

---

Trencsén megye múltjából

---

Az új vallások és a család

---

Isten szavunk eredetéről

---

A nemzeti irodalom helye

---

Fides et potestas II.

---

A túlvágy mint költői élmény

---

Beszélgetés egy észtt hittudóssal

---

Bultmann tanulmányairól

---

# CREDO

Evangelikus Műhely

2007

3-4

# CREDO

Evangélikus műhely

A Magyarországi Evangélikus Egyház folyóirata  
XIII. évfolyam, 2007. 3–4. szám

---

## SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Mányoki János szerkesztő	Takácsné Kovácsházi Zelma
Cserhádi Márta	Reuss András
Fabiny Tamás	Ribár János
Frenkl Róbert elnök	Szebik Imre
Id. Hafenscher Károly	Tóth-Szóllós Mihály
Id. Harmati Béla	

## JELEN SZÁMUNK SZERZŐI

Bereczki Gábor nyelvész, műfordító  
Dér Katalin eszmetörténész  
id. Frivaldszky János okl. mérnök, történész  
Hárs Ernő költő, műfordító  
Horváth Pál eszmetörténész  
Kovács Előd turkológus, iranista  
Mányoki János könyvtáros

Pintér Gábor történész  
Rakovszky István tanár  
Somkuti Gabriella könyvtáros, költő  
Szántó Iván iranista, művészettörténész  
Tomka Gábor, régész, művészettörténész  
Török Péter szociológus

Folyóiratunkat a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma és a Nemzeti Kulturális Alapprogram támogatja.



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG  
MINISZTERIUMA



Kiadja a Magyarországi Evangélikus Egyház Luther Kiadója. Felelős kiadó: Kende K. Péter.  
Olvasószerkesztő: Berecz Ágnes. Műszaki szerkesztő: Galgóczi Andrea.  
Tördelő: Fodor Gábor. Szöveggondozó: Miklósné Székács Judit, Petri Gábor.  
A borítót Urai Erika tervének felhasználásával Galgóczi Andrea készítette.  
Szerkesztőség és kiadóhivatal: 1085 Budapest, Üllői út 24. Telefon: 317-5478, 486-1228 • Fax: 486-1229  
Előfizetés egy évre 1660 Ft, egy szám ára 830 Ft. Megrendelhető (külföldre is) a fenti címen.  
Előfizetési díj külföldre portóval együtt 5800 Ft vagy 23 euró.  
Kapható a gyülekezeti iratterjesztésben, a Luther Kiadó könyvesboltjában (VIII. Üllői út 24.),  
a Huszár Gál Könyvesboltban (V. Deák tér 4.) és a Protestáns Könyvesboltban (IX. Ráday u. 1.).  
Nyomta és kötötte: Vitacomp – Solutions Bt. Felelős vezető: Vass Pál

ISSN 1219-6800

---

### *Corpus evangelicorum*

ID. FRIVALDSZKY JÁNOS  
Trencsén megye múltjából (A rajeci völgy...) 229

---

### *Seminarium Ecclesiae*

TÖRÖK PÉTER  
Az új vallási mozgalmak  
és a családi kapcsolatok kérdései  
(Problémacentrikus megközelítés) 250

---

### *A gondolat vándorútján*

KOVÁCS ELŐD  
„Isten” szavunk iráni származtatásáról 268  
RAKOVSZKY ISTVÁN  
Váteszköltészet — nemzeti irodalom 285  
PINTÉR GÁBOR  
Fides et potestas II. 295

---

### *Klasszikusokról*

Ludwig Uhland és  
Detlev von Liliencron versei 349  
MEHMET KAPLAN  
Yahya Kemal túlvágya 354

---

### *Rokon irodalmakból*

Yahya Kemal Beyatlı versei 369  
Észt szerzők írásai  
Philippe Jourdan: *Mikor az Isten  
kisgyermek volt* 372  
Hasso Krull: *Hogy bánnak az emberek  
az állatokkal* 375  
Toomas Paul – Mihkel Mutt: *Amiről nem  
lehet beszélni, arról hallgatni kell* 378  
Somkuti Gabriella versei 387

## Figyelő

DÉR KATALIN

Mítosz és egzisztencia

(*Rudolf Bultmann: Hit és megértés.*

*Válogatott tanulmányok*)

390

HORVÁTH PÁL

Pápista szórszálhasogatás avagy a hit értelmi ismerete

(*Ulrich G. Leinsle: A skolasztikus teológia története*)

395

SZÁNTÓ IVÁN

Ahonnán nem távoztak a tatárok

(*Dzsingisz kán és öröksége. Magyar Nemzeti Múzeum 2007. május 25 – szept. 2.*)

401

TOMKA GÁBOR

Az apokalipszis virágai

(*„Habán mítosz....” kiállítás az Iparművészeti Múzeumban 2007. május 21 – nov. 25.*)

406

A Credo szerkesztőbizottsága az elmúlt félévben két tagját veszítette el.

*Fabiny Tibor* (1924–2007) az Evangélikus Teológiai Akadémia, majd Evangélikus Hit-tudományi Egyetem egyháztörténeti tanszékének hosszú időn át vezető professzora, másrészt az Evangélikus Országos Múzeum alapító igazgatója volt. Nagyon sokan szerették, tisztelték. Kiterjedt szakmai munkásságát most nem értékelhetjük, ellenben utalunk az *Evangélikus Élet* 2007. december 16-i és december 23-i számában megjelent számos megemlékezésre, méltatásra. Fabiny Tibor kezdettől tagja volt a *Diakonia*, majd a Credo szerkesztőbizottságának. Az első folyóirat indulásakor (1979-ben) még java férfikorában lévén igen nagy, nélkülözhetetlen részt vállalt a munkában; főként az egyháztörténeti témájú tanulmányok írása, beszerzése, lektorálása terén.

*Fasang Árpád* (1943–2008) zongoraművész, minisztériumi főosztályvezető, UNESCO-nagykövet volt. Igen erős közéleti, közegyházi érdeklődés jellemezte. Gyakorlott publicista lévén jelentős interjúköteteket is készített. Keleten és nyugaton is kiterjedt kapcsolatrendszerrel bírt, s már 1984 elején nyilvánosan fellépett Ordass Lajos püspök egyházi rehabilitálásáért. 1988–89-ben a bős-nagymarosi vízlépcső továbbépítése ellen szólalt fel. Míg édesapja a *Diakonia*, ő a Credo szerkesztőbizottságának volt a tagja. Fasang Árpádról az *Evangélikus Élet* 2008. március 2-i számában (10. o.) Frenkl Róbert írt megemlékezést *Elment »a Deák téri presbiter«* címmel.

Eltávozott testvéreinktől Isten bűnbocsátó irgalmába és az üdvösség reményébe vetett hittel búcsúzunk.

*A szerkesztőbizottság*



ID. FRIVALDSZKY JÁNOS

## Trencsén megye múltjából

A rajeci völgy a reformáció és a katolikus restauráció korában

Rajec az egykori Trencsén vármegye zsolnai járásában, Zsolnától mintegy húsz kilométernyire délre, az északra tartó Rajcsánka patak völgyében található.

Tanulmányom a rajeci völgynek csupán a felső vidékét, azaz Rajecet és környékét, a hajdani zsolnai járás déli felét érinti. A patak legfelső szakaszán, ahol a völgy összeszűkül, csupán három település található, s mindhárom a jobb parton: Csicsmány (Čičmany), amely Zljechó (Zliechov) filiája, és a 16. század elején a Rakovszkyak birtoka; Facskó (Fačkov) Rajec filiája, s a beszercei uradalom részeként Podmaniczky-birtok; ellenben Frivald (Rajecká Lesná) már a lietavai uradalomhoz tartozik.

Majd a völgy medencévé szélesedik: a jobb parton helyezkedik el Suja (Šuja) és Gyurcsina (Ďurčina); a patak két partján terül el Rajec városkája; a bal parton egy oldalvölgyben fekszik Nagycserna (Velká Čierna) és Kiscserna (Mala Čierna); a patakhoz közelebb pedig Jaszenové (Jasenové) és Zbinyó (Zbiňov); a jobb parton található Klecsén (Kľáče): a felsorolt kisközségek mind Rajec filiái és a lietavai uradalom részei. A jobb parton található Rajecfürdő (Rajecké Teplice) és Poluzsje (Poluvsie), valamivel távolabb Konzka (Konska) és Sztránszké (Stránske), valamint – a paktól jóval messzebb, de ugyancsak a jobb parton – Kunyerad (Kuňerad) és Kővágás (Kamenna Poruba): az említett községek a középkorban Sztránszké filiái. Másrészt Konzka és Sztránszké a lietavai uradalom része, a többi falu kisebb uraságok birtoka.

A települések többségükben szlovák nyelvűek voltak, az eredetileg német telepítésű Frivaldon azonban a német szó járta. Rajec a 14–15. században igen jelentős hely volt, lényegesen jelentősebb Zsolnánál is. Már a 14. században is találunk a bécsi egyetem hallgatói közt rajecieket. Kosztká Miklós 1529-ben I. Jánostól, majd – addigi ura ellenségéhez pártolva – 1534-ben I. Ferdinándtól kap adománylevelet a lietavai uradalomra. A Zápolya- és Habsburg-párti erők ezután egészen 1545-ig hadakoztak ezen a vidéken. A háborúban több település elpusztult, az eseményeket Rajec is megsínylette.<sup>1</sup>

Egyházigazgatási szempontból az egész vidék a nyitrai egyházmegyéhez tartozott. A tárgyalt időszak kezdetén temploma csupán Frivaldnak, Ra-

jecnek és Sztránszkének volt, ráadásul csak a két utóbbi minősült plébániatemplomnak. Frivald Mária-kegyhely volt, amelynek templomát a falu soltészbirtokosa a 15. század első felében engesztelésül építette azért, mert 1410-ben – Zsigmond király Lengyelország elleni háborúja során – része volt az Árpád-házi Kinga sírját őrző ószandeci templom fölgyújtásában: Frivaldról az egész 15. század folyamán zarándokoltak Ószandecre. Az útba eső Lőcséről pedig 1480-ban olyan szárnyasoltárt hoztak a frivaldi templom számára, amelynek főalakja Máriát mint a Napba öltözött asszonyt ábrázolta.<sup>2</sup>

## A reformáció kezdetei

A reformációra vonatkozó első adalék Kosztká Miklós – a Lutherrel rokonszenvező földesúr – azon állítása, hogy 1536-ban Frivald evangélikus lett.<sup>3</sup> Éppen az említett évben esik először szó a frivaldi *parochusról*, holott a falu valójában csupán Rajec filiája volt.<sup>4</sup> Elképzelhető, hogy ténylegesen a rajeci parókusról van itt szó, de az is lehet, hogy a már Frivaldon élő lelkészt nevezik parókusnak. Az utóbbi esetben az illető családi neve nagy valószínűséggel Frölich lehetett. 1580-ban ugyanis beiratkozott a prágai egyetemre bizonyos Jeremias Frölich Freywaldensis Pannonius, Martinus fia.<sup>5</sup> Ez a Frölich Jeremiás a peregrinációs gyakorlathoz képest még 1560, sőt – a falu viszonyait tekintve – még 1553 előtt születetett Frivaldon. Frölich nevű jobbágyok azonban nem éltek a faluban,<sup>6</sup> ezért fel kell tételezni, hogy a helyi lelkész családjáról lehet szó. Az imént említett 1536-os évszám alapján Jeremiás a fia vagy az unokája lehet egy Frölich vezetéknevű lelkésznek, aki vélhetőleg németországi származású.

Kosztká Miklós a német lelkészt – érthető módon – az egyetlen német nyelvű helyen telepítette le, ahol amellet még saját templom is volt. A frivaldi templom kegyura azonban nem Kosztká volt, hanem a falu soltészcsaládja, a Frivaldszkyak. A soltészek örökletes bírói tisztséget viseltek; részesültek a földesúrnak járó adóból, kiváltságos telket birtokoltak, ezenkívül ők voltak a templom kegyurai is. 1526 és 1553 közt Frivaldon azonban éppen interregnum volt a soltészségben, mert egyik soltészfiú sem tudta magára váltani a tisztséget. Ezért átmenetileg évente váltották egymást, ami viszont jogbizonytalansággal járt. Így történhetett, hogy a lietavai földesúr a soltész megkerülésével önhatalmúlag intézkedett. A német nyelvű falusiak – talán mit sem sejtve a teológiai vitákról – nyilván örömmel vettek egy saját, ráadásul német papot. Addig ugyanis legfeljebb káplán láthatta el őket Rajecről. Később azonban Frivaldszky Mátyás 1553-ban történt soltészhi hivatalba lépésével a falu irányításának kérdése rendeződött, éspedig – úgy látszik – olyan irányban, hogy Frivaldról a protestáns lelkésznek távoznia kellett.

Valóban, ezután jó darabig nem tudunk a vidék reformációjával kapcsolatos adatokról, s a Frölich család tagjai sem fordulnak elő többé Frivaldon. A Szepességben bukannak fel, oda települhettek át, lévén, hogy ez szintén német vidék. A század második felében már meglehetősen elterjedt a család. Frölich Gergely nagyszalóki lelkész (†1590) 1550-ben a királynál járt fraternitása érdekében.<sup>7</sup> Fiának, Frölich Jánosnak, az 1575-ben

Königsbergben beiratkozott, 1608-ban Késmárkon elhunyt filológusnak a felesége Clementis Margit volt. Fiuk, Sámuel egyebek közt Brunsbergben, a jezsuitáknál is tanult, majd Königsbergben is diákoskodott.<sup>8</sup> Másrészt egy bizonyos Frölich Tamás (†1580) 1551-ben Wittenbergben tanult, míg Frölich Zakariás (†1600) Szebenben volt rektor.<sup>9</sup> Gergely, Tamás és Zakariás, valamint a prágai egyetemi bejegyzésben említett Márton életkoruk alapján mind 1530 táján születhettek, így akár testvérek is lehettek, s talán fiai a feltételezett frivaldi első betelepülő Frölichnek.

Ami Rajecet illeti, ott 1527-ben Kosztka Péter volt a plébános,<sup>10</sup> aki feltehetően már a protestantizmushoz hajlott, mint rokonsága is.<sup>11</sup> Apja vélhetően Kosztka Miklós testvére, Péter volt, aki Mátyás király alatt komáromi főispánságot viselt.<sup>12</sup> Egyes 19. századi vélemények szerint a Kosztkák révén nemcsak Frivald, hanem Lietava és Rajec is protestánsná lett már a harmincas években. Ennek azonban ellentmond, hogy Zsolnán csak 1546, Bajmócon pedig 1550 óta voltak Wittenbergben avatott lelkészek. Bellus 1552 előtt, Biccse 1556 előtt, Vágbeszterce 1555 táján lett protestáns.<sup>13</sup> Valószínűnek látszik az is, hogy a Kosztkák birtokolta lietavai uradalomban Lietava plébániája az elsőik közt vette át a reformáció tanítását.<sup>14</sup> Egy 19. századi forrás azonban a lutheranizmus lietavai bevezetését 1570-re teszi; a várkapolna 1510 körül készült szárnyasoltárát ekkor bontották el, amelynek egyik táblaképe így került a falutemplomba.<sup>15</sup>

A vidék reformáció előtti vallási helyzetéről alig tudunk. Legfeljebb kivetíthetünk olyan általánosságokat, hogy az alsó papság a reformációt megelőzően jórészt meglehetősen tanulatlan, gyakran züllött életű volt.<sup>16</sup> A képet színezhette az a tény is, hogy 1534 és 1545 közt Rajec környékén háború pusztított.

## A Thurzók idején, a hajdúbetörésig

Abban a korban a *cuius regio, eius religio* elv alapján a földesúr hitvallását követte a földnépe is. Egy megbízható 18. század eleji adat szerint Rajec 1560-ban vált protestánsná.<sup>17</sup> A már említett 19. századi nézetekkel szemben ezt az adatot kell előnyben részesítenünk. Hihetőleg ebben az időben ment át laikus kézbe a település plébániája. Frivaldot is önálló *fraternitás* alakítják saját temploma révén. Itt a kegytemplom szentélyében lévő freskókat lemeszelik. A meszelt felületen jelenleg egy felirattörödéék olvasható 1571-es évszámmal, valamint Thurzó Ferenc nyitrai püspökből lett protestáns főúr – Kosztkát követően Lietava ura – nevével. Ugyanezen a felirattörödéken Frivaldszky Jánosnak (1545 k. – 1606), Thurzó tisztviselőjének a nevét is olvashatjuk.<sup>18</sup> A meszelés a reformációt, a felirat pedig az esemény 1571 előtti időpontját jelzi. Frivaldszky János fiatalon lett a lietavai uradalom *provisora*, azaz gazdasági igazgatója. A fenti eljárásban való részvételéből, de a gyerekeinek adott, a családi hagyománytól eltérő, ószövetségi nevekből is látszik, hogy ő ekkor már evangélikus volt, elsőként a családjából. Tekintve, hogy 1545 táján született, tanítványa lehetett akár magának Frölich lelkésznek is. Ura nagy bizalommal lehetett iránta, hogy ezzel a tisztséggel megbízta nem nemes létére, holott olyan törvényi rendelkezés volt érvényben, hogy e tisztséget csak nemesek viselhetik. A templomban történt intézkedésre azonban sem

Thurzónak, sem *provisor*ának nem volt joga, bár a töredékes felirat Thurzót *hatalmas úrnak* nevezi – az *úr* szót még meg is ismételve. A kegyúri jog változatlanul a soltésztlakette, aki még mindig Frivaldszky Klopán Mátyás volt, a *provisor* apja, aki nem volt híve a reformációnak. A jogi kérdések rendezése Thurzó Ferenc fiára, Györgyre maradt, aki apja halála után, 1583-ban vette birtokba Lietava uradalmát. A templom fölötti kegyúri jogot úgy szerezte meg a soltésztlak, hogy a templom telkéért cserébe egy termő telket adott. Egy 1600. január 12-én kiadott okleveléből ugyanis megtudjuk, hogy „korábban” Klopán (azaz Frivaldszky) Mátyással földet cserélt, s hogy a cserefeld adótól és papi tizedtől mentes legyen, most utólag még két virga földet is ad a falunak, hogy ennek használói vállalják a cseretelek terheit.<sup>19</sup> Thurzónak kell tulajdonítanunk a harangtorony építését és a harang adományozását is.<sup>20</sup> E vagyoni helyzetének megfelelő beruházással mintegy dokumentálhatta a kegyúri jog megszerzését. Thurzó György Frivaldszky János helyzetét is rendezte, nemesi levelet eszközölve ki számára a királytól. Az új nemes a Thurzók szolgálatában szerzett pénzen 1586-ban magára váltotta apjától a soltésztlakésget is, két öccsét is kielégítve.

1580-ban Konzskát, Rajecet és Frivaldot már evangélikus helységként sorolták fel a Trencsén megyei felső járásban, amelynek 1570-től már protestáns vicearchidiakónusa is volt.<sup>21</sup> Itt látjuk először, hogy Konzska lép Sztránszké helyébe, s hogy Frivald elvált Rajectől. Az egész rajeci völgy evangélikussá lett ebben az időben. Hogy a korábban ott szolgáló katolikus papok követték-e a reformációt, vagy el kellett hagyniuk plébániájukat, erről semmit sem tudunk. Rajecnél a reformáció bevezetése nem járható nehézséggel, hiszen a kegyúri jog a Thurzóké volt. Az a tény azonban, hogy a templommal rendelkező Sztránszké helyébe a templom nélküli Konzska lépett, valamilyen, a frivaldihoz hasonló soltésztlak ellenállás jele is lehet.

Rajec első név szerint ismert lelkésze a velicsnai születésű Paul Fabricius volt 1568–1578 között.<sup>22</sup> Más adatok szerint még 1597-ben is ő volt a lelkész.<sup>23</sup> Rózsahgyi születésű feleségétől, Anna Jacobaeustól itt született a fia, Andreas, akit 1621-ben ordináltak Zsolnára.<sup>24</sup>

Rajecen az evangélikus hitélet már a 16. század második felében fellendült. A község első név szerint ismert rektora Nicolaus Giskra volt 1584 táján.<sup>25</sup> Fia, Melchior Giskra elvégzi a prágai egyetemet, előbb Morvaországban lesz tanító, majd 1593-ban lelkészként ordinálják.<sup>26</sup> Az ugyancsak rajeci születésű Georgius Culman, Caspar fia 1597-ben Wittenbergben tanul. A Culman-Kugelman-Kudliman régi rajeci család, amely a 14. században Frivaldon a soltésztlak tisztlakésget is viselte.<sup>28</sup> Jakub Rossa Rayecenus Pannonicus két évet töltött a prágai egyetemen még 1602 előtt.<sup>29</sup> Ő is régi rajeci család sarja: már 1530 körül összeírnak telkesként egy Michael Rosát.<sup>30</sup> A rajeci iskola tényleges elindulása 1601-re tehető, ekkor Franciscus Hrabetius (Hrabéczy) volt a rektor, akit 1602-ben Paulus Lovcsányi követett.<sup>31</sup> Itt volt pedellus (custoder, školnik) a 17. század elején Frivaldszky János nem nemesített testvére, Menyhért.

A rajeci völgyben fekvő Konzska korábban a szomszédos Sztránszké filiája volt. A Peter Berger biccsei lelkész által vezetett zsolnai kongregáció azonban 1590-ben úgy döntött, hogy Konzska önálló parókia legyen.<sup>32</sup> Első lelkésze Johannes Surovius volt 1580 táján.<sup>33</sup>

A Csicsmányt birtokló Rakovszkyak a protestantizmus erős pártfogói voltak.<sup>34</sup> Rakovszky János esküvőjét Cziczmanius Wenceslaus Pannonius, Trzebenicensis rektor Prágában 1581-ben epigrammával köszöntötte.<sup>35</sup> Azt is tudjuk, hogy ugyanez a személy 1583-ban Prágában bakkalaureátust szerzett.<sup>36</sup>

Az 1590-es évektől Thurzó György egyre nagyobb jövedelmet próbált kiperéslni birtokaiból, s erős nyomást gyakorolt tisztartóira. Így Frivald uradalmi tisztartóvá lett soltésze is nehéz helyzetbe került. Előbb a török háború, 1598-tól pedig a biccsei nászpalota építése emésztett föl minden pénzt. Thurzó nem ismert kibúvót. Frivaldszky Jánosnak ura parancsára börtönbe kellett záratnia azon jobbágyokat, akik a földesúri szolgáltatást nem tudták teljesíteni; ám ő levélben járt közben ezekért a szegény emberekért. A földesúr ekkor már lefejezéssel fenyegette intézőjét. Fenyegetését ugyan – felesége közbenjárására – nem váltotta valóra, de 1601-ben börtönbe záratta Frivaldszky Jánost, és ott tartotta majdnem 3 évig, amíg az a rajta követelt összeget – nemesi birtoka harmadrészének átengedése fejében – meg nem fizette. A sok reménnyel indult karrier így bukással végződött. A Frivaldszkyt követő uradalmi *provisor* – a gyurcsinai soltész, Gyurcsánszky – azonban még rosszabbul járt: őt Thurzó fia, Imre valóban lefejeztette.

A jobbágyok és a soltészok egyaránt szenvedtek Thurzó Györgytől. Amikor 1605 tavaszán Bocskai hajdúi betörték a vidékre, csak a nem Thurzó-birtok Csicsmányt és Facskót dúlták fel,<sup>37</sup> mert Frivald és Rajec kiszipolyozott lakói melléjük álltak uruk ellenében, sőt részt vettek a Thurzók biccsei várának május 21-ei felgyújtásában is. Thurzó nem torolhatta meg támadásukat, mert egy ilyen lépés az 1606. novemberi bécsi béke megsértését jelentette volna.<sup>38</sup> Mindez hatással volt a vidék vallási viszonyaira is.

## A hajdúbetörés után, 1605-től 1627-ig

1606-ban Isaac Andricius, 1608-ban pedig Johannes Hallensis volt a rajeci lelkész.<sup>39</sup> A rektori tisztet 1607-ben Matthias Platányi töltötte be.<sup>40</sup>

Frivaldon a közhangulat valószínűleg Thurzó-ellenes volt. A soltésztséget 1609-ig a meghurcolt Frivaldszky János testvére, *András* töltötte be, 1609-től pedig János fiainak közös soltésztsége következett.

Bár Thurzó az evangélikus egyházközséget Frivaldon már 1600 előtt megalapította, a falu első prédikátorát csak 1606-ban – Frivaldszky János halála évében – tudta itt elhelyezni Peter Petschius<sup>41</sup> személyében. E lelkész a sziléziai Leobschitzból származott, németül prédikált.<sup>42</sup> Helyzete egyáltalán nem volt nyugodt: felettese, Johann Nositius biccsei főlelképásztor egy 1607. decemberi levelében frivaldi német összeküvésről írt, és egy fiatalember kiszabadítását kérte, akit egy összetűzésnél börtönbe vetettek.<sup>43</sup> Petschius csak 1611-ig maradt Frivaldon. Ebben az évben Kassára költözött, 1612-ben már itt adta ki röpiratát – magát ugyan még frivaldi lelkésznek nevezve –, amelyben a zsolnai zsinat téziseit védelmezi, a könyv címe szerint „a pápistaságot pörölyözve” és Pázmány Péterrel polemizálva.<sup>44</sup>

Frivaldon 1611-ben Elias Láni (Lány Illés)<sup>45</sup> kánoni vizitációt tartott. Megemlíti a lelkészi jövedelmet, a parókiaépületet, de lelkészről nem esik szó. Petschius tehát már nem volt ott szolgálatban.<sup>46</sup> Felvetődik az a kérdés, hogy a Láni nevű híres lelkészcsalád azonos lehet-e a frivaldi Lang családdal, amelyből a következő helyi lelkész származott. Ismert, hogy a korabeli szlovákban a g-t egyes szavakban [j]-nek ejtették (például evangélium, anjel). A szuperintendens Láni Illés származásáról csupán annyit tudunk, hogy tótprónai – tehát Túróc megyei – mészáros családból származott. Ez a tény azonban nem zárja ki apjának vagy nagyapjának esetleges frivaldi származását.

Rajecen a zsolnai zsinat idejéből (1610) sem lelkészt, sem rektort nem ismerünk. A Kosztkák és Podmaniczkyak már említett tízéves háborúságában, a 16. század közepén pusztulás érte Rajecet is. Temploma rommá lett, csak 1610-ben állították ismét helyre. Ez időtájt készült el a templom északi kapuja 1611-es évszámmal és Luther-rózsákkal díszítve.

Az egykori rajeci soltészcsalád egyik tagja, Andreas Rajcsenus (Rajczy András) 1586-ban Márkusfalván volt rektor, 1612-ben ugyanott lelkész.<sup>47</sup> 1612-ben említenek egy Andreas Rajcenus Turocensist, aki a szepességi „Dumetana” *ecclesia* lelkésze. Talán az ő fia volt az a hasonló nevű személy, akit 1648-ban említenek.<sup>48</sup> E rajeci gyökerű személy túróci születése a rajeci völgy szoros kapcsolatára mutat Túróccal, amely éppen a Kis-Fáttra túldoldalán feküdt.

Rajecen az evangélikus iskola rektora 1613–1619 közt Johannes Žittkíus volt,<sup>49</sup> aki Andreas Žittkíus és Anna Gall fiaként maga is a városkában született. Később – 1623-ban – Kubinban lett diakónus.<sup>50</sup>

1613 és 1619 között Rajecen Žittkíusnál tanult Melichar Bruscius (Braschius), a frivaldi születésű Adam Bruscius és Helen Skultety fia. 1626-ben lelkésznek ordinálják máshova. Szerzőként is ismert.<sup>51</sup> Apja, Adam Brussko 1608-ban Rajecen élt, 6 virga földön gazdálkodott.<sup>52</sup> Adam frivaldi születésével pedig egybevág az az adat, hogy 1553-ban bizonyos Hanus Bržko sógorként osztozott a Frivaldszkyakkal.<sup>53</sup> A Bruscius név ugyanis nem más, mint a Bržko latinósított változata.

1619–1626 közt Johannes Czaban (más néven Lány),<sup>54</sup> 1626-tól 1635-ig Paulus Nostitius (Nosatius) volt a rajeci rektor.<sup>55</sup>

A frivaldi születésű Fridvalszky Simon föltehetően 1618-ban kezdte el tanulmányait Rajecen. Nem tudjuk azonban, hogy a gimnáziumot hol végezte. 1626-ban Miskolcon már Okolicsányi Gáspárt korrepetálta a költészeti és szónoklati tantárgyakban. Ennek fejében maga is tanulhatott a jómódú Okolicsányi család költségén. Miskolcra is nyilván az Okolicsányiak révén került, ezúttal református iskolába, hiszen ott evangélikus iskola nem volt. 1626-ban készült Fridvalszky Simon kéziratos *Logica* könyve. Nem önálló mű, csupán kompilátum. Tandíj fejében állíthatta össze, azért is kerülhetett a könyvecske végül Miskolcra a sárospataki kollégiumba, ahol jelenleg őrzik. Metafizikai tanulmányait félig autodidaktaként végezte el Miskolcon Fridvalszky. A következő években pedig az etikai és teológiai stúdiumoknak is eleget tett. E tanulmányainak helyszínét azonban nem ismerjük; mindenesetre a református Sárospatak kizárható. Stúdiumainak befejeztével (1630) többfelé tanított. Legelőbb a Liptószentandrás melletti Okolicsnán volt rektor, talán egykori pártfogói, az Okolicsányiak révén,

hiszen a település az ő birtokuk volt. Innen Szent-Iványba kerül, ahol megismerkedett Splényi Jakabbal, aki 1634-ben lesz itt rektor. Fridvalszky feleségül veszi Splényi leányát, Zsuzsannát. 1635-ben már a Gömör megyei Csetneken, 1636–1639 között Breznóbányán tanít. 1639–1640-ben Zólyomlipcsén diakónus, majd 1640-től 1646-ig lelkész a Zólyom megyei Garam-Dubován. 1646-tól 1673-ig németlipcsei lelkész.

Ezen a szolgálati helyén tudott igazán kibontakozni. 1648-ban meghívta kántornak a híres egyházzenészt, Samuel Tranosciust, akivel azután öt évig dolgozott együtt. 1649-ben pedig egy jezsuitaellenes röpirat már Fridvalszkynak szóló ajánlással jelent meg. E megtiszteltetést a következő húsz évben még öt hasonló követi. 1653. október 14-én a megye paróchusai egybegyűltek a németlipcsei templomban, és egyhangúlag Fridvalszkyt választották meg az elhunyt liptói esperes (senior) helyére.

A városban általános tiszteletnek örvendett. Vagyonos ember volt, három lányát egyházi emberekhez adta. Az egyik atyafi lelkéssel azonban egy keresztelési eset kapcsán szembekerült: az illető 1664-ben a szomszédos Dubraviczban fiúnévre, Johannesnek keresztelt egy leánygyermeket. Fridvalszky Simon felesége emiatt érvénytelennek mondta a keresztelést. Évekkel később az érintettek úgy védekeztek, hogy a Johannest Johannának kellett érteni. Nem tudni, hogy mi állt a dolog háttérében.

1672. március 2-án a szepesi püspök katonai segédlettel elfoglalta a németlipcsei templomot. 1673. augusztus 25-én pedig – Zólyom, Túróc és Liptó megye számos lelkészével együtt – Fridvalszky Simont is a pozsonyi törvényszék elé idézték. Ő is azok között volt, akik 1674. május 10-én reverzálist írtak alá, amellyel kötelezték magukat, hogy felhagynak a lelkészi tevékenységgel. Sőt, ez a Rezik által „jó embernek”, a „megye legtiszteletreméltóbbjának” nevezett személy még katolizált is. Nyilatkozata szerint azért, mert visszatetszést keltett benne a fent említett keresztelő. Áttérését az evangélikus szerzők ugyan nagyon elítélik, Németlipcsén azonban így is tekintélye volt, halálakor nagy temetést rendeztek neki. Nagyobbik fia, Fri(d)valdszky Ferenc 1685-ben lett németlipcsei evangélikus lelkész; latin epigrammák maradtak fenn a neve alatt. Kisebbik fiának, Frivaldszky Imrének is versei, sőt könyvei jelentek meg; ő a jénai egyetemre járt, később Lengyelországban lett lekipásztor.<sup>56</sup>

Rajecen 1611–1618 között Johannes Haller,<sup>57</sup> 1618-tól<sup>58</sup> Adam Corodiny volt a lelkész. Az utóbbit még 1623-ban is ebben a szolgálatban találjuk (Adam Coradinus).<sup>59</sup>

Egy forrás szerint 1605–1612 között Johannes Textoris volt a konszkai *parochus*.<sup>60</sup> Így érthetetlen, hogy az 1611-es vizitáció során miért nem esik szó a lelkészről. Ugyan-ebben az időben Stránszké változatlanul Konszka filiája.<sup>61</sup> Egy másik forrás szerint 1611-ben Johannes Szlopnanszky volt a konszkai lelkész.<sup>62</sup> 1618-ig ugyanő – Ján Ďurovič Slopečansky – töltötte be a hivatalt.<sup>63</sup> Az adatok egybevetéséből úgy tűnik, hogy Slopečansky és Textoris egy és ugyanazon személy. A lelkész apja ezek szerint takács lehetett.

Facska a reformáció idején hivatalosan ugyan önállósodott, de saját lelkésze soha sem volt.<sup>64</sup> Talán a frivaldi lelkész látta el itt is a szolgálatot.

Csicsmány a 17. század elején elvált anyaegyházától, Zljechótól, és önálló gyülekezté lett. 1615-ben ide ordinálták Peták Mihályt.<sup>65</sup> Egy másik forrás ugyanerről az évről szólva három lelkészt is említ: Michael Petakot, Georgius Divjaczkyt és Michael

Orlandinyt. Előttük-utánuk senkiről sem tudunk.<sup>66</sup> Peták azonban hosszabb ideig lehetett csicsmányi lelkész, tekintve, hogy itt született Michael Petakius és Barbara Szádeczky fia, Andreas Petakius, akit 1651-ben ordinálnak máshová.<sup>67</sup> Ez időtől fogva már nincs szó csicsmányi lelkészeiről.

Frivaldon Peter Petschiust követően – több lelkész nélküli év után – 1621-től 1627-ig Johannes Lang volt a lelképásztor. Lang ezt megelőzően zsolnai kántor, majd 1613–1618 között várnai rektor, illetve – 1619-től – várnai diakónus volt. Elődjéhez hasonlóan ő is németül prédikált.<sup>68</sup> Tudjuk róla, hogy a helybeli Lang családhoz tartozott („ináce Fryvaldsky”), továbbá azt is, hogy hívei részéről ő is súlyos üldözést („persecutio pernicosa”) élt át.<sup>69</sup> Az utóbbi körülmény – a fentebb már elmondottakon kívül – talán abból is fakadt, hogy helybeli volt, és senki sem lehet próféta saját hazájában.

1627-ben halt meg Thurzó György özvegye, s ekkor távozott Lang lelkész is – pártfogóját elveszítve – Frivaldról. Amikor a rajeci származású Johan Hodikius<sup>70</sup> 1628-ban kánoni vizitációt tartott, frivaldi lelkészeiről már nem esett szó. Leltárt sem vettek fel, ellenben elhatározták, hogy iskolát építenek, tekintve, hogy iskolaépület mindaddig nem volt a faluban. Egyben a rektor javadalmazásáról is intézkedtek.<sup>71</sup>

## A Thurzók kihalása után, 1628-tól 1674-ig

Ebben az időben sok nagy tehetségű lelkész szolgált Rajecen. Gregorius Lany<sup>72</sup> 1626–1634 közt volt itt parókus,<sup>73</sup> bár egy másik forrás már 1620-ban is őt említi.<sup>74</sup> Majd Joachim Kalinka<sup>75</sup> 1634–1636,<sup>76</sup> egy másik forrás szerint 1631–1636 közt volt rajeci lelkész.<sup>77</sup> Utóda, Jonas Hadik 1600 körül Rajecen született,<sup>78</sup> a későbbiekben pedig Wittenbergben is tanult.<sup>79</sup> Szülei Tobias Hadik és Barbara Buriani; Rajecre 1636-ban ordinálták.<sup>80</sup> Őt követően Georgius Parschitius szolgált itt, akiről tudjuk, hogy Zsolnán született, s hogy 1613-tól kisucaújhelyi, 1622-től pedig nyolc éven át zsolnai rektor volt; ezután több faluban is lelkészkedett.<sup>81</sup> Rajecen 1641–1646 között viselte e hivatalát.<sup>82</sup> 1646-ban,<sup>83</sup> illetve 1647–1663 között pedig Samuel Pauliny volt a rajeci lelkész.<sup>84</sup>

Paulus Nostitius után<sup>85</sup> 1636-ban már Georgius Stranovius (Sztranyovszky),<sup>86</sup> 1638-ban pedig Michael Haller<sup>87</sup> volt a rajeci rektor. Az utóbbiról tudjuk, hogy helybeli születésű – Johannes Haller lelkész és Justina Karpissek fia – volt, s hogy 1642-ben máshová ordinálták lelkészként.<sup>88</sup> A helyi iskola is hozzájárult ahhoz, hogy több lelkész is kikerült Rajecről, például Georgius Frano, Peter Frano és Dorothea Žittkíus fia, aki 1648-ban kapott ordinációt.<sup>89</sup> 1643-ban Andreas Fabritius lett a rektor.<sup>90</sup> Ő is rajeci születésű volt, Melchior Mischko és Susanna Trzub fia; 1648-ban máshová ordinálták.<sup>91</sup> Apja iparosember (faber) lehetett, azért vette fel fia a Fabritius nevet. Ugyancsak rajeci születésű volt a híres Johannes Hnilicenus (Ján Hnilický), Matthias Hnilicenus és Anna Stehlik fia, akit 1666-ban ordináltak máshová lelkészként.<sup>92</sup> Több vallási-filozófiai művet írt,<sup>93</sup> Wittenbergben tanult.<sup>94</sup>

Konszkan az 1628-as vizitáción ismét hallgatnak a lelképásztorról. A szomszéd Kóporubán – amely, úgy látszik, önállósult – a bejegyzés szerint szegénység van. Itt Georg

Sandanus a lelkész.<sup>95</sup> Konzska lelkészei a továbbiakban: Georgius Sztranovszky 1634 előtt, majd Paul Skultety, más néven Nositius 1642–1647 között.<sup>96</sup> Az utóbbi adalékból úgy tűnik, hogy egy Skultety vette fel a Nositius (Nostitius, Nosatius) nevet. A Skultety család pedig valamelyik falu soltész- (scultetus) családja volt.

Johannes Lang távozása után Frivaldon három évig nem volt lelkész, majd 1630-tól a morvaországi – közelebről přerovi – származású Tobias Schumberg lett a lelképásztor.<sup>97</sup> Úgy látszik, hogy az ő idejében normalizálódott először Frivaldon a lakosság és a lelkész kapcsolata. Ennek tanújaként 1642-ben harangot is öntöttek Mária képével, lába alatt a holdsarlóval.<sup>98</sup> Ami a falu anyagi viszonyait illeti, 1643-ban a község 1 forint 60 dénár *census cathedralist* fizetett az evangélikus egyháznak.<sup>99</sup>

1644-ben Lány Zakariás kánoni vizitációt tartott.<sup>100</sup> Konzskán, Kőporubán nem említenek lelkészt. Ám Frivaldon megemlítik (Schumberg) Tóbiás papot, továbbá azt, hogy a falunak rektora is van, akinek a nevét azonban nem közlik.<sup>101</sup>

Schumberg 1646-ban a zsolnai kerületi gyűlésen Nositius konzskai lelkésszel együtt kiállt Paulini Sámuel rajeci lelkész mellett, akivel a rajeci rektor, Fabricius András viszálykodott. Schumberg az eset után még három évig – 1649-ig – volt Frivaldon szolgálatban.<sup>102</sup> (Más forrás szerint „30 évig, 1653-ig” volt a faluban lelkész.<sup>103</sup> Az utóbbi állítás azonban csupán félreértésből származhat.) Nem költözött el máshova, valószínűleg itt halt meg; családtagjai ugyanis frivaldi illetőségüket még jóval később is megtartották. Tobias Schumberg volt az azonos nevű, 1626-ban „Frivaldon” született – adataink szerint azonban csak ott nevelkedett – termékeny teológiai író apja. Az ifjabb Tobias Körmöcbányán kezdte, majd a sziléziai Brigában folytatta tanulmányait; 1656-ban Berlinben már önálló művel jelentkezett. Ebben a munkájában még *Freivaldenus*nak nevezte magát, de későbbi műveiben már nem utalt a származási helyre. Több egyetemen, így Wittenbergben is megfordult, csaknem egész Németországot bejárta. 1711 után halt meg.<sup>104</sup>

Apja, az idősebb Tobias – elődeitől eltérően – már szlovákul prédikált Frivaldon.<sup>105</sup> Műveltségét és jólétét jelzi a mai (katolikus) plébánia könyvtárának két legrégebbi kötete, amelyek nyilvánvalóan tőle maradtak. A két mű kiadási helye és ideje azt sejteti, hogy Schumberg 1618-ban Lipszéban járhatott egyetemre.<sup>106</sup> Művelt, széles látókörű, toleráns ember lehetett, így nyerhette meg a falut.

Tóbiást kisebbik fia, Johannes követte a lelkészségben, aki 1632 körül született, feltehetően Frivaldon. Anyja, Anna Hoffman nem volt helybeli származású. Johannes 1638–1642 között Rajecen Hallernél, majd 1643-ban Zsolnán Augustininél tanult. Végül Lőcsén járt iskolába: előbb – 1646-ig – Laziónál, majd 1647–1650 közt Krischkénél. Valószínű, hogy néhány évig kinevezés nélkül prédikált, vagy talán inkább csak tanított, míg 1653. május 6-án az Illésházy, Révay, Giczly és Perényi családok meghívására ordinálták Frivaldra.<sup>107</sup> Johannes Schumberg 1657-ig szolgált a faluban.<sup>108</sup> Feltehetőleg itt is halt meg, mert apjától örökölt könyvei – mint láttuk – Frivaldon maradtak.

Tudunk azonban egy másik Johannes Schumbergiusról is, aki 1668-ban Körmöcbányán járt iskolába, s aki szintén *Frivaldensis* volt. Több első- és másodéves alumnussal együtt ugyanis ő is emléksorokat írt egy személyiség tiszteletére. Johannes feltehetően a hasonló nevű frivaldi lelkész fia volt. A dátum: „Anno... supra sesquimillesium

centesimum sexagesimo octavo” (1668).<sup>109</sup> Johannes apja feltehetően már nem élt, anyja pedig – igen fiatal lévén – valószínűleg férjhez ment férje utódához.

Rajecen 1648-ban Johannes Sinapius,<sup>110</sup> 1649–1654 közt Stephanus Zarkóczy a rektor. Zarkóczy 1654-ben Privigyére kerül diakónusnak.<sup>111</sup> 1655-ben a morvaországi származású Daniel Munkovicenus tanított Rajecen, akit 1658-ban meghívtak Liptószentmiklóstra.<sup>112</sup> A rektorok sora itt megszakad.

Frivaldon Johannes Schumberg utóda 1665-ben már Georgius Hrehus<sup>113</sup> – más forrás szerint Greguss<sup>114</sup> – volt. Ez a lelkész tekintélyes családból származott, rokonainak – Georgius és Nicolaus Hrehuss illavai patrícusoknak – 1652-ben könyvet ajánlottak.<sup>115</sup> Tanulmányairól semmit sem tudunk, ám iskolázott embernek kellett lennie, hiszen már 1654–55-ben rektor volt Liptószentmiklóson.<sup>116</sup> Frivaldra valószínűleg úgy került, hogy elvette fiatalon elhunyt elődje özvegyét.

Néhány évvel később, 1670 táján a rajeci születésű Andreas Johannides lett a frivaldi lelkész. Rajecen a Johannides családnév igen gyakori volt.<sup>117</sup> Andreasnak 1649-ből egy verse maradt fenn, 1652-ből pedig a vizsgatételei Galgócról.<sup>118</sup> 1674 márciusában 728 protestáns lelkésszel együtt Pozsonyba idézték. Az idézésnek eleget tett, majd a fenyegetés hatására május 10-én Francisci Sámuel rajeci lelkésszel és az evangélikus lelkészek döntő többségével együtt lemondott hivatásáról.<sup>119</sup> Itt említem meg, hogy Francisci 1668-tól volt Rajecen lelkész,<sup>120</sup> Konzskán pedig már 1659-től Mattheaus Žitkíus szolgált, akit szintén Pozsonyba idéztek.<sup>121</sup>

## A katolicizmus térhódítása 1674-től 1703-ig

A reformáció után Csicsmány ismét Zljecho fiája lesz, Facskó pedig Frivaldhoz kerül. A rajeci templomba már a protestáns lelkészek tömeges perbefogása előtt plébánost helyeztek 1672-ben.<sup>122</sup> Frivaldon 1673. június 11-én jelent meg katolikus plébános Andreas Sartorius ciszterci szerzetes személyében.<sup>123</sup> Talán azért küldtek ide szerzetest, mert nem volt elég egyházmegyes pap a sok újonnan elfoglalt egyházközség élére, a protestáns lelkészek pótlására. 1674. október 26-án már a katolikus püspök tartott kánoni vizitációt Rajecen: ettől fogva itt már anyakönyvet is vezettek. Frivaldon azonban ilyen igénnyel még nem léptek fel.

Sartorius, a frivaldi plébános gyakran látott el kiegészítő szolgálatot Rajecen, több alkalommal keresztelt is (például P[a]r[ochus]. Andreas néven). 1677 márciusában azonban Rajecre új plébános jött, aki már nem igényelt kiegészítést.<sup>124</sup> Georg Jozef Schwachról van szó, aki 1677–1682 közt szolgált a településen. 1684-től 1721-ig pedig Martin Duračka (Gyuracska) volt a plébános.<sup>125</sup> 1684 júliusában, Duračka érkezése előtt már Sartorius utóda, egy A. Skrowanczik nevű frivaldi plébános keresztelt Rajecen.<sup>126</sup> A frivaldi plébánosváltás valamikor a két időpont között történt.

A Thököly-felkelés idején (1682–1684) a rajeci templom ismét az evangélikusoké lett.<sup>127</sup> Frivaldon annyi változás történt, hogy 1683-ban egy Georgius Bapcsany nevű lelkész a szulyói rektorral, Mattheaus Polereczkyvel együtt házi istentiszteleteket tartott a faluban. Bapcsany Zsolnán született, 1657-ig Besztercebányán járt gimnázium-

ba, 1658-ban Drietomára került, 1661–1673 közt Lietaván volt diakónus, majd száműzetésbe ment. Frivaldi szolgálata után 1683–1687 közt Tvrdosinban, 1687-től Szádokon volt parókus.<sup>128</sup> Egy Wittenbergben kiadott könyv 1668-ban Georgius Babcsani lietavai lelkésznek szóló ajánlással jelent meg.<sup>129</sup> 1684-ben pedig Bapcsany németből fordított elmélkedéseit adták ki Zsolnán.<sup>130</sup>

Rajec lakói az 1690-ben felvett *Series Animarum* szerint döntő többségükben evangélikusok voltak. Az időközben trencsényi katolikus főesperessé lett Georg Jozef Schwach 1690–1691-ben kánoni vizitációt tartott. Frivaldon a korábbiakhoz képest csak annyi változást állapított meg, hogy már Andreas Skrowanczik a plébános.<sup>131</sup> Skrowanczikot 1694 júniusában a Lietaváról odakerült Lietavsky János váltotta.<sup>132</sup> Ő kezdte el az anyakönyvezést Frivaldon 1698-ban.

## A Rákóczi-szabadságharc idején

A Rákóczi-szabadságharc idején az evangélikus egyház ismét szabadabban működött. 1704. október 3-án Stephanus Pilarik<sup>133</sup> evangélikus püspök Frivaldra ordinálta azt a Matthaeus Polereczkyt, aki ott már 1683-ban egy évig magánháznál prédikált. Polereczky 1645-ben Vankófalván született. 1671-ben Zsolnán Matthaeus Palumbini lelkész-társa volt, majd – valószínűleg 1673-ban – száműzetésbe ment. 1683 körül rövid ideig szulyói rektor volt, majd ismét száműzetés következett. Tíz évvel később, hazatérte után Mijavára került, ahol hat és fél esztendőn át maradt mint rektor és nótárius. Ezt követően – rövid három hónapon át – zsolnai rektor volt. (Nem tévesztendő össze Matthias Poloreczkyvel, akinek élettörténete egészen más).<sup>134</sup>

Polereczky azonban a parókiát nem tudta rögtön birtokba venni, mert a plébános csak 1705. november 18-án, a kuruc hadak megjelenését követően engedte át a templomot és a lelkészlakot.<sup>135</sup> (Rajecen ez a változás november 19-én következett be). A fejedelem vallási restitúciós bizottsága 1705. november 28-án jegyzőkönyvet vett fel a templom, a kegyszerek és az egyházi jövedelmek megosztásáról. A katolikusoknak ítelt egy aranyozott ezüst kelyhet paténával, két miseruhát, egy miseinget vállkendővel, két zászlót, a misekönyvet, a hordozható oltárt, a szertartáskönyvet, három oltárterítőt, három kéztörlőt, a (falba süllyesztett) tabernákulumot, a feszületet, a zöld oltárkárpitot, két üvegkancsót. Az evangélikusoknak ítelt egy aranyozott ezüstkelyhet (paténa nélkül), egy ónkelyhet, hét kéztörlőt, két arany gyertyatartót, egy oltárkárpitot, egy vascsengőt (kis harang?), két lámpát, az anyakönyvet, valamint a kőből készült keresztelőkutat egy aranymedencével és -tállal. Végül azonban minden az evangélikusoknál maradt. Ugyanis a plébános – akire ugyan a bizottság tekintettel volt, s aki eleinte próbált is barátkozni az osztott templom gondolatával – háromheti paplakba zárkózás után elmenekült Frivaldról.<sup>136</sup> Az anyakönyv ettől kezdve hézagossá vált. A falu katolikusait Gyuracska Márton rajeci plébános gondozta, míg evangélikus lelkésznek egy áttért ferences szerzetes, Didakus<sup>137</sup> került Frivaldra. Győri Ádám trencsényi katolikus főesperes Joseph Laymany néven ismerte az új lelkészt, borissza, minden ocsmányságban kedvét lelő („meribibulus... et foedae libidini deditissimus”), csúnya szájú profé-

tának, Szűz Mária ellenségének írta le, akit azért is elítélt, mert szerzetesi fogadalma ellenére feleségül vett egy nemeslányt.<sup>138</sup> Győri azonban már az általa használt kifejezések miatt sem tekinthető elfogulatlan tanúnak. A lelkéssel kapcsolatban mindazonáltal felvetődik néhány kérdés.

Az első, hogy mi volt a vezetékneve. Didakus eredeti neve önmaga szerint Johann Neumann<sup>139</sup> volt, más egykorú protestáns forrás viszont Johannes Layman(us)nak tudja,<sup>140</sup> sőt az evangélikus vizitáció szerint is Leyman volt a neve.<sup>141</sup> Ami a magyarországi adatokat illeti, egyfelől tudunk egy bizonyos Johannes Leymanról, aki a felső-nyitrai Hradistyén született. Apja császári bíró, anyja nemesasszony volt. Szerzetesnek állt, majd áttérése után Wittenbergben és egyebütt teológiát és jogot tanult. Később egy túróci jurassor lányát vette feleségül.<sup>142</sup> Másfelől azonban egy Johannes Neumannról is tudunk, aki szintén szerzetes volt, majd szintén Wittenbergben tanult, ott evangélikus lett; később az árvai Jablunkában prédikátor, aztán a szintén árvai Tvrdosinban tanító volt.<sup>143</sup> Ez a Neumann a Rákóczi-felkelés kitörésekor az Árva megyei Tvrdosinban és Trsztennán lelkészkedett; 1705-ben azonban mindkét községben más-más személy váltotta föl.<sup>144</sup> Pilarik István 1705. január 7-én Kamenna Porubára ordinálta Neumannt,<sup>145</sup> aki ezután ment át Frivaldra. Leyman és Neumann életrajzi adatait egybevetve az látszik, hogy egyazon személyről van szó. Eredeti neve Lajtman lehetett;<sup>146</sup> ilyen nevű zsellércsaládok 1726-ban is éltek a Felső-Nyitra vidékén, Németprónán és Gajdelen, amely környékről a lelkész származott.<sup>147</sup>

Ami pedig a wittenbergi forrásokat illeti, az egyetemen a szóba jöhető időszakban nem iratkozott be sem Neumann, sem Leyman nevű magyarországi peregrinus. Igaz ugyan, hogy egy bizonyos Johannes Georgius Leutmann 1685. június 23-án beiratkozott Wittenbergben, ahol 1694-ben lelkésszé is avatták. E személy apja, Martin Leutmann lelkész még Magyarországon, Németprónán született. Csakhogy Johannes Georgius nem tért vissza Magyarországra, és sohasem volt ferences.<sup>148</sup> Oktatott ez idő tájt Wittenbergben egy Johannes Neumann nevű professzor is, aki azonban a mi Neumannunkkal semmiképpen nem volt azonos. Egyelőre tehát nem tudjuk, hogy az új frivaldi lelkész hol szerezte képzettségét. Egy biztos, nem Wittenbergben, mint az – talán saját állítása nyomán – köztudomású volt. S az is kérdés, hogy miért változtatta nevét Leutmannról Neumannra – egyik német névről egy másikra –, mikor a névlatinosítás volt az általános szokás. Arra lehet talán gondolni, hogy a névváltoztatással kívánta kifejezni, hogy az áttéréssel új emberré (neu-Mann) vált. A névváltoztatásnak ez a módja mindazonáltal szokatlan.

Annyi azonban bizonyos, hogy a Mária-tiszteletnek határozott ellensége volt: lebontatta a templom ősi szárnyasoltárát. Ez lehetett megérkezésekor az első dolga, mert az őt magukkal hozó és még aznap továbbvonuló kurucok magukhoz vették a Mária-szobrot, s egy darabon magukkal is vitték, és csak az őket kísérő lakosok állhatatossága láttán – már Szilézia határán – adták vissza. A történetet a frivaldi lakosok egy csodás fordulattal – a szobor eltűnésével és a templomban való felbukkanásával – legendává kerekítve adták szájról szájra a 20. századig.<sup>149</sup> Ettől a fellépéstől rémülhetett meg és menekülhetett el a plébános. A szétbontott oltárfelépítmény többi szobra, képe a padlásra került.

Az anyakönyvek tanúsága szerint ebben az időben a katolikusok már többségben voltak Frivaldon.

A Rákóczi-szabadságharc alatt Rajecen Isacus Andricius az egyik forrás szerint 1706–1710,<sup>150</sup> a másik forrás szerint 1704–1709 között volt lelkész.<sup>151</sup> Rajeci születésű volt az az Andreas Gregorides – Gregor Žakoviech és a Kvasova Lehota-beli Catharina Davidoviech fia –, akit 1706-ban Konzskára ordináltak.<sup>152</sup> Apja és anyja nevében a -viech végződés arra utal, hogy mindketten „nemzetes” famíliából származtak, sőt az apa nevéből az is kitűnik, hogy literátusok (deák = žiak) már nemzedékek óta voltak a családban. Egy másik forrás szerint már 1704-ben is Gregorides volt a konzskai lelkész, akit aztán Johannes Scholasticus követett.<sup>153</sup> Ismét más forrás szerint az utolsó evangélikus lelkész 1705–1707 közt Andreas Gregoriades volt.<sup>154</sup> Mivel a Scholasticus név a Žakoviech latin-humanista fordítása, valamennyi esetben egy és ugyanazon személyről van szó.

Az evangélikusok 1705. november 22-én Zsolnán visszakapták a nagyobbik templomot, és a korábban sokat üldözött Daniel Krmann (Kermann Dániel) lett ott a püspök. Újraszervezte az egyházat. Zsolnán 1706. június 16–17-én kerületi gyűlést tartott, amelynek általános jellegű határozatait tizennégy lelkésszel együtt írta alá. Köztük volt Frivaldról Neumann is. Ugyanez év szeptember 14-én Zsolnán, 16-án Rajecen, majd november 18-án Csernán Krmann kisebb lelkészgyűléseket tartott, amelyekkel a kánoni vizitációt készítette elő. A korábbi gyakorlattól eltérően Csernát is önálló gyülekezetnek tekintették, feltehetően az ott birtokos Csernyánszkyak protestáns elkötelezettsége miatt. A gyűléseken az egyes községekre nézve egyedi előírásokat hoztak, pénzbüntetéssel fenyegetve a különféle kihágásokat.

Ismerjük a Csernára, a Konzskára és a Frivaldra vonatkozó szabályokat. Elégge hasonlítanak egymásra. Frivald esetében kiderül, hogy voltak, akik nem tudták a Miatyánkot, babonák divatoztak (Szent Iván-éji tűzgrás, éjszakai kísértetjárás és kiabálás, varázslás az ossariumból kivett csonttal, a keresztkúttal és egyebekkel); a nők esetenként elhanyagolták a házimunkát, részegeskedtek, a családok a gyerekeket nem küldték iskolába; vasárnap állatot vágtak, kereskedtek; templomba egy fő is alig járt házanként, olykor az is részegen; a templomban nevetgéltek, dohányoztak, aludtak; pedig már az is véteknek számított, ha valaki a templomban alvót nem keltette fel, ha az idegennek nem adta át a helyét, ha nem imádkozott a harangszóra, vagy ha nem vett évente legalább háromszor úrvacsorát.

A pénzbüntetések összege Frivaldon 1 garastól (5 dénár) 1 forintig (100 dénár) terjedt, mai szemmel ítélve azonban nem látni arányosságot a tett súlya és az összeg nagysága között. Csernán és Konzskán voltak 6-12 forintos büntetések is, nevezetesen, ha valaki szeretőt tartott. Frivaldon ilyen esetben nem a férfit, hanem a nőt büntették volna, de csupán egy forintra. Kérdés, hogy miért tettek egyedül itt ilyen megkülönböztetést.

1707-ben Daniel Krmann megtartotta a vizitációt, február 17-én Rajecen, 19-én Konzskán, március 18-án pedig Frivaldon. Ez utóbbi helyen – az eredeti elhatározással szemben – csupán néhány pontból álló határozatot hozott: pénzbüntetéssel sújtották, aki három gyereke közül nem adott be legalább egyet az iskolába; akinek háztartásából

legalább egy személy nem ment el a temetésre, imára, prédikációra; aki babonáságot űzött; aki éjszaka lármázott; s aki csütörtökönként nem végzett háztartási munkát.

A frivaldi határozatban az 1706-ban megfogalmazott huszonkét pontból tehát csak az első hatot hirdették ki. Ezzel szemben Krmann leszögezte, hogy a Konzskán elfogadott 33 pontot Frivaldon is alkalmazni kell.<sup>155</sup> Kérdés, hogy miért választotta ezt a megoldást. A vizitáción megemlégtették a gyülekezet tisztségviselőit is: nemzeti Andreas Frivaldszky urat (1650 k. – 1730) és Jeremias Moczot, akik az inspektorok voltak, valamint Johannes Kovácsot, aki pedig az aedilisi (épületgondnoki) tisztséget viselte. A rektor egyben kántor is volt, nevét azonban nem tudjuk. Följegyezték, hogy a templomban még rendszeresen temettek, s ezért alkalmanként 1 forintot kellett fizetni.<sup>156</sup> Ez a szokás később – feltehetően a kőburkolás után – megszűnt.

Neumann lelkész pályafutásának végéről eltérő tudósításokat olvashatunk. Győri Ádám, a már említett trencsényi katolikus főesperes szerint a lelkész Szűz Mária elleni kifakadásait, gyalázkodásait saját hívei is megelégtették („adeo ipsi haereticae plebeculae bilem et odium moverit”), s átadták papjukat Ocskai László császári ezredesnek, aki Neumannt visszatoloncolta a ferencesek közé („ad suos remissus est”).<sup>157</sup> Az evangélikus források szerint viszont a ferencesek ismerték fel Neumannt és vitték Nagyszombatba („per Franciscanos agnitus, captus”). Ott is halt meg.<sup>158</sup> Ma már kideríthetetlen, hogy valójában mi történt. Csupán annyi bizonyos, hogy 1709-ben e vidéken már megszilárdulóban volt a Habsburg-uralom, ami Rákóczi egyházpolitikájának végét is jelentette. Erre az időpontra esik, amikor a ferencesből lett evangélikus lelkészt lefogják és egykori rendtársai kezébe adják. Az is bizonyos, hogy az intézkedést a császári katonaság fogatosította, valamint hogy Neumann távozásával a frivaldiak Mária-tisztelete nagyon megerősödött.

## A katolikus restauráció 1709 után

1709-ben, az Úr színéváltozása napján Lietavsky plébános a labancokkal együtt tért vissza Frivaldra. A rajeci templom ugyanezen év december 12-éig volt az evangélikusoké. A kurucok alatt a rajeci plébános, Gyuracska nem menekült el, hanem ott maradt a városkában, s a katolikus házaknál keresztelt, talán misézett is.<sup>159</sup>

Ezt követően ismét újraéledt a zarándoklás a kegyszoborhoz. 1712. szeptember 4-én a domanzsai plébánost éppen egy frivaldi útvjáról hazatérőben, a trsztennai (s nem a facskói) Sucha dolinában gyilkolták meg Jánošik betyárjai.<sup>160</sup> Az időpont alapján valószínű, hogy a szeptember 8-ai, a szokásos búcsúnapi eső zarándoklat előkészítése végett járt Frivaldon.

A frivaldi templom szentélyében Lietavsky az elbontott oltárfelépítményt falfestménnyel pótolta. Valószínű, hogy a kegyszobron ma is látható javítások a Neumann-féle oltárbontás nyomán váltak szükségessé,<sup>161</sup> hiszen arról nem tudunk, hogy a korábbi vagy későbbi időszakban a szoborhoz bárki is hozzányúlt volna.

A katolikus restaurációban döntő szerepe volt Bartovics Miklós (1712–1723) plébánosnak. A Frivaldszky család evangélikus tagjai ugyancsak az ő idejében – 1712–1716

között – katolizáltak. A Mária-tisztelet intenzív voltát mutatja, hogy 1719-ben már jegyzék is készült a fogadalmi ajándékokról.<sup>162</sup> Ezek nyilván a megelőző években gyűltek össze, az imameghallgatások tanúiként. Az 1728-i (katolikus) kánoni vizitáció már csodáról is tud: 1720 táján, Mária születése napján egy Gruszpál nevű, fél szemére vak férfi a Szűzanyához fordult imában közbenjárásért, és visszanyerte látását.

Rajec áttérése lassabban ment, ott a protestantizmus szilárdabb alapokon állt, mint Frivaldon. A *Series Animarum*<sup>163</sup> szerint még 1728-ban is éltek itt – noha erősen megfogyatkozva – evangélikusok. Egyházi szempontból valószínűleg Szulyóhoz tartoztak, ahonnan azonban csak 1801-től maradtak fenn anyakönyvek. A nemes Csernyánszky család hűséges evangélikus familia volt, még az 1730-as években is tanult két tagja Wittenbergben.<sup>164</sup>

Rajecen az evangélikusok csupán 1904-ben létesítettek ismét istentiszteleti helyiséget és iskolát.

## Források

ByRF	Štátny Archív, Býtča – Rodné archív (L.I.): Rod Frivaldsky (56 tétel, 0,25 fm)
ByThK	Štátny Archív, Býtča, Oravsky Komposessorat (N.III.) Thurzovska korrešpondancia
<b>EvK</b>	Evangélikus Országos Levéltár; Kézirattár
<b>EvV</b>	Knížnica Evanjelickeho Lycea, Bratislava; Regesta visitationis canonicae c. Trenčin etc. Ab Ao 1611 usque ad Ao 1706 (1792. évi másolat): Rkp. 363. kt.
Frivald anyakönyve	Štátny Archív, Býtča, Frivald anyakönyve
Index Ordinatum	Evangélikus Országos Levéltár; Index Ordinatum, Raab Vilmos regesztái
Kánoni vizitáció 1690–91	Archivum Privatum Episcopi Nitriensis, Nitra. Visitationes Canonicae, 1690–91
Kánoni vizitáció 1728	Štátny Archív, Býtča, 1728-as kánoni vizitáció
Műemléki tervtár	Kulturális Örökségvédelmi Hivatal, Tervtár
OK	Štátny Archív, Býtča – Oravsky Komposessorat (N.III.) Andreánskeho usporiadanenie
OL, A39	Országos Levéltár, Magyar Kancellária, Acta generalia
OL, E156	Országos Levéltár, Magyar Kamara Archivuma, Urbaria et conscriptiones
OL, E158	Országos Levéltár, Magyar Kamara Archivuma, Conscriptiones portarum
OL, P1341	Országos Levéltár, Illésházy-család
Rajec anyakönyve	Štátny Archív, Býtča, Rajec anyakönyve

## Lexikonok

Čaplovič	zostavil Čaplovič, Ján: <i>Bibliografia tlači vydanych na Slovensku do roku 1700</i> . 1–2. köt. Martin, 1972–1984.
Gulyás	Gulyás Pál: <i>Magyar írók</i> . Budapest 1939-től.
Kuzmik	Kuzmik, Jozef: <i>Slovník autorov slovenských a so slovenskými vzťahy za humanizmu</i> . Martin, 1976.
Nagy Iván	Nagy Iván: <i>Magyarország családai czimerekkel és nemzedékrendi táblákkal</i> . 1–12. köt. Pest, 1857–1865.
RMK	Szabó Károly – Hellebrant Árpád: <i>Régi Magyar Könyvtár</i> . 1–4. köt. Budapest 1879–1898.
RMNY	<i>Régi Magyarországi Nyomtatványok</i> . 1–3. köt. Budapest, 1971–2000.

- SlovBi Slovenský biografický slovník. Od roku 833 do roku 1990. 1–6. köt. Martin, Matica Slovenská, 1986–1994.  
 Szinnyei Szinnyei József: Magyar írók élete és munkái. 1–14. köt. Budapest, 1891–1914.

## Feldolgozások

- Asztalos 1931 Asztalos Miklós: *A Wittenbergi egyetem magyarországi hallgatóinak névsora 1601–1812*. Budapest, 1931.  
 Bruckner 1922 Bruckner Győző: *A reformáció és ellenreformáció a Szepességben*. 1. köt. Budapest, 1922.  
 Bucsay 1941 Bucsay Mihály: *Régi magyar könyvek a hallei magyar könyvtárban*. Budapest, 1941.  
 Chaloupecky 1934 Chaloupecky, Anton: *Kniha Žilinska*. Bratislava, 1934.  
 Dubniczai 1737 Dubniczai István: *Metamorphosis othodoxae religionis in... comitatu... Trenčin... 1737*. (Második kiadás *Vicissitudo...* címmel, 1759.)  
 Fabo 1861–1865 Fabo András: *Monumenta evangelicorum*. 1–3. köt. 1861–1865.  
 Fabo 1869 Fabo András: *Codex Evangelicorum... Diplomaticus*. 1. köt. Pest, 1869.  
 Frivaldszky 1997 Id. Frivaldszky János: Petrus Petschius, protestáns hitvitázó. *Magyar Könyvszemle*, 1997/3. 317–318. o.  
 Frivaldszky 1998 Id. Frivaldszky János: Három új Hungarica és szerzőjük. *Magyar Könyvszemle*, 1998/2. 138–140. o.  
 Frivaldszky 2004a Id. Frivaldszky János: Középkori templomszentély Frivaldon. *Műemlékvédelem*, 48 (2004). 379–380. o.  
 Frivaldszky 2004b Id. Frivaldszky János: Frivald középkori Szűz Mária-szobra. *Ars Hungarica*, 32 (2004). 217–224. o.  
 Frivaldszky 2004c Id. Frivaldszky János: Egy kéziratosa filozófia-tankönyv 1626-ból. *Magyar Könyvszemle*, 2004/2. 151–155. o.  
 Frivaldszky 2005 Id. Frivaldszky János: Mária, Angyalok Királynője. *Vigilia*, 2005/5. 411–417. o.  
 Frivaldszky 2007 Id. Frivaldszky János: *A rajeci völgy betelepülése és középkori története*. www.frivaldszky.hu/rajecmed 2007.  
 Holuby 1887 Holuby, J. L.: *Predpisy cirkvam... Cirkevné Listy*, 1887/2.  
 Jančo 1962 Jančo, Štefan: *Z dejin Rajca do roku 1848*. Vlastivedný Sbornik Považia, 1962.  
 Klein 1789 Klein, Johann Samuel: *Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften Evang. Prediger...* 1–2. köt. Leipzig–Ofen, 1789.  
 Kočiš 1974 Kočiš, Jozef: *Bytčiansky zámok*. 1974.  
 Kočiš 1986 Kočiš, Jozef: *Neznámy Jánošík*. 1986.  
 Kollányi 1891 Kollányi Ferenc: *Képek a hazai hitújítás idejéből*. Magyar Sion, 1891  
 Lombardini 1884 Lombardini, Alexander: *Lietava*. Slovenské Pohľady, 1884. 4. köt. 440–450. o.  
 Lombardini 1885 Lombardini, Alexander: *Lietava*. Slovenské Pohľady, 1885. 5. köt. 438–459. o.  
 Lukinich 1937–1942 Lukinich Imre: *A podmanini Podmaniczky család oklevéltára*. 1–5. köt. Budapest, 1937–1942.  
 Machal 1940 Machal, Viliam J.: *Frivald. Žilina*, 1940.  
 Munková 1992 zostavila Munková, Eva: *Čičmany*. Žilina, 1992.  
 Prónay 1905 Prónay Dezső: *Magyarországi evangélikus egyháztörténeti emlékek*. Budapest, 1905.  
 Radocsay 1955 Radocsay Dénes: *A középkori Magyarország táblaképei*. Budapest, 1955.  
 Radocsay 1967 Radocsay Dénes: *A középkori Magyarország faszobrai*. Budapest, 1967.  
 Rác 1889 Rác Károly: *A pozsonyi vértörvényszék áldozatai 1674-ben*. 1–3. köt. Lugos, 1889.  
 Rezik–Mattheides 1971 Rezik, Ján – Mattheides, Samuel: *Gymnasiologia*. Bratislava, 1971.  
 Šadlák–Pekná 1991 Šadlák, Pavol – Pekná, Beata: *Dejiny pútnickeho miesta Friwald-Rajecka Lesna*. Bratislava, 1991.

Varsik 1932	Varsik, Branislav: <i>Husiti a reformacia na Slovensku do žilinskej synody</i> . Bratislava, 1932.
Zoványi 1921	Zoványi Jenő: <i>A reformáció Magyarországon 1565-ig</i> . Debrecen, 1921.
Zsilinszky 1889	Zsilinszky Mihály: <i>Kermann Dániel evangélikus püspök élete és művei</i> . Budapest, 1899.

## Jegyzetek

- <sup>1</sup> Frivaldszky 2007.
- <sup>2</sup> Művészettörténeti szempontból: Frivaldszky 2004a; Frivaldszky 2004b; teológiai-lelkiségi szempontból: Frivaldszky 2005.
- <sup>3</sup> Lombardini 1885, 456. o.
- <sup>4</sup> OL, E158 XVIII. k. 79–109. o.; idézi Lukinich 1937–1942, 2. 590. o.
- <sup>5</sup> Varsik 1932, 141. o.
- <sup>6</sup> Jobbágynevsor 1543-ból: OK, fasc. 182. no. 1–5.
- <sup>7</sup> Bruckner 1922, 84. o.
- <sup>8</sup> Rezik–Mattheides 1971, 114., 125., 188., 310. o. Gulyás 9. 798. o. Zoványi 1921, 197., 207. o.
- <sup>9</sup> Rezik–Mattheides 1971, 273., 419. o. Gulyás 9. 803. o.
- <sup>10</sup> Lombardini 1885, 441. o.
- <sup>11</sup> Varsik 1932, 115. o.
- <sup>12</sup> Nagy Iván, 6. 381. o.
- <sup>13</sup> Zoványi 1921, 125., 241., 243. o.
- <sup>14</sup> Lombardini 1884, 446. o.
- <sup>15</sup> Másolata és az adat: Műemléki tervtár; kormeghatározás és leírás: Radocsay 1955, 465. o.
- <sup>16</sup> Kollányi 1891, 840., 899. o.
- <sup>17</sup> Rajec anyakönyve, Duračka rajeci plébános 1709. évi bejegyzése, idézi Šadlák–Pekná 1991, 5. o.
- <sup>18</sup> Frivaldszky 2004a, 384. o. A felirat betűhíven a következő: „...MDLXXI... / Jan Friwaldsky Urednick / Zamku Lethawsk... / ...Mocnego Pana Pan.. / F...Thurzy...”
- <sup>19</sup> Kánoni vizitáció 1728; OL, A39 756/1773, 54–56. o.
- <sup>20</sup> Frivaldszky 2004a, 384. o.
- <sup>21</sup> Fabo 1861–1865, 3. 99. o.
- <sup>22</sup> EvK V.49. 389–393. o.
- <sup>23</sup> Lombardini 1885, 441–442. o.
- <sup>24</sup> Index Ordinatum G. III. 7.
- <sup>25</sup> EvK V.49. 393. o.
- <sup>26</sup> Varsik 1932, 152. o. Prónay 1905, 106. o.
- <sup>27</sup> Prónay 1905, 116. o.
- <sup>28</sup> Frivaldszky 2007.
- <sup>29</sup> Varsik 1932, 145. o. Prónay 1905, 132. o.
- <sup>30</sup> OK fasc. 182/1/5.
- <sup>31</sup> Rezik–Mattheides 1971, 489–490. o. EvK V.49. 393. o.
- <sup>32</sup> Holuby 1887.
- <sup>33</sup> EvK V.49. 361–362. o.
- <sup>34</sup> Munková 1992, 15. o.
- <sup>35</sup> RMK 3. 5414. o.
- <sup>36</sup> Chaloupecky 1934, XX.
- <sup>37</sup> By Th K II-T/41.
- <sup>38</sup> Jančo 1962; Kočiš 1974. Erről a „reconciliatio”-ról okiratot ad ki 1607-ben (OL, P1341, Lad. 27. 9. fasc. Protocolon... [1613] 33. o.)
- <sup>39</sup> Lombardini 1885, 441–442. o.
- <sup>40</sup> Rezik–Mattheides 1971, 489–490. o. EvK V.49. 393. o.
- <sup>41</sup> Fabo 1869, 3. o. Reviczky János 1543–1658-as évekre terjedő feljegyzései alapján.

- <sup>42</sup> EvK V.49. 342–343. o.
- <sup>43</sup> By Th K, II-N/27; By Th K II-P/31.
- <sup>44</sup> Petschius, Petrus: *Malleus Penicvli Papistici*. Kassa, 1612. E művet az irodalom általában Láni Illésnek tulajdonítja, a Petschius nevet álnévnek minősítve. Ő azonban létező személy volt, lásd Frivaldszky 1997. Fiáról is tudunk, egy 1639-ben Kassán verset író diák, Andreas Petschius személyében, lásd Čaplovič 850. o.
- <sup>45</sup> Tótróna, 1575 – Biccse, 1618. Helyi mézárócsaládból. 1597: mosóci lelkész, 1602: túróci esperes, 1608: Biccse Thurzó udvari papja, 1609: trencsényi esperes, 1610: zsolnai zsinaton őt választották az első szuperintendenssé. 1609-ben Lány aliter Teörök Illés nemesi levelet kap. (Szinnyi 7. 776–778. o.) (SlovBi 3. 352–353. o.) Művei: *Sevtym libertatis christianae in usu ceremoniarum*. Bártfa, 1595. (RMK 2. 256. o.) *Defensio Libertatis Christianae in usu imaginum historico*. Bártfa, 1599. (RMK 2. 291. o.) *Kázanj Pohrébnj*. Prága, 1617.
- <sup>46</sup> EvV 20. o.
- <sup>47</sup> Rezik–Mattheides 1971, 126., 195. o.
- <sup>48</sup> RMK 3. 5873., 813. o.
- <sup>49</sup> Rezik–Mattheides 1971, 489–490. o. EvK V.49. 393. o.
- <sup>50</sup> Index Ordinatum G. III. 9. Rajec, 16. század vége – Veličná, 1655 e. Rajecen járt iskolába, majd Trencsényen és Biccse. Rektor: Alsó-Kubinban, Zsolnán, 7 évig Rajecen, ahol M. Brachius a tanítványa, lelkész: 1623-tól Alsó-Kubinban, ettől kezdve árvai dékán is. Művei: *Modlitebné rozjmani na evangelia roční*. In Jakobei, P.: *Ve Jmeno Trojice Svaté!* Zittau, 1732. Kéziratban: Prédikációs könyve 1629–1647-ből (SlovBi 6. 454–455.)
- <sup>51</sup> Rezik–Mattheides 1971, 115. o. Kuzmik 1976, 1. 125. o. Kézirat műve: *De conversatione cum diversae religionis hominibus et heterodoxis*.
- <sup>52</sup> OL, P1341, Lad. 27. fasc. 10., Ratio victualium (1608).
- <sup>53</sup> ByRF no. 2.
- <sup>54</sup> A caban melléknevet alighanem a hasonló nevű Johannes Langtól való megkülönböztetés miatt kapta. A szó jelentése a régi szlovákban „rakoncátlan, lókötő”, és összefüggésben állhat a félig-meddig a társadalmon kívüli vlach hegyi pásztorok csobán elnevezésével, kiejtése pedig párhuzamot mutat a Petrovics név ottani Petrovitz kiejtésével. Johannes Lány-Czaban ezt követően 1626–1629 közt Galgócon volt rektor, 1639-ig Illaván, majd hét évet Rajecen töltött tisztség nélkül, végül lelkésznek ordinálták. Rezik–Mattheides 1971, 110., 489–490., 562. o.
- <sup>55</sup> Rezik–Mattheides 1971, 489–490. o. EvK V.49. 393. o.
- <sup>56</sup> Frivaldszky 2004c; Frivaldszky 1998.
- <sup>57</sup> EvK V.49. 389–393. o.
- <sup>58</sup> EvK V.49. 389–393. o. Radványban született, Wittenbergben is tanult, majd Zsolnára került 1612-ben, 1614-től a Thurzók lelkésze Árvában. (Rezik–Mattheides 1971, 514. o.)
- <sup>59</sup> Lombardini 1885, 441–442. o.
- <sup>60</sup> EvK V.49. 361–362. o.
- <sup>61</sup> Fabo 1861, 3. 128. o.
- <sup>62</sup> EvK V.49. 361–362. o.
- <sup>63</sup> Holuby 1887.
- <sup>64</sup> EvK V.49. 342. o.
- <sup>65</sup> Fabo 1861, 3. 123. o.
- <sup>66</sup> EvK V.49. 336. o.
- <sup>67</sup> Index Ordinatum G. III. 26.
- <sup>68</sup> Holuby 1887. Fabo 1861, 3. 125. o.
- <sup>69</sup> EvK V.49. 342–343., 443. o. Rezik–Mattheides 1971, 490., 498. o.
- <sup>70</sup> Tótróna, 1585 – Trencsény, 1642. Apja Baltazár Hadik evangélikus lelkész. 1619-ben Trencsény, Árva, Liptó megyék szuperintendense (SlovBi 2. 257. o.). Művei: *Partitionum theolog. Disput. V. de angelis*. Magdeburg, 1611. (RMK 3. 1099. o.) *Statera dissertationis cuiusdem Papisticae Petri Pázmány*. Bártfa, 1632. (RMK 2. 546. o.) *Concio in obitu filioli Andreae Szini*. Trencsény, 1636. (RMK 2. 532. o.); *Concio in obitu filioli Tobiae Jonae*. Trencsény, 1638. (RMK 2. 533. o.) *Lacrymae Boczekianae abstersae*. Trencsény, 1639. (RMK 2. 546. o.); *Mors justorum*. Trencsény, 1639. (RMK 2. 547. o.) *Aqua apoplectica*. Trencsény, 1639. (RMK 2. 548. o.) *Sexta exercitationum phys. Disputatio de motu*. Wittenberg, 1654. (RMK 3. 1914. o.) *Regia coeli*. 1679. (RMK 3. 3029. o.)
- <sup>71</sup> EvV 108. o.
- <sup>72</sup> Mošovce – Brezno, 1651. Láni Illés fia; 1616: Wittenberg magister. Rektor: 1618: Biccse, 1619: Zsolna, 1620:

- Czobor Erzsébet prédikátora Árvában; lelkész: 1622: Hricsó, 1626: Rajec, 1634: Zólyom, 1644: Breznó, 1635: szuperintendens. (SlovBi 3. 353. o. Szinnyei 7. 769–770. o.) Műve: *Decas selectarum philosophicarum questionum*. Wittenberg, 1616. (RMK 3. 1181. o.)
- <sup>73</sup> EvK V.49. 389–393. o.
- <sup>74</sup> Lombardini 1885, 441–442. o.
- <sup>75</sup> Rózsashegy, 1601 – Zittau, 1678. (SlovBi 3. 26. o. Szinnyei 5. 833–836. o.). Művei: *Lemma funereum... di Joannis Otrozith de Ghyletincz*. Trencsén, 1637. (RMNy 1703. o.) *Panegyricon*. (RMNy 1751. o.) *Verus mundus verae piae et munda matronae To jest. Pravá ozdoba pravé pobožné a Čistotné madony... Barbory Marko z Púchova*. Trencsén, 1648. (RMNy 2244. o.)
- <sup>76</sup> EvK V.49. 389–393. o.
- <sup>77</sup> Lombardini 1885, 441–442. o.
- <sup>78</sup> Kuzmik 269. o. Rajec, 1600 k. – Trencsén, 1657. (SlovBi 2. 258. o.) Művei: *Decas theorematum nobilium partim logicorum partim philosophicorum*. Wittenberg, 1628. (RMK 3. 1431. o.) *Brevis et manufactoria demonstratio, ostendens religionis... Hodiernae Romanae ecclesiae*. Wittenberg, 1629. (RMK 3. 1444. o.) *Kázáni pohřební... nad Kateřinou Záhradeckou*. Trencsén, 1646. (RMNy 2152. o. [2]) *Cum Deo ad lugentium solamen verorum christianorum Výklad nad pohřbováním... Alžběty Tišinské*. Trencsén, 1647. (RMNy 2192. o. [1])
- <sup>79</sup> Rezik–Mattheides 1971, 437. o. 1627. július 17-én beiratkozott, 1628. december 20-án disputált (Asztalos 1931, 120. o.). Rajecen már 1530 körül élt egy telkes Jakub Hadik. (OK fasc. 182/1/5) 1608-ban a Hadik-telek már elhagyottan áll (OL, P1341, Lad. 27. fasc. 10., Ratio victualium [1608]), valószínűleg a hajdúbetörés (1605) óta.
- <sup>80</sup> Index Ordinatum G. III. 17.
- <sup>81</sup> Rezik–Mattheides 1971, 159. o.
- <sup>82</sup> EvK V.49. 389–393. o.
- <sup>83</sup> Lombardini 1885, 441–442. o.
- <sup>84</sup> EvK V.49. 389–393. o.
- <sup>85</sup> Index Ordinatum G. III. 28.
- <sup>86</sup> A hasonló nevű zsolnai diakónus fia, Rostockban tanult, 1640–41-ben Privigyén rektor, majd Kiszucaújhelyen lelkész. (Rezik–Mattheides 1971, 485., 490. o.)
- <sup>87</sup> Rezik–Mattheides 1971, 489–490. o. EvK V.49. 393. o.
- <sup>88</sup> Index Ordinatum G. III. 20.
- <sup>89</sup> Index Ordinatum G. III. 25.
- <sup>90</sup> Rezik–Mattheides 1971, 489–490. o. EvK V.49. 393. o.
- <sup>91</sup> Index Ordinatum G. III. 25.
- <sup>92</sup> Index Ordinatum G. III. 36.
- <sup>93</sup> Rajec, 1630 k. – Tótróna, 1670. 1650-ben Németslipcsén is tanult. (SlovBi 2. 343. o. Szinnyei 4. 320–321. o.) Művei: *De universalibus*. Trencsén, 1657. (RMK 2. 885. o.) *Terminus vitae fatalis, non fatalis*. Wittenberg, 1659. (RMK 3. 2086. o.) *De sacramentis*. Wittenberg, 1659. (RMK 3. 2087. o.) *De peccato originis*. Wittenberg, 1660. (RMK 3. 2122. o.) *Locus doctrinae christianae*. Trencsén, 1663. (RMK 2. 1027. o.) *De homine et imagine Dei*. Zsolna, 1665. (RMK 2. 1074. o.) *De ministerio ecclesiastico*. Zsolna, 1666. (RMK 2. 1092. o.) Vers: *Pulpita scande*. In: Jackius, E.: *De ministrorum vocatione*. Wittenberg, 1659.
- <sup>94</sup> Beiratkozott 1658. január 26-án. (Asztalos 1931, 129. o.)
- <sup>95</sup> EvV 108. o.
- <sup>96</sup> EvK V.49. 361–362. o.
- <sup>97</sup> Petschius i. m. 8. o.
- <sup>98</sup> Machal 1940, 7. o. A harang feliratát nem ismerjük, de általános szokás szerint szentként tisztelt személyeknek szoktak harangot dedikálni, ez esetben tehát Szűz Máriának. Ha nem volt felirat, feltételezhető a lelképásztor részéről egy olyan *reservatio mentalis*, hogy ő csak a napba öltözött asszonyra mint bibliai jelképre vonatkoztatta az ábrázolást, nem pedig konkrétan Szűz Máriára.
- <sup>99</sup> EvK V.18. 138. fol.
- <sup>100</sup> Mošovce, 1600 k. – Trencsén, 1645. Láni Illés fia. 1618-tól Wittenbergben tanult, 1619-ben magister; rektor: 1621: Biccse, Trencsén, 1629: Predmier, lelkész: 1636: Vágbeszterce, 1639: Bánovce nad Bebravou senior, 1642: szuperintendens Trencsén. (SlovBi 3. 355. o.) Művei: *Disputatio III. Ethica de actionibus humanis*. Wittenberg, 1618. (RMK 3. 1238. o.) *Collegii novi lgici disputatio V*. Wittenberg, 1618. (RMK 3. 1236. o.)

- Disputatio I. Politici discursus de belli causa formali*, Wittenberg, 1619. (RMK 3. 1266. o.) *Srtigil aetiologiae Kircherianae*. Trencsén, 1643. *Pseudo spiritus Poseniensis. Aneb soud falšném duchu přešpurském*. Trencsén, 1643. (RMK 2. 633., 634. o.)
- <sup>101</sup> EvV 202–204., 254. o.
- <sup>102</sup> EvK V.49. 342–343. o. Rezik–Mattheides 1971, 509. o.
- <sup>103</sup> Klein 1789, 3. 388–389. o.
- <sup>104</sup> Múve: *Cornu Copiae domus Preunelianae*. Berlin, 1656. (RMK 3. 1959. o.)
- <sup>105</sup> Holuby 1887.
- <sup>106</sup> Egy sérült címlapú mű, 1619-ben kiadva, Wittenbergből, neves jogászok mondásainak alfabetikus gyűjteménye, latin (kb. 900 oldal, 8°), továbbá egy evangélikus hitvallás-kötet 1618-ból, Lipcsében kiadva, latin (kb. 900 oldal, 8°). A kötetekben bejegyzés nincs.
- <sup>107</sup> Index Ordinatorum G III. 28. o. 52. sz. Rezik–Mattheides 1971, 321., 490., 515. o.
- <sup>108</sup> EvK V.49. 342–343. o.
- <sup>109</sup> Bucsay 1941, 63–64. o. Az itt 1688-tal azonosított évszám téves; Čaplovič 1194.
- <sup>110</sup> Árvaváralja, 1625 – Halle, 1682. 1674 után emigrált Németországba. Barokk költő. Korai műve: *Epos hyernerarum quod in honorem... Iacobi Faschko...* Trencsén, 1649. Próza: *Deo ductore et autore! Triga thesium de animabus separatis*. Trencsén, 1649. (SlovBi 5. 263. o.)
- <sup>111</sup> Index Ordinatorum G. III. 29.
- <sup>112</sup> Rezik–Mattheides 1971, 489–490. o. EvK V.49. 393. o.
- <sup>113</sup> EvK V.49. 342–343. o.
- <sup>114</sup> EvV 202–204. o.
- <sup>115</sup> Čaplovič, 1816.
- <sup>116</sup> Rezik–Mattheides 1971, 480. o.
- <sup>117</sup> Rajec anyakönyve I.
- <sup>118</sup> RMNy 2288. o. (12) és 2449. o.
- <sup>119</sup> EvK V.49. 342–343. o. Rezik–Mattheides 1971, 481. o. Rác 1889, 2. 51., 224. o.
- <sup>120</sup> EvK V.49. 389–393. o. Lombardini 1885, 441–442. o.
- <sup>121</sup> EvK V.49. 361–362. o.
- <sup>122</sup> Rajec anyakönyve 1710. évnél.
- <sup>123</sup> APC, 1674.
- <sup>124</sup> Rajec anyakönyve, 1674–1684 évnél.
- <sup>125</sup> Lombardini 1885, 441–442. o. Rajec anyakönyve, 1710. évnél.
- <sup>126</sup> Rajec anyakönyve, 1674–1684 évnél.
- <sup>127</sup> Rajec anyakönyve, 1710. évnél.
- <sup>128</sup> EvK V.49. 342–343. o.
- <sup>129</sup> RMK 3. 7706. o.
- <sup>130</sup> Čaplovič 2538.
- <sup>131</sup> Kánoni vizitáció 1690–91.
- <sup>132</sup> Rajec anyakönyve.
- <sup>133</sup> Mateóc, 1647 – 1710. 1666: Wittenberg, 1670: magister, 1676: Löwenben lelkész. Hazatér, Léván lelkész, 1683: Besztercebányai lelkész, itt 1704: szuperintendens. A rózsahegyzi zsinat legkiválóbb résztvevője. (Szinnyi 10. 1146–1148. o.)
- <sup>134</sup> EvK V.49. 342–343., 415. o. Rezik–Mattheides 1971, 515., 528. o.
- <sup>135</sup> Frivald anyakönyve 1710. évnél.
- <sup>136</sup> EvV 202–204. o.
- <sup>137</sup> Machal 1940, 8. o.
- <sup>138</sup> Dubniczai 1737, 68–68. o.
- <sup>139</sup> EvV 202–204. o.
- <sup>140</sup> EvK V.49. 342–343. o.
- <sup>141</sup> EvK V.49. 379. o.
- <sup>142</sup> EvK V.49. 379. o.
- <sup>143</sup> Klein 1789, 3. 205–206. o.
- <sup>144</sup> Fabo 1861, 3. 86–87. o. Klein 1789, 3. 209., 344. o. EvK V.49. 379. o.

- <sup>145</sup> EvK V.49. 342–343., 379. o.  
<sup>146</sup> OL, P1341, Lad. 27. 7. fasc. 730. fol.  
<sup>147</sup> OL, E156 fasc. 2. no. 33. és fasc. 97. no. 1.  
<sup>148</sup> Asztalos 1931, 129., 141. o.  
<sup>149</sup> Šadlák–Pekná 1991, 5–6. o.  
<sup>150</sup> EvK V.49. 393. o.  
<sup>151</sup> Fabo 1861, 3. 118. o.  
<sup>152</sup> Index Ordinatorum G. III. 41.  
<sup>153</sup> Fabo 1861, 3. 128. o.  
<sup>154</sup> Holuby 1887.  
<sup>155</sup> Klein 1789, 2. 303–311. o. Holuby 1887. Zsilinszky 1889, 57–59. o.  
<sup>156</sup> EvV 202–204. o.  
<sup>157</sup> Dubniczai 1737, 67–68. o.  
<sup>158</sup> EvK V.49. 342–343., 379. o. EvV 202–204. o.  
<sup>159</sup> Frivald anyakönyve és Rajec anyakönyve, 1710. évnél.  
<sup>160</sup> Machal 1940, 40. o. Jánošik 19 évesen, 1707-ben csatlakozott a kurucokhoz. A trencsényi csatában elfogták, a császári seregbe sorozták, onnan megszökött, ettől kezdve betyárnak állt. A szatmári béke után fegyveres felkészésre készült társaival, Csicsmány mellett katonai posztót, Terchován fegyvereket rejtettek el. Vezetőket e gyilkosság után fogták el és ítélték halálra. Lásd Kočíš 1986, 138–139. o.  
<sup>161</sup> Radocsay 1967, 165. o.  
<sup>162</sup> Šadlák–Pekná 1991, 6. o.  
<sup>163</sup> Rajec anyakönyve.  
<sup>164</sup> 1732-ben Johannes Csernanszky, 1737-ben Samuel Csernanszky rajeci lakosok. (Asztalos 1931, 158., 160. o.)

TÖRÖK PÉTER

## Az új vallási mozgalmak és a családi kapcsolatok kérdései

### Problémacentrikus megközelítés<sup>1</sup>

Az új vallási mozgalmakkal foglalkozó szociológusként átéltem néhány olyan megrázó élményt, amikor kétségbeesett édesanyák fordultak hozzám segítségért – olykor rendőrségi tanácsra, vagy éppen magánnyomozó kíséretében –, hogy egy úgymond „szektába”<sup>2</sup> került gyermekük visszaszerzésében segítsék. Ha nem is ennyire megrázó, de érzelmi töltöttségét tekintve hasonló jellegű esetekkel találkoztam a „másik oldalon” is, amikor egy új vallási mozgalomban lévő személy mondta a külvilágról, hogy az mennyire érzéketlen, mennyire „hideg”.

Teológusok, főleg gyakorló lelkipásztorok legalább ekkora, de inkább nagyobb valószínűséggel találkoznak olyan szülőkkel, akiknek gyermeke belépett egy új vallási mozgalomba.<sup>3</sup> Ám találkozhatnak olyan fiatalokkal is, akik szabadulni szeretnének egy mozgalomból, de ez több okból is igen nehéz nekik; egyrészt a mozgalom fogja őket, másrészt félnek a „külső hidegtől”, azaz a társadalom ridegségétől, vagy olykor éppen a szülői ház fagyos légkörétől. Teológiai fejtegetéseken túl vagy azok helyett mit mondhat, tehet ilyenkor a teológus, a lelkipásztor? E tanulmány ehhez szolgáltat néhány szociológiai megfontolást. A családokra ható társadalmi folyamatokat nagyon röviden felvillantó bevezetés után rátérek arra, hogy hogyan definiálhatjuk magukat az új vallási mozgalmakat. Ezt a tanulmányban használt vizsgálati keret rövid ismertetése követi, majd e keret segítségével rátérek az új vallási mozgalmak és a családi kapcsolatok problémacentrikus elemzésére. Befejezésül a problémák megoldására ajánlott néhány szempont, javaslat kerül ismertetésre. A problémacentrikus megközelítés érdekében alkalmanként olyan dokumentált esetet használok majd példaként, amely egy új vallási entitásból szabadulni vágyó személy és a lelkigondozója közti beszélgetést ismerteti.<sup>4</sup>

### A családokra ható társadalmi folyamatok

Az úgynevezett hagyományos vagy nukleáris család<sup>5</sup> szerkezetére, életére több társadalmi folyamat is igen jelentős hatást gyakorol. Megnőtt például a földrajzi mobilitás, különösen a fiatalok esetében. Megváltozott a felső-

oktatásról vallott elképzelés, megnőtt az abban részt vevők aránya. Mind a mobilitás, mind pedig a felsőoktatás igen jelentős következményekkel bír témánkat illetően, amennyiben az új vallási mozgalmak az egyetemi városokba telepítik missziós központjaikat. Óriásit fejlődött a születésszabályozás hatékonysága és hozzáférhetősége. Kitolódott az első házasságkötés időpontja, vagyis a házasságkötés már nem jelzi – legalábbis önmagában nem – a felnőtté válást. Ennek következtében megnő a hajadonok és nőtlének, illetve a „szinglik”<sup>6</sup> társadalmon belüli aránya. Az 1960-as évektől kezdve jelentősen emelkedett a házasságon kívül született gyermekek aránya. 1980 és 2000 között ez a mutató hazánkban például megnégyesződött.<sup>7</sup> Egyidejűleg emelkedik a válások aránya, az első házasságok mintegy fele így végződik. Megnőtt az élettársi kapcsolatban élők aránya is, amely kapcsolatok Gödri (2002) kutatásai szerint instabilabbak, következésképp kevesebb gyermek születik belőlük. A nők egyre nagyobb mérvű foglalkoztatottsága a gyermekek korábbi önállósodását, ennek következtében az individualizálódást eredményezheti.

Az úgynevezett hagyományos családok tehát az új vallási mozgalmak nélkül is meglehetősen szétesőnek tűnnek.<sup>8</sup> A nők egyre nagyobb mértékű foglalkoztatottságával növekszik a kétkeresős családok aránya, ami nemcsak a nők, hanem az ilyen családokban felnövő gyermekek nagyobb önállóságát is eredményezi. Ők már korán megtanulják, hogyan érvényesítsék az érdekeiket, ami azonban gyakran együtt jár a kötelezettségeikről és társadalmi felelősségükről való megfélelkezéssel. Az így kialakult nagymértékű individualizmus következtében lehet a serdülő- és ifjúkori útkeresés egyik megnyilvánulása az új vallási mozgalmakban való részvétel, vagy legalábbis ennek kipróbálása.

A gyermekek korábbi, érdekérvényesítésben megnyilvánuló önállósodása azonban nem jár együtt a gyorsabb felnőtté válással. Gazdasági megfontolások miatt a – főleg a felsőoktatásban részt vevő – fiatalok tovább élnek együtt szüleikkel.<sup>9</sup> Amint fentebb azt már láttuk, kitolódott a házasságkötés, illetve az első gyermek vállalásának ideje is. A serdülőkor elhúzódásának következtében, illetve a felnőtté válás egyértelmű jeleinek hiányában érthető, hogy kulturálisan nehéz meghatározni a gyermekkor végét és a felnőttkor kezdetét. Ennek fényében már jobban érthető, hogy miért olyan heves a társadalom, illetve a szülők reakciója az új vallási mozgalmakkal szemben. Ha egy család – valójában jogilag nagykorú – gyermeke ugyanis megtér egy új vallási mozgalomhoz, a szülők azt gyakran úgy értelmezik, mintha ez a cselekedet a felnőttkori szerepek és felelőségek vállalására való érzelmi, akarati alkalmatlanság jele lenne. Más szóval, a szülők fiukat vagy lányukat továbbra is gyermekként kezelik, aki az említett „fogyatékoság” miatt jogilag nem tekinthető felnőttnek. A szülők legtöbbször azt hozzák fel érvül, hogy 1. ezzel a cselekedetével gyermekük kilépett az elfogadott társadalmi hálózatokból (network), illetve letért arról az útról, amelyen egzisztenciát teremthetett volna magának. Feltételezik továbbá azt is, hogy 2. az ilyen vallási entitásokban nincs biztosítva gyermekük egészséges pszichológiai fejlődése, s ez akut érzelmi károsodáshoz vezet.

Míndez azonban még nem magyarázza meg azt, hogy maguk a fiatalok miért hagyták ott családjukat, s csatlakoztak az új vallási mozgalmakhoz. Az ilyen típusú váltást

magyarázó modellek<sup>10</sup> – Levine identitásformáló elmélete, a funkcionista analízis, a családi depriváció tézise, valamint a patológiás helyzetet előtérbe állító modell – gyakorlatilag mind azt hangsúlyozzák, hogy nem az ilyen mozgalmak az okozói a család szétesésének, hanem ezek már a szétesett családok következményei. Amellett, hogy a modellek érvényessége megkérdőjelezendő, témánk szempontjából sokkal fontosabb az a kérdés, hogy megtalálják-e ezekben a mozgalmakban a fiatalok a „családot”, vagyis mindazt, amit a családtól várnánk, illetve várnának a fiatalok?

Mielőtt azonban erre a kérdésre válaszolnánk, definiálnunk kell az új vallási mozgalmakat.

## Az új vallási mozgalmak definíciója

Egyes szerzők eltérő időpontokat, időszakokat jelölnek meg az „újdomság” kritériumaként vagy az úgynevezett új vallási mozgalmak megjelenésének és elterjedésének kezdeteként. Barrett azokat a mozgalmakat tartja újnak, amelyek egyáltalán, vagy az adott kulturális környezetben, a második világháború után jöttek létre.<sup>11</sup> Az „istenek csúcsporgalma” Japánban is közvetlenül a világháború befejezése után zajlott.<sup>12</sup> Backford (1985, 1. o.) szerint ezek a mozgalmak az 1960-70-es években gyarapodtak nagyon gyorsan, s Dawson (1998, 13. o.) is úgy tartja, hogy az 1960-as, illetve az 1970-es évek elején kerültek igazán az érdeklődés középpontjába. Bromley és Shupe (1995, 225. o.) pedig Meltonhoz (1999, 213. o.) hasonlóan az 1970-es évek elejére helyezi az új vallási mozgalmak gyors növekedését az amerikai társadalomban.

Néha azonban előfordul, hogy egy szerző két külön időpontot is megad. Eileen Barker szerint például „egy vallási közösséget akkor tekintünk újnak, ha az jelenlegi formájában a második világháború után vált láthatóvá, illetve kezdte el működését”.<sup>13</sup> Csakhogy Barker ugyanebben a könyvében egy kevésbé pontos dátumot is megjelöl az új vallási mozgalmak kezdeteként, méghozzá az 1950-es éveket (1995, 9. o.).

További, sajátosan magyar probléma Barker és mindazok definíciójával, akik 1945 utáni időpontot határoznak meg az új vallási mozgalmak kezdetére, hogy a magyarok többsége egyes valóban új vallási mozgalmakat jobban ismer, mint néhány, hazánkban akár több évszázados múltra visszatekintő vallási entitást. Két országos szintű felmérés tanúsága szerint míg a lakosság közel negyede ismeri a szervezetileg csak 1965-ben megalakult, tehát nemzetközi szinten is újnak számító Krisna-tudatúakat, addig a megkérdezetteknek csak kevesebb mint tizede ismerte a hazánkban már 1568 óta létező unitárius egyházat (Tomka, 2000). Más szóval Magyarországon néhány ennyire régi vallás is „újnak” hat. Nagy valószínűséggel a volt szocialista országok döntő többségében szintén beszélhetünk ilyen értelemben véve „régijű” és „új-űj” vallási mozgalmakról. Mi több, ez utóbbi kategórián belül a volt szocialista országokban megkülönböztethetnénk „importált új-űj” és „hazai új-űj” vallási mozgalmakat. Romániában ilyen „hazai új-űj” például az Új Jeruzsálem mozgalom, vagy Oroszországban Visszarion mozgalma, az Utolsó Szövetség Egyháza. Magyarországon „hazai új-űj” a Hit Gyülekezete.

A szakirodalom többségében tehát az új vallási mozgalmak kezdeteként megjelölt dátumok „közös nevezője” a II. világháború utániség. Egyesek talán azt gondolnák, hogy a volt szocialista országokban a kezdő dátumnak inkább 1990-nek kellene lenni. Tény, hogy nagy számban 1990 után jelentek meg térségünkben ilyen irányzatok, de az is tény, hogy már azelőtt is beszivárogtak hozzánk új vallási mozgalmak, illetve a kommunista időkben is alakultak új vallási entitások. Hazánkban ez utóbbiak közül a legismertebb a Hit Gyülekezete. A külföldről jöttek közül pedig meg kell említenünk a Krisna-tudatúakat és az Egyesítő Egyházat, amelyek már 1990 előtt is működtek nálunk.<sup>14</sup> Mindezt összevetve,  *hazánkban egy vallási entitás akkor számít újnak, ha jelenlegi formájában 1945 után jelent meg, illetve kezdte újra működését.*

A már említett Krisna-tudatúakon és az Egyesítő Egyházon kívül a legismertebb, illetve esetenként a leghírhedtebb új vallási mozgalmak a Szcintológia Egyház, a Cs család vagy korábbi nevén Isten Gyermekei, az Ananda Marga, a Landmark, vagy ahogy ma hívják, a Forum, a Divine Light Mission, a Transzcendentális Meditáció, a Sokka Gakkai, valamint a különféle újpogány – sámánista, sátánista és boszorkány – csoportok. Ezek közül a Forum kivételével mindegyik megtalálható hazánkban is. De milyen hatással vannak ezek a családokra? Ennek elemzéséhez szükséges egy vizsgálati keret<sup>15</sup> felállítása.

## Vizsgálati keret: hagyományos életciklusok és az SFD-modell

A családi élet vizsgálatához több tudomány is használja az úgynevezett hagyományos családi életciklus felosztást, amely függetlenül attól, hogy 7, 8 vagy 9 szakaszt különít el, ezeket mind a gyermekek születéséhez, fejlődéséhez igazítja. Laszloffy szisztematikus családfejlődési modellje (SFD) viszont a családi élet folyamat jellegét, az abban megjelenő stressz és krízisek univerzalitását, valamint a családok többgenerációs jellegét hangsúlyozza. Vizsgálódásomhoz érdemes a hagyományos életciklusok és a szisztematikus családfejlődési modell kombinációját használni. Az első ugyanis keretet ad, a második viszont jobban fókuszál a család helyzetére, konfliktusaira, kríziseire és szükségleteire.<sup>16</sup> Ezek alapján 7 fázisról beszélhetünk: 1. az udvarlás, 2. a házaspárrá válás időszakáról, 3. a szülőség kezdetéről, 4. a családi élet középső szakaszáról, 5. a gyerekek kirepüléséről, 6. a nyugdíjas- és öregkorról, valamint 7. a veszteségek koráról. Nem különálló fázisként, de szólni kell még a generációk közti kapcsolatokról is az SFD-modell sajátosságaként.

Minden fázisnak megvannak a maga szisztematikus fejlődési lépései, beleértve az ott fellépő kríziseket, problémákat is. A továbbiakban az egyes fázisok jellemzőinek ismertetésére alapozva elemzem az új vallási mozgalmakban jelentkező családdal, házassággal kapcsolatos problémakört. Mielőtt azonban erre rátérnék, általánosságban szólni kell a hazánkban lévő új vallási mozgalmak családdal kapcsolatos tanításáról. 2002–2003-ban lehetőségem nyílt a vallási mozgalmak vezetőivel folytatott beszélgetés során rákérdezni az entitás által elképzelt, tanított és elvárt ideális erkölcsi magatartásra, amelyet nyolc kérdéssel vizsgáltam.<sup>17</sup> Ezek a következőkre tértek ki:

- Megengedett-e a születésszabályozás?
- Az apának kellene-e a család kenyérkeresőjének lenni, az anyának pedig otthon kellene-e maradnia a gyermekekkel?
- Tanításuk szerint a házasság előtti szexuális kapcsolat megengedett-e?
- A házasságon kívüli szexuális kapcsolat megengedett-e?
- Az élettársi kapcsolat megengedett-e?
- A válás megengedett-e?
- A homoszexualitás megengedett-e?

A meglepő eredmény az volt, hogy ha a nyolc kérdésre adott igenlő válaszokat egy indexben összegeztük, akkor a válaszoló vezetők fele kevesebb, mint 2 pontot ért el. Más szóval, a magyarországi új vallási mozgalmak döntő többsége meglehetősen konzervatív nézeteket vall. A sajátos problémák tehát csak a mozgalmak viszonylag szűkebb körében jelentkeznek, ott viszont annál markánsabban. Megjegyzendő továbbá az is, hogy az alkalmazott mérési módszer nem zárja ki, hogy az egy területen nagyon sajátos nézeteket vallók a területek többségén meglehetősen konzervatív nézeteket valljanak.

Ezen megfontolások után lássuk, milyen sajátos gondok lépnek fel az új vallási mozgalmakban a házassággal, illetve a családdal, családi élettel kapcsolatban.

## Az új vallási mozgalmak és a családi kapcsolatok kölcsönhatásainak problémacentrikus elemzése

### *Az udvarlás szakasza*

A szociológusok és pszichológusok eltérő véleményt alakítottak ki az udvarlás hossza és a házasság stabilitása, illetve a vele való elégedettség közt. Amíg az előbbiek úgy találták, hogy minél hosszabb az udvarlás, annál nagyobb a valószínűsége a tartós házasságnak, addig az utóbbiak arra a következtetésre jutottak, hogy „nemcsak az udvarlás hosszának, hanem minőségének is szerepe van a házassági elégedettségben és minőségben” (Horváth-Szabó 2007, 180. o.). Abban sincs megegyezés, hogy ebben a szakaszban idealizált kép alakul-e ki a másikról, vagy pedig a felek tisztában lesznek egymás erősségeivel és gyengeségeivel.

Bárhogy is legyen, az egyes<sup>18</sup> új vallási mozgalmakban adódó sajátos problémák leginkább abból fakadnak, hogy a fiataloknak nincs vagy nagyon korlátozott a lehetőségük az udvarlásra. Legszembetűnőbben ez az Egyesítő Egyházban jelentkezik, ahol maga az alapító, Moon tiszteletes választja ki<sup>19</sup> – méghozzá fényképek és néhány adat alapján –, hogy ki kivel köthet házasságot. A leendő párok az esetek többségében csak a házasságkötéskor találkoznak egymással. Az új vallási mozgalmak elkötelezett tagjainak továbbá – legalábbis az agymosáselméletet elfogadó kutatók szerint,<sup>20</sup> és nem csak az Egyesítő Egyházban – nagyon kevés szabadidejük van. A leendő házastársat tehát csak felszínesen, ennek következtében inkább idealizáltan ismerhetik meg. Az idealizáláshoz természetesen a mozgalom sajátos tanítása is hozzájárulhat.

*A házasság korai szakasza, a házaspárrá válás időszaka*

A házasságnak ebben a szakaszában alakul ki a pár közös identitása. Horváth-Szabó szerint a párnak ekkor igen sok olyan feladatot kell megoldania, amelyek a „házasság működésének alapjait képezik: pénzkezelés, a származási családokhoz, egymás karrierjéhez való viszony, a konfliktusok kezelése, határok és hatalmi kérdések megoldása” (2007, 181. o.).

Az új vallási mozgalmaknak elsősorban azon tagjai, akik elkötelezettségük bizonyításaként kommunális életformában<sup>21</sup> élnek, sajátos módon mentesülnek az említett feladatok jelentős része alól, hisz ezekről maga a közösség gondoskodik kisebb-nagyobb mértékben. Hogy ez a házasságra, családi életre vonatkozóan kedvező-e, vagy káros, arról éppúgy megoszlanak a vélemények, mint arról, hogy maga a házasság és a család milyen hatással van egy vallási mozgalomra. A legtöbb szociológus kritika nélkül átvette Kanter (1972) véleményét, miszerint a csoport ereje és fennmaradása a családi kapcsolatok meggyengítésétől függ. Kanter ugyanis azt találta, hogy vagy a cölibátus, vagy a szabad szerelem (csoportházasság) gyakorlása van pozitív relációban a csoport élettartamával. Érvelése szerint, ha bármely módon megszüntetjük a családot, amely potenciálisan csökkentheti a tagságnak a csoport iránti hűségét és elkötelezettségét, az növeli a csoport fennmaradási esélyeit.

Ezzel szemben Brumann (2003) kutatásai azt mutatják, hogy azoknak a közösségeknek az élettartama bizonyult hosszabbnak, amelyek elismerték és gyakorolták a monogám házasságot, valamint éltek a szélesebb rokonsági kör előnyeivel. Brumann tehát nem azt állítja, hogy a cölibátust vagy csoportházasságot gyakorló csoportok nem maradhatnak fenn hosszú ideig, hanem azt, hogy a monogám házasság sikeresebb. Szerinte a három legsikeresebb mai közösség, a hutteriták csoportja, a Bruderhof közösség, valamint a kibuchálózat az, amelyeknél a legerősebb a családok iránti elkötelezettség is. A legígéretesebb családpolitikák pedig azok, amelyek nem akarnak szokatlan módszereket követni, a tagokra hagyják a családalapítást és a partneri kapcsolatok formáját és mékénjtét, bár leginkább a monogám házasságot ajánlják, illetve mutatják példaként.

Brumann meglátásait azonban szélesebb távlatokban kell értelmeznünk, ő ugyanis a sikeresebb, hosszabb ideig fennálló csoportokat vizsgálta. Az új vallási mozgalmak döntő többsége azonban viszonylag rövid életű, és tagságuk sem állandó, azaz igen nagy a fluktuáció.<sup>22</sup> Ilyen körülmények között pedig lehetetlen az adott mozgalom hatását vizsgálni a házasságra, családra nézve. Összegezve tehát azt mondhatjuk, hogy a kommunális életformában élő, a monogám házasságot példaként felmutató – igen kis számú – vallási entitások kivételével az új vallási mozgalmak nem könnyítik meg, nem segítik elő a tagok házasságban, családban való élését.<sup>23</sup> Ez már csak azért sem történik, történhet, mert az ilyen mozgalmak általában nincsenek berendezkedve a családi életre, ami még inkább megnyilvánul a következő fázisban.

*Az első gyermek születése – a szülőség kezdete*

Egyik sajátossága ennek a fázisnak, hogy a házaspár megtapasztalja a szülőség fejlesztő hatását. Másképp gondolkodnak önmagukról, a felelősségről, az élet értelméről. Nyitottabbá válnak, készebbek a tanulásra. Továbbá nagy valószínűséggel ekkor kezdik

megtapasztalni, hogy csökken a házassággal való elégedettségük. Ennek számos oka közül itt most csak a témánk szempontjából legfontosabbakat említem: 1. a kettős alkalmazkodást a házastársi és szülői alrendszerhez, 2. az egymásra szánt idő, valamint 3. a társtámogató dimenzió csökkenését, illetve az anya részéről ennek az igénynek az erősödését. Megjelenik továbbá 4. az egyet nem értés a nevelésben, illetve 5. az anyában büntudat alakulhat ki a hiányzó „boldog anyakép” miatt, részben attól függően, hogy vágyott vagy nem kívánt gyermeket szült. A házastársak megtapasztalják, hogy 6. a házastársi kapcsolat fenntartásához mindenképp minőségi időre van szükségük.

Hogyan jelennek meg ezek a tényezők az új vallási mozgalmakban? Először is, a legfontosabb valószínűleg az, hogy itt a szülőknek hármias alrendszerhez kell alkalmazkodniuk, a házastársin és a szülőin túl még a vallási entitás alrendszeréhez is. Ez pedig további nehézségeket teremt, adott esetben például azáltal is, hogy az Egyesítő Egyház hívei a házasságkötés után akár évekig sem létesíthettek szexuális kapcsolatot.<sup>24</sup> A második fontos szempont az, hogy az első generációs tagság következtében általában ezek a vallási entitások még nincsenek berendezkedve a gyermekek fogadására. Ilyen esetben, ha a házastárs számára a gyermek fontosabb, akkor konfliktusba kerül a mozgalommal, ami adott esetben kilépéshez vezethet.

Az Egyesítő Egyházat például azért hagyta ott egy már több évtizedes tagsággal rendelkező misszionáló pár, mert nem kaptak engedélyt és támogatást leukémiás gyermekük kezeléséhez, folytatniuk kellett volna a misszionáló munkát.<sup>25</sup> Ez a család valóban nyitott volt a szülőiségre, s másképp kezdtek gondolkodni a felelősségről.

Az Egyesítő Egyház házas tagjainak egy további problémával is meg kell küzdeniük: nevezetesen azzal, hogy mindenáron fenn akarják tartani az ideális párok, az ideális házasságok látszatát. Moon tiszteletest és feleségét tekintik az „Igaz Szülőknek”, s a tagoknak is igyekezniük kell ezt az igazi, idilli állapotot megteremteni.<sup>26</sup> Csakhogy ennek a képnek a megteremtése és fenntartása sokkal fontosabb, mint az egyes párok, illetve egyes családtagok boldogsága – amint azt a leukémiás gyermekét gondozni kívánó missziós pár esetében is láttuk.

Néhány mozgalom viszont úgy oldja meg a gyermekek megjelenéséből adódó új gondokat, hogy a gyermekeket – olykor a szülőktől elválasztva – közösen nevelik, hogy a szülők minden energiájukat és idejüket vallási kötelezettségeik ellátására fordíthassák. Erre találhattunk példát a Krisna-tudatúak gurukuláiban (bentlakásos iskoláiban), ahol sajnos a fiatal és tapasztalatlan nevelők miatt fizikai bántalmazásra és szexuális abúzusra is bőven akadt példa.<sup>27</sup> A mozgalom később ezt megpróbálta orvosolni, a magyar krisnás településen, Somogyvámoson például a gyermekek – legjobb tudomás szerint – szüleikkel élnek együtt.<sup>28</sup>

Sajátos nehézségek adódnak abból, ha egy vallási entitás a gyermekeket erkölcsileg magasabb szintűnek tartja, mint szüleit. Az Egyesítő Egyház vezetője, Moon tiszteletes megáldja a házaspárokat, ami hitük szerint azzal a következménnyel is jár, hogy az ilyen frigyből származó gyermekek mentesek lesznek az eredeti büntől. A felnövekvő gyermekek, és főleg a nagy igazságérzettel rendelkező serdülőkorúak tudatában vannak ennek, ezért különleges elbánást, engedményeket igényelnek, igényelnének maguknak. A serdülőkkel való konfliktusok kezelésére később még visszatérek.

Végül az új vallási mozgalmak többsége tiltja a születésszabályozást, illetve egyesek oly módon „engedélyezik”, hogy a párok csak gyermeknemzés céljából élhetnek nemi életet. Ez az eset a már említett Krisna-tudatúaknál. Ilyen körülmények között könnyen előfordulhat, hogy a gyermekre nem is annyira vágytak, s az anyában így könnyebben kialakulhat a büntudat amiatt, hogy nem tudja magára öltetni a „boldog anya” képét.

#### *A családi élet középső szakasza*

Ez a szakasz az első gyermek iskolába lépésétől az utolsó kirepüléséig tart. Ekkor alakul az erkölcsi szabályok – köztük az igazságosság szabályának – megértése, a másik tisztességes kezelésének elsajátítása. Nagyon fontos, hogy ebben a korban mit lát a gyermek, főleg a serdülő a szüleitől, környezetétől, hogyan magyarázzák meg azok cselekedeteiket, hogyan kezelik a konfliktusokat. Márpedig konfliktusok bőven akadnak ebben a szakaszban, főleg ha testvérek is születnek a házasságból. A pár- és szülőkapcsolat zavara, a konfliktusos családi légkör hatására a gyermekben bizonytalanság, szorongás alakul ki, ennek hatására növekedhet a rivalizáció és az agresszió.

Amint látjuk, ez a szakasz egy „normál” körülmények közt élő házaspárnak sem könnyű, hát még egy új vallási mozgalomban élőknek. A tekintélyelvűségen alapuló közösség „konfliktuskezelése” megnehezíti a gyermekek és serdülők morális érzékének egészséges fejlődését. Talán nem véletlen, hogy egyes új vallási entitások – mint például a Család – egyfajta *boot camp*-be, újonckiképző táborokhoz hasonló intézményekbe küldik az engedetlen gyermekeket, főleg a serdülőket.<sup>29</sup>

Ennél a szakasznál célszerű megemlíteni *Lilliston* és *Shepherd* (1999) megállapítását, miszerint az új vallási mozgalmakban felnövekvő gyermekek nem fejlődhetnek normálisan, mert szocializációjuk a felnőtt tagok patológiás sémája szerint zajlik. *Siskind* (2001) árnyaltabban fogalmaz. Véleménye szerint a totalitárius vallási entitásokban felnövekvő gyermekek – legalábbis a felnőttekhez képest – jóval könnyebben alkalmazkodnak az ottani körülményekhez. Emiatt és a tekintélyelvű vezetés következtében a „külvilágban” felnövő gyermekekhez képest kisebb mérvű a gyermekek közti rivalizáció és agresszió. Hátrányba kerülnek viszont az ilyen vallási entitásokban felnövőkkor akkor szabad döntésből vagy kényszerítés következtében elhagyják ezeket a mozgalmakat, mert addig semmilyen interakciójuk sem volt az esetenként őket is megbélyegző külvilággal. Ráadásul az effajta vallási entitásokban a gyermekek biológiai szülei hitelvi meggyőződésből vagy a vezetőtől érzett félelemből asszisztálhatnak a gyermekek bántalmazásában.

#### *A gyermekek kirepülése*

A gyermekek kirepülésével tágasabb lesz a lakás, és egyszerűbbé válik az életvitel. Többeknél ez az úgynevezett üres fészkek tünetegyüttes megjelenését váltja ki, amelyet a közhiedelem pszichológiailag megterhelőnek gondol, elsősorban az édesanyák számára. Csakhogy a fészkek „kiürülése” sokszor a gyermekek házasságkötésének eredménye, amely kapcsolati gazdagodást és új szerepek (após, anyós, nagyszülő) „felvételét” is jelenti. Mindebből egyrészt az következik, hogy mire a „fészkek teljesen ki-

ürülne”, addigra az unokák kezdik azt ismét feltölteni. Másrészt viszont a gyermekek házassága, illetve az unokák jelentkezése ütközések forrása is lehet, hisz a gyermekek úgy érezhetik, hogy a szülők (főleg az após és anyós) ok nélkül és kritikusan avatkoznak az ő életükbe, míg a másik oldalon a szülők úgy gondolhatják, hogy gyermekeik elhanyagolják őket, közömbösek velük szemben. Mindennek következtében a házasság további alakulásában két út jelentkezhet: a kapcsolat megszakadása, illetve megerősödése. Azok a házasságok, amelyeket addig is csak a gyermekekért érzett felelősség tartott össze, ekkor válásban végződnek, hisz nem lehet őket ismét tartalommal megtölteni. Mások viszont újra felfedezhetik a „házassági kapcsolat fontosságát, és kötöttségektől való szabadulást élnek meg. Egyszerre élvezik a házasság és a terhek nélküli szülőség örömeit” (Horváth-Szabó 2007, 195. o.).

Az új vallási mozgalmak tagjainak e szakaszbeli életéről még nem áll rendelkezésünkre megfelelő mennyiségű adat. Ennek oka részben a már említett tagsági fluktuáció, vagyis akik a hatvanas-hetvenes években beléptek egy ilyen mozgalomba, azoknak döntő többsége már nem tag. Barker (1995) megfigyelése szerint ugyanis csak ezrelékekben mérhető azoknak az aránya, akik egy mozgalomba való belépés után két év elteltével még mindig ott vannak. Sok esetben maga a mozgalom is megszűnt, ahogy erre a házaspárrá válás időszakának tárgyalásakor már utaltam. Azoknál a vallási entitásoknál, ahol a család a mozgalom „vetélytársaként” jelentkezett, ezért vagy a cölibátust, vagy a szabad szerelmet, csoportházasságot hirdették megoldásul, ez a szakasz – értelemszerűen – nem is jelentkezhet.

Végül, de nem utolsósorban: annál a néhány mozgalomnál, mint például az Egyesítő Egyház, a Család, a Szcintológia Egyház, ahol már felnőttek a gyermekek, s megjelentek az unokák, most nyílik lehetőség e szakasz megfigyelésére. Úgy tűnik azonban, hogy e szakasznak nincs sajátos „tünete” az új vallási mozgalmak tagságának életében, illetve a specifikumok sokkal inkább a hatodik és hetedik fázisban, a nyugdíjas- és öregkorban, illetve a veszteségek korában jelentkeznek. Az itt jelentkező nehézségek azonban már rámutatnak a generációk közti kapcsolatokra is, pontosabban az ott fellépő feszültségekre. Éppen ezért e két fázist a generációs kapcsolatokkal együtt tárgyalom.

#### *A nyugdíjas- és öregkor, a veszteségek megélése, valamint a generációk közti kapcsolat*

A generációk közti kapcsolat tárgyalásánál szólni kell az úgynevezett kapcsolati etikáról vagy implicit alkukötésről.<sup>30</sup> Bárhog is nevezzük, a lényege az, hogy a gyerekek kötelezettséget éreznek az idős szülők ellátására. A megfelelő kivitelezés elengedhetetlen feltétele azonban a gyermekségi érettség és a generációs érettség. Az előbbi a „gyermekek” azon tulajdonságára, állapotára utal, hogy már feldolgozták és elfogadták azokat a gyermekkori sérelmeket, amelyeket szüleik okoztak nekik, illetve úgy tudnak idős, olykor magatehetetlen szüleikkel bánni, hogy azokat nem tekintik gyerekeknek. A generációs érettség viszont az idős szülők azon tulajdonsága, hogy a gondoskodás elfogadása mellett is megőrzik önértékelésüket, méltóságukat.

Időskorban természetesen nemcsak a gyengülő fizikai képességek jelentenek gondot, hanem az emlékezet romlása is. A házastárssal való együttes emlékezés, a hiányzó

emlékkockák, s főleg a kellemes emlékek felidézése a támogató társsal meglehetősen teszi az embereket. Ebben a folyamatban a fiatalabbak érdeklődése is komoly szerepet kaphat.

Ebben a szakaszban végül el kell fogadni és fel kell dolgozni a barátok, testvérek és a házastárs halálát. S természetesen az idős ember a saját halálának gondolatával is szembesül. Ezekben a kérdésekben a vallási, spirituális igények kielégítése is fontos szempont. Milyen sajátos nehézségek jelentkeznek a generációs kapcsolatok terén az új vallási mozgalmakban?

Valószínűleg a legfontosabb sajátosság, ahogy azt már az előző fázisnál is említettem, hogy az új vallási mozgalmakban csak most kezd megjelenni a nagyszülői generáció. Ennek a generációnak azonban szembe kell néznie azzal a ténnyel, hogy gyermekei jelentős mértékben elfordultak az új vallási entitás hitrendszerétől. Igaz ugyan, hogy Barker (2006) szerint a Család elnevezésű mozgalom esetében az unokáknál van némi visszatérés, de a nagyszülői-szülői generációk kapcsolatát ez a „hitehagyás” nagymértékben befolyásolja. A nagyszülők nem vagy kevésbé számíthatnak a sajátos vallási-spirituális igények kielégítésére, hisz gyermekeiktől ebben nem kapnak segítséget.

Hasonló okok miatt a kapcsolati etika megélésére is csak kisebb mértékben számíthatnak. Mi több, egyes új vallási mozgalmak elvetik a kapcsolati etikát vagy implicit alkukötést. Egy hazánkban is ismert új vallási mozgalomban lévő ismerősöm idős apjának csak úgy volt hajlandó anyagi támogatást adni, ha az a ház körüli munkák (csempezés, szegecseles) elvégzésével „megdolgozott” a pénzéért. Mindezt persze meg is indokolták, mondván, „a papa így nem érzi magát megalázva”.<sup>31</sup>

Ez a példa azonban arra is rámutat, hogy nemcsak az új vallási mozgalomban lévő idősek, hanem az ilyen mozgalomban lévők idős szülei is jobban rászorulnak a környezetre, a társadalom támogatására, mert azt a saját családjuktól nem kapják meg. S különösen megmutatkozik ez a támogatási hiány a spirituális-vallási szükségletek kielégítésekor, hisz ebben a kérdésben a generációk „nem beszélnek egy nyelvet”.

Összességében tehát az jelenti a legnagyobb gondot az új vallási mozgalmak és a családi kapcsolatok kérdéskörében, hogy e mozgalmak megszakítják a generációk közti kapcsolatokat. Nem szükséges azonban, hogy ez a szakadás végleges legyen, mert az ilyen mozgalmakban való tartós, hosszas megmaradás rendszerint igen ritka. Ahogy azt a gyermekek kirepülésével kapcsolatos családi fázis elemzésénél már említettem, csak ezrelékekben lehet mérni azok arányát, akik hosszabb ideig megmaradnak egy ilyen mozgalomban. A kérdés persze az, hogy a mozgalomból való kilépés után az illető nem lép-e be egy másikba, hogy helyreállítja-e családjával – szüleivel és adott esetben a mozgalom miatt elvált, elhagyott házastársával – a kapcsolatot, illetve hogy képes lesz-e a mozgalomból kikerülő fiatal egészségesen funkcionáló családot alapítani. Lehet ugyanis, hogy az ilyen mozgalomba belépő fiatal a nem működő családi kapcsolatok miatt, az egészséges családi légkört az új vallási mozgalomban megtalálva vélté lépett be oda, de a fenti példákából láthatjuk, hogy amit keres, igen nagy valószínűséggel ott sem találhatja meg. Segíthetünk-e ezeken a nehézségeken, s ha igen, hogyan?

## Megoldási javaslatok

A legjobb megoldás természetesen a védekezés, a prevenció. A szakemberek ennek három formáját ajánlják – a primer, szekunder és terciér prevenciót –, holott ezek közül a tényleges megelőzés csak a primer prevenció. Éppen ezért ezzel kissé részletesebben foglalkozom majd.

### *A primer prevenció*

A primer prevenció feladatai közé tartozik az egészséges személyiség és csoportközösségek kialakítása, érlelése, beleértve a családokat is. Az egészséges személyiség, főleg ha jól funkcionáló csoportháttérrel is rendelkezik, nem fogja keresni az új vallási mozgalmak társaságát.

De ide tartozik a megfelelő ismeretnyújtás is, mind az új vallási mozgalmakról, mind pedig az egészséges családról, annak működéséről. Ez utóbbi sem egyszerű, hisz a szakemberek sem értenek mindig egyet az egészséges család mibenlétéről. Afelől pedig végképp nincs egyetértés – valószínűleg a politikai felhangok miatt –, hogy szükséges-e egyáltalán védeni a családot mint „intézményt”.<sup>32</sup>

Hasonlóképp nehéz az új vallási mozgalmakról ismereteket átadni. Egyesek – főleg az érintettek – nagyon fontosnak tartanak. Ugyanakkor a közömbös többség, illetve a vallási szabadságjogokat nagymértékben hangoztató és főleg az új vallási mozgalmak esetében azokat harcosan védő politikai körök hatására állami ismeretnyújtás a mai napig nem jöhetett létre.<sup>33</sup> Az ilyen irányú civil kezdeményezések pedig többnyire csak elszigetelt kezdeményezések maradtak, a közvélemény mit sem tud róluk.<sup>34</sup> Tudomásom szerint az egyetlen folyamatosan működő, intézményi háttérrel rendelkező magyar nyelvű, de nem magyar eredetű ismeretnyújtó szervezet az Apológiai Kutatóközpont, amely a kaliforniai székhelyű Centers For Apologetics Research (CFAR) felekezetközi hitvédelmi kutató- és oktatóközpontok nemzetközi hálózatának a része.<sup>35</sup> Bár az e központ által szolgáltatott adatok eddig meglehetősen korrektnek bizonyultak, egyesek azt kifogásolják vele szemben, hogy hitvédelmi beállítottságából adódóan objektivitása megkérdőjelezhető.

Felvetődhet az a megjegyzés, hogy Magyarországon az „egyházak” bejegyeztet(het)ik magukat a megfelelő bíróságokon. Való igaz, csakhogy ez az aktus egyrészt formalitás, másrészt önmagában semmiféle információértékkel, főleg pedig megbízhatóval nem szolgál. A hitelveket nem kéri be, a tagság létszámáról megbízható adatot nem állapítanak meg, a tényleges hitéletéről pedig még annyit sem rögzítenek.<sup>36</sup> Jelenlegi formájában a bejegyzés egy bürokratikus aktus, ráadásul a hozzá nem értés következtében olyan átgondolatlan aktus, amely változtatás hiányában hosszú távon teljesen el fog lehetetlenülni, vagy legalábbis a feleslegesség iskolapéldájává válik. A Fővárosi Bíróságon 2005 decemberében nyilvántartott 345 „valaminek” gyakorlatilag a fele egy vallási entitás részét képező szervezeti egység volt.<sup>37</sup> Más szóval az „átlagember” számára a bejegyzési nyilvántartás önmagában semmiféle iránymutatással sem szolgál.

Arra pedig végképp alkalmatlan a bejegyzés, hogy egy adott vallási entitásról tudjon meg belőle valamit az ember. Pluralista demokráciában ez természetesen nem is az

állami nyilvántartás feladata, hanem – jó esetben – kutatói munka része. A Szegedi Egyetem Vallástudományi Tanszékének kezdeményezésében hazánkban is megjelent már egy ilyen eligazító mű,<sup>38</sup> amelynek folytatását többen várják. Megfelelő finanszírozás hiányában azonban ennek kivitelezhetősége kétséges. Erre lenne megoldás az a megosztott anyagi támogatás, amelyet fele részben az állam érintett minisztériumai – belügy, oktatásügy stb. –, fele részben pedig maguk a vallási entitások<sup>39</sup> állnának.

#### *A szekunder prevenció*

A szekunder prevenciót akkor kell alkalmazni, ha valaki már tagja egy ilyen új vallási mozgalomnak.<sup>40</sup> Milyen szempontokat kell szem előtt tartania annak, akinek hozzátartozója vagy barátja belép, megtér egy – legalábbis a kívülálló szerint – nem megfelelő vallási entitásba? Ezeket az alapelveket három kulcsszó köré lehet csoportosítani: kapcsolattartás, információszerzés és értékeletés.

Először is a családtagok és barátok tegyenek meg mindent azért, hogy kapcsolatban maradjanak a megtérrel (konvertitával). A lehetőségek sokféleségének szemléltetésül hadd álljon itt egy magyar példa. Egy édesanya – természetesen már nagykorú – gyermeke tagja lett egy, a táplálkozással kapcsolatos furcsa elképzeléseiről ismertté vált csoportnak. A mama megpróbálta rábeszélni a fiát arra, hogy hagyjon fel az egészségére káros előírások betartásával, mire az gyakorlatilag megszakította vele a kapcsolatot. Mivel a gyermek nagyon szerette a klarinétot, s maga is játszott ezen a hangszeren, az édesanya barátai és ismerősei segítségével gondoskodott arról, hogy a csoport központja környékén minden lehetséges felületre felkerüljön annak a koncertnek a plakátja, amelyben egy híres külföldi klarinétos lépett fel.<sup>41</sup>

A kapcsolattartás fontos eleme, hogy a rokonok, barátok a konvertitát biztosítsák arról, hogy bármikor fordulhat hozzájuk segítségért. Mivel adott esetben a közösségben a tagok életviteléről és annak eszközeiről – beleértve a pénzügyi eszközöket is – mások döntenek, előfordulhat, hogy a visszatérés ezen a lehetőségen múlik.<sup>42</sup>

Fontos továbbá, hogy a fenntartott, megőrzött kapcsolatot a konvertita pozitívnak, értékesnek tartsa. Más szóval a találkozásokkor ne azt feszegetse, ami elválasztja, hanem ami összekapcsolja őket. Itt kell feltétlenül szólni az úgynevezett visszaprogramozásról (deprogramming), amely az Egyesült Államokban viszonylag hosszú ideig még a hatóságok által is megtúrt – bár egyáltalán nem jóváhagyott – eljárás volt. Ez gyakorlatilag pontosan ugyanazt valósította meg, amivel az új vallási mozgalmakat vádolták, nevezetesen az agymosást. Azt a konvertitát, aki nem volt hajlandó a destruktívnak ítélt vallási entitásból kilépni, annak tagságával kapcsolatait megszakítani, a szó szoros értelmében elrabolták, s ugyanazokkal a technikákkal – elszigetelés, alvásmegvonás, éheztetés, adott esetben fizikai bántalmazás és ideológiai meggyőzés – „kezelték”, amelyeket a vallási entitás is alkalmazott állítólag az illetőn. Mindennek indoklásául egy logikailag megdönthetetlennek látszó érvet hoztak fel: aki egyszer agymosott lett, az már szabad akaratából és saját józan eszével nem tud a beléplántált elképzelésektől megszabadulni, ezért kell őt erővel – és ugyanazon eszközökkel – megszabadítani és a helyes gondolkodásra ismét megtanítani. Mi sem bizonyítja jobban ennek az elképzelésnek a hibás voltát, mint az a tény, hogy a visszaprogramozásokon

átesett szerencsétlenek döntő többsége később visszatért ahhoz a vallási csoporthoz, amelyből elrabolták. Ha nem rabolták volna el az illetőt, igen nagy valószínűséggel magától is eljött volna onnan, ahogy azt a nagy fluktuációval és a csak ezrelékekben mérhető kitaró tagság arányával kapcsolatban már említettem is. Ennek ellenére sajnos hazánkban is felmerült a visszaprogramozás lehetősége, nemcsak mint „magánakció”, hanem úgyis is, mint intézményesített gyakorlat.<sup>43</sup>

Ugyanakkor a barátok és családtagok igyekezzenek minél több információt szerezni az új vallási közösségről, annak történetéről, hitrendszeréről. Ezzel elejét vehetik annak, hogy a megtért azzal vágjon el egy ígéretesnek induló beszélgetést, hogy „ezt ti úgysem értenétek meg”.

De nemcsak a mozgalmról, hanem magáról a megtértről is próbáljanak minél többet megtudni. Főleg azt, hogy mi vonzza őt az adott közösséghez, és azt, hogy nincs-e a háttérben valamilyen meg nem oldott, feldolgozatlan probléma, ami miatt szinte az új vallási közösség „karjaiba” vetette magát az illető.

Jó példát szolgáltat erre a dokumentált lelkigondozói beszélgetés.

„Alkalmanként egy-egy témakört beszéltünk meg (például család, gyermekkor), amiből kiderült, hogy kései gyermek lévén, nagyok között felnőve kevesebb figyelmet kapott, amin maximalizált iskolai teljesítményével tudott segíteni. Kortársaihoz kevés kapcsolat fűzte, érzelmileg magára maradt. [...]

– Hogy milyen vagy valójában, nem tudja senki.

– Igen, elrejtettem. Kevés ember ismer.

– Amit elmodtál, abból azt éreztem, korán rákényszerültél erre az álcázásra. Világosabbá vált számomra, mi segített a csoporthoz vezető útra. [...] Magány, társtalanság, meg nem értettség.

– Igen, ezekre kaptam megoldást a csoportban, de voltak feltételek. Akkor nem láttam ezt.” (Kiss 2005, 151. o.)

Végül próbáljuk meg a konvertitával közösen értékelni a saját helyzetét, de ezzel az értékeléssel várjunk türelemmel addig, amíg az illető egyfajta krízisbe kerül a mozgalmalon belül. Ez az esetek döntő többségében bekövetkezik, s az illető magától is kilép onnan.<sup>44</sup> Ez a kilépés nagyon nagy valószínűséggel rejtett, titkolt lesz,<sup>45</sup> vagyis az illető csendben, mindenféle bejelentés nélkül hagyja ott a vallási mozgalmat. A távozni szándékozók félnek ugyanis attól, hogy ha tervük kiszivárogná, akkor lebeszelnék róla. Éppen ezért éjjel távoznak, amikor mindenki alszik, vagy amikor a napi tevékenység során úgyis kikerülnek a csoport látómezejéből. Ilyen alkalom adódik például akkor, ha egyedül küldik őket alamizsnagyűjtésre vagy toborzásra. Csendesen, külön búcsúzás és bonyodalmakat okozó kérdések nélkül távozhatnak és tűnhetnek így el.

Arra azonban még nincs megbízható adat, hogy a kilépők hány százaléka lesz ismét tagja egy másik, általunk furcsának és károsnak ítélt vallási entitásnak. Csendes, titkolt kilépésükkor ugyanis még nagy bennük a bizonytalanság, amint azt a már idézett lelkigondozói beszélgetés egy későbbi részében látjuk is majd. Éppen ezért kell a megfelelő pillanatban a már bizonytalankodó taggal értékeltetnünk a saját helyzetét, s azután továbbkísérni, támogatni az illetőt. Az értékeletésbeli igyekezetünkben ne ítéljük el az új vallási közösséget, annak hitrendszerét és gyakorlatát, hanem inkább

ismerjük el, hogy a megtért személy valamit keresett és talált abban a csoportban. Ugyanakkor tapintatosan mutassunk fel neki olyan pozitív lehetőségeket, amelyek a vallási közösségen kívül is rendelkezésére állnak. Nagy a valószínűsége ugyanis annak, hogy a konvertita már látja a vallási közösség esetlegesen eltérő prédikációját és gyakorlatát, de a külvilág „ridegsége” az, ami megakadályozza a kilépését.<sup>46</sup> Ebben az értékeltetésben előfordulhat persze az is, hogy a konvertita a rokonok, barátok „fejére olvas” olyasmit, ami vagy aminek hiánya miatt fordult az adott vallási entitáshoz. Ezt a keserű pirulát ilyen esetben alázatosan le kell nyelnünk, de tanulhatunk belőle, mind a magunk, mind pedig a konvertita javára.

### *Tercier prevenció*

Nem lehet elégszer hangsúlyozni, hogy mindezt persze ne csak intellektuális eszmecsereként tegyük, hanem közben a szeretet számtalan jeléről tegyünk tanúságot az illető és a környező világ iránt. Csak így lesz mondandónk hiteles, s csak így tudjuk a tercier prevenciót, vagyis a rehabilitációt megfelelően elvégezni. Az illető ugyanis még sokáig az új vallási mozgalom hitrendszerének hatása alatt fog állni, kétségei lesznek, hogy kilépése jó döntés volt-e. Ahogy a dokumentált esetben a lelkigondozó megfogalmazta: „Fontos lépés volt, noha csak tapogatózásnak tűnő – a templomi közösségbe való eljárás. [...] Októberben kezdett oda járni, de még a karácsony is úgy telt, hogy nem volt biztos a maradásban. Most is érezni rajta a bizonytalanságot, valami még visszahúzza.” (Kiss 2005, 153. o.)

S nem lesz könnyű neki visszailleszkednie sem, s főleg nem lesz egyszerű az, amikor majd saját családot szeretne alapítani. Valószínűleg a származási családjából hozott minta sem, de az új vallási entitásból hozott tapasztalat sem lesz ehhez megfelelő.

Ebben a segítségben a szociológus mint szociológus már csak kevésbé tud részt venni. Szakmája inkább a primer prevencióban említett ismeretszerzésben és ismeretnyújtásban segíthet. A mentálhigiénés szemléletű szociológus azonban tudja, hogy más szakemberekhez is kell vagy lehet segítségért folyamodni – főleg a rehabilitációban –, adott esetben pszichológusokhoz, de teológusokhoz, lelkipásztorokhoz is.

## Irodalom

- Ammermann–Roof 1995 Ammerman, Nancy Tatom – Roof, Wade Clark (eds.): *Work, Family and Religion in Contemporary Society*. Routledge, New York – London, 1995.
- Barker 1995 Barker, Eileen: *New Religious Movements. A Practical Introduction*. HMSO, London, 1995.
- Barker 1997 Barker, Eileen: But Who's Going to Win? National and Minority Religions in Post-Communist Society. In Borowik, I. – Babinski, G. (eds.): *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Nomos, Kraków, 1997. 25–62. o.
- Barker 2006 Barker, Eileen: Second and Third Generation Membership in New Religious Movements. Presentation at the Biannual Meeting of International Study of Religion in Central and Eastern Europe Association (ISORECEA). Budapest–Leányfalu, 2006.
- Barker–Mayer 1995 Barker, Eileen – Mayer, Jean-Francois: Introduction. 20 Years On. Changes in New Religious Movements. *Social Compass*, 1995/2. 147–163. o.

- Barrett 2001 Barrett, David V.: *The New Believers. Sects, 'Cults' and Alternative Religions*. Cassel & Co, London, 2001.
- Beckford 1985 Beckford, James A.: *Cult Controversies. The Societal Response to the New Religious Movements*. Tavistock, London, 1985.
- Brinig 2002 Brinig, Margaret F.: Community Involvement and Its Limits in Marriage and Families. In Hawkins, Alan J. – Wardle, L. D. – Coolidge, O. (eds.): *Revitalizing Marriage for the Twenty-First Century. An Agenda for Strengthening Marriage*. Praeger, Westport, Connecticut – London, 2002. 15–28. o.
- Bromley–Shupe 1995 Bromley, David G. – Shupe, Anson D. Jr.: Anti-Cultism in the United States. Origins, Ideology and Organizational Development. *Social Compass*, 1995/2. 221–236. o.
- Brumann 2003 Brumann, Christoph: 'All the Flesh Kindred that Ever I See.' A Reconsideration of Family and Kinship in Utopian Communes. *Comparative Studies in Society and History*, 2003/2. 395–421. o.
- Dawson 1998 Dawson, Lorne L.: *Comprehending Cults. The Sociology of New Religious Movements*. Oxford University Press, 1998.
- Gerstell 1995 Gerstell, Naomi R.: Family. In Outhwaite, W. – Bottomore, T. (eds.): *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought*. Blackwell, 1995. 220–223. o.
- Hadden 1989 Hadden, Jeffrey K.: *To: Social scientists concerned about forensic and related issues dealing with new religious movements*. <http://www.apologeticsindex.org/h14a01.html>. 1989. december 20.
- Horváth-Szabó 2007 Horváth-Szabó Katalin: *A házasság és a család belső világa*. Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet – Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány, Budapest, 2007.
- Kanter 1972 Kanter, R.M.: *Commitment and Community. Communes and Utopia in Sociological Perspective*. Cambridge, Massachusetts, 1972.
- Kent 2001 Kent, Stephen A.: Brainwashing Programs in the Family/Children of God and Scientology. In Zablocki, B. – Robbins, T. (eds.): *Misunderstanding Cults. Searching for objectivity in a controversial field*. University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London, 2001, 349–378. o.
- Kiss 2005 Kiss Gyula: Tánc a ködben: jobbra lassan... balra lassan... Lelkigondozói kapcsolat egy szektából kivezető úton. *Embertárs. Ökumenikus lelkigondozói és mentálhigiénés folyóirat*. 2005/2. 149–154. o.
- Lilliston–Shepherd Lilliston, Lawrence – Shepherd, Gary: New Religious Movements and mental health. In Wilson, B. – Cresswell, J. (eds.): *New Religious Movements. Challenge and response*. London – New York, Routledge, 1999. 123–139. o.
- Lofland–Richardson 1984 Lofland, John – Richardson, James T.: Religious Movement Organizations Elemental Forms and Dynamics. In: *Research in Social Movements, Conflicts and Change*. Vol. 7. 1984. 29–51. o.
- Melton 1999 Melton, J. Gordon: Anti-cultists in the United States. An historical perspective. In Wilson, Bryan – Cresswell, Jamie (eds.): *New Religious Movements. Challenge and response*. Routledge in association with the Institute of Oriental Philosophy European Centre, London–New York, 1999. 213–233. o.
- Richardson 1988 Richardson, James T.: *Money and Power in the New Religions*. Edwin Mellen Press, New York, 1988.
- S. Molnár 2002 S. Molnár Edit: Házasságon kívüli születések a XX. század utolsó évtizedében. In Spéder Zsolt (szerk.): *Család és népesség itthon és Európában*. KSH Népességtudományi Kutatóintézet – Századvég Kiadó, Budapest, 2002. 65–85. o.
- Shimazono 1995 Shimazono, Susumu: New New Religions and This World. Religious Movements in Japan after the 1970s and their Beliefs about Salvation. *Social Compass*, 1995/2. 193–205. o.
- Siskind 2001 Siskind, Amy: Child-Rearing Issues in Totalist Groups. In Zablocki, B. – Robbins, T. (eds.): *Misunderstanding Cults. Searching for objectivity in a controversial field*. University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London, 2001. 415–451. o.

- Singer 2003 Singer, Margaret Thaler: *Cults in Our Midst. The Continuing Fight Against Their Hidden Menace*. Revised and updated edition. Jossey-Bass, San Francisco, 2003.
- Stark 1996 Stark, Rodney: Why Religious Movements Succeed or Fail. A Revised General Model. *Journal of Contemporary Religion*, 1996/2. 133–146. o.
- Tomka 2000 Tomka Miklós: Felekezeti különbségek a közvéleményben. In Szabó L. – Tomka M. – Horváth P. (szerk.): ...és akik mást hisznek? *Hívek és egyházak egymásról*. Balassi Kiadó, Budapest, 2000. 32–52. o.
- Tóth-Soma et al. 2002 Tóth-Soma L. et al.: *Kérdések és válaszok a Krisna-tudatról*. The Bhaktivedanta Book Trust, 2002.
- Török 2004a Török Péter: *Magyarországi vallási kalauz 2004*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2004.
- Török 2004b Török Péter: Collection of Descriptive Data on New Religious Movements. Obstacles and a Proposal. In Marinovic, D. J. – Zrinscak, S. – Borowik, I. (eds.): *Religion and Patterns of Social Transformation*. Institute for Social Research, Zagreb, 2004. 331–354. o.
- Török 2005a Török Péter: A házasság mint intézmény – védjük, ne védjük? In: *Kapocs. A Nemzeti Család- és Szociálpolitikai Intézet folyóirata*, 2005/2. 56–64. o.
- Török 2005b Török Péter: Unity in Future? The Role of New Religious Movements in Post-Communist Hungarian Church-State Relationships. In Zostavila Silvia Jozefciaková (ed.): *Moderné Náboženstvo. Modern Religion. Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi*, Bratislava, 2005. 295–311. o. Uő: Jednota v budúcnosti? Rozličné úlohy nových náboženských hnutí vo vzťahoch štátu a cirkvi v postkomunistickom Maďarsku. Uo. 122–138. o.
- Török 2006 Török Péter: New Religious Movements in the Hungarian Census of 2001. In Tomka Miklós – Yurash, Andrij (eds.): *Challenges of Religious Plurality for Eastern and Central Europe*. Social-Humanitarian Consortium GENEZA, Lviv, 2006. 171–180. o.
- Török 2007 Török Péter: *És (a)mikor destruktívak? Az új vallási mozgalmak szociológiája és hazai helyzete*. Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet – Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány, Budapest, 2007.
- Utasi 2002 Utasi Ágnes: Független, egyedülálló harmincasok: a szingli. In Spéder Zsolt (szerk.): *Család és népesség itthon és Európában*. KSH Népeségutományi Kutatóintézet – Századvég Kiadó, Budapest, 2002. 231–253. o.
- Wright 1987 Wright, Stuart A.: *Leaving Cults. The Dynamics of Defection*. The Society for the Scientific Study of Religion, Washington DC, 1987.
- Wright–D’Antonio 1993 Wright, Stuart A. – D’Antonio, William V.: Families and New Religions. In David G. Bromley – Jeffrey Hadden (eds.): *Religion and The Social Order. The Handbook on Cults and Sects in America*. Greenwich CT – London, 1993. 219–238. o.

## Jegyzetek

- <sup>1</sup> A szerző 2007. június 4-én, az Evangélikus Hittudományi Egyetemen tartott nyilvános, magyar nyelvű habilitációs előadásának jelentősen kibővített változata.
- <sup>2</sup> Mint szociológus, a köznapi használatban hozzákapcsolódó negatív jelzők miatt vagyok óvatos a „szekta” kifejezés használatával. A vallásszociológia jól meghatározott jellemzőket társít mind a szektához vagy kultuszhoz, mind az egyházhoz, ám ezeket nem könnyű az egyes vallási entitásokra nézve egyértelműen beazonosítani. A vallásszociológia egyház-szekta tipológiájának részletes leírásához lásd Török 2007, 87–94. o., a különféle vallásos vagy vallási jellegű társadalmi egységek átfogó elnevezésére javasolt „vallási entitás” tárgyalásához pedig lásd uo. 25–27. o.
- <sup>3</sup> Gondoljunk csak a néhai Németh Géza működésére: a Segítő Barát Munkaközösséget kifejezetten az ilyen szülők kérésére és megsegítésére hozta létre. Németh Géza kezdeményezésére a parlament Emberi jogi, kisebbségi és vallásügyi bizottsága 1993-ban külön foglalkozott – bár egyezsége nem jutott – egyes vallási entitások destruktivitásával.

- <sup>4</sup> Vö. Kiss 2005.
- <sup>5</sup> A „hagyományos család” elképzeléssel kapcsolatos problémákhoz, illetve a család kialakulásához és változásához rövid összefoglalásban lásd Gerstell 1995.
- <sup>6</sup> A szinglikén az egyedüllétet tudatosan választó harmincas éveikben járókat értjük (Utasi 2002).
- <sup>7</sup> S. Molnár Edit (2002) rámutat, hogy az 1980-ban mért 7,1%-hoz képest az évezred végére a házasságon kívüli születések aránya 29%-ra nőtt.
- <sup>8</sup> Ez természetesen nem zárja ki azt, hogy a tárgyalt vallási entitások ne okoz(hat)nának (további) szét-esést.
- <sup>9</sup> Jól látszik ez az új vallási mozgalmak tagságánál, ahol mind a férfiak, mind a nők jelentősen nagyobb arányban függenek anyagiilag másoktól, mint a régebben alakult vallási entitások tagjai. Megjegyzendő azonban az is, hogy az új vallási mozgalmak tagságában a munkanélküliek aránya kisebb, mint a régebbi vallási entitások tagságában (Török 2006).
- <sup>10</sup> A modellek részletesebb ismertetéséhez lásd Wright–D’Antonio 1993. Rövid magyar nyelvű összefoglalásuk megtalálható: Török 2007, 167–171. o.
- <sup>11</sup> Barrett (2001, 26. o.) valószínűleg a később említésre kerülő Barker (1995) definícióját használja kiindulási alpnak.
- <sup>12</sup> Barker (1997, 32. o. 7. jegyz.) McFarland 1967-ben megjelent művének címére (*The Rush-Hour of the Gods. A Study of New Religious Movements in Japan*) utal. Shimazono (1995, 194. o.) azonban rámutat, hogy valóban az 1925 és 1970 közti időszakban keletkezett a legtöbb új vallási mozgalom, de ez már a harmadik időszak volt az 1800–1900 közötti első és az 1900–1920 közé eső második szakasz után. Más szóval Japánban a 19. század elejére helyezik az új vallási mozgalmak kezdetét, az 1970 után alakutakról pedig az új vallási mozgalmak negyedik hullámaként, „új-új” vallásokként beszélnek.
- <sup>13</sup> Barker (1995, 145. o.) jelen szerző fordításában. Kiemelés az eredetiben.
- <sup>14</sup> Az egyes vallási entitások magyarországi megjelenéséhez lásd Török 2004a.
- <sup>15</sup> A vizsgálati keret anyagát, ha másképpen nem jelzem, Horváth-Szabó Katalin (2007) művére alapozom.
- <sup>16</sup> Nem lehetetlen ugyan, hogy egy család konfliktusos helyzetét éppen az oldja meg, hogy az egyik fél megtér egy új vallási mozgalomhoz, de ez, amint arra Barker (1995) rámutatott, egyértelműen a kivétel, mintsem a szabály. Más szóval a család és az új vallási mozgalmak kapcsolatára inkább a konfliktusok, feszültségek a jellemzők, s ezért hasznos Laszloffy SFD-modellje.
- <sup>17</sup> A vezetőkkel folytatott, úgynevezett félstrukturált interjúk részletes ismertetéséhez és első értékeléséhez lásd Török 2004b.
- <sup>18</sup> Kamarás Istvánnak a habilitációs előadáson elhangzott kritikája szerint túl sokat használom az „egyes” vagy „néhány” kitétel az új vallási mozgalmakkal kapcsolatban. A nemzetközi szakirodalom ismerete ezt szükségszerűvé teszi, hiszen a szerzők éppen az általánosítás elkerülését hangsúlyozzák. Hogy csak néhányat említek példaként, lásd Barker 1995, Barker–Mayer 1995, Dawson 1998, s nagyon sajtós tudománypolitikai kontextusban Hadden 1989.
- <sup>19</sup> Az elrendezett – vagyis nem szerelemből, hanem a szülők vagy mások döntéséből köttetett – házasságok gyakorlatához és értékeléséhez lásd Brinig 2002.
- <sup>20</sup> Az agy mosásmélelet legismertebb és lekövetkezetesebb képviselője Singer (2003). Az elmélet, illetve a körülötte kialakuló vita összefoglalásához lásd Török 2007, 56–85. o.
- <sup>21</sup> A vallási entitások testületisége alapján Lofland–Richardson 1984 (illetve lásd még Richardson 1988) öt típust különített el, amelyek közül a „kolónia” a legalkalmasabb a kommunális életvitelhez.
- <sup>22</sup> A mozgalmak viszonylagosan rövid élettartamához lásd Stark 1996, a fluktuáló tagsághoz pedig Wright 1987.
- <sup>23</sup> Itt most a segítségre helyeztem a hangsúlyt, ami nem jelenti azt, hogy ideológiájukban nem propagálhatnak a házasság intézményét. Amint láttuk, a hazai új vallási entitások – legalábbis tanításukban – meglehetősen konzervatív nézeteket vallottak.
- <sup>24</sup> Zahora Attila, az Egyesítő Egyház szóvivőjének személyes közlése 2001-ben.
- <sup>25</sup> A házaspár beszámolója az INFORM szimpózium (London, 2001 novembere) keretében hangzott el.
- <sup>26</sup> Vö. Barker 1995.
- <sup>27</sup> Összefoglaló elemzéshez lásd Siskind 2001.
- <sup>28</sup> Lásd még Tóth-Soma et al. 2002.
- <sup>29</sup> Vö. Kent 2001.

- <sup>30</sup> Míg az előbbi Böszörményi-Nagy elnevezése, az utóbbi Hess-Waningé. Ezek részletesebb ismertetését lásd Horváth-Szabó 2007.
- <sup>31</sup> Személyes információ. Amíg a kapcsolati etika elvetését nem tudom dokumentálni a mozgalom ideológiájában, a vallási entitás nevének közlése tudományos-etikai szempontból inkorrekt lenne.
- <sup>32</sup> Vö. Török 2005a vitaindító tanulmányát, amelyre több reflexió is érkezett. Sajnos az írásban is – és nemcsak szóban – megfogalmazott vélemények kivétel nélkül a hagyományos család védelme mellett tették le a voksot. Amerikai példa (Ammerman–Roof 1995) mutatja annak a lehetőségét, hogy a konzervatív és liberális oldal képviselői szövetséget kössenek a családokért.
- <sup>33</sup> Legjobb példa erre a néhai Németh Géza református lelkész által indított kampány, illetve annak kimenetele (Török 2007, 192–194. o.). Az új vallási mozgalmak politikai szerepéhez lásd Török 2005b.
- <sup>34</sup> Eddig emem ez ügyben három alkalommal kerestek meg. Két esetben a folyamat a szándékok ismertetésénél tovább nem jutott, a harmadik viszont még csak most van elindulóban.
- <sup>35</sup> Az Apológia Kutatóközpontról bővebb tájékoztató – és természetesen az új vallási mozgalmakról bőséges és rendszerezett információ – található a [www.apologia.hu](http://www.apologia.hu) honlapon.
- <sup>36</sup> Természetesen a hitélet vizsgálata önmagában nem is kell hogy feladata legyen a bejegyzést végző szervezetnek.
- <sup>37</sup> Csak kiragadott példaként említem meg, hogy bejegyzésre került ily módon a Magyarországi Katolikus Egyház számos szerzetesrendje, egyházmegyéje, a Szekszárd-Újvárosi Római Katolikus Társaskör vagy a Hit Gyülekezete által fenntartott Szent Pál Akadémia, a nemesbükki Református Öregotthon, illetve ugyanarra a címre (Érpaták 4245 Napfénymajor 1.) több vallási entitás – A Szív Szeme Komtemplatív Rend, A Nap Szíve Lovagrend, A Lángoló Szív Női Rend, A Sophia Perennis Egyháza és a Beneficium Egyház.
- <sup>38</sup> Vö. Török 2004a.
- <sup>39</sup> A vallási entitások részét – legalábbis mindaddig, amíg állami költségvetésből támogatásban részesülnek – maga az állam vonhatná le a támogatás arányában az egyes vallási entitásoktól. Ez a megoldás kihúzná annak a kényes kérdésnek a méregfogát is, amellyel a kutató állandóan szembetalálja magát, nevezetesen, hogy az államnak vagy valamelyik „nagyegyháznak” dolgozik-e. Az említett megoldáshoz az alapötletet az angol INFORM finanszírozása szolgáltatta, amelyet részben az Anglikán Egyház, részben pedig az ottani Belügyminisztérium (Home Office) támogat.
- <sup>40</sup> A szekunder prevenció alapelveit Barker 1995 megfigyeléseire alapozom. Felvethető, hogy ezek túlságosan általánosak. Ahogy az eddigiekből kiderült, az új vallási mozgalmak igen változatos képet mutatnak, túlzott mérvű általánosításnak és erre alapozott konkrét megoldási javaslatoknak itt nincs helye. A szempontok viszont – saját és mások tapasztalatai alapján is állíthatom – működnek, jól alkalmazhatók, amint azt majd a példaként idézett lelkigondozói beszélgetésben is láthatjuk.
- <sup>41</sup> Az édesanya személyes közlése.
- <sup>42</sup> Elsősorban az Egyesült Államokban, de máshol is, ahol a nagy távolságok miatt a légi közlekedés jelentős, lehetőség van arra, hogy egy légitársaságnál a megtért nevére egy bizonyos összeget letétbe helyezzenek arra az esetre, ha az vissza akar térni a szülői házhoz.
- <sup>43</sup> A magánakcióval kapcsolatban egy magánintézményben engem felkereső hölgy kérdezte a véleményemet. Természetesen lebeszéltem őket. Az intézményesített visszaprogramozás szükségességét Németh Géza vetette fel (Török 2007, 193. o.).
- <sup>44</sup> Ahogy azt már többször jeleztem, csak ezrelékekben mérhető a két évnél hosszabb ideig egy adott mozgalomban megmaradó tagok aránya.
- <sup>45</sup> Az esetek 42%-ában a távozni szándékozóak a kilépésnek ezt a formáját választják (Wright 1987). A nyílt vagy nem titkolt kilépések egy része „csendes”, azaz a konvertita és a mozgalom vezetősége végül is meg egyeznek abban, hogy mindenki számára jobb lesz az, ha az illető elmegy. A nyílt kilépések másik része az úgynevezett látványos, deklaratív kilépés. Akik ezt a módját választják a tagsági viszony megszakításának, azok nagy valószínűséggel röviden, de nyomatékosan, ellentmondást nem tűrve elmondják, milyen sérelem miatt hagyják el a vallási entitást, majd távoznak. A hangos kimondás (verbalizáció) segíthet levezetni bennük a korábban felgyülemlett feszültséget. Természetesen ezekben az esetekben is fontos lehet az értékelés.
- <sup>46</sup> Bizalmasan több tag is közölte velem, hogy csupán azért van még mindig az adott vallási entitásban, mert „odakint hideg van”. Ez a megállapítás természetesen nem a külső hőmérsékletre vonatkozik.

KOVÁCS ELŐD

## „Isten” szavunk iráni származtatásáról

*Isten* szavunk eredetéről egyelőre még nincsen elfogadható elmélet. Az utóbbi idők kutatásai azonban, különösen Rédei Károly ilyen irányú munkái, reményt keltő eredményeket szolgáltatnak ahhoz a feltevéshez, hogy belátható időn belül hihető válasz születik a magyar kultúrtörténetnek erre a kiemelkedően fontos kérdésére.

Jelenleg három elmélet van versenyben egymással. Kettő közülük valamely iráni nyelvből származtatja e szót, a harmadik szerint belső magyar fejlemény a kialakulása.

Az utóbbi elméletet képviseli a két alapvető és nagyrészt egymásra épülő etimológiai szótárunk, *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* (1967–1984) és az *Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen* (1993–1997), mindkettő főszerkesztője Benkő Loránd volt.<sup>1</sup>

Az iráni származtatás elméletét két jeles tudósunk, a nemrég elhunyt Harmatta János (1997) és Rédei Károly (1999) képviseli.<sup>2</sup> Az ő elméleteikkel alább részletesen foglalkozom.

### *Isten* szavunk kialakulása belső magyar fejlemény volna?

Etimológiai szótáraink elmélete szerint a magyar szó alapja az *ős*, 'atya' jelentésben, és ez bővült volna az ősmagyar nyelv korszakában (Kr. e. 8. vagy 5. század körül – Kr. u. 895 vagy 1000) a *-t* és az *-n* képzőkkel. E képzők együttes megjelenésére az adott korban példa a mai *nőstény* szavunk. Az 'apa, atya' jelentésű *ős* alapszó e képzőkkel ellátva azt jelenthette, hogy 'atyácska'. Arra, hogy egy 'apa, atya' jelentésű szóból 'isten' jelentésű szó válhat, példaként áll e szótárakban a latin *pater* 'apa': *Jupiter* megfelelés, továbbá a finn *ukko* 'öregember, öregapa', amelynek nyelvjárási szinten 'apa' jelentése is van, összevetve a finn *Ukko* istennévvel.

Van-e okunk arra, hogy kételkedjünk ebben az elméletben, és *Isten* szavunkat idegen eredetűnek tartsuk? Többek között Harmatta János és Rédei Károly is úgy látta, hogy van.

Harmatta szerint azért, mert tévedésen alapul az a latin példa, amellyel

az 'apa' jelentésű főnévből az 'isten' jelentésű szó kialakulását szemléltették. Ugyanis az archaikus latinban a *pater* 'apa' megszólítás használatos volt minden férfi istenség esetében, de önmagában, vagyis nem megszólításként használva sohasem jelentett 'isten'-t. Következésképpen egy ilyen jelentésváltozásra egyedül a finn nyelvben volna példa, amely igen csekély alap egy elmélethez.

Harmatta János érvelését Rédei Károly az alábbi okfejtéssel utasította el: „[...] az akribiára valló ellenvetés nyilvánvalóan csak az archaikus latin esetében helytálló, a keresztény terminológiában a lat. *pater* (m. *atya*, ném. *Vater* stb.) »isten« megjelölésként általános. Pl. »quanto magis Pater vester qui in caelis est dabit bona petentibus se« (»akkor mennyivel inkább ad jót mennyei Atyátok azoknak, akik kérik«; Vulgata: Mt 7,17); »sed qui facit voluntatem Patris mei qui in caelis est« (»csak az, aki teljesíti mennyei Atyám akaratát: uo. 7,21). Az persze valószínű, hogy a megszólításból jöhetett létre a *Deus/Isten* szinonimájaként a *Pater/Atya* megnevezés. A szemantikai párhuzamok ugyan támogatnák az ős (< is) : *isten* egybevetést [...]»<sup>3</sup>

Rédei Károly példái azonban több okból is kevésbé meggyőzőek. Egyrészt azért, mert a két latin idézetben a *pater* csak a *qui in caelis est* (aki a mennyekben van) kiegészítéssel együtt jelölte az Istent. Önmagában állva a *pater* szó nem kapott szakrális jelentést. Másrészt azért, mert mind a két idézet Jézus Krisztus egyéni szóhasználatát példázza, amely egy teljesen más, viszonylag fejlett vallástörténeti háttéren is újításnak számított. A harmadik ok, amely Rédei példáival kapcsolatban kételyt ébreszt, hogy azok nem magyarázzák a magyar szó esetében a kicsinyítő képző alkalmazását. *Továbbra sincs példa arra, hogy egy 'atyácska' jelentésű szó vált volna 'Isten' jelentésű szóvá.* Itt még meg kell említeni, hogy egy nyelvi változás lehetőségét általában három példával szokás bizonyítani. A *magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* így is tesz, amikor egy finn nyelvjárási, egy görög és egy latin nyelvű példát hoz fel az 'apa' → 'isten' jelentésváltozásra. Ugyanezen szótár fent említett, korszerűbb, de rövidebb változata a görög adatokat már nem említi, Harmatta János sem reagált azokra.

Azonban nem csak jelentéstani kifogás létezik az etimológiai szótáraink által képviselt származtatással szemben. Rédei Károly négy érveléssel támasztja alá azt a véleményét, hogy *Isten* szavunk belső magyar eredete kétséges. Ezek egyike a szó jelentésének sajátosságait magyarázza, az iráni eredeztetés szempontjából előnyösen. A többi hangtörténeti és alaktani szempont.

Rédei Károly érvei a következők:<sup>4</sup>

1. Mivel a magyar nyelvvel egyező eredetű nyelvekben az *ég* és az *Isten* szó ugyanaz, feltehető, hogy eredetileg a magyarban sem volt ez másképp. Ellenben magyarázatra szorul, hogy a későbbiekben miért különült el egymástól e két szó, illetve fogalom. E ponton Rédei tabuisztikus hiedelmekre hivatkozik.

Személyes megjegyzésem, hogy e magyarázat nem ad választ az alapkérdésre. Tabuisztikus szavak ugyanis minden nyelvben léteztek, de most arra keressük a választ, hogy a magyarral rokon nyelvekben ez a „tabu” miért nem érvényesült. Miért csak a magyaroknál írta volna át a tabu az *Isten* szó használatát? (Rajtunk kívül csak a mordvinok használnak vélhetőleg idegen eredetű szót Isten jelölésére.) Rédei a zsidók és a perzsák vallására hivatkozva úgy véli, hogy ezek esetleg „impulzust gyakorolhattak”<sup>5</sup>

a már kétségkívül meglévő tabuisztikus hagyományunkra. (A perzsák vallása a Rédei által feltett korban értelemszerűen a már kanonizált zoroasztriánizmust jelenti.)<sup>6</sup> Ez az indoklás tehát azokra a nagy hatású vallásokra épít, amelyek korlátozzák Isten nevének kimondását. Rédei Károly ezen érve az első, kétségkívül hihető magyarázat arra, hogy miért származna Isten szavunk idegen nyelvből.

2. Rédei Károly hivatkozik arra is, hogy „az isten ü-s és ö-s változatai nem mutathatók ki”.<sup>7</sup>

Ez tény. Azonban ha egy szó a magyar nyelvnek csak az egyik történeti nyelvjárásából mutatható ki, ez önmagában még nem jelenti azt, hogy a másik történeti nyelvjárásban nem annak a másik nyelvjárásnak megfelelő hangalakban ejtették ki. A mai helyzet alapján így próbálom meg érthetővé tenni Rédei Károlynak ezt az érvként használt elgondolását, pontosabban annak cáfolatát: Ha egy mai magyar szó csak az irodalmi kiejtésnek megfelelően maradna fenn az utókor számára, akkor is ejthetik ugyanazt a szót például Szegeden az ottani nyelvjárásnak megfelelően.

3. Rédei Károly szerint az *st*, *szt* mássalhangzó-kapcsolatot tartalmazó szavaink száma viszonylag csekély. A következő példákat említi: *est* (*e*), *fest*, *füst*, *lusta*, *lustos*, *most* (*an*), *rest*, *vastag*, *üst*, *ezüst*, *nyest*, *nyuszt*, *nőstény*, *rost* stb.<sup>8</sup>

Lehet, hogy ez az adathalmaz tényleg csekély mennyiségű. Azonban a nyelvtörténeti gyakorlatban már három adat is elegendő egy elmélet bizonyítására. Ehhez viszonyítva a fentebbi példák mennyisége elegendőnek látszik.

4. Rédei utolsó érve, hogy alaktani szempontból bonyolult az *Isten* szó magyarból való származtatása.

Ez tény, viszont Rédei saját etimológiája alaktani szempontból legalább ennyire bonyolult. Szótani szempontból még inkább az, mert az elméletének egyik alapköve a szófajváltás, vagyis a magyar szó „középiráni” forrása, pontosabban etimonja melléknévi igenévből főnevesült volna. Ráadásul komplett iráni nyelvtípusokat és iráni nyelvtörténeti korszakokat ível át a hipotézise, egy másik tudós, a bécsi *Manfred Mayrhofer* szakmai jellegű magánlevelére hivatkozva.<sup>9</sup>

Visszatérve az alapvető kérdésre: van-e okunk arra, hogy kételkedjünk abban az elméletben, amely szerint *Isten* szavunk kialakulása belső magyar fejlemény? A fent elmondottak alapján a válasz igen lehet, azonban a kételyek nem elegendők ahhoz, hogy a magyar származtatást mint elméletet elutasítsuk. Rédei Károly kiváló tudományos cikkében egyetlen olyan érv sem található, amely minden szempontból meggyőzően szól az *Isten* szó magyar eredete ellen. Rédeivel ellentétben én azzal indokolnék egy ilyen elutasító álláspontot, hogy egyetlen más nyelv esetében sincs példa egy ’atyácska’ → ’isten’ jelentésváltozásra. Az ’apa’ → ’isten’ változásra felhozott példák mennyisége is igen csekély.

Mintegy zárójelben, azonban az igazságnak megfelelően el kell mondanom, hogy hasonlóan bizarr jelenségeket kimutattak már a nyelvek történetéből. Rendszerint akkor fordul ilyesmi elő, amikor részleges vagy teljes tükörfordításról, vagyis úgynevezett *kalkról* van szó. A magyar nyelv esetében jó szemléltető példa az a mód, ahogy a *meny* szavunkból *menyét* lett. A *meny* szóhoz eleink egy *-t* magyar kicsinyítő képzőt tettek, így alakult ki egy embert jelölő szóból egy állatnév. Azért történt mindez, mert

a korabeli törökök közül azok, akikkel szorosabb kapcsolatban álltunk, a \**kelinčeg* (ke-lincseg) szóval jelölték a menyétet. Ezen ótörök, pontosabban bulgár szón belül a *kelin* 'meny'-et jelent, a *-čeg* pedig egy bulgár kicsinyítő képző. A magyarok két dolgot tettek: lefordították a török alapszót a kicsinyítő képzőjével együtt, ebből lett a *menyét* szavunk; valamint átvették magát a 'menyét' jelentésű bulgár \**kelinčeg* szót is, ebből lett a *kelengye főnevünk*.<sup>10</sup> Akár feltételezhetnénk egy hasonló folyamatot az *Isten* szavunk esetében is. Azonban nemhogy az *Isten* főnév úgynevezett *donorszava* nincs kimutatva (vagyis az a szó, amelynek a tükörfordítása volna az *Isten*), de még csak egyetlen analógia sem támogatja a jelenleg leginkább elfogadott elméletet.

## Az iráni származtatás

Annak ötlete, hogy *Isten* szavunk kialakulása esetleg belső magyar fejlemény is lehetett, kizárólag a modern történeti összehasonlító nyelvudomány fejlődésének eredménye. Ezzel szemben a szó iráni származtatásának gondolatát többen összekötötték egy viszonylag kései (10–11. századi) forráshellyel, amely a honfoglalás előtti magyarok tűzimádatáról szól. 1756-ban *J. E. Fischer* volt az első, aki *Isten* szavunkat iráni szavakkal vetette egybe. Ezt követően többek között *Munkácsi Bernát* és *Vámbéry Ármin*, újabban pedig – mint fentebb már említettem – *Harmatta János* és *Rédei Károly* tekintették az *Isten* szót iráni eredetűnek.

A szó iráni származtatásával kapcsolatban az a legfőbb gond, hogy ez volna az egyetlen honfoglalás előtti iráni eredetű szó a vallási terminológiánkban. Ahhoz, hogy egy ilyen jelenséget feltételezhessünk, alapos indokra van szükség. Vagyis feleletet kell adnunk arra a kérdésre, hogy miért éppen ez az egyetlen szó került át valamely iráni nyelvből a magyar vallási terminológiába. Iráni eredetű jövevényszavaink jól körülhatárolható tárgykörökhöz tartoznak, ilyen például a kereskedelem, a társadalmi kapcsolatrendszer, a településszerkezet stb. Egy-egy tárgykört rendszerint több iráni eredetű szó képvisel. Természetesen az is elképzelhető, hogy eredetileg nem vallási jelenséget jelölt az *Isten* szó nyelvünkben, azonban ilyen feltételezéssel eddig nem találkoztam a finnugor származtatáson kívül.

*Harmatta János* elmélete úgy kísérli meg feloldani az iráni származtatással kapcsolatos fő akadályt, hogy azt állítja: a Kr. e. 5. századtól időszámításunk kezdetéig az *Isten* szón kívül három másik, ugyancsak a vallási terminológiához tartozó szó is átkerült a magyarba valamely keleti típusú óiráni nyelvből. Ebben az időszakban *Harmatta János* szerint intenzív volt a magyar nyelv érintkezése keletiráni nyelvekkel. Ezzel szemben *Róna-Tas András* úgy véli, hogy „az óiráni korszakban, tehát Kr. e. 800 és Kr. e. 300–200 között alig vannak iráni jövevényszavak a magyarban”.<sup>11</sup> *Róna-Tas* azzal indokolja ezt a jelenséget, hogy a magyarok és a keletiráni nyelvű népek közé ekkor mintegy beékelődött az úgynevezett ősspermi népesség. *Harmatta János* szerint az *ég*, a *menny* és az *imád*<sup>12</sup> volna az a három vallási jelentésű, keletiráni eredetű szó, amely az *Istennel* nagyjából egyidejűleg került nyelvünkbe.

A kérdés megválaszolásának ez az útja felettébb göröngyös. Az *ég* és a *menny* szónak

finnugor, az *imád* igének pedig ótörök származtatása is létezik.<sup>13</sup> Az *imád* ótörök, konkrétan bulgár származtatásának se hang-, se jelentéstani akadálya nincs. (Igaz, *Paló Margit* elmélete sajnos nem eléggé kidolgozott.) Harmatta János hipotézise ebben az esetben kevésbé egyértelmű. Harmatta érvelése az *ég* szó esetében sem túlságosan meggyőző, mert voltaképpen egy óiráni, 'kőégbolt' jelentésű szóból vezeti le a magyar *ég* főnevet, továbbá annak finn és zürjén megfelelőjét is. Abból a tényből indul ki, hogy az iráni mitológiában (és a zoroasztrianus vallásban) az égbolt kőből van. Az *ég* szóra vonatkozó elgondolása egyben azt is jelenti, hogy a magyarok vagy egy részük az iráni mitológia világmépét is átvette volna. Mindezzel szemben megfelelő mennyiségű és a különböző finnugor nyelvcsoportok szempontjából meggyőző megoszlású finnugor párhuzam áll rendelkezésre egy kifogástalan finnugor alapalak rekonstrukciójához. Ugyanakkor a magyar *menny* szóhoz eddig mindössze egyetlen mordvin párhuzamot találtak a rokon nyelvekből. Ezért valószínűnek látszik, hogy mind a magyar, mind a mordvin szó egy harmadik nyelvből való átvétel. Harmatta János is így oldotta meg a kérdést. Jóllehet az *Isten* és a *menny* szó egy időszakban való átvétele az *imád* és az *ég* nélkül is megállná a helyét, azonban Harmatta János óiráni alapú magyarázatát, több hiányosság miatt, az *Isten* szó esetében Rédei Károly nem látta kellőképpen meggyőzőnek.<sup>14</sup> Ehelyett egy kevésbé kifogásolható középiráni etimológiát dolgozott ki. Tekintettel arra, hogy a magyar *ég* és *menny* szó finnugor származtatása a Rédei által szerkesztett etimológiai szótárban is megjelent,<sup>15</sup> és a fentebb hivatkozott tanulmányában<sup>16</sup> Rédei nem reagál Harmatta ugyanezekkel kapcsolatos, eltérő megoldásaira, azt kell gondolnom, hogy a *menny* esetében is fenntartotta a finnugor származtatás elméletét.

Harmatta János szerint a középperzsa *yazdān* 'istenek' szóból a magyar *Isten* hangalakja nem magyarázható meg. Azonban a khotani szakában és más keletiráni nyelvekben (részlegesen) kimutathatók olyan szabályszerű hangtani megfelelések a középperzsa szóhoz képest, amelyek alapján megalapozottan feltehető az *isten* hangalak létezése valamely keletiráni nyelvben, a középperzsa *yazdān* megfelelőjeként.

Összességében véve Harmatta János elmélete impozáns rendszert alkot, azonban több eleme bizonytalan vagy nem elfogadható.

Rédei Károly elméletének<sup>17</sup> megfelelően az *Isten* szavunk átvételét egy másik időszakra, a középiráni nyelvek korszakára tehetjük (körülbelül a Kr. e. 2–3. századtól a Kr. u. 8–9. századig<sup>18</sup>). A többivel szemben nagy előnye ennek a hipotézisnek, hogy se hang-, se jelentéstörténeti akadálya nincs. Fő hiányossága, hogy egyetlen olyan iráni nyelvet vagy nyelvjárást sem nevez meg, amelyikből ez a szó átkerülhetett hozzánk, ráadásul még az átadó nyelv típusát sem határozza meg az iráni nyelveken belül. Abból indul ki, hogy más népekhez hasonlóan eredetileg a magyarok is az eget tekintették a fő istennek, ezért a korabeli 'ég' jelentésű magyar szó jelölte a főistent. A helyzet akkor változott meg, amikor – talán tabuisztikus okok miatt – a főisten nevét nem akarták kiejteni, hanem helyette az idegen, iráni eredetű *Isten* szót kezdték használni. A változást elősegíthette a nagy hatású monoteisztikus vallások elterjedése a magyarok környezetében, illetve magán a magyarságon belül.<sup>19</sup> Mint fentebb már említettem, Rédei megemlíti a zsidó vallást is, külön idézve az *Uradnak, Istenednek a nevét hiába ne vedd*

parancsolatot. Ezzel voltaképpen megadja azt a leginkább valószínű helyet és időszakot, amikor az *Isten* szó bekerülhetett nyelvünkbe. A középiráni nyelvtörténeti korszak folyamán a magyarokkal szomszédos népek közül a kazárok a 9. században tértek át a judaizmusra. A magyarok pedig ebben az időszakban az Etelközben éltek. Vagyis Rédei Károly számára az a legvalószínűbb, hogy az *Isten* szó a 9. században egy középiráni nyelvből került át az etelközi magyarság nyelvébe. Azonban Rédei egyéb lehetőségeket sem zár ki, említést tesz ugyanis egy déli irányból feltételezhető, perzsa vallási hatásról. Ez a „perzsa vallás”, mint fentebb már meghatároztam, a zoroasztriánizmus,<sup>20</sup> hatása pedig a 6–7. század folyamán érthette a magyarságot, amikor a perzsákhoz viszonylag közel, a Don és a Kubán folyók között éltek, a Kaukázus északi térségében.<sup>21</sup>

Hang- és alaktani szempontból Rédei Károly egy ’tisztelt(ek), tiszteletreméltó(ak)’ jelentésű, kikövetkeztetett középiráni \**ištān* (< óiráni \**ištānām*) szó egykori meglétét feltételezi, amelynek második magánhangzója palatalizálódott volna az idők folyamán. Ily módon jöhetett létre a magyar *Isten* szó pontos hangtani megfelelője valamely középiráni nyelvben. Manfred Mayrhofer közlése alapján Rédei azt a hangtörténeti szabályszerűséget veszi alapul, hogy (egy közelebről meg nem határozott korú és típusú) iráni ’tisztel, imád’ jelentésű *yaz-* ige part. pass. esete szabályszerűen *išt-*. Tekintettel arra, hogy a Rédei által közzétett szótörténeti adatok között nem szerepel, de a gondolatmenet számára fontosnak látszik, megemlítem, hogy a ’megszentel; vallási szertartást végez’ jelentésű *középperzsa yaz-* *igének csak a yašt múlt idejű melléknévi alakját ismerem*, ezzel szemben a Rédei Károly szerint hangtörténeti szempontból „szabályszerű” *išt-* alakváltozatról nem tudok.<sup>22</sup>

A Rédei által feltételezett időszakon belül csak különböző alán nyelvjárásokból és a perzsából kerültek át szavak a magyarba. A perzsa eredetű szavak jellege, valamint a perzsa–magyar érintkezés felszínes volta miatt az *Isten* szavunk perzsa eredete a kevésbé valószínű. Ezért egy keleti típusú iráni nyelv, az alán lehet az, amelyből – Rédei Károly elgondolása szerint – ez az igen becses szó anyanyelvünkbe kerülhetett. (Kérdés azonban, hogy a Rédei által javasolt etimológia érvényes lehet-e az alán nyelv esetében.) A látszólag magától értetődő eset az, ha a szó átvételére akkor került volna sor, amikor eleink az alánok szomszédságában, a Kaukázus északi előterében éltek. Ekkor azonban még nem számolhatunk olyan idegen monoteisztikus hatással, amely fölerősíthette a főisten nevének kimondását illető tabuisztikus hiedelmet. Vagyis semmi sem indokolta, hogy a főisten eredeti elnevezése elveszítse ezt a jelentését. A magyarság életében e nyelvi változás feltételei valójában csak a 9. században értek meg. Figyelemre méltó, hogy a történeti források lehetővé tesznek egy olyan következtetést, amely szerint a magyarokkal együtt egy vagy több alán néptörődék is átvonult az Etelköz területére. Hasonlóan ahhoz, ahogy később számos esetben alán néprészek vándoroltak együtt a kunokkal is.

Az alábbiakban arra a kérdésre keresem a választ, hogy mennyire kell számolnunk azzal a lehetőséggel, amely szerint egy, a magyarsághoz tartozó, alán eredetű etnikai csoporttól került át az *Isten* szó a magyar köznyelvbe.

Rédei Károly elmélete előtt az iráni származtatás gondolata elsősorban azért létezett,

mert a magyar *Isten* szó hangalakja feltűnően hasonlít az 'istenek' jelentésű közép-perzsa *yazdān* hangalakjára. A két szó hangtani megfeleltetése azonban Harmatta János fentebb ismertetett javaslatáig sikertelen volt. A korábbi kutatás az iráni eredeztetés igazolásaként többször hivatkozott egy másik, írott forrásokból ismert adalékra is. A honfoglalás előtti magyarok tűzímádatáról van szó, amelyről több, egymással részben egyező helyeket tartalmazó és – szintén részben – közös forrásra visszavezethető, arab és perzsa nyelvű földrajzi leírásban olvashatunk.

A legkorábbi ilyen munka szerzője az arab nyelvű *Ibn Ruszta*, aki Kr. u. 903 és 912 között írta művét. A bennünket érdeklő részlet így szól:

„[...a magyarok állandóan] legyőzik a szlávokat, akik közel laknak hozzájuk. Súlyos élelmiszer-adókat vetnek ki rájuk, és úgy kezelik őket, mint foglyaikat.

A magyarok tűzímádók.

Meg-megrohanják a szlávokat, és addig mennek a foglyokkal a parton, amíg a bizánciak országának egy kikötőjéhez nem érnek [...].”<sup>23</sup>

A magyarok tűzímádók – ugyanez olvasható később például a perzsa nyelvű *Gardézinél*, aki művét talán 1050–1053 körül fejezte be.<sup>24</sup>

A szóban forgó mondattal kapcsolatban külön kutatómunka nélkül is megállapítható, hogy a benne szereplő „tűzímádó” kifejezésnek három, egymástól részben eltérő jelentést tulajdonítottak eddig:

1. A jelenleg talán leginkább elfogadott értelmezés szerint e „tűzímádó” kifejezés nem köthető se a zoroasztriánus valláshoz, se az iráni hiedelemvilághoz. Ahogy *Zimonyi István* mondja: „Azaz pogányok, és hivatalosan nem tartoznak egyik nagy monoteista valláshoz sem, amely Kelet-Európában a 9. század folyamán jelen volt.”<sup>25</sup>

Többek között *Goldziher Ignác* ismereteire támaszkodva pontatlannak vélem ezt a megközelítést. Az iszlám ugyanis a zoroasztriánizmust a „nagy monoteista vallásokhoz” hasonlóan kezelte. Goldziher így ír erről: „A korai iszlámban e vallás [vagyis az iszlám] követése még nem volt kötelező. A monoteista vallások hívői, vagy azok, akik jogaikat egy kinyilatkoztatott könyvre alapozhatták, tehát a zsidók, a keresztények és az iráni zoroaszteriánusok, amennyiben a hódító iszlám állam felsőbbségét illő alázattal fejadó [... = dzsizja] szolgáltatásával elismerik, akkor szabadon gyakorolhatják vallásukat, s a muszlim állam megvédi őket, hiszen – a *Korán* 11/120 szerint – két olyan intézmény ez, amelyeket Allah akart. Az emberek egykor majd Allah előtt fognak számot adni tévedésükről. Az iszlámnak nem az a feladata, hogy a lelkeket belül irányítsa, hanem az, hogy kívül uralja. Indiában például a hajdani vallások a muszlim uralom idején is sokáig fennmaradhattak bálványtemplomaikkal egyetemben. Olyannyira így volt ez, hogy a tömeges áttérések a korai iszlám muszlim politikusait komolyan zavarba hozták; hiszen minden egyes áttérés nem azt jelentette-e az állam számára – amennyiben tiszteletben tartotta a jogot –, hogy nem kapja tovább a türelmi adót, amely a védett alattvalót terhelte?”<sup>26</sup>

Vagyis a zoroasztriánusok – a művelt muszlimok szemszögéből nézve – nem lehetnek sokkal „pogányabbak” a zsidóknál és a keresztényeknél. E vallás követőit szokás volt ugyan tűzímádóknak nevezni, esetükben azonban nagyon pontatlan és félrevezető ez a megjelölés. Ennek okáról és következményéről így ír *John R. Hinnels*: „A tűz

központi szerepe a zoroasztriánizmus talán legismertebb és egyben legfélreértettebb vonása. *E félreértelmezés nyomán sütötték a zoroasztriánusokra a tűzimádás bélyegét, amit ők a leghatározottabban visszautasítanak.*<sup>27</sup>

2. A magyarokra vonatkozó „tűzimádók” kifejezést a zoroasztriánizmushoz kötődőnek tartotta többek között *Vámbéry Ármin* is, azzal a kitételrel, hogy a muszlimok idővel kiterjesztették ezt az elnevezést mindenkire, aki nem tartozott az ő vallásukhoz:

„Úgy tetszik nekünk, hogy a magyarok sokszor emlegetett *tűztisztelésénél* hasonló viszony uralkodik. Az, amit erre vonatkozólag tudunk, nagyobbára arab, helyesebben mondva moszlim utazók, mint [Ibn Daszta, Ibn Fozlan, Ma'szudi, Al-Bekri] és mások leírásán alapszik; ezek följegyzését azonban már azért sem kell szó szerint venni, mert az akkori felfogás szerint mindenkit, aki nem volt mohamedán, a parszi valláshoz tartozónak, tehát tűzimádónak, gebr-nek vagy mežusinak tartottak, és mert a moszlim ember általában még mai nap sem jár el valami különös pontossággal, amikor más hiten levőket osztályoz és a többi közt például a hindut is [...] tűzimádónak nevezi.”<sup>28</sup>

Vámbéryvel is vitatkoznom kell, mert aligha hihető, hogy a korabeli muszlimok „mindenkit”, így a zsidókat és a keresztényeket is zoroasztriánusnak, tűzimádónak neveztek volna. Ez az általánosítás – minden valószínűség szerint – csak azokra a más hitűekre vonatkozhatott, akiket legalábbis befolyásolt a zoroasztriánus iráni kultúra. Művelt, *perzsa nyelvű* földrajzi leírók esetében még ilyen fokú általánosítás sem képzelhető el; legfőljebb amikor olyan népről szólnak, amelyről alig vannak ismereteik.

3. Ma csak kevesen adnak hitelt annak a szövegértelmezésnek, amely szerint az ominózus földrajzi leírásokban ismétlődő „tűzimádók” kifejezés valóban a zoroasztriánus vallás egyik változatának követőire vonatkozott. E nézet szerint a magyar nép egy része zoroasztriánus volt, és róluk általánosított egy utazó a magyarok egészére. Hasonló következménnyel járhatott, ha egy muszlim szemtanú a magyarok egy részénél az iráni népekre jellemző, vagyis az iráni mitológián alapuló szertartást látott. Könnyen előfordulhatott, hogy a tapasztalati úton szerzett ismeret már általánosított formában került be a korabeli muszlim műveltségbe. Az egykorú muszlim földrajzi leírók és krónikaírók ugyanis arra törekedtek, hogy művük minél átfogóbb ismeretanyagot tartalmazzon. Nemcsak az írott művekből vették át a – szerintük – tárgyra vonatkozó információkat a teljesség igényével, hanem minden létező forrást igyekeztek felhasználni saját könyvük tökéletesítésére.

Egy közelmúltbeli hazai néprajzi kutatás eredménye – meglepő módon – alátámasztani látszik a most tárgyalt szövegértelmezést. A Jászság hiedelemvilágát vizsgálva *Szabó László* arra a következtetésre jutott, hogy e terület jelentős részén nincs jelen a samanisztikus hagyomány, ezzel szemben az iráni népek hiedelemvilágára jellemző vonások föllelhetők.<sup>29</sup> A jászok magyarországi letelepedésük idején (13. század) még egy iráni nyelvet beszéltek, amelyet nem különböztetünk meg az alántól. Úgy tűnik, egykori szellemi kultúrájuk nyomai a 20. századig megőrződtek. Jóllehet az újkori jelenségeket nem szabad visszavetíteni régmúlt időkbe, esetünkben mégis föltehető, hogy a 9. századi magyarságnak is lehetett az iráni kultúrkörbe tartozó része, különös tekintettel a magyar-alán interetnikus kapcsolatokra. A magyarok az alánokkal körülbelül a Kr. u. 5. századtól a honfoglalásig terjedő időszakban érintkeztek. A két nép

keveredésének emlékét őrzi a krónikákban (például Kézainál) fennmaradt szarvasmondánk. (Ez egy népi mondához képest „gyanúsan” pontosan tükrözi azokat a történeti eseményeket, amelyek valóságtartalmát csak a másfél ezer évvel későbbi tudományos kutatások igazolták.) Az alán nyelvből mintegy húsz szó került át az ősmagyarba. Fontos szempont, hogy azokban az időkben, amikor a magyar–alán érintkezés a legintenzívebb volt, az alán hitvilág még az iráni mitológián alapult.<sup>30</sup>

Lehetséges-e, hogy egy 9. századi arab vagy perzsa nyelvű utazó egy iráni hagyományokkal rendelkező népcsoportról a magyarok egészére vonatkozó következtetéseket vont le? A válasz egyértelműen igen. Szintén a hazai jászok nyújtanak e lehetőségre kiváló példát. Mint fentebb már említettem, a jászok a kunokkal együtt, a 13. században jöttek Magyarországra. A korabeli, bőséges magyar történeti források a 14. századig kunokként tartották őket számon, és így a kunokra jellemző vonásokat feltételezték róluk is. Tette ezt a korabeli magyar értelmiség a következő tények ellenére: 1. Földrajzi szempontból a jászok döntő többsége Magyarországon is a kunoktól elkülönülve élt. 2. Vallásuk egészen más volt, mint a kunoké: a jászok keresztények voltak, népi hiedelemviláguk emellett zoroasztriánus elemeket tartalmazott. A kunok ezzel szemben sámánhitűek voltak. 3. A jászok életmódja (földművelés) is egészen más volt, mint a kunoké (állattartás). 4. Az iráni nyelvcsaládhoz tartozó nyelvük se hangzásában, se más szempontból nem hasonlított a kunok török nyelvére. 5. Részben a ruházódásuk is eltért a kunokétól. Ezek a szembetűnő különbségek mégsem voltak elegendőek ahhoz, hogy a korabeli magyarországi értelmiség észrevegye: a kunokkal egy időben egy másik nép is betelepült országunkba. A helyzet csupán 1323-ban változott meg, amikor a jászok folyamodványt küldtek a magyar királyhoz, amelyben a kunokéhoz hasonló privilégiumokat kértek a maguk számára. Magából a kérésből és az ahhoz csatolt dokumentációból a magyar írástudók arra a helyes következtetésre jutottak, hogy jászok is élnek Magyarországon. Egészen addig a kunokra jellemző szokásokat, hagyományokat tételeztek fel a kunoknak tekintett jászokról is.<sup>31</sup> Vagyis egy korabeli utazó azt is tapasztalhatta, hogy a magyarországi kunok földművesek és keresztény vallásúak, de azt is, hogy állattartók és pogányok, attól függően, hogy a kunokként számon tartott jászokkal vagy ténylegesen kun néppel találkozott-e útja során.

A 9. század délkelet-európai sztyeppevidékének népeiről összehasonlíthatatlanul kevesebb írott forrás szól, mint a 14. század Magyarországaról. A földrajzi távolságok is egészen mások voltak ott, mint a Kárpát-medencében. *Mindezek alapján egy 9. századi utazó, aki egy – a magyarokhoz társult, esetleg már magyar nyelvű – iráni eredetű népcsoporttal találkozott, annak vallási hagyományait magától értetődően tekinthette az egész magyarságra jellemzőnek. Ezek a tapasztalatai pedig, a korabeli gyakorlatnak megfelelően, kritika nélkül kerülhettek be az arab és perzsa nyelvű földrajzi leírásokba.* Egy további körülmény erősíti, egy másik azonban gyöngíti a tárgyalt föltevés valószínűségét. A 9. század folyamán a kazároktól mindinkább független magyarsághoz szívesen csatlakoztak olyan népek/néprészek, amelyek valamilyen okból szintén távolodni kívántak a kazároktól. Közülük jelenleg a kavarak nevét ismerjük. Tekintettel arra, hogy a kazár hatalom alá iráni (alán) népcsoportok is tartoztak, róluk, vagy legalább egy részükről is joggal feltételezhetnénk, hogy eleinkhez pártoltak át. Ennek azonban ellentmond, hogy az alá-

nok zöme a Kazár Birodalom délkeleti részén, a magyar nép pedig a nyugati határainál élt ekkoriban.<sup>32</sup> Következésképpen a 9. századi csatlakozás némileg valószínűtlen; ellenben egészen hihető, hogy még a korábbi vándorlás során a magyarokkal együtt egy vagy több alán néptöredék is átvonult a Kaukázus északi térségéből az Etelköz területére.

Az említett mondatot tartalmazó muszlim források szövegének tanulmányozása további kutatás nélkül nem segít a pontosabb tájékozódásban. Például *al-Bakri* arab nyelvű munkájában a következő változatot olvashatjuk: „A [magyarok] bálványimádók.”<sup>33</sup> Vagyis a „tűzimádók” kifejezést „bálványimádók”-ra cserélte ki. Így mintha az első, Zimonyi István megfogalmazásában idézett véleményt erősítené meg, amely szerint a „tűzimádók” a „bálványimádók” teljes értékű szinonimája volt. Azonban éppen Zimonyi István a két szó arab betűs írásképeinek viszonylagos hasonlatossága alapján a következőt állapítja meg: „Ibn Ruszta, Abul-Fida: tűzimádók, valószínűleg az [*an-nírán*] az eredeti és az [*awtán*] ’bálványok’ *al-Bakri* téves olvasata.”<sup>34</sup> Érdekes, hogy *Abul-Fida*, aki körülbelül 250 évvel később *al-Bakri* szövegét „kivonatolva”<sup>35</sup> készítette el saját művének magyar vonatkozású részét, a kivonatolt forrással ellentétben nem bálványimádókról ír, hanem a „tűzimádók” kifejezést használja. A legteljesebb perzsa nyelvű szövegváltozatról, vagyis Gardézi 1050–1053-ban befejezett művének magyarokat érintő részéről *Nyitrai István* az alábbiakat írta 1997-ben: „Összefoglalóan, a források alapján biztosat csak annyit lehet mondani, hogy létezett egy korai, 903–912-t [...] megelőző időből származó tudósítás, amelynek egyik fejezete értesüléseket tartalmazott több kelet-európai népről, nevezetesen a kazárokról, a volgai bolgárokról, a burtaszokról, a magyarokról. [...] Gardizi szövegében három különböző helyről, s legalábbis két eltérő időpontból, de mindenképpen a 9. századból származó tudósítás került egymás mellé. Az összekötő kapocs feltehetően a népnév megegyezése volt [vagyis a ’magyar’ népnévé]. Más nemigen lehetett, hiszen a kompilátornak láthatóan sejtelve sem volt róla, hogy különböző területekről és eltérő időpontokról van szó.”<sup>36</sup>

Róna-Tas András csak a „tűzimádók” kifejezés toposz jellegére hívta fel a figyelmet, felhasznált munkái alapján azonban nem világos számomra, hogy szerinte az első vagy a második nézet állhat-e közelebb a valósághoz: „A honfoglaló magyarság vallásáról nem sokat tudunk. Az arab forrásokban talált megjegyzést, hogy a magyarok tűzimádók voltak, inkább toposznak kell tartanunk, mint megfigyelésen alapuló tényközlésnek. Az eurázsiai steppén a világvallások, így a kereszténység (különösen annak a nesztoriánus változata), továbbá a manicheizmus, a buddhizmus és az iszlám nagy erőfeszítéseket tettek a nomád népek megtérítésére.”<sup>37</sup>

Érdeemes figyelembe venni azt a körülményt, hogy a legteljesebb perzsa nyelvű változat szerzője, vagyis Gardézi *Abul Kászim Firdauszi* kortársa volt. Mindössze egy-két évtizeddel később fejezte be a saját könyvét, mint *Firdauszi* a *Királyok* könyvének megalkotását. Az utóbbi mű pedig a perzsa mitológia ismeretének egyik igen jelentős forrása.<sup>38</sup> A korabeli muszlim perzsa értelmiség egy része nemcsak ismerte a zoroasztriánus tanokat, hanem rokonszenvezett is azokkal, természetesen csak titokban. *Vagyis egy perzsa nyelvű, művelt írástudó aligha tekintette a „tűzimádó” kifejezést egyenértékűnek a „bálványimádó”-val.*

Az Abbászidák korában (Kr. u. 750–991) a perzsa értelmiségnek a muszlim műveltségben játszott szerepét jól jellemzik Goldziher Ignác alábbi sorai: „Az iszlámon belül a 8. század közepétől a 13. század közepéig olyan teológiai fejlemény zajlott le, amely összefügg e kor politikai viszonyainak változásaival. 750-ben sikerült [... = Abbászidák] megdönteni a gyenge omajjád kalifa [... = II. Marván] uralmát, s – az omajjád hercegek megölése után – megalapítani az Abbászidák uralmát. [...] Mindez nemcsak politikai forradalmat, dinasztikus változást jelentett, hanem egyúttal a vallási viszonyok mélyreható átalakulását is. [...] Az új dinasztia székhelyét Abár és Bagdad vidékére, az iszlám által [korábban] megdöntött [... = Szászánidák] rezidenciái helyére helyezi át. Az ő [vagyis a Szászánidák] hagyományait folytatják, amint általában hatalomgyakorlásuk során a perzsa elemre támaszkodnak, és közigazgatásuk szervezetét teljesen perzsa mintára alakítják ki. Uralkodási jogcímük immár nem a törzs választása útján beiktatott fejedelemé, hanem »a próféta gyermekeinek« legitimitása. [A perzsa nézetek...] Rejtett módon már Mohamedre is hatottak, akinek látóköre – ezt a *Koránból* tudjuk – a [... = madzsuszok] (mágusok, vagyis perzsák) vallására is kiterjedt, akik Arábiában több helyütt megtelepedtek, Dél-Arábiában pedig a próféta fellépése idején ők parancsoltak. [...] Perzsa vallástudósok mentették át örökölt [zoroasztriánus] nézeteiket a frissiben fölvetett vallásba [vagyis az iszlámba]; számos, később nagy jelentőségre szert tett vonást kölcsönöztek az iszlámnak...”<sup>39</sup>

Azoknak a muszlim forrásoknak, amelyekből az idézeteket vettem, megvan a maguk könyvtárnyi kutatástörténete. Egymáshoz való viszonyuk azonban nem ütközik az általam eddig elmondottakkal.<sup>40</sup>

*Obrusánszky Borbála* a korai középkor közép-ázsiai nomád népeinek vallásgyakorlatáról a következőképpen ír: „...Keleten [Közép-Ázsiában] általánosan elterjedt szokás volt az, hogy egy ember több vallást is gyakorolhatott, nem kellett kizárólag egy egyházhoz vagy eszmei áramlathoz csatlakoznia. A korai középkorban egyik keleti vallás sem törekedett egyeduralomra a térségben, a kereszténység jól megfér a buddhizmus és a Zoroaszter-hit mellett. A Perzsiában [vagyis Iránban] élő [nesztoriánus keresztény] hívők a szent iratok többségét, köztük a Bibliát lefordították perzsa nyelvre.”<sup>41</sup>

Ezzel szemben a magyarokkal szoros kapcsolatban álló két jelentős török nép esetében egy-egy monoteista vallás kerül uralkodó helyzetbe.

## A kazárok zsidó hitre téréséről

Róna-Tas András így összegzi az ismereteket: „A kazárok vallása a VII. században a tengrizmus volt. [...] A kazárok megtérése [zsidó hitre] több lépcsőben zajlott le. A legkorábbi adatok szerint (Maszúdi) *az első megtérés Hárún al-Rasíd kalifa (786–809) idején történt.* [...] A korai zsidó vallásnak két alapvető irányzata volt. A *karaim* (»az írástudók«, többes szám, egyes száma *karai*, innen a *karaita* elnevezés), amely csak Mózes öt könyvét ismerte el, illetve a rabbinisztikus judaizmus, amely a későbbi szent iratokat, a Talmudot is követi. Bár nincs kizárva, hogy Kazáriában éltek kisebb karaim közösségek, a *kazár uralkodó réteg által felvett vallás a rabbinisztikus judaizmus volt.* [...]

Abból, hogy a Cirill-misszió nem járt különösebb sikerrel, arra mindenesetre lehet következtetni, hogy 860 körül már lezáródott a vezető réteg judaizálása.”<sup>42</sup>

Szükséges kiemelni, hogy a Róna-Tas által a kazárok korábbi, 7. századi vallásaként megnevezett tengrizmus hitvilága alapvetően eltért a samanizmusétól.<sup>43</sup> Vagyis e szomszéd népünk vezető rétege a judaizmus előtt sem volt sámánhitű. Ha a kazárok életében a tengrizmus hasonló formában volt jelen, mint a II. Türk Kaganátus területén, akkor a samanizmus csak birodalmuk perifériáján mutatkozhatott. Érdekes, hogy a türk rovásírásos feliratok tanúsága szerint a törökök ma ismert legrégebbi hitvilága nem tartalmazott samanisztikus elemeket. Világképük, amelyet nemrégiben *Dallos Edina* rekonstruált, igen eredeti volt: kétosztatú, olyan földdel és éggel, amelyek egymáshoz képest változtathatták a helyüket. Létezett azonban a föld felett még egy úgynevezett „szent terület” vagy „szent ország” is, amelynek a helye pontosabban nem határozható meg, talán az égben volt. Ismert erről a szent helyről, hogy beszélni is tudott.<sup>44</sup> Szükséges kiemelni azt a tényt, hogy maga a kétosztatú világkép is ellentétes a háromosztatú, samanisztikus világképpel. Más kérdés, hogy a II. Türk Kaganátus birodalmi vallásából csak bizonyos óvatossággal lehet az eredeti török hitvilágra nézve következtetéseket levonni. Ez a török államalakulat ugyanis másként viszonyult a vallási kérdésekhez, mint a nomád államok általában. Obrusánszky Borbála így indokolja ezt a különbséget: „A VIII. század elején újjáélesztett második türk birodalom ugyanis az első államuk bukását az idegenek túlzott befolyásában látta, ezért a türk uralkodók, ellentétben a nomádok türelmes valláspolitikájával, üldözték az idegen népeket és az idegen vallásokat is.”<sup>45</sup>

## A bulgárok keresztény hitre téréséről

Ismét Róna-Tas András szavaival élve: „635-ben a bulgár-törökök a Bizáncban megkeresztelkedett Kuvrat vezetése alatt fellázadtak az avar uralom ellen. Megalapították a Bulgár-török Birodalmat. *Kuvrat birodalma a világ első, keresztény török vezetésű politikai szervezete.*”<sup>46</sup>

Figyelemre méltó, hogy az ázsiai törökség ekkoriban legjelentősebb állama, az Ujgur Birodalom a kazárokat néhány évtizeddel megelőzve már az egyik világvallás mellett döntött. A párhuzamról, valamint a kazárok zsidó hitre térésének következményeiről *Vásáry István* a következőképpen ír: „Sántít persze minden analógia, de valami hasonló történt itt [a Kazár Birodalomban], mint ami az Ujgur Birodalomban a manicheizmus felvételekor. Mindkét esetben olyan vallásra esett az uralkodó választása, amely lehetővé tette a környező nagyhatalmaktól való ideológiai elhatárolódást. De ezzel vége minden hasonlatosságnak, mivel az eltérő kor, terület és népesség nem tesz lehetővé további analógiákat. A judaizmus felvétele sikeres lehetett kifelé, a kazár önállóság demonstrálására, de a Kazár Birodalom belső szempontjából nem hozta meg a várt eredményt. A judaizmus etnikai jellegű vallás, nem véletlen, hogy a prozelitizmus olyan ritka jelenség zsidó vallásos talajon. A judaizmus egyetemes üzenetei csak a judaizmus népi kereteit túllépő keresztény univerzalizmusban és a judaizmust és kereszténységet

sok ponton magába építő (bár egyénileg építkező) iszlámban szólalhattak meg. Ezért nem véletlen a kereszténység és az iszlám világméretű elterjedése sem. Végso soron a judaizmus nem erősítette, hanem gyengítette a különböző társadalmi rétegek és a különböző népek közötti összetartozás érzését.”<sup>47</sup>

## Összegzés

1. *Isten* szavunk jelenleg létező három származtatása közül a magyar eredetet vallót azért nehéz elfogadnunk, mert 'atyácska' jelentésű főnévből egyetlen más nyelvben sem lett 'Isten' jelentésű szó.<sup>48</sup>

2. Az iráni alapú származtatások közül Harmatta János elmélete impozáns rendszert alkot, azonban több eleme vagy bizonytalan, vagy nem elfogadható.<sup>49</sup>

3. Rédei Károly elméletével kapcsolatban az a legsúlyosabb gond, hogy nem derül ki belőle, melyik középiráni nyelvből kerülhetett át az *Isten* szó hozzánk.<sup>50</sup> Még az iráni nyelv típusát (például északkelet-iráni) sem határozza meg. További lényeges hiányossága, hogy teljesen figyelmen kívül hagyja a közvetlen magyar-alán interetnikus kapcsolatok történelmi tényét,<sup>51</sup> annak ellenére, hogy éppen ez a háttér tenné hihetőbbé a saját hipotézisét. A fentebb vázolt kultúrtörténeti körülmények mégis Rédei elméletét támogatják legjobban. Azok a vallástörténeti változások, amelyek a 7–9. század folyamán a kelet-európai sztyeppén lejátszódtak, elősegíthettek egy ilyen szótörténeti folyamatot. Ezen időszakon belül, a 9. században négy olyan esemény is történt, amely valószínűsíti, illetve alátámasztja *Isten* szavunk középiráni származtatását:

1. A magyarok szomszédságában élő és a magyarok fölött változó mértékű hatalommal rendelkező kazár vezető réteg áttért zsidó hitre. Könnyen elképzelhető, hogy ezzel együtt eleinknél is szigorúbbá lett az *Isten* eredeti, ősmagyar nevének kiejtésére vonatkozó tilalom.

2. A muszlim uralom miatt gyakorlatilag megszűnt a középperzsa írásbeliség Iránban, és maga a nyelv is kiszorult a használatból.<sup>52</sup> Ugyanakkor nőtt a perifériák iráni nyelvjárásainak, nyelveinek szerepe az iráni hagyományok ápolásában és megjelenítésében. A magyarok viszonylag közel éltek olyan népekhez, amelyek ilyen nyelveket és nyelvjárásokat használtak.

3. Az „utolsó pillanatait élte” az iráni nyelvek úgynevezett középiráni korszaka.

4. Elkészült az a mű, amelynek alapján a későbbi muszlim források a magyarokat „tűzimádók”-nak nevezik.

A felsoroltakkal összhangban az egész időszakon át folyt a hagyományos perzsa műveltség visszaszorulása a peremvidékekre, valamint átalakulása egy sajátos, de igen határozott körvonalú, perzsa jellegű muszlim kultúrává, amelynek nyelve immár az újperzsa lett. Ez utóbbi kultúra száz év múlva olyan nagyszabású művel járult hozzá az egyetemes emberi művelődéshez, mint Firdauszi *Királyok könyve* (Sáhnáme)<sup>53</sup> című eposza.

Mindezen fejlemények a nyelvészeti szempontokkal együtt a következő megállapí-

tásra adnak okot: kizárni ugyan nem lehet annak lehetőségét, hogy *Isten* szavunk kialakulása belső magyar fejlemény, azonban valószínűbbnek látszik, hogy egy kikövetkeztethető, középiráni \**istān* 'tisztelt(ek), tiszteletreméltó(ak)' szóra vezethető vissza, amelynek második magánhangzója palatalizálódott. A további kutatások talán fényt derítenek arra, hogy melyik középiráni nyelvből vehette át a korabeli magyarság ezt a kultúrtörténeti szempontból is rendkívül jelentős szót.

## Tematikus irodalom

### *A szó történetéhez*

- Asbóth Oszkár: A magyar nyelv árja és kaukázusi elemei. *Nyelvtudományi Közlemények*, 1903. 449–475. o. Isten: 449–458. o.
- Balassa József: Az 'isten' szó i-je. *Magyar Nyelvőr*, 1889. Isten: 27–28. o.
- Balassa József: A magyar magánhangzók története. *Nyelvtudományi Közlemények*, 1894. 369–404. o. Isten: 389. o.
- Bárczi Géza: *Magyar szófajti szótár*. Budapest, 1941.
- Bárczi Géza: *A Halotti Beszéd nyelvtörténeti elemzése*. Budapest, 1982. /*Nyelvészeti Tanulmányok*, 24./ Isten: 106. o.
- Barna Ferdinánd: Észjárati találkozások a magyar és finn nyelvben. In: *Nyelvtudományi Közlemények*, 1867. 70–101. o. Isten: 72–79. o.
- Benkő Loránd (főszerk.): *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. 1–4. köt. Budapest, 1967–1984.
- Benkő Loránd: *Az Árpád-kor magyar nyelvű szövegemlékei*. Budapest, 1980. Isten: 170. o.
- Benkő Loránd: *A magyar fiktív (passzív) tövű igék*. Budapest, 1984.
- Benkő, Loránd (főszerk.): *Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen*. Bd. 1–3. Budapest, 1993–1997.
- Benkő Loránd: [Megjegyzés: Rédei K., Még egyszer *Isten* szavunk eredetéről. (*Folia Uralica Debreceniensia*, 10.)] *Magyar Nyelv*, 1999. 140. o.
- Budenz József: Jó. *Magyar Nyelvőr*, 1872. 249–254. o. Isten: 250–252. o.
- Budenz József: *Magyar-ugor összehasonlító szótár*. Budapest, 1873–1881. Isten: 824–825. o.
- Clauson, Gerard: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford, 1972.
- Csunakova, Olga Mikhailovna: *Knyiga gjejanyij Ardasira szina Papaka*. Moszkva, 1987.
- Czuczor Gergely – Fogarasi János: *A magyar nyelv szótára*. 3. Pest, 1865. Isten: 135–137. o.
- Harmatta János: Iráni nyelvek hatása az ősmagyar nyelvre. In: *Honfoglalás és nyelvészet*. Szerk. Kovács László – Veszprémy László. Budapest, 1997. 71–83. o. Isten: 73. o.
- Harmatta János: Iráni nyelvek. In: *A világ nyelvei*. 2. kiad. Főszerk. Fodor István. Budapest, 2000. 602–604. o.
- Hunfalvy Pál: Magyar mythologiai adatok és egyéb. *Nyelvtudományi Közlemények*, 1876. 70–86. o. Isten: 84–85. o.
- (A.) Jászó Anna: *A magyar szókészlet finnugor elemei*. 4. köt. *Index*. Budapest, 1981. [Az 1–3. köteteket lásd Lakó 1967–1978-nál.]
- Lakó György (szerk.): *A magyar szókészlet finnugor elemei. Etimológiai szótár*. 1–3. köt. Budapest, 1967–1978. [A 4. kötetet lásd Jászó 1981-nél.]
- Makkay János: [Rédei Károly *Isten* szavunk eredete című írásához.] *Magyar Nyelv*, 1999. 254. o.
- Mészöly Gedeon: Fiaim, szeressétek egymást. (Ján. XIII. 33-4.) *Magyar Nyelv*, 1933. 212–218. o. Isten: 217–218. o.
- Moór Elemér: A magyar nyelvtörténet őstörténeti vonatkozásai. C) Az ősmagyarság ismeretlen eredetű alaprétege. *Magyar Nyelvőr*, 1949. 20–22. o. Isten: 22. o.
- Munkácsi Bernát: Adalékok az iráni műveltség hatás magyar nyelv hagyományaihoz. *Ethnographia*, 1894. 134–141. o. Isten: 138. o.
- Munkácsi Bernát: *Árja és kaukázusi elemek a finn-magyar nyelvekben*. Budapest, 1901. Isten: 378–380. o.
- Nyitrai István: Középperzsa [nyelv]. In: *A világ nyelvei*. 2. kiad. Főszerk. Fodor István. Budapest, 2000.

- Pais Dezső: Szófejtések. *Magyar Nyelv*, 1949. 269–279. o. Isten: 276. o.  
Pais Dezső: Áld – átkoz. *Magyar Nyelv*, 1952. 61–68. o.  
Pais Dezső: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest, 1975. Isten: 282. o.  
(K.) Palló Margit: *Régi török eredetű igéink*. Szeged, 1982.  
Rédei, Károly: *Uralisches Etymologisches Wörterbuch*. Bde 1–3. Budapest, 1986–1991.  
Rédei Károly: Isten szavunk eredete. *Magyar Nyelv*, 1999. 40–45. [Első, rövidebb változat: 1996.]  
Schmidt József: Isten és ördög. *Magyar Nyelvőr*, 1926. 99–101. o. Isten: 99. o.  
Schmidt József: A hadak útja. *Magyar Nyelvőr*, 1926. 43–45. o. Isten: 45. o.  
Simonyi Zsigmond: Karácsonyi cikk. *Magyar Nyelvőr*, 1913. 433–445. o. Isten: 434. o.  
Szinyei József: [Bírálat:] Khinai–magyar nyelvrokonság (!). *Nyelvtudományi Közlemények*, 1899. 464–467. o. Isten: 467. o.  
Szinyei József: A magyar magánhangzók történetéhez. *Nyelvtudományi Közlemények*, 1913. 1–35. o. Isten: 7. o.  
Timár György: [Rédei Károly *Isten* szavunk eredete című írásához.] *Magyar Nyelv*, 1999. 254. o.  
Vámbéry Ármin: *A magyarok eredete. Ethnologiai tanulmány*. Budapest, 1882. [A könyv supplement nélküli változata.] Isten: 304–309., 354. o.

### *A szó vallástörténeti hátteréhez*

- Asmussen, Jes Peter: Manicheism. In: *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*. Ed. Bleeker, C. Jouco et al. Vol. 1. *Religions of the Past*. Leiden, 1969. 580–610. o.  
Boyce, Mary: On the Sacred Fires of the Zoroastrians. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 31 (1968). 52–68. o.  
Dallos, Edina: Shamanism or Monotheism? Religious Elements in the Orkhon Inscriptions. *Shaman*, 2004/1–2. 63–84. o.  
Goldziher Ignác: *Az iszlám kultúrája*. 2. köt. Budapest, 1981.  
Hinnels, John R.: *Perzsa mitológia*. Ford. Péri Benedek. Budapest, 1992.  
Kakuk Zsuzsa (szerk.): *Örök kőbe vésvé. A régi török népek irodalmának kistükré*. Budapest, 1985. A mágusok hódolata: 165–166. o.  
Kovács Előd: A zoroasztriánizmus. *Credo. Evangélikus Műhely*, 1995. 308–317. o. [További irodalommal.]  
Nöldeke, Theodor: *Das iranische Nationalepos*. 2. Aufl. Berlin, 1920.  
Obrusánszky Borbála: Szogd és ujgur manicheizmus. *Credo. Evangélikus Műhely*, 2004/1–2. 60–79. o.  
Obrusánszky Borbála: *A nesztóriánus kereszténység*. H. n., 2006.  
Puech, Henri-Charles: Die Religion des Mani. In: *Christus und die Religionen der Erde*. Bd. 2. Freiburg, 1951. 499–563. o.  
Róna-Tas András: Magyarság és kereszténység a honfoglalás előtt. In: *Vigilia*, 1999. <http://www.communio.hu/vigilia/1999/11/9911ron.html>  
Szabó László: *A jász etnikai csoport*. 1. köt. Szolnok, 1979. 84–101. o.  
Vértes Edit: *Szibériai nyelvrokonaink hitvilága*. Budapest, 1990.  
Voigt Vilmos: *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba*. Budapest, 2006.

### *A szó származtatásának történelmi, művelődéstörténeti hátteréhez*

Tekintettel arra, hogy a Szászánidák korában (Kr. u. 224–643) a perzsa jog jelentős mértékben kötődött a zoroasztriánus államvalláshoz, a többi irodalom mellett az ilyen témájú, magyar vonatkozású irodalmat is feltüntettem itt. Azért van erre szükség, mert a *Credo* 2005-ös évfolyamában a zoroasztriánizmusról szóló cikkemben ezek többsége még nem szerepel.

- Firdauszí, Abulkászim Manszúr: *Királyok könyve*. Ford. Devecseri Gábor. Budapest, 1975.  
Istvánovits Eszter – Kulcsár Valéria: Vázlat a szarmaták sztyeppeitörténetéhez. In: *Jazigok, roxolánok, alánok. Szarmaták az Alföldön*. Szerk. Havassy Péter. Gyula, 1998. /Gyulai Katalógusok 6./ 7–32. o.  
Jany János: Judicial contradictions in Ardakhšēr's succession. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 2001. 203–209. o.

- Jany János: A Saszanida Birodalom jogrendszerének normarétegei. In: *Függőkert. Orientalisztikai tanulmányok*. Szerk. Csirkés Ferenc Péter et al. Budapest, 2003. 9–14. o.
- Jany János: Az ókori Irán. In: *Szemelvények az ókori Kelet jogforrásaiból*. Szerk. Jany János. Piliscsaba, 2003. 9–48. o.
- Jany János: The Idea of a Trust in Zoroastrian Law. *The Journal of Legal History*, 25 (2004). 269–286. o.
- Jany János: The Four Sources of Law in Zoroastrian and Islamic Jurisprudence. *Islamic Law and Society*, 2005/3. 291–332. o.
- Kristó Gyula (főszerk.): *Korai magyar történeti lexikon (9–14. század)*. Budapest, 1994.
- Kristó Gyula (szerk.): *A honfoglalás korának írott forrásai*. Szeged, 1995.
- Molnár József – Simon Györgyi: *Magyar nyelvelmékek*. 2. kiad. Budapest, 1977.
- Nyitrai István: A magyarok elnevezései a perzsa forrásokban. In: *Honfoglalás és nyelvészet*. Szerk. Kovács László – Veszprémy László. Budapest, 1997. 71–83. o.
- Róna-Tas András: *A honfoglaló magyar nép*. 2. kiad. Budapest, 1997.
- Róna-Tas, András: *Hungarians and Europe in the Early Middle Ages*. Budapest – New York, 1999.
- Róna-Tas, András: Where Was Khuvrat's Bulgharia? In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 2000. 1–22. o.
- Róna-Tas András: *Kis magyar őstörténet*. Budapest, 2007.
- Szabó László: A jászok hazánkban. In: *Magyarrá lett keleti népek*. Szerk. Szombathy Viktor – László Gyula. Budapest, 1988.
- Tomaschek, [XY]: Alani. In: *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*. Barb. und Hrsg. Ziegler, Konrat. München, 1979. 1282–1285. o.
- Vásáry István: *A régi Belső-Ázsia története*. 2. kiad. Budapest, 2003. [www.bkiado.hu/netre/netre\\_vasary/vasarylegjobb\\_metaval.htm](http://www.bkiado.hu/netre/netre_vasary/vasarylegjobb_metaval.htm)

## Jegyzetek

- <sup>1</sup> A továbbiakban: Benkő 1967–1984, illetve Benkő 1993–1997.
- <sup>2</sup> Harmatta 1997; Rédei 1999.
- <sup>3</sup> Rédei 1999, 42. o.
- <sup>4</sup> Rédei 1999, 42–43., 45. o. Az érveket nem a tanulmánybeli sorrendjük szerint mutatom be.
- <sup>5</sup> Rédei 1999, 45. o.
- <sup>6</sup> A zoroasztriánizmus kanonizálásának folyamatához vö. Kovács 2005, 311. o.
- <sup>7</sup> Rédei 1999, 42. o.
- <sup>8</sup> Rédei 1999, 43. o.
- <sup>9</sup> Rédei 1999, 44. o.
- <sup>10</sup> A *menyét* főnevünk ótörök donorszávéra vonatkozó elmélet Róna-Tas Andrásé, természetesen kidolgozottabb formában, mint ahogy itt hivatkozom rá.
- <sup>11</sup> Róna-Tas 1997, 91. o.
- <sup>12</sup> Harmatta 1997, 73–74. o.
- <sup>13</sup> A finnugor etimológiákhoz vö. Rédei 1986–1991, 276., 435. o.; az ótörök etimológiához pedig Palló 1982, 107–108. o. Az ótörök etimológia nincs kellő részletességgel kifejtve, de megalapozott és igazolható.
- <sup>14</sup> Rédei 1999, 45. o.
- <sup>15</sup> Rédei 1986–1991, 276., 435. o.
- <sup>16</sup> Rédei 1999.
- <sup>17</sup> Rédei 1999, 44–45. o.
- <sup>18</sup> Harmatta 2000, 602. o.
- <sup>19</sup> A változás összefügghet esetleg „az ősmagyarok tabuisztikus szokásaival, amely esetleg dél és kelet felől is (perzsa, zsidó vallás) kaphatott impulzusokat...” – írja Rédei (1999, 45. o.).
- <sup>20</sup> A zoroasztriánizmusozhoz vö. Kovács 2005.
- <sup>21</sup> Róna-Tas 1997, 182–183. o. (Térképek.)
- <sup>22</sup> *yaštan*, *yaz-* 'vallási szertartást hajt végre; soveršat' religioznuju ceremoniju' in: Csunakova 1987, 143. o.;

ua. 'megszentel' in: *ibid.* 97. kommentár. Ezek a jelentések nyilván ún. „aktuális jelentések”, a 'tisztel, imád' változatai. A kérdésnek más középperzsa forrásban nem néztem utána.

- <sup>23</sup> Kristó 1995, 33–34. o.
- <sup>24</sup> Kristó 1995, 38. o.; Nyitrai 1997, 106. o.
- <sup>25</sup> Zimonyi jegyzete in Kristó 1995, 34. o.
- <sup>26</sup> Goldziher 1981, 785. o.
- <sup>27</sup> Hinnels 1992, 30. o.
- <sup>28</sup> Vámbéry 1882, 314. o.
- <sup>29</sup> Szabó 1979, 84–101. o.
- <sup>30</sup> Kiváló összegzés az iráni mitológiáról az iranista Péri Benedek fordításában: Hinnels 1992.
- <sup>31</sup> Szabó 1988, 180–194. o.
- <sup>32</sup> Róna-Tas 1997, 184. o.
- <sup>33</sup> Kristó 1995, 39. o.
- <sup>34</sup> Zimonyi jegyzete in Kristó 1995, 39. o.
- <sup>35</sup> Kristó 1995, 39. o.
- <sup>36</sup> Nyitrai 1997, 107–109. o.
- <sup>37</sup> Róna-Tas 1997, 126. o.
- <sup>38</sup> Vö. Nöldeke 1920.
- <sup>39</sup> Goldziher 1981, 806–808. o. Az idézetben belüli kiemelés tőlem származik.
- <sup>40</sup> Lásd például Róna-Tas 1997, 65–72. o.
- <sup>41</sup> Obrusánszky 2006, 60. o. Az idézetben belüli kiemelés tőlem származik.
- <sup>42</sup> Róna-Tas 1997, 191–193. o. Az idézetben belüli kiemelések tőlem származnak.
- <sup>43</sup> A samanizmus hiányára vö. Dallosnak azt a kategorikus megállapítását, amely szerint a samanizmusnak a leghalványabb nyoma sem található a legjelentősebb türk rovásírásos feliratok szövegében („...indeed, I have found no section in the texts with even the slightest reference to a... shamanic praxis.” Dallos 2004, 72. o.), illetve külön is kiemeli a samanisztikus világné hiányát („Tengrism... does not show any resemblance to the shamanic world wiew...” Dallos 2004, 79. o.).
- <sup>44</sup> A szent területhez vö. a *Fent a türkök istene és a türkök szent országa így szólt*: („Above, the God of the Türks, the sacred land and water of the Türks thus said:...”; „üzä: türk: t(ä)ñrisi: türk: ïduq: yeri: subî: (a)nča tem(i)š:”) idézetet, ellentétben a földdel, amelyen az emberek élnek. In Dallos 2004, 69., 80. o.
- <sup>45</sup> Obrusánszky 2006, 76–77. o.
- <sup>46</sup> Róna-Tas 2007, 30. o. Az idézetben belüli kiemelés tőlem származik.
- <sup>47</sup> Vásáry 2003, 140–141. o. (Internetes változat.)
- <sup>48</sup> Vö. Benkő 1967–1984, 2. 242. o. Benkő 1993–1997, 628. o.
- <sup>49</sup> Vö. Harmatta 1997, 73–75. o.
- <sup>50</sup> Vö. Rédei 1999, 40–45. o.
- <sup>51</sup> Róna-Tas 2000, 1–22. o. Róna-Tas 1997, 182. o., térkép (egyetemi tankönyvben) etc.
- <sup>52</sup> Nyitrai 2000, 772. o.
- <sup>53</sup> Vö. Firdauszí 1975.

## Váteszköltészet – nemzeti irodalom

A mai magyar irodalmi közvélemény jelentős része elutasítja, időszerűtlennek és kiüresedettnek bélyegzi a nálunk oly nagy múltú „váteszi” írómagatartást és az ebből következő költői beszédmódokat. Mindazonáltal ez az elutasítás nem teljesen egységes; akadnak a „szószóló” irodalomnak tekintélyes védelmezői is. A vitákban szinte szétszálazhatatlanul fonódnak össze a poétikai, esztétikai, politikai és világnézeti motívumok. Éppen ez a többszörös motiváció jelzi, hogy a kérdés nem vesztette el időszerűségét. Az irodalmi életben Magyarországon ma is erőteljesen hat a „külső”, főként politikai indíttatás, másfelől pedig az írók közéleti megnyilvánulásai ma is nagy figyelmet keltenek. A rendszerváltozás idején sok szó esett arról, hogy az irodalom már „visszavonul az irodalomba”, s végleg elszakad a politikai-közéleti feladatoktól (ez, mondják, amúgy is egészségtelenül megterhelte a korábbi hosszú történelmi időszakban). Ennek ellenére számos emlékezetes esetet sorolhatunk föl, amelyek az irodalom mai átpolitizáltságát bizonyítják. (Csak néhány példa: a Csoóri Sándor *Nappali Hold* című esszéjéről folyt vita, a Kertész Imre Nobel-díja körüli polémia; az Írószövetséggel kapcsolatos összecsapások; legutóbb pedig az ellentétes előjelű írói megnyilvánulások Gyurcsány Ferenc „őszödi beszéde” kapcsán.) Az irodalom és a politika kapcsolata tehát Magyarországon ma is igen szoros, mégpedig nemcsak a szélesebb értelemben vett közéletiség összefüggésében, hanem a hatalmi-politikai, sőt pártpolitikai ügyekben is. Jogos lehet persze az ellenvetés, hogy az írók politizálása még nem föltétlenül jelent politizáló irodalmat is: a szépirodalmi művekből jórészt valóban kiszorultak azok a közéleti témák és beszédmódok, amelyek korábban meghatározóak voltak a magyar irodalomban. Elgondolkozhatunk azon, hogy lehetne-e ma hitelesen olyan verseket írni, mint például a *Rohanunk a forradalomba* vagy az *Egy mondat a zsarnokságról*.

A tagadó válasz mindazonáltal nem annyira bizonyos, ahogyan a közvélekedés sugallja. Egyrészt azért nem, mert az újabb irodalomban is szép számmal bukkannak föl olyan művek, amelyek magas esztétikai színvonalon dolgozzák föl a politikával, illetve a közös nemzeti ügyekkel kapcsolatos tapasztalatokat. Másrészt azért, mert a figyelmes olvasó azt is észreveheti, hogy a közéleti-közösségi kérdésektől látszólag távol álló művekben is sokszor milyen erősen érvényesül a szerző társadalmi élménye és ezzel kapcsolatos tépelődése vagy állásfoglalása. Minthogy az irodalmi művek mindig egy sajátos társadalmi erőterben látnak napvilágot, keletkezésük és befogadásuk, így természetesen „anyaguk” és formájuk sem lehet független ettől az erőterttől.

A főntebb említett „váteszi” irodalom persze nem azonos a közösségi indíttatású

irodalommal – ez utóbbi sokkal szélesebb körű fogalom, amelynek a „váteszség” csak egy különös esete. Éppen a mai társadalmi körülmények teszik szinte lehetetlenné, hogy a kortárs író hagyományos értelemben szószólóként, az egész nemzeti közösség képviselőjeként lépjen föl. Ugyanakkor ez a szerep olyan nagy hagyományú és meghatározó irodalmunkban, hogy szükséges elgondolkoznunk azon, mit jelent ma a váteszköltészet olvasása, és hogy milyen módon élhet tovább ennek hagyománya. A mai olvasó is újra meg újra találkozik a klasszikusokkal – ezáltal a „szószóló” költészetnek akkor is van jelentősége napjaink eszmélkedésében, ha ilyen művek már nemigen születnek is, és a más jellegű, de létező-keletkező nemzeti költészet is szoros kapcsolatban áll ezzel a hagyománnyal: részben ennek folytatása, továbbgondolása.

A „vátesz” kifejezés az antik római kultúrából származott át a magyar irodalmi gondolkodásba. Az archaikus, eredetileg jóst, látnokot jelentő szó az augustusi aranykorban vált elsőrendűen irodalmi fogalommá, amikor a princeps által támogatott költőket (elsősorban Vergiliust és Horatiust) tisztelték meg ezzel a címmel. Az ő műveikben – és minden olyan költészetben, amelyet joggal nevezhetünk váteszinek – két mozzanattal jellemezhetjük a sajátos szószólói jellegét: a szakrális, már-már papi magatartással és mondanivalóval, illetve a közösségi elkötelezettséggel. A vátesz így egyrészt az isteni szándék közvetítője, másrészt, ezzel szoros összefüggésben, a közösség erkölcsi rendjének őrzője. A „szószóló” írói magatartás tehát, noha elsőrendűen a szépirodalmi hagyományban érhető tetten, eredetileg emelkedett *profétai* szerepet jelent. Két Horatius-idézettel illusztrálható az említett két vonatkozás. A szakrális jelleget az *Énekek* I. könyvének híres első verse érzékeltetheti, amelyet itt Babits szabad átköltésében idézünk, az *In Horatium* című költeményből:

*„Gyűlöllek: távol légy, alacsony tömeg!  
ne rezzents nyelvet, hadd dalolok soha  
nem hallott verseket ma, múzsák  
papja, erős fiatal füleknek.”*

A közösségi aggodalom a rómaiakhoz szóló ódáiban figyelhető meg legjobban (*Énekek* III./2, 6.), amelyek Berzsenyi *A magyarokhoz* szóló ódáit is ihlették:

*„Apák bűnéért, Róma keservesen  
lakolsz, ha rommá válik válik a földre dőlt  
sok templom, és a csarnokokban  
kormosan állnak a csonka szobrok.”*

A magyar költészet szakrális-közösségi hagyományának azonban a Biblia volt az elsődleges mintája. A magyar nyelvű irodalom Mohács után, a középkori magyar állam bukásának idején, a reformáció elterjedésével bontakozott ki, természetes hát, hogy a profétai és zsoltáros hang oly meghatározó lett a korszak irodalmában. Ekkor, a prédikátor-írók gondolkodásában formálódott, majd a korszak nagy költőinek műveiben

mélyült el a magyar önértelmezésnek az a modellje, amely évszázadokon át befolyásolta nemzettudatunkat, s klasszikus megfogalmazását Kölcsey *Hymnus*ában nyerte el. Váteszi költészetünk nagy korszaka azért is a 19. század, mert e sajátos nemzeti hagyományt ekkor az európai romantika hatása is erősítette.

A 19. században Európa-szerte fontossá vált a költő látnoki és képviseleti szerepe – éppen azért, mert a vallás és a közösségi összetartozás eszméje egyaránt kérdésessé vált a modernizálódás folyamatában. Két új eszme: a személyiség szinte kultikus tisztelete és a modern nemzeti gondolat ígért lehetőséget a válság leküzdésére. E két nagy romantikus alapélmény között azonban ellentmondás feszült, ami a romantikus életérzés diszharmonikusságának egyik fő oka volt. Az egyszeri és rendkívüli személyiség egyrészt önmaga kiteljesítésére, zsenialitásának korlátlan kibontakoztatására törekedett, másrészt azonban azonosulni akart nemzetével – vagy bármely vállalt közösséggel, amelyre eszményeit rávetíthette. A zsenialitás áldozati gesztusával állt olykor a rendkívüli művészegyéniség valamely magasztos vagy annak vélt ügy szolgálatába – ahogyan a magányos zsenigőg nagy szerepjátszója, a romantikus mintaköltő, Lord Byron vállalta föl előbb az olasz egységért küzdő karbonárok, majd a görög szabadságharcosok ügyét.

De nemcsak az „egyén vagy közösség” dilemmáját feloldani próbáló áldozatvállalás alakította a romantikus író váteszszerepét, hanem a metafizikai „képviselet” gondolja is, amely a vallási válság és a természettudományos racionalizmus uralkodóvá válásának következtében vált sajátosan *költői* feladattá a romantikában. A romantikára jellemző költői metafizika és panteizmus az elveszített teljességélményt igyekezett visszahódítani – s a romantikus költőket ez a törekvés is rokonította az egykori prófétákkal és váteszekkel, hiszen metafizikai szomjúságuk az örök dolgok, az isteni értékek képviselőivé avatta őket a korszak kultúrájában. (Blake, Hölderlin, Wordsworth, Novalis, Shelley, Hugo, és folytathatnánk a sort – mindnyájan ennek az egyszerre tisztelt és kigúnyolt szerepnek a megtestesítői az európai irodalomban.)

A szerepeknek és a képviselendő értékeknek ez a sokfélesége súlyosan megterhelte a romantikus költészetet. Talán soha nem nehezedett ekkora képzelt és valóságos felelősség az íróra – s valószínűleg a feladatok roppant súlya és megoldhatatlansága mutatkozik meg abban, ahogyan a romantikus író a nyelvvel és a formákkal küzdött: a költői műalkotás monstrozitálásában és gyakori töredékességében. A nyelv és a rendelkezésre álló irodalmi formák alig-alig voltak képesek kifejezni a súlyos és bonyolult léttapasztalatot. Az irodalom válságának jele volt ez egy olyan korszakban – jellemzően romantikus paradoxon! –, amelyet egyébként joggal tartunk az irodalom és az írói hivatás egyik fénykorának.

A magyar romantikus váteszi magatartás kialakulásában a biblikus-deákos hagyomány és a kortárs nyugati irodalmi minták egyaránt szerepet játszottak, de leginkább meghatározó talán a magyarság sajátos történelmi-társadalmi helyzete volt. A 19. század eleje nálunk a nemzeti újjászületésnek, a modern nemzet kialakulásának korszaka, amelynek igen fontos tényezője a nemzeti nyelv és a politikai-kulturális intézményrendszer megújítása. Az új irodalom e folyamatnak egyszerre volt alakítója és eredménye – s érthető, hogy a közös nemzeti feladatok némileg háttérbe szorították (bár

természetesen nem nyomhatták el teljesen) az egyéni írói törekvéseket. A magyar író szembesült ugyan a korszak közös európai világnézeti ellentmondásaival, amelyek a nyugati romantikusok szemléletét és szerepalakítását meghatározták, de a nemzeti felelősség vállalása itt fontosabbnak tűnt, mint például a költői metafizika vagy mitológia kérdései, s a romantika „főszereplőjének”, a zseniális személyiségnek a helyzete is másképpen alakult, mint a nyugati irodalmakban. Nálunk a költőnek nem kellett keresnie a „fővállalható” ügyet, mint Byronnak – hiszen a képviselő feladata és a szöszölői szerep szinte sorsszerű kényszerként adatott számára, már-már akadályozva autonóm művészi kibontakozását (legalábbis a közkeletű vélekedés így értékeli a magyar író kiemelkedően fontos társadalmi szerepét e korban). Ebben a váteszi szerepváltozatban így a közösségi-társadalmi mozzanat fontosabb, mint az önkifejezés és a szakrális-metafizikai vonatkozás – hacsak nem vesszük figyelembe, hogy a nemzet maga válik szakrális értéké a kor gondolkodásában. Ugyanez mondható el az önmagáért való költői szépség szerepéről. Számos *ars poetica*-értékű verset idézhetünk annak illusztrálására, hogy a társadalomépítő feladat előnyt élvezett az írói hivatás más vonatkozásaival szemben, s hogy ezt az író szükséges áldozatnak tartotta.

*„Én is szeretném nyájasabb dalokban  
Üdvözleni a szép természetet,  
Ábrándaimnak fényes csillagokban  
S bimbók közt keresni képeket.*

(...)

*De engem fölver nyájas képzetimből  
Komoly valónak súlyos ércvara;  
Fajom keserve hangzik énekimből,  
Dalom nehéz koromnak jajszava.”*

(Eötvös József: *Én is szeretném...*)

Petőfi híres, türelmetlen sorait pedig minden magyar olvasó jól ismeri:

*„Ha nem tudsz mást, mint eldalolni  
Saját fájdalmad s örömed:  
Nincs rád szüksége a világnak,  
S azért a szent fát félretedd.”*

Száz évvel később Illyés Gyula ironikus példázattal jellemezte a magyar író sajátos helyzetét. Eszerint nálunk az írók újra meg újra az árvíz veszélyeire figyelmeztetik közösségüket regényben, versben, drámában, publicisztikában – egészen addig, amíg valaki ingerülten meg nem kérdezi: „De hol van itt a vízügyi hivatal?” Illyés paraboláját általában úgy értik, hogy irodalmunk kezdettől fogva, de különösen a 19–20. szá-

zadban *feladat-átvállaló* irodalom. Írók és műveik a legutóbbi időkig végső soron tőlük idegen szerepet játszottak kultúránkban. Így az irodalom ahelyett, hogy „önmaga” lett volna, a közélet valamiféle tartozékává és pótlékává vált.

Kétségtelen, hogy sokszor maguk a magyar írók is panaszkodnak amiatt, hogy író voltuk elsorvad politikai kényszerszerepük következtében. A szenvedélyesen politizáló és a nemzet ügyét személyes sorsával azonosító Ady például így fakad ki a kényszerű közéleti viaskodástól kedvét veszítve:

„...komédia minden, komédia  
Nézek immár nagyobbakra is...”

Mégis: alighanem közelebb járunk az igazsághoz, ha irodalmunknak ezt a kényszerű-sorszerű közösségi elkötelezettségét olyan helyi, nemzeti sajátoságként értékeljük, amely nemcsak irodalomszociológiai, hanem esztétikai összefüggésben is értelmezhető. A váteszi költészetet – és általában a nemzeti sorshoz kötődő írói magatartást – nemcsak tehertételnek, hanem sajátos értéknek is tekinthetjük, amennyiben meglátjuk benne a jellegzetesen hazai szellemi magatartást és az ebből születő rendkívüli művészi teljesítmények sorát. Ki tagadná, hogy Zrínyi, Kölcsey, Vörösmarty, Ady – a sort hosszan folytathatnánk – nem a közösségi feladatvállalás *ellenében*, hanem éppen annak *ösztönző hatására* alkotott kiemelkedő poétikai-esztétikai értékű műveket? Ahelyett, hogy folyvást a „politizáló irodalom” állítólagos magyar tehertételéről keseregnénk, jobb lenne észrevenni, értékelni és megérteni azt az egyedi *esztétikai minőséget*, amelyet a szószólói szerep „kényszere” hozott a magyar irodalomba.

Mindenekelőtt azt érdemes tisztázni, hogy az irodalom közösségi hagyománya reá-lisan nem állítható szembe sem a művészet metafizikai igényével, sem az individuális önkifejezéssel, sem a szépirodalomtól elvárható nyelvi autonómiával. A nemzeti elkötelezettségű irodalom, ezen belül a váteszköltészet nem azonos a politikai költészettel; akkor sem, ha jelen van benne az aktuális politikai megszólalás, illetve a politikum mint ösztönzés és írói tárgy. A politikum és a nemzeti közösség ügye nem külső feladatként adódik a magyar író számára, hanem benső elkötelezettségként, s ami ennél is fontosabb: magától értetődő irodalmi „anyagként”, témaként. Ottlik Géza, akit gyakran állítanak szembe a magyar kultúra „politizáló” hagyományával mint a „lételvű” irodalom képviselőjét (e szembeállítás alapvetően hamisnak tartom), az írórt olyan emberként jellemzi, aki a „létezés-szakmában dolgozik”. Minthogy azonban a létezést mindig meghatározottságaink szorításában tapasztaljuk meg, a magyar író nemcsak erkölcsi és politikai indíttatásból vállalja fel nemzete képviselőjét, hanem azért is, mert számára e nemzet sorsában *tapasztalható meg a létezés*. A politikum így találkozik a metafizikai tapasztalattal, s a műben ezáltal kaphat sajátos esztétikai értéket. Vörösmarty, Arany, Móricz nagyszabású művészete bizonyíthatja ezt az állítást.

De mi a helyzet az írói individualitással: az énkifejezés jogos (és nem csak a lírikusok számára fontos) igényével? Ezt látszólag valóban korlátozza a „prófétai” szerep. Petőfi aszketikus szigorral tiltja el korának költőit „saját fájadalmuk és örömük elda-

lolasától”. Csakhogy ugyanakkor: van-e nagyobb én-költő irodalmunkban éppen Petőfinél? Az ő költészetében az Én mitologizálása és mindennapi tapasztalatainak már-már dokumentarista számbavétele nemcsak megfér a nemzeti szószóló elhivatottságával, hanem mondhatni szükségszerű kapcsolatban áll vele. (A számtalan lehetséges példa közül említsük meg azt a gesztust, ahogyan *Az alföldben* úgy avatja magyar jelképpé a pusztát, hogy személyes, számára adott fontosságát emeli ki: „Szép vagy, alföld, legalább nekem szép...”) Az én-irodalom és a nemzeti elkötelezettség írói kifejezése között éppúgy pozitív kapcsolat lehet, ahogyan a létirodalom és a váteszköltészet között. Az önnön sorsát, szerepét kutató, kifejező – sőt művében részben megalkotó – író számára nemzeti meghatározottsága, közösségéhez fűződő kapcsolata éppen olyan sorsmozzanat, mint férfi vagy női mivolta, testi adottságai, lelki alkata – így szükségképpen beépül a vallomások irodalom fő motívumai közé.

Ami pedig az írói nyelv kérdését illeti: van-e jobb lehetőség a szuverén nyelvi univerzum kialakítására, mint a „nyelvében él a nemzet” sajátos hazai tapasztalatának feldolgozása? A nyelvi autonómia végtelen elméleti követelménye – tudniillik hogy az irodalmi mű voltaképpen nem más, mint nyelvi produktum, amelynek az irodalmon kívüli világra vonatkozó „jelentése” lényegében nem lehet – az utóbbi egy-két évtized irodalmi közbeszédében vált uralkodóvá Magyarországon. Ezért hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy a nyelvközpontúság követelménye jellegzetesen posztmodern fejlemény, és az ezzel kapcsolatos álláspontok csak az ezredforduló irodalmi életének alapkérdései.

Holott – ha nem is ennyire végtelenen és explicit módon – az irodalmi vitáknak mindig is központi kérdése volt az a dilemma, hogy minek is tekintjük elsősorban az írókat: a nyelv művészeinek vagy a valóság alakítójának. Csak két történelmi példát emeljünk ki: Kazinczy és a romantikusok vitája éppúgy e kérdések körül forgott, mint a *Nyugat* esztétikájával kapcsolatos polémiák. Osvát Ernő híres hitvallása („Írj bármit, csak tudd megírni!”) mi más, mint az irodalom esztétikai, ebből következően nyelvi autonómiájának hangsúlyozása? És Kosztolányi többször megfogalmazott *ars poeticája*, amely röviden azzal a mondatával foglalható össze, hogy „az író az az ember, akinek a szavak fontosabbak, mint az élet” – szintén kapcsolatba hozható a mai posztmodern nyelvközpontúsággal. Természetes is, hogy Kosztolányi éppen az „életes” Adyval szemben határozta meg a maga írói hitvallását, s hogy az ezredforduló szerzői közül sokan Kosztolányit tekintik példaképüknek és elődjüknek.

„Örök” kérdéstről van tehát szó, amelyről ugyanakkor – mint az ilyen nagy alapdi-lemmákról oly sokszor – elmondhatjuk, hogy (*talán és részben*) – álkérdés. Az „életes” és a „nyelvi” irodalomfelfogás szembeállítását az ízlés, az írói alkat és a világnézet szempontjából jogos és termékeny lehet, de ilyen alapon nem tudunk érvényes és tanulságos értékelést megfogalmazni az írói hitelességről és a művészi értékről, mint ahogyan a „korszerűségről” és az „elavultságról” sem. Témánk szempontjából: a „váteszi” irodalom jogosultsága, értéke és korszerűsége nem ítélnélhető meg azon az alapon, hogy az efféle művek nyelvileg „nem eléggé autonómak”. Esterházy Péternek tulajdonítják az általa idézett (egyesek szerint Heltai Jenőtől, mások szerint Réz Páltól származó) *bon mot*-t: „az író ne népben-nemzetben gondolkozzék, hanem alanyban-állít-

mányban”. *Kis Magyar Pornográfia* című művében a jeles szerző tovább is fűzi a gondolatot: ha ugyanis az író „kicsit is jó, akkor amúgy is nyakig benne van az egészben, ha meg nem...” – s gondoljuk tovább, egyetértőleg: akkor minek ágál a magyarságával? Világos, hogy válaszmondat ez: arra a sokáig, sokaktól hangoztatott követelményre, erkölcsi fölhívásra reagál, hogy az író szolgálja nemzetét. Ne kényszerítsék arra az író, mondja Esterházy, hogy „vízügyi hivatalnok” legyen, mert nem ez a dolga. Az ő mestersege a szavakkal való bánás, ő „a szavak embere”. A híres mondattal a maga eredeti összefüggésében nincs is semmi baj – ám ahogy új szállóigévé lett, erősen ideologikus töltést kapott, s alkalmassá vált arra, hogy visszamenőleg is leértékelje és gyanússá tegye a nemzeti-közösségi irodalmi hagyományt.

Leginkább a *felszólító mód* zavaró Esterházynál, ami persze az eredeti, vitatott mondatnak is tehetétele. („Az író *gondolkozzék* népben-nemzetben...”) Különösen feltűnő ez a normativitás egy alapvetően liberális *ars poetica* esetében, hiszen Esterházy itt voltaképpen az írói szabadság hitvallását fogalmazza meg. Azonban úgy áll ki e szabadság mellett, hogy szinte „letilt” – tabu alá helyez – bizonyos írói témákat és magatartásokat. A kommentárban persze tompítja a felszólítás élet azzal, hogy föltételezi: aki igazán író, *amúgy is* (anélkül, hogy közvetlenül beszélne róla) „nyakig benne van az egészben” – tehát bizonyos értelemben mindenképpen „nemzeti író”. Mégis fölényes és támadó kritikát érezhetünk a fordulatban, hiszen az is kihallható belőle, hogy annál, aki „népben-nemzetben gondolkodik”, bizonyára gond van az „alannyal-állítmánnyal” – tehát a mesteresség tekintetében nem igazi író. Elgondolkozhatunk azon is, hogy ez az új (liberális? posztmodern?) *ars poetica* miért az evidenciát hangsúlyozza, s az esetleges meghatározásától, fölemlítésétől óv. Hiszen könnyű belátni, hogy nem az magától értetődő, hogy egy író a nemzeti közösség elkötelezettje (amit ezért felesleges is lenne emlegetni), hanem az, hogy a nyelv művésze. Ez utóbbit tehát nem kellene külön hangsúlyozni: ha valaki nem mestere a nyelvnek, nem is író, és fölösleges azzal foglalkoznunk, hogy mit gondol a nemzetről. Azon lehet és érdemes vitatkozni, hogy az egyként „alanyban-állítmányban gondolkozó” írók milyen létélményt közvetítenek írásművészetükkel, s hogy a magyar nyelven író szerzők számára ez a létélmény szükségszerűen összekapcsolódik-e a képviselői irodalomeszménnyel. De azt sugallni, hogy azok az írók, akik a maguk számára kötelezőnek érzik a szolidaritást nemzetükkel, eleve korszerűtlen dilettánsok lennének, legalább olyan méltánytalanság, mint a „nemzeti” témáktól tartózkodó írókról föltételezni, hogy nem érznek együtt nemzetükkel.

Aligha cáfolható, hogy a váteszi írómagatartás Magyarországon olyan remekművek sorát hozta létre, amelyek irodalmi kultúránk specifikus értékei. E művekben a nemzeti alapélmény (amelyet, hangsúlyozzuk ismét, nem pusztán politikai állásfoglalásként, hanem létélményként értékelünk), nem pusztán „téma” vagy külső „járulék”, hanem azok nyelvi-poétikai megformálását alapvetően meghatározó sajátosság. Néhány példát hozunk erre, különféle korszakokból és műfajokból. Zrínyi az európai barokk eposznak olyan sajátos változatát alkotta meg a *Szigeti veszedelemmel*, amelynek szerkesztés-módját, az antik hagyomány felhasználásának mikéntjét és nyelvi-verstani sajátosságait

éppúgy meghatározta a nemzeti sors kifejezésének és a közösségi energiák mozgósításának prófétai szándéka, mint eszmeiségét. Berzsenyi a horatiusi vátesz-ódák szuverén hazai változatát hozta létre a 19. század elején – e művek egyszerre példái a legmagasabb rangú klasszicista imitációnak és a romantikus prófétizmusnak. Kölcsey nemcsak egyedi formai-nyelvi bravúrt hajtott végre a *Hymnus* megalkotásával, midőn a reformáció korának eszmei és nyelvi hagyományát és a kuruckori közköltészet elemeit ötvözte a klasszicista-romantikus ízléssel, hanem olyan verstípust is alkotott – a prófétikus történelmi-összegező nemzeti óda, illetve fohász verstípusát –, amelyet számos szuverén remekmű követett a 19–20. században: Vörösmarty, József Attila, Illyés életművében. Petőfi egész életműve arra példa, hogy a személyes-önstilizáló élménylíra milyen nagyvonalúan kapcsolható össze a közösségi felelősséget és aktivitást sugalló-hordozó költői beszédmóddal. Arany a költői elbeszélés és a ballada különféle változataiban alkotta meg a nemzeti létélményének megfelelő legkülönfélébb nyelvi-költői formákat. Mindezek a példák nem tematikailag meghatározott esetei a nemzeti képviseleti költészetnek, hanem olyan egyedi *poétikai* megoldások, amelyek azt bizonyítják, hogy a föl vállalt „nemzeti megbízatás” nemcsak tehertétele és akadály lehet az írói nyelv- és formaművészet kiteljesedésének, hanem elsődleges ösztönzője, kibontakoztatója is.

Igaz ugyanakkor, hogy az említett példák a korábbi évszázadok során mind olyan irodalomszociológiai helyzetben jöttek létre, amelyben a költő közéleti szerepvállalása és iránymutatása nemcsak magától értetődő volt, hanem a közvélemény egyenesen el is várta. A 20. századra ez a helyzet megváltozott, s egyre inkább anakronisztikussá vált, hogy az írók *közvetlenül* hatni akarjanak a társadalomra. De valóban ennyire egyértelmű lenne ez a változás? Tényleg lehetetlenné, művészileg terméketlenné válik az irodalmi műben megmutatkozó „képviseleti” szándék attól, hogy az olvasó már nem föltétlenül „fölkentet”, orákulumot lát a nemzet íróiban? Két ellenvetés is tehető. Az egyik: a képviseleti szerep válsága önmagában is lehet forma- és értékteremtő írói tapasztalat, amely hozzásegíthet a nemzettel kapcsolatos irodalmi eszmélkedés elmélyítéséhez. A másik: az írói „vezérszerep” felbomlásával, illetve átalakulásával a 20. század folyamán nem szűntek meg azok a közösségi-társadalmi gondok (ellenkezőleg: inkább súlyosbodtak), amelyek a „létezés-szakmában dolgozó” író számára alapélményként, tehát olyan alkotói ösztönzéseként jelennek meg, amelyek sajátos új poétikai megodásokat kívánnak. Így a váteszi *szerep* megszűnése vagy elavulása nem jelenti egyben a nemzeti aggodalom, a közösségi élmény által inspirált irodalom megszűnését és elavulását is. (Érdemes arra gondolni, hogy az előző évszázadok során is mindig változott a nemzeti költészet poétikája. Zrínyi és Arany epikájában, Berzsenyi, illetve Petőfi lírájában alighanem több az eltérő sajátosság, mint a hasonlóság.)

A 20. században tehát a nemzeti költészet egyik nagy ösztönzője a prófétai szerep válsága. Az író azt tematizálja, hogy vátesznek, szószólónak *kellene* lennie – ugyanakkor kifejezi, hogy ez tragikusan, sőt tragikomikusan *lehetetlen*. Hivatása van, ám ezt a hivatást, számos bonyolult és összefüggő okból, lehetetlen teljesítenie. E paradox írói szerepélmény legnagyobb formátumú, egyben talán a mindenkori magyar vátesz-költészet legnagyobb szabású képviselője természetesen Ady Endre; de más hangsúlyok-

kal és más tónusban fölfedezhető ez a feszültség Illyés Gyula és Nagy László költészetében is. (E névsorról eszünkbe juthat, hogy a magyar irodalmi közvélemény szinte nemzedékről nemzedékre kiosztja „az utolsó nemzeti költő” címét. Ady, Illyés, Nagy László egyként megkapta már e „méltóságot”, s elképzelhető, hogy kortársaink között is van vagy lesz várományosa ennek a különös címnek...)

A nemzeti élmény továbbélése, további hatása a magyar irodalomban a váteszi szerepen történő túllépéssel, az attól való függetlenedéssel is történhet. Egyrészt arra kell gondolunk, hogy a prófétikus szószólói szerep mindenekelőtt a lírában érvényesülhet, ám a nemzeti felelősségvállalás, illetve a nemzeti sorsélmény más műfajokban, mindenekelőtt a prózai epikában is jelentkezhethet; másrészt arra, hogy a közösség sorskérdései és tapasztalatai egészen új írói szerepalakításban és nyelvhasználatban is kifejezhetőek (például olyan lírában, amely szakít a hagyományos személyességgel, sőt a nyelv megszokott grammatikai rendjét is fölbontja, a modern és posztmodern gyakorlat szerint). A prózai elbeszélésben igen sokféle lehetősége van a nemzeti létélmény kifejezésének, faggatásának. Teremthet az író olyan történelmi mitológiát, amelyben a személyes lét és a végső metafizikai kérdések közötti konkrét lét- és erőter a nemzeti sors, a nagypolitika és a mindennapi élet egységében – ezt valósította meg Móricz Zsigmond az *Erdély-trilógiával*, illetve évtizedekkel később az erdélyi Szilágyi István nagy regényeivel (*Kő hull apadó kútba, Agancsbozót, Hollóidő*). De lehetőség adódott a nemzeti tapasztalatok írói kifejezésére olyan prózai formák révén is, amelyek a dokumentum és a fikció határán mozogva újjították meg a magyar elbeszélő irodalmat. Erre a műfaji változatra szintén remekművű példát szolgáltat Móricz (többek között *A boldog emberrel*, az *Árvácskával* és az *Életem regényével*), de elsősorban mégis a népi írók irodalmi szociográfiái jutnak eszünkbe, mindenekelőtt Illyéstől a *Puszták népe*. A szociografikus széppróza hagyománya egyébként napjainkig eleven; alig hinném, hogy Sánta Ferenc, Csalog Zsolt vagy Tar Sándor megrendítő prózáját kirekeszthetnénk a nemzeti feladatvállalás irodalmi hagyományából.

Egy-két példát arra is hozunk, hogy a hagyományos személyességtől elszakadó lírai formákban és beszédmódokban is természetes módon jelenhet meg a nemzeti sorsélmény. Ilyen költészetnek tartom Oravecz Imrének mindenfajta váteszi hagyománytól távol álló, ám a nemzeti lét alapélményét legnagyobb íróink erejével és hitelességével kifejező nagy könyvét, a *Halászember* című önéletrajzi prózaverset, amelyben a költő falujának, családjának életét és ezen keresztül a magyar parasztság 1945 utáni sorsát örökíti meg emlékszilánkokból összerakott képek-jelenetek folyamatában, szembesítve a jelent és a múltat. Alkalmas lehet a nemzeti sorsélmény (a nemzeti passió!) megjelenítésére a nyelv széttörése, felbontása, a megromlott nyelvhasználat, sőt a nyelvvesztés költői imitációja is, mint Domonkos István vajdasági költő *Kormányeltörésben* című, megrendítő versében:

„én lenni  
 én nem tudni magyar  
 élni külföld élet  
 pénz nyelv zászló  
 himnusz bélyeg

*elnökök vezérek  
előkotorni megfelelő  
ott ahova érek  
mi meghalni mindnyájan  
úgyis téves csatatéren..."*

De találhatunk példát arra is Baka István lírájában, hogy látszólag hagyományosabb, gazdag metafora- és szimbólumvilágot építő költészet születik sok szerepimitációval, amit egyszerre sugall egy negatív metafizikai élmény (az istenhiány élménye) és az épp ilyen negatív, *abszurd* nemzetélmény: a nemzeti széthullás, a bomlás katasztrofális tapasztalata. Ennek a lírának ugyanúgy a nemzeti lét (az ebben átélt *képtelen* szenvedés) az élményalapja, mint Zrínyi, Arany, Ady költészetének:

*„Éjszaka van magamra hagytak végre  
az orvosok az ápolók sehol  
körülnézhetek Döbling ez vagy Magyarország  
vagy a Döbling-Magyarország-Pokol*

*Csend van tán Isten elharapta nyelvét  
csillag sem csikordul tengelyén  
hallgass te is aludj Széchenyi István  
legnagyobb magyar szerencsétlen gazfi én*

*Beh jó hogy el van zárva minden ablak  
beh jó hogy itt benn minden óra áll  
míg így marad nem férkőzhet be hozzám  
a park ösvényein settengő halál*

*Éjszaka van magamra hagytak végre  
az orgyilkosok árulók sehol  
körülnézhetek Döbling ez vagy Magyarország  
vagy a Döbling-Magyarország-Pokol.”*

PINTÉR GÁBOR

## Fides et potestas II.

*„Különbséget tenni múlt, jelen és jövő között – illúzió, ám makacsul tartja magát.”*

(Albert Einstein)

*„Majdnem hihetetlen, hogy igen sok művelt ember csak valamivel tud többet a történelemből, mint amennyit az iskolakönyvekből tanult.”*

(Karl Thaler, 1871)

### Medium aevum, avagy korunk hőse

Szinte közhelyes hagyománnyá „nemesült” már a középkor néhány jelzője: sötét, véres, brutális. A divatos kosztümös filmek valóban azt sugallják, hogy ebben az időszakban mintha még a levegő is mozdulatlan lenne, legfeljebb csak harci lobogók lobognak, kardok csattognak, tombol az erőszak és ömlik a vér, s mindezt át- meg átszövi a dramaturgia szabályai (valamint a célközönség vélt vagy már valós igénye) szerinti erotika. A szerencsétlen, röghöz kötött jobbagyok, a lelkek pásztorolása helyett politikai manőverekbe bonyolódott papok, az ájtatosan álszent szerzetesek és apácák csupán a kép elmélyítéséhez szükséges kontrasztot és a háttérrel biztosítják. Mintha a középkorban nem történt volna semmi „normális”, minden mozdulatlan, nincs mobilitás, technikai fejlődés, szellemi eredmény; mintha ezt a korszakot csak a már szinte kultikussá magasztalt szellemi tunyaság és sötétség, a véres erőszak és az embertelen kegyetlenség jellemezné. Alig vesszük észre, hogy ez az egész beállítás nem más, mint fogyasztói társadalmunk mesterségesen létrehozott, fenntartott s ezért már valósnak tűnő igénye a karosszékéből élvezhető és élvezendő borzongások, izgalmak iránt. *Panem et circenses!* A lebutított tömeg – mintegy a sportközvetítések kosztümös alternatívájaként – felelősség nélkül izgulhat, s azzal a megnyugtató érzéssel térhet nyugovóra, hogy ma sem kellett gondolkodnia, valódi teljesítményt nyújtania. S balladai homály rejti a készítőknél azt az egyáltalán nem mellékes szándékát, hogy legitimitást, történelmi igazolást nyerjenek haladó korunk „vívmányai”: a bármi és bárki árán megszerzett hatalom, nő/férfi és vagyon, a kitaposott karrier, illetve a szinte kultusszá, vallásos eszménnyé magasztosított sikerélmény. Így változnak át Arthur király félelem és gáncs nélküli lovag-

jai korunk páncél helyett öltönyt-nyakkendőt viselő, félelem, lelkiismeret és tisztesség nélküli hőseivé.

De mindössze ennyi lenne a középkor hasznosítható tanulsága?

## „Ut non conturbaretur ordo”

Korábban már szó esett arról, hogy a Karoling birodalom kezdetén az egyház, pontosabban az egyház legfőbb képviselője, a pápa legitímálta az Arnulfingek közé tartozó Pippin hatalomátvételét.<sup>1</sup> Érdemes azonban feleleveníteni az ezzel kapcsolatos üzenetváltást, mert megvilágítja a hatalomról és annak valódi birtokosáról alkotott fel fogást.

„749. év. Burghardus würzburgi püspököt<sup>2</sup> és Folradus káplánt<sup>3</sup> elküldték Zakariás pápához<sup>4</sup>, terjesszenek elő kérdést a frank királyokra vonatkozóan, akik ebben az időben nem rendelkeztek királyi hatalommal, hogy rendben van-e ez vagy sem. Zakariás pápa azt üzent Pippinnek,<sup>5</sup> hogy helyesebb, ha a hatalom birtokosát nevezik királynak, nem pedig azt, aki királyi hatalom nélkül maradt; és hogy a rend meg ne zavartassék, apostoli hatalmánál fogva megparancsolta, hogy Pippin legyen a király.”<sup>6</sup>

Az idézett Annales-részlet több figyelemre méltó kijelentést tartalmaz. Először is jelzi a frankok elbizonytalanodását, hiszen éppen azt tapasztalták, hogy az addig biztosnak tudott elmélet (a hatalom birtokosa és gyakorlója a király) egy ideje ellentétbe került a gyakorlati valósággal (a majordomus – Pippin – kezében van a tényleges hatalom).

Másodszor: egyértelműen szükségesnek tartják a legitimációt a kialakult helyzet rendezéséhez, ezért fordulnak a pápához, s nem „saját hatáskörben” oldják meg azt. A pápa ekkor még *vicarius Petri*, és nem Krisztus helytartója; viszont már él az a hagyomány, hogy Nyugaton ő képviseli a legfőbb világi – császári – tekintélyt,<sup>7</sup> s a frankok szemében a pápa testesítette meg Nyugaton a legfőbb erkölcsi auktoritást is.<sup>8</sup> Fontosnak tartom itt nyomatékosítani, hogy tekintélyről, és nem hatalomról van szó! Az általa adott legitimáció nem pápa volta miatt szakrális, hanem mert Isten földi képviselője a császár, akinek tekintélyben helyetteseként jár el. Ezen az alapon parancsolhatta meg Pippinnek, hogy legyen király, hiszen Frankföld a Birodalom területén feküdt. A császári tekintély szempontjából nem lényeges, hogy a Birodalom nyugati térfelén már régóta nincs tényleges hatalma a Bizáncban székelő császárnak. Az idézett szövegben ugyan apostoli auktoritására (*per auctoritatem apostolicam*) hivatkozik a pápa, azonban tudnunk kell, hogy a krónikát mintegy negyven évvel később írták, s több esetben a saját korának fogalmait, fordulatait használta az ismeretlen szerző a tartalmukban egyébként pontosan leírt korábbi események elbeszélésére.<sup>9</sup>

Harmadszor pedig a *non conturbaretur ordo* (a rend meg ne zavartassék) kifejezés érdemel figyelmet. A latinban az *ordo* jelentésárnyalataiban mindig benne van a hierarchikus rangsor. Tehát nem egyszerűen a fizikális nyugalom, a közrend megőrzéséről, zavargások elkerüléséről van szó, hanem a törvényes, hierarchikus eszmén alapuló rend folyamatosságának megtartásáról.<sup>10</sup> Ezt jelzi az is, hogy bár 751-ben Pippint a

nagy tekintélyű öreg *Bonifác* érsek,<sup>11</sup> Germania apostola kente királlyá, mégis három évvel később – éppen Bonifác mártíromsága után szűk két hónappal – *II. István* pápa<sup>12</sup> is „megerősítette a szent kenettel Pippint a királyi tisztségben”.<sup>13</sup> Ez a második felkenés nem azt jelenti, hogy az előző szertartás érvénytelen volt, hanem sokkal inkább azt, hogy teljes értékű, szakrális legitimitást csak egyetlen személy, a Péter apostol és a császár tekintélyével rendelkező pápa adhat, hiszen csak ő rendelkezik igazi auktoritással.<sup>14</sup> Azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a felkenést már ekkor szent-ségnek tekinthették.<sup>15</sup>

A dinasztiaaváltás feltételezhetően nem a frank előkelők teljes egyetértésével történt, hiszen minden korban voltak pártok, érdekcsoportok. Bár Pippin trónra kerülését modern kifejezéssel vértelen puccsnak is nevezhetjük, hiszen *Childeriket*<sup>16</sup> hamis királynak nevezve, haját levágva, egyszerűen elküldték egy monostorba (valószínűleg St. Bertinbe),<sup>17</sup> mégis lehettek hívei az utolsó Meroving királynak is. A legitimálás szinte görcsös szándéka inkább erre utal, mint a történeti irodalom korábbi értelmezésére. Hosszú ideig élt ugyanis a szakirodalomban az a tézis, hogy az egyház ily tevékeny szerepvállalása a frank rendszerváltásban új politikai eszméket takar: a germán vérségi jogot az Isten kegyelmére hivatkozó keresztény monarchia váltotta fel.<sup>18</sup> Amint erre *Canning* felhívta a figyelmet, ez félrevezető értelmezés. „Mivel maguk a Merovingok is teokratikus királyok voltak, Pippin Istentől kapott hatalmának hangsúlyozásában semmi újítás nem volt.”<sup>19</sup> *Canning* véleménye szerint az újdonság az egyház kiemelkedő szerepében, különösen a pápaság bekapcsolódásában van. Egyúttal azt is leszögezhetjük, hogy az egyház nem sajátította ki a király kijelölését, bár felszínesen nézve így is lehetne értelmezni *Zakariás* pápa parancsát (*jussit Pippinum regem fieri* – megparancsolta, hogy Pippin legyen a király). Az eddigiekből azonban láthattuk, hogy a pápai vélemény, még ha parancsként is hangzik, inkább csak megerősítette a frankok szándékát. A „frankok összességének választása” és az egyházi felkenés a legitimáció párhuzamos és egymást kiegészítő formáiként értelmezhető. Figyelemre méltó az is, hogy a menesztett *Childerik* és Pippin között nincs rokoni, vérségi kapcsolat. A középkorban, ha egy új nemzetség vette át a hatalmat, szívesen kötötték össze az előzővel, akár utólag is, erőltetett fantáziával, hogy a rokoni kapcsolat által a legitimitásnak legalább a látszatát biztosítsák. Pippin esetében erre még kísérlet sem történt. Különlegesen kihangsúlyozott, több oldalról bebiztosított legitimitása ennek a hiánynak a pótlása volt.

Természetesen fel kell tenni a kérdést, hogy vajon milyen ok rejlett a pápaság támogatási készsége mögött. Az események kínálják a közismert magyarázatot: a longobárdok itáliai térnyerése közvetlenül fenyegette a pápaságot. A nemzetközi helyzet azonban ennél sokkal összetettebb volt akkoriban. A *III. István* (768–772) és *II. Adorján* (867–872) pápa közötti száz évet „frank évszázadnak” is szokták nevezni. A 8. század közepére Róma nemcsak politikailag veszítette el a bizánci birodalom szövetségét, hanem a képtisztelet-képrombolás vitája következtében eltávolodtak egymástól szellemi-lelki síkon is, s egyrészt a politikai-teológiai viták miatt, másrészt az arab előretörés jóvoltából egyházilag szakadt meg a kontaktus a görög területek ősi pátriárka- és metropolita-székhelyeivel: a keresztény Kelettel. Róma és a pápaság magára maradt, s a megváltozott politikai környezetben új kapcsolatrendszert kellett kialakítaniuk.

Ebben a helyzetben a pápák mintegy felhatalmazva érezték magukat arra, hogy saját lehetőségeik szerint oldják meg az ügyet. Erre nem kizárólag katonai gyengeségük készítette őket, hanem lelki küldetéstudatuk is: Róma püspöke egyúttal Nyugat pátriárkája is, kötelessége tehát nyájával lennie. A keresztény Nyugat ebben az időben – mivel Észak-Afrika és Hispania szaracén kézre került – az írekre, angolszászokra, frankokra, bajorokra és longobárdokra korlátozódott; s e csoportok rendkívül különböző kapcsolatban álltak a pápákkal. A longobárdok ugyan már felhagytak az arianizmussal, de annál inkább törekedtek arra, hogy hatalmuk alá hajtsák Itália még bizánci fennhatóságú területeit, s ezzel veszélyeztették a pápát. Az íreknek megvolt a maguk külön útja, s bár jelentős missziós tevékenységet folytattak a kontinensen is, nem vettek részt a „nagypolitikában”. Az angolszászok tisztelték a pápát mint egyházi fejüket, de segítségnyújtás szempontjából szóba se kerülhettek. Mivel pedig a bajorok és akvitánok nem reagáltak, maradtak a frankok mint utolsó szalmaszál.<sup>20</sup> Ullmann arra hívja fel a figyelmet: a pápaság megtanulhatta a Pippin előtti évszázadok eseményeiből, hogy mint intézmény teljesen erőtlen, ha nem tud olyan védelmezőre vagy támogatóra számítani, aki elég erős ahhoz, hogy a fenyegetéseket elhárítsa.<sup>21</sup>

Ráadásul egy ilyen szövetségekötés következményei a pápaság intézményének lényegét, a primátusság kérdését is érinthették. Róma püspökei mindig gondosan őrizték annak tudatát, hogy ők Szent Péter utódai. Bizánc császárai és pátriárkái azonban – bár megadták a tiszteletet – gondosan vigyáztak saját egyházi autonómiájukra. Az I. Leó pápa által kidolgozott doktrínát (a római egyház az egyetemes egyház feje és anyja, akinek minden keresztény és az egész emberi és egyházi élet alá van vetve) éppen a pápasággal közvetlen kapcsolatban álló politikai hatalmak, mint Konstantinápoly és a longobárdok, egyáltalán nem fogadták el feltétel nélkül. Számukra egészen mást jelentett a pápai primátusság, mint Péter helytartójának. Ezzel szemben a frankok – egyrészt karoling vezetőik, másrészt a közöttük tevékenykedő angolszász misszionáriusok hatására, illetve saját egyházreformerik törekvéseik eredményeként is – készek voltak a római egyházat és a pápát az egyházi hagyomány és tan kizárólagos letéteményesének elfogadni. Ez fakadhatott a frankok eredendő, kereszténységtől független vallási és nem vallási hagyományából. Azt bizonyosnak tekinthetjük, hogy Pippin felismerte: a pápasággal kibontakozó szoros kapcsolat és az ebből származó legitimitás olyan többletet biztosít, amely kiemeli a frankokat a környező népek közül. Pippin még csak megsejthette, hová vezethet ez a többlet; fia és unokája már tapasztalhatták is: a frank birodalmi tudatnak egyáltalán nem elhanyagolható, nem mellékes összetevője lett a keresztény világ = frankok képlet. Nem meglepő, hogy a 9. században voltak pillanatok, amikor a frank teológusok számára a pápai eszme jelenvalóbb volt, mint magának a pápának. Ekkor bontakozik ki a középkori pápaság; a frankok szerepe nem hagyható figyelmen kívül a III. Ince teokráciájáig vezető úton. A 9. század végéig három fázist különíthetünk el: a pápai-frank kapcsolatok megalapozását, vagyis a Nagy Károly császárrá koronázásáig tartó időszakot; a kapcsolatok szerződéses konszolidációjának korát Jámbor Lajos és I. Lothar alatt; valamint a frank császárság védnöksége alatt megújult lelki autoritással és vezetőerővel rendelkező pápaság korszakát.

Korábban Martell Károlynál próbált III. Gergely pápa (731–741) támaszt találni, ám

akkor még eredménytelenül. Ezt a lépését Bizáncban helytelenítették és elszakadási kísérletként értékelték. Ebben közrejátszott az is, hogy Konstantinápolyban barbárnak tartották a Nyugatot, ugyanakkor a görögök nem voltak segítőkészek. Zakariás pápának (741–752) átmenetileg sikerült békét kötnie a longobárdokkal, de halála után előrenyomultak Ravennán át Róma felé. II. István pápa (752–757) – mivel hiába fordult Bizánchoz – kénytelen volt Pippintől segítséget kérni, anélkül, hogy nyílt szakításra került volna sor a császári udvarral. Személyesen kívánt a királlyal tárgyalni, ezért inkább elutazott Frankföldre,<sup>22</sup> ám az út a longobárd királyságon keresztül vezetett. Aistulf király<sup>23</sup> (749–756) – amint az egyik forrás írja – „miként oroszlán csikorgatta a fogát”,<sup>24</sup> de átengedte. Hosszas tárgyalások után, miközben a pápa „könnyek között kérte, hogy Szent Péternek és a rómaiaknak ügyét vezesse”,<sup>25</sup> a frank király kötelezettséget vállalt a segítségre, s arra, hogy a longobárdoktól visszafoglalt területet nem tartja meg, hanem a pápának adományozza. A pápa azzal is kedvezni akart, hogy kiközösítés terhe alatt megtiltotta, hogy olyan uralkodót válasszanak, aki nem ahhoz a nemzetséghez tartozik, amelyet az előrelátó isteni gondviselés a legnagyobb méltóságra rendelt.<sup>26</sup> A megállapodást megpecsételő – mintegy viszonzásként – királlyá kente Pippint.

A legitimációs szándéknak ebben az eseménysorban és értelmezésben nem jut túl sok szerep. Tény, hogy a katonailag gyenge pápaság számára az egyetlen valóban erős védelmező szövetséges csak a frank királyság lehetett. Matriális szempontból Pippin nem is nyert semmit a megállapodással: belebonyolódik egy háborúba, amelyhez semmi érdeke nem fűződik, s a nagy anyagi és emberveszteségek árán elfoglalt területekről is eleve le kell mondania. Mi volt akkor az ok, ami a királyt mégis a pápa szövetségésévé tette? Pusztán a kereszténységhez tartozás nem látszik elégséges indoknak, hiszen ez meglévő adottság volt, erről nem kellett volna hosszasan tárgyalni. A hála mozgatta volna – mint sokan vélik –, hiszen az előző pápa közbelépése jóvoltából került trónra? De ebben az esetben is feleslegesnek tűnnek az elnyújtott egyezkedések. Sokkal valószínűbb annak felvetése, hogy – bár Pippin helyzete a gyakorlatban biztos volt – nem volt megelégedve annak eszmei-(jog)elvi megalapozásával. Ezért igényelte, hogy katonai segítségnyújtása fejében a pápa őt és két fiát „szent kenettel a királyi méltóság tiszteletére” felszentelje.<sup>27</sup> Ez utóbbi nemcsak Pippinnek szóló gesztus volt István pápa részéről, hanem komoly üzenet lehetett mindenki számára: Childerik leváltása valóban dinasztiaaváltás volt, hiszen itt vannak, jogilag is kétségbevonhatatlanul, a királyi trón örökösei. Ráadásul a pápai felkenés összekötő kapocs lehetett a hagyományos, vérségi jogon öröklődő uralkodói szentség (felicitas) és Pippin új, dinasztikus szentsége (sanctitas) között.<sup>28</sup>

Pippin legitimitását az egyházi jellegű megerősítő/felszentelő felkenésen kívül más módon is kifejezésre juttatta a pápa: fiaival együtt a *patricius Romanorum* (a rómaiak patriciusa) méltóságával ruházta fel. Ebben az időben ez a fogalom már mást jelentett, mint századokkal korábban. Bizánci területen udvari rang volt, Nyugaton pedig a katonai főparancsnok (*magister militum*), illetve még néhány más, magas beosztású katonai és hivatalnok megtisztelő címe lett. A frank uralkodók közül elsőként *Chlodvig* viselhetette ezt a titulust 508-tól *Anasztasziosz* császár jóvoltából. Itáliában a császári hely-

tartó, a ravennai exarcha és a ró mavárosi *dux* (hadvezér) viselte a patrícius címet. Különösen fontos kötelességük volt a rómaiak és a római egyház védelme. Így érthető, hogy István pápa miért tüntette ki ezzel Pippint és fiait. A Karolingok később is vállalták a „rómaiak” védelmét, s ez már a longobárdok elleni hadjáratokban jól jött, hiszen jogossá tette Pippin fellépését, és azt is egyértelművé tette, hogy nem saját magának akarja meghódítani a longobárd királyságot, hanem védelmezői kötelességét teljesíti.<sup>29</sup>

Nem egészen mellékes kérdés, hogy volt-e joga ilyen címet és hatáskört adni a pápának. A szakirodalom feltételezi, hogy István pápa ezt a császár megbízásából tette, tehát az adományozás nem lehetett „jogbitorló vagy forradalmi aktus Bizánc ellenében”.<sup>30</sup> Véleményem szerint a jogbitorlás vagy lázadás gondolata vagy szándéka nem is merülhetett fel a pápa környezetében. Mint volt róla szó, a később *Donatio Constantini* néven ismertté vált irat lényege a gyakorlatban ekkor már létezett: a pápa tudatában volt annak, hogy Nyugattal és Róma megvédelmezésével kapcsolatban különleges jogai vannak. Ebbe a jogkörbe pedig beletartozott a szövetségkötés és a patríciusi cím adományozása is.

Pippin szempontjából a patríciusi cím és a vele járó „rómaiak védelmezője” megbízgatás nemcsak a hadjárat jogszerűségét biztosította. Sokkal fontosabbnak tekinthette, hogy a pápától, a Nyugat fölötti tekintély birtokosától a felkenés és a titulus által örökösével együtt legitimációt kapott. Immár nemcsak hatalommal, hanem tekintéllyel is rendelkezett.<sup>31</sup> Utódai ezen az úton haladhattak tovább. Az „Isten kegyelméből király” formula már Pippin idejében feltűnik, de csak Nagy Károly kancelláriájában vált általános gyakorlattá. Több forrásból ered: egyrészt kötődik a pogány római császársághoz is, hiszen az uralkodó hatalmának eredetét ott is így határozták meg; másrészt a kereszténységhez is kapcsolódik, hiszen az ószövetségi királyok is Isten kegyelméből uralkodhattak. A frankok tehát a rómaiaknak is utódai, s a választott népnek is, vagyis ők az újszövetségi Izrael, a *populus Dei*.<sup>32</sup> Ez a kettős öntudat és a hozzá kapcsolódó kettős legitimáció magasan kiemeli a frankokat kora középkori környezetükből.

Látszólag jelentéktelen mozzanat, hogy amikor II. István pápa 754. január 6-án megérkezett Pippinhez, akkor a király különleges tiszteletadással fogadta: „Mikor a király értesült a boldogságos pápa megérkezéséről, feleségével, fiaival és a nemességgel együtt a legnagyobb sietséggel eléje utazott. [...] Ő maga azon helységben levő palotájánál, amelyet Ponthionnak hívnak, oly módon fogadta a szentséges pápát, hogy mintegy három mérfölddel a palota előtt leszállt a lóról, és feleségével, fiaival és a nemesekkel nagy alázattal a földre vetette magát. Azután, mint egy lovász, egy hosszú szakaszon a pápa nyerge mellett futott.”<sup>33</sup> Valószínűleg eszébe sem jutott Pippinnek, hogy ezzel a gesztusával egy hagyományt alapoz meg éppen, amelyet bő háromszáz évvel később VII. Gergely már pápai előjogként fog elvárni, s amely ellen újabb nyolcvan év múlva I. Rótszakállú Frigyes tiltakozik majd.

Pippin türelmes és messzetekintő, kegyes és gyakorlatias, békeszerető és csatában legyőzhetetlen vezető volt. Ezek a tulajdonságok nem voltak jellemzőek eddig a galliai királyokra. Jól előkészítette fiának, Nagy Károlynak az uralkodását, akinek hosszú kormányzása alatt vált Gallia Frank Birodalommá. Tisztában volt azzal, mekkora ne-

hézséggel kellene megküzdnie akkor, ha a kormányzásban nem venné igénybe az egyház segítségét. Éppen ezért igyekezett gondoskodni arról, hogy az egyháznak – általában és a Frank Királyságban egyaránt – biztosítva legyenek a jogai, privilégiumai és tulajdona.<sup>34</sup> Károly számára a királyság teokratikus felfogása teljesen egyértelmű. Isten az ő gondjaira bízta a keresztény népet, amely a tágabb értelemben vett egyházat jelenti, de a szorosabb értelemben vett egyház, vagyis a klérus ugyanúgy része az általa kormányzottaknak, hiszen ő a *defensor ecclesiae* (az egyház védelmezője).<sup>35</sup> Károly feladata, hogy a gondjaira bízottakat megvédelmezze.<sup>36</sup> Kötelessége a nép jólétéről gondoskodni, amint egyik rendeletében fogalmazott: „[Akarjuk,] hogy mindazok, akik hozzánk tartoznak, kedvező körülmények között éljenek, és senki őket szegénységre ne juttassa”,<sup>37</sup> s a gondoskodáshoz hozzátartozott a hit terjesztésének elősegítése, az istentiszteletek rendje is. Amint kortársai megfogalmazták: „Harcoljon érettünk a látható ellenségek ellen az Úrnak segítvén, és mi érte az Úrhoz fohászkodván erőért a láthatatlan ellenségekkel szemben, lelki fegyverekkel harcolunk... Irgalmazzon könnyőreletesen a foglyoknak, legyen segítségére az elnyomottaknak, oldozza fel a leigázottak kötelékeit, legyen az özvegyek vigasztalója, szerencsétlenek felüdítője, legyen úr és atya, legyen király és pap, legyen minden keresztény legbölcsebb kormányzója.”<sup>38</sup> Megváltozott tehát néhány kifejezés jelentéstartalma: a *mundus*, amely eredetileg a római világot, az *imperiumot* jelentette, a 9. században azonossá vált az *ecclesiával*; vagyis az egyház maga a birodalom; a birodalom lakói, a *Romani* pedig azonosak a keresztényekkel.<sup>39</sup> Károly nem pap a szó szentségi értelmében, hiszen semmi ilyen funkciója nem volt. Ezen a földön ő mindenki felett áll, Isten helyetteseként mindenki felett uralkodik, a püspökök is csak a második helyen, Krisztus helyén lehetnek.<sup>40</sup> Annyiban pap, hogy kötelessége az egyház munkájával is törődni. S látva azoknak a kapituláréknak a nagy számát, amelyeket lelki és egyházi jellegű ügyeknek szentelt,<sup>41</sup> mi is teljesen bizonyosak lehetünk „a császár úr jószándékában, hogy az Istentől neki adott királyságban mindenkit a becsületesség szabályára vágyik vezetni, de nincsenek annyian a segítők, amennyien a felforgatók, sem annyian a prédikálók, mint a prédálók”.<sup>42</sup>

Kézenfekvőnek tűnt, hogy Dávid királyhoz hasonlítsák, hiszen egyesítette a királyi vezetés és a papi tanítás funkcióit. Amint *Alcuin*<sup>43</sup> írja egy levelében Károlynak: „Tiszta és szent vizsgálódással a katolikus hit igazságát megvizsgálni igyekeztél, és a királyi utat mindig apostoli tanítással, az igazság egyenes beszédével erősítetted, okosságodat megőrizted. Boldog az a nemzet, melynek ura az ő Istenük, és boldog az a nép, melyet ily tanító emelt fel és ily prédikátor erősített meg. [...] a hatalom győztes kardját forgatja jobbjaival és a katolikus tanítás harsonája zeng az ajkán. Dávid is, az előző [választott] nép Istentől kijelölt és Istentől kedvelt egykori királya és jeles zsoltáros Izrael győzedelmes kardjának minden népet alávetett, és Isten törvényének kiváló hirdetője volt a nép között.”<sup>44</sup>

A korabeli liturgiában nemcsak a pápáért fohászkodtak Istenhez, hanem a népéért küzdő és alattvalóiért Istennél közbenjáró uralkodóért is:

„Hogy a föld gyümölcseit nekünk ajándékozzad,  
kérünk téged, hallgass meg minket.

Hogy Leó apostoli urat szentségben és vallásban megerősíteni méltóztassál,  
kérünk téged, hallgass meg minket.

Hogy neki életet és egészséget ajándékozzál,  
kérünk téged, hallgass meg minket.

Hogy Károly király urat megőrizni méltóztassál,  
kérünk téged, hallgass meg minket.

Hogy neki életet és győzelmet ajándékozzál,  
kérünk téged, hallgass meg minket.

Hogy a királyi gyermekeket megőrizni méltóztassál,  
kérünk téged, hallgass meg minket.

Hogy nekik életet és egészséget ajándékozzál,  
kérünk téged, hallgass meg minket.

Hogy a keresztény népnek békét és egységet bőkezűen juttassál,  
kérünk téged, hallgass meg minket.”<sup>45</sup>

A király feladatának ilyen megközelítését és felfogását ágostoni gondolatok is alátámasztották, amint ezt több Karoling-kori capitulariában megtaláljuk: „Rex a recte agendo vocatur.” Magyarul visszaadhatatlan etimologikus szójáték: A király (rex) a helyes kormányzásról (recte agendo) neveztetik. „Ha kegyesen, igazságosan és irgalmasan uralkodik, akkor méltán tartják királynak; ha ezeket nélkülözi, akkor nem király, hanem zsarnok. [...] Mivel tehát a király a kormányzásról kapja nevét, először is arra kell törekednie, hogy... a neki alávetettek mindig jó példát kapjanak tőle. [...] azokat, akiknek időlegesen parancsol, békében, egyetértésben és szeretetben, valamint egyéb jó tettek megmutatása által, amint neki az isteni kegy adja, megőrizze; szavával és példájával a kegyesség, igazságosság és irgalmasság művére okosan serkentse őket...”<sup>46</sup> Egyértelmű, hogy ezek az elvárások egyfajta, a király és alattvalói közötti „társadalmi szerződést” írnak körül.<sup>47</sup> Károly igyekezett nemcsak az elvárásoknak megfelelni, hanem gondoskodni akart arról is, hogy utódai idejében is az általa kijelölt úton haladjon a birodalom. Éppen ezért azt akarta, hogy mindegyik fia őshonossá váljon a majdan öröklendő területen. Ennek érdekében már gyermekként leendő királyságuk uralkodójává koronázta őket. Az adott terület „divatja” szerint öltözködtek, és a kormányzásukban is érvényesíteniük kellett a helyi törvényeket, jogszokásokat.

## „Rex dicitur a regendo, non a regnando”

A hatalom szakrális hátterére, az uralkodó kötelezettségeire és korlátaira utalt Alcuin, amikor Nagy Károlyt figyelmeztette, hogy „az Istentől rendelt császári hatalom semmi másért nincs felmagasztalva, csupán hogy a népet vezesse és a népnek hasznára legyen, emiatt adatott az Istentől választottaknak hatalom és bölcsesség: hatalom, hogy a gőgösöket megfékezze és megvédelmezze a gyalázatosaktól az alázatosakat; bölcsesség, hogy vezesse és lelkiismeretes gondossággal tanítsa az alattvalókat”.<sup>48</sup> Az uralkodó hatalmának eszmei korlátait már *Augustinus* megfogalmazta: feladata az uralkodás, és nem a (kény)uraskodás.<sup>49</sup> Az eddigi példák alapján megfogalmazható, hogy a Karoling

kori jogelvek szerint a király hatalma egyáltalán nem feltétlen és korlátlan; a rá bízott hatalomnak nem annyira birtokosa, mint inkább végrehajtója volt.

A középkori törvényekben megfigyelhető, hogy hosszú időn keresztül él az a meggyőződés, miszerint az uralkodó Krisztusnak, az uralkodók Urának helytartója, s ezért jogai (és természetesen kötelességei) vannak az egyházzal szemben is. Azt nem vitatta senki, hogy a király hatalmának Isten a végső forrása, de szükség volt egy „kapcsolattartóra”, aki közvetíti az isteni megbízatást, s ezzel kézzelfoghatóvá teszi a szükséges nyilvános legitimációt. Ezt a közvetítői szerepkört a keresztény Nyugaton az egyház töltötte be. Az előbbieken láthattuk, hogy a legitimáció egészen addig természetes úton haladt, amíg a vérségi alapon folyamatos szakrális királyság nem szenvedett töbrést. Ebből a szempontból nincs jelentősége, hogy az örökösödés primogeniturális vagy szeniorátusi módon zajlik-e, illetve van-e valamilyen beleszólási vagy választási joga az ország nagyjainak, hiszen a hatalom az eleve szakrálisnak, vagyis legitimnek tekintett családon belül marad. Pippin példájából azt is láttuk, hogyan épül fel az egyházi hierarchiának megfelelően ez a rendszer: bár az egyházat helyileg apostolotódként a püspökök képviselik, és részt is vesznek a legitimációs folyamatban, de tekintélyük nem abszolút, teljes auktoritással csak a pápa mint Péter helytartója rendelkezik. Ezzel a hagyományosnak nevezhető felfogással párhuzamosan ugyanakkor egy ellentétes irányú tendencia is kibontakozott. Az uralkodók emberi gyengeségeiből fakadóan ugyanis megkerülhetetlenné vált az a kérdés, hogy meddig számíthat Isten (vagy Krisztus) vikáriusának a király; vagyis körvonalazni kellett a megfelelő feltételrendszert. Különösen Nagy Károly halála után vált akuttá ez az igény, hiszen általánosan tisztelt, mondhatni karizmatikus személyiségét leszármazottai és utódai nem tudták pótolni. Családi viszályaik, a hatalomért folytatott küzdelmeik hiteltelenné és (nem is olyan hosszú távon) működésképtelenné tették nemcsak az egyház és az állam között kialakított hatalmi egyensúlyt, hanem magát az egész rendszert is. Egyre inkább úgy tűnt, hogy a világi hatalom nemcsak alkalmatlan az auktoritást igénylő feladatokra, hanem méltatlan is erre. Itt lép be a képbe újra a „kapcsolattartó”: folyamatosan kontrollálja a világi hatalmat, és szükség esetén döntőbíróként is fellép. Hosszú és tekervényes a végigjárando történelmi út, hiszen a középkor végére elméletben és gyakorlatban egyaránt el kell jutni a királyi szupremáciától a pápai teokráciáig.

Az államhatalom és az egyház összefonódásának negatív megnyilvánulásai, az egyház szellemiségének hanyatlása, elvilágiasodása ellen a kortársak közül néhányan igyekeztek fellépni. A keretek, vagyis az alapvető fogalmak jelentése ugyan egyelőre változatlan maradt: az *imperium* azonos az *ecclesiával*, de igyekeztek tisztázni a két fél egymáshoz való viszonyát és együttműködésének módját. Két úton indulhattak el: meg kellett vizsgálni és pontosítani az államnak az egyházzal kapcsolatos feladatait, illetve az egyház saját, belső ügyeit. A két hatalom viszonyát már Alcuin megfogalmazta: „szét van választva a világi hatalom és a lelki hatalom; ez a halál kardját hordozza kezében, amaz az élet kulcsát a nyelvén.”<sup>50</sup>

829-ben a Párizsban tartott zsinat számos egyházi és világi törvényt alkotott, és néhány ajánlást is megfogalmazott. Számunkra itt az az érdekes, hogy Jámbor Lajos és gyermekei viszálya miatt, a birodalom szétesési tendenciáját észlelve a püspökök

szükségesnek látták saját szerepüket is megfogalmazni. Okfejtésük teológiai, de a sorok mögül kiérződik, hogy sokkal többről van itt szó, mint pusztán hitbéli kérdésekről, hiszen tudjuk, hogy számukra az egyház és a világi keretet alkotó birodalom – Nagy Károly birodalomkoncepciójának jegyében – továbbra is egyetlen egységet jelent. „Először tehát szilárdan valljuk, hogy Isten egyetlen szent egyháza egy test, s ennek feje Krisztus. [...] Tudjuk tehát, hogy Isten egész szent egyházának teste két kiváló személyre oszlik, a papira és a királyira, ahogy ez a szent atyáktól ránk hagyományozódott.”<sup>51</sup>

Első pillanatban semmi különös újdonságot nem találunk ebben, hiszen ezután *Gelasius* pápa 494-ben írott híres levelét<sup>52</sup> idézik. Azonban a zsinat végén Jámbor Lajos császárhoz intézett kérvényükben arra kéri őfelségét, „hogy a papi nevet, hatalmat, erőt és méltóságot vegye komolyan, ahogy ezt az Úr szavaiból könnyen megértheti, melyeket boldog Péternek mondott, aki helyett méltatlanul előhozzuk: Amit megkötsz a földön, meg lesz kötve a mennyben is; és amit feloldasz a földön, fel lesz oldva a mennyben is.”<sup>53</sup> Ez már nem aláztos üzenet, hanem komoly figyelmeztetés. Különösen akkor erősödik meg ez az érzésünk, ha tovább olvassuk a püspökök beadványát, ugyanis mondandójukat *Nagy Konstantin* tekintélyével teszik nyomatékosabbá. „Az is a példához tartozik, hogy az egyház történetében Konstantin császár a püspököknek megerősítette: »Isten arra rendelt titeket, papokat, és hatalmat adott nektek, hogy ró-lunk is ítélkezzetek, és ezért mi meg is ítéltetünk általatok; rólatok pedig nem ítélkezhetnek az emberek, mivelhogy egyedül Isten ítélhet közöttetek, ahogy bármiféle civódásaitok arra az isteni vizsgálatra tartoznak. Ti tudniillik, akiket Isten adott nekünk, Isteni vagytok, és nem illendő, hogy az ember ítélkezzék isteni dolgokban, csak ő egyedül...«”<sup>54</sup>

A papság szerepének és jogainak ilyen kidomborítása túlmutat Jámbor Lajos korának eseményein, s előkészíti a későbbi századok eszméit. A 829-es zsinaton a résztvevők határozatként megfogalmazták a püspökökről, a szerzetesekről, illetve a papságról alkotott véleményüket és elvárásaikat. Az uralkodónak pedig nagy tisztelettel és biblikus alapú, történeti háttérű keretbe csomagolva, a simónia<sup>55</sup> veszélyére hivatkozva mintegy azt sugallták, hogy jobb lenne, ha az eddiginél kevesebb beleszólása lenne az egyházi hivatalok betöltésébe: „Tehát szükséges, hogy a papválasztásban és hivatalba rendelésben erősen kárhóztatandó legyen a simoniákus eretnokség, amely némelyeknek kapzsisága és nagyravágyása miatt a modern időkben a papi méltóságot befekettítette.”<sup>56</sup>

A zsinat püspökei – mintegy királytükörként – külön fejezetben foglalkoztak azzal, hogy milyennek kell lennie a királynak. A már ismert etimológiai eszmefuttatás után (*rex a regendo vocatur*) kifejtették, hogy „a királyi szolgálat különösen abban áll, hogy Isten népét egyenlőségben és igazságban kormányozza és irányítsa, és arra törekedjen, hogy békében és egyetértésben éljenek. Ő maga legyen először is a templomoknak és Isten szolgálóinak, az özvegyeknek, árváknak és más szegényeknek, sőt minden rászorulóknak védője. [...] És ezért tehát szükséges, hogy ő, aki a bírák bírálja, a szegények ügyét magához engedje és szorgalmasan vizsgálja, nehogy azok, akiket erre rendelt, s

akiknek helyette kell eljárniuk a nép között, igazságtalanul vagy hanyagul hagyják, hogy a szegények elnyomástól szenvedjenek.”<sup>57</sup>

Az egyházzal kapcsolatos feladatait elsősorban azzal teljesítheti a király, hogy a megfelelő személyt nevezi ki a megfelelő egyházi posztra, és ebben „...szakadatlan figyelmet és legbölcsebb gondosságot tanúsítson. Mivel ha másképpen történne, az egyházi rendnek nem lenne méltósága, és a keresztény vallás saját maga is, sokakban megrendülve, kárát vallaná, sőt – amit nem kívánunk – felséged lelkét is veszélyeztetné.”<sup>58</sup>

Végeredményben tehát Jámbor Lajos legyen az egyháznak gondviselője és alattvalóinak védelmezője az országában, de a klérus ügyes-bajos dolgaiba minél kevesebbet avatkozzon bele. Bár ő is Krisztus helytartójaként jelenik meg, mint apja, de a megváltozott körülmények túlnőttek rajta. Lajos kötelessége az egyház ügyeivel kapcsolatban sokkal inkább a keretek biztosítása és – szükség esetén – a helyes irányba terelés volt.

Milyen következményei voltak a gyakorlatban az itt bemutatott püspöki állásfoglalásnak? Mivel az *ecclesia* és az *imperium* azonosítása a *communitas fidelium*, vagyis az egyház és a társadalom azonosítását is jelentette, felmerülhet bennünk, hogy már nem párhuzamosan létezik egymás mellett a két hatalom, hanem az egyház a világ fölé kerekedett. A zsinati atyák számára azonban a párhuzamosság természetes volt; hiszen csak a tevékenység helyszíne (a fizikális földi létezés) volt azonos, végcéljaik minőségileg különböztek. Az ember teste és lelke egységet képez, de csak a lélek célja az ég, a test csupán eszköz lehet ennek elérésében, a maga sajátos módján. Ugyanígy alkotott egységet az *imperium* és az *ecclesia* a középkori ember számára. Az *imperium* feladata az égi rend megvalósítása volt a földön, az egyházé pedig a lelkeknek az ég felé vezérlése. E kettősségnek teológiai megfelelője a Krisztus két természetéről szóló tan, illetve az egyházzal mint Krisztus titokzatos testéről szóló páli tanítás. Ebben az összefüggésben a társadalom végső célját spirituálisnak tartották. Gelasius pápa két hatalomról szóló gondolata eredetileg csupán spirituális ügyekben helyezte előtérbe az egyházat, konkrétan annak képviselőit: a papságot. Ám az emberi közösség ilyen azonosítása az egyházzal hosszú távon csökkenthette a világi uralkodók hatalmát, amint ezt IV. Gergely (827–844) és I. Miklós (858–867) nyilatkozatai is mutatják,<sup>59</sup> s ami III. Ince idejében be is következett.

Az átmenet egyik állomására jellemző példát angol területről is találunk. *Hitvalló Edward* (1042–1066) törvénykönyvében ezt olvassuk: „A király, aki a legfőbb király helytartója, arra rendeltetett, hogy a földi királyságot és az Úr népét és mindenképp felett az ő szent egyházát tisztelje, kormányozza és az igazságtalanságoktól megvédelmezze, a gonosztevőket eltávolítsa és megsemmisítse, belőle kiűzze. Ha nem ezt teszi, nemcsak nem illik hozzá a király név, hanem... el is veszíti azt.”<sup>60</sup> Ez a törvény ugyan nem konkretizálta, hogyan kell végrehajtani a szankciót, de ekkorra már épp elég precedens állt a püspökök rendelkezésére a korábbi századokból.

„Az uralkodás és társadalom Karoling-elmélete a teokrácia, a konszenzus és a hűség keveréke volt.”<sup>61</sup> A 9. századi frank klérus tudatában volt saját spirituális felsőbbségének, de ez nem kisebbitette az uralkodó hatalmát. Saját szerepüket abban látták, hogy

egyrészt közvetítik az isteni kegyelmet és tanítást, másrészt kontrollálják is annak betartását. Jámbor Lajos 833-as letételében végső soron a birodalom nagyjainak volt szerepe, azáltal, hogy megtagadták neki az engedelmességet. A püspökök utólag erősítették meg ezt az akciót azzal, hogy bűnösnek nyilvánítva Lajost, vezeklésre ítélték. Ennek gyakorlati kivitelezése úgy történt, hogy a püspökök megfosztották őt királyi jelképeitől, „levették róla a felkenést”, ezzel alkalmatlanná tették az uralkodásra. Nem véletlen, hogy amikor következő tavasszal a birodalom nagyjai visszahívták Lajost, a régi-új uralkodó ragaszkodott az újrafelkenéshez.

A király felkenése kezdettől egyházi szertartás volt,<sup>62</sup> de a koronázás eleinte világi ünnepség keretében zajlott, például 813-ban Nagy Károly ily módon koronázta társ-császárrá (Jámbor) Lajost, s Lajos 838-ban ugyanígy részkirályyá saját fiát, *Károlyt*, akit később Kopasz jelzővel illették. 848-tól azonban, amikor *Wenilo* sens-i érsek Károlyt aquitániai királlyá koronázta, a koronázás a felkenés templomi szertartásának része lett, s több szertartásrendet is kialakítottak.<sup>63</sup> Ezek a koronázási ordók nem kezelhetők pusztán liturgikus szöveggként. A könyörgések és imák az uralkodással kapcsolatos alapvető elképzeléseket, politikai eszméket is tükrözik. A felkenés szentségi felfogása ugyanakkor árnyalta az uralkodó szakralitását is. A régóta ismert formula – *Deo gratia rex* – a megkenés bevezetése előtt úgy volt értelmezhető, hogy a király elnyerte Isten jóindulatát. A felkenést szentségnek tekintve a *gratia* kifejezetten természetfeletti kegyelmet jelent, amelyet a püspökök közvetítenek Istentől a királynak. A felkenés szentségi értelmezése különösen frank, illetve később francia területen volt erős. Ennek magyarázata, hogy az olaj, amelyet Pippin felkenésekor használtak, a közfelfogás szerint égi eredetű volt. „Abból a szent ampullából származott, amelyet egy galamb (a Szentlélek?) hozott, amikor Remigius püspök megkeresztelte Chlodvigot.”<sup>64</sup> A közép-kor folyamán a francia király az egyetlen, akit égi olajjal kentek fel, bár a 14. században az angol uralkodók is megpróbálkoztak ezzel. Nem véletlenül illették Pippintől kezdve a frank, majd a francia királyokat a „legkeresztényibb” jelzővel.

A királykoronázás egyházi szertartásának kiteljesedése a felsőbb klérus tekintélyének megnövekedését eredményezte, hiszen általa az uralkodásra vonatkozó politikai eszmék egyházi irányítása intézményesülhetett. Elvileg a főpapság kezében volt az uralkodó morális ellenőrzésének joga, de ez nem oldotta meg, sőt inkább fokozta a középkor állandó problémáját: gyakorlatra váltható-e az elv, tudja-e, képes-e az egyház felügyelni a királyt?

## „Renovatio regni Francorum — renovatio monachorum”

A frank birodalom korszerűsítésének (*renovatio*) gondolata már Nagy Károlyban felmerült, s halála után az elkezdett munkát Jámbor Lajos folytatta. Az alkalmazott kifejezés szinte szójáték, ugyanis kettős értelmet hordoz. Lehet szerkezeti-szervezeti megújításra érteni, de ennél sokkal többet, politikai gondolatot is jelent: a birodalmi eszme újraéledését-élesztését.

Hagyományosan az az elterjedt vélekedés, hogy a Karolingok által használt *renovatio*

*imperii* kifejezés csupán a római birodalom felújítását jelenti. Azonban sokkal inkább abból állt, hogy az isteni világrendet, annak keresztény megvalósítását az új *res publica Christiana*ban megteremtésük. A frank uralkodóeszménynek – mint láttuk – az az ószövetségi dávidi királyság volt az előképe, melynek beteljesedése a Messiás országának eljövetele. Nagy Károly birodalma ilyen áttételeken keresztül nyerte el azt a küldetés-tudatot, amely szerint Istentől kapott feladata, kötelessége Krisztus megváltó művét mintegy folytatni, beteljesíteni, hiszen a keresztény közösség, vagyis az egyház egyet jelent a Birodalommal, s az egyház pedig Krisztus titokzatos teste. Így a Birodalom Krisztus szentségi jelenlétének valósága által testesíti meg a messiási királyságot.<sup>65</sup>

800 karácsonyán Rómában a pápa a karácsonyi mise alatt, nagy nyilvánosság előtt császárrá koronázta Károlyt, de ez nem jelentette automatikusan azt, hogy Bizánc is elismerte ezt a titulust, sőt inkább trónbitorlásnak tekintették.<sup>66</sup> Különlegessé teszi ezt a koronázást az is, hogy Nyugaton nem volt előzménye, így kidolgozott szertartás-rendje sem. Római pápa eddig még senkit nem koronázott meg, legfeljebb felkent. Mivel nehezen lehet feltételezni a jogban és politikában gyakorlott III. Leó pápáról,<sup>67</sup> valamint környezetéről a tudatos és nyilvános törvényszerűséget, vélelmeznünk kell, hogy volt valamiféle jogalap, legalább Nyugaton ismert hagyomány, amely azonnal értelmezhetővé tette a nem bennfentesek számára is a meglepetésszerű eseményt. Károlyt hosszas egyezkedések után végül 812-ben a bizánciak is elismerték császárnak, de gondosan kerültek, hogy ezzel kapcsolatban a Római Birodalomra bármiféle utalást tegyenek. Ez érthető: Bizánc teljes joggal vallotta a Római Birodalom folyamatosságát, annak ellenére, hogy a nyugati birodalomrészben 476 óta nem volt *augustus*. Keleten azonban töretlen a kontinuitás, s ugyan Nyugat kormányzására gyakorlatilag képtelenek voltak, a Birodalom teljességének eszméjét fenntartották. A *Diocletianus* által bevezetett, bár 476 óta nem működtetett tetrarchia-rendszer alapján nem okozott eszmei és államjogi gondot a nyugati császári titulus újraélesztése. Az más kérdés, hogy véleményük szerint Nyugat nem volt alkalmas a birodalmi eszme megvalósítására. Meszszire vezetne azonban témánktól Nagy Károly és a bizánci birodalom összetett kapcsolatrendszerének elemzése. Károly sem akarta túlzásba vinni „rómaisága” hangoztatását, ezért nem egyszerűen a „rómaiak császáranak” (*imperator Romanorum*) nevezte önmagát, hanem inkább „császárnak, aki a Római Birodalmat kormányozza” (*imperator Romanum gubernans imperium*).<sup>68</sup> Bár elég bizonytalan ennek a különbségtételnek az értelmezése, de életrajzíró kortársával, *Einhard*dal<sup>69</sup> együtt feltételezhetjük, hogy ez a titulus szerényebbnek tűnt a számára, amely nem sérti a konstantinápolyi legitim császár érzékenységét: „Ebben az időben vette fel a császári és augustusi nevet, de ettől eleinte annyira idegenkedett, hogy amint később megerősítette, azon a napon nem lépett volna be a templomba, bármilyen kiemelkedő ünnep is volna, ha a pápa szándékát előre tudja. A cím felvétele miatt keletkezett irigységet, amellyel állítólag megbántotta a [kelet-]római császárokat, nagy türelemmel viselte. Nagylelkűséggel győzte le az ő dacosságukat, hiszen azoknál kétségkívül sokkal kiválóbb volt, sűrűn küldött hozzájuk követségeket, leveleiben pedig testvéreinek nevezte őket.”<sup>70</sup>

Általánosan szoktuk alkalmazni a „birodalom” megjelölést a Karolingok uralma alatt álló területre. Ha azonban összehasonlítjuk más birodalmakkal, meglepve kell tapaszt-

talunk, hogy a soknemzetiségű frank birodalomnak nemcsak mai elvárásainkhoz, hanem a Római Birodalomhoz képest is mennyire kezdetleges és fejletlen volt az infrastruktúrája, hadseregének szervezete, kommunikációs hálózata, mennyire elemi fokon működött a bürokrácia. A hatalmi viszonyok teljesen személyfüggők voltak, a pénzügyi rendszer szervezettségéről ne is beszéljünk. Mindennek ellenére a frankok birodalomalkotó népek tartották magukat, akiknek az az Istentől kapott küldetésük, hogy kormányozzák a rájuk bízottakat. A birodalom titka éppen ebben a küldetésudatban rejtett. A birodalmisághoz hozzátartoztak a biztos határok és azok védelme, a birodalmi pénzverés, a nagy léptékű és hosszú távú tervek, középítkezések, s nem utolsósorban az egységre és egységességre törekvés. Ez különbözteti meg a királyságot a birodalomtól. Olyan társadalmi integrációs stratégiát valósítottak meg, amely csak az igazi birodalmakra jellemző: a birodalmi elit nemcsak a frankokra korlátozódott, hanem bevonták a bennszülötteket is, s ennek egyik eszköze a házasság volt.<sup>71</sup> Amint Alcuin megfogalmazta: az *imperium* uralkodást jelent a különböző *gentes* felett, amelyek számos nyelvre és nemzetségre különülnek el.<sup>72</sup> Az egység egyik lényeges alkotóeleme a közös hit és annak egyforma gyakorlása volt. A tudós Alcuin segítségével sikerült is egységes liturgiát bevezetni (liturgia Gallicana).

Jámbor Lajos szeme előtt az apjától örökölt birodalomkoncepciónál több lebegett. Nagy Károly eredetileg szerette volna fiai között felosztani birodalmát, de a négy törvényes fiú közül kettő idő előtt meghalt, egy pedig fellázadt, ezért monostorba száműzte. Így végül Lajos egyedül örökölte a hatalmas birodalmat. Amikor 814-ben 36 évesen császárrá koronázták, a *Renovatio Regni Francorum* kifejezést verette pénzérméi hátlapjára. Ez már jelzi, hogy új, átfogó program van készülőben. Lajos saját tapasztalatai alapján szakítani akart a régi örökösödési gyakorlattal: a birodalom kárát vallja, ha az uralkodó úgy osztja szét fiai között országait, hogy az egyes részek egymástól független államokká válnak. Ezért már 817-ben kinyilvánította, hogy – mintegy a római tetrarchia mintájára – a birodalomnak csak a kormányzását akarja fiai között felosztani, nem a területét.<sup>73</sup> Ennek jegyében pedig legidősebb fiát, Lothart társcsászári rangra emeli, s neki adja a birodalom legnagyobb részét, majdan pedig ő öröklí a császári méltóságot is, a többi fiú pedig egy-egy királyságot kap a birodalomból. Lothar mint császár öccseinek feljebbvalója lesz. Így Lajos szándéka szerint a birodalom egységes maradhat, ugyanakkor jobban kormányozhatóvá válik.<sup>74</sup> Ez a szándék találkozott a frank „egységpárt” törekvéseivel is, akik az *unitas imperiit* és az *unitas ecclesiae*-t az isteni világrend követelményének tekintették. A *renovatio regni Francorum* nem feltétlenül jelenti Róma újjászületését. Bár felvetődött ez is, de mint újabban kimutatták, „a *Roma renascens* fogalom egyszerűen egy ideologikus magyarázat volt a *renovatio regni Francorum* ideologikus látomására”.<sup>75</sup>

Nagy Károly hosszú uralkodása alatt kiforrott az *imperium* és a *sacerdotium* feladatmegosztásának az a gyakorlata, hogy a világi előljáró (császár, király, herceg stb.) kötelessége az egyház működésének kereteiről gondoskodni. Ennek egyik szokásos módja újabb és újabb egyházi intézmények, elsősorban templomok és monostorok alapítása és ezeknek adományokkal való folyamatos gyarapítása volt, a másik pedig, hogy a világi hatalom birtokosa a monostorok és püspökségek élére neki tetsző apátot,

illetve püspököt állított. Az így kialakult saját egyházi (Eigenkirche) rendszer azonban számos régi problémát felszínre hozott, és sok újat generált mind az egyház belső működését, mind pedig az állammal való kapcsolatát illetően.<sup>76</sup> Károly korában még javában zajlott a térítés és az egyházszervezés, s ez lendületet adva, megakadályozta az elkényelmesedést. A misszionálás veszélyei ugyanakkor lelki erőforrásként hatottak: a vértanúhalál kézzelfogható lehetősége sok pap és szerzetes számára lelkesítő volt. A 9. század elejére azonban a frank birodalom lényegében keresztény lett, a hittérítési feladatok nagyrészt megszűntek. Az egyház gazdagodásának egyrészt lelki és erkölcsi hanyatlás, elkényelmesedés volt a következménye; másrészt pedig a klérus kezdte terhesnek érezni a világi befolyást.<sup>77</sup>

Lajost gyermekkorra óta érdekelte az egyház tanítása és tevékenysége. Különösen foglalkoztatta az egyházi szervezet kiépítése. A gyakorlati reformok első lépéseként a monostorok megreformálása látszott legcélravezetőbbnek, hiszen ennek már volt előzménye, ugyanis Nagy Károly a korábbi zavaros időszak következményeként jelentkező fegyvelemzlazulást kívánta megszüntetni, és a monostorokat a birodalom struktúrájába akarta beépíteni. Ennek egyik megoldása az volt, hogy a helyi földesúr befolyása alól egyre inkább a császár védelme alá kerültek. Törvények szabályozták az apátválasztást és az apátok feladatait: „Akarjuk és elrendeljük, hogy az apátok, akik szabályozott monostorok élén állnak, a regula szerint éljenek és tanítsanak, alárendeltjeikre vigyázzanak, és róluk – akárhányan vannak – testileg és lelkileg kötelesek gondoskodni.”<sup>78</sup> Ugyanígy előírták a novíciusok felvételi rendjét és oktatását: „Hogy a novíciusokat, akik a monostorba jönnek, addig ne vegyék fel a közösség rendjébe, amíg a Regula szerint teljesen meg nem vizsgálták őket; és ne helyezzenek addig senkit tisztségbe a monostorban, amíg a Regula szerinti élet rendjére alaposan meg nem tanították, miként Szent Benedek Regulája tartalmazza.”<sup>79</sup> Ezenkívül kötelezővé tették a klauzúrát, korlátozták a szerzetesek csavargását, és bizonyos gazdasági feladatokat is el kellett látniuk a monostoroknak.<sup>80</sup> A klerikusok képzésére éppen ezért különös gondot fordítottak. Az itáliai városokban ugyan létezett még néhány laikusiskola, amely a hivatali írásbeliség számára nevelt írástudókat, de nyugaton a római iskolaügy a 6. századra összeomlott. Így az egyház maradt a képzés egyetlen helye: a papoknak írni-olvasni kellett latinul, hogy a szertartásokat végezni tudják. Az egyes szerzetesi iskolák saját novíciusait oktatták, a legtöbb püspöki székhelyen pedig a papság nevelésére létesítettek iskolákat. Nagy Károly ezért a 8. század végén elrendelte, hogy „a mi kormányzásunkra bízott püspökségek és monostorok a szerzetesi élet rendjén és a szent vallás gyakorlásán kívül azoknak, akik az Úr adományából tanulni tudnak, kinek-kinek képessége szerint a tudományokban is oktatást nyújtsanak, mert amiképpen a szerzetesi életszabály a tisztas erkölcsöket, úgy díszíti és ékesíti a tanítás és a tanulás szorgalmazása a szavak rendjét. Tehát akik Istennek tetszeni vágnak helyes életükkel, ne hanyagolják el azt se, hogy tessenek helyes beszédükkel. [...] Ezért serkentünk beneteket, hogy ne hanyagoljátok el a tudományok tanulmányozását...”<sup>81</sup> Ezekből az oktató-nevelő intézményekből, amelyek mai fogalmaink szerint az elemi szinttől a főiskoláig biztosították a képzést, került ki a birodalom tisztviselőkarának nagyobb része is. Az itteni bibliotékák kicsik voltak: még a legnagyobbak számítók kódexál-

lománya is legfeljebb párszáz darabos volt.<sup>82</sup> Már ekkor létezett a „könyvtárközi kölcsönzés”, a ritkább műveket ugyanis elkérték egymástól a monostorok, és saját *scriptoriumaikban* lemásolták. E műhelyek elégtették ki a liturgikus könyvek iránti igényt is.<sup>83</sup> A könyvmásoló szerzetesek kialakítottak egy könnyen írható és olvasható betűtípust, az úgynevezett karoling minuszkulát, amelyből a reneszánsz humanistáinak közvetítésével fejlődött ki mai folyóírásunk. Egyes monostorok kifejezetten az antik örökség megőrzésének feladatát vállalták fel. Ebben rendkívül nagy hatása volt *Cassiodorusnak* (†580), aki a Nápoly melletti Vivarium általa alapított monostorában a legfontosabbnak tartott latin műveket másoltatta szerzeteseivel, illetve lefordíttatta latinra a leglényegesebbnek tekintett görög szövegeket; Nyugaton ugyanis már nagyon kevesen értettek görögül.<sup>84</sup> Nagy Károly udvarában sok tudós szerzetes tartózkodott, s az uralkodó műveltsége is kiemelkedő volt, és bár ő maga soha nem tanult meg írni-olvasni, sok nyelven értett, s hozzá tudott szólni a teológiai vitákhoz is. Mindez jótékonyan hatott a birodalom általános kulturális színvonalára.

## „Otiositas inimica est animae”

A világi törvények ugyan biztosítottak egyfajta keretet a szerzetesi élet számára, de igazi megújulás csak belülről fakadhatott. Ezt a feladatot *Aniane-i Szent Benedek* apát (kb. 750–821) vállalta magára.<sup>85</sup> Benedek (eredeti nevén Witiza, latinul Euticius) egy vizigót származású gróf fia volt; Pippin, majd Nagy Károly udvarában nevelkedett. Amikor bátyja egy hadjáratban meghalt, visszavonult a világtól, és a Dijon melletti Saint-Seine apátság szerzetese lett. Néhány évvel később, 780 körül azonban elhagyta ezt a közösséget, mivel a szerzetesek életét túl fegyelmezetlennek tartotta, s Montpellier melletti családi birtokán, Aniane-ban rendkívül szigorú körülmények között remetéskedett.<sup>86</sup> Úgy vélte, *Nursiai Benedek* Regulája csak kezdők és gyengék számára alkalmas, ezért inkább *Pachomius* és *Basilius* szerzetesi szabályzatát követte,<sup>87</sup> de kereste a megfelelő rendtartást. Néhányan csatlakoztak hozzá, de elhagyták, mert nem bírták a kemény vezekléseket. Ennek láttán enyhített a szigorán, s új társaitól már csak a szegénységet követelte meg. Elkezdte összegyűjteni a nyugati szerzetesi mozgalmak sokféle hagyományát, s azt tapasztalta, hogy lényegében nincs egység, mert mindegyik közösség kialakította a saját szokásrendjét. Mivel egyre többen csatlakoztak hozzá, 782-ben monostort alapított az Aniane folyó mellett – hiszen „úgy kell építeni, hogy minden szükséges dolog, mint a víz, malom, kert és különféle műhelyek, a monostoron belül legyenek, hogy a szerzeteseknek ne kelljen kint csatangolniuk, ami lelküknek éppen nem válik üdvére”<sup>88</sup> –, és felvette a Benedek nevet. A közösségi életre már nem volt megfelelő az anahoréta életszabály, 787 körül belátta, hogy a nyugati ember természetének inkább a benedeki regula felel meg, s ettől kezdve ennek követésére törekedett, mert ebben megtalálta mindazt, ami a szerzetesi élethez kell. Ettől kezdve ez lett számára a szerzetesi lét egyetlen normája, s nem tett semmi engedményt, enyhítést: a Regulát eredeti formájában és szigorában kívánta megvalósítani.<sup>89</sup> A Karoling birodalom törvényhozásában ugyan a Regula korábban is meghatározó szerepet töltött

be, részben szellemiségével, részben pedig a szerzetesi közösségek életében, de Aniane-i Benedek kritikusan helytelenítette, hogy sok kiegészítés, vagy éppen könnyítés rakódott rá, amelyektől megtisztítva akarta visszaállítani méltó helyére az eredeti Regulát. Meggyőződése lett, hogy a birodalom összes szerzetesközösségében azonos szabályzatot kell követni. Az is világos volt, hogy csak a király segíthet az *una regula* (egy regula) koncepció keresztülvitelében.<sup>90</sup> Nagy létszámúvá vált közösségét és minden birtokát 792-ben az uralkodó védelme alá helyezte, aki Aniane-t királyi apátság rangjára emelte.<sup>91</sup> Benedek és szerzetesei ettől kezdve módszeresen végigjárták a többi közösséget, s biztatták, tanították az eredeti Regula szerinti életre az ottaniakat. Aniane-i Benedek szóban és írásban egyaránt népszerűsítette a szigorúbb szerzetesi életmódot: összegyűjtötte a korábbi szerzetesi szabályzatokat, és megalkotta a *Concordia regularum* (A regulák összegegyeztetése) című művét,<sup>92</sup> amely lényegében a bencés regula magyarázata és dicsérete, egyedüli jogosultságának megokolása. 802-től a császár bizalmasa és tanácsadója lett. Amikor Nagy Károly 814-ben meghalt, már számos régebbi alapítású férfi és női közösség a felújított Regula szigora szerint élt, és „számtalan új monostor keletkezett 768 és 814 között a Rajnától keletre fekvő vidékek szűzi talaján”,<sup>93</sup> Aniane-i Benedeket pedig „mindenki szerette mint atyát, tisztelte mint urat, nagyra becsülte mint tanítót”.<sup>94</sup>

Jámbor Lajos azonnal felismerte, hogy kormányprogramja, az *ecclesia* és a *res publica* egységére épülő *renovatio regni Francorum* számára kitűnő segítséget jelent Aniane-i Benedek *una regula* tervezete. egységes egyházi életrendet az egységes birodalom előfeltételének és példájának tekintette. Ezért megbízta az apátot, hogy birodalomszerte valósítsa meg elképzeléseit.<sup>95</sup> Három zsinat (816, 817, 818–819) is foglalkozott a szerzetesek ügyével. Határozataikat lényegében az apát fogalmazta meg, s a császár mint kapitulárékat hirdette ki. A zsinatokon Benedek nemcsak az *una regula*, hanem az *una consuetudo* (egy szokás) mellett is kiállt.<sup>96</sup> A bencés regula némely kérdésben nem adott eligazítást, s ezt a hiányt az egyes közösségek kialakult szokása (*consuetudo*) pótolta. S mivel ahány ház, annyi szokás, a császár és az apát helyesnek látták ezeket is egységesíteni. Bár az eltérő vélemények erősen ütköztek a zsinatokon, Benedek álláspontja végül érvényesült a birodalom apátjainak nagykáptalanján, amikor az új bencés életforma megteremtéséről tárgyaltak: „Megmagyarázta az egész Regulát, megvilágította néhány nehéz helyét, a felvetett kételyeket megoldotta, feltárta a korábbi tévedéseket, és jóváhagyta az elfogadásra érdemes szokásokat és kiegészítéseket. [...] A határozatot egy kapituláréban foglalta össze, a császártól pedig kérte megerősítését, hogy ezek a rendelkezések a királyság valamennyi monostorában jogerőre emelkedjenek.”<sup>97</sup>

A reformra valóban szükség volt. A szerzetesség eredetileg világmegvetésre, önmegtagadásra és fegyelemre (egyszóval: aszkézisre) alapozott eszménye a 9. század elejére teljesen megváltozott: a monostorok jelentős birtokokkal, könyvtárakkal rendelkező gazdasági, tudományos és művészeti központok lettek. Díszes és erőt sugárzó külső megjelenésük is inkább az eredményes munkára, mint az egyszerű jámborságra utalt. Ez a szellemiség teljesen ellentétes volt Nursiai Benedek jelmondatával: *ora et labora!* (Imádkozzál és dolgozzál!) A Regula koncepciója az imádságos és szemlélődő életre helyezte a hangsúlyt, mert „...a tétlenség a lélek ellensége. Ezért a testvérek a

megállapított időben foglalkozzanak testi munkával, más órákban pedig szent olvasmányokkal”.<sup>98</sup> Azért, hogy az *opus Dei* (Isten műve), vagyis Istennek a liturgián is túlmutató tisztelete minél inkább kiteljesedjék, a szerzetesi élet minden napja három egymást kiegészítő tevékenység típus köré épült fel: lelki – szellemi – fizikai. Ezenkívül fontos szerepe volt a három típust mintegy egyesítő, azt a gyakorlatba átültető jótékonyágnak, hiszen a zárandokok és vendégek ellátása, a rászorulóknak megsegítése nemcsak szállásadást és alamizsnaosztást, hanem lelki segítségnyújtást is jelentett.

A Regula által előírt *horarium* pontosan beosztotta a szerzetesek napját. Minden tevékenységüknek napkelte és napnyugta közé kellett esnie, ezért az időbeosztás évszaktól függően változik. Az idő mérése a sekrestyés feladata, az ő dolga az ébresztés is.

Nyáron éjjel 2 óra tájban volt az ébresztő, amelyet a *matutinum*, a hajnali közös ima követett; ezt némelyik monostor szóhasználatában *vigiliának*, vagyis virrasztásnak nevezték.<sup>99</sup> 3 óra körül volt a *laudes* (reggeli dicséret), 4 órakor pedig a *prima*, amelyet a mintegy félórás *capitulum* (káptalan): a szerzetesek gyűlése, „munkaértekezlete” követett. Ezen az összefüggésben az apát (vagy távollétében a perjel) elnökölt, itt osztották ki a teendőket és a büntetéseket. Még 5 óra előtt mindenki nekilátott a saját kétkézi munkájának, „mert akkor igazi szerzetesek, ha saját kezük munkájából élnek, mint atyáink és az apostolok is”.<sup>100</sup> Kevéssel 8 óra előtt összegyűltek a *tertiára*, amely a szentmisével folytatódott. Mise után a *lectio divina*, az egyéni olvasás ideje következett, egészen körülbelül 11 óráig, ekkor a *sextára* jöttek össze. Az ebédet a refektóriumban költötték el – évszaktól függően – 12-kor vagy délután 3-kor, böjti időben el is maradt. Ebéd közben „...nem szabad hiányoznia a felolvasásnak. [...] Az asztalnál a legnagyobb csend legyen, hogy ott senkinek suttogását vagy szavát ne lehessen hallani, csak a felolvasóét. [...] Ha mégis valamire szükség volna, akkor inkább valami jeladással kérjék, semmint szóval. [...] A testvérek egyébként ne sorrend szerint olvassanak vagy énekeljenek, hanem csak olyanok, akik a hallgatók épülésére szolgálnak.”<sup>101</sup> Délután 2 óráig, a *nonáig* „pihenjenek ágyukon egészen csendben, vagy ha valaki olvasni akar, akként olvasson magában, hogy mást ne zavarjon”.<sup>102</sup> A közös zsolozsmázást követően ismét fizikai munkával foglalkoztak egészen délután 6 óráig, a *vesperásig*. háromnegyed 7-kor vacsoráztak, ezt a *collatio*, egy rövid felolvasás követte, „amin épülnek a hallgatók”.<sup>103</sup> 8 óra előtt még egy utolsó ima, a *completorium* volt, s ezután nyugovóra tértek.

Ebből a beosztásból kiderül, hogy a liturgikus teendőknél kívül a szerzetesek – évszaktól függően – 6-7 óra kétkézi munkát is végeztek naponta. A nyári két étkezés böjti időben és télen egy alkalomra csökkent. A hat óránál kevesebb alvást engedő rövid nyári éjszakákat a délutáni pihenő kompenzálta; télen azonban majdnem kilenc óra jutott alvásra. A segítő testvérek beosztásában valamivel több idő jutott a munkára.

A monostor legfontosabb helye a templom, itt gyűltek össze a szerzetesek a kánoni órák zsolozsmájára és a szentmisére.<sup>104</sup> A bencés templomok többnyire latin kereszt alaprajzúak és három- – kivételesen öt- – hajósak, apszisuk keletre néz. A rendház belső, zárt udvara a kerengő. Általában négyzet alaprajzú, és fedett folyósó veszi körbe; egyik oldala a templomhoz támaszkodik. A középkori monostorokban a kerengő-

ből szokott nyílni a *bibliotheca* (könyvtár), a *capitulum* (káptalanterem) és a *refectorium* (ebédlő). A kerengő udvarában áll a folyóvizű *lavatorium* (kút).

A *coquina* (konyha) a monostornak a templomhoz képest túlsó végén kapott helyet; az ebédlővel egy csapódeszkával fedett átadóablak kötötte össze. A konyhába ugyanis csak az oda heti váltásban beosztott testvérek léphettek be. Nyáron naponta kétszer, télen csak egyszer készítettek kétfogásos főtt ételt, amelyet – ha volt – friss zöldség vagy gyümölcs egészített ki.<sup>105</sup> A Regula szerint „a négy lábú állatok húsának evésétől pedig mindnyájan teljesen tartózkodjanak, az egészen gyöngye betegek kivételével”.<sup>106</sup> Bizonyos napokon ehettek tojást, sajtot és halat. A legfőbb eledel a kenyér volt, de „egy font elég legyen napjában”.<sup>107</sup> Fontos volt az ital is, de a korabeli viszonyok közepette nem mindenütt volt iható víz, ezért a regulaszerző Nursiai Benedek bölcsen úgy döntött, hogy „...ha tekintetbe vesszük az erőtlenek gyöngeségét, azt tartjuk, hogy minden egyesnek elég lesz napjában egy hemina bor. [...] Ha a helyi viszonyok, a munka vagy a nyári hőség miatt többre lenne szükségük, azt az előljáró ítélje meg. De mindenképpen ügyeljenek arra, hogy sokat ne igyanak, vagy éppen meg ne részegedjenek. Bár azt olvastuk, hogy »a bor egyáltalán nem való szerzeteseknek«, de mivel korunkban lehetetlen a szerzeteseket erről meggyőzni, legalább abban egyezünk meg, hogy ne igyunk a telítettséig, hanem mértékletesebben...”<sup>108</sup>

A szerzeteseknek ebben a korban még nem volt külön cellája, az csak a 13. század közepétől kezd szokássá válni. A *dormitorium* (alvóhely) általában a káptalanterem fölötti emeleten volt, s innen lépcsőn meg lehetett közelíteni a templomot, illetve a *necessariumot* (szükséghegy, latrina). A Regula előírja, hogy „...ágyneműnek legyen elég egy gyékény, egy könnyebb és egy melegebb takaró és egy fejtámla”;<sup>109</sup> illetve „...mindnyájan egy helyen aludjanak; ha pedig nagy számuk ezt nem engedi, tizenként vagy húszanként aludjanak dékánjukkal együtt, hogy őrködjék fölöttük. Ebben a helyiségben egészen reggelig égjén a mécses. Ruhában aludjanak, és övvel vagy kötéllel felövezve, de késük ne legyen az oldalukon, amikor alusznak, hogy az alvót álm közben véletlenül meg ne sebezze.”<sup>110</sup> Öltözetük megfelelt az éghajlatnak, erről a Regula rendelkezett. „...mérésékelt éghajlatú helyeken minden szerzetes számára elég egy kukulla és egy tunika – mégpedig télen egy vastagabb, gyapjas kukulla, nyáron pedig egy könnyű, viseltes –, továbbá a munka miatt a skapuláré; lábbelinek pedig cipő és szandál. [...] Elégséges ugyanis, ha a szerzeteseknek két tunikájuk és két kukullájuk van, az éjszakák és a mosás miatt.”<sup>111</sup>

A *scriptorium* (írószoba) és a *bibliotheca* (könyvtár) a monostor egyik legértékesebb és legjobban védett része. Ide még a belépést is szigorúan szabályozták, egyrészt azért, hogy a *scriptorok* (másoló testvérek) nyugalomban dolgozhassanak, másrészt hogy csökkentsék a tűzveszélyt. Éppen ezért itt semmilyen fűtést nem engedtek meg, s az itteni munkát is lehetőleg nappal végezték, hogy elkerülhessék a gyertya vagy mécses használatát. A monostorok könyvtárai – mai fogalmaink szerint – nem voltak nagyok, de ki kellett elégíteniük a Regula elvárásait, ugyanis „a negyvennapos böjt mindenki kapjon egy könyvet a könyvtárból, amelyet elejétől végig olvasson el”.<sup>112</sup>

Nursiai Benedek azt kívánta szerzeteseitől, hogy különüljenek el a világtól, de „min-

den érkező vendéget úgy fogadjanak, mint magát Krisztust”.<sup>113</sup> A *porta* (kapu) volt az összeköttetés a szerzetesek zárt világa, a *clausura* és a külvilág között. Éppen ezért a *portarius* (kapus testvér) kiemelten szerepel a Regulában: „A monostor kapujához rendeljenek egy idősebb, okos testvért, aki értelmesen tud választ adni, és akit életes kora nem enged elcsatangolni. A kapusnak a kapu mellett legyen a szobája, hogy az érkezők őt ott mindig megtalálják, hogy tőle feleletet kaphassanak.”<sup>114</sup> A vendégeket a *hospitiumban* (vendégház) szállásolták el, s különös megbecsüléssel vették körül őket, különösen a zárandokokat: „Minden érkező vagy távozó vendéget teljes alázatossággal köszöntsenek: meghajtott fővel vagy egészen arcra borulva imádják benne Krisztust, akit csakugyan be is fogadtak. Ha a fogadás megtörtént, vezessék a vendéget az imádságra, azután üljön le velük az előljáró, vagy akit ő kirendel. Olvassanak föl a vendég előtt a Szentírásból, hogy épüljön, aztán pedig teljes szeretetszolgálatlally legyenek iránta. Az előljáró a vendég kedvéért megszegheti a böjtöt, hacsak nincs különben is böjti nap, amelyet nem szabad megszegni, de a testvérek folytassák szokott böjtjüket. Az apát adjon vizet a vendégek kezére, s minden vendég lábát az apát is, az egész közösség is mossa meg. [...] Nagy gondot fordítsanak a szegények és zárandokok befogadására, mert bennük még inkább fogadjuk Krisztust; míg a gazdagokkal szemben érzett félelem maga is tisztelet vált ki. Az apát és a vendégek számára legyen külön konyha, hogy a bizonytalan időben érkező vendégek... ne zavarják a testvéreket. [...] A vendégekhez pedig, aki arra parancsot nem kap, semmiképpen ne csatlakozzék, és velük beszédbe ne elegyedjék, hanem ha találkozik velük vagy meglátja őket, alázatosan köszönjön..., és áldáskérés után menjen tovább azzal a megjegyzéssel, hogy nem szabad a vendéggel beszélgetnie.”<sup>115</sup>

Minden bencés közösség egy-egy kis önálló és önellátó világ. Ennek jegyében nincs olyan monostor, ahol ne lenne malom, borospince, sörfőzde, pékség, olajütő, mindenféle műhely, házi majorság, halastó; az apátságok tulajdonképpen nagyüzemek, hiszen míg ebben a korban a falvak lakossága kivételes esetben haladta csak meg a 150 főt, addig nem ritkák a többszáz személyről gondoskodó monostorok. Ismert, hogy a sankt galleni monostor például naponta ezer kenyeret sütött, s még nem is szóltunk az ehhez kötelezően csatlakozó napi ellátásról. Ez nagyságrendekkel nagyobb volument jelent a városi viszonyokhoz képest is. A Regula keveset említi a monostor javait, de előírja, hogy gondot kell rájuk viselni, számon kell tartani mindent, semmit nem szabad eltékozolni. „*Cellarius*nak (házgondnok) olyat kell kiválasztani a közösségből, aki bölcs, érett jellemű, józan, az evésben mértékletes, nem gőgös, nem heveskedő, nem igazságtalan, nem nehézkes, nem pazarló, hanem istenfélő, hogy mintegy atyja legyen az egész közösségnek. [...] A monostor minden fölszerelését és minden vagyonát úgy tekintse, mint az oltár szent edényét. Semmit se tartson elhanyagolható csekélységnek. Ne legyen se fősvény, se pazarló, se a monostor vagyonának tékozlója, hanem mindent mértékkel tegyen.”<sup>116</sup>

Annak ellenére, hogy szerzetesi fegyelem fokozatosan hanyatlott, s ezt egyetlen szerzetesi reform sem tudta igazán ellensúlyozni, a Regula mégis bizonyos mérséklő szerepet játszott. A 11. századtól kezdődően adományozás, öröklés vagy vásárlás okán egyre hatalmasabb birtokokkal rendelkeztek a szerzetesrendek, de néhány esettől el-

tekintve nem jellemző rájuk a világi nagybirtokoknál gyakran megfigyelhető, embert és környezetet egyaránt érintő kizsigerelés és rablógazdálkodás. A bencések – és az ezredforduló után az újonnan alakuló szerzetesrendek – gondoskodtak a tervszerű munkáról, a termőföldek javításáról, újabb és alkalmasabb növények termesztéséről. Ezt kiegészíti az ipari jellegű tevékenységek fejlesztése. A bencés birtokok két részből álltak. Az egyik a majorság, ezt közvetlenül a *cellarius* felügyelte, és maguk a szerzetesek, valamint a segítő testvérek gondozták, szükség szerint alkalmi napszámosok vagy fizetett béresek segítségével; ez a *terra dominica*, általában az apátság birtokainak 15-28%-át teszi ki. E terület 1-2%-án szőlőművelés folyt. A másik részt telkekre osztva parasztsaládoknak adták ki természetbeni fizetségért, vagyis bérbe, öröklődő használatra; ez a *terra mansionata*. Általában véve elmondható, hogy a szerzetesi birtokokon élők jobb és nyugodtabb körülmények között élhettek.

Az apátságok nem tudták felélni gazdaságaik esetenként óriási hasznát, hiszen a Regula ezt nem engedte. Ezért egy részét visszaforgatták a föld és a birtokaik javításába, bővítésébe, beleértve a monostort és főleg a templomot. Például utakat és hidakat építettek, mocsaras vidékeket rendeztek, folyókat szabályoztak, vagy éppen új technikai-mezőgazdasági módszerekkel kísérleteztek. Másik részét „alamizsnálkodásra” fordították. Ez nem csupán szegényeknek osztogatott adományokat jelent, hanem ispotályok, ingyenkonyhák, szeretetházak, zarándokszállások és iskolák építését, illetve fenntartását is.<sup>117</sup>

Nagy Károly és Jámbor Lajos minden bizonnyal nemcsak vallásos lelkületüktől indítva támogatták a szerzeteseket, hanem józan gyakorlati megfontolásokból is: világosan látták, hogy a monostorok világán belül a Regula képes megakadályozni, vagy legalábbis csökkenteni a „civil szférában” szokásos hatalmi veszekedéseket, s ezért érdemes általánosan kötelezővé tenni, és gondoskodni betartásáról. Emellett példát is adhat a világ számára.

Az Aachenben megfogalmazott, és 817. július 10-én császári rendeletként kiadott *Capitulare monasticum* (Szerzetesi törvény) tehát a birodalom összes apátsága számára előírta az eredeti benedeki Regula alkalmazását és pontos betartását. 76 pontban, amelyek gondolatilag nem logikusan követik egymást, nyomatékosabbá tettek egyes liturgikus és életviteli szabályokat. Az apátok kötelessége lett, hogy visszatérve apátságukba, a Regulát „egyszerű szavakkal” részletesen beszéljék meg és értessék meg szerzeteseikkel, és „hathatósan végrehajtani törekedjenek,”<sup>118</sup> illetve „aki képes, tanulja meg kívülről”.<sup>119</sup> A liturgikus cselekményeket pedig „úgy ünnepejjék, ahogy az Szent Benedek Regulájában található”.<sup>120</sup>

A szerzetesi öltözék pedig ne legyen hivalkodó, „se túl közönséges, se túl értékes, hanem közepes”.<sup>121</sup> Érdemes azonban felfigyelnünk arra, hogy a ruházkodás kérdésében eltértek a Regulától; érzékelhető, hogy nem a betűjét, hanem a szellemiségét akarták érvényre juttatni. Dél-Itália melegebb éghajlatán kevesebb ruha is elegendő volt, a hűvösebb frank területeken már kevésbé. Aachenben pontosan meghatározták, milyen és mennyi ruhadarabot kaphatnak a szerzetesek, de ez a felső határ. Ha ennél kevesebbet tart szükségesnek az apát, szabadságában áll eldönteni. „Minden monachusnak lehet két alsóinge, két tunikája, két kukullája, két sapkája, akiknek pedig

szükségük van rá, adjanak nekik harmadikat; és négy pár lábhoz valója és két pár alsónadrágja, egy öve, két tetőtől talpig érő szőrmés ruhája, két sálja, utazás esetén még kettő; nyáron két kesztyűje, melyet népiesen wantos-nak neveznek, és télen pedig két báránybundás muffocskája; hétköznapi cipője kettő, saruja éjszakára nyáron kettő, télen pedig papucs, kapjon elegendő szappant és kenőcsöt, zsírt étkezésre, kivéve pénteket és az Úr születése előtti húsz napot és a nagyböjt előtti hetet. Ahol pedig nincs hemina bor, ott jó sörből adjanak két heminát.”<sup>122</sup>

Vissza kell térni a Regula étkezési előírásaihoz, ezért nyomatékosan elrendelték, hogy „szárnyasokat – a betegek kivételével – soha ne fogyasszanak”.<sup>123</sup> Az apátok elégedjenek meg annyi étellel, itallal és alvással, ugyanolyan öltözettel, mint amit és amennyit a szerzetesek kapnak. Ugyanúgy vegyék ki részüket a munkából is.<sup>124</sup> Senkit ne rövidítsenek meg: „Minden egyes testvérnek kenyérben és italban adják ki az adagját, és ezt senkivel ne ossza meg.”<sup>125</sup> „Ha valaki szükségtelenül zajt okoz... az étkezésben, kérjen majd érte büntetést a perjeltől”,<sup>126</sup> de az emberi méltóság tiszteletére utal, hogy „lemeztelenítve a testvérek szeme láttára valamilyen vétekért” senkit sem szabad megostorozni.<sup>127</sup>

A reform előtt rendszeresen előfordult, hogy némely apát nem az alkalmas és elhivatott jelentkezőket vette fel, hanem akik ajándékot adtak ezért. Nevezhetjük ezt egyszerűen „vesztegetésnek”, „korrupciónak”, de közel jár a simónia fogalmához is. Nem véletlen, hogy külön kitértek erre a jelenségre Aachenben: „Senkit ne vegyenek fel a monostorba adományért, hanem csakis azt, akit a jó akarat és az erkölcsök tisztessége ajánl.”<sup>128</sup> A csavargás elkerülése, illetve az úton járó szerzetesek jó híre érdekében elrendelték, hogy „...ne járkáljanak gyakran a falvakba, csak kényszerítő szükség esetén [...], s ha megszűnt a fontos ügy, monostorukba csakhamar térjenek vissza”;<sup>129</sup> a jövőben pedig senkit „egyedül, vagyis másik testvér nélkül” ne küldjenek ki.<sup>130</sup>

A *Capitulare monasticum* nem akart új szabályzatot adni, és az eredetit sem módosította. Inkább a Regula „végrehajtási rendelkezésének” érdemes tekintenünk. Megerősítette a kolostori élet vallásos-aszketikus felfogását, „a világtól való menekülést”, az istentisztelet fontosságát és a szellemi munka mellett a fizikai munka jelentőségét hangsúlyozta. Célját – a birodalom szerzeteseinek egységes *consuetudo* alá helyezését – részben éppen az aszkézis sürgetése miatt nem érte el oly mértékben, mint azt Aniane-i Benedek és Jámbor Lajos remélte. A pusztába vonult ősatyák példája túl szigorú és kényelmetlen volt, hogyszem lelkesen utánozzák.

Aniane-i Benedek reformja – bár visszatért az eredeti bencés regulához – bizonyos mértékben megváltoztatta az imádság és a munka Szent Benedek által megalkotott egyensúlyát azáltal, hogy további elvégzendő imádságokat is előírt. A világtól való elvonulást azzal is erősíteni akarta, hogy a világi növendékeket kizárta a szerzetesi iskolákból, de ez nem valósult meg. Aniane-i Benedek reformja volt az első kísérlet a bencés kongregáció létrehozására. Nursiai Benedek után őt tekintik a nyugati szerzetesség második atyjának. Reformjait a cluny-i mozgalom vitte tovább.

## „A ses piez s'agenuille, s'est ses hom devenuz”

840-ben meghalt Jámbor Lajos, s vele az egységes birodalom koncepciója is. A személyéhez, uralkodásához köthető Karoling reneszánsz nem tudott kibontakozni, heroikus közjáték maradt csupán. Egyetlen ember, egyetlen élet nem elegendő, hogy egy új civilizációt megalapozzon. A rövid életű újjászületés túlságosan a papságra korlátozódott; a nemességet kevésbé érdekelte a kultúra, nem érezte szükségét annak; a városi lakosság (polgárság) pedig még nem volt jelentős. 843-ban a verduni szerződéssel Jámbor Lajos gyermekei három részre osztották az örökséget. Lothar örökölte a császári címet, de a birodalomnak csak a középső részét, s amikor 855-ben ő is elhunyt, három fia között osztotta fel országát. 20 év múlva a Karolingok itáliai ága kihalt, s a többi leszármazott között megindult a versengés a területért és a császári címért. A császárság és a birodalom eszméje csak mintegy száz év múlva, a szász uralkodók között éledt újjá.

Ebben a száz évben a névleges központi hatalom súlytalanná vált, szerepét a Karoling-kori grófságok-örgrófságok közül kiemelkedő helyi fejedelemségek vették át; ezek képezték később a francia és német tartományok magját. Jelentősen befolyásolták az eseményeket a külső támadások: 841-től rendszeresen betörték Frankföldre a normannok; a Szaján felhajózva Rouent és Párizst ostromolták, illetve az Atlanti-óceán partvidékét fosztogatták. Az Elba völgyén keresztül a keleti birodalomrészt, a későbbi Németországot fenyegették. Itáliában a Szicíliából kiinduló mórok játszották a vikingek szerepét, de a bizánciak és a Karoling utódok akciói is lehetetlenné tették itt bármiféle stabil politikai hatalom kikristályosodását. A Karoling birodalom eszmei és politikai szétesése az egyház életére is rányomta bélyegét. A 880-tól 1046-ig tartó *saeculum obscurum*, a sötét kor, ahogy *Cesare Baronio* bíboros a 16. század végén elnevezte, nemcsak a pápaság, hanem Európa történetének is mélypontja. Ebben az időszakban 48 pápa uralkodott, s közülük jó néhányan haltak meg erőszak következtében. Róma és benne a nem sokkal korábban még oly nagy tekintélynek örvendő pápai szék helyi hatalmaságok, nemesi családok hatalmi harcának célpontjává és eszközüvé vált.<sup>131</sup> A politikai érdekeknek a vallási eszmék fölé helyezése az egyház vezetőinek erkölcsére is negatívan hatott. Ezen belül is különösen szomorú a *III. Sergius* pápával (904–911) kezdődő és *XII. Jánossal* (955–963) végződő korszak, amelyet a történészek előszeretettel neveznek pornokráciának.<sup>132</sup>

A zűrzavarból egy új rend kezdett kibontakozni. „Nehéz megkülönböztetni az okot az okozattól; de a politikai hatalom szétforgácsolódása és a helyi erők magárahagyottsága bátorított egy sor olyan politikai, törvényhozói, társadalmi-gazdasági és katonai fejleményt, amelyek együttesen kiadják azt, amit később a teoretikusok feudális rendnek kereszteltek el.”<sup>133</sup> A feudalizmusnak egyik legalapvetőbb eleme a vazallusi rendszer, amelynek lényege, hogy két szabad személy között kölcsönös függőségi – védelmezői és támogatói – viszony jön létre.

A vazallitás a *commendatio* késő római gyakorlatából nőtt ki, s kialakult szertartásként jelent meg a Karoling-korban. A vazallus kinyújtott karral féltérdre ereszkedett trónon ülő ura előtt, aki két kezébe vette alárendeltje kezét, s ebben a testtartásban kölcsö-

nösen esküt tettek: a vazallus ura szolgálatára, a hűbérúr pedig vazallusa védelmére és eltartására. Ettől kezdve életfogytig összekötötte őket a kölcsönös jogok és kötelességek köteléke. A hűbérúr ezután megcsókolta és felruházta (investitura = felruházás) új vazallusát státusa szimbólumaival: egy lándzsával (esetleg karddal), egy zászlóval (ebből alakult ki később a címeradományozás szokása), s az írásbeliség elterjedésével egy szerződéssel. Volt, ahol egy marék földet is kapott az új vazallus a birtokadomány jelképeként. Érzékletesen írja le a szertartást a francia *Jean Bodel* (1165? – 1210) hivatásos trubadúr, saját kora gyakorlatát visszavetítve Nagy Károly korába. A történészek véleménye szerint nem sok eltérés lehetett a 8. és a 12. századi hűbéri eskü között.<sup>134</sup>

*„Berard de Monsdidier Károly elé jövé,  
Az ő embere lett térdre ereszkedvén;  
A császár megcsókolta felemelvén,  
S szavát adta néki fehér zászló révén.”<sup>135</sup>*

A földbirtokadomány, vagyis a *feudum*, amelyről a feudalizmus a nevét kapta, a javadalom (beneficium) korábbi gyakorlatából alakult ki: a birtokkal javadalmazott személy különböző ellenszolgáltatásokkal tartozott az adományozónak, tehát tulajdonképpen szerződéses viszonyról volt szó. A Karoling-korban vált általánossá a katonai szolgálat mint ellenszolgáltatás, s ez a „lovagi kötelesség” jelentéstartalmának szélesedésével kiterjedt a tanácsadásra, bírósági szolgálatra, pénzbeli támogatásra, szállásadásra, házassági engedélykérésre stb. Mind e kötelezettségek teljesítése fejében a hűbéres megkapta a birtok jövedelmét és minden lakója felett a joghatóságot. A birtok tehát eredetileg nem volt az övé: ha nem teljesítette kötelességeit, a föld és annak jövedelme visszaszállt a tulajdonos hűbérúrra. A hűbéri rendszer „akkor kezdett működni, amikor a hűbér örökletes lett, s amikor a vazallusrendszer összeolvadva egységes egészt képezett. A vazallus helyzete és a hűbérbirtok tulajdonjoga közötti megbonthatatlan egység képezte a feudális rendszert.”<sup>136</sup>

Ez a rendszer azonban önellentmondásra épült, s így magában hordozta a viták és háborúk sorát. A hűbéresek ugyanis vazallusként uruk érdekeinek megvédelmezésére esküdtek fel; a hűbérbirtok tulajdonosaként azonban saját érdekeiket tartották szem előtt, s ez gyakorta ellentétes volt hűbérurukéval. Az ilyen feszültségek nemcsak világi szereplők között fordultak elő, hanem például az uralkodó és a püspökei, vagyis tágabb értelemben az állam és az egyház között is.

A kora középkorban kibontakozó írásbeliség sokat köszönhetett a hűbériség szerződésekkel átszőtt, hierarchizált rendjének. A társadalom hierarchikussága részint a római birodalmi örökségből, részint az egyház eleve hierarchikus felépítettségéből táplálkozott. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy – amint erről korábban már volt szó – éppen a 8–9. században fogalmazódik meg az egyház és a társadalom azonosságának koncepciója. Ebben az elméleti térben teljesen logikus az a jogelv, hogy „minden embernek kell hogy ura legyen”. A legfőbb hűbérúr maga Isten, akinek két fővazallusa a pápa és a császár, ők rendelkeznek – már amennyire ember rendelkezhet – szuverenitással; mindenki más az úgynevezett hűbéri piramis megfelelő szintjén állva, velük

van függőségi viszonyban. Ez a modell rendkívül tiszta és áttekinthető képet ad a társadalom szerkezetéről, de – mint minden modell – félrevezető lehet.<sup>137</sup> „A feudális társadalom valójában vitatott függőségek és kötődések kivételekkel teli, zavaros tömegére épült, ahol az egykor világos hűbéri viszonyt kétségbe vont kiváltságok, vitatott jogok és félig elfeledett kötelezettségek kuszálták össze.”<sup>138</sup> A rendszer ugyan továbbra is hierarchián alapult, de mégis áttekinthetetlené vált.

A Karoling-korban fokozatosan egyre nagyobb befolyásra tartott igényt az egyház mind egyetemes (pápa), mind helyi (püspök) szinten. Ahogy az állam (a császár) erősít meg egyházi vonatkozású rendeleteket, mint például az előbbiekben bemutatott Aniane-i Benedek nevéhez kapcsolódó szerzetesi reformot, és saját eszközeivel gondoskodik végrehajtásukról is, ugyanúgy a főpapok véleményeznek, elvetnek vagy jóváhagynak állami aktusokat. Példa lehet erre a 843-as verduni szerződés: a birodalom püspökei örülnek, hogy abbamarad a testvérháború, és Nagy Károly unokái felosztják egymás között a területet, ezért jóváhagyják a megállapodást. Ezzel szemben a pápa még két évtizeddel később is neheztelő leveleket küld a birodalom felosztása ügyében.<sup>139</sup>

Az egységes birodalom megszűnésének és a császári hatalom fokozatos elenyészésének a fejedelmi hatalom növekedése volt a következménye. Mivel azonban Jámbor Lajos birodalomkonceptiója kétpólusú, mégis egyetlen egységnek tekintette az egyházat és az államot, a tartományurak egyre nagyobb függetlensége felborította az egyensúlyi helyzetet, helyi szinten ugyanis inkább zavaró, mint hasznos volt ez a hatalmi struktúra. A már korábban kialakult saját egyházi szisztéma eltorzult: a fejedelmek általában saját rövid távú érdekeiket nézték, s ennek rendelték alá az egyházat is. Gyakoriak voltak a visszaélések (például simónia) és a méltatlan főpapi kinevezések: a püspököket beosztott hivatalnoknak tekintették, s a hűbérurak az egyházi javadalmakat a legtöbbit ígérőnek adták. Általános gyakorlattá vált, hogy tetszés szerint neveztek ki vagy tettek le püspököket, illetve a kisebb hűbérurak az alsó papságot tartották ugyanígy ellenőrzésük alatt. Ahol pedig a püspök testesítette meg a világi hatalmat is, fejedelmeként igyekezett kézben tartani egyházmegyéjét. A pápai szék is a világi potentátok játékszerévé vált: Róma püspökei vagy a római nemesség, vagy az itáliai fejedelmek, vagy később az újjászülető birodalom bábjaivá lettek.

## Kitekintés

A Karoling kor végére – teológiailag és politikailag egyaránt – már teljesen megszokott és elfogadott az a szemlélet, hogy a keresztény közösség, vagyis az egyház alkotja az *imperiumot*. Az egyház pedig a Pál apostolra hivatkozó ekkleziológia szerint Krisztus titokzatos teste (*corpus Christi mysticum*), amelynek minden megkeresztelt ember a tagja. Az *imperium* tehát maga a *corpus Christi*; s a két hatalom – az *imperium* (császári) és a *sacerdotium* (pápai), általánosabban mondva: a fizikai és a lelki – Krisztus isteni és emberi természetét jelenítik meg. A középkori jogtudósok számára valószínűleg nem volt ismeretes a 3. század első feléből származó *Didascalia*,<sup>140</sup> mégis többüknél találko-

zunk az ott olvasható gondolattal: „A király, aki koronát visel, csak a testen uralkodik, oldási és kötési hatalma csak a testre terjed ki. A püspök viszont a lelken és a testen is uralkodik úgy, hogy mennyei hatalommal köt meg és oldoz föl a földön, mert nagy mennyei hatalmat kapott: a Mindenható hatalmát.”<sup>141</sup>

A tárgyalt korszak törvénytudói előszeretettel fejtették ki gondolataikat allegóriák segítségével, hogy az esetiből megvilágíthassák az általánost. Így a test és a lélek fogalma is túlmutat a szó szerinti jelentésén. Az *anima* (lélek) ebben a szövegösszefüggésben a tiszta jogeszmét jelenti, amely a *corpust* (test) nem csupán összetartja, hanem uralja a törvény által: „Lex est emula divinitatis..., anima totius corporis popularis.”<sup>142</sup> Így válik a lélek a meghamisíthatlan jog eszméjévé, amely végül Krisztusig megy vissza. Az a feladata, hogy a testet, vagyis a keresztény közösséget irányítsa, eligazítsa és végső céljához elvezesse.<sup>143</sup>

A kérdés tehát, hogy kinek van a földön nagyobb hatalma: a pápának-e vagy a császárnak, nem egyszerűen politikai probléma. Nem véletlen, hogy az egész középkoron át szinte állandó volt az elvi és gyakorlati vita Európa két meghatározó hatalmassága között, amint ezt később látni fogjuk.

## Felhasznált irodalom

- Anastos 2001                      Anastos, Milton: *Aspects of the Mind of Byzantium. Political Theory, Theology, and Ecclesiastical Relations with the See of Rome*. London, 2001. /Variorum Collected Studies Series./
- Bloch 2005                         Bloch, Marc: *Gyógyító királyok. A királyi hatalom természetfeletti ereje Franciaországban és Angliában*. Budapest, 2005.
- Boretius 1883                     *Capitularia regum Francorum*. Ed. Boretius, Alfred. Tom. 1. Hannoverae, 1883. /MGH Capit. 1./
- Boretius–Krause 1897         *Capitularia regum Francorum*. Edd. Boretius, Alfred – Krause, Victor. Tom. 2. Hannoverae, 1897. /MGH Capit. 2./
- Bredero 1998                     Bredero, Adriaan H.: *Christenheit und Christentum im Mittelalter. Über das Verhältnis von Religion, Kirche und Gesellschaft*. Stuttgart, 1998.
- Canning 2002                     Canning, Joseph: *A középkori politikai gondolkodás története 300–1450*. Budapest, 2002.
- Classen 1952                     Classen, Peter: *Romanum gubernans imperium. Zur Vorgeschichte der Kaisertitulatur Karls des Grossen. Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 9 (1952). 103–121. o.
- Davies 2002                        Davies, Norman: *Európa története*. 2. kiad. Budapest, 2002.
- Durant 1985                        Durant, Will: *Das frühe Mittelalter*. Köln, 1985. /Kulturgeschichte der Menschheit, 6./
- Dümmmler 1895                 *Epistolae Karolini aevi*. Tom. 2. Ed. Dümmmler, Ernst. Berolini, 1895. /MGH Epp. 4./
- Dümmmler 1899                 *Epistolae Karolini aevi*. Ed. Dümmmler, Ernst. Berolini, 1899. /MGH Epp. 5./
- Dümmmler 1925                 *Epistolae Karolini aevi*. Ed. Dümmmler, Ernst. Berolini, 1925. /MGH Epp. 6./
- Eichmann 1942                 Eichmann, Eduard: *Die Kaiserkrönung im Abendland. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Rechts, der Liturgie und der Kirchenpolitik*. Würzburg, 1942.
- Erdmann 1951                     Erdmann, Carl: *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*. Berlin, 1951.
- Folz 1980                          Folz, Robert: *The Concept of Empire in Western Europe from the Fifth to the Fourteenth Century*. Westport, 1980.
- Frank 1990                         Frank, Isnard Wilhelm: *Kirchengeschichte des Mittelalters*. Düsseldorf, 1990.
- Fried 1985                         Fried, Johannes: *Die Päpste im Karolingerreich von Stephan III. bis Hadrian II. In:*

- Das Papsttum. Bd. 1. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Hrsg. Greschat, Martin. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1985. 115–128. o.
- Funk 1905 Funk, Franz Xaver: *Didascalica et Constitutiones Apostolorum*. Paderborn, 1905.
- Ganshof 1961 Ganshof, François Louis: *Was waren die Kapitularien?* Weimar, 1961.
- Ganshof 1975 Ganshof, François Louis: *Was ist Lehnswesen?* 4. Aufl. Darmstadt, 1975.
- Hägermann 1988 Hägermann, Dieter: Der Abt als Grundherr. Kloster und Wirtschaft im frühen Mittelalter. In: *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopalischer und monastischer Organisationsformen*. Hrsg. Prinz, Friedrich. Stuttgart, 1988. 345–385. o.
- Hamilton 2004 Hamilton, Bernard: *Die christliche Welt des Mittelalters der Osten und der Westen*. Darmstadt, 2004.
- Hartmann 1998 *Die Konzilien der karolingische Teilreiche 860–874*. Hrsg. Hartmann, Wilfried. Hannover, 1998. /MGH Conc. 4./
- Hirsch 1973 Hirsch, Hans: Der mittelalterliche Kaisergedanke in den liturgischen Gebeten. in: *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters*. 2. Aufl. Darmstadt, 1973. 22–46. o.
- Kantorowicz 1946 Kantorowicz, Ernst: *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*. Berkeley – Los Angeles, 1946.
- Kawerau 1967 Kawerau, Peter: *Geschichte der mittelalterlichen Kirche*. Marburg, 1967.
- Kern 1914 Kern, Fritz: *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*. Leipzig, 1914.
- Kölmel 1970 Kölmel, Wilhelm: *Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses*. Berlin, 1970.
- Lawrence 2001 Lawrence, Clifford Hugh: *Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. 3. ed. Harlow, 2001.
- LexMA *Lexikon des Mittelalters*. CD-ROM-Ausgabe. Stuttgart, 2000.
- Mezey 1978 Mezey László: *Fragmenta Codicum. Egy új forrásterület feltárása. MTA Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Közleményei*, 30 (1978). 65–90. o.
- MGH *Monumenta Germaniae Historica*
- Mohr 1962 Mohr, Walter: *Die karolingische Reichsidee*. Münster, 1962.
- Moreland 2001 Moreland, John: The Carolingian Empire: Rome reborn? In: *Empires. Perspectives from Archeology and History*. Edd. Alcock, Susan E. – d’Altroy, Terence N. – Morrison, Kathleen D. – Sinopoli, Carla M. Cambridge, 2001. 392–418. o.
- Nelson 1994 Nelson, Janet L.: Kingship and empire in the Carolingian world. In: *Carolingian Culture. Emulation and Innovation*. Ed. McKitterick, Rosamond. Cambridge, 1994. 52–87. o.
- Ostrogorsky 2003 Ostrogorsky, Georg: *A bizánci állam története*. Budapest, 2003.
- Pertz 1826 *Annales et chronica aevi Carolini*. Ed. Pertz, Georg Heinrich. Hannoverae, 1826. /MGH SS 1./
- Pertz 1835 *Capitularia regum Francorum*. Ed. Pertz, Georg Heinrich. Hannoverae, 1835. 347,36–40. /MGH LL 1./
- Pertz 1891 *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis*. Ed. Pertz, G. H.; recogn. Kurze, Fridericus. Hannoverae, 1891. /MGH SS rer. Germ. 7./
- Pertz 1895 *Annales regni Francorum inde ab a. 741. usque ad a. 829. qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*. Ed. Pertz, G. H.; recogn. Kurze, Fridericus. Hannoverae, 1895. /MGH SS rer. Germ. 6./
- Pintér 2006 Pintér Gábor: *Fides et auctoritas. Egyház és hatalom az ókor és a középkor határán. Credo*, 2006/3–4. 298–326. o.
- PL CD-ROM *Patrologia Latina Database*. Chadwyck–Healey Inc. 1996.
- Reg *Szent Benedek Regulája. Regula Sancti Benedicti*. Ford. és jegyz. Söveges Dávid. Budapest, 1981.
- Reynolds 1994 Reynolds, Susan: *Fiefs and Vassals. The Medieval Evidence Reinterpreted*. Oxford, 1994.
- Schmid 1985 Schmid, Karl: Das Problem der „Unteilbarkeit des Reiches“. In: *Reich und Kirche vor dem Investiturstreit*. Hrsg. Schmid, Karl. Sigmaringen, 1985. 1–15. o.

- Schramm 1937 Schramm, Percy Ernst: *Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung*. Weimar, 1937.
- Semmler 1966 Semmler, Josef: Karl der Große und das fränkische Mönchtum. In: *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*. Bd. 2. *Das geistige Leben*. Hrsg. Braunfels, Wolfgang. 2. Aufl. Düsseldorf, 1966. 255–289. o.
- Suntrup 2001 Suntrup, Aloys: *Studien zur politischen Theologie im frühmittelalterlichen Okzident. Die Aussage konziliarer Texte des gallischen und iberischen Raumes*. Münster, 2001.
- Szántó 1983 Szántó Konrád: *A katolikus egyház története*. 1. köt. Budapest, 1983.
- Tellenbach 1988 Tellenbach, Gerd: *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*. Göttingen, 1988.
- Ullmann 1960 Ullmann, Walter: *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter. Idee und Geschichte*. Graz–Wien–Köln, 1960.
- Ullmann 1966 Ullmann, Walter: *Papst und König. Grundlagen des Papsttums und der englischen Verfassung im Mittelalter*. Salzburg–München, 1966.
- Werminghoff 1906 *Concilia aevi Karolini (742–842)*, P. 1. Ed. Werminghoff, Albert. Hannoverae, 1906. /MGH Conc. 2, 1./
- Werminghoff 1908 *Concilia aevi Karolini*. Tom. 2. P. 2. Ed. Werminghoff, Albert. Hannoverae–Lipsiae, 1908. /MGH Conc. 2,2./
- Zimmermann 1971 Zimmermann, Harald: *Das dunkle Jahrhundert. Ein historisches Porträt*. Graz–Wien–Köln, 1971.
- Zimmermann 2002 Zimmermann, Harald: *A középkori pápaság. A középkori pápák története a historiográfia tükrében*. Budapest, 2002.

## Jegyzetek

<sup>1</sup> Pintér 2006, 310. o.

<sup>2</sup> Burghardus (\*700 körül – †753. február 2.) Délnyugat-Angliában született, 735 körül csatlakozott Bonifácushoz. Hosszabb időt töltött a fritzlari monostorban, majd Thüringiában volt misszionárius. 742. október 21-én szentelte Bonifác érsek az újonnan alapított würzburgi püspökség első püspökévé. 743-ban részt vett a német, 747-ben pedig a frank zsinaton, melynek hűségnyilatkozatát 748-ban Zakariás pápához vitte. 750-751-ben Kis Pippin követeként járt Rómában, hogy megszerezze a pápa beleegyezését Pippin királlyá választásához.

<sup>3</sup> Folradus (\*710 körül – †784. július 16.) gazdag Mosel-vidéki családban született, rokonságban volt több frank főnemesi familiával. Papi pályára lépett, de nem volt szerzetes. Korán a királyi udvarba kerülhetett, bár csak 749-ben említik először, de ekkor már Kis Pippin egyik legbefolyásosabb tanácsadójaként. Burghardus würzburgi püspökkel együtt követségben járt Rómában Zakariás pápánál Pippin királlyá választása ügyében. Jutalmul kapta az egyik legjelentősebb királyi apátságot, Saint-Denist, majd a koronázás után az udvari főkápláni rangot. Ettől kezdve az udvari kápolna (Hofkapelle) vezetése és a saint-denis-i apáti méltóság összekapcsolódott. I. Adorján pápa az „*archipresbiter Franciae*” címmel tüntette ki, s ezzel a frank egyház primásává tette. Közvetítő szerepet töltött be a király és az egyháziak között, nemcsak az udvarban, hanem a birodalomban is. Hatalmas magánvagyonát Saint-Denis monostorára hagyta.

<sup>4</sup> Zakariás (\*679 körül – †752. március 15.) calabriai születésű élesezű görög, bencés szerzetes volt. Korán Rómába, a pápai udvarba került, III. Gergely szentelte diakónussá, akinek halála után, 741. november 29-én pápává választották. Tizenegy éves pontifikátusa alatt élénk diplomáciai tevékenységet folytatott. Aktívan támogatta Bonifác germánok közötti térítő munkáját. A középkori világ szinte minden uralkodójával levelezett. Kora legnagyobb politikusának tekintették. Sikerült előrelépnie a képrombolás megszüntetésének kérdésében. Itáliában békét teremtett a longobárdok és Róma között, visszaszerezte a pápai patrimoniumokat, és fontos szövetségre lépett a frankokkal. Kortársai kiemelkedőnek tartották jótékonykodását, szociális érzékenységét is.

<sup>5</sup> III. (Kis) Pippin (\*714/715 – †768. szeptember 24.). 741-ben Martell Károly kettéosztotta a kormányzása alatt álló területet két fia, Karlmann és Pippin között. Pippin a „Neustrasia majordomusa” címet kapta, illetve Burgundia, Provence, Metz és Trier ura lett. 743-ban trónra ültették az utolsó Meroving- királyt, III. Childeriket, mivel a trón az előző Meroving uralkodó, IV. Theuderik halála (737) után betöltetlen maradt.

747-ben Karlmann lemondott tartományairól és Monte Soracte monostorába vonult vissza. Kis Pippin – apjához hasonlóan – folytatta a mórok elleni küzdelmet, és nemcsak megállította őket, hanem Narbonne elfoglalásával a szaracénokat visszaszorította a Pireneusokon túlra. Martell Károlyhoz hasonlóan Pippin is egész életében fejlesztette a nehézlovas hadsereget, és a korban elsőként állandó katonaságot tartott fenn, amely a hadjáratok során a hadsereg magját képezte. Bár nem volt kiemelkedő hadvezér, de életében nem vesztett csatát. Támogatta a misszionáriusok (pl. Bonifác) munkáját, elősegítve ezzel a frank állam területi terjeszkedését. Birodalmát még életében felosztotta fiai, Károly és Karlmann között. A Saint-Denis apátságban temették el felesége, Nagylábú Bertrada mellé. A hagyomány szerint úgy kívánta, hogy a bejáraton kívül arccal lefelé temessék el apja bűnei miatt.

<sup>6</sup> „DCCXLVIII. Burghardus Wirzeburgensis episcopus et Folradus capellanus missi fuerunt ad Zachariam papam, interrogando de regibus in Francia, qui illis temporibus non habentes regalem potestatem, si bene fuisset an non. Et Zacharias papa mandavit Pippino, ut melius esset illum regem vocari, qui potestatem haberet, quam illum, qui sine regali potestate manebat; ut non conturbaretur ordo, per auctoritatem apostolicam jussit Pippinum regem fieri.” *Annales Laurissenses maiores*. In: Pertz 1895, 8. o.

<sup>7</sup> Ennek az élő hagyománynak írásba foglalása a legtöbb történész által hamisítványnak tartott *Donatio Constantini*. Vö. Pintér 2006, 312. o. és 79. jegyzet. – A konstantini adománylevél a pszeudo-izidori dekretálisok néven ismert gyűjteményben található. Ullmann 1960, 91–92. o. arra hívja fel a figyelmet, hogy figyelemre méltó stílusjegyzés figyelhető meg a *Donatio Constantini* és a *Donatio Pippini* között, amit azzal magyaráz, hogy az adománylevél ekkor már létezett. Horst Fuhrmann általánosan elfogadott véleménye szerint azonban a gyűjteményt Ebo reimsi érsek, később hildesheimi püspök környezetében, Jámbor Lajos korában állították össze hamis és eredeti pápai dekretálisokból és zsinati kánonokból. A gyűjtemény fő célja az volt, hogy igazolja az egyház mentességét a világi ellenőrzés alól. Bár főként a frank püspökök igényeit tükrözte, de – az előbbi összefüggés keretein belül – kiemelten kezelte a pápai primátust is. Vö. Fuhrmann, Horst: *Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen*. 3 Bde. Stuttgart, 1972–1974. /Schriften der Monumenta Germaniae Historica 24./ – Ebo (\*775 körül – †851. március 20.) királyi jobbágyként született, és Nagy Károly udvarában Jámbor Lajos tejestvéreként nevelkedett, akivel közeli barátságba került. Ebo tehetséges, becsvágyó és tetterős volt, gyorsan emelkedett az egyházi pályán. 816 végén a már császárrá koronázott Jámbor Lajos kinevezte reimsi érseknek. Részt vett a császár kormányzati reformjaiban, s egyháztartományában is ennek szellemében tevékenykedett. Miután I. Paschalis pápa északi legatússá nevezte ki, 823-tól sikeres téréítést folytatott a dánok között. Mint a Karoling egységes birodalom eszméjének képviselője támogatta Jámbor Lajos utódlási politikáját, de amikor 833-ban idősebb fiai fogságba vetették apjukat, Ebo is oldalukra állt, s személyesen működött közre az idős császár egyházi elítélésében és felügyelte monostori fogságát is. Jámbor Lajos újbóli beiktatása 834 márciusában menekülésre készítette Ebot, de Párizsnál elfogták és a fuldai monostorba zárták. A következő év tavaszán arra kényszerítették, hogy Lajos császár letételében főbűnösnek vallja magát; 840-ig, Lajos haláláig fogságban tartották. Ekkor az új uralkodó, I. Lothar visszahelyezte a reimsi érsekségre, de hamarosan menekülnie kellett. Végül Lothar testvére, Német Lajos fogadta be az udvarába, és legkésőbb 845 tavaszán neki adta a hildesheimi püspökséget. Az úgynevezett „Causa Ebonis” még évtizedekkel az események után is számos frank zsinaton előkerült, csak I. Miklós és II. Adorján pápasága idején vált érdektelenné. (Vö. Goetting, H.: Ebo. In: *LexMA* 3, 1527-1529. has.) Ebo a kor egyik legjelentősebb, de egyúttal legtragikusabb szerepet betöltő személyisége. Közreműködését Lajos letételében abban az összefüggésben érdemes értékelni, hogyan próbálták a frank püspökök megakadályozni a birodalom széthullását.

<sup>8</sup> Ullmann 1960, 81. o.

<sup>9</sup> A szintén későbbi Fuldai *Annales* a 752. évről írja le a pápai rendelkezést. A tartalom azonos; de nem lényegtelen különbség, hogy Zakariás pápa nem általában, hanem konkrétan a frank *népnek* parancsolja meg Szent Péter apostol auctoritásából, hogy Pippin, aki a királyi hatalmat gyakorolja, élvezze is ezt a nevet és méltóságot. („Zacharias papa ex auctoritate sancti Petri apostoli mandat populo Francorum, ut Pippinus, qui potestate regia utebatur, nominis quoque dignitate fruatur.”) *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis*. In: Pertz 1891, 6. o. A frank nép említése összecseng azzal, hogy a pápai jóváhagyás birtokában Soissons-nál „more Francorum” (a frankok szokása szerint) választották meg és emelték trónra 750-ben. Pertz 1895, 8. és 11. o.

<sup>10</sup> Ágostoni gondolat, hogy a mikro- és makrokozmoszban egyaránt a legfontosabb a rend. Ezt az adott esetre vonatkoztatva teljesen konkretizálja az a Sevillai Izidortól származó felfogás, hogy „összefüggésnek kell fennállnia a királyi név (nomen) és a királyi tettek között”. Canning 2002, 78. o.

- <sup>11</sup> Bonifác (\*673 körül – †754. június 5.) angolszász nemesi családban született Exeter környékén, eredeti neve Winfrid volt. *Puer oblatusként* (szülők által Istennek felajánlott gyermek) előbb az exeteri, majd a nhutschellei monostorban nevelkedett; ez utóbbiban kezdett tanítani. Grammatikai és verstani tankönyvet is írt. Röviddel 700 után pappá szentelték. 716-ban néhány társával térítő útra indult, de a fellázadt frízek és a frankok közötti háború lehetetlenné tett minden missziós tevékenységet, így visszatért Nhutschellébe. 718-ban újra elindult, de előbb Rómába ment, hogy missziójához pápai felhatalmazást nyerjen. II. Gergely pápa több hónapig maga mellett tartotta, majd 719. május 15-én elbocsátotta. Winfrid ekkor az előző napon ünnepelt római szent, Bonifác vértanú nevét vette fel, s ettől kezdve csak ezt a nevet használta. Észak felé vezető úta során egy ideig Liutprand longobárd király udvarában tartózkodott, majd Bajorországon és Thüringián át érkezett frank földre. Néhány évet egy másik jelentős misszionárius, Willibrord mellett töltött, de számunkra ismeretlen okból 721-ben elváltak útjaik. II. Gergely pápa ekkor magához kérte és 722. november 30-án Rómában püspökké szentelte, de nem egy egyházmegye, hanem egész Germania számára. Annak jeléül, hogy csak a pápától függ, a Róma környéki (ún. suburbicarius) püspökök esküjét tette le. 723-ban Martell Károlytól menlevelet kapott, s így pápai és állami támogatással folytathatta hesseni-thüringiai missziós munkáját. Ennek szimbolikus befejezése volt, amikor kivágta Geismar mellett Donar szent tölgyfáját, és anyagából Szent Péter tiszteletére kápolnát épített. Számos monostort hívott életre, közülük leghíresebb a 744-ben alapított fuldai. 732-ben Bonifác újból Rómába utazott, egyrészt fiatal munkatársakat keresett, akik halála után tovább folytatják művét, másrészt azért, hogy III. Gergely pápa kezéből átvegye az érseki palliumot. Ez felhatalmazást adott arra, hogy püspökségeket alapíthasson, vagyis megszervezhesse és irányíthassa az egyházat a misszionált területeken. 737–738-as harmadik római útjáról pápai legátusként tért vissza. Ezt követő jelentősebb egyházszervezései: érsekség rangjára emelte Salzburgot; Hessenben megalapította Bűrburg püspökségét (később megszünt, helyére Paderborn lépett); Thüringiában északon Erfurtot (később áthelyezték Halberstadtba), délen pedig Würzburgot tette püspöki székhellyé. Az általa kialakított egyházszervezet tartósnak bizonyult. A frank majordomusok támogatták Bonifácot; elnökléte alatt több zsinatot tartottak, melyeken eleinte Martell Károly fiai is részt vettek. A frank birodalom periferiáján Bonifác szabadon szervezhette az egyházat, azonban a belső frank területeken erősödő egyházi ellenzékbe ütközött: megakadályozták, hogy Sens-ban és Reims-ben érsekséget létesíthessen; sőt eredetileg Kölnbe tervezett saját érseki székhelyét sem foglalhatta el. 747-ben Bonifác végül mainzi érsek lett. Az önállóságra törekvő Karolingok és Bonifác érsek között a szövetség meglazult. Frízföld maradt az utolsó hely, ez is a birodalom külső területe, ahol Bonifác mint érsek és pápai legátus szabadon tevékenykedhetett. Pippin 748-ban már maga hívott össze zsinatot, s egyházi jogi kérdésekben is közvetlenül fordult a pápához, aki Bonifácot csak a saját válaszáról értesítette. Kis Pippin a királysághoz való pápai hozzájárulást is Bonifác érsek segítségének igénybevétele nélkül szerezte meg, csak a 751-es koronázást végeztették vele. Szinte jelképes értékű, hogy éppen a pápasággal való világtörténelmi jelentőségű szövetség megkötésének idején verték agyon rablók az öreg Bonifác érseket és 52 társát bérmálás közben a frízföldi Dokkumnál. Vérteljes, kardszabdalta evangéliumos könyve, amellyel védekezett fennmaradt. A fuldai monostorban nyugszik ma is.
- <sup>12</sup> II. István néven két pápát tart számon a történetírás. Zakariás pápa halála után egy egyszerű papot választottak pápának 752. március 23-án, akinek életéről és származásáról szinte semmit sem tudni, s aki március 25-én, még felszentelése és beiktatása előtt váratlanul szélütésben meghalt. A későbbi korok vitái éppen ebből származnak. A Vatikán 1959-ben hivatalosan törölte ezt az Istvánt a pápák listájáról, de a történészek egy része továbbra is egyházfőnek ismeri el, hiszen megválasztották. Ennek köszönhetően az őt követő István nevű pápák számozása is eltérő a kézikönyvekben. Halála másnapján, március 26-án, mivel Aistulf longobárd király serege fenyegette Rómát, sürgősen újból pápát választottak, akit szintén Istvánnak neveztek, s még aznap beiktattak. Hivatalosan ő a második az István pápák között. Az új pápa (\*? – †757. április 26.) Rómában született, az előkelő Orsini család sarjaként. Már nagyon fiatalon árva lett. Egyházi pályára lépett, diakónussá szentelték. Megválasztása után segítséget kért V. Konstantinosz bizánci császártól, aki nem tudott katonai segítséget nyújtani, mivel az arabok és a bolgárok kötötték le. Miután Aistulfal sem sikerült megegyezni, a pápa 754. január 6-án személyesen kereste fel Frankföldön Kis Pippint, s a tárgyalások mindkét fél melegezésére eredményesen zárultak. Pippin 755–756-os két itáliai hadjáratának következménye az egyházi állam létrejötte. Gyakorlatilag ettől az időtől kezdve uralkodott a pápa világi fejedelemségeként Itália középső tartományain. II. István pápa a háborúk után kiépítette az új állam szervezetét. Kortársai nemcsak mint politikusról nyilatkoztak róla elismerően, hanem mint főpapról is, aki

Róma több ősi templomát felújította, ezenkívül kórházat építtetett a szegényeknek, s anyagilag is támogatta őket. A Szent Péter bazilikában temették el. Utódának fivérét választották meg I. Pál néven.

- <sup>13</sup> „DCCCLIII. Supradictus apostolicus Stephanus confirmavit Pippinum unctione sancta in regem...” *Annales Laurissenses maiores*. In: Pertz 1895, 12. o.
- <sup>14</sup> Talán lehet a Bonifác érsek és István pápa közötti hierarchikus különbségből fakadó dolgok érzékeltesére gondolni az Einhardnak tulajdonított *Annales* 754. évre vonatkozó bejegyzésének szóhasználatában. Itt ugyanis a *sacra unctione ad regiae dignitatis honorem consecravit* (szent kenettel a királyi méltóság tiszteletére felszentelte) megfogalmazást találjuk. Bonifác érsek, miként az ószövetségi proféták, felkenete a királyt, s ezzel alkalmassá tette tisztségére, de az uralkodó legitimitását csak a pápa említett követtségnek adott (valószínűleg írásbeli) parancsa biztosította. A pápa saját kezű felkenése által nyilvánvalóvá, láthatóvá lett a király legitimitása az alattvalói előtt. *Annales qui dicuntur Einhardi*. In: Pertz 1895, 13. o.
- <sup>15</sup> Canning 2002, 88. o. felhívja a figyelmet arra, hogy a „8. századi kenet esetleges szentségi jellegét homály fedi”. A középkorban az egyházi-teológiai fogalmak és jelentéstartalmak sohasem hirtelen változtak, ezért hipotetikusán feltételezhetjük, hogy a 9. században valóban szentségi jellegűnek tartott uralkodófelkenés eszmei alapjai már az előző században léteztek. Ezt támogatja az is, hogy a 8. században gyakorta megfellebbezhetetlen tekintélyként idézett Sevillai Izidor véleménye szerint az ószövetségi királyi felkenések szentségek voltak. (Ullmann 1966, 73–74. o.) A 12–13. században a szentségtan pontosabb kifejtése során a felkenés szentségből szentelménnyé változott, vagyis olyan jellé, amelyet nem Krisztus, hanem az egyház vezetett be, hogy általa segítse a kegyelem befogadását. Ez a teológiai kategóriaváltás nem befolyásolta a királykoronázás szertartásában betöltött szerepét, a rítusnak mindvégig része maradt.
- <sup>16</sup> III. Childerik (\*720 körül – †755.) II. Chilperik fia volt, 743–751 között az utolsó Meroving király. IV. Theoderik halála után (737) Martell Károly betöltetlenül hagyta a Meroving trónt, s a trónörököst, Childeriket Saint-Bertin monostorába záratta. 743-ban azonban fia, Karlmann (bizonyosan testvérének, Pippinnek beleegyezésével), az aquitaniai, bajor és alemann hercegek erős ellenállása miatt kénytelen volt III. Childeriket szabadon engedni és trónra emelni. 751-ben letették trónról és visszaküldték a monostorba. Childeriknek egy fia volt, akinek csupán nevét (Theoderik) ismerjük.
- <sup>17</sup> A 750. évnél: „Hildericus vero, qui false rex vocabatur, tonsuratus est et in monasterium missus.” (Childerik pedig, akit hamisan királynak neveztek, megnyíratott és monostorba küldetett.) *Annales Laurissenses maiores*. In: Pertz 1895, 10. o. – A haj levágása ősi, a germán törzseknél is ismert hagyományra utal. A szokatlanul rövidre vagy kopaszra nyírt haj a korlátozott személyi szabadságot (például a foglyokét), a tonzúra az önkéntes alávetettséget jelezte, a rövid, formátlan haj a vidéki lakosságra volt jellemző. (Hundsichler, H.: Haartracht. In: *LexMA* 4. 1813. has.) A kora középkori nyugati kereszténységben a nyilvános vezeklésre ítélteknek is levágták a haját, s nem viselhetek közhivatalt sem. Az uralkodó alkalmasságát a megfelelő hajviselet nemcsak szimbolizálta, hanem a trónképesség jogi alapfeltétele is volt. Megbuktatott uralkodók haját lenyírták, tonzúrázták; ezzel mintegy ártalmatlanná tették őket, mint például 680. október 14-én éjjel, amikor az altatóval elkábított Wamba nyugati gót király oly mély ájulásba esett, hogy környezete haladoklónak vélte. Ezért elvégezték rajta az akkoriban ilyenkor szokásos nyilvános bűnbánati rítust, melynek keretében levágták a haját. A király azonban másnapra magához tért, de mivel a tonzúra miatt uralkodásra alkalmatlannak minősült, így nem foglalhatta el újra a trónt. Élete hátralévő hét évét egy monostorban töltötte. (*LexMA* 8. 2008. has. és Suntrup 2001, 295–296. o.) Fordítva is igaz: ha lenyírt hajú személyt emeltek trónra, addig várni kellett, amíg a haja megnőtt. (Kern 1914, 24. o.) Ez történt például II. Chilperik esetében, akit 716-ban III. Dagobert utódjának választottak meg 41–45 éves korában. Bár II. Childerik fia volt, eredetileg nem volt trónesélyes, ezért Daniel néven tonzúráz klerikus lett. „Eo tempore Dagobertus rex aegrotans mortuus est, anno 6. regni sui; Franci vero Danielem quondam clericum, caesarie capitis crescente, in regem stabiliunt, atque Chilpericum nuncupant.” (Ebben az időben Dagobert király betegeskedve meghalt, uralkodásának 6. évében. A frankok pedig Danielt, az egykori klerikust, miután fején dús haj nőtt, a királyságban megerősítették, és őt Chilperiknek nevezték.) (*Chronicon Moissiacense* a 715. évhez. In: Pertz 1826, 290,25–27.) Einhard Nagy Károly-életrajzában is megtaláljuk az uralkodói hajviselet említését: „Neque [Hilderico] regi aliud reliquebatur, quam ut regio tantum nomine contentus crine profuso, barba summissa, solio resideret ac speciem dominantis effingeret...” ([Childerik] királynak semmi más nem maradt, mint hogy a királyi címmel megelegetve, hosszú hajjal és lógó szakállal üljön a trónon és uralkodófélet játsszon.) (Einhardi *Vita Karoli Magni*. Curavit Holder-Egger, O. Hannoverae–Lipsiae, 61911. 3,8–11. /MGH SS rer. Germ. 25./) – Az uralkodásra alkalmatlanná tevő és vezeklő állapottal összefüggő

hajlevégás Nagy Károly után is közismert volt. Amikor Jámbor Lajos császárt fia, Lothar le akarta taszítani a trónról, 830-ban először azt ajánlotta neki néhány, a fiához húzó püspök, hogy vágassa le haját, és menjen monostorba. Mivel erre nem volt hajlandó, 833-ban Lothar arra kényszerítette, hogy nyilvánosan ismerjen be néhány ráfogott vétket. Ezek alapján a fiához hú püspökök vezeklésre ítélték. A nyilvános vezeklésnek való alávetés által teljesen törvényes úton lehetett kormányzásra alkalmatlannak minősíteni az uralkodót. A puccs jellegű hatalomátvétel legvértelenebb s jogilag legtisztább látszatot keltő formája tulajdonképpen mindig is a koncepció per volt. 34 évvel később, a 867-es troyes-i zsinatról I. Miklós pápának küldött jelentésben úgy emlékeznek meg a püspökök az esetről, mint ami „kánon és igazság elleni gyalázatos dolog volt” („contumeliose gestum fuerat, nec canonicè nec iuste factum fuisse”). (Zsinati levél I. Miklós pápához, 867. november 2. In: Hartmann 1998, 234,6–7.

<sup>18</sup> Ennek az álláspontnak egyik legtekintélyesebb képviselője Fritz Kern (Kern 1914). A germán hagyomány szerint az uralkodói családokban vérségi leszármazással öröklődő, isteni őseiktől származó természetfeletti – elsősorban gyógyító – képesség (Heil, felicitas) rejlik. A keresztény időben az uralkodó isteni őseken alapuló legitimációja helyébe az Istentől származó hatalom, az Isten kegyelméből való király (rex ex Dei gratia) koncepciója lépett, a legitimáció látható oldalát az egyházi-politikai szertartások – felkenés, felszentelés (unctio, consecratio) – biztosították. Kern véleménye szerint a középkor folyamán a „társadalmi szerződésre” és az „ellenállási jogra” épülő, egyre bővülő és egyre szélesebb körben elterjedő politikai séma vette át a vérségi-származási, illetve az egyházi legitimáció szerepét, miközben megőrzött egyes elemeket a korábbiból is. Ilyen például a francia és angol királyok 18. századig gyakorolt csodás gyógyító képessége. Kern bevezette az azóta is használt *Gottesgnadentum* terminus technicum, amelyet magyarul csak körülírással lehet visszaadni: uralkodók isteni legitimitása, Isten kegyelméből való uralkodás. Az ő felvetései nyomán alakult ki több, a középkori politikai teológiát kutató iskola (Walter Ullmann, Ernst Kantorowicz, Michael J. Wilks).

<sup>19</sup> Canning 2002, 78. o. Canning véleménye szerint a germán vérségi jog ugyanúgy szakrális legitimációt ad, mint az Isten kegyelmére hivatkozó keresztény monarchia. Ezért lehet mindkettőt teokratikus királyságnak nevezni.

<sup>20</sup> Fried 1985, 115. o.

<sup>21</sup> Ullmann 1960, 68. o.

<sup>22</sup> Ullmann véleménye szerint II. István pápa egyik célja a frankföldi úttal az volt, hogy Pippinnel nyilvánosan megerősítse a konstantini adománylevelet, nem direkte kinyilvánítva ezt, hanem azért, hogy a király a longobárdoktól elfoglalandó területet mint Szent Péter régi birtokát adja vissza a pápaságnak. Ullmann 1960, 92. o.

<sup>23</sup> Aistulf (\*? – †756. december) 749 júliusától longobárd király. Szerette volna Itáliát longobárd uralom alatt egyesíteni. 751-ben elfoglalta Ravennát és Rómát fenyegette. III. István pápa Pippin frank királyhoz fordult, aki 755–756-ban két hadjáratban Aistulfot legyőzte, s a meghódított tartományok visszaadására kötelezte. Vadászat során balesetben halt meg. A frank, illetve a pápai krónikák elég egyoldalú képet rajzolnak róla, hitszegéssel és kegyetlenséggel vádolják.

<sup>24</sup> „... ut leo dentibus frenebat...” Anastasius bibliothecarius: *Historia de vitis pontificorum Romanorum [Liber pontificalis]*, 240. PL CD-ROM vol. 128. 1091.

<sup>25</sup> „... mox idem beatissimus papa praedictum Christianissimum regem lacrymabiliter deprecatus est ut per pacis foedera causam beati Petri et Reipublicae Romanorum disponderet.” Anastasius bibliothecarius: *Historia de vitis pontificorum Romanorum [Liber pontificalis]*, 243. PL CD-ROM vol. 128. 1093.

<sup>26</sup> „... et tali omnes interdictu et excommunicationis lege constrinxit, ut nunquam de aterius lumbis regem in aevo presument eligere, sed et ipsorum, quos et divina pietas exaltare dignata est...” Clausula de unctione Pippini. In: *Gregorii Turonensis opera*. P. 2. Ed. Krusch, Bruno. Hannoverae, 1885. 466,3–5. /MGH SS rer. Merov. 1,2./ Vö. Ullmann 1960, 85. o.

<sup>27</sup> „DCCLIII. Stephanus papa postquam a rege Pippino ecclesiae Romanae defensionis firmitatem accepit, ipsum sacra unctione ad regiae dignitatis honorem consecravit et cum eo duos filios eius Karlum et Carolmannum” (Miatán Pippin királytól a római egyház megvédelmezésének állhatatos szándékát megnyerte, István pápa szent kenettel a királyi méltóság tiszteletére őt felszentelte és vele együtt két fiát, Károlyt és Karlmannt). *Annales Einhardi*. In: Pertz 1895, 13. o. A legitimálás igényét még inkább tükrözi az *Annales regni Francorum* szóhasználata: *confirmavit* (megerősítette).

<sup>28</sup> 523-ban Avitus vienne-i püspök Chlodvig királynak írt levelében kifejti, hogy mivel immár keresztény uralkodó, ezért nem az őseitől származó *felicitasra*, hanem a Krisztustól eredő *sanctitasra* kell alapoznia: „amit

eddig a *felicitas* nyújtott, most a *sanctitas* adja meg” („...et quicquid felicitas usque hic praestiterat, addet hic sanctitas”). Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi *opera quae supersunt*. Ed. Peiper, Rudolphus. Bero-lini, 1883. 76,2–3. /MGH AA. 6,2./ – Karl Hauck több tanulmányában (Gebürtshelikeit. In: *Liber Floridus. Mitellateinische Studien. Paul Lehmann zum 65. Geburtstag*. Hrsg. Bischoff, Bernhard – Brecher, Suso. Sankt Ottilien, 1950. 187–240. o. Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrscherge-nealogien. *Saeculum*, 6 (1955). 186–223. o. Die geschichtliche Bedeutung der germanische Auffassung von König-tum und Adel. In: *XI<sup>e</sup> Congrès International des Sciences Historiques, Stockholm 21–28 août 1960. Rapports 3. Moyen âge*. Göteborg, 1960. 96–120. o.) foglalkozott a vér szerinti szentség kérdésével. Konceptiója szerint a középkori uralkodócsaládok eredetileg pogány szakralitásukat változtatták át a kereszténységben szent-kultuszra. Való igaz, hogy az uralkodócsaládok mindegyikében sok szentként tisztelt személy van, de az a 19–20. század fordulója óta elterjedt általánosítás, hogy „a szentek a pogány istenek helyébe léptek” (vö. Pierre Saintyves: *Les saints successeurs des dieux*. Paris, 1907), rendkívül túlzó. A vallástörténethez a történet-tudomány szövegkritikai eszközeivel közelítő kutatók kényszerűen beleesnek a vallási jelenségek objektív, tárgyyszerű értelmezésének csapdájába. A vallás azonban nem „objektív jelenség” abban az értelemben, hogy nem elegendő az adatok (konkrétumok) szintjén vizsgálni, hanem a „kézzelfoghatatlan” belső lényege felől kell megközelíteni. A vallás mint olyan sokkal mélyebben őrzi az ősi, képekben és szimbólumokban gondol-kodó embert, mint azt a tárgyasult jelenségek alapján gondolnánk. A vallási jelenségek értelmezéséről lásd Mircea Eliade különböző műveit. Hauck felfogását vitatta a kiváló cseh középkortörténész, František Graus (*Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*. Praha, 1965). Véleménye szerint a vérségi alapú pogány uralkodókultusz és a keresztény királyok szakralitása között nem igazán lehet kapcsolatot találni; a két teljesen különböző kultusz-típus között nem kell kontinuitást keresni. Bár kutatása rendkívül alapos, végkövetkeztetése vitatható. A „pogány uralkodókultusz” meghatározásával nincs probléma, bár az uralkodás szakralitása nem a keresztény felfogás kizárólagos jellemzője, ám a „ke-resztény szent királyok” fogalmát Graus a szentté avatott királyokra korlátozza, s ez önmagában leszűkíti az eredmény értelmezési lehetőségeit. A Meroving királyok között valóban vannak egyházi értelemben szentként tisztelték, de a forrásokból előtűnő uralkodói *sanctitas* nem az egyházi jellegű szentkultuszra vonatkozik, hanem a királyi hatalom isteni alapú legitimitására. Graus történelmi látásmódját túlságosan meghatározza a – korból és a helyszínből is fakadó (1965, Prága) – materialista szemlélet. Az más kérdés, hogy a racional-ista, materialista látásmód (marxizmusra hivatkozás nélkül) a „polgári ideológián/ideológiákon” alapuló Nyugaton is elterjedt és divatossá vált, az „objektív”, „modern” vagy éppen „liberális” jelzőt használva a „marxista” és „történelmi materialista” helyett; e gondolkodásmód „divatossá válásában” kiemelkedő sze-repet töltött be a méltán elismert francia középkortörténész, Marc Bloch. Témánkhoz kapcsolódó műve, a *Gyógyító királyok. A királyi hatalom természetfeletti ereje Franciaországban és Angliában* (Les rois thaumaturges) 1924-ben jelent meg. Tárnya a francia és az angol királykoronázási szertartáshoz kapcsolódó különös rítus: a megkoronázott királyok puszta kézrátételével meggyógyították a görvélykört. A könyv 1983-as kiadásához a 20. század második felének egyik legelismertebb francia történésze, Jacques Le Goff írt értékelő előszót, s ebben kitér Bloch végkövetkeztetésének magyarázatára is. „A racionalista, ateista zsidó történész, Marc Bloch számára, aki a felvilágosodás örököse volt, és aki mindennél jobban hitt a hagyományokból eredő fontos világi értékekben, csak egy kérdés maradt hátra: hogyan működött a királyi csodatételbe vetett hit? [...] olyan magyarázatot vázol fel, amely igyekszik elkerülni az anakronizmust és a pozitivistá egyszerű-sítést. [...] A középkortól a felvilágosodásig két okból hittek a királyok gyógyító erejében. Egyrészt mert a mentalitás lehetővé tette ezt a hitet. A görvélykór vagy skrofula sokszor magától elmúlt: a csodát a ter-mészet tette. [...] Másrészt] »azért hittek a csodában, mert úgy vélték, a király kezének csodás erővel kell bírnia«. Ez a rövid és sommás magyarázat nyilvánvalóan tükrözi a szerző elkötelezett észlelvőségét. A könyv híres végkövetkeztetése: »A királyi csodatételbe vetett hit kollektív tévedés.«” (Bloch 2005, 34. o.) A 60-as évek végétől számos kutató foglalkozott a kora középkori uralkodói szentség kérdésével; inkább Hauck, mint Graus véleményét finomítva tovább. E kutatásokból általában már hiányzott a szakrális legitimáció kérdésköre, olyannyira, hogy szinte félreérthető módon összekeveredett a szent *hatalom* és a királyi (élet) *szentség* fogalma. Ezt a vonalat folytatja a magyar Klaniczay Gábor is, a témában összefoglaló monográfiája: *Az uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek*. Budapest, 2000. A hatalom és annak legitimációja nehezen dokumentálható, filológiai és történetkritikai módszerekkel gya-korlatilag kutathatatlan terület. Nem véletlen, hogy inkább filozófiai és politológiai érdeklődésű kutatók, mint például Walter Ullmann vagy a fiatalabb Joseph Canning foglalkoznak vele. Ma is érdekes Guglielmo Ferrero 1942-ben írott könyve, *A hatalom* (magyar kiadása: Budapest, 2001). Molnár Tamás filozófiai indít-

tatású műve, *A hatalom két arca: politikum és szentség* (Budapest, 1992) szintén alapvető ebben a tárgykörben. Lásd még a felhasznált irodalom jegyzékét.

- <sup>29</sup> Bár III. Ottó korának patricius rangjával foglalkozik, de a 8–9. századra sem érdektelen: Carl Erdmann: *Die Würde des patricius unter Otto III.* In: Erdmann 1951, 92–111. o.
- <sup>30</sup> Michels, I. H.: *Patricius, Patrikios, Westen.* In: LexMA 6. 1789–1790. has. Nem tud megnyugtató magyarázatot adni Harald Zimmermann, a kora középkori pápaság történetének egyik legkiemelkedőbb ismerője sem: Zimmermann 2002, 66–67. o.
- <sup>31</sup> Mindenképpen túlzás a patriciusi méltóságot a római császár helyettesének értelmezni. Például Szántó 1983, 280. o.
- <sup>32</sup> Ullmann 1960, 95. o. úgy értelmezi a száli frankok törvénykönyve bevezetésének egyik mondatát (*Vivat qui Francos diligit Christus – Éljen Krisztus, aki a frankokat szereti*), hogy ez is az „egyedüli kiválasztott nép” öntudatára utal.
- <sup>33</sup> „Audiens vero isdem rex ejusdem beatissimi pontificis adventum, nimis festinanter in ejus adventu occursum, una cum conjuge, filii etiam et primatibus [...] Ipseque in palatio suo, in loco qui vocatur Ponticone, ad fere trium millium spatium descendens de equo suo cum magna humilitate terrae prostratus, una cum sua conjuge, filiis et optimatibus, eumdem sanctissimum papam suscepit. Cui et vicestratoris usque in aliquantum locum juxta ejus sellarem properavit.” Anastasius bibliothecarius: *Historia de vitis pontificorum Romanorum [Liber pontificalis]*, 243. PL CD-ROM vol. 128. 1093.
- <sup>34</sup> Durant 1985, 134. o.
- <sup>35</sup> Ez a felfogás mintegy a latin közmondást valósítja meg a gyakorlatban: *Deo servire regnare est* (magyarul kétféleképpen fordíthatjuk: Istennek szolgálni annyi, mint uralkodni – Isten szolgálata uralkodás). A kora középkortól az újkorig találkozhatunk vele liturgikus könyörgésekben (Sacramentarium Gelasianum: *Oratio de pace*) éppúgy, mint pedagógiai vagy politikai-jogi jellegű eszmefuttatásokban (például Contzen, Adam: *Politicorum Libri decem.* Coloniae, 1629. 207. o.).
- <sup>36</sup> „Cuius quoniam in sinu regni gubernacula Domino tribuente suscepimus, necesse est ut in eius defensione et ob eius exaltationem Christo auxiliante toto annis certemus, ut ab eo boni servi et fidelis nomine censeris valeamus. Quod quidem non solum nobis, quibus in huius saeculi procellosis fluctibus ad regendum commissa est, sed etiam cunctis ab eius uberibus enutritis sollicite observandum est, ita tamen, ut ab eius unione, qui eius membrum esse dinoscitur, nullatenus abscedat, quoniam qui cum ea non est, adversus eam est, et qui cum ea non colligit, spargit.” (Mínthogy ennek az uralkodásnak kormányzását az Úr adományaként magunkra vettük, szükséges, hogy védelmében és felmagasztalása végett Krisztus segítségével teljes törekvéssel törekedjünk, hogy általa a jó és hű szolga nevére méltók legyünk. Amit bizony nemcsak nekünk, akik e világ viharaiiban az uralkodásra küldve lettünk, hanem mindenkinek, akit bőségével elhalmozott, gondosan meg kell tartani, méghozzá úgy, hogy az ő egységéből az, aki tagjaként ismert, semmiképpen ne távozzék, mínthogy aki nincs vele, az ellene van, és aki nem gyűjt vele, az szétszór.) *Opus Caroli regis contra synodum (libri Carolini)*. Ed. Freeman, Ann. Hannoverae, 1998. 98,25-34. /MGH Conc. 2. Suppl. 1./
- <sup>37</sup> „[Volumus] ut familia nostra bene conservata sit et a nemine in paupertate missa.” *Capitulare de villis*, 2. In: Boretius 1883. 83,6. A *familia* (család) ebben a szövegösszefüggésben nem a vér szerinti rokonokat jelenti, hanem mindazokat, akik az uralkodóhoz tartoznak. A *Capitulare de villis* (Rendelet a falvakról, más-ként Falusi rendtartás) 770–800 között adta ki Nagy Károly, s általa az uralkodói birtokok gazdálkodását és életének kereteit határozta meg; figyelembe vették azonban a birodalom egész területén, a magánbirtokokon is. Keltezéséhez lásd Ganshof 1961, 164. o. Tanulságosak az állattartásra és az ültetendő zöldségfélékre, fűszernövényekre és gyümölcsfajtákra vonatkozó utasítások.
- „19. A csűröknél a nagyobb falvakban nem kevesebb, mint 100 csirkét és 30 libát, a kisebbekben nem kevesebb, mint 50 csirkét és 12 libát tartsanak. (Ad scuras nostras in villis capitaneis pullos habeant non minus C, et aucas non minus XXX. Ad mansioniles vero pullos habeant non minus L, aucas non minus quam XII.) [...]
21. ...ahol eddig nem voltak halastavak, és most már lehetnek, [a bíró] újonnan létesítsen ilyeneket. (Vivarios... ubi antea non fuerunt et modo esse possunt, noviter fiant.) [...]
23. Minden falunkban minél nagyobb számban legyenek tehénistállók, disznóólak, juh-, kecske és kosaklok, és ezek nem hiányozhatnak. (In unaquaque villa nostra habeant iudices vaccaritias, porcaritias, berbicaritas, capraritias, hircaritias quantum plus potuerint et nullatenus sine hoc esse debent.) [...]
32. Minden bírónak gondja legyen arra, hogy jó, sőt igen jó vetőmag álljon rendelkezésre, még akkor is, ha

máshonnan kellene vásárolni. (Ut unusquisque iudex praevideat, quomodo sementem bonum et optimum semper de comparatu vel aliunde habeat.) [...]

34. Nagyon ügyeljenek arra, hogy mindazt, amit kezük munkájával készítenek: szalonnát, sonkát, kolbászt, sózott húst, bort, ecetet, eperpálinkát, borpárlatot, sós halkivonatot, mustárt, sajtot, vaját, malátát, sört, méhsert, viaszt, lisztet, a legnagyobb tisztasággal készítsék. (Omnino praevidendum est cum omni diligentia, ut quicquid manibus laboraverint aut fecerint, id est lardum, siccamen, sulcia, niusaltus, vinum, acetum, moratum, vinum coctum, garum, sinape, formaticum, butírum, bracios, cervisas, medum, mel, ceram, farinam, omnia cum summo nitore sint facta vel parata.) [...]

60. Soha ne a tehetősebbek közül válasszák a majorosokat, hanem a szegényebbek közül, ha azok hűségesek. (Nequaquam de potentioribus hominibus maiores fiant, sed de mediocribus qui fideles sint.) [...]

70. Azt akarjuk, hogy a kertekben mindenféle növény meglegyen: lilium, rózsa, görögszéna, Boldogasszony mentája, zsálya, ruta, abrutüröm, uborka, dinnye, tök, bab, római kömény, rozmaring, konyhakömény, csi-cseriborsó, tengerihagyma, kardlilium, tárkony, ánizs, uborkás magrugó, cikória, ammi, bordamag, kerti saláta, fekete kömény, borsmustár, kerti zsázsa, keserű lapu, csombormenta, makedón petrezselyem, petrezselyem, zeller, lestyán, nehézszagú boróka, kapor, édeskömény, endívia, ezerjójú, mustár, borsfű, vízi menta, fodormenta, lómenta, gilisztaűző varádcis, macskamenta, kis ezerjófű, mák, cukorrépa, kapotnyak, orvosi ziliz, mályvarózsa, sárgarépa, paszternák, kerti laboda, eperparéj, karalábé, káposzta, téli hagyma, metélőhagyma, póréhagyma, retek, mogoróhagyma, vöröshagyma, fokhagyma, festőbuzér, erdei mácsónya, lóbab, takarmányborsó, koriander, illatos turbolya, nagy sárfű, muskátlszálya. A kertész háza tetején kövirózsát termesszen. Ami a gyümölcsfákat illeti, azt akarjuk, hogy bíránk különféle fajtájú almáikat, körtéfacát, szilvafákat, továbbá berkenyét, naspolyát, gesztenyét, különféle fajta barackfákat, birsalmát, mogyorót, mandulát, babért, fenyőt, fűgét, diót és különféle cseresznyét tartsanak. Az almák nevei: rozmaringa, geroldinga, crevedella, spirauca; egyesek édesek, mások savanyúak, de mind eltehető, viszont legyen olyan is, amit rögtön leszedése után el kell fogyasztani, mert nem áll el. Az eltevésre alkalmas körte három- vagy négyfajta: édes, aszalni való és kései. (Volumus quod in horto omnes herbas habeant, id est lilium, rosas, fenigrecum, costum, salviam, rutam, abrotanum, cucumeres, pepones, cucurbitas, fasiolum, ciminum, ros marinum, careium, cicerum italicum, squillam, gladiolum, dragantea, anesum, coloquentidas, solsequiam, ameum, silum, lactucas, git, eruca alba, nasturtium, parduna, puledium, olisatum, petresilinum, apium, levisticum, savinam, anetum, feniculum, intubas, diptamnum, sinape, satureiam, sisimbrium, mentam, mentastrum, tanazitam, neptam, febfefugiam, papaver, betas, vulgigina, mismalvas, id est altaea, malvas, carvitas, pastenacas, adripias, blidas, ravacaulos, caulos, uniones, britlas, porros, radices, ascalonicas, cepas, alia, warentiam, cardones, fabas maiores, pisos mauriscos, coriandrum, cerfolium, lacteridas, sclareiam. Et ille hortulanus habeat super domum suam Iovis barbam. De arboribus volumus quod habeant pomarios diversi generis, pirarios diversi generis, prunarios diversi generis, sorbarios, mespilarios, castanearios, persicarios diversi generis, cotonarios, avellanarios, amandalarios, morarios, lauros, pinos, ficus, nuca-rios, ceresarios diversi generis. Malorum nomina: Gozmaringa, Geroldinga, Crevedella, Sperauca, dulcia, acriores, omnia servatoria; et subito comessura; primitiva. Perariciis servatoria trium et quartum genus, dulciores et cocciore et serotina.)” Capitulare de villis. In: Boretius 1883. 83–91. o.

<sup>38</sup> „... ut ille pro nobis contra visibiles hostes... Domino opitulante dimicet, et nos pro illo contra invisibiles hostes, Domini imprecantes potentiam, spiritalibus armis pugnemus... Indulgeat miseratus captivis, subveniat oppressis, dissolvat fasciculos deprimentes, sit consolatio viduarum, miserorum refrigerium, sit dominus et pater, sit rex et sacerdos, sit omnium Christianorum moderantissimus gubernator...” Paulinus aquileiai pátriárka: *Libellus*. In: Werminghoff 1906, 142,6-14. – A felsorolás alapján az uralkodó feladata az uralkodás, és nem az adminisztrálás. Éppen ezért nem várták el sem Károlytól, sem más királytól, hogy írni-olvasni tudjon, hiszen az az írkokok, a hivatali személyzet munkája. Károlyról tudjuk, hogy ugyan tudott valamennyire olvasni, de az írástanulásnak csak öregkorában kezdett neki, s bár az ábécéskönyvet mindig a vánkosa alá tette, nem sok eredményt ért el. Nyelvtudására viszont nem lehet panasz: frankul, latinul és újlatinul beszélt, s megértette a görögöt is.

<sup>39</sup> Ullmann 1960, 93–95. o. szépen kifejti ezt a gondolatmenetet. Vö. Folz 1980, 4–5. o.: az *orbis Romanus* és az *orbis christianus* koncepciójának találkozását az univerzalizmus összefüggésében tárgyalja.

<sup>40</sup> „Memor esto ergo semper, rex mi, Dei regis tui cum timore et amore, quod tu es in vice illius super omnia membra ejus custodire, et regere, et rationem reddere in die iudicii, etiam per te; et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est.” Catulfus: *Instructio epistolaris Catulfi ad beatum Carolum regem*. PL CD-ROM vol. 96. 1364A–1364B.

- <sup>41</sup> Kapituláre alatt a frank uralkodók által kiadott, rendszerint fejezetekre (capitulum – innen az elnevezés) tagolt rendeleteket értjük, amelyeknek törvényhozási, közigazgatási vagy egyházi karaktere van. A kora középkor legfontosabb forrásai közé számítanak. Általuk bepillantást nyerhetünk a politikai, jogi, közigazgatási, egyházi, szociális, gazdasági és kulturális viszonyokba, illetve a mindennapi életbe, az oktatásügybe s általában a kor mentalitásába. Vö. Ganshof 1961.
- <sup>42</sup> „De bona siquidem voluntate domni imperatoris valde certus sum, quod omnia ad rectitudinis normam in regno sibi a Deo dato disponi desiderat, sed tantos non habet justitiae adjuutores, quantos etiam subversores, nec tantos praedicatores, quantos praedatores.” Alcuin levele Arno salzburgi érseknek, 802. május 24. In: Dümmler 1895, 411,22–25.
- <sup>43</sup> Alcuin (\*732 körül – †804. máj. 19.) Yorkban vagy környékén született, az ottani káptalani iskolában sajátította el a latin, görög és héber nyelvet. Az újabb kutatások szerint nem volt szerzetes. 767-ben diákonussá szentelték, s megbízták az akkoriban leghíresebb európai iskola vezetésével, melynek vonzásköre Írországtól Frizlandig terjedt. Yorkban volt Nyugat-Európa feltehetően leggazdagabb könyvtára. 781 tavaszán az új yorki érsek, Embald Rómába küldte az érseki palliumért. Alcuin Pármában találkozott Nagy Károllyal, aki meghívta udvarába. Az érsek és Ethelred király engedélyével Alcuin 782 elején többedmagával Aachenbe ment, ahol megszervezte és irányította a frank előkelők gyermekei számára létesített udvari iskolát, a schola palatinát. Bevezette a trivium és quadrivium Yorkban már bevált oktatási rendszerét. Teológiai, tudományos és művelődési kérdésekben Nagy Károly tanácsadója, mondhatni a Birodalom kultúrpolitikusa volt. 794-ben részt vett a frankfurti, 799-ben az aacheni zsinat teológiai vitáiban. 796-ban a Szt. Márton monostor apátja lett Tours-ban, ahová tanárokra hívtat Yorkból és nagyszerű könyvtárt szervezett. Itt fejlesztették ki az ún. minuszkuła írást, mely a 15. századi humanisták közvetítésével a modern írás alapja lett. Tankönyveiben gyakran alkalmazta a párbeszéd feldolgozásmódot, hiszen „tanítani annyit jelent, mint okosan kérdezni”. Nagy Károly megbízásából felügyelőként irányította a Vulgata szövegvizíóját; több szentírási könyvhöz kommentárt írt. Része volt az egységes birodalmi liturgia kialakításában is. Jelentős a szerepe a százok és az avarok közötti misszióban.
- <sup>44</sup> „... pura et sancta inquisitione catholicae fidei veritatem examinare studuistis, et semper viam regiam, apostolica confortatus praedicatione, plano veritatis sermone, vestram adseruit prudentiam tenere. Beata gens, cuius est Dominus Deus eorum: et beatus populus tui rectore exaltatus et tui praedicatore munitus; et utrumque et gladium triumphalis potentiae vibrat in dextera et catholicae praedicationis tuba resonat in lingua. Ita et David olim praecedentis populi rex a Deo electus et Deo dilectus, et egregius Psalmista Israheli victricis gladio undique gentes subiciens, legisque Dei eximius praedicator in populo extitit.” Alcuin levele Nagy Károlyhoz, 794–795 körül. In: Dümmler 1895, 84,9–17.
- <sup>45</sup> Kantorowicz 1946, 39. o. idézi a párizsi Bibliothèque Nationale MS 13159 jelzetű kódexéből: „Ut fructum terre nobis dones, te rogamus, audi nos. Ut domnum apostolicum Leonem in sanctitate et religione conservare digneris, te rogamus, audi nos. Ut ei vitam et sanitatem dones, te rogamus, audi nos. Ut domnum Carolum regem conservare digneris, te rogamus, audi nos. Ut ei vitam et victoriam dones, te rogamus, audi nos. Ut proles regales conservare digneris, te rogamus, audi nos. Ut eis vitam et sanitatem dones, te rogamus, audi nos. Ut populo Christiano pacem et unitatem largiaris, te rogamus, audi nos.” Ugyanitt bemutatja az idézett könyörgés liturgiátörténeti összefüggéseit, és több hasonló fohászt is közöl. – Nagy Károly 14. századi tiszteletének érdekes jele az az aacheni groschen, amelynek felirata: XC : VINCIT : XC : REGNAT + KAROLUS MAGNUS IMPERAT. (Krisztus győz, Krisztus uralkodik, Nagy Károly parancsol.) Ez a közismert *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* acclamatio parafrázisa. Kantorowicz 1946, 222–230. o. részletesen bemutatja ennek pénzeken való előfordulását. A középkori liturgikus imádságokban fellelhető uralkodóval kapcsolatos könyörgésekről lásd Hirsch 1973.
- <sup>46</sup> „Rex a recte agendo vocatur. Si enim pie et iuste et misericorditer regit, merito rex appellatur; si his caruerit, non rex, sed tyrannus est. [...] Quia ergo rex a regendo dicitur, primo ei studendum est..., ut ab ea ceteri subiecti bonum exemplum semper capiant. [...] eos, quibus temporaliter imperat, in pace et concordia atque caritate ceterorumque bonorum operum exhibitione, quantum sibi divinitus datur, consistere faciat et dictis atque exemplis ad opus pietatis et iustitiae et misericordiae sollerter excitet...” Concilium Parisiense anno 829. Lib. II. cap. I. In: Werminghoff 1908. 649,14–26. – Hasonlóképpen fogalmaztak a 836-os Aachenben tartott zsinaton is: Concilium Aquisgranense anno 836. Cap. III, 1. In: Werminghoff 1908. 715, 3–5.
- <sup>47</sup> A középkor későbbi századaiban felmerült, hogy az uralkodónak nincsenek kötelességei alattvalói felé. Ezt a vitát lényegében Jean Gerson zárta le a 15. század legelején. Okfejtése a hűbéri rendszer ideális szerkezetét

tükrözi. Véleménye szerint az isteni, az emberi és a természetjognak is ellentmond, ha az uralkodó nem teljesíti kötelességeit; ezért tehát többé nem tekinthető annak. Ahogyan az alattvalók hűséggel és szolgálattal tartoznak a feljebbvalóknak, ugyanúgy azok is hűséggel és védelmezéssel tartoznak az övéiknek. („Dominum in nullo subjectis suis teneri aut obligari, quod est contra jus divinum, et naturalem aequitatem et veram dominii fidem. Quemadmodum subditi fidem, subsidium et servitium eorum superiori debent, sic superior fidem, probationem et defensionem suis debet subjectis.”) *Joannes Gersonii... opera omnia*. Ed. du Pin, Louis Ellies. Antwerpiae, 1706. Tom. IV. 597. o.)

<sup>48</sup> „Dum dignitas imperialis a Deo ordinata ad nihil aliud exaltata esse videtur, nisi populo praeesse et prodesse: proinde detur a Deo electis potestas et sapientia: potestas, ut superbos opprimat, et defendat ab improbis humiles; sapientia, ut regat et doceat pia sollicitudine subjectos.” Alcuinus: *De fide Sanctae Trinitatis. Epistola nuncupatoria*. PL CD-ROM vol. 101. 0011D–0012A.

<sup>49</sup> A vonatkozó mondatot leggyakrabban tartalmilag szokták idézni: *Rex dicitur a regendo, non a regnando atque imperando*. A pontos idézet: „...consules appellati sunt a consulendo, non reges aut domini a regnando atque dominando: cum et reges utique a regendo dicti melius videantur, ut regnum a regibus, reges autem, ut dictum est, a regendo...” (...a tanácsadásról konzuloknak hívták őket, nem pedig királynak vagy úrnak a parancsolásról és uraskodásról; úgy tűnik, a királyokat inkább az uralkodásról nevezték el; mint a királyságot a királyról, a királyt pedig – miként mondtam – az uralkodásról). Augustinus: *De civitate Dei*. Lib. V. c. 12. PL CD-ROM vol. 41. 0154. Az idézetet saját fordításomban közlöm, mert a két létező magyar nyelvű kiadás egyike sem adja vissza megfelelően a két különböző igét használó latin eredetit.

<sup>50</sup> „Divisa est potestas saecularis et potestas spiritalis: illa portat gladium mortis in manu, haec clavem vitae in lingua.” Alcuin levele Aethelhard canterbury érseknek, 793. június 8. után. In: Dümmler 1895, 48,1–2.

<sup>51</sup> „Primum igitur, quod universalis sancta ecclesia Dei unum corpus manifeste esse credatur eiusque caput Christus [...] Principaliter itaque totius sanctae Dei ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem, sicut a sanctis patribus traditum accepimus, divisum esse novimus.” Concilium Parisiense a. 829. In: Werminghoff 1908, 610,20–22; 33–35.

<sup>52</sup> Gelasius leveléről lásd Pintér 2006, 305. o.

<sup>53</sup> „Petimus humiliter vestram excellentiam, ut per vos filii et proceres vestri nomen, potestatem, vigorem et dignitatem sacerdotalem cognoscant. Quod ex verbis Domini facile intellegere possunt, quibus beato Petro, cuius vicem indigni gerimus, ait: Quodcumque ligaveris super terram erunt ligata et in caelo, et quodcumque solveris super terram erunt soluta et in caelo.” Concilium Parisiense a. 829. In: Werminghoff 1908, 673,5–9.

<sup>54</sup> Illud etiam ad exemplum reducendum est, quod in ecclesiastica historia Constantinus imperator episcopis ait: »Deus inquit constituit vos sacerdotes, et potestatem vobis dedit de nobis quoque iudicandi, et ideo nos a vobis recte iudicamur; vos autem non potestis ab hominibus iudicari, propter quod Dei solius inter vos expectate iudicium, ut vestra iurgia quaecumque sunt, ad illud divinum reserventur examen. Vos etenim, nobis a Deo dati, estis Dei, et conveniens non est ut homo iudicet deos, sed ille solus...«” Concilium Parisiense a. 829. In: Werminghoff 1908, 673,11–17.

<sup>55</sup> Egyházi hivatalok pénzért való megszerzése.

<sup>56</sup> „Proinde oportet, ut in electione et ordinatione sacerdotis valde sit execranda simoniaca heresis, quae propter quorundam avaritiam et ambitionem modernis temporibus dignitatem sacerdotalem fuscare comprobatur.” Episcoporum ad Hludovicum imperatorem relatio. In: Boretius–Krause 1897, 30,5–8.

<sup>57</sup> „Regale ministerium specialiter est populum Dei gubernare et regere cum equitate et iustitia et, ut pacem et concordiam habeant, studere. Ipse enim debet primo defensor esse ecclesiarum et servorum Dei, viduarum, orfanorum caeterorumque pauperum nec non et omnium indigentium. [...] Et ideo oportet, ut ipse, qui iudex est iudicum, causam pauperum ad se ingredi faciat et diligenter inquirat, ne forte illi, qui ab eo constituti sunt et vicem eius agere debent in populo, iniuste aut neglegenter pauperes oppressiones pati permittant.” Concilium Parisiense a. 829. In: Werminghoff 1908, 651,34–38; 652,7–10. – Ez a rész feltehetően a zsinaton vezető szerepet betöltő Orleans-i Jónás püspöknek (†843) fogalmazása volt, ugyanis szó szerint megegyezik a püspök *De institutione regia* (A királyi intézményről) című értekezésének mondataival. Vö. Jonas Aurelianus: *De institutione regia*. Cap. 4. PL CD-ROM vol. 106. 0290D–0291B.

<sup>58</sup> „Iterum monendo magnitudini vestrae suppliciter suggerimus, ut deinceps in bonis pastoribus rectoribusque in ecclesiis Dei constituendis, magnum studium atque sollertissimam adhibeatis curam. Quia si aliter factum fuerit, et ordo ecclesiasticus suam non habebit dignitatem, et religio christiana in multis labefactando

dampna detrimenti sui pacietur, et animae vestrae, quod non optamus, periculum generabitur.” Exhortatio episcoporum ad Hludowicum imperatorem. In: Pertz 1835, 347,36–40.

<sup>59</sup> „Neque ignorare debueris maius esse regimen animarum, quod est pontificale quam imperiale, quod est temporale.” (Tudnotok kell, hogy nagyobb a lelkek csapata, amely inkább főpapi, mint birodalmi, ami halandó.) IV. Gergely levele a frank püspököknek, 833. no. 17. In: Dümmler 1899, 228,40–41. – „...nos divinitus... constituti...”, principes super omnem terram, id est super universam ecclesiam. Terra enim ecclesia dicitur...” (Mi Isten által fejedelmeknek vagyunk rendelve minden föld fölött, vagyis az egyetemes egyház fölött. A földet pedig egyháznak mondják.) I. Miklós pápa levele Mihály bizánci császárnak, 865. szeptember 28. no. 88. In: Dümmler 1925, 475,32–34.

<sup>60</sup> „Rex autem, qui vicarius summi Regis est, ad hoc est constitutus ut regnum terrenum, et populum Domini, et super omnia sanctam veneretur Ecclesiam ejus, et regat, et ab injuriis defendat et maleficos ab ea evellat et destruat et penitus disperdat. Quod nisi fecerit, nec nomen regis in eo constabit, verum... nomen regis perdit.” *Leges ecclesiasticae Edwardi Confessoris*, art. 14. PL CD-ROM Vol. 151. 1194B. Ezeket a törvényeket Hódító Vilmos is megerősítette.

<sup>61</sup> Canning 2002, 74. o.

<sup>62</sup> Az első ismert középkori királyfelkenés 672-ben történt, amikor Wamba nyugati gót királyt felavatták. Ezt az eseményt ismerték ugyan Európa más területein, de nem vált követendő gyakorlattá. Eleinte pusztán egyházi szertartás volt, nem fűződtek hozzá alkotmányjogi eszmék. Pippin 751-es felkenése kapcsolta össze a királyi legitímáció gondolatával, s ettől kezdve a frank birodalomban (és később mindenütt) elmaradhatatlan része lett a király trónra emelésének. Vö. Anton, H. H.: *Salbung, Herrscherlich*. In: *LexMA* 7. 1289–1292. has.; valamint Suntrup 2001, 303–307. o. Angolszászok között 787-ben kentek fel első ízben uralkodót: Offa, Mercia királya (†796) saját fiát, Ecgfrith-t kente fel örököséként. Vö. Schramm 1937, 15. o. A koronázási szokásokról összefoglalóan lásd Eichmann 1942.

<sup>63</sup> A különböző koronázási ordók szövegét lásd Erdmann 1951, 83–91. o.

<sup>64</sup> Bloch 2005, 25. o. (Jacques Le Goff előszava.)

<sup>65</sup> Vö. Mohr 1962.

<sup>66</sup> „Az akkori világ számára vitathatatlan axiómának tűnt, hogy csakis egyetlen császárság és egyetlen keresztény egyház létezhet csupán. Nagy Károly császárrá koronázása súlyosan sértett minden tradicionális értékrendet és a bizánci érdekeket, mivelhogy mind ez ideig Bizáncot, az »új Rómát« tekintették vitathatatlanul annak az egyedüli birodalomnak, amely a régi Imperium Romanum örökösének számított. Birodalmi jogainak tudatában Bizánc Nagy Károly császárrá koronázását csakis trónbitorlásnak tekinthette. [...] Semmi kétség nem fér ahhoz, hogy a császárrá koronázás a Szent Péter-templomban a pápa, és nem a frank király kezdeményezésére történt.” Ostrogorsky 2003, 171. o. – Bizáncban ekkoriban sokan betöltetlennek tartották a trónt, ugyanis nem a hatalmat gyakorló Eiréné császárnót, hanem a 797-ben trónjától megfosztott VI. Konsztantinoszt tekintették legitimnek. Erre utalnak a nyugati krónikák is, amint például a Lorsch-i évkönyvekben olvashatjuk: „801. év. És mivel akkor a görögöknél megszakadt a császárok dinasztíája és a hatalom felettük asszonyok kezében volt, az látszott helyesnek az apostoli Leó pápa, a pápai tanácsban részt vevő összes szent atyák, valamint a többi keresztény nép előtt, hogy a frankok királyát, Károlyt császárnak nevezzék, hiszen ő tartja hatalmában magát Rómát, ahol mindig a császárok székhelye szokott lenni, de uralkodik a többi székvárosok felett is végig Itáliában, Galliában és Germaniában...”, ezért igazságosnak tűnt számukra, hogy... felvegye ezt a címet.” („801. Et quia iam tunc cessabat a parte Graecorum nomen imperatoris, et femineum imperium apud se abebant, tunc visum est et ipso apostolico Leoni et universis sanctis patribus qui in ipso concilio aderant, seu reliquo christiano populo, ut ipsum Carolum regem Franchorum imperatorem nominare debuissent, qui ipsam Romam tenebat, ubi semper Caesarus sedere soliti erant, seu reliquis sedes quas ipse per Italiam seu Galliam nec non Germaniam tenebat...; ideo iustum eis esse videbatur, ut... ipsum nomen aberet.”) *Annales Laureshamenses minores*, 34. In: Pertz 1826, 38. o.

<sup>67</sup> III. Leó (\*? – †816. június 12.) származásáról, neveltetéséről és pályafutásáról kevés adattal rendelkezünk. Bizonyos, hogy Rómában született, és fiatalon belépett a bencés rendbe. I. Adorján pápa alatt (772–795) lett bíboros, egyes források szerint a pápai kincstár kezelője volt. Adorján pápa halálának másnapján, 795. december 26-án választották meg, és a következő napon fel is szentelték. A sietségnek valószínűleg az volt az oka, hogy a római papság attól tartott, hogy Nagy Károly esetleg beleszól a választásba. III. Leó levélben értesítette a frank uralkodót Adorján haláláról és saját megválasztásáról, s egyúttal – hűségnyilatkozatként – elküldte Károlynak Szent Péter sírjának kulcsait és Róma zászlaját. A király válaszelevelében gratulált az új egyházfőnek hivatalához, megerősítette Frankföld és a pápaság szövetségét, és nagy ajándékot is küldött.

A pápai kincstár ezzel az adománnyal képessé vált arra, hogy a római szegényeket segélyezze. A levélben azt is kifejtette Nagy Károly, hogy az uralkodó feladata megvédeni az egyházat a külső támadásoktól, belül pedig segíteni a hit terjesztését. A pápa feladata pedig hasonlít Mózeséhez, aki felemelt kézzel, imádságával segítette a zsidók seregét. A római nemesség egy része összeesküvés szőtt Leó ellen. 799. április 25-én, amikor a pápa egy körmenetre igyekezett, fegyveresek támadtak rá és kíséretére. A véresre vert egyházfőt megfosztották hivatalától és az egyik római szerzetesházba zárták, de a spoletói fejedelem segítségével elmenekült a városból. Nagy Károly a történekről értesülve meghívta Leót Paderbornba. Novemberben fegyveres kísérettel visszaküldte Rómába. Ellenfelei továbbra is lázadtak a pápa ellen, házasságtöréssel és hitszegéssel vádolták. Nagy Károly ezért elhatározta, hogy személyesen utazik Rómába. Ez éppen egy évvel ezután meg is történt. 800. december 1-jére zsinatot hívott össze, amelyre a római és birodalmi főpapokon kívül a római és a frank előkelőket is meghívta. A gyűlés azonban úgy határozott, hogy nem tartozik hatáskörébe a pápa feletti ítélkezés. A zsinat végén, december 23-án III. Leó önigazoló esküt tett a vád pontjainak cáfolatára. A főpapok testülete és az uralkodó – egy ősi kánonjogi rendelkezésre hivatkozva – kijelentette, hogy a pápai eskü megkérdőjelezhetetlen, így Leó győztesen került ki a csatából. Ellenfeleit börtönbe zárták vagy száműzték. Két nappal a vita lezárása után Károly a Szent Péter bazilikában ünnepelte a karácsonyt. A szertartás alatt Leó pápa – a források egy része szerint meglepetésszerűen – a térdelő Nagy Károly fejére tett egy koronát, mint a császári hatalom jelképét. A két uralkodó később is jól megértette egymást, és több politikai döntést közösen hoztak meg. 804-ben Leó Károly udvarába látogatott, aki ekkor beszélt először birodalmának felosztásáról. Amikor 814. január 28-án meghalt Nagy Károly, a pápa személyes barátjaként gyászolta a császárt. Rómában ezután ismét fellángoltak a nemesi összeesküvések Leó ellen, de még idejében sikerült elfojtania azokat a városban. A politika mellett Leó pártolta a művészetet is. Sok templomot helyrehozott, és bőkezűen bánt a római néppel. A Szent Péter bazilikában temették el.

<sup>68</sup> Nagy Károly több, császárként koronázása után kiadott oklevelében az *intitulatio* következetesen visszatérő szövege: „Karolus serenissimus augustus a deo coronatus, magnus et pacificus imperator, Romanum gubernans imperium, qui et per misericordiam dei rex Francorum atque Longobardorum.” (Károly, Istentől megkoronázott felséges augustus, nagy és békeszerető császár, aki a Római Birodalmat kormányozza, és aki Isten irgalmából a frankok és a longobárdok királya.) Néhány példa: Bologna mellett, 801. május 29. Schweigen, 802. szeptember 15. Aachen, 803. június 13. Salz, 803. augusztus 13. (No. 197, 198, 199, 200. In: *Die Urkunden Pippins, Karlmanns und Karls des Grossen*. Ed. Mühlbacher, Engelbert. Hannover, 1906. 265,13–15.; 266,38–40.; 268,7–9.; 269,19–21. /MGH DD Kar. 1./) Vö. Classen 1952. – Ullmann 1960, 170. o. úgy véli, hogy Nagy Károly a *Romanum imperium* kifejezést inkább vallásos értelemben használta, mint politikaiaként. Kölmel 1970, 54. o. ezzel szemben valós értékűnek tartja.

<sup>69</sup> Einhard (\*770 k. – †840. márc. 14.) előkelő keleti frank családból származott. A fuldai monostorban, majd Nagy Károly udvari iskolájában nevelkedett, melynek később Alcuin utódjaként vezetője lett. 796-tól személyes és bizalmas kapcsolatban állt a császárral, aki kényes politikai feladatokon kívül az aacheni palota építésének vezetésével is megbízta. Nagy Károly halála után Jámbor Lajos tanácsadója lett. A birodalom békejéért érdekében igyekezett a császárfiúk lázadását megakadályozni. Mivel fáradozásai eredménytelenek voltak, 830-ban visszavonult a közügyektől, s a maga alapította Seligenstadt am Main-i monostorba költözött. Gazdag irodalmi tevékenység után itt halt meg. Legjelentősebb műve a 830-as évek közepén keletkezett „*Vita Karoli Magni*” (Nagy Károly élete), melyben maradandó emléket állított szeretett urának. Levelei – bár csak a késői, Jámbor Lajos uralkodásának idejében írottak maradtak fenn – értékes történeti forrást jelentenek a 9. század első harmadához.

<sup>70</sup> „Quo tempore imperatoris et augusti nomen accepit. Quod primo in tantum aversatus est, ut adfirmaret se eo die, quamvis praecipua festivitas esset, ecclesiam non intraturum, si pontificis consilium praescire potuisset. Invidiam tamen suscepti nominis, Romanis imperatoribus super hoc indignantibus, magna tulit patientia. Vicitque eorum contumaciam magnanimitate, qua eis procul dubio longe praestantior erat, mittendo ad eos crebras legationes et in epistolis fratres eos appellando.” *Einhardi vita Karoli Magni*. Ed. Holder-Egger, Oswald. Hannoverae-Lipsiae, 1911. 32,22–29 – 33,1–2. /MGH SS rer. Germ. 25./ – Nagy Károly császári titulushoz vö. Anastos, Milton V.: *Constantinople and Rome. A Survey of the Relations between the Byzantine and the Roman Churches*. 14. fejezet: Charlemagne and the Title „Emperor of the Romans”. In: Anastos 2001.

<sup>71</sup> Moreland 2001, 415. o.

<sup>72</sup> Nelson 1994, 69. o.

<sup>73</sup> Vö. Schmid 1985.

- <sup>74</sup> 817-ben Jámbor Lajosnak három fia volt: Lothar, Pippin és Német Lajos. 823-ban azonban második házasságából egy negyedik fia született, aki a történelemben Kopasz Károlyként lett ismert. Lajos szinte nagyapai szeretettel rajongott kései gyermekéért, neki is részt akart juttatni a birodalomból. Ezért a 817-es felosztást felfüggesztette és módosította. A három idősebb testvér berzenkedett emiatt, fellázadtak apjuk ellen, s ezzel egy nyolc évig elhúzódó polgárháború tört ki. 833-ban Lothar elfogta Lajost; a püspökök egy részével elítélte és kolostorba záratta. Hasonlóképpen bánt Lajos feleségével és az ifjú Károlyal. Egy év múlva, 834-ben azonban szabadon kellett engednie szüleit és testvérét. Lajos újra császárként uralkodott, s nem állt bosszút senkin. Amikor Pippin 838-ban meghalt, a birodalmat újra fel kellett osztani. Német Lajos nem volt ezzel megelégedve, s haddal fordult atyja ellen. Jámbor Lajos győzött, de hazatérőben megbetegedett és 840-ben meghalt. Lothar először megkísérelte öccseit hatalma alá vonni, de végül 843-ban a verduni szerződésben a birodalmat három, egymástól lényegében független részre osztották egymás között; ezek nagyjából megfelelnek a mai Olaszországnak, Franciaországnak és Németországnak. A császári cím megmaradt, de Lotharnak nem volt hatalma testvérei fölött.
- <sup>75</sup> „... it would seem clear that the notion *Roma renascens* was simply an ideological gloss on an ideological vision of the renovatio regni Francorum.” Moreland 2001, 417. o.
- <sup>76</sup> A frank, majd német korai egyház sajátossága, hogy nem alakult ki igazi közösségi kereszténység, mivel a germánság eredendő társadalmi struktúrái a kereszténység felvétele után nem az egyházközségi szerveződés irányába hatottak. A megkereszteltek ugyan a mennyek polgáraivá lettek, de ez nem jelentette egyúttal látható új szociológiai formáció, egy egyházközség létrejöttét is, hiszen az addigi életközösségi formák – mint például nagycsalád, nemzetség – nem bomlottak fel pusztán a keresztség miatt; ez a struktúra is garantálni tudta a keresztény életvitelt. A kereszténység nem annyira megváltoztatta, mint inkább megszentelte a létező formákat. A germán kereszténység sajátossága, hogy a keresztények nem „két közösség” polgárai, tudniillik a politikai és az egyházi közösségé, hanem csak ontológiai értelemben „két világ” polgárai, nevezetesen a földé és a mennyé, e világé és a túlvilágé. A földön a politikai közösség, az állam az, amely az eredendő vallásosságából kifolyólag is mint szakrális közösség fogható fel, s amely az egyházi közösséget magába olvasztja. Ez a politikai vallásosság képezi a „metafizikai” hátterét nemcsak a kora középkori sajtóegyházi rendszernek, hanem magának a *sacrum imperium*nak is. Frank 1990, 27–28. o. Vö. Bredero 1998, 14–23. o.
- <sup>77</sup> A lelki-erkölcsi hanyatlás egyik vetülete a klerikalizálódás. A keresztények két csoportja (laikusok és klerikusok) egyre élesebben elkülönült egymástól, szinte „kaszttá” vált, s ezt kiegészítette a társadalom egészének funkcionális hármasság felosztása és rangsorolása: *oratores, pugnatores, laboratores* (imádkozók, harcolók, dolgozók). Az egyházi és világi hatalom viszonyának vizsgálatánál nem felejtkezhetünk el arról, hogy ebben a funkcionális hármasságban a világi hatalom – bármily szintet is képvisel – eleve a második helyen áll. Vö. Tellenbach 1988, 106–110. o.
- <sup>78</sup> „Ut abbates qui monasteriis regularibus presunt, volumus atque iuvemus, ut secundum regulam vivant et doceant; et de subiectis de hoc quotquot illis et carnaliter et spiritualiter ministrari curent et vigilantiam habeant.” *Capitulare Italicum* (808?). Cap. 2. In: Boretius 1883, 209,22–24. Nagy Károly uralkodása elején több olyan esetről tudunk, hogy az apátok – a Regulával homlokegyenest ellentétes módon – maguknak tartották meg a rendházak bevételeit, és a barátoknak alig hagytak valamit. A szerzetesek kénytelenek voltak valamilyen megélhetést találni maguknak, ezért szerteszét kóboroltak, alantas munkákból tengődtek, s a Regulához már alig tartották magukat. Nem véletlen, hogy rendeletben kellett szabályozni az ilyen eseteket.
- <sup>79</sup> „Ut novatiani, qui veniunt in monasterio non recipiantur in ordine congregationis, antequam secundum regulam pleniter examinentur; et non proponantur ceteris in monasterio, antequam regularis vitae ordinem pleniter edoceantur, sicut in regula sancti Benedicti continentur.” *Concilia Rispacense, Frisingense, Salisburgense*, 800. Cap. 19. In: Werminghoff 1906, 210,10–13.
- <sup>80</sup> Nagy Károlyig az úgynevezett kevert regula (Mischregel) koráról beszélhetünk a szerzetesség történetében. Ebben az időben nem volt könnyű a szerzetesek és a kanonokok, valamint ezek női változatának megkülönböztetése, mivel sok átmeneti forma is létezett, illetve a kétféle életmód specifikumai nem voltak pontosan körülhatárolva. Károly szabályozása jóvoltából viszont már pontosan elhatároltuk, milyen jellemzői vannak egy *monachus*nak, és milyenek egy *canonicus*nak. Nagy Károly monasztikus törvényhozásáról lásd Semmler 1966, 262–267. o. Jámbor Lajos uralkodásának elején, 816-ban adták ki az *Institutio canonicorum* rendeletet: „...fecit componi ordinarique librum canonicae vitae normam gestantem, in quo totius illius ordinis perfectio continetur...” (...összeállította és elrendelte a kánonok szerinti élet normát adó könyvét,

amelyben az egész rend tökéletessége foglaltatik). /MGH SS 2. 621. kk./ Nem volt előzmény nélküli ez a szabályozás: még Bonifác érsek, Metzzi Chrodegang püspök, illetve Kis Pippin és Nagy Károly is hoztak alkalmi vagy korlátozott hatású rendeleteket a *vita communis* szerint élők számára.

<sup>81</sup> „... per episcopia et monasteria nobis Christo propitio ad gubernandum commissa praeter regularis vitae ordinem atque sanctae religionis conversationem etiam in litterarum meditationibus eos, qui donante domino discere possunt, secundum uniuscuiusque capacitatem discendi studium debeant impendere, qualiter, sicut regularis norma honestatem morum, ita quoque docendi et discendi instantia ordinem et ornet seriem verborum, ut, qui deo placere appetunt recte vivendo, ei etiam placere non neglegant recte loquendo. ... Quamobrem hortamur vos litterarum studia non solum non neglegere...” Capitularia de litteris colendis. In: Boretius 1883, 79,9–15, 30–31. Hagymányosan 787-re teszik ennek e keltezés nélküli rendeletnek a kiadását, Ganshof véleménye szerint azonban csak a 8. század végén keletkezhetett (Ganshof 1961, 164. o.).

<sup>82</sup> Ugyanebben az időben az iszlám világban nem volt ritkaság a többszázézes közkönyvtár és a töbttízézes magángyűjtemény sem.

<sup>83</sup> A fennmaradt kódexek nem feltétlenül tükrözik az egykori valóságos igényeket. Amint azt Mezey László a magyar viszonyokat elemezve kimutatta, liturgikus kódexek iránt volt a legnagyobb igény, hiszen az alapvető szertartási könyvekre minden templomban szükség volt; ez egy-egy helyen ugyan csak néhány kötetet jelent, de országos összefítésben még nálunk is a középkorban több tízezerre tehető a számuk. Ugyanakkor ezekből aránytalanul kevés maradt fenn, mivel a természetes elhasználódás, illetve a szertartások módosulása gondoskodott a „kiselejtezédséről”. Vö. Mezey 1978.

<sup>84</sup> Hamilton 2004, 50–51. o.

<sup>85</sup> Az Aniane-i Benedek előtti, egyes monostorokra korlátozó reformokról lásd röviden Kawerau 1967, 155–158. o.

<sup>86</sup> Semmler, J. – Bacht, H.: *Benedikt von Aniane*. In: LexMA 1. 1864–1867. has.

<sup>87</sup> „Regulam quoque beati Benedicti tironibus seu infirmis positam fore contestans, ad beati Basilii dicta nec non Pachomii regulam scandere nitens.” Ardo sive Smaragdus: *Vita Sancti Benedicti Anianensis*. PL CD-ROM vol. 103. 0357D.

<sup>88</sup> „Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum, vel artes diversas intra monasterium exercentur, ut non sit necessitas monachis vagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum.” *Reg cap.* 66,6–7.

<sup>89</sup> Semmler 1966, 260. o.

<sup>90</sup> Néhány kérdéses ajándékon túlmenően egyetlenegy biztos esetről tudunk, amikor Nagy Károly személyesen működött közre a Regula elterjesztésében. A jeruzsálemi Olajfák hegyi monostor frank szerzetesei említik ezt egy panaszos levelükben III. Leó pápának 809-ben. A görögök ugyanis eretnkséggel vádolták a frankokat, mivel az általuk mondott hitvallás szerint a Szentlélek az Atyától és a Fiútól származik. Az ortodoxok ezt súlyos eretnkségnek tekintették, ők a Léleknek csak az Atyától való származását vallották. A frankok arra hivatkoztak, hogy mind a pápa, mind Károly császár udvarában így hallották, sőt néhány könyvben is, amelyeket a pápától, illetve a császártól kaptak, így olvasható a hitvallás, sőt „Szent Benedek Regulájában is, melyet [Szentséged] fia, Károly úr adott nekünk...” („Et in regula sancti Benedicti, quam nobis dedit filius vester domnus Karolus...”) In: Dümmler 1899. 65,27–38.

<sup>91</sup> „... vir venerabilis Benedictus abbas ex monasterio quod ipse novo opere jure proprietario a fundamentis in honore Domini Dei ac Salvatoris nostri Jesu Christi, seu sanctae semperque virginis ejusdem Dei genitricis Mariae, seu aliorum sanctorum aedificavit in loco nuncupante Aniano, in pago Magdalonense subtus castro Monte-Calmense, ad nostram accessit clementiam, et praedictum monasterium cum omnibus rebus et ornamentis ecclesiae, seu appendiciis vel adjacentiis suis in manibus nostris plenissima deliberatione visus est delegasse, et ipsum sanctum locum sub nostra defensione atque dominatione ad regendum nobis visus est tradidisse.” Nagy Károly oklevelét idézi Ardo sive Smaragdus: *Vita Sancti Benedicti Anianensis*. PL CD-ROM vol. 103. 0365D–0366A.

<sup>92</sup> Benedictus Anianensis: *Concordia regularum*. PL CD-ROM vol. 103. 703–1380.

<sup>93</sup> Semmler 1966, 261. o.

<sup>94</sup> „Omnium denique monasteriorum, tam in Provincia quam in Gothia seu Novempalitana provincia consistentium erat quasi nutrix fovensque; atque ab omnibus amabatur ut pater, venerabatur ut dominus, reverebatur ut magister.” Ardo sive Smaragdus: *Vita Sancti Benedicti Anianensis*. PL CD-ROM vol. 103. 0367B.

- <sup>95</sup> „...ejusque consilium libenter obtemperabat: quem etiam omnibus in suo regno monasteriis praefecit, ut normam salutiferam cunctis ostenderet.” Ardo sive Smaragdus: *Vita Sancti Benedicti Anianensis*. PL CD-ROM vol. 103. 0372A. – Aniane-i Benedek reformjáról lásd Lawrence 2001, 73–78. o.
- <sup>96</sup> „Praefecit eum quoque imperator cunctis in regno suo coenobiis: ut sicut Aquitaniam Gothiamque norma salutis instruxerat, ita etiam Franciam salutifero imbueret exemplo. Multa denique monasteria erant quae quondam regulariter fuerant instituta; sed paulatim tepescente rigore, regularis pene deperierat ordo. Ut autem, sicut una omnium erat professio, fieret quoque omnium monasteriorum salubris una consuetudo...” Ardo sive Smaragdus: *Vita Sancti Benedicti Anianensis*. PL CD-ROM vol. 103. 0377B.
- <sup>97</sup> „Omnibus ergo simul positis Regulam ab integro discutiens, cunctis obscura dilucidans, dubia patefecit, priscos errores abstulit, utiles consuetudines affectusque confirmavit. ...de quibus etiam capitularem institutum imperatori confirmandum praebuit, ut omnibus in regno suo positis monasteriis observare praeciperet...” Ardo sive Smaragdus: *Vita Sancti Benedicti Anianensis*. PL CD-ROM vol. 103. 0377C.
- <sup>98</sup> „Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina.” *Reg cap. 48,1.*
- <sup>99</sup> „Téli időben, azaz november elsejétől egészen húsvétig, ésszerű megfontolás alapján, az éjnek nyolcadik órájában kell fölkelni, hogy a testvérek éjjelnél valamivel tovább nyugodhassanak, és már pihenten keljenek föl. A vigília után fönmaradt időt pedig használják föl a testvérek, akik a zsolotároskönyvet és az olvasmányokat illetően rászorulnak, olvasgatásra. Húsvéttól pedig november elsejéig úgy állapítsák meg a felkelés óráját, hogy a vigília befejezése után egész kis szünettel – amely alatt a testvérek kimehetnek természeti szükségletükre – mindjárt a reggeli dicséret következék. Ezt napfelkeltekor kell végezni.” („Hiemis tempore, id est a kalendas Novembres usque in Pascha, iuxta considerationem rationis, octava hora noctis surgendum est, ut modice amplius de media nocte pausetur et iam digesti surgant. Quod vero restat post vigiliam a fratribus qui psalterii vel lectionum aliquid indigent meditationi inserviatur. A Pascha autem usque ad supradictas Novembres, sic temperetur hora ut vigiliarum agenda parvissimo intervallo, quo fratres ad necessaria naturae exeant, mox matutini, qui incipiente luce agendi sunt, subsequantur.”) *Reg cap. 8.*
- <sup>100</sup> „... quia tunc vere monachi sunt si labore manuum suarum vivunt, sicut et patres nostri et apostoli.” *Reg cap. 48,8.*
- <sup>101</sup> „Mensis fratrum lectio deesse non debet [...] Et summum fiat silentium, ut nullius mussitatio vel vox nisi solius legentis ibi audiatur. [...] si quid tamen opus fuerit, sonitu cuiuscumque signi potius petatur quam voce. [...] Fratres autem non per ordinem legant aut cantent, sed qui aedificant audientes.” *Reg cap. 38.*
- <sup>102</sup> „... pausent in lecta sua cum omni silentio, aut forte qui voluerit legere sibi sic legat ut alium non inquietet.” *Reg cap. 48,5.*
- <sup>103</sup> „... aut certe alium quod aedificet audientes.” *Reg cap. 42,3.*
- <sup>104</sup> „... úgy álljunk a zsolozsmázáshoz, hogy szívünk megegyezzék szavunkkal” („...et sic stemus ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostrae”). *Reg cap. 19,7.* „...nem a sok szóban, hanem a szív tisztaságában és a könnyes töredelemben találunk meghallgatást. És ezért rövidnek és tisztának kell lenni az imádságnak, hacsak az isteni kegyelem ihletéséből hosszabbra nem nyúlna. A közösségben azonban mindenképpen rövid legyen az imádság, és az előjáró jeladására mindnyájan keljenek föl.” („Et non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus. Et ideo brevis debet esse et pura oratio, nisi forte ex affectu inspirationis divinae gratiae protendatur. In conventu tamen omnino brevietur oratio, et facto signo a priore omnes pariter surgant.”) *Reg cap. 20.*
- <sup>105</sup> „...minden étkezésre... elég lesz két főtt étel az egyesek különféle gyöngeségei miatt; hogy aki talán az egyikből nem tud enni, a másikkól lakják jól. Tehát két főtt étel elég legyen minden testvérnek. De ha lehet valahonnan szerezni gyümölcsöt vagy friss zöldségfélét, adjanak harmadik fogság is.” („...ad refectioem cotidianam... cocta duo pulmentaria, propter diversorum infirmitatibus, ut forte qui ex illo non potuerit edere ex alio reficiatur. Ergo duo pulmentaria cocta fratribus omnibus sufficient et, si fuerit unde poma aut nascentia leguminum, addatur et tertium.”) *Reg cap. 39,1–3.*
- <sup>106</sup> „Carnium vero quadrupedum omnimodo ab omnibus abstineatur comestio, praeter omnino debiles aegrotos.” *Reg cap. 39,11.*
- <sup>107</sup> „Panis libra una propensa sufficiat in die...” *Reg cap. 39,4.* Egy font körülbelül fél kilogramm.
- <sup>108</sup> „Tamen infirmorum contuentes imbecillitatem, credimus heminam vini per singulos sufficere per diem. [...] Quod si aut loci necessitas vel labor aut ardor aestatis amplius poposcerit, in arbitrio prioris consistat, considerans in omnibus ne surrepat satietas aut ebrietas. Licet legamus vinum omnino monachorum non esse, sed quia nostris temporibus id monachis persuaderi non potest, saltem vel hoc consentiamus ut

- non usque ad satietatem bibamus, sed parcius.” *Reg cap.* 40,3–6. Hemina: területenként eltérő ürmérték, 3-7 deciliter között. Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Nursiai Benedek a könnyű, alacsony alkoholtartalmú, víz helyett fogyasztható itáliai borokra gondolt. Ahol pedig volt iható víz, ott hígítva itták a bort. A Regula szellemisége szerint gondolkodva egy hemina bor mindenki számára annyit jelent, amennyi felszabadítja benne a jót, és érzékenyebb, megértőbb, bölcsebb emberré teszi; egy hemina a határ, ameddig elmenni bölcsesség, s amelyet átlépni bűn és ostobaság.
- <sup>109</sup> „Stramenta autem lectorum sufficienti matta, sagum et lena, et capitale.” *Reg cap.* 55,15.
- <sup>110</sup> „... omnes in uno loco dormiant; sin autem multitudo non sinit, deni aut viceni cum senioribus qui super eos solliciti sint pausent. Candela iugiter in eadem cella ardeat usque mane. Vestiti dormiant et cincti cingellis aut funibus, ut cultellos suos ad latus suum non habeant dum dormiunt, ne forte per somnum vulnerent dormientem...” *Reg cap.* 22,3–5.
- <sup>111</sup> „... mediocribus locis sufficere credimus monachis per singulos cucullam et tunicam – cucullam in hieme villosam, in aestate puram aut vetustam – et scapulare propter opera, indumenta pedum pedules et caligas. [...] Sufficit enim monacho duas tunicas et duas cucullas habere propter noctes et propter lavare ipsas res...” *Reg cap.* 55,4–6,10. Kukulla: csuklyás kázmza; tunika: váltól bokáig érő ruha; skapuláré: nyakba vethető, térdig érő kötényszerű ruhadarab, a tunikát védi munka közben. Hűvösebb éghajlaton gyapjúharisnyát is viselhetek. Fehérnemű ebben a korban nem volt szokásban, de a Regula (55. fejezet) megengedi, hogy a szerzetesek utazás során nadrágot és a szokottnál jobb minőségű tunikát és kukullát kapjanak a ruhatárból, de ezeket hazatérés után vissza kell adniuk.
- <sup>112</sup> „In quibus diebus quadragesimae accipiant omnes singulos codices de bibliotheca, quos per ordinem ex integro legant...” *Reg cap.* 48,15.
- <sup>113</sup> „Omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur.” *Reg cap.* 53,1.
- <sup>114</sup> „Ad portam monasterii ponatur senex sapiens, qui sciat accipere responsum et reddere, et cuius maturitas eum non sinat vagari. Qui portarius cellam debet habere iuxta portam, ut venientes semper praesentem inveniant a quo responsum accipiant.” *Reg cap.* 66,1–2.
- <sup>115</sup> „In ipsa autem salutatione omnis exhibeatur humilitas omnibus venientibus sive discedentibus hospitibus: inclinatio capite vel prostrato omni corpore in terra, Christus in eis adoretur qui et suscipitur. Suscepti autem hospites ducantur ad orationem et postea sedeant cum eis prior aut cui iusserit ipse. Legatur coram hospite lex divina ut aedificetur, et post haec omnis ei exhibeatur humanitas. Ieiunium a priore frangatur propter hospitem, nisi forte praecipuus sit dies ieiunii qui non possit violari; fratres autem consuetudines ieiuniorum prosequantur. Aquam in manibus abbas hospitibus det; pedes hospitibus omnibus tam abbas quam cuncta congregatio lavet ... Pauperum et peregrinorum maxime suscepcioni cura sollicito exhibeatur, quia in ipsis magis Christus suscipitur; nam divitum terror ipse sibi exigit honorem. Coquina abbatis et hospitum super se sit, ut, incertis horis supervenientes hospites ... non inquietentur fratres. ... Hospitibus autem cui non praecipitur ulla tenus societur neque colloquatur; sed si obviaverit aut viderit, salutatis humiliter ... et petita benedictione pertranseat, dicens sibi non licere colloqui cum hospite.” *Reg cap.* 53,6–13,15–16,23–24.
- <sup>116</sup> „Cellarius monasterii eligatur de congregatione, sapiens, maturis moribus, sobrius, non multum edax, non elatus, non turbulentus, non iniuriosus, non tardus, non prodigus, sed timens Deum; qui omni congregationi sit sicut pater. ... Omnia vasa monasterii cunctamque substantiam ac si altaris vasa sacra conspiciat. Nihil ducat negligendum. Neque avaritiae studeat, neque prodigus sit et stirpator substantiae monasterii, sed omnia mensurate faciat ...” *Reg cap.* 31,1–2, 10–12.
- <sup>117</sup> A monostorok gazdasági tevékenységéről jól használható áttekintést ad Hägermann 1988.
- <sup>118</sup> „Ut abbates, mox ut ad monasteria sua remeaverint, regulam per singula verba discutientes pleniter legant et intelligentes, Domino opitulante, efficaciter cum monachis suis implere studeant.” *Capitulare monasticum*, 1. In: Boretius 1883, 344,6–8.
- <sup>119</sup> „Ut monachi omnes qui possunt memoriter regulam discant.” *Capitulare monasticum*, 2. In: Boretius 1883, 344,9.
- <sup>120</sup> „Ut officium iuxta quod in regula sancti Benedicti continetur celebrent.” *Capitulare monasticum*, 3. In: Boretius 1883, 344,10.
- <sup>121</sup> „Ut eis vestimenta nec multum vilia, nec multum pretiosa, sed mediocria dentur.” *Capitulare monasticum*, 20. In: Boretius 1883, 345,5–6.
- <sup>122</sup> „Ut si infra positae mensurae quantitatem decreverit abbas causa necessitatis quippiam augeri, in illius maneat potestate. Alioquin hoc omnino provideat, ut camisias duas, et tunicas duas, et cucullas duas,

et cappas duas unusquisque monachorum habeat; quibus vero necesse est, addatur et tertia; et pedules quatuor paria, et femoralia duo paria, roccum unum, pellicias usque ad talos duas, fasciolas duas; quibus autem necesse est itineris causa, alias duas; manicas quas vulgo wantos appellamus, in aestate, et in hieme vero muffulas vervicinas; calciamenta diurna paria duo, subtalares per noctem in aestate duas, in hieme vero soccos; saponem sufficienter et uncturam; pinguedinem ad esum excepto sexta feria et viginti diebus ante nativitatem Domini, et septimana [illa quae ante quadragesimam vocatur] quinquagesima. Ubi autem vinum non est, unde emina detur, duplicem eminae mensuram de cervisa bona.” Capitulare monasticum, 22. In: Boretius 1883, 345,8–20.

<sup>123</sup> „Ut volatilia intus forisve, nisi pro infirmitate, nullo tempore comedant.” Capitulare monasticum, 8. In: Boretius 1883, 344,18.

<sup>124</sup> „Ut ea quam monachi sui habent mensura sint abbates contenti in manducando, in bibendo, in dormiendo, in vestiendo, in operando, quando in aliis utilitatibus non fuerint occupati.” Capitulare monasticum, 25. In: Boretius 1883, 345,25–27.

<sup>125</sup> „Ut unicuique fratri in cibo et in potu sua mensura separatim detur, et de ipsa mensura sibi data alicui nihil tribuat.” Capitulare monasticum, 76. In: Boretius 1883, 348,7–8.

<sup>126</sup> „Ut si quis negligenter sonitum fecerit, aut aliud quid excesserit in refectorio, mox a priore veniam petat.” Capitulare monasticum, 41. In: Boretius 1883, 346,26–27.

<sup>127</sup> „Ut nudi pro qualibet culpa coram fratribus obtutibus non flagellentur.” Capitulare monasticum, 14. In: Boretius 1883, 344,30. – A napi káptalanon mindenki megvallotta kisebb-nagyobb vétkeit, s kérte büntetését. Az apát döntése szerint rótták rá a penitenciát, ostorral vagy vesszővel. A középkori aszketikus-misztikus irodalomban visszatérő elem a test megvetése és az ostromozás jótékony hatásának fejtegetése, párhuzamba állítva egymással Krisztusnak üdvhozó, illetve a múltó emberi testnek üdvös szenvedését. A 11. század közepén így ír például Petrus Damianus *De laude flagellorum et, ut loquuntur, disciplinae* (Az ostromozásoknak és – mint mondják – a fegyelmezésnek dicséretéről) című művében (PL CD-ROM vol. 145. 0679A–0687C.): „Nos, testvér, mi az a test, amit tehát oly gondoskodó gonddal ruhákkal védelmez, és mint egy királyi gyermekek, lágyan táplálsz? Nemde rothadó tömeg? Nemde férgek, por és hamu? [...] megromlott testnedvek, nyálka, büdösség és utálatos romlottságnak mocska [...] Milyen hálát adsz tehát a férgeknek, amelyek felfalják a testet, mit lágyan és gyönyörűséggel tápláltál? Nos tehát, miért szenvedett Krisztus?” („Age, frater, quid est caro ista, quam videlicet tam diligentí cura vestibis contegis, et tanquam regiam sobolem molliter nutris? Nonne massa putredinis? nonne vermis, pulvis ac cinis? Nec iste, qui nunc est, a sapiente viro attenditur, sed potius dignum est ut sanies, virus, fetor, et obscenae corruptionis illuvies, quae postmodum futura est, perpendatur. Quas ergo gratias tibi referent vermes, qui voraturi sunt carnes quas molliter ac suaviter enutristi? Age, inquam, cur passus est Christus?”) 0684C–0684D. Ő maga is példát adott, amikor „a testvérek káptalanján buzdító szavai után felkelt székéről, és letérdelve hibáiról vádolta magát, amelyekért hálával fogadta az ítélet fenyítékét a kétágú ostorral”. („Porro, cum aliquando ad capitulum fratrum accedere decrevisset, facta exhortatione, mox e sede consurgens, de suis se excessibus accusabat; pro quibus disciplinae iudicium ex more suscipiens, geminis vapulabat utrinque verberibus.”) Joannes Laudienis: *Vita B. Petri Damiani S. R. E. Cardinalis*. Cap. 18. PL CD-ROM vol. 144. 0138A.

<sup>128</sup> „Ut nullus pro munere recipiatur in monasterio, nisi quem bona voluntas et morum commendat probitas.” Capitulare monasticum, 75. In: Boretius 1883, 348,5–6.

<sup>129</sup> „Ut villas frequenter, et nisi necessitas coegerit, non circumeant, neque suis illas monachis custodiendas committant. Et si eos ire ad eas necessitas fuerit, expleto necessitatis negotio, ad sua mox monasteria redeant.” Capitulare monasticum, 26. In: Boretius 1883, 345,28–30.

<sup>130</sup> „Ut soli, videlicet sine alio fratre, in viam non dirigantur.” Capitulare monasticum, 15. In: Boretius 1883, 344,31.

<sup>131</sup> A korszak részletes feldolgozása: Zimmermann 1971.

<sup>132</sup> A kifejezést – tévesen – Cremonai Liudprand püspöknek (†970 k.) szokták tulajdonítani, valójában ez is Cesare Baronio ötletes alkotása a 16. század végén. Liutprand XII. János korát kortársként látta, sok történésnek részese volt, leírásai éppen ezért nemcsak az eseményeket, hanem a kor hangulatát is visszaadják. Baronio is egy Liudprand által közölt érzékeltes levélrészlet nyomán alkotta a pornokrácia kifejezést. A levél panasz János pápa ellen, aki minden erkölcsöt és jogot lábba tipor, s erre többen is tanúk, mint például „...Stephana, az ő szeretője, aki attól a vágytól, hogy tőle teherbe essen, jelenlegi emberét elhagyta. Ha mindenki hallgat is, a Lateráni palota – egykor a szentek szállása, most kéjnök bordélyja – nem fog csendben maradni...” (Testis est Stephana, ejus amita, quae in effusione quod ex eo conceperat recens

- hominem exivit. Quid si cuncta taceant, Lateranense palatium, sanctorum quondam hospitium, nunc prostibulum meretricum, non silebit...) Liudprandi liber de rebus gestis Ottonis magni imperatoris, 4. In: *Die Werke von Liudprands von Cremona*. Ed. Becker, Joseph. Hannover–Leipzig, 1915. 161,22–26. /MGH SS rer. Germ. 41./
- <sup>133</sup> Davies 2002, 300. o.
- <sup>134</sup> Ganshof 1975, 71–73. o. bemutatja a vazallussá válás szertartását. Az általa hozott okleveles példák 927-től 1127-ig terjednek; jól érzékeltek, hogy a szertartás lényege századokon keresztül változatlan. Ezért idézi Jean Bodel *Chanson de Saisnes* (másként *Chanson de Saxons* vagy *Saxenlied*) című hosszú históriájából is ezt a részt. A 8079 alexandrinusból álló költemény a Nagy Károly és Guiteclin (Widukind) szász király közötti küzdelmet meséli el.
- <sup>135</sup> „Berard de Monsdidier devant Karle est venuz,  
A ses piez s’agenuille, s’est ses hom devenuz,  
L’amperes le baise, si l’a releve suz;  
Par une blanche anisagne, li est ses fiez renduz.”  
Idézi Ganshof 1975, 135. o. Prózai magyar fordítást közöl Davies 2002, 301. o.
- <sup>136</sup> Davies 2002, 301–302. o.
- <sup>137</sup> A hűbéri társadalom szerkezetéről, területenként és időszakonként eltérő formáiról kimerítő elemzést ad Reynolds 1994.
- <sup>138</sup> Davies 2002, 302. o.
- <sup>139</sup> Vö. I. Lothar levele IV. Leó pápának, 847–849 között. MGH Epp. 5. 609–611. o., különösen 610,21–26. II. Adorján pápa levelei Kopasz Károlyhoz, a birodalmi püspökökhöz, a nemesekhez és Hinkmar reimsi érsekhez, 870. június 27. MGH Epp. 6. 724–730. o. 21–24. számú levelek. Eleinte úgy tűnt, hogy a verduni megegyezés csak az uralom, és nem a birodalom megosztását szolgálja, hiszen az a frank hagyomány, hogy a hatalom és a terület megosztandó a fiú utódok között, erős volt ebben az időben. Éppen ezért ezt a szerződést nem szabad csupán a bomlás jeleként értelmeznünk. Végül azonban hozzájárult a nemzetállamok kialakulásához, illetve a császári hatalom névlegessé válásához. A Verdunt követő további osztozkodások (Aachen és Meerssen 870, Ribémont 880) során állandósult a felosztás, és már valóban új királyságokról beszélhetünk.
- <sup>140</sup> Eredetileg görögül írták, de ismert egy erősen hiányos latin fordítása az 5. század első éveiből (Veronai kódex). Nyugaton nem terjedt el.
- <sup>141</sup> Didascalía, 9. Ford. Erdő Péter. In: *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*. Budapest, 1983. /Ókeresztény írók, 5./ 153. o. („Ille quidem qui diadema portat, rex, corporis solius regnat, super terram solvens et ligans; episcopus autem et animae et corporis regnat, ligans et solvens super terram celestis potestate. Magna enim et celestis et deifica data est ei potestas.” Funk 1905, 1. 118. o.)
- <sup>142</sup> „A törvény az isteninnek az utánzása..., az egész nép testének a lelke.” *Lex Visigothorum* I.2.2. In: *Leges Visigothorum*. Ed. Zeumer, Karl. Hannoverae, 1902. 41,5–7. /MGH LL nat. Germ. 1./
- <sup>143</sup> Ullmann 1966, 36–41. o.

## Képek jegyzéke

1. kép: „Vaskorona”. 8. sz. vagy 9. sz. eleje. Arany, zaffír, vas. Monza, székesegyházi kincstár.

Ez a kivételesen szép uralkodói fejdísz a hagyomány szerint a longobárd királyoké volt, más feltételezések szerint Nagy Károly, esetleg Jámor Lajos idejéből származik. Nevével ellentétben lényegében aranyból van, csak a belső tartó abroncs készült vasból. Erről a vasabroncsról a középkori hagyomány azt állítja, hogy Krisztus keresztjének egyik szegéből hajlították. Bármi is az igazság, annyi mindenképpen föltehető, hogy a „Vaskorona” a keresztény Európa leghosszabb múltra visszatekintő királykoronája.

2. kép: Nagy Károly egykori palotakápolnájának belső tere északnyugati irányból. 800 körül. Aachen, dóm.

A palotakápolna – a későbbi építkezések ellenére – viszonylag jól megőrizte eredeti formáját: kupolával fedett, centrális elrendezésű nyolcszögű belső tér, amelyet kétemeletes – oszlopos-pilléres – körfolyosó övez. Ez utóbbi szerkezeti szempontból is fontos szerepet tölt be: segít a súlyos kőkupola megtámasztásában. Az

alaprajz föltehetően két Iustinianus-kori építkezés, a konstantinápolyi Szezgiosz és Bakkhosz-templom, valamint a ravennai San Vitale hatását mutatja. Valószínű, hogy a térbelső képét eredetileg bizánci mozaikdíszítés gazdagította. A középre függesztett lámpatartó későbbi keletű: Barbarossa Frigyes császár ajándéka (1184). Jellegzetes „tornaivaival” és „falával” a Mennyei Jeruzsálemet jelképezi. Itt, a kápolnában temették el Nagy Károlyt; sírja azonban az 1944-es bombázások során megsemmisült.

3. kép: Föltehetően Nagy Károlyt ábrázoló lovasszobor Metzből. 9. század. Bronz, egykor aranyozott. Magassága 24 cm. Párizs, Louvre.

A szobor egyedülálló a korabeli művészet emlékei között, s a szakirodalomban erős viták folytak róla. Különböző antik előképekkel hozták kapcsolatba, így azzal a nagyméretű későrómai lovasszoborral is, amelyet Károly hozatott Ravennából Aachenbe, s amelyet – tévesen – az általa különösen tisztelt keleti gót Theodorik, az első nagy keresztény germán uralkodó ábrázolásának tartott. (A szobor valószínűleg Zénó császárt ábrázolta; sajnos nem maradt fenn.) Másrészt, részben a datálás bizonytalansága miatt, némely kutató Károly dédunokáját, Kopasz Károlyt látja a műben.

4. kép: A Soissons-i Medárd-templom evangeliáriumának egyik lapja. 9. sz. eleje. Párizs, Bibliothèque Nationale.

Az egészoldalas, nagyméretű miniatúrán keresztelőkápolnára emlékeztető kecses, oszlopos pavilon fedi a négy evangéliumot jelképező forrást. A közelítő szelíd állatok a hívekre utalnak: „Ha valaki szomjúhozik, jöjjön én hozzám, és igyék. Aki hisz én bennem, a mint az írás mondotta, élő víznek folyamai ömlenek annak belsejéből.” (János ev. 7,37b–38 – Károlyi-fordítás) A jelenet – a későókori keresztény művészeti hagyományhoz kapcsolódva – egyben a paradicsomi ártatlanság állapotát is tükrözi, hiszen a hívek Krisztusban visszanyerik elvesztett tisztaságukat. Az ábrázolásmód a hellenizmus formavilágában gyökerezik, s ugyanúgy a későrómai, ill. a bizánci művészet igen erős hatását mutatja, mint második képünkön a palotakápolna és a harmadikon a lovasszobor.

5. kép: A Lindai Evangeliárium hátsó kötéstáblája, valószínűleg a 810-es évekből. Ezüst, aranyozás, gránát, zománc. 34 x 26,4 cm. New York, Pierpont Morgan Library.

A térkitöltő kigyózó, visszaforduló fejú állatminták Északnyugat-Európa egykorú germán-angolszász világára jellemzőek, míg az ugyancsak jelenlévő rekeszománc a mediterrán világból ered, s a brit szigeteken még nem alkalmazták ekkortájtban. A tábla így az északi-germán és a mediterrán-keresztény világ találkozásának is szép művészi példája. (A négy sarokban látható evangélista-ábrázolások későbbi kiegészítések, valószínűleg a 16. század végén kerültek a kötéstáblára.)

6. kép: A Lindai Evangeliárium első kötéstáblája, 870 körül. Arany, féldrágakő, gyöngy. 34,4 x 26,2 cm. New York, Pierpont Morgan Library.

A hátsó és az első kötéstábla készítése ideje közt kb. két nemzedéknyi idő múlt el. A fiatalabb mű (Kopasz Károly udvari műhelyéből) esetében feltűnő az alakok biztonsága és eleganciája. Ritka megoldás, hogy a középtengely alatti mellékalakok – Mária és János – átveszik a tábla felső mezéjében látható angyalok repülő testtartását. A két legalsó alak szinte tükröképe egymásnak; egyikük nyilvánvalóan Mária Magdolna, a másikuk kiléte vitatott. A „zsidók királya” felirat fölött a Hold és a Nap allegorikus ábrázolását látjuk.

7. kép: Rekonstrukció, amely a Sankt Gallen-i monostor 9. századi tervrajza nyomán készült. Sankt Gallen nagy monostorát 719 körül alapították. A következő századból való tervrajz ugyan sohasem került kivitelezésre, de a Karoling-kori nagy bencés központok építészeti bemutatásához jelentős segítséget nyújt.

8. kép: Részlet a Cathedra Petri hátoldaláról. Valószínűleg 875 körül. Fa, elefántcsont. A mű teljes magassága 138 cm. Vatikán, Szent Péter-templom.

Az elnevezés – Cathedra Petri (Péter tanítószéke) – a 12. századra nyúlik vissza. Valójában egy trónusról van szó, melyet föltehetően Kopasz Károly ajándékozott a pápának 875. évi császárrá koronázásakor. A trónust a 17. században beépítették Bernini nagyszabású Cathedra Petri-oltárába, amelyből csak a közelmúltban, VI. Pál idejében bontották ki.

A trón hátoldalán, középen látható elefántcsontfaragvány-részlet Kopasz Károly császárra koronázását mutatja: részint a korona és a bajusz-szakállviselet egyezése okán vélik némelyek, hogy a Louvre híres lovasszoba (3. kép) valójában Kopasz Károlyt ábrázolja.



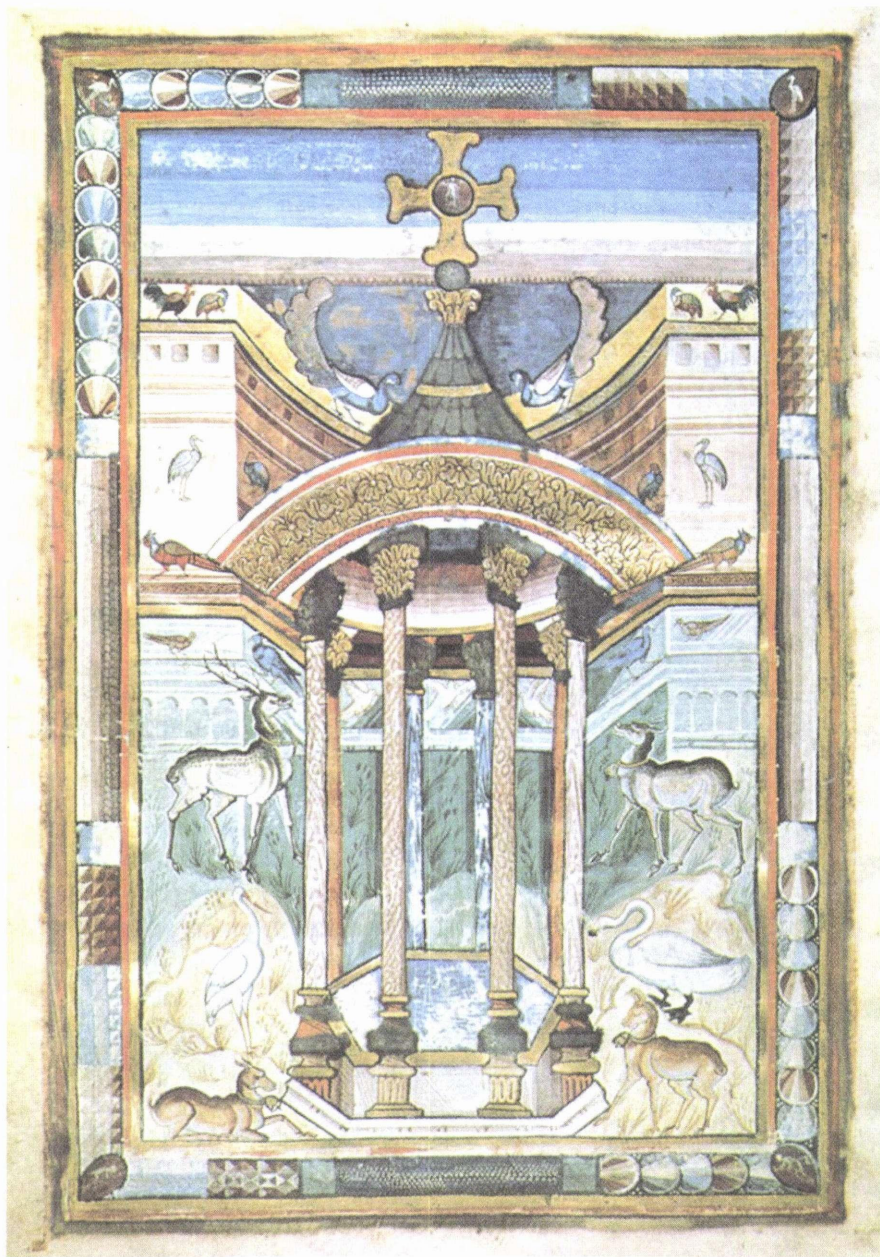
1. kép



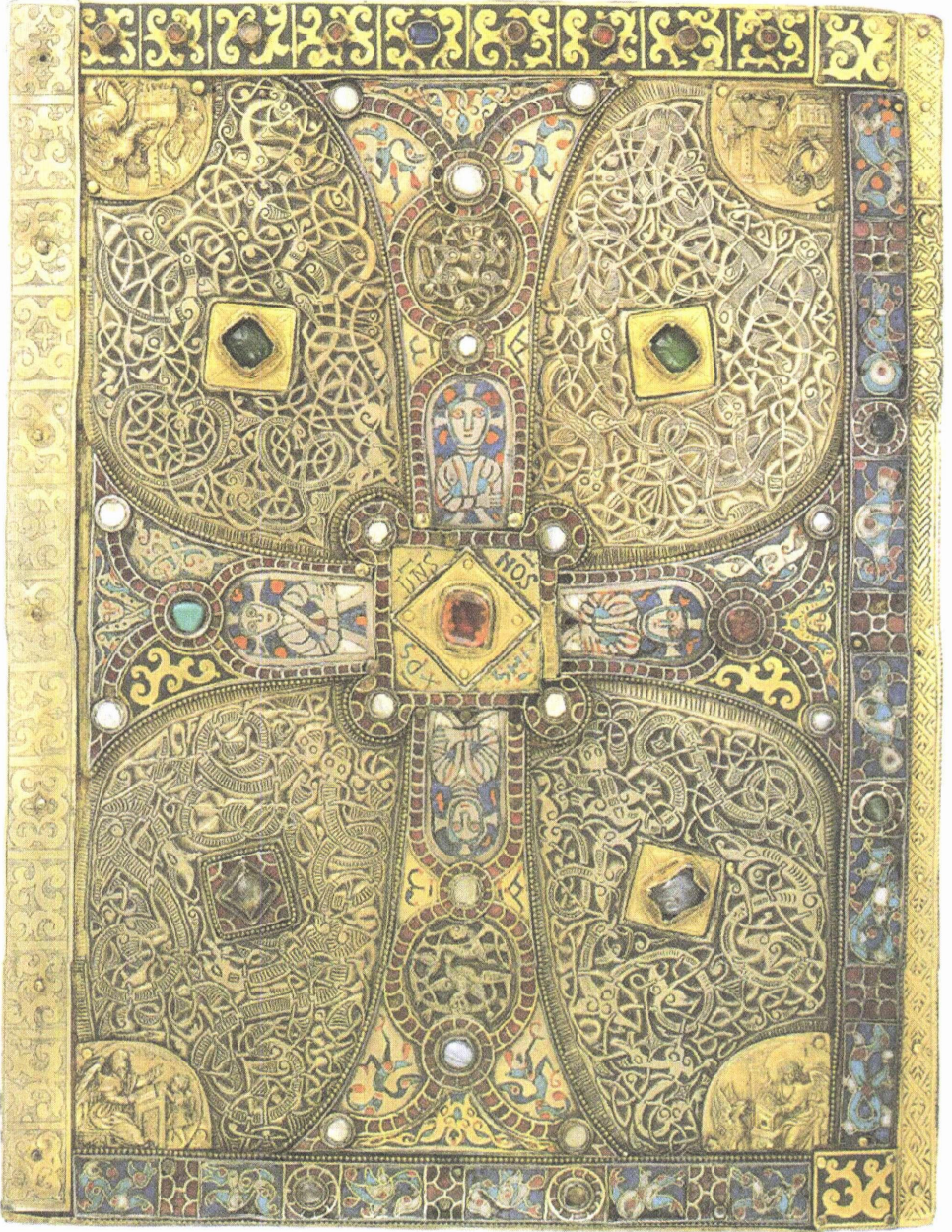
2. kép



3. kép



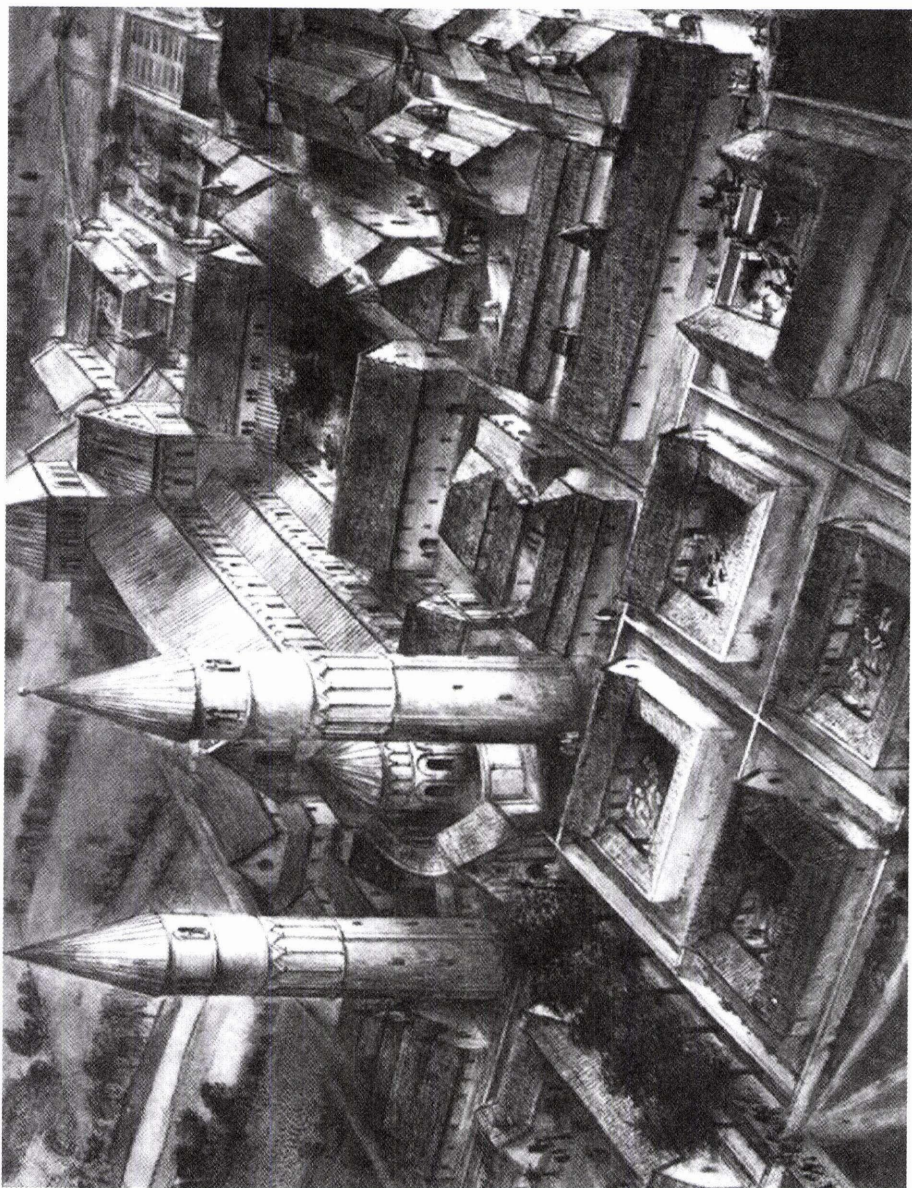
4. kép



5. kép



6. kép



7. kép



8. kép

# Ludwig Uhland és Detlev von Liliencron versei

Hárs Ernő fordításában

Ludwig Uhland

## A ZARÁNDOK (Der Pilger)

*Egy zarándokot hajt a vágya,  
az istenvárost keresi,  
szomjazva égi dallamára,  
mit a Lélek ígért neki.*

*„Kristályfolyó, te már a szentet  
csakhamar visszatükrözöd;  
bérchátak, kiket nap melenget,  
látjátok már messziről őt.*

*Mintha harang kondulna; esti  
pír süti át a ligetet.  
Bár volna szárnyam útra kelni  
s repülni völgy és bérc felett!”*

*Elalélva a fájdalomtól,  
örömtől mámorittasan,  
az isteni városra gondol,  
s a virágok közé zuhan.*

*„A vágnak, melytől lángban állok,  
még roppant nagyok e terek;  
élesszetek fel, édes álmok,  
mutassátok meg völgyemet!”*

Egy angyal néz le most a földre,  
miután megnyílt az ég:  
„Féket miért vetnék erődre,  
ily nagy vágyat oltván beléd?”

A puha lélek szívesen kész  
álmodni, vágyani egyaránt,  
de méltóbb a szívós törekvés,  
mely álmokat valóra vált.”

Az angyal eltűnik a fényben,  
a vándor fürgén talpra áll,  
s átkelve árkon, sziklabércen,  
már ott az arany kapunál.

S lám, anyai karként kitarja  
a város kapuszárnyait;  
mennyei ének hangja várja  
fiát, kit útja célba vitt.

#### PETRARCÁHOZ (An Petrarca)

Ha igaz volt Laurához a sok ének,  
a fenséges szem, az égi jelenség  
(s vitázni azzal távolról se mernék,  
mi áthatotta legmélyebb kedélyed),

ha ág volt, mely az édenben tenyészett,  
ha angyal, túrva emberek keservét,  
a durva földön szelíd messzi vendég,  
ki csakhamar szülőhónába tért meg,

félek, hogy mire vágytál, nem találsz  
az aranyfényű csillagon se, melyre  
megérkeztél, dicsőségben ragyogva;

mert amaz közben magasabbra szállott,  
szent égövekben otthonára lelve,  
s te újra kezdhetsz panaszos dalodba.

Detlev von Liliencron

TEMETÉS  
(Begräbnis)

„Laudat alauda Deum, tirili tirilique canendo”

Ha vihar múltán nem lehet  
dörgést hallani többet,  
s már aranyfelhő integet  
a vízáztatta földnek:

fűszálat csókkal kelt a nap,  
zeng a pacsirtaének,  
s a hűvös szellő szárnyat ad  
a nyárnapali kéknek:

ily órán süllyeszettek el,  
nem lesz a dolgotok sok;  
a föld hamar magába nyel,  
bevonva a koporsót.

Trombitahangok szóljanak,  
hulljon síromba rózsa,  
majd törje vándorbotomat  
erős kéz darabokra!

A fa ledob egy levelet,  
míg sok gyümölcs a terhe.  
Végső vendégek, menjetek,  
ki-ki célját követve!

Ki-ki játékát várja cél,  
gyászszáslaja lobogjon,  
örüljön, hogy még földön él,  
s nem ősök közt van otthon!

VANITAS  
(Vanitas)

*A tüzes ifjú napok tovaúgtak,  
vad húr nem ujjong, nem csengnek a kelyhek,  
Jób panaszából jókor megtanultad:  
a bölcsek némák, a balgák fecsegnek.  
Minden szavad, mérlegre téve, súlyt kap,  
képmutató álarcot kell viselned.  
Tavaszod? – Ó, tündérmese a múltad;  
lomb közt madár neked már sose zenghet.*

TILTOTT SZERELEM  
(Verbotene Liebe)

*Az éj zord és magános,  
a fák levéltelenek.  
Vállamra téve nyugszik  
bánattal telt fejed.*

*Róka fut át a réten;  
vadász nem követi.  
A csillagos ég közömbös,  
szép szemed könny lepi.*

*Letépsz egy száraz ágat,  
min bimbó nem terem;  
kezedet nyújtod – egymást  
nem látjuk már sosem.*

HIDEG AUGUSZTUSI NAP  
(Kalter Augusttag)

I.

*Óriás szilfák árnyékában álltunk,  
a kertünk szélén. Karom átölelve  
tartotta karcsú derekad. Fejed,  
a szép és sápadt, vállamon pihent.  
Hideg légáram szállt felénk; vacogva  
szorítottad meg nyakadon a kendőt.*

Szürkélve s áttekinthetetlenül  
terült elénk a rétek zöld lapálya.  
Mily világosan hallottuk, ahogy  
teheneit szidta az ifjú; most is  
fülembé cseng jókedvű kacagásod  
a széllel jött egészséges szavaktól.  
S a táj rideg volt, északiasan  
sivár. Károgó varjak botladoztak  
a kerten át. A malom álmosan  
rótta köreit a látóhatáron.  
És mégis: napfény ült távol s közel,  
a boldogság napfénye minden úton.  
Azután lassan betértünk a házba.

## II.

S ismét szilfáink árnyékában álltam,  
de nem voltál velem. Magánosan  
tekintettem ki a tavaszi napba:  
teheneinek vidám dalt fütyült  
az ifjú, fényben keringtek a varjak  
nagy fák körül, a malom szárnya gyorsan  
forgott a szélben a kék láthatáron.  
S mégis: halotti köd ült mindenben.  
Azután árván betértem a házba.

## Yahya Kemal túlvágya

Folyóiratunkban – a mostani számban közöltek is beleértve – idáig huszonkét vers jelent meg Yahya Kemal Beyatlıtól. Huszonkét vers önmagában sem csekélység, s főleg akkor nem, amikor a költő számos kulcsfontosságú műve olvasható közöttük: így talán már nem érdektelen Mehmet Kaplan (1915–1986) irodalomtörténész tanulmányának magyar nyelvű közlése. Bátorított erre azonban maga a téma is, hiszen az írás szerzője egy vallásos jellegű élményt vizsgál, annak jelentőségét, megtöretését, különféle színeváltozásait, „e világi” lecsapódásait veszi sorra. Az írás (Yahya Kemal'de Öte Duygusu) a költő születésének századik évfordulójára kiadott emlékkötetben jelent meg: Doğumunda 100. Yılında Yahya Kemal.\*

A tanulmány eredeti jegyzetanyagát nem fordítottam le, mert a törökben járatlan olvasó nem tudna vele mit kezdeni. Talán vitatható eljárás, de a tanulmányban hivatkozott néhány 20. századi török irodalmár adatainak közlésétől is eltekintettem. Ehelyett magam írtam néhány jegyzetet, hogy a magyar olvasónak némi segítséget nyújtsak egyes kifejezések vagy a történeti-művelődéstörténeti háttér megértéséhez.

Sajnos az idézett verssoroknak nincs minden esetben magyar műfordításuk, ezért helyenként saját nyersfordításomat kellett használnom. Ha a szövegben olyan verscím fordul elő, amely magyar műfordításhoz tartozik, kurzív formában közlöm. Ha a cím csupán nyersfordítás, nem kurzíváltam. Ellenben a prózaszövegbe olvasott verssorokat – a könnyebb átláthatóság érdekében – akkor is dőlt betűvel közlöm, ha nyersfordításról van szó. A versrészletek közlésénél lehetőleg a tanulmány szerzőjét követtem, de a műfordítás hiányában közölt nyersfordítást akkor sem emeltem ki a szövegből, ha a török versrészlet az eredetiben kiemelten olvasható. Mivel egy-egy vers részleteit mindig ugyanannak a műfordítónak az átültetésében közlöm, megelégedtem azzal, hogy a szövegből kiemelt részletek alatt tüntetem fel a műfordító nevét; értelemszerűnek véve, hogy a tárgyalt versnek a szövegbe olvasott részletei ugyanattól a személytől származnak. Itt említem meg, hogy az idézett műfordítások a Szenvedélyek tengere. A török költészet antológiája (Európa Könyvkiadó, 1961) c. kötetben és folyóiratunk két korábbi számában (2003/3–4. és 2005/1–2.) olvashatók.

Mivel a török szövegben a „túl” többnyire idézőjelben található, ezért általában én is ezt a megoldást követtem. – A ford.

Az ember önmagát meghaladó létezés. Hiszen a végtelenre, a túllévőre, az örökkévalóságra irányuló vágy legmélyebb, leggyökeresebb érzéseink egyike. Sejk Galip<sup>1</sup> sorai nagyon szépen fejezik ki helyzetünket: *A lélek gyertyájának olyan fénye van, / hogy a menny-*

\* Istanbul, 1984. Marmara Üniversitesi yayınları, Nr. 415. 93–113. o.

*bolt búrája sem nyelheti el.* A világból, amelybe vettettünk, Istenhez, a léten túlihoz vágyódunk: hozzá próbálunk eljutni. A vallást megtagadó vagy zárójelbe tevő egzisztencialisták is az emberi létezés alapelemének tekintették ezt az érzést, amelyet olyan fogalmakhoz kapcsolnak, mint szabadság, idő, külső világ.

A vallásokban túlvilágként, örök életként jelenik meg ez a vágy, s ily módon az egész életet szabályozó hitrendszerre fejlődik. Legmélyebb, leggazdagabb és legváltozatosabb megjelenési formáira művészi alkotásokban bukkanunk. Azok a kutatók, akik az egyes művek létrejöttét ontológiai szempontból vizsgálták, egyetértettek abban, hogy az iktében mindig ott munkál az öröklét vágya.

A régi török művészetben és irodalomban is nagyon erős ez az élmény; eredetét az egykorú vallásban lehet megtalálni. Ismeretes, hogy az ősi török vallás „égvallás”<sup>2</sup> volt, amely az Égisten és az ember között szoros kapcsolatot látott. A kánok az égen születnek, s azért jönnek a földre, hogy az emberélet rendben folyjon. A sámánok pedig a vallás szolgálói, akik az isten és ember közti kapcsolatra ügyelnek.

Yahya Kemal azok közé tartozik, akik az újabb török irodalomban a legerőteljesebben és legváltozatosabban szólaltatták meg az öröklét vágyát: írásomban tehát erről szeretnék szólni.

Ahmet Hamdi Tanpınar – aki igen kiterjedt és alapos kutatásokat végzett a költővel kapcsolatban – helyenként ugyan érinti ezt az élményt könyvében, de nem adja meg neki a szükséges súlyt. Például amikor a tenger-témáról beszél, csupán jelzi a lelki élettel való összefüggést, de magáról az érzésről – a végtelen iránti vágyról – keveset szól, s inkább a tárgyiasult jelképnél – tenger – időzik el.

Tanpınar a költő különböző verseiről szólván néhány alkalommal használja ugyan a transzcendens szót, de a fogalom jelentését nem mélyíti el, és szövegen alapuló átfogó elemzést sem végez. *Yahya Kemal* című könyvében a költő személyisége, műveltsége, a török irodalomban elfoglalt helye, a nyugati költőkkel való kapcsolata és verseinek nyelve foglalkoztatja. S ha eközben mégis kitér a költő néhány állandó témájára, megfigyeléseit csak szétszórtan olvashatjuk, aminek egyik oka, hogy Tanpınar sajnos meghalt, mielőtt könyvét sajtó alá rendezhette volna.

Tanpınar könyvét megelőzően számos cikket írt Yahya Kemalról: legtöbbször a mesterét védelmező tanítvány szólal meg. Bár a *Şiir ve Sonsuzluk* (A vers és a végtelen) fontos témánk szempontjából, Tanpınar itt is főleg a nyelvhasználat kérdését taglalja. Kétségtelen, hogy Yahya Kemal egyik legnagyobb újítása költői nyelve, a vers és a verssor felépítésében megnyilvánuló tökéletesség. Tanpınar ezt a tényt folyamatosan hangsúlyozza, s ebben igaza is van; de Yahya Kemal költői nyelve világot is teremt, s e világ egyik fő alkotóeleme a *túl* érzete. Ez az érzés pedig a tengerben, a látóhatárban és az égbolton találja meg legtermészetesebb jelképét. Amikor azonban egy jelképet értelmezünk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt az érzést sem, amely szülte. Mert a jelkép attól az alapérzéstől nyeri értelmét, amelyet kifejez.

Az *Açık Deniz* (Nyílt tenger) című költemény azért is fontos, mert Yahya Kemal túlvágjának eredetét, személyes életével való kapcsolatát, valamint jelképpé válását is megmutatja. A versből nyilvánvalóvá lesz, hogy a költő, aki balkáni városokban töltötte gyermekéveit, úgyszólván saját bőrén érezte az Oszmán Birodalom összeomlását, s

ezt a történelmi eseményt személyes sorsként élte meg. Egy olyan család utolsó sarja volt, amely már a 14. században fegyverrel vett részt a félsziget meghódításában. A *Nyílt tenger* arra az ellentétre épül, amely a gyermek- és ifjúévekben átélt vágy, melabú és szorongás, valamint a nyomasztó érzéseitől szabadulni próbáló ifjú elvándorlása és „nyugat végpontján” az Atlanti-óceánnal, a saját lélekállapotát visszatükröző óriás lényvel való találkozása között feszül. Itt olyan fejlődési folyamat tanúi vagyunk, amelynek megfelelőjét az egzisztencialisták elemzéseiben is megtalálhatjuk. Yahya Kemal már gyermekkorától kezdve átéli azt a „válság”-ot, amelyet az egzisztencialisták kiindulópontnak tartanak: ez az elviselhetetlen érzés ébreszti föl benne a „szabadság” vágyát. Először Rakofcsa pusztái – a mai Macedónia északi tájai – kínálnak neki megkönnyebbülést. Míg a pusztákon bolyong, újraéli lovas őseinek szenvedélyét; enged a messziségek hívásának, eltávolodik otthonától, távoli vidékeket jár be:

*Harcunk leverték! Gyászba borult szép szülőházam  
S a hódítás eszméje kísértett sok éjszakán.  
Kivándoroltak ezek, utánuk vágódtam én,  
S a gyászhatáron túlról özönlő folyók vizén  
Minden hab azt susogta: ilyen szép a lét vize,  
S tudtam, milyen jó a végtelen vándorlás ize,  
S szóltam: sem asszonyom, se hazám nem kell már nekem,  
S indultam új utakra, csodás, messzi földeken.  
(Bede Anna ford.)*

E sorokból könnyen kiolvasható, hogy a Yahya Kemal verseiben vezérmotívumként visszatérő és különböző jelképek által hordozott alapélmény – a végtelenre, a túllévőre, a horizontra irányuló vágy – egyéni, történelmi és társadalmi eredetű. A *Nyílt tenger* pedig azért is fontos vers, mert itt a költő ezzel az élménnyel teremti meg a kapcsolatot a török történelem, a természet, az emberiség és saját maga között.

A költeményekben sűrűn ismétlődik az akindzsi (portyázó könnyűlovas) ősök motívuma. Itt inkább lelki, mint történelmi okra gyanakszom. Yahya Kemal azért fordulhatott őseihez, mert saját magát, legfontosabb élményét látta kiteljesedni bennük. *Ezer lovas, a rohamok során gyermekként örvendeztünk, / Ezer lovas, azon a napon egy óriási sereget legyőztünk! / A fehér turbános beglerbég fölkiáltott: Előre! / S egy nyári napon átkeltünk a Dunán a seregekkel.* (Akıncı – Az akindzsi) Aligha véletlen, hogy a költő ugyan teljesen azonosul akindzsi őseivel, de az eggyé válást főleg a határtalanság, a határok átlépésének élménye hordozza, s csak kevésbé a győzelmi mámor. Az akindzsik egy napon aztán száguldó paripáikon fölemelkednek a hetedik égbe, s a mennyországban találják magukat...

A vers nem csupán a lovas ősökre, hanem elválaszthatatlan társukra, a hetedik égbe szárnyaló paripára tekintettel is figyelemreméltó: Jung archetípus-fogalmához köthető. Szembetűnő, ahogy Yahya Kemal – Ziya Gökalphoz<sup>3</sup> hasonlóan – a török történelem válságos korszakában a nemzeti múlt alapélményeihez és alapmotívumaihoz fordul.

A *Mohaç Türküsi* (Ének Mohácsról) című versében ugyancsak azonosítja magát őseivel, s így száguld szemhatártól szemhatárig:

*Száguldva repültünk mi Mohács térein által,  
S megtelt ama nagyhírű mező lódobogással.  
(Bede Anna ford.)*

Később látni fogjuk, hogy a túlvágyat jelképező „tér” (az eredetiben szemhatár – a ford.) és „repülni” szó Yahya Kemal verseiben ismételtelen visszatér. S akárcsak az akin-dszik, a mohácsi lovasok is fölszárnyalnak az égbe:

*Hósködve jutottunk magas útjára az égnek,  
Allah közelében fogadott angyali ének.*

*Átérve a menny kapuján, mindünk örömére  
Értünk örökéletű nagyapáink közelébe.  
(Bede Anna ford.)*

A vallás és a harc – ugyanúgy, mint a történelemben – Yahya Kemal költészetében is szorosan összetartozik. Az *Oguz kagán-hősenek*<sup>4</sup> ujjur változatában Oguz a meghódított országokat előbb fölséges szertartás keretében az Égnek ajánlja, majd ezután adja át fainak:

*Égistennek adósságim megfizettem,  
országom most néktek adom.  
(Kakuk Zsuzsa ford.)*

Yahya Kemal – Ziya Gökalptól eltérően – a török történelmet a malazgirti csatától<sup>5</sup> számítja, de a verseiben ismétlődő motívumok tudat alatt mégis a régebbi, lovas nomád ősökhez kapcsolják. Most nem sorolom fel az életműben megtalálható összes olyan utalást, amely könnyűlovasokra vonatkozik; de az alapérzés, amelyben úgyszólván valamennyi egyesül, az „indulás”, a „széles térség uralma”, a „túl a határokon”, a „fölfelé szárnyalás” és a „végtelen” élménye. Yahya Kemal egyik leghosszabb költeményét, a *Selimnamét*, (Szelim<sup>6</sup> könyve) úgyszólván elejétől végig ezek az élmények s az élményeket közvetítő szavak és jelképek uralják. Már az első részben ünnepélyes sor-párok hangsúlyozzák, hogy a földkerekségen föllángoló háború az ég, a hit, az örökkévaló ügye. A költemény mindvégig a mozgásra épül, s a már idézett lovasversekhez hasonlóan a földön túl végződik: zászlaja alatt lélekseregekkel száll fel a mennyekbe a hős, ahol a hozzá mérhető másik hőssel, a prófétával találkozik.

Yahya Kemal úgy látja, hogy Szelim célja nem a világalalom volt, hanem az egyisten-hit győzelme: azt akarta, hogy az emberek egyesüljenek a hitben, s valamennyien jus-sanak el az egy Isten színe elé.

Az egzisztencialisták a „túl” fogalmát vizsgálva általában megmaradnak abban a világban, amelyben élnek: hiszen szerintük az ember nagyon erősen függ a világtól.

Yahya Kemal – a vallásos hagyománynak megfelelően – különválasztja a testtől a lelket, így könnyedén elhagyja világunkat. Ilyen szempontból nem is tekinthetjük egzisztencialista költőnek: amikor a személyes, a történelmi és a társadalmi válságot átélte, eljutott ugyan a „szabadság” és a „túl” gondolatához, de az ember és a világ közti erős kötelékek nem nagyon aggasztották. Annyit azonban mégis hangsúlyoznunk kell, hogy a közös létezés – Heideggernél *Mitsein* – élménye nagyon erős Yahya Kemal költészetében: ő – a szó legteljesebb értelmében – a „mi” költője. Valóban együtt érez népével és nemzetével. Azt is mondhatjuk, hogy nemzete köti a világhoz. Néhány versében ez a kötelék igen mély értelmű.

A *Süleymaniye'de Bayram Sabahu* (*Bajram-reggelén a Szülejmánijében*) az egyik legfontosabb vers mindazok között, amelyekben Yahya Kemal a „túl” érzetét a történelemmel, a nemzettel, a vallással és a hazával kapcsolja össze. A vallás itt elsősorban egy nagy-szabású építészeti alkotásnak köszönhetően van jelen, hiszen Szulejmán dzsámija olyan mű, amely képes az embert mind a földhöz, mind a nemzethez, mind a történelemhez, mind pedig a léten túlihoz, vagyis az Istenhez kapcsolni. Azonban a vers legfontosabb összetartó eleme a költő és az ünnepi gyülekezet közössége.

A dzsámi és az istentisztelet – társadalmi szempontból – azért van, hogy az embereket összegyűjtse és egy szent érzésben egyesítse; de a versben nemcsak a jelen, hanem a kilenc elmúlt anatóliai évszázad népe is részt vesz az ünnepen. Az odaátról érkező szellemi lények már a bevezető részben megtöltik a szentélyt.

*És e perctől azután illan az éj, oszlik az árny,  
S neszt okozva suhan földön a láb, légben a szárny.  
Mily csodás, szent jelenés! Mily különös nagyszerűség!  
Számptalan titku világ képeivel telve a lég.*

...

*Itt a csendben, hol fény s a homály összevegyül,  
Ember és holt jelenés sorra halad szüntelenül.  
Égi és földi terekről a kapunkhoz jön a nép,  
Egyik a másik után íme a szentélybe belép.  
(Bede Anna ford.)*

Az imatérben a holtak és az élők, a történelem és a jelen, az én és a közösség, az „ideig valók” és az „örökkévalók” együtt, sőt egyiként vannak jelen.

Az élmény egyfelől transzcendens természetű, másfelől azonban horizontális jellege is van: városokat, tengereket, szemhatárokat ölel magába.

*Főbb e nép, mint a világ bármely más nemzete, mert  
Ím, Allahnak ily szívbeli, szent művet emelt.  
Hogy e szentély az igaz hit gyönyörű szép fészke legyen,  
Álmaink fátyla legyen dísz e csodás épületen;  
Lássa jól messzi vidékről ez örök művet a szem,*

*Iztambul tág horizontján emelték kegyesen.  
Harcos s büszke vezér vitte habarcsát bizony ott,  
Kőműves s mérnök a sziklán diadalt úgy aratott.  
Szép hazánk éjjele és napja fölött nyitva az út:  
Túlvilág fénye felé szent akarat tárt ma kaput.  
Im az ég végtelen irgalma a népnek kegyet ad...  
(Bede Anna ford.)*

Az idézett sorok az oszmán építészlet legmélyebb értelmét tárják föl.<sup>7</sup> Ebben az építészletben ugyanaz a végtelenségélmény uralkodik, mint amely a költőt ifjúkora óta olyan mélyen hatalmába ejtette. Yahya Kemal a múlt, a közösség és a műalkotás hármasságával tükrözteti vissza erősen személyes alapérzését. A vers második felében az élmény horizontális jellege uralkodik el:

*Rózsakert gyúlt ki talán, s égeti forrón a hegyet,  
Vérvörös sáv szalad át völgykoszorú öble felett.  
Ágyúdörgés jó, felhasogatván az eget,  
S kél a városból százszorosán bősé felelet.  
Messziről szól ez a hang? Vagy közeli? Messzi? Közel?  
Üszküdarból-e? Hiszárból-e? Ugyan honnan e jel?  
Bursza, vagy Konja felől? Távoli tájtól szalad el?  
Száz üvöltés egyesül, hegynek a hegy zúgva felel.  
Van felől és Bajazidból egyenest jó, idezeng,  
Mindenünnen ugyanegy dörgeelem összekereng.  
(Bede Anna ford.)*

A befejező rész Barbarossa-motívuma<sup>8</sup> – a befutó flotta látványával – úgyszólván viszsztatérés a nyílt tenger témájához, amely Yahya Kemal művészetében egyfajta kiindulópont.

*Itrî* (*Itrî*)<sup>9</sup> című költeményében az építészlet helyét a zene foglalja el. Ugyanúgy, mint a Szüleimanije-versben, a határtalan, a végtelen, a túl lévő eszméjét itt is összekapcsolja a történelem, a nemzet és annak anyagi megfelelője, a haza gondolatával. *Itrî* hét évszázados múltat szólaltat meg alkotásaiban. Amikor a költő e műveket hallgatja, úgy érzi, hogy a nemzet lényege – történelme, vallása és hazája – egy ünnepélyes szépségben egyesül. Legerősebben *Itrî Tekbírje*<sup>10</sup> ébreszti fel Yahya Kemalban ezt az érzést. A muzsikusz a „hajnal királya”: zenéjének hatalma van, s ötvenmillió lelket szólít elő az éjszakából, hogy valamennyiüket Isten színe elé állítsa. *Itrî* dervis-szent, akinek a művészetében – Yahya Kemaléhoz hasonlóan – a túl érzete uralkodik:

*Hogyha síp sípol, üstdob ha dobban,  
Gyorsuló mevlevi hangzatokban  
Felhat az Ájin<sup>11</sup> a magas mennybe.  
(Bede Anna ford.)*

Itt már nem az akindzsik lova, hanem a dallam szárnyal a hetedik égit. Ló, szárny, építészet, zene, égbolt, tenger, szemhatár, hajó vagy vitorlás... Egytől egyig közvetítő eszköz, amely a szorongó költőt a messziségekbe, „túl” ragadja. Az egyes versekben szétszórt jelképek mögött ugyanaz az alapérzés – a „kínzó szomjúságra hasonlító” fájdalom – lüktet.

Ez az érzés szeretteti meg Yahya Kemallal a tengert, a szemhatárt, a zenét, az italt, a szerelmet, a nőt, sőt még a halált is. A költő még látja a régi török zene és a török lélek közti kapcsolatot, s biztos abban, hogy aki az előbbit nem érti, az utóbbit sem értheti meg: úgy véli, hogy a „túl” érzete – mennyire kifejező itt, hogy horizontról és áradatról beszél – kapcsolja össze e kettőt. A zene a túllévőre irányul, egyfajta eszmei áradás; s a régi török zene hallgatása közben az emberi lélek megnyílik a végtelenre: *Aranykulccsal nyitja meg a lélek horizontját, / S nyomban terjedni kezd a hang- és a fényáradat.*

De ugyanez az érzés fogja el a költőt akkor is, amikor a tengert látja:

*Kifutottál te vitorlás, visz a szárnyán jó szél,  
A szabott alkonyi órán, amit elterveltél.  
Ama parttól, ahol éltél, nagy a távolság már,  
Közelítvén ama tájhoz, hova elvagyódtál.  
A habok tánca mögött bűvöl a nagy csendesség,  
Az az új, más horizont, más kikötő, más, szebb ég.  
Kimerült, gyöngé gerinced beborítja más fény,  
S te merengsz a magas ég s a vizek izzó kékjén.  
(Bede Anna ford.)*

Ugyanebben a versben (Deniz Türküsü – *A tenger dala*) Yahya Kemal összekapcsolja a tengert a zenével, így még érzékletesebben tudja kifejezni a végtelen iránti vágyat:

*Muzsikájával elillant ama hullámozó tér:  
Az egek s tenger uralmára de ráébredtél!  
(Bede Anna ford.)*

A költeményben erős hangsúlyt kap néhány olyan motívum, amely az egzisztencialisták írásaiban is gyakran visszatér: úr, szabadság, lehetőség, teremtés.

*Ahol is mintha egy új csillagon érnél révbe:  
Sose kérdezd, mire virradsz fel az út végére!  
Fölcsődván az örömmel teli részegségből,  
Sose félj, hogy szakadék vár az üres mélységből!  
A csodás, isteni létnek gyönyörét érezd át,  
Ha megértetted a lét nagyszerű boldogságát.*

*Nosza! Felvonva vitorlád egyedül kell menni,  
A szemed vissza se nézzen, ne marasszon semmi!  
Ha színét veszti a kékség, a határt elérted...  
(Bede Anna ford.)*

Jellemző azonban, hogy Yahya Kemal itt is figyelmen kívül hagyja az ember és a világ közti – az egzisztencialisták számára döntően fontos – kapcsolatot. A költő túllép a valóságon, álmai birodalmába távozik. Hiszen a vers az alábbi sorokkal zárul:

*Csak amíg képzeleted hajt, addig tart az élted.  
(Bede Anna ford.)*

Míg az egzisztencialistákat a „túl” gondolata egyenesen arra készíti, hogy változtassák meg az anyagi világot, amelyben élnek, addig Yahya Kemal – mint számos régebbi gondolkodó – inkább kivonul a világból.

Így érthető, hogy a dívánköltőkhöz<sup>12</sup> hasonlóan ő is magasztalja a bort: hiszen a bor is fölébreszti az emberben a „túl” iránti vágyat. Ez a gondolat uralkodik a *Kadri'ye Gazel* (Gazel Kadrinak) című versben, amelyben az „iszik” szó képezi a refrént. Az ital, ugyanúgy, mint a zene, kitágítja a lelket: *Isten minden bohémja a megtelőküürülő serlegből / A világot fokról fokra elárasztó fényt iszik*. A bohém ivás közben megelégedik a világról. Azt képzelettel, hogy egy hajón van, amely egyenesen Istenhez vitorlázik. Ez azonban csak ábránd, hiszen – mint az egzisztencialisták hangsúlyozzák – az embert egész testi valója az anyagi világhoz köti. Yahya Kemal számára mégis idegen marad az utóbbi gondolat; ő inkább a régi oszmán költők tanítványa. Igaz ugyan, hogy számos nyugati elemet beépített költészetébe, de a világot mégsem veszi komolyan: ebből a szempontból egészen keleti maradt. Életfelfogásának középpontjában a gyönyör áll. Egy sor verse pedig azt bizonyítja, hogy számára a bohém a tipikus keleti ember. Tanpínar hosszan elidőzik ennél a sajtáságnál. Így fogalmaz: „A személyes, a belső emberi vonás valójában mindkét nyelvű verseiben (oszmántörök és újtörök – *a ford.*) a bohém szóval ragadható meg. S itt egyáltalán nem fontos, hogy újtörök költészetében csak néhány alkalommal fordul elő ez a kifejezés; hiszen amit jelöl, meghatározza az egész embert és nehéz helyzetekben tanúsított viselkedését. A »bohém« szó stílust jelent, amelyet az ember a léttel szemben ölt magára. A bohém sztoikus módon viseli a sorscsapást, csupán csöndesen lázad, felülről nézi az életet. A bohém távolságtartással mosolyog az életen, nyugodtan fogadja a halált, semmit nem kíván önmagának, éppen ezért mindent megtalál önmagában, s belülről fakadó gyönyörrel igyekszik elégetni önmagát.”

Yahya Kemal az *Eski Şiirin Rüzgârıyle* (Régi versek áramában) címmel összegyűjtött költeményeiben gyakorta visszatér a bohém alakjához. A bohém általában végső állomásnak tekinti a halált, önmagát pedig a világi örömeknek adja át. Ez az életfelfogás *Hajjámhoz*<sup>13</sup> közelíti Yahya Kemalt, így a *Rubâilerben* (Rubáik) az űr-gondolat veszi át a túl-gondolat helyét. A *Tegaafülben* (Szinlelés) például ezt olvassuk: *Nem tudom, mi az anyai és mi a tárgyi, / Ki múlandó a világban és ki maradandó, / A világot betöltő űrt ne érezzük, / A borosporharat ne hagyj üresen, töltsd meg, szakí!* A cím megmutatja, hogy a sem-

misség (hiçlik: ami olyan jelentéktelen, mintha egyáltalán nem volna – *a ford.*) érzése milyen zsákutcába vitte a költőt. Az İhsan Şükrünek ajánlott rubáiból pedig kiderül, hogy Yahya Kemal a vallásos értelemben vett túl-gondolattal már nem tudott mit kezdeni, és keserűen csalódott: *Nincs a tőlünk megálmodott világba út, / Már ne is nyíljál, ó, remény rózsája, ne is hervadj! / Ej, földkerekség, e csalódásunk után / Akár romhalmaz légy, akár épségben légy!*

Azt a zsákutcát, amelybe Yahya Kemal került, tisztábban látjuk, ha visszagondolunk az egzisztencialisták – halállal és semmisséggel szembeni – viselkedésére. Szerintük a halál és a semmisség arra tanítja az embert, hogy csupán saját erejében és a világban bízhat. Talán azt mondhatjuk: ha az egzisztencialista elesik, fölkel és újra munkához lát. Yahya Kemal a „túl”-t a régiek módján léten túli országnak képzelte, s amikor elveszítette hitét, az italban keresett vigaszt. Az egzisztencialistának az „átlépés”, a transzcendentálás természetes emberi állapot: az ember állandóan meghaladja, „átlépi” önmagát; ez az átlépés azonban a világban található lehetőségek folyamatos végiggondolását is jelenti. Az egzisztencialisták szerint az ember sötétségbe borult, még ismeretlen lényegű világba csöppent. Az ember is, a világ is valóság. A létezés és a valóság szinte azonos. Miközben a világban élünk, eljutunk az igazsághoz és megte-remtjük azt a világot, amely elfogadható számunkra: íme, a nyugati gondolkodás élettel és halállal szembesülő cselekvésigénye. Ezzel szemben Yahya Kemal inkább csak elviseli, amit rámér a sors. A régiekhez hasonlóan ő sem veszi komolyan azt, amit Heidegger *Dasein*nek, az ember világban való létének nevez. Pedig minden valóság abban rejtőzik.

Júnusz Emre<sup>14</sup> egyik költeményében ugyan csodálatra méltóan fejezte ki a test értelmét és fontosságát, de felismerését nem öntötte filozófiai formába: *A lélek lakhelyét vizsgáltuk, a testet szemléltük. / A hét világ csodáját mind e testben leltük. / Az elvászto egeket és a földalatti világot, / A hetvezezer titkot mind e testben leltük. / A hét földet, a hét eget, a hegyeket, tengereket, / A mennyet és a poklot mind e testben leltük. / Az éjszakát és a nappalt, az égen a hét bolygót, / A táblára írott ígét mind e testben leltük. / Mózes Sínai-hegyét vagy az angyalok szentélyét<sup>15</sup> / az Iszráfil<sup>16</sup> harsonáját mind e testben leltük. / A Tóráat, Evangéliumot, Profétákat, Zsoltárokat / S a bennük foglalt értelmet mind e testben leltük.*

*Júnusz beszéde igaz, minden szavunk tanúság: / Ha valóban kívántad, Istent is e testben leltük.*

Az ember teste az istenek sírja – írja Alain.<sup>17</sup> Valójában – ahogy ebben a versben Júnusz is érti – minden a testben rejtőzik. Test szavunk (a törökben *vücut* – *a ford.*) arab eredetije mind a megtalálhatóságot, illetve a létezést, mind az anyagi testet vagy magát az anyagot jelenti. Nyelvünkben a testté lenni (*vücut bulmak*) kifejezi azt is: megvalósulni. Júnusz ugyan misztikus, de az átélt gyötrelmek miatt mélyebben érzi a világot: a kínos testi lét, valamint Isten, a „túllevő” között erős összekapcsolódást lát. Komolyan veszi az életet és a világot: ebből a szempontból közelebb áll az egzisztencializmushoz, mint kései költő utódja, Yahya Kemal.

A „túl”-t azonban nem csupán vallásos értelemben használjuk. Hiszen az egyénnek minden, ami rajta kívül létezik – legyen bár a világ, egy-egy tárgy vagy a többi ember – „túl”-nak számít. S amikor e „túl”-lal kapcsolatba lép, létrehozza saját világát. Széles e világon és az embermilliók között valójában nagyon kevés dolog és nagyon kevés

ember érdekel bennünket. A szó mélyebb értelmében azok a dolgok és emberek léteznek számunkra, amelyek és akik iránt személyes érdeklődést táplálunk; velük teremtjük meg saját világunkat.

Yahya Kemal, aki nem bírta elérni a vallásos értelemben vett léten túlit, sőt reményét is elveszítette vele kapcsolatban, szorosan kötődött azokhoz az emberekhez, akik saját városa, Isztambul szegénynegyedeiben éltek s megőrizték a török nép jellemző értékeit.

Ha a költő Isztambul témájú műveit összevetjük hasonló tárgyú régebbi írásokkal, azt kell mondanunk, Yahya Kemal szinte újra felfedezte Isztambult. Egy városban élni, egy városra rácsodálkozni, egy városba beleszeretni: mind más dolog. Yahya Kemal azonban Isztambul minden egyes városrészét külön-külön is szereti, felfedezi szépségeivel és sajátosságaival. A Nihad Sami Banarlı által *Aziz Istanbul* (A szent Isztambul) címmel összegyűjtött cikkek lépten-nyomon kifejezik azt a mély kötődést, amelyet városa iránt érzett a költő. A Párizsban eltöltött, honvágygal teli évtized, az Isztambult megörökítő nyugati írók, a történelem és a művészet mind erősen nyomot hagytak Yahya Kemal Isztambul-képén. Együttesen fejlesztették ki a költőben azt az érzést, amely által szeretett városát a távolból, mintegy „túl”-ról képes szemlélni; de magányának, agglegényéletének nyilván ugyancsak szerepe volt sajátos látásmódjának kialakulásában. Az

*Esti sétád ilyentájt ha Dzsihángírba visz,  
Tekints át az árnyékosabb túlsó partra is  
(Timár György ford.)*

sorokkal kezdődő *Hayal Şehir* (Álomvár) című versében a „szegény Üszküdar” egyfajta „túl”-ként jelenik meg, s úgyszólván megrázó hatással van a költőre. Az Üszküdarban élő, gürcölő ember azonban nem érezhet hasonlóan. Csupán Üszküdar „túl”-léte (ti. a Boszporuszon túl – a ford.) teszi álomvárrá a városrészt. A földrajzi elhelyezkedés teremti meg azt az „esztétikai távolságot”, amely a vers érzélemvilágát meghatározza.

Yahya Kemal e messziről szemlélt Üszküdarban találja meg az általa vágyott történelmi-eszmei közeget: a népet, „amelynek alkotókészsége tökéletessé formál minden várost, amelyben él”. Ugyanez a messziről szemlélés, a „túl” élménye jelenik meg az Isztambul régi városnegyedeiről írott más Yahya Kemal-versekben.

Az *Üşküdar'in Dost Işıkları* (Üszküdar baráti fényei) című költeményben azokon az embereken töpreng, akik ugyan nemzettársai, de akiktől – a műveltség és az életmód különbsége miatt – mégis igen messzire szakadt. Így kérdez: *Kik is vagytok? Tán megtört szívűek, / Tán minden reggel frissen ébredők!* A tagadhatatlan távolság ellenére mélyen szereti saját népét: *Az egész földön, ha körbenézek, ismeretlenül, / Valódi arcotokkal akkor is látlak benneteket most. / Ti vagytok, akik e percet a fényekkel törökké teszitek! / Sohase tűnjenek el a boldog hajnalok ebből az országból! / Szívemmel, nyelvemmel, véremmel és alkatommal hozzátok tartozom, / E világban és az örökkévalóságban is hazámfiak!*

Az *Atik Valde'den İnen Sokakta* (Az Atik Valdéba ereszkedő utcán) című versben a műveltség és életmód különbségéből fakadó távolságérzet, valamint a közeledés vágya jóval erősebb és őszintébb formában fejeződik ki. Yahya Kemal itt arról beszél, mit

látott és mit érzett, amikor az iftár<sup>18</sup> idején végigment az Atik Valde városrészbe ereszkedő utcán. Még mindenütt a ramadán hangulata érződött, de a lakónegyed böjtölő, beesett arcú szegény népe már „édes izgalom”-ban várta az iftárt jelző ágyúlövést. Megszólal az ágyú, „a vályogházakat valami fénylő boldogság” árasztja el. A költő, aki már nem tud részt venni népének vallásos örömeiben, ott áll „a néptelen utcán böjt nélkül és vígság nélkül”. Szívében eluralkodik a keserűség: *Az országos ünnepből való kimaradás fájdalma / Egy száműzött alkonyát éreztette szívemben határtalan.* Itt a „túl” érzetet az eszmei, hitbeli távolság táplálja. A kívánt értékeket jelentő „túl” vonzza ugyan a költőt, csakhogy a közties anyagi és eszmei távolság már áthatolhatatlan.

Az ember a mindennapi életben fuldokol a környezetét eltöltő zsúfoltságban és zűrzavarban. A túlra menekülés vágya részint éppen a fuldoklás érzéséből fakad. „Túl”, egy ismeretlen helyen létezik az a világ, amely föltétlen részletet majd bennünket a boldogságban. A vallás a mennyországról beszél, ahova halálunk után kerülünk. De az ember néha úgy érzi, hogy ebben a világban is létezik olyan „túl”, ahol igazi mély boldogság és nyugalom uralkodik.

Yahya Kemal Isztambul régi utcáiban leli meg ezt a hangulatot. Ilyen szempontból különösen fontos a *Koca Mustâpaşa* (Kodzsa Musztápaşa) című költeménye. A vers elejétől végig azt az álommá lett világot eleveníti meg, amelyet a költő üszkübi<sup>19</sup> gyermekkorában még a sajátjának mondhatott, később azonban elveszített. Yahya Kemal olyan közegben nevelkedett, ahol a régi oszmán-török műveltség szellemi-erkölcsi légköre mindent átjárt. A „túl” gondolata jelen volt a kultúrában, és a vallásból táplálkozott. A halál gondolata és a túlvilághit az iszlámban egyrészt szorosán összetartozik, másrészt – az ima, az istentisztelet, a szertartás, a szentély, a temető és a többi eszmei hatóelem által – a napi élet természetes részét képezi. Éppen ez a természetes összetartozás szeretteti meg annyira Isztambul régi negyedeit Yahya Kemallal: *A közös hit félezer éve, hogy itt derűt áraszt: / Az élők nincsenek távol az Istenhez tértektől. / Tavaszi eső hullt és a derűs levegőt / Élvező szív valónak véli az álmot. / A túlvilág oly közeli az így szemlélt tájban, / Annyira szomszéd: fal sem zárja el e világtól, / Átmegy az ember, csak egyet lépjen, innen amoda, / S megleli ott túl elveszített kedvesét. /*

Ebben a versben a költő ugyan nagyon mélyen átéli a „túl” gondolatát, de a kirekesztettség keserű érzése itt is megszólal. Mint az utolsó versszakban olvashatjuk: *Elszakadtunk a való létet hordozó tájtól, / A mélyen érzők gyógyíthatatlan sebről beszélnek; / Azt mondják: mély seb az emberben a gyökértelenség; / E világban határtalan és szomorú árvaság. / Vannak órák, amikor kibírhatatlan fájdalomtól sajdul / A fa, melynek gyökere a földben, ő maga kivágva. / A lélek vigaszt keres minden fűvő szélben. / Fájdalom! Már nem gyökerezünk meg abban a földben!*

Egy sor költeményében a „túl” talán nem is azért jelenik meg, mintha Yahya Kemal a távoliba, az ismeretlenbe vágyódnék; inkább arról van szó, hogy nagyon is megismert világunkat szeretné magától távol tudni, szeretné magától elválasztani, vagy szeretné átváltoztatni. Filozófiai értelemben talán transzcendenciáról beszélünk, de az elveszített túlvilágélmény helyét egy másik „túl” foglalja el. Az *Akşam Mûsikîsi* (Az est zenéje) című versben Kandilli jelenik meg. Fokozatosan leszáll az este, a tájat különös hangulat tölti el, a látott, az ismert világ álomképpé változik: *A szemektől távol kerül a*

*világ / S mint az ezeregy éj egyik éjjelén, / Megkezdődik az álombeli álom.* A filozófiában fogalommá lett „az ismertet ismeretlenné változtatni”. Az ismert a közönséges, a hétköznapi értelemben vett világ. Amikor ezt az ismertet elmélyítjük, az ismeretlenre bukkanunk. Az idézett Yahya Kemal-versben némileg hasonló folyamat játszódik le. De mégsem arról van szó, mint a filozófiában: amikor az ismert világot megváltoztatjuk, átlépünk egy ismeretlen „túl”-ba; sokkal inkább arról, hogy lélektani és széptani szempontból elégítjük ki az ismerttől való eltávolodás belső kényszerét.

A *Maltepe* című versben ugyancsak a napnyugta után születő új, varázslatos álomvilág jelenik meg:

*Valahol milliányi éteri húrt  
Pihe tündérkezek megpendítenek  
S a halál indulóját zengedezik.  
(Bede Anna ford.)*

Ha Yahya Kemal valóban fogékony lett volna a misztikára, az idézett versszak egy igen mély „túl”-élmény jelképes kifejezésévé válhatott volna. Említettem azonban, hogy Yahya Kemalban összetört az az élmény. Mégis szinte erőlködve keresi, amit elveszített. Samih Rifat versének párdarabjából írta *İthaf* (Ajánlás) című költeményét. A cím alatt a következő megjegyzést olvashatjuk: „Abdülhak Hámid<sup>20</sup> után a misztikus költészet forrása kiapadt. Samih Bej varázshangú verse e sivatagi korszak legszebb alkotása. Rímeiből születtek az alábbi sorok, amelyeket a költemény szerzőjének ajánlok.”

Az *İthaf* Yahya Kemal egyik legkorábbi verse, de a „túl” gondolata már ebben is döntő szerepet kap. A költő azonban nem találhatja meg, amit keres: szomorúság vonul végig a versen. Tanpınar azt írja: „Szerintem az egyetlen önéletrajzi jellegű költeménye. De nem életének hibáit, hanem lelkének szomjúságát, értelmének kalandját beszéli el.” Tanpınar idézi a vers szövegét, később pedig így összegez: „Bár tudta, hogy nem találhatja meg, hogy igazi alakjában a művészetten kívül sohasem volt, mégis folyton kereste a csodás Keletet, ahol Isten létezik mindenben, ahol valamennyi részlet fölolvad és eltűnik az istenszeretben, ahol az egész élet – eseményeivel és tapasztalataival – csupán egy misztikus költemény. Amit azonban keresett, nem találta, hiányától pedig gyötrődött: hiszen az azt jelentette, hogy a Kelet meghalt. De a sikoly fájdalomában – már pusztán lelki-szellemi világgént – mégis föltámadott.” Tanpınar gondolata mélységesen igaz. Yahya Kemal elveszítette a vallásos értelemben vett túlvilághitét. Mégis egész életében égette a „túl” iránti vágy, amelyet már ezen a földön, a történelemben és az emberek között próbált meg kielégíteni. Erről szól *Ufuklar* (*Horizontok*) című verse:

*Horizont nélküli lét nincs.  
A magas hegy horizontján hatalom van.  
A mező tág horizontján nyugalom van.  
A tavak kék horizontján van a gyógyír.  
Csak ezekben lel az ember maradandót.  
Horizont óvja a lelket viharoktól.  
De idővel beköszönt majd a magány is:*

Keresünk szívbeli, lélek-horizontot.  
Nagy az erkölcs horizontja. Nemes ősök,  
Akiiket tisztel a nemzet, az utókor,  
Nagyon is boldogan élték a világukat,  
Tanítóként, híveiknek seregében.  
Horizontok! Nemes örök sora! Isten!  
(Bede Anna ford.)

Yahya Kemal később anyja halálára emlékezik. Felidézi az egykor mosolygó szempárt:  
*De hatalmas horizont volt e tekintet nekem akkor!* – írja, s a veszteség fájdalma süt át sorain. A vers az alábbi mély értelmű sorokkal végződik:

Ami él, múlandó.  
Aki él, vágyódik.  
Szíve sajdulva keres:  
Szűkös életébe barátság- s szerelem-horizontot.  
(Bede Anna ford.)

Állíthatjuk, hogy ez a vers szinte az egész Yahya Kemal-életmű kulcsa, de az egzisztencialisták alaptételét is fölidézi: a válság, a szorongás vagy a szükség felborítja az ember mindennapi életmódját. A szorongó egyén a természetben, a barátjában, a szerelmében vagy a léten túliban keres támaszt: *Horizont nélküli lét nincs.* A „horizont” vagy a „túl” az emberi sors része. Valamennyi egzisztencialista egyetért abban, hogy a transzcendencia, az „átlépés” lelkünk alapsajátsága. Lényegében szubjektív érzés, amely képes arra, hogy az általa vágyottat kívül – akár a létezőn, akár az úrön – tükrözze vissza. Így – mint Yahya Kemal írta – barátunk vagy szerelmünk horizonttá vagy „túl”-lá lehet számunkra. Ugyancsak Yahya Kemal valódi vagy elképzelt nőkről alkotott mély értelmű portrékat önmagának, barátainak pedig verseket írt. Hiszen az asszonyok és a barátai – akárcsak a tenger vagy az égbolt – a határtalanság, a mélység, a horizont vagy egyenesen a „túl” érzetét támasztották fel a költőben.

Az *Erenköyü'nde Bahar (Ereni tavasz)* című versben Yahya Kemal az alábbi sorokkal fejezi ki a szeretett nő által támasztott érzéseit:

Csillag született, mélyről, sugárzón,  
Kék ég tüze-dísze gyúlt szívemben...  
(Timár György ford.)

A Mehlika szultánlányba szerelmes hét ifjú hosszú útra kel, hogy álmában látott kedvesét meglelje. Végül egy kút tükrében tündérvilág tárul föl előttük: ott lenek végső hazát. A szerelem Yahya Kemal számára azt jelenti, hogy az ember túllép önmagán és eléri a boldogságot. *Vuslat (Együttlét)* című versében is ez a gondolat uralkodik:

Lángolnak a rózsák ama kertben... S aki ott van,  
 Hogy szállt oda...? Mily sors keze hozta ide, s honnan?  
 Szél volt, szerelem-szél! Viharos szárnya a szélnek,  
 Azzal röpitette ide – orkánnal – a végzet.  
 Mily út! Ragyogó út! Ez az élet szele! És az  
 Esti repülés, ó, milyen ég-hosszu szökés az!  
 Négylovas a hintó, amin ülnek; tovaszáguld...  
 Szívek horizontja, ime, szélesre kitágult...  
 Fénylő diadalt ül ez a két hű szerető itt;  
 Fáklyák tüze gyullad s lobog égről le a földig.  
 (Timár György ford.)

A legendagyűjtemények a *tayy-i zaman* (az idő legyőzése) és *tayy-i mekân* (a tér legyőzése) képességét a nagy sejkeknek tulajdonítják; de a költő mindezt magára vonatkoztatja:

Lépj túl az időn s nyílik a titkok fátyla,  
 Egy korszakot ott tölts, ahová szíved vágyik,  
 Én szürke korunkból kivonultam s láttam  
 Bizáncot legyőző eleink csatáit.  
 (Bede Anna ford.)

Az idézett rubái világossá teszi azt a lelki készletet, amely a történelmi tárgyú költeményekben érhető tetten: a régi korokban elmerülni szintén „túllépés”. Azonban menekülésnek is mondhatjuk. Yahya Kemal számára a halál is utazás az ismeretlenbe. *Uçuş* (Repülés) című versében a dolgok örök meghaladását, az állandó túllépést – az egzisztencialistákhoz hasonlóan – ő is az emberi lét alapvonásának fogadja el. Az ember kedvét leli abban, hogy állandóan túllépi határait, hiszen eredendő hazája a végtelen:

Egy éltető szép hangulat, égből jövő vigasz,  
 A képzeletnek szárnyat adó érzésből jön az.  
 Csak ily magasban látszik a sejtelmes szárnyalás,  
 Vas-szárnyú nagy madársuhanás minden szárnyacsapás;  
 S anélkül, hogy feltűnne a ködből a láthatár,  
 Szabad magasba parttalanul száll, szabad madár.  
 (Bede Anna ford.)

Az a végtelenség-szomj, amely a *Nyílt tenger* című versben még egyéni élményként jelenik meg, az idézett sorokban már általános emberi sajátság. A túllépés és a szabadság fogalmát itt már Yahya Kemal is összekapcsolja. Azonban – mint korábban hangsúlyoztam – a költő figyelmen kívül hagyja az ember és a világ közti kényszerű köteleket. Úgy véli, hogy a képzelettel a léten is túlléphetünk, hogy áttörhetjük azokat a korlátokat, amelyek közé bezárattunk. Lehetőségeink azonban csak akkor válnak világossá, ha megküzdünk az akadályokkal; s Yahya Kemalnál hiányzik ez a gondolat.

Költői világa inkább a mesék világához közelít. Ebből a szempontból inkább keleti költő.

Fordította Mányoki János

## Jegyzetek

- <sup>1</sup> Sejk Galip (1757–1798) az oszmán misztikus költészet kései korszakának legkiemelkedőbb képviselője, a *Hüsn ü Aşk* (Szépség és szerelem) című elbeszélő költemény szerzője. Baráti kapcsolat fűzte III. Szelim szultánhoz. Élete vége felé a mevlevi (keringő) dervisrend galatai kolostorának elöljárója volt.
- <sup>2</sup> Itt a tengrizmusról van szó, amelyet ugyanebben a számunkban Kovács Előd tanulmánya is érint.
- <sup>3</sup> Ziya Gökalp (1876–1924) a huszadik századelő talán legnagyobb hatású török gondolkodója, az ún. türkçülük eszméjének képviselője. Nem szakított ugyan az iszlámmal, de a hangsúlyt a közös származásra, nyelvre és kultúrára helyezte. Musztafa Kemal és a fiatal Török Köztársaság nemzetfelfogására igen erős hatással volt.
- <sup>4</sup> *Oguz kagán-hőseinek*: a török hősepika jelenleg ismert legrégebb darabja. Töredékes, uigur nyelvű kéziratát a párizsi Bibliothèque Nationale őrzi. Lényegében az oguz törökség (törökországi törökök, azerik, türkmének és gagauzok) eredetmondája. Bár a kézirat csak a 15. századra datálható, a hagyomány, amelyből merít, sokkal régebbi, s többek között Attila hódításaira is történnek benne utalások.
- <sup>5</sup> Malazgirtti vagy manzikerti csata (1071): Alp Arszlán szeldzsuk török uralkodó legyőzte Romanosz Diogenész bizánci császárt. Az esemény Kis-Ázsia – lényegében a mai Anatólia – török meghódításának kezdete.
- <sup>6</sup> I. Szelim szultán (uralk. 1512–1520): rövid uralkodása ellenére talán a legnagyobb oszmán hódító. Győzelmet aratott az iráni Szafavida-állam felett, majd meghódította Szíriát és Egyiptomot. I. Szulejmán apja.
- <sup>7</sup> A klasszikus oszmán építészetben a magasba törés, valamint az égszimbolika valóban szembetűnő. Az előbbire a jellegzetes „ceruzaminaret”, az utóbbira pedig az imatér fölé boruló központi kupola – mint az égbolt ősi építészeti kiabrázolója – lehet példa.
- <sup>8</sup> Barbarossa (Rótszakállú) Haireddin (†1546): Földközi-tengeri muszlim kalóz, aki Algír és Tunisz partvidékét meghódította, majd a spanyolok elleni segítség reményében elismerte I. Szulejmán fennhatóságát. Később Szulejmán flottájának főparancsnoka lett, és több évtizedre biztosította az oszmánok Földközi-tengeri fölényét.
- <sup>9</sup> Itrí: dervis, zeneszerző, a 17. századi oszmán kolostori zene kiemelkedő képviselője.
- <sup>10</sup> Tekbír: az „Allahu akbar” kezdetű muszlim liturgikus ima; istencsiséret. Esetünkben Itrí egyik műve.
- <sup>11</sup> Ájjin: itt a mevlevik, azaz keringő dervisek kolostoraiban megszólaltatott komoly, ünnepélyes hangulatú zenetípust jelenti.
- <sup>12</sup> Díván: az iszlám műköltészetben olyan versgyűjtemény, amely elbeszélőkölteményt nem tartalmaz.
- <sup>13</sup> Omar Hajjám (1048–1131): kiváló perzsa matematikus, csillagász, egyben a rubái – e jellegzetes versformájú négy soros költemény – legnagyobb művelője. Verseiben az élet örömeit, mindenekelőtt a bort éneklé meg; azonban e versek misztikus értelmezése is általánosan elterjedt.
- <sup>14</sup> Júnusz Emre (1241–1320 k.): dervis, a török népi iszlám legnépszerűbb költője. Himnuszaiiban a misztikus istenszeretetet, az Istennel való egyesülés vágyát szólaltatja meg; de humánus szemléletmódja is tiszteletreméltó.
- <sup>15</sup> Pontosan a mekkai Kába szentélye fölött található a mennyekben az angyalok szentélye, a Bajtul mamur: ez az ég lakóinak zarándokhelye.
- <sup>16</sup> Iszráfil arkangyal a zsidó-keresztény Rafael megfelelője. A végítéletet majd az ő harsonája jelzi.
- <sup>17</sup> Alain, Émile Auguste Chartier (1868–1951): a két világháború között népszerű francia humanista, racionalista gondolkodó. Tagadta a filozófiai rendszeralkotás lehetőségét; a szenvedélyt és az érzékelést helyezte érdeklődésének középpontjába.
- <sup>18</sup> Iftár: a muszlim böjthő – a ramadán – folyamán a napnyugtát követő időszak, amikor már lehet enni.
- <sup>19</sup> Üszküü: Szkopje török neve.
- <sup>20</sup> Abdülhak Hámid (1851–1937): az oszmán kor végső szakaszának kiemelkedő költője, a saját költői hagyomány folytatásán kívül a nyugat-európai versformák meghonosításában is szerepe volt.

# Yahya Kemal Beyatlı versei

Hárs Ernő fordításában

## MEHLIKA SZULTÁNA<sup>1</sup>

*Hét ifjú vágyik a szultána után,  
éjjel a város kapuján kilép;  
hét ifjú vágyik a szultána után,  
mindegyikükben emésztő tűz ég.*

*Mint világ szépe az álmukba hatolt,  
nyugtuk kísérteni – ettől híresek –,  
látni kívánva a szép titokzatost,  
Káf hegyének veszik útjuk a hetek.*

*Mennek, zsák hátukon, sok-sok napon át,  
míg a vágy szívüket eltölti szinig;  
láthatárukra ha éj függőnye szállt,  
ez lesz – mondják – az utolsó nekik itt.*

*Senki sem tudja, hol ér véget az út,  
egyre hosszabb, szívet összébb facsaró;  
míg csak él, célba a földön sose jut,  
meghal útközben a fáradt utazó.*

*Most a hét meggyötört szívű szerető  
egy kerék nélküli kúthoz érkezett;  
most a hét meggyötört szívű szerető  
megriadt szemmel a kútvízbe meredt.*

*Látta, hogy titkokat rejt lenn a tükör,  
ciprus áll őrt a halál zord jeleként;  
tán egy tündért vet a vén kút vize föl –  
vélte – hosszú szemü, fürtű tüneményt.*

Az, ki köztük a legifjabb koru volt,  
hosszan szemlélte a mély kútüreget,  
majd egy ujján viselt gyűrűt lehuzott,  
színezüstből valót, s a vízbe vetett.

Látomás támadt, a kútvíz tovatűnt,  
végső céljához a hét vándor elért;  
álomhonban lesz ezentúl lakhelyük,  
mindjük átlépte e honnak küszöbét.

Hét ifjú vágyott a szultána után,  
évek múltak, de nem tértek haza ők;  
hét ifjú vágyott a szultána után,  
vissza onnan közülük senki se jött.

A Jeditepén<sup>2</sup>

A NYÍL<sup>3</sup>  
(Ok)

A félt Szelim szultántól is csodáltan,  
egy íjász állított – vén dervis őrszem –  
követ<sup>4</sup> itt, ezen a magas tetőn fenn,  
a hitharcos felség boldog korában.

Szép áprilisi napon célba lőttek  
sorjában vezír, molla, aga és bej:  
repítették a nyilat fürge kézzel;  
három elég volt a legkitűnőbbnek.

Végül a dervis térdelt le lövésre,  
s míg reszkető kézzel felhúzta íját,  
feszülten figyelt mindenki; a nyíl szállt,  
s beletalált épp a cél közepébe.

A felség így szólt: „No, ezt jól csináltad!  
Áruld el nékem, öreg, arra kérlek,  
mi a titka e nagyszerű lövésnek,  
honnan van a nyiladban e varázslat!”

*A vén, kezét összekulcsolva mellén,  
ezt mondta: „E csodanyíl állt sebemben,  
mít a hitért vívott harcban szereztem,  
Konstantinápolyt ostromolni kezdvén.”*

## Jegyzetek

<sup>1</sup> A vers némi párhuzamot mutat Uhlandnak ugyanebben a számunkban olvasható elbeszélő költeményével (*A zarándok*): itt is, ott is a misztikus istenvágy, istenkeresés áll a középpontban. Yahya Kemalnál – érthetően – nem a német romantika idealizáló középkor-képe, hanem a szúfizmus, a iszlám szerzetesség misztikus legendái képezik az eszmei hátteret. Formai szempontból mégis valószínű a nyugati hatás: van olyan nézet, miszerint a szimbolista Maurice Maeterlinck hatott a versre.

A határ, a túl, az átlépés – amelyről Mehmet Kaplan írásában olvashattunk – a *Mehlika szultánában* az iszlám legendavilág olyan visszatérő képeihez kapcsolódik, mint a világvégi Káf hegy vagy a tekerő nélküli kút.

<sup>2</sup> Isztambul egyik városrésze a Jeditepe.

<sup>3</sup> Yahya Kemal az időmértéket használta, *A nyíl* állítólag az egyedüli hangsúlyos verse.

<sup>4</sup> A vers kőről beszél; valójában céltábláról van szó.

# Észt szerzők írásai

Bereczki Gábor fordításában

Philippe Jourdan

## Mikor az Isten kisgyermek volt

*Philippe Jourdan a franciaországi Daxis városában született 1960-ban, jelenleg az észti római katolikus egyház apostoli kormányzója. Mindenkit csodálatba ejt szép tiszta észti beszédével. 1996-ban érkezett Észtországba papként, 2006-ban szentelték püspökké. A szó legjobb értelmében vett lekipásztor, akit az egyház körein túl is szívesen látnak előadóként. Jelen írása a Pos-timees nevű újságban 2005–2007 között kiadott esszéket tartalmazó kötetben jelent meg.<sup>1</sup>*

Emlékszem a párizsi latin negyedben töltött diákéveimből, hogyan ajzotta fel a tavaszi enyhe idő a diákok érzelmi és politikai tevékenységét, s mi mindenféle házfalakra mázolt híradásokat lehetett olvasni. Gyakran voltak láthatók olyan szavak, mint „ni Dieu ni maître” (Se nem Isten, se nem Mindenható), amelyeket az anarchista csoportok fáradhatatlan kitartással firkáltak a falakra.

Arra gondoltam, különösen karácsonykor: szegény Jóisten! Ha most kellene jönnie, jobb lenne, ha elkerülné a latin negyed táját. Mehetne oda, ahova az anarchisták rendszerint nem jutnak el, azaz vidékre és a munkásnegyedekbe. Ilyen meggondolásból Betlehem kiválasztása egészen logikusnak tűnik.

Isten a külvárosban, Isten a fálvakban! Ott legalább rátalál azokra a pásztorokra, akik fogadják, akiknek semmi kifogásuk Isten ellen. De könyörgök, ne engedjék az entellektüelek városába. Az entellektüel azon a véleményen van, hogy csak a tanulatlan embereknek van szüksége szabadításra. Az entellektüel számára gyakran saját maga jelenti a vallást: önmaga által szabadul meg, nincs szüksége másra. Nem a gyengeség jele-e a szabadítás?

Természetesen kínos, hogy a három bölcs kereste őt, s nem tartották értelmetlennek a keresését. Valóban bölcsek lettek volna? Hogyan lehetséges, hogy egyes tanult emberek előnyben részesítették Betlehemet Jeruzsálemmel szemben? Nagy műveltségű személyek... A nyugati ember nem akarja ilyen könnyen elcsábítani hagyni magát. Hiszen nem jelenti-e ez, hogy az istenember megszületése Betlehemben megkérdőjelez minden óhajt, amely tökéletes magyarázatot kíván adni az ember életéről és haláláról? A betlehemi esemény megmutatja, hogy az igazság valóság, test, s ezt követően lehetséges a filozófia és a kultúra.

Egykoron olvastam Jonathan Swift angol író szavait. „Az élet komédia azok számára, akik gondolkodnak, és tragédia azoknak, akik éreznek.” Közülünk ki-ki meggyőződéstől és felfogástól függetlenül megpróbál életfilozófiát teremteni magának. Még akkor is, ha ez a filozófia abban áll, hogy nincs filozófia. Nagyon metafizikus magatartás a

metafizika tagadása! Az életfilozófia gyakran összeütközésbe kerül az étellel. Az, ami komédia volt, míg az ember külső szemlélő maradt, egy pillanat alatt tragédiává változik, ha az ő életét érinti. És ellenkezőleg, a lényeges viszonylagossá válik, ha idő múltával megnő kissé a távolság. Ebben a távlatban Swift szavai megmutatják a magunk teremtette alapelvek viszonylagosságát.

Mindenki választ keres az örök kérdésre: Komédia-e az élet vagy tragédia?

Emberként azt várnám, hogy az Igazság, amikor eljön, lehetőleg bonyolult és titokzatos tanítás vagy alapelvek formáját öltse magára. Azt várnám, hogy az élet lényeges megoldásai hosszú szavak vagy mondatok segítségével jussanak kifejezésre. Azt várnám, hogy a racionális értelem és az akaratérő foglalja el a központi helyet, s mindent tudnék és uralnék. Ezzel szemben be kell érnem azzal, hogy Betlehembben egy szegény családban megszületik egy kisgyermek.

Jézus születése a legnagyobb kihívás az emberi értelem és a kultúra számára. Az értelem gondolatokkal táplálkozik. Ezek közepette képes kényelmesen ellenni. Az eszme mindig csábító és könnyen manipulálható. Elvont és passzív. Leegyszerűsíti a dolgokat, s mindig azt a megnyugtató hatást kelti, hogy az értelem, az ember értelme ellenőriz, s képes magyarázatot adni. S még akkor sem jön kegyelmet kérni, ha az eszme megmagyarázatlan marad. Ha Isten eszme lenne, ugyanazokkal a sajátságokkal bírna: elvont, passzív és manipulálható lenne. Az a mi gondunk, hogy túl gyakran látjuk az Istent tárgynak, s túl ritkán alanynak. Pedig Betlehembben ő az alany.

*René Descartes* francia filozófus mindenáron *claires et distinctes* (világos és megkülönböztethető) eszméket keresett, amelyekből kiindulva hozzákezdhet szellemi eposzának megépítéséhez. Belőle születtek meg napjaink racionalizmusai.

Mennyit szenvedett az emberiség az elmúlt századokban attól, hogy az eszmék ideálokká váltak! Még a legfontosabb értékek is embertelenné válnak, ha rendszerré zárnak. „Liberté, que de crimes commis en ton nom” (Szabadság, mennyi bűnt követtek el a nevedben!) – mondta *Danton*, a francia forradalmár néhány perccel kivégzése előtt. Később a náci bálványt csinálnak a nemzetből, a kommunisták ugyanezt teszik a társadalmi osztállyal. Ha a racionalizmusok *Descartes* gyermekei, a relativizmusok az unokái.

Betlehembben azonban nem eszme születik, hanem csecsemő. Istennek ez az eljárása velünk sokak számára felfoghatatlan, másoknak meg botrány. Az értelem kihívása, amely nem pihenhet többé az eszmék világában, nem csodálhatja, istenítheti magát. Isten nem az eszmét, hanem az életet részesíti előnyben. Nem az elvont ideát, hanem a teremtett embert helyezi első helyre. A gyermek a felnőttéknél jobban testesíti meg a Teremtőhöz való radikális kötődést, ami az ember természetébe van vésvé. Betlehembben az ember nem mond le az értelemről, hanem magasra emeli, arra kényszerítve, hogy távozzék az eszmék világából, és egyesüljön a valósággal.

Bizonyos mértékig minden perszonalizmus Betlehemből ered. Betlehembben azonban nem individualizmus születik. Nem felnőtt ember jön a világra, akit önállóan tartanak, önmaga és a világ urának; Betlehembben kisgyermek születik. Az individualizmus ismét csak az értelem játéka, a kötetlenség eszméjének bálványává változtatása. Minden törvény, szabály vagy parancs csak valakire ráerőszakolt lehet, változékony, ideiglenes,

természetellenes. Új Isten ez: az individuális egyén. De ez az egyén nem én vagyok. Ő senki, hiszen csak absztrakció, amelyet egyénnek neveznek.

II. János Pál azt mondta egyszer, hogy az ember Isten nélkül feloldódik. Ez az individualizmus tragédiája és természete. Az ember feloldódása éppen abban a pillanatban, amikor úgy érzi, hogy ő valaki. Az ember tehát oldódó? Igen. Az individualizmus az oldószer.

Megszületett a gyermek, és a gyermek kötődik, sőt ő a kötődés megtestesülése. Ez a kötődés azonban nem betegség. Szeretet. Radikális. Ez fejezi ki az ember természetét és reményét. Ez a kötődés szabad, nem ráerőszakolt. Egyszerűen csak nyitás az életre és a szeretetre. Enélkül egyedül lenne az ember a maga elefántcsonttornyában.

Függök-e szívetemtől, ahonnan az életem kinő, s bibliai értelemben a gondolataim és a vágyaim? Igen. Természetesen ezt nem érzékelem alávetettségként. Ez ugyanaz a hír, mint amelyet a betlehemi gyermek a maga védtelenségével tudunkra ad.

Időnként minden erkölcsi tanítás kárhoztatásban részesül, mondván, hogy merev és sokat követel. Milyen gyakran hallottam, hogy a katolikus egyházat túl szigorúnak, sőt a legszigorúbbnak tartják! Mintha az erkölcsi tanítás nem lenne más, mint orvosság, amelyet azért vásárolnak meg, mert kellemes ízű. De az orvosságtól azt is elvárják, hogy gyógyhatása legyen, nemcsak jó íze.

Az erkölcsi kérdések valóban központi helyet foglalnak el társadalmunkban; természetesen a politikai etikusság, de az egyéni életet érintő kérdések is: élet, eutanázia, abortusz, egyneműek házassága stb. S a kérdés mindig ugyanaz: miért ne tehetném azt, amit tenni akarok?

A párizsi diákok ezt írták egykoron: *Il est interdit d'interdire* (Tilos tiltani). A tiltás mintegy az egyedüli halálos bűn... A kérdés nemcsak abban áll, hol húzódnak a határok, hanem inkább abban, hogy egyáltalán miért vannak határok. Nehéz végleges választ találni. Vagy csak akkor sikerül, ha a betlehemi gyermekre tekintünk. A gyermek függő. A függőségnek hála, nyitott a szeretetre, s felfedezi a szeretetet. Az a függőség, amit mi erkölcsnek nevezünk, az életre és a szeretetre nyíló ablakunk. Enélkül az ember kihal, s a társadalma úgyszintén, vagy beleragad fantasztia eszméi rideg világába.

A függőség érzése összetartozást teremt, amely nem gőgös és kissé bosszús viszonyulás felebarátunk szükségleteihez, hanem igazi együttérzés. E nélkül a függőség nélkül az erkölcs vagy az összetartozás fogalma rejtvény marad az ember számára. Ezért a karácsonyi esemény olyan, mint a tükör: felfedezzük benne magunkat. Tükör nélkül csupán okoskodhatunk rajta, de semmi sem erősíti meg, hogy az a kép, amelyet magunkról festünk, megfelel a valóságnak. Legyen Jézus betlehemi megszületése a mi ismételt magunkra találásunk tükré.

2005. december 23.

Hasso Krull

## Hogy bánnak az emberek az állatokkal?

*Hasso Krull Tallinnban született 1964-ben. Költő, kritikus, fordító. Építész családból származik. A tallinni pedagógiai főiskola észti szakán tanult. 1990-től az Észti Írószövetség tagja. A Tallinni Egyetem oktatója. Ő honosította meg az észti irodalomtudományban a posztstrukturális és a posztmodernista irodalom kutatási módszereit. Hasso Krull írása ugyanabban a kötetben jelent meg, amelyben Jourdan püspöké.<sup>2</sup>*

Az embereket általában aszerint ítélik meg, hogy tesznek másokkal. Igaz, hogy az erkölcsi viselkedés kritériumai különbözőek lehetnek. A tekintetben azonban többé-kevésbé egyetértés uralkodik, hogy megértésre és együttérzésre van szükség ahhoz, hogy az egyik ember jól megférjen a másikkal. Ha nem érzékeli mások lelkének rezdüléseit, nemtörődömmé, nyerssé válhat.

Ki-ki arra tud legegyszerűbben ráhangolódni, aki hasonló hozzá. Az egyik férfi jól megérthet egy másikat, de nem ért meg egy nőt vagy egy kisgyereket; egy öreg megérti a másik öreget, egy fiatal a másik fiatalat stb. A dolog tovább bonyolódik, ha olyan élőlényről van szó, amely nem tud beszélni. A természettudósok ugyan azt mondják, hogy a disznó vagy a majom genetikailag hasonló az emberhez. Ez azonban csak ténybeli megállapítás, az állatok lelki életének megismeréséhez hosszú időn keresztül felhalmozódó tapasztalatokra van szükség.

Vannak az állatoknak érzései? Hogy bánnak az emberek az állatokkal? Erről a közelmúltban csaknem vita kerekedett médiumainkban. Azt mondom, „csaknem”, mert sajnos hamar megkerülték az alapkérdéseket. Azt hányják-vetik, mit egyen az ember, vagy mit vegyen magára, vagy hogy az állati jogok összeférnek-e a hagyományos életmóddal vagy a zöldek világnézetével. Nem nagyon veszik a fáradságot, hogy feltárják a dolog velejét, kivéve néhány tévéadást és egy interjút a Zöld Kapuban. Pedig az állatoknak kellene a vita központjában állniuk, nem az emberek kényelmének, se egyik vagy másik iparág érdekeinek.

Figyelmet érdemel azonban, hogy az állatok szenvedésének a gondolata, úgy látszik, sokakat érint érzelmileg. Nyilván éppen ezért igyekeznek tudat alatt olyan témákat találni, amelyek másfelé terelik a figyelmet. Az állatok felhasználása az iparban és a gyógyszergyártásban hasonló olyan más, nemzetközileg ismert visszaélésekhez, mint amilyen a rabszolgamunka, a gyermekkereskedelem, a szervkereskedelem és a börtönbeli kínzások. Ezeken túl az egészséget károsító termelés, a víz és a levegő szennyezése, a mérgező élelmiszerek előállítása, a génkezelés, a melegházhatástól keletkezett gázok (amiért egyébként a marhatenyésztést is vádolják), s még ki tudja, milyen szörnyűségek. Mennyit képes az emberi értelem elviselni?

Az jön a nyelvemre: nem is képes. Legalábbis nem nagyon sokat, mert ennek a tarka problémabugyornak a fölfogásához hiányzik az egyéni tapasztalat. Ezt nem képes átfogni semmiféle képzelőerő. Kedve támad az embernek, hogy ezt az egész hóbelevancot felküldje a holdra, mert mit tudok én tenni? Minek foglalkozzon az ember olyan dolgokkal, amelyekkel egy élet is kevés megbirkózni? Ugyanakkor az a viszolygó érzés

keríti hatalmába az embert: ha ezt az egész hóbelevancot felküldöm a holdra, mi történik a holdon? Hiszen a folyamatok nem állnak meg maguktól. Valamilyen megoldást kell találni az ellentmondásokra.

Az egyik lehetséges megoldás lenne, hogy egy bizonyos szűk területen munkához látok. Az lenne a legjobb, ha mindjárt tenni tudnék valamit, akár egy egészen keveset. Innen indulnak a korlátozott feltételek közötti kezdeményezések, amelyek közvetlen hatása rendszerint kicsi, de amelyek hógörgetegként szélesebb folyamatokat is magukkal ragadnak. Nem tudom, hányan emlékeznek még napjainkban arra, hogyan hívta fel honfitársait annak idején *Zaharov* atomfizikus a Szovjetunió alkotmányának követésére. Ebben az volt a pláne, hogy ha ez a militarista iparóriás szóról szóra betartja az általa meghirdetett alapelveket, egy idő után megszűnik létezni. Valójában ez is történt később. Az 1970-es évek végén azonban *Zaharov* felhívása alig hallható zavaró hangocska volt, amely csak kevesek fülébe jutott el, nem támasztott mindjárt erős hitet és reményt.

Első pillantásra úgy tűnik, hogy az állatvédelem csak kisszámú elszigetelt bajt érint. Ha azonban belemélyedünk a kérdéskörbe, hamarosan kiderül, hogy ebből ágaznak ki a legnagyobb alapvető különbségek. Mit jelent egyáltalán számunkra a biológiai élet? Milyen helyet foglal el az ember a többi élőlény között? Miben különböznek az egyik vagy a másik szenvedései, s miért jelölik mégis ugyanazzal a szóval? Valóban csak egyedül én létezem, s a világ összes többi része csupán egy sor váltakozó érzékelés és elképzelés? Vagy úgy testesítem meg fajomat, hogy egyediségemnek és sajátosságomnak nincs nagyobb jelentősége? S végül: az embernek mint fajnak van-e valamilyen felelőssége a többi fajjal szemben?

Ezek a kérdések nem egyszerűek és nem jelentéktelenek. Meg lehet őket közelíteni metafizikusan, de mindjárt leszállhatunk a földre is, s feltehetjük a kérdést: mi történik tulajdonképpen? Szabad-e élőlényeket úgy kezelni, mintha élettelenek lennének? Meddig leszünk képesek ragaszkodni ahhoz a kettős mércéhez, hogy minden embernek megvannak az emberi jogai, de más fajokkal szemben úgy viselkedhet, mint a rablók vagy rabszolga-kereskedők? Nem nevetséges-e ez esetben a diktatúrák és a genocídiumok elítélése? Eszembe jut *Jonathan Swift* *Hasznos javaslat* című klasszikus szatírája, amelyben szellemesen és meggyőzően érvel amellet, hogy miért lenne fölöttebb hasznos az angol gazdaságnak, ha elkezdenének kisgyerekeket enni. Csupán meg kellene szabadulni attól az elévült előítéllettől, hogy fajtánkbéliek evése a gonosztól való. A felnőtt ember húsa nyilván nem ízletes, de miért ne lehetne etetni vele például a disznókat?

Sok hagyományos kultúrában maradtak fenn mítoszok az állatok és az emberek kapcsolatáról és a köztük fennálló megegyezésekről. Egyszer-másszor hajdankori embereket látnak az állatokban, akik más külsőt öltöttek magukra, bundát vagy tollat növesztettek. A vadászatot valamilyen tévedéssel magyarázzák, vagy azzal, hogy a fajok közt megegyezés jött létre, amelynek alapján az egyik megengedi a másinak, hogy megegye. Egy ilyen megegyezés természetesen feltételezi bizonyos szabályok betartását. A hagyományos kultúrákban még a háziállatok megölése sem történik minden

további nélkül, hanem olyan szokások, hiedelmek közepette megy végbe, amelyek kifejezésre juttatják az állat és az ember viszonyát.

Napjaink ipari állattartásában az állatok és az emberek közötti megegyezést szemmel láthatólag felrúgják. A disznókat olyan helyen tartják, ahol egymás hegyén-hátán élnek. A tyúkok olyan ketrecekben nőnek fel, amelyekben meg se tudnak mozdulni. A teheneket olyan gépekkel fejik, amelyek felszaggatják a tőgyüket. A juhokat olyan hajókon szállítják, ahol belefutnak a trágyába. A libákat addig hizlalják csöveken át, míg meg nem pattannak az ereik. A rókákat elevenen nyúzzák meg. Egyik példa se adja tökéletesen vissza az állatokkal történő szörnyűséget. Ha ehhez még hozzátesszük azokat a szórakozásokat, amelyek elpalástolják a visszaéléseket és a tömeges állatkísérleteket, amelyek kegyetlensége meghaladja a jó szándékú felhasználó képzeletét, akkor megértjük, hogy civilizációnk az emberi világ közepén megépítette az állatok poklát. A kínzókamra otthonunk ajtajának közvetlen szomszédságában van. A véres nyomok egyenesen vezetnek az üzletekbe és kereskedelmi központokba, vendéglőkbe és drogériákba.

Az állatvédők több árucikk bojkottját javasolták, sőt bizonyos fajta termékeket is, valamint ezeknek a mostaninál gondosabb, hozzáértőbb felhasználását. Egy fejlett társadalomban, ahol szólásszabadság van, és a polgárjogok valós tartalommal bírnak, egy ilyen civilizált ellenállás jó eredményekre vezethet. Ugyanakkor a bojkott új kérdéseket vet föl, mivel a médiumok figyelme most az állatvédők életstílusa felé fordul. Mostantól nem viselhetnek bőrcipőt, se gyapjúruhát, és legjobb, ha vegetáriánusokká lesznek. Az effajta aszkézis egyeseknek lehet vonzó, másoknak a szemében elrettentő. A dolog erős oldala az, hogy folyamatos vita tárgyává válik, mit tesz az ember az állatokkal, s hogyan befolyásolhatjuk a helyzetet. Ellenben gyenge oldala, hogy azt a téves benyomást keltheti, mintha az állatvédelem célja egy bizonyos életstílus lenne.

Valójában egyetlen hagyományos táplálék vagy anyag sem áll ellentétben az állatvédelem alapelveivel. Az állatvédelem nem valami szekta, hanem erkölcsi meggyőződésből fakadó tevékenység, amely az állatbarát termelést szorgalmazza.

Végső soron csak törvényekkel lehet változtatni a helyzetet. Ez azt jelenti, hogy olyan demokratikus mozgalomról van szó, amelynek a célkitűzése jogi természetű. Követelik az élőlényeket kínzó és visszaélésektől hemzsegő gyakorlat betiltását, egy bizonyos törvényerejű norma megteremtését. Azt, hogy ki mit eszik, mit vesz magára, nem érinti közvetlenül az alapvető jogi kérdés. Ezt hangsúlyozni kell, mert egyesek azt hiszik, hogy az állatvédő nem ehet disznóhúst, nem viselhet báránybundát. Természetesen megteheti! Senki sem akarja betiltatni a disznó- vagy juhtartást. Csupán tartásuk feltételeit akarja megváltoztatni. A jól gondozott disznók és juhok megmaradnak gazdasági értelemben bőr- és hússzolgáltató állatoknak. Az egyik állatvédő lehet vegetáriánus, és hordhat műbőr holmit, a másik meg ugyanolyan joggal tarthat tehenet, disznót és juhot. Mindketten megmaradnak alapelveiknél, csupán a médiumhír jellege különbözik.

Magam nem lévén radikális állatvédő, úgy gondolom, hogy az ésszerű bojkott taktikájának lehetne a legkiterjedtebb hatása. Hiszen viszonylag könnyű fogkrémet, sam-

pont vagy rúzszt cserélni. Ahhoz, hogy a termék veszélytelen legyen, nem szükséges macskák torkába dugni vagy házinyulak véresre dörzsölt bőrére kenni. A rutinszerű állatkísérlet a házi kemikáliák és a kozmetikumok esetében értelmetlen anakronizmus, mert igazán sok más, modernebb és jobb kísérleti eljárás áll rendelkezésre. Ezek hatékonyabbak is, mert az állatkísérlet az embert illetően hamisnak bizonyulhat, különösen hosszú használat esetén.

Gyakran a gyártók csak azért folytatják az állatkísérleteket, hogy elegendő anyagot gyűjtsenek a perek számára: igaz, hogy a termék káros hatásának bizonyult, de állatokon ismételten kipróbálták, következésképpen a gyártó nem vétkes. Hogy a fogyasztóknak tisztább képe legyen, követelni kell a gyártmányok megjelölését. Minden állatokon kipróbált terméknek bizonyos jelet kellene kapnia, s a gyártó honlapjáról ki kellene derülnie, milyen kísérleteket is folytattak. Jelenleg csak a PETA<sup>3</sup> lapjain találunk ilyen adatokat.

Itt már a felhasználó védelmének területére lépünk. Közvetlenül kit-kit csak egy kérdés érint: vajon mi, emberek jól és igazságosan bánunk-e más élőlényekkel? S ha ezt jobban is tehetnénk, miért nem tesszük? Az állatvédelem az ember felelősségét jelenti más fajokkal szemben. Ehhez még számos egyéb kérdés társul, amelyek felbosszanthatnak vagy felizgathatnak, de nem szabadna megakadályozniuk bennünket abban, hogy a dolog velejéig hatoljunk.

2007. február 10.

Toomas Paul – Mihkel Mutt

## Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell

*Mihkel Mutt (1953) prózaíró, irodalmi és színikritikus, publicista, az Élet és Irodalomhoz hasonló Sirp nevű irodalmi folyóirat főszerkesztője. Írt regényeket, novellákat, közölt útirajzokat, esszéket, kritikákat. Angol irodalmat fordított, művei más nyelveken is megjelentek. Mihkel Mutt Toomas Paullal készített interjúja Toomas Paul Kontide Kasulikkus (A csontok hasznossága) című gyűjteményes kötetében jelent meg, amely 2006-ban a Sirbi raamat sorozat 11. füzeteként látott napvilágot.<sup>4</sup>*

*Toomas Paultól a Credo két ízben közölt válogatást. Rövid életrajzát folyóiratunk 2006/1–2. számának 153. oldalán olvashatjuk.*

**MIHKEL MUTT:** *Időnként irigykedve néztem a hívő emberekre. Van nekik valamijük, ami nekem nincs. Én sok mindennek híjával vagyok: csapnivalóan énekelek, rosszul rajzolok. Nem kezdem azonban azt színlelni, hogy rendelkezem ezekkel a tulajdonságokkal. Hogyan tudnám színlelni a hitet? Kényszerűségből tudnék tisztelni egy világszellemet, hinni tudnék önmagában az örök életben és a lélekvándorlásban, de a maga egészségében nem fér bele a hit a világképembe.*

**TOOMAS PAUL:** *Az én világképembe se fér bele minden, amiben mások hisznek, legyen az kóbor szellem, vámpír vagy a lélekvándorlás. Amit „hitnek” neveznek, nagyrészt hiszékenység vagy babona, ami minden időkből volt, s amely az új évszázadban*

sem vész ki. Az istenhitet természetesen nincs értelme színlelni. Ki előtt és minek? A vallásos hit nem hobbi, mint a sakkjáték vagy a horgászás, ahol mások kedvéért érdeklődést színlelhetünk. Itt a kérdések kérdéséről van szó, egy nagy fogadásról, amint azt *Blaise Pascal* oly szuggesztíven megírta.

*M. M.: Hogyan lehet Isten fogadás tárgya? Isten ennek az ellenkezője kellene, hogy legyen, sziklaszilárd létező. Különbözik valami olyasmi sül ki, mintha mindent egy kártyára tennénk fel. A hazard pókerjátékma légköre. Hogy lám, a jackpot maga az Isten...*

*T. P.: Többé-kevésbé így áll a dolog. Bár Pascal nem gondol kártyajátékokra vagy sorsjegyre, hanem fogadásra, amelyben a helyes vagy téves választástól függ, hogy dús-gazdag lesz az ember, vagy koldusbotra jut. Számára azon van a hangsúly, hogy a fogadás elkerülhetetlen. Az ember akkor is választ, amikor azt gondolja, hogy kivonja magát belőle. Mint az az örökös, aki attól való félelmében, hogy a végrendelet hamis, az asztalfiókban hagyja állni.*

Nem hiszem, hogy Pascal szenvedélyes bizonyításmódja képes meggyőzni. Neki sincsenek biztosítékai arra nézve, hogy az Istenről való elképzelésnek valami „reális” felel meg. Az, hogy valamit reális dolognak vagy eseménynek ismerünk el, azt jelenti, hogy sikerül beemelni világgépünkbe, azaz a dolgok olyan rendszerébe, ahol mindennek konkrét időbeli és térbeli helye van; vagyis össze kell passzoljon a többi dologgal, amelyeket a keret szabályainak megfelelően reálisaknak tekintünk. Az egy Isten esetében ez nem lehetséges.

*M. M.: Én nem soroltam a dolgok világába a reálist.*

*T. P.: Teljesen egyetértek ezzel – csak az istenek tartoznak a dolgok világába. Isten azonban metasíkon helyezkedik el. Képletesen – Isten nem fér bele a világgépünkbe, nekünk kell megpróbálnunk, hogy beleférjünk az övébe. Amint *Carnap* mondja, a reális létezés tudományos értelemben nem más, mint a rendszer elemei közé tartozni; következésképpen magát ezt a fogalmat nem lehet jelentőségteljesen beépíteni a rendszerbe.*

*M. M.: Elnézést, de ez a beillesztési próbálkozás logikusan véve része a világgépemnek, mégsem fér bele. A beleférés nem helyes fogalom. Nincs közös mérték, inkább...*

*T. P.: Lehetséges. Ez esetben Wittgenstein szavaival felelnék: A világ jelentésének a világon kívül kell lennie. A világon minden úgy van, ahogyan van, úgy funkcionál, ahogyan funkcionál; nincs benne érték, s ha lenne, értéktelen lenne. Ha lenne benne olyan érték, amelynek értéke van, annak minden történésen kívül kellene leledzenie.*

*M. M.: Játsszik a szavakkal az öreg Wittgenstein. Ugyanazt a fogalmat különböző értelemben használja, mert ez hatásos (érték és érték). Az, hogy valaminek történnie kell, csupán az ember elképzelése, elesettségének kifejezése. S az ugyancsak, hogy lennie kell jelentésnek. Semminek se kell lennie, de valami azért mégis van. A kellés a mi képzeletünkben van...*

*T. P.: Nos, itt át kellene térnünk az angolra. Ők vég nélkül vitatkoznak a *the meaning of meaning*-ről. A teológia nem tud meglenni a filozófiától kölcsönzött eszköztár nélkül. *Aquinói Tamás Arisztotelészt* használta fel, ezt tettem én is az analitikus filozófia vezéralakjaival. *Russel* úgy osztályozta a filozófusokat, hogy vannak, akik azt hiszik, a világ egy tál kocsonya, mások szerint meg egy vödörnyi sörét. Egyesek úgy vélik, hogy egyetlen tény létezik, s minden dolog ennek a része, mások meg úgy tekintik a világot, mint*

logikailag független tények összességét. Ez a két felfogás olyan összeegyeztethetetlen, hogy az egyik gondolkodó bármely állítása valami mást jelent, mint ugyanaz a mondat akkor, ha azt a másik irányzat híve mondja ki.

*M. M.: Rendben van, megvert-e az Isten engem? Azt akarom ezzel mondani, hogy az úgymond magától születő hit (a vallásos robinzonád) manapság meglehetősen párját ritkító jelenség. Ehhez szükség van az otthoni neveltetésre, az iskolai oktatásra vagy más ehhez hasonlóra, mert magától nem támad hit. A hitbeli „ontogenezis nem ismétli meg a filogenezist”! Rossz gyerek voltam talán?*

T. P.: Abban igaza van, hogy a hagyomány, az otthoni nevelés és az iskolában kapott hitoktatás megkönnyítik a vallás általános elfogadását. De nem az intenzitását. Amint John Stuart Mill írja *A szabadság apológiájában*, egy intézményesült vallás esetében nehéz a hívek fejében megőrizni az igazságnak azt az eleven felfogását, amelyről szóban úgy tegyenek tanúbizonyságot, hogy az minden érzésüket átjárja, s ellenőrizze a valóságban a viselkedésüket. Egyetértek vele abban, hogy egy örökölt hitben, amelybe az ember „beleszületik”, mélyül az a tendencia, hogy megfélekedzen az élő hitről, és csak a formát őrizze meg; vagy érzéketlenül rábólintson, mintha a hit elfogadása felmentené az alól, hogy tartalmilag megértse a dolgot, vagy hogy azt a saját tapasztalata alapján ellenőrizze.

A robinzonád feltételezi a lakatlan szigetet, amelyre kivetődve a kultúrából magával vitt holmik segítségével és élettapasztalata alapján az embernek egyes-egyedül kell elboldogulnia. A túlnépesedett világban csak robinzonosdit lehet játszani (gyermekkorom egyik kedvenc olvasmánya volt *Verzelini Robinson nyomában* című könyve), mind konkrétan, mind átvitt értelemben. A hit önmagától való megjelenése éppen olyan képtelenség, mint a nyelv. Az ember alkothat néhány új szót, de az ő egyedi nyelve nem sokban fog különbözni a másoktól használt nyelvtől. Minden általunk kimondott mondat feltételezi az egész kultúra történetét, amelynek az általunk használt nyelv az egyik aspektusa. Mindegy, hogy milyen valóságot tükröz egy szó, ez a valóság át van szűrve az emberi történelem sűrű rétegein, amelyeket tudatosan vagy tudat alatt magunkban hordunk. A hit látszólagos önmagától való keletkezése a vallásos terminológiában kinyilatkoztatás, amely minden időkből csak keveseknek jutott osztályrészül. S ez esetben sem keletkezik üres helyen, gondoljunk Mózesre vagy Buddhára. Ha a gyermek éhséget érez, végtelenül kínzó lehet számára, de ez nem büntetés. Így van ez lelki értelemben is: boldogok, aki éheznek és szomszójukhoz az igazságot.

*Bertolt Brecht Keuner úr történetei* című művében megkérdezi valaki a főhőstől: van-e Isten? Kenner erre ezt válaszolja: „Azt ajánlom, gondolj bele, megváltozik-e a viselkedésed a kérdésre adott választól. Ha semmi se változik meg, elfelejthetjük a kérdést. De ha megváltozna, akkor annyiban hasznodra lehetek, hogy megmondom neked, te már elhatároztad: szükséged van Istenre.”

*M. M.: Istenhez fordulhatok, és hitet kérhetek tőle, de mit kérhetek tőle, ha már egyszer hozzá fordulok? Logikai képtelenség: ahhoz, hogy hinni kezdjek, már előzőleg hinni kell.*

T. P.: A logikai képtelenség csökken, ha az istenhitet munkahipotézisként kezeljük. Minden felfedezés úgy születik meg, hogy előbb felállítanak egy elméletet, amelynek a keretei közé beillesztik a kísérleti eredményeket. A tudomány sem kezdheti vizsgáló-

dással, azaz anyaggyűjtéssel. Mielőtt hozzánk adatként gyűjteni, fel kell hogy ébredjen az érdeklődésünk valami iránt – a kérdés áll mindig az első helyen. A kérdés maga kinőhet a gyakorlati szükségességből vagy valamilyen tudományos álláspontból vagy intuitív feltételezésből, amely ilyen vagy olyan okból ellenőrzésre, revideálásra szorul. A vallásos kérdés ugyancsak a megmagyarázás szükségességéből fakad, különösen éles egzisztenciális határesetekben. A bűn terhe, a gyógyíthatatlan betegség, a halál akkor is kérdésre sarkall, ha nem találunk rájuk választ, vagy a válasz más, mint vártuk.

*M. M.: Ön személyesen hogyan érkezett el a hithez? Megvolt a lehetősége, hogy ne jusson el hozzá? Ki vagy mi lett volna akkor önből?*

T. P.: Az én helyzetem meglehetősen kivételes a mai Észtszországban. Én nem úgy jutottam el a hithez, mint ahogy az emberek többsége eljut. Beleszülettem, mint ahogy egy zenészfamiliában beleszületik az ember a zenébe. Szüleim hite olyan közvetlen és magától értetődő része volt az életnek, hogy még a kamaszkori válságok idején, amikor kételkedtem önmagamban, sem kételkedhettem Istenben. Mondhatnám, hogy a magam részéről hűjával maradtam valaminek – egy olyan megtérési vagy megvilágosodási tapasztalatnak, amely gyökeresen megváltoztatta volna addigi életem. De minden lehetőség nem fér bele egy életbe.

Ez nem jelenti azt, hogy nem gondolkoztam el a hiten. Gondosan és érdeklődéssel olvastam a filozófusokat, különösen az agnosztikusokat és a szkeptikusokat. Ezek az észturnák meggyőztek annak a paradoxnak a helyességéről, amelyet a következőképpen lehet illusztrálni: a + végtelen és a – végtelen valahol egybeesik. Különösen az apofatikus teológiában.

Nem tudom megmondani, hogy mi lettem volna, ha más korban vagy más helyen születek. Jelenleg kissé olyan vagyok, mint don Gaetano tisztelendő *Leonardo Sciascia Mindenképpen* című regényében.

*M. M.: Írásai alapján ítélve önnek nagyon széles az érdeklődési köre, amelybe beletartozik az elméleti biológia és az evolúciós elmélet is.*

T. P.: Engem sok minden érdekel. Külső szemlélő számára úgy tűnhet, hogy érdeklődésem különböző irányokba ágazik, de számomra minden elágazás egy nagy egész része. A kultúranropológia, a szemiotika, az etológia a maga módján mind segít a világ és az ember megértésében.

Gyerekkoromban borzasztóan szerettem volna természetkutató lenni. Növénymegfigyeléseket végeztem, dolgoztam a krumpli érésének meggyorsításán. Ifjú Micsurinként új gyümölcsfajtákat fejlesztettem ki, és így tovább. De olyan idők jártak, hogy a hetedik osztály elvégzése után az építészeti szakiskola és az ipari vállalatok elektromos készülékei következtek. Visszatekintve úgy érzem, hogy a lelkipásztori munkában nagy hasznomra volt a műszaki gondolkodás és tapasztalat. A biológia filozófiai problémái iránti érdeklődésem meg is maradt.

*M. M.: Egy hívő – és egyházi körökbe tartozó – ember magánbeszélgetésben vagy a médiában mondhatja-e, mint egy politikus: „ezt szigorúan mint magánember mondom önöknek, nem mint hívő”, vagy „hívőként jelen pillanatban nincs erről véleményem”, vagy más ehhez hasonlót?*

T. P.: A „magánember” és a „hívő” szerepének elválasztása egymástól nem lehetsé-

ges, mivel a mai világban a hitet magánügygé nyilvánították. Ha valaki hívőnek tartja magát, s nem merete ezt a népszámlálónak megvallani, akkor egyszerűen megtagadta a hitét.

Ha a kérdés úgy vonatkozik rám, mint a lelkipásztori kar egyik tagjára, akkor válasszom a következő: rám nagyjából ugyanazok a megszorítások vonatkoznak, mint a katonákra: egy csapattisztnek nem szabad a hadvezetés nevében nyilatkoznia. Ez azt jelenti, ha az újságíró az „egyház álláspontjáról” kérdez, bizonyos esetekben becsületesen ki kell jelentenem, hogy az egyház hivatalos álláspontját a püspökök fogalmazzák meg.

*M. M.: Volt-e nehézsége azzal kapcsolatban, hogy ezt a két dolgot távol tartsa egymástól? Hiszen ön az egyik legtöbbet író lelkész. Ráadásul olyan témákban szólal meg, amelyek nincsenek szoros kapcsolatban az egyházzal és a hittel. Ha figyelembe vesszük Észtország múltbeli hagyományait, akkor nem szabadna ebben semmi kárhovatandót találni, sőt ellenkezőleg. De most? Értzi-e, hogy egyházi körökben visszatetszést kelt, ha egyik tagjuk túl sokat szerepel, mondjuk egy társadalmi folyóiratban?*

T. P.: Nem kell távol tartanom a hitem attól, amiről írok; az akkor is velem van, amikor nem vallásos témáról szólok. A lutheránusság széles cselekvési teret nyújt. Az irodalmi tevékenységemhez való jóakarató hozzáállást bizonyítja az a tény, hogy egyházunk válogatást adott ki esszéimből 1994-ben (*Megtért az övéihez* címen), s többségük éppen az önök folyóiratában jelent meg korábban.

*M. M.: Vajon a hit úgy, amint az az ön könyvében megjelenik, nem oldódik-e fel valami általános etikai tanításban, amelyet az élet iránti tiszteletnek vagy valami hasonlóknak nevezhetnénk?*

T. P.: Egy ilyen feloldódásnak megvan a veszélye. Én azt hiszem, hogy nincs szükség a szakrális és a profán, az égi és a földi, a természetes és a természetfölötti szembeállítására. Amint az embernek nincsenek külön idegei a fájdalom és az élvezet érzékelésére, hanem csak egy felfogó és kibocsátó rendszerrel rendelkezik, ez a helyzet az etikával is mint a vallás látható kifejezőjével. „Az élet iránti tisztelet” – a teológus *Albert Schweitzer* szerencsés leleménye – sokkal érthetőbben hat. Én valami hasonlóra tettem kísérletet.

*M. M.: Ezt azért kérdeztem meg, mivel olvastam az ön kis imádságoskönyvét, amelynek címe: Legyen meg a Te akaratom. Sajátos mű. Néha az volt az érzésem, hogy az „Isten” szót szabadon helyettesíteni lehet benne a „sors” szóval. Sok imájában egy etikai-erkölcsi momentumból indul ki, Istenhez fordul, és kéri, hogy segítse (képletesen szólva) megbirkózni a feladattal. Így van ez az önmegvetéssel és a szeretettel, az irigységgel, a barátokkal, a múlttal, az önmagunk fölé emelkedéssel és sok minden mással. Különösen találóak az idő múlásával, benne a boldogság megtalálásának képességével kapcsolatos megfigyelések és tanítások. Ezeket jószerevével írhatta volna egy sztoikus is.*

T. P.: Ha a Sorsot nagybetűvel írjuk, ez már Isten egyik szinonimája. Egyetértek azzal, hogy gondolkodásom közel áll a sztoikusokéhoz, különösen *Epiktétosz*éhoz. Ugyanezt azonban el lehet mondani Pál apostol leveleinek erkölcsstani témájú fejezeteiről is. A sztoikusok is előkészítették a talajt a kereszténység számára, akárcsak a kései judaizmus egyistenhite. Nem kell szégyenkezni az ilyen egybeesések miatt. Isten

teremtett világában a teremtett lények nagyon különböző utakon juthatnak el a megbizonyosodáshoz.

*M. M.: Néha olyan érzés fog el, mintha egy misztikus naplóját olvasnám. Bensőségesen, közvetlenül tapasztalja meg az ember Istent, mindenütt és mindenben jelen van.*

T. P.: Pontosan, mindenütt és mindenben. Ez a megtapasztalás ugyan nem mindig sikerül, de ez a cél. Isten olyan, mint a pont az egyenesben: mindenütt ott van.

*M. M.: Megragadta figyelmemet, milyen gyakran használja a „szeretet” szót. Miközben párhuzamot keresem az életben ahhoz, mit is jelent ez az ön írásaiban, eszembe ötlött az az időszak, amikor a szerelembe és megrázkódtatása és kábulata átmegy szerelembe.*

T. P.: A hasonlat idevágó. A szerelembe esés és a szerelem két különböző fázis, mindegy, hogy milyen viszonylatban. Jobb megtanulni úszni, mint szüntelenül és reménytelenül azon igyekezni, hogy újraéljük azt az érzést, amely akkor fogott el bennünket, amikor kisgyerekként először mentünk bele a vízbe lubickolni.

*M. M.: Ez a hasonlat még jobb, különösen a szerelmeseket illetően: mást se tesznek, csak lubickolnak. A keresztény egyház alkalmazkodott a világ változásaihoz. Ez nyilván annak szükségességéből fakad, hogy megőrizze kapcsolatát a nyájával. Ezek a változások gyakorlati jellegűek (az abortusz engedélyezése, a női lelkészek felszentelése). De az egyház elméleti téren is fejlődik, változik?*

T. P.: A különböző vallásfelekezetek különbözőképpen reagáltak a társadalomban szünet nélkül bekövetkező változásokra. A katolikusok és az ortodoxok nem szentelnek pappá nőket, de például a helsinki egyházkerületben az első néhány évtized után, amióta nőket is felszentelnek, számuk meghaladta a férfiakét. Hamarosan az lehet a helyzet, mint a pedagógusok és a bolti eladók soraiban, hogy a protestáns lelképásztorok között csupán egy-két férfi akad. Ezek mélyreható folyamatok.

A tanítás változásait nem a gyakorlati szükségletek diktálják. A teológiát az egyetemek megjelenésétől kezdve a hittudományi karokon művelték. A teológusok családja nem olyan tarka, mint a filozófusok társasága, ahol a logikai pozitivisták szégyelli magát amiatt, hogy a heideggerianusokat is filozófusoknak nevezik. A professzorok teológiája éli a maga életét, azokkal a kérdésekkel foglalkozik, amelyek pillanatnyilag időszerűek a kollégák körében; az egyházat mint szervezetet a saját gondjai foglalják le, s időnként nagyon dühös lehet a teoretikusokra. El lehet mondani, hogy az első évezred zsinatainak dogmatikai megfogalmazásai vagy a 16–17. század kátéiban kifejtett alaptételek mind megőrződtek, erről senki sem vitázik, mert az akkori kérések ma nem égetőek. Most más dolgok vannak napirenden. Az egyházak mindenütt változnak. A szovjet korszak egy időre konzerválta a mi problémáinkat, ezért olyan intenzívek a mi változási folyamataink.

*M. M.: Az előbb azt mondtam, „nyáj”. Úgy tűnik, helyénvaló volt. De ha más szövegösszefüggésben mondjuk a népről, hogy „nyáj”, még elitélőbben hangzik, mint a „tömeg”... Miért?*

T. P.: Azt, amit Konrad Lorenz vagy Desmond Morris ír, szörnyű olvasni, de tanulságos. Az ember nem büszke és magános ragadozó, mint mondjuk a hiúz, hanem nyájbeli jószág. A bibliai időben zúgolódás nélkül elfogadták ezt az azonosítást. Akkor még kevés volt az ember, s az embernyájban világos hierarchia uralkodott, mindenkinek megvoltak a kötelezettségei és jogai. Mostanra megszaporodott az ember, s jóból is

megárt a sok. A „nyáj” és a „tömeg” nem egymást fedő szinonimák többé. Amit az ember rühell, s teljes joggal, hogy ne legyen névtelen tömegegyed. A Harley Davidson-motorosok csapata, az elit Rotary Club stb. lehetővé teszi, hogy megtaláljuk azt a közösséget, amelyre szükségünk van, hogy kiszabaduljunk az ürgék tömegéből.

Lehet, hogy a „nyáj” szó kiváltotta negatív képzettársításban az is ludas, hogy a mi jószágaink legeltetése különbözik a napkeleti országokétól. Az észtt pásztorfiú a marhák és a kisebb állatok után ment vesszővel a kezében, s ügyelt rá, nehogy kárt tegyenek, azaz ne menjenek bele a vetésbe. Most ezt a funkciót a villanypásztor tölti be.

A hajdani Keleten a pásztor, egy fiatal és erős férfi a nyáj előtt haladt bottal a kezében, amellyel elkergette a farkasokat, hegyi legelőkre vezette a nyáját, a kútból vizet húzott nekik, mivel az állatok maguk nem fértek volna hozzá. Ez beszédes példa arra, hogyan kell megtalálni a kulcsot a bibliai szöveghez: kiderül, hogy a nyáj és az individualitás nem áll szemben egymással. A hajdani pásztor ismerte és szerette a juhait, s azok úgyszintén őt. Jézus magától értetődőnek tartja, hogy nincs olyan százjuhos pásztor, akinek ha elvész egy juha, nem tűnik fel neki, s nem indul keresésére (Lk 15,4 kk). A pásztor botjának a vége kampós volt, hogy ki tudja vele segíteni a szakadékba csúszott juhot. A juh nem ostoba, tudja, hogy ki szereti, és ki viseli gondját.

M. M.: *El tudják-e kerülni a hívők a kiválasztottságuk tudatából fakadó felfuvalkodottságot, és hogyan? Mondván, hogy íme, én hiszek, én jobb vagyok.*

T. P.: Nem mindig tudják. Különben nem lenne a *superbia* (gőg vagy felfuvalkodottság) a hét halálos bűn egyike. Az ember le tudja győzni az összes többi kísértést, de sohasem lehet benne biztos, hogy ez a halálos bűn nem okozza vesztét.

M. M.: *Ön szerint valós az az epizód A mester és Margaritában, amelyben a Sátán bálja már véget ért, s a Berlioz koporsójából ellopott fej Woland előtt van? Az azt mondja a szovjet irodalmár ateista fejének: „...mindenkinek az ő hite szerint. Hadd legyen így! Ön a nemlétbe távozik, én meg örömmel iszom a létre, az életre, abból a pohárból, amellyé az ön koponyája változik.”<sup>5</sup>*

T. P.: Ez nagy jelenet. De mint az egész könyv, többféleképpen értelmezhető. A dolog lehetőségét nem *Bulgakov* gondolta ki. A judaizmusban, mielőtt még a halottak feltámadásának hite általánossá vált volna, a kegyesek feltámadásában hittek, tehát a gonoszok a halál hatalmában maradnak. Ennek a felfogásnak megvan a maga logikája, s az ember oldaláról nézve igen „humánus” lenne. Aki úgy akarja, véglegesen meghal, aki a mennybe akar jutni, odakerül. Sajnos azonban az, hogy én vagy valaki más helyesel egy elméletet, az égvilágon semmit sem jelent.

M. M.: *Az örök életet nem lehet Isten közvetítése nélkül elnyerni?*

T. P.: A Biblia mitologikus nyelvén meg van írva, hogy az eredendő bűn, melyből az összes többi sarjad, a kígyó által felkínált kísértés: az ember olyanná váljon, „mint az Isten”, a teremtőtől függetlenné, s hogy Istenen kívül, tőle elválva találja a boldogságot. Ez azonban nem sikerült, mivel az ember „Isten képére” teremtetett. *Augustinus* vallomásának szavaival: Isten magának alkotott meg bennünket, s mindaddig nyugtalan lesz a szívünk, míg meg nem nyugszik őbenne.

A Biblia szerint sem az ég, sem a pokol nem örökkévaló, mert örökkévaló csak Isten lehet. A héber *olam* és a görög *aión*, amit mostanság örökkévalónak fordítanak, a ré-

gebbsé és fordításokban „világ”. Ez a szabatos megfelelő, mert az eredeti terminus a „világ korát” jelenti, tehát körülbelül ugyanazt, mint a szanszkrit *kalpa* vagy *mahakalpa*. Mindegy, hogy mi történik az emberekkel, az éggel és a földdel az utolsó ítélet után, az a „jövendő *aion*” is csak közjáték. A Mindenség véget érése a dolgok visszatérését jelenti Istenhez, amint Pál (1Kor 15,24–28) állítja; más szóval – Órigenész terminusával élve – az *apokatasztaszisz*t.

M. M.: *Az ön ismeretségi köre alapján ítélve mennyiben lehetséges az együttélés az esetben, ha az egyik fél hívő, a másik meg nem?*

T. P.: Az, hogy az egyik házastárs hívő, a másik meg hitetlen, igen közönséges jelenség volt a kereszténység kezdeti korszakában, s a mai világban újra az lett. Pál apostol egyértelmű választ ad a Korinthusbeliekhez írott első levél 7. fejezetében (12b–15): „Ha valamely atyafinak hitetlen felesége van, s ez vele akar lakni, el ne bocsássa azt. És a mely asszonynak hitetlen férje van, s ez vele akar lakni, el ne bocsássa azt. Mert meg van szentelve a hitetlen férj az ő feleségében, és meg van szentelve a hitetlen asszony az ő férjében, mert különben a ti gyermekeitek tisztátalanok volnának, most pedig szentek. Ha pedig a hitetlen elválk, ám válják el; nem vettetett szolgálásra a keresztyén férfú vagy asszony az ilyen dolgokban.”<sup>6</sup>

A férfi és a nő szerelme olyan hatalmas erő, hogy képes fölülemelkedni a nyelvi, kulturális, faji és vallási különbségeken. A kapcsolat tartósságának előfeltétele azonban a másik ember iránti tisztelet. A templomi esküvő során ígéretet tesznek, hogy „szeretik és tisztelik” egymást. Ha két ember jóban-rosszban, megpróbáltatásban és örömben végtelen közel kerül egymáshoz, már nem elég a puszta szerelem. Ez olyan lenne, mint a fél lábón állás – hamarosan elfárad az ember. Sajnos a tisztelet megmaradása még ritkább, mint a szerelemé.

M. M.: *Széles érdeklődési körének bizonyítéka az észt bibliafordítás történetének megírása. E széles látókör bizonyára ürügyet szolgáltatott egyes kritikusainak, hogy eklekticizmussal vádolják.*

T. P.: Tagadhatatlan, hogy eklektikus vagyok. Szakember csak a szakterületemen lehetnék, s ott sem tudósként, hanem gyakorló lelkészként. Az „eklektikusság” azonban csak egy másik szó az egyetemesség megnevezésére, amely a teológus jellemzője.

A teológusnak egy kicsit filológusnak is kell lennie, jól-rosszul meg kell tanulnia három holt nyelvet; prédikátorként tájékozottnak kell lennie a filozófiában, hogy képes legyen kortársai számára érthető módon kifejezni az ősi üzenetet. Lelkigondozóként ismernie kell a pszichoterápia fogásait. Képtelenség, hogy közülünk senki se legyen a felsoroltakban – és még néhány másban – szakember. Olyan ez, mint a modern öttusa, amelyben célba kell löni, vívni, úszni, futni és lovagolni. Az eredményt a pontok összege adja meg.

M. M.: *Meg vagyok róla győződve, hogy ez a könyv azok közé tartozik, amelyeknek az idő múltán egyre nő az ismertsége. Észtország bővelkedik kritikusokban, s egyes dolgokban gyakran igazuk van. Másrészt: mind az utolsó igazságban mélyednek el, azt csiszolják, s nem összegeznek.*

T. P.: Az én bibliafordítás-történetemet nem szántam a tudomány végső szavának,

hanem csak közbeeső összegezésnek. Mégis úgy tűnik, a szerkesztéstörténetet tekintve az eredmény meglehetősen végleges. Az *Akadeemia* folyóirat ez év decemberi számában a legutolsó bibliafordítás-változat elkészüléséről megjelent cikkben nincs hivatkozás egyetlen új forrásra vagy az enyémtől eltérő magyarázatra sem, pedig a szerző a szerkesztőbizottság tagja volt, s belülről ismeri a helyzetet.

Az észti bibliafordítás filológiai elemzésével szeretném folytatni. Most már tudom, mi az, amit még senki se kutatott. Már a kezdeti eredmények is igen érdekesek.

*M. M.: Szerkesztőségünk nevében békés karácsonyt és munkás új esztendőket kívánok önnek.*

2000. 12. 22.

## Jegyzetek

<sup>1</sup> *Ajalehes Postimees ilmunud esseed 2005–2007*. Postimees, 2007. 39–43. o.

<sup>2</sup> 133–138. o.

<sup>3</sup> People for the Ethical Treatment of Animals: a világ legnagyobb állatjogvédő szervezete.

<sup>4</sup> 7–20. o.

<sup>5</sup> Szőlősy Klára fordítása.

<sup>6</sup> Károlyi Gáspár fordítása.

# Somkuti Gabriella versei

## LÁTOGATÁS

*Itt voltál,  
de a jelenvalóságodat nem hoztad el,  
akiből vagy, az nem járt itt,  
tétova mozdulataid a percek rendjét  
nem bontották meg,  
érintetlen maradt minden,  
mint elhagyott szobák sora,  
hová évek óta nem lépett senki.  
Itt voltál, de olyan hiába,  
hátterük nem volt a szavainknak,  
céltalan lett minden,  
mint ablak nélkül lengő függönyök,  
mint ajtóból a tenyérben maradt kilincs.  
Itt voltál s hogy elmentél,  
a tárgyakban nem ébredt fel a hiány,  
úgy távoztál,  
mint aki meg sem érkezett,  
úgy voltál itt,  
hogy belőlem is kimaradtál.*

## BIZALOM

*Már csak a vízszintesekben bízom,  
a lépcsők fegyelmében,  
az utak célraforduló végtelenjében,  
az indulat dobálta sorsok  
elfogadó egyensúlyában,  
az istenek homlokán felhőként vonuló  
világok nyugalmában,*

*a kedvem ellenére születő szavak  
valós vagy vélt igazában.*

## KARÁCSONY

*A vásárolt öröm csilingel a szobákban,  
műfenyőfa áraszt illatot,  
távoli mesék a gyermekkor angyalai  
s jól bezárt ablakok mögött már nem hallani,  
hogy felsír egy újszülött az éjszakában.*

## INTERNET

*A koffein mozgatta agyak  
szétterülnek a világhálón,  
hol falkába gyűlt magányok  
keresnek valami biztatót,  
remélve, hogy egy távoli csillagról  
sorsukra kattint valaki.*

## IRODALOMKRITIKUS

*Úgy beszél a versről,  
mint beteg testről az orvos.  
Operál a szakszerűség  
s míg elvérzik az élet,  
magyarázat és unalom  
osztozik az üres csontokon.*

## VÁLLALÁS

*Sötét sóhajjal egy kapualj  
aláfeküdt egy háznak.  
Tartotta a sok emeletet  
és csak éjszaka sírt,  
mikor odafönt kigyúltak a fények  
s az ablakok mögött a szerelem  
órákká varázsolt perceket.*

## A ZENE LEHALKUL

*Lecsüngő, néma kottafejek.  
A zene összeomlik.  
Még kimentek egy dallamot.  
Keresem helyét a világban.*

## Mítosz és egzisztencia

Rudolf Bultmann: *Hít és megértés. Válogatott tanulmányok*

Válogatta és a bevezetést írta Szirtes András

Coram Deo sorozat (L'Harmattan Kiadó, 2007)

János evangéliumának nyitó fejezetében (1,19–51) hat nap (lásd 1,29. 35.43; 2,1) előzi meg, készíti elő Jézus első nagy jelét, a kánai menyegző borcsodáját, ilyenformán az ezekre következő hetedik nap eseményeként mutatva be azt. A hat nap közül négynek a történéseiről be is számol az evangélista egymás utáni jelenetsorokban, kezdve a Keresztelő fellépésével. E napok során szinte szabályszerű ismétlődéssel rendre az történik, hogy a különféle szereplők mindenáron szeretnék meghatározni előbb azt, kicsoda a Keresztelő (1,19–22), majd – és főképpen – azt, kicsoda Jézus. Hiába erősködik a Keresztelő: itt áll köztetek, és *ti nem ismeritek őt* (1,26). Ezek az emberek mégis mindenképp szükségét érzik annak, hogy elhelyezzék vallásos ismereteik tárházában Jézust, beleillesszék azok rendjébe, mindenféle címkéket aggatva rá: rabbi, messiás, József fia, názáreti, Isten Fia (1,39.42.46.50). Sikertelenül. Neveket próbálnak adni neki, ám kiderül, hogy valójában ő az, aki nevet ad az embernek (1,43). Fülöp diadalmasan hirdeti: *Megtaláltuk Jézust* (1,46), holott már előzőleg nyilvánvalóvá válhatott volna számára, hogy szó szerint megfordítva történt, *Jézus találta meg őt* (1,44). Jézus még Nátánáél hittánilag igazán mintaszerű definíciójára sem hajlandó rábólintani. A definícióra mint olyanra nem hajlandó igent mondani. A sok szereplő között mindössze két ember van, akik nem foglalkoznak ilyesmivel, nem definiálnak: az egyik a Keresztelő, a másik – már a menyegzői részben – Mária. Címkézés helyett ők mindketten, a maguk különböző módján, a Szóra, az őket megérintő isteni beszédre hivatkoznak. A Keresztelő, amikor Jézus fel- és megismerésének forrását kell megneveznie, Isten neki kijelentett szavára mutat rá nagyon hangsúlyosan: *én nem ismertem... , aki elküldött engem, hogy vízzel kereszteljek, az mondta nekem...* (1,33), és még a látásra, saját személyes látására: *én láttam...* (32–34). Mária pedig szintén Jézus szavára hivatkozik: *Tegyétek meg mindazt, amit mond nektek!* (2,5)

A negyedik evangélium nem véletlenül állt annyira közel a nagy teológushoz, nem véletlenül választotta éppen ezt a bibliai könyvet legjelentősebb exegetikai munkájának témájául: mintha a fenti jelenség valamilyen szinten az ő teológiája egyik sarkalatos pontjának bibliai illusztrációja volna. A *Mi az értelme annak, hogy Istenről beszélünk?* című írásban (42–51. o.),

a jelen kötet 49. k. oldalán így ír erről: „Ha azonban Isten nem általános törvény, alapelv vagy adottság, akkor nyilvánvalóan csak abban ragadhatjuk meg, amit nekünk mond, amit velünk cselekszik. Csak annyiban beszélhetünk róla, amennyiben hozzánk intézett igéjéről, ránk irányuló cselekvéséről beszélünk. »Istenről csak azt mondhatjuk el, amit velünk cselekszik.« (W. Herrmann)” És vajon az 1. fejezetből imént felidézett evangéliumi jelenetsorban a Keresztelő és Jézus nem valami hasonló irányba kívánnák-e elmozdítani a nevek, definíciók, címkék világából kirobbanthatatlannak tűnő hallgatóságukat? Nem valami hasonlót mondanának-e ma ők is, mint amit a kötetben olvasunk: hogy Istennel kapcsolatban nem létezik külsődleges-objektíváló megismerés, csakis egzisztenciális megértés, a halló, a látó ember individuális megértése lehetséges? A Keresztelő és Mária egyfajta modelljei lehetnének a Bultmann-tanulmány megállapításainak. Talán nem is elsősorban arról van szó, mintha az úgynevezett modern embernek, egy mai hívőnek okvetlenül különösebb problémái lennének a jelenetbeli szereplők „ósvi” vallási fogalmaival. Aligha. Inkább a – mégoly igaz és magasztos – címkéről van szó általában. Az embernek arról a hajlamáról, hogy miután felismerte és kimondta, hogy Jézus ez meg ez, pontot is tegyen a dolog végére, lezárja, mint rendben lévő és elintéztet, amivel nincs több dolga, hogy e művelet után nyugodtan továbblapozhasson és odébb mehessen.

A rendszerváltás után Bultmann jó néhány munkája láthatott napvilágot magyar fordításban, köztük a legjelentősebbek időrendben: *Történelem és eszkatológia* (Atlantisz, 1994), *Jézus Krisztus és a mitológia* (Teológiai Irodalmi Egyesület, 1996), valamint *Az Újszövetség teológiája* (Osiris, 1998). A mostani kötet tanulmányok gyűjteménye. Negyven esztendő alatt, 1924 és 1963 között keletkezett írásokat tartalmaz, nagy többségüket a *Glaube und Verstehen* négykötetes tübingeni kiadásából válogatta a szerkesztő, Szirtes András (innen a magyar gyűjtemény címe). Szirtes a fordítók között is szerepel, a *Bevezetés* ugyancsak őt dicséri. Kiemeli a válogatás kiadásának egyik fő célját: hogy segítsen eloszlatni a Bultmann nézeteivel, különösen úgynevezett „mitológiátlanítási programjával” kapcsolatban elterjedt előítéleteket (7. o.). A bevezető tanulmány igen informatív, alapos, sokoldalú munka, amellet nagyon világos, közérthető. Felvázolja Bultmann pályájának főbb állomásait és műveit, képet ad arról a szellemi közege, amelyben dolgozott, amely hatott rá, és amelyre ő maga is igen erőteljes hatást gyakorolt; számot ad teológiájának kulcsmotívumairól, majd röviden utóéletéről, a nemzetközi és magyarországi Bultmann-recepció néhány jellegzetességéről.

A kötet első írása, „A liberális teológia és a legújabb teológiai irányzat” (23–41. o.) 1924-ben keletkezett; egyfajta liberalizmuskritika. Bultmann ezen irányzat fő tévedésének azt látja, hogy az embert helyezi a teológia centrumába annak természetes tárgya, Isten helyett, aminek értelemszerű következménye az, hogy Istent hallgatólagosan valamiféle dologként tételezi, és mint ilyent tekinti a középpontba helyezett emberi megismerés tárgyának. Bultmann távolabbi célja azonban, vagyis hogy a dialektikus teológia felismeréseit egyítse a liberális teológia örökségével, már itt megmutatkozik.

Az említett *Mi az értelme annak, hogy Istenről beszélünk?* című 1925-ös tanulmány hasonló témákat vet fel. „Önmagunkról kell beszélünk, ha Istenről akarunk beszélni”

(44. o.), vallja Bultmann, minthogy az ember nincsen kívül és nem is helyezheti magát kívül Istenen, hogy eképpen mint tárgyról, „róla” disputáljon; a *de Deo disputare*, ez maga a bűn Ádámtól fogva. Az istenismeret értünk való (*pro me*) jellegét állítja előtérbe, hangoztatva, hogy az „objektív” történelem nem lehet a teológia tárgya. Többek között azért sem, mert a történeti bemutatás úgy állítja be Isten cselekvését, mint valami e világban minden további nélkül láthatót. Bultmann teológiájának alapvető elemei jelennek meg már most; hasonló gondolatokat fogalmaz meg később a mitológizálás koncepciójában, s majd az a körüli vitákban. Vagyis – ahogy maga a nagy vitapartner, Barth 1947-ben számos kifogása ellenére elismeri – Bultmann alapvető célja mit sem változott, s ez az ember és az őt megragadó isteni kinyilatkoztatás konfrontálásának feltárása.

Bultmann első jelentős hermeneutikai tanulmánya szintén 1925-ben látott napvilágot: „Az Újszövetség teológiai egzegézisének problémája” (52–70. o.). A kiindulás az előzőhöz hasonló. A bibliai szöveg értelmezését nem lehetséges elválasztani az önértelmezéstől, amiből végül logikusan következik, hogy „a teológia és az egzegézis, illetve a rendszeres és a történeti teológia alapján véve egybeesnek” (67. k.). Mindközben Bultmann a maga részéről erőteljesen ragaszkodik a történeti-kritikai módszerhez, csakúgy, mint a teológiai fogalmak precíz használatához és elemzéséhez. Szerinte csak a történeti-kritikai és vallástörténeti módszer alapozhatja meg a kutatást, ám ennek tétje egyáltalán nem a múlt valamiféle előbányászása, hanem a kérügma és az emberi önértelmezés viszonyának feltárása.

Bultmann legfontosabb egzegetikai írását, a *János-kommentárt* 1941-ben, hosszú előkészítő munka után adta ki. A magyar kötetben ennek az előkészületnek az időszakából, 1928-ból kap kézhez az olvasó egy írást *A János-evangélium eszkatológiája* címmel (71–84. o.). Jól láthatók ebben azok az okok, amelyek miatt a negyedik evangélium annyira közel állt Bultmannhoz: mert Jézust Igeként mutatja be; mert számos ponton inkább spirituális, semmint történeti jellegű; mert az eszkatológiát jelen idejű és individuális eseményként fogja fel; és mert szembeállítja, olykor radikálisan, az Istent objektíváló, tárgyasító, a dolgok sorában elhelyező, illetve a kinyilatkoztatástól megérintett embert, e kétfajta vallási szemléletet. Amikor a negyedik evangélium 5,21 kk. versei Jézus megbízatását eszkatológiai megbízatásként írják le, akkor ez az eszkaton nem a „végidő”, nem a parúzia és az utolsó ítélet, hanem olyan esemény, ami most történik, a jelenben megy végbe. A tanulmány ezzel összefüggésben arra a kérdésre keres választ, mit jelent Jánosnál az „élet” fogalma, amelyről az ő Jézusa mint máris megjelenről, mint most jelenvalóról beszél, valamint – még ezt megelőzően – azt a kérdést vizsgálja, miféle valóság az, amit az evangélista „világnak” nevez, szembeállítva ezzel az étellel.

Bultmann és *Martin Heidegger* 1923 és 1928 között tanított együtt a marburgi egyetemen. Ekkori mély szellemi kapcsolatuknak a részleteire nincs lehetőségünk itt kitérni, az olvasó rövid összegzést talál róla a bevezetés lapjain (12. kk.). Nemcsak Heidegger korai főműve, a *Lét és idő* születik ekkoriban (1927), Bultmann-nak a *Glau-be und Verstehen* első, 1933-ban megjelentetett és Heideggernek ajánlott kötetében összegyűjtött tanulmányai szintén ezen időszak termékei. A kötetünkben is szereplő

A *Jelenvalólét történelmisége és a hit* című tanulmányában (1930; 110–128. o.) Bultmann elemzi a teológia és a heideggeri filozófia kapcsolatát. Mind a teológia, mind a filozófia tárgya a jelenvalólét (*Dasein*), állapítja meg, de más-más módon közelítenek tárgyukhoz. A teológia azt vizsgálja, hogyan érinti a kinyilatkoztatás eseménye a jelenvaló létet, magát a konkrét létezést, a hívő vagy nem hívő létezést, míg a filozófia ugyanezen jelenvaló lét formális struktúráját kutatja.

A mitológiátlanítás (*Entmythologisierung*) kifejezés először Bultmann 1941-es *Újszövetség és mitológia* című egyetemi előadásának alcímében szerepelt, és csakhamar nemcsak a tudós nevével kapcsolódott össze elválaszthatatlanul, hanem a fogalom változatos félértéseivel is. A helyzetre mi sem jellemzőbb, mint az a tény, hogy a röviddel a II. világháború után, 1947-től kibontakozó polémia anyaga hat kötetben látott napvilágot, az utolsó, 6. kötet 1963-ban (*Kerygma und Mythos*, 1–6. Hrsg. von Hans-Werner Bartsch. 1948–1963), és a vitához számos nem evangélikus felekezeti kutató is hozzászólt, sokféle szempontot vetve fel. A jelen gyűjteményben Bultmann egyik reflexiója olvasható az utolsó, 1963-as kötetből *A mitológiátlanítás problémája* címen (316–322. o.).

Világosan látnunk kell, hogy Bultmann tézise természetesen nem magát az Újszövetséget vagy annak egyes részeit utasítja el, az evangélium, a kerygma mitologikus nyelven megfogalmazott kijelentéseit sem elvetni vagy kiiktatni és másokkal helyettesíteni szándékozik, hanem értelmezni. Ezt a szándékot közvetve igazolja, hogy az eredeti előadás kiadásához maga fűzte hozzá a jelen kötetben is olvasható, *A természetes kinyilatkoztatás kérdése* című írást (185–204. o.), amelyben az istenismeret egyedülálló forrásának minősíti a krisztusi kinyilatkoztatást, elutasítva ez ügyben korának a természetre és a történelemre hivatkozó ideológiáit. *A mitológiátlanítás programja pozitív megfogalmazásban tehát a kerygma értelmezését, egzisztenciális értelmezését jelenti.*

Bultmann abból a vitathatatlan tényből indul ki, hogy az újszövetségi kijelentéseket a kor mitologikus világszemléletének nyelvén fogalmazták meg – hogy is fogalmazhatták volna másképp? Márpedig a mítoszról, a mitológiáról tudjuk, hogy nem más, mint nyelv, egyfajta világértelmezés nyelve, a világ megértésének beszédmódja. A mítosz valóságosan nyelvként viselkedik. Megvannak a maga nyelvi jelei: szavai a mitológémák; van jelentéstana: a jelentést a mitológémák metaforáinak fogalmivá alakításával kapjuk meg; van grammatikai szabályrendszere: a mitológémák összekapcsolásának véges számú módzatai. Ha máshonnan nem, már e nyelv-termeszetéből is világos kell legyen, hogy a mítosz, a mitikus nyelv *par excellence* a földi világról szól, az istenség megjelenését, megnyilvánulását, cselekvését mint e világban láthatót mutatja fel. (Akárcsak egyébként Bultmann szerint a magában vett történeti megközelítés; innen szemlélve voltaképp nem új a koncepció, hanem korábbi antihistorikus szemléletének továbbgondolásából adódik.) Ez az egyik ok, amiért a mítosz beszédmódja megfelelő – egzisztenciális – értelmezés nélkül nem alkalmas a Biblia Istenéről szóló beszéd eszközeként.

A másik ok pedig a modern ember világképe, az ókori emberétől gyökeresen eltérő, természettudományos szemlélete. Bultmann a mitológiátlanítás programját párhuzamba állítja a megigazulás páli és lutheri tanításával, a cselekedetek nélküli, hit álta-

li megigazulás tanával. A *par excellence* bibliai hitről van ugyanis szó, amely nem a láthatóra – a kérés „történetileg megragadható valóságmagjára” – néz, hanem a láthatatlanra, arra, ami megragadhatatlan dologisága szerint; *a nem látott dolgok valóságként értett hitről van szó* (Zsid 11,1). A mitológiátlanítás tehát a páli, lutheri tan logikus folytatása, alkalmazása a megismerés területére, az istenismeretre. A bibliai szerzők írásaikban a maguk egzisztenciális érintettségét, azaz hitüket fejezték ki, s tették ezt persze mitikus nyelven; csakhogy ezzel végérvényesen eltüntették, hozzáférhetetlenné tették Jézus történetiségének tényeit. Nem Jézus történetiségét tehát, ahogy némelyek (félre)értették Bultmann, hanem az ahhoz való hozzáférés lehetőségét, így aztán a mai ember, ha Istenről akar beszélni, szintén csak a maga egyéni érintettségéről beszélhet.

A történetiség fontosságának, a történeti Jézus jelentőségének, valamint a kérés-mával való kapcsolatának kérdését maguk Bultmann tanítványai (*Käsemann, Bornkamm, Ebeling, Fuchs*) kritikailag vetették fel újra. Már az 1950-es években vitába szálltak a mesterrel, hivatkozva arra a vitathatatlan történeti érdeklődésre, amelyről – mint Käsemann írta 1953-as vitaindító előadásában – az evangéliumok pusztá megléte már önmagában vitathatatlannul tanúskodik: ez egyenesen kötelezi a teológiát, hogy komolyan vegye Jézus történetiségét. Természetesen nem visszatérés ez a régi, naiv, pozitívista *Leben Jesu*-kutatás módszeréhez, amely az evangéliumok közléseit „egy az egyben” történeti faktumnak tekintette, és amelynek erőfeszítései így végül kudarcot vallottak – ilyen visszatérés, éppen Bultmann munkásságának jóvoltából, soha többé nem volt lehetséges. A Bultmann-tanítványok a különböző korúnak tekintett hagyományrétegek szétválasztásával igyekeztek eljutni a fennmaradt, Jézusra vonatkozó, illetve Jézus által mondott „eredeti szavakhoz” (*ipsissima verba*), feltárva az eredetiség összetett kritériumait. A magyar válogatásban is szereplő előadásában, illetve 1959-es, *Az őskeresztényen igehirdetés viszonya a történeti Jézushoz* című munkájában (297–315. o.) Bultmann lényegében visszautasítja tanítványai és a témához hozzászóló többi kritikus kritikáját (ezek főbb munkáit lásd: 297. o. 1. jegyz.). Újból vázolja „a történeti Jézus és a Krisztus-kérés között fennálló különbségeket” (298. o.), megismétli e kettő viszonyára vonatkozó nézetét, tisztázza a koncepciójával, kijelentéseivel kapcsolatos félreértéseket, és végső soron, mindezek alapján, továbbra is lehetetlennek tartja a kérés-mának, a kérés tárgyanak „objektív” történeti igazolhatóságára irányuló próbálkozásokat.

A magyar teológiában a Bultmann-recepció sovány eredményeket mutathat fel. Karner Károly önállóan is megjelent igényes tanulmánya (1944!) nem válhatott ki érdemi visszhangot s a kötet bibliográfiája szerint *Pákozdy László Márton* 1955-ös írása után legközelebb csak jó négy évtizeddel később, 1996-ból olvasható magyar nyelven egy tanulmány Bultmannról – egy katolikus szaklapban, a *Vigiliában* jelent meg –, és még ez is fordítás, a német Heidegger-tanítványtól, *Otto Pöggelertől* származik (mármint ha nem számítjuk ide *Nagy Barna* 1999-ben a Kálvin Kiadónál megjelent, ám jó hatvan évvel korábban, 1936-ban írott disszertációját, lásd a bibliográfiában, 22. o.). Teológusaink alapvető fenntartásokkal, meg nem értéssel fogadták Bultmann nézeteit, aminek az ismert szellemi és politikai összetevők, valamint Barth magyarországi hatásának

ereje mellett döntően lelkipásztori oka lehet. A magyar teológusok úgy érzékelték, a hívő fejében az a mondás, hogy „a hit tárgyának végső történeti magvát elvileg *lehetetlen megtalálni*”, óhatatlanul úgy fordítódik le magyarrá, hogy ilyen mag *nincs*, nem létezik. Ez az aggály érthető. A hithirdetés aligha bírta volna, s ma sem bírná el azt a hittel szemben támasztott magas bultmanni (és, tegyük hozzá, bibliai) követelményszintet, hogy ne a láthatókra, az úgynevezett „történetileg megfogható valóságra” nézzen, hanem a láthatatlanokra, hogy érje be a „nem látott” és elvileg soha „nem látható dolgok valóságával” (Zsid 11,1).

*Dér Katalin*

## Pápista szőrszálhasogatás, avagy a hit értelmi ismerete

*Ulrich G. Leinsle: A skolasztikus teológia története*

(Osiris kiadó, Budapest, 2000. 328 o.)

Nem hálás és nem könnyű feladat összefoglaló és értékelő művet közreadni a skolasztikáról. Nem pusztán azért, mert számtalan szerző temérdek művével, a források és szövegkiadások napról napra bővülő körével és szinte áttekinthetetlen mennyiségű másodlagos irodalommal kell számot vetnie annak, aki erre a munkára adja a fejét, hanem azért is, mert szembesülnie kell a skolasztika kifejezést kísérő három évszázados, a fogalom tartalmaként merő szellemi bornírtságot sejtő előítéletekkel és a régi keresztény tudományossággal szemben ma is eleven lenézéssel és bizonytalansággal. Ám legalább ekkora gondot jelenthet magának a skolasztika, skolasztikus kifejezéseknek a pusztá értelmezése is. Már csak ezért sem meglepő, hogy *Ulrich G. Leinsle* premontrai szerzetes, a regensburgi egyetem professzora fogalomértelmezéssel kezdi a maga bevezetését. Némi leegyszerűsítéssel fogalmazhatunk úgy, hogy skolasztika kifejezésünknek kétféle alapértelmezése létezik. Az egyik szerint a skolasztika történeti kategória, amely a 11. és a 15. század közötti nyugati keresztény teológiát-filozófiát vagy annak teoretikus-szisztematikus rendszereit jelenti, valójában tehát – a misztikát és a spirituális-heretikus mozgalmakat leszámítva – a keresztény középkor teológia- és bölcsellettörténetét. A másik megközelítés viszont módszertani fogalomként, a keresztény gondolkodás korokat átívelő formájaként határozza meg tárgyát. *Leinsle* maga ez utóbbi értelmezés mellett foglal állást, amely a keresztény módon való gondolkodás sajátos, szigorú logikai és metodológiai szabályoknak engedelmessé, „iskolás” vagy „egyetemi” metódusát tekinti a skolasztikafogalom valódi, lényegében tudományelméleti és tudománymódszertani tartalmának. Lényegében ebből az állásfoglalásból következik, hogy számára a skolasztika csupán egyik, bár meghatározó formája a középkori keresztény gondolkodásnak és szellemi életnek, ugyanakkor viszont nem kötött térhez és időhöz; ebből egyszerre adódik, hogy nem minden skolasztika, ami az európai középkor szellemi életében teológiai-vallási, viszont van egy második, a reneszánsz és a reformáció utáni barokk skolasztika, bizánci, sőt protestáns skolasztika is, nem is beszélve a 19. század végének neoskolasztikus szellemiségéről. Ám ha elfogad-

juk Leinsle fogalomértelmezését, amely szerint a skolasztika olyan gondolkodásmód, amely a tekintély és az értelem pilléreire egyaránt hagyatkozva szemléli az égi és a földi valóságot, és megszívleljük azt a figyelmeztetését, hogy ez a szellemiség a biblikus szemléletet az antik tudományfilozófiával, főleg Platónnal, Arisztotelésszel igyekszik harmóniában értelmezni, de nem pusztán a teológia, hanem a bölcselet, sőt a jog- és az orvostudomány területén is egységes tudásrendszer megalkotására tör, gondolhatjuk azt is, hogy a mű címében és fejtegetései egészében talán pontosabb lett volna nem skolasztikus teológiáról, hanem skolasztikus gondolkodásról, egyfajta skolasztikus szellemiségről beszélnie. Az egész művön végigvonul az a törekvés, hogy szigorúan a teológia világában, témáiban érvényesülő skolasztikus szemléletről essen szó, ám a teológia és a filozófia közötti illetékességi határok megvonása szerzőnk számára sem sikerülhetett minden esetben, hiszen a skolasztikus mentalitás alapvető ismérve éppen a filozófia és a teológia, a hit és a tudás közötti határok viszonylagossá tétele volt. Anyaga tárgyalása során Leinsle döntésre kényszerült abban a tekintetben is, hogy milyen módon kísérli meg a rendelkezésre álló hatalmas irodalom rendszerezését és bemutatását. Az alternatívák itt világosak: dönthetünk a kronologikus-doxográfiai tárgyalásmód mellett, vég és tanulság nélkül sorakoztatva fel évszázadok jelentős vagy kevésbé fontos gondolkodóinak és különféle iskoláinak, műhelyeinek szellemi teljesítményét, ám tehetjük azt is, hogy néhány kulcsfogalmat kiemelve, azok logikai rendjében próbáljuk rekonstruálni a skolasztikus gondolkodás útjait és alternatíváit.

A pusztán történeti és a csupán logikai eljárás között kínálkozik közvetítő megoldás is, és Leinsle ennek alkalmazása mellett döntött. Ennek az a lényege, hogy a skolasztikus gondolkodás alapvető fogalmai genetikus és logikai rendben követik egymást, elemzésük azonban felbukkanásuk és fejlődésük történeti folyamatait követi. A skolasztika története ebben a felfogásban problémák és kérdések egymásutánjaként és egy folyamatosan fejlődő, új és új kérdésekre reflektáló tudományos módszerként áll előtünk, kérdései megoldásának lehetőségeit pedig egy-egy jellegzetes gondolkodói teljesítmény vizsgálata, egy-egy szellemi portré megrajzolása mutatja be. E módszer alkalmazásának ma legelterjedtebb, a modern analitikus bölcseletben gyökerező módja a skolasztikus teológia alapjainak nyelvfilozófiai kategóriákra történő redukciója, a teológiai nyelvnek pusztán nyelvi-logikai problémaként való kezelése, a skolasztikus filozófia teológiai nyelvkritikaként, jel- és jelentéselméletként való vizsgálata. Leinsle alighanem tudatosan nem követte ezt az utat; elemzésének kötőanyagát így nem a nyelvlogikai, hanem a metafizikai és tudományelméleti megfontolások, a *traditio* és a *ratio* közötti feszültségek nyomomonkövetése adja.

Fogalomtörténeti bevezetőjében szerzőnk *Augustinus auctoritas* és *ratio* fogalmaiból, a hitnek az értelmet megelőző, de az értelemre rá is utalt természetéből bontakoztatja ki azt a szellemi keretet, amelyben a skolasztikus gondolkodás kiindulópontjait és alapjait meglelhetjük. Egyértelmű és világos az is, hogy a hit és a tekintély értelmi megerősítésének igényét az Istenről való beszéd módjait és lehetőségeit firtató *Boethius* axiomatikus grammatikai rendszere öntötte formába, a korai középkor szentenciagyűjteményei pedig nem tettek mást, mint logikai építménnyé igyekeztek rendezni a keresztény hit biblikus, patrisztikus alapokon nyugvó argumentumait. Mi sem ter-

mészetesebb, mint az, hogy a hit dolgairól való értő és rendszerező gondolkodás természetes keretűl már a korai középkorban is az iskola, a falai között tantárggyá váló hit elemzése vált, amely természetes módon kívánta meg a biblikus szöveg értelem szerinti (exegetikai) és jelentés alapján történő (grammatikai) vizsgálatát. Valójában ott és akkor született meg a skolasztika mint gondolkodásmód és módszer, amikor különvált egymástól a szent szöveg közvetlen olvasásán és az *auctoritas* alapján való megértésen alapuló, valamint a szöveghez összehasonlító és mérlegelő magyarázatokat fűző, dialektikusnak vagy racionálisnak nevezhető értelmezési mód. Leinsle ezt a folyamatot a 8. és a 11. század közötti kolostori iskolák világában, a *divina pagina* és a *fides catholica* elválásának folyamatában ábrázolja, világos határvonalat jelölve ki a középkori – lényegében spirituális – exegézis és a szentenciáskönyvekben, majd summákban kibontakozó dialektikus-disputatív teológiai szemlélet között. Ám Pierre Abélard korától ez a kettéválás komoly következményeket hozott; a harmonizáló, pozitív patrisztikus argumentumokra hagyatkozó exegézis mellett teret nyert a *sic et non* módszerére támaszkodó disputáció módszere is, és valójában ez jelentette a skolasztikus gondolkodásmód kiteljesedésének fordulópontját. A vita és érvelés technikájának finomodása hozta meg a helyes teológiai nyelv keresésének, a hitről való pontos és egyértelmű beszéd szabályai meghatározásának igényét, amely a következő századok modalista és vokalista jelentéseméleti vitáiban vagy az általános fogalmak és az egyedi létezők viszonyáról szóló univerzálivitásban, a realista és nominalista ontológiák kifermálódásában alapvető keretűl szolgált a teológiai diskurzusoknak. Aligha kétséges, hogy a skolasztikus szemlélet megszilárdulásának fontos lépése volt a racionális teológia önértelmezésének, öntudatának, az *auctoritas* kizárólagos bizonyító erejével való szembefordulásának a megszületése, amelyet a szerző *Ioannes Scotus Eriugena* és a skolasztika atyjának is nevezett *Canterburyi Anselmus* szellemi teljesítményének tekint. Ebben a folyamatban fedezi fel Leinsle a középkori gondolkodás módjainak, kultúráinak szétválását: míg a kibontakozó skolasztika az egyetemek világában lel otthonra, a kolostorok világában, később pedig a népi jámborság mozgalmában a 12. századtól kibontakozik a misztika. Mindezek ellentettjeként pedig megjelenik az, amit az egyoldalú, exkluzív intellektualizmus vagy a vallási popularizmus jegyében színre lépve szerzőnk tudományos eretnekségnek, *Gottschalk*, *Berengár*, *Gilbert de la Porrée* vagy éppen *David Dinant* és *Arnoldo Brescia* szellemi platformjának tekint.

A 13. század eleje döntő változásokat hozott a keresztény szellemi élet alakulásában. A biblikus-patrisztikus hagyomány mint szellemi muníció mellé ettől az időtől sorakozott fel az arisztotelészi – arab, avicennianus és averroista elemekkel átszőtt – filozófia ismerete, a szellemi élet új pódiumaként pedig megjelent a középkori egyetemek világa. Az egyetem Leinsle által alaposan elemzett intellektuális újdonsága és korábban elképzelhetetlen tudományos nyilvánossága a jámbor szellemi egyetértés és hagyománytisztelet kora után vitákat szült, és olyan tudományos közéletet teremtett, amelyben a következő két évszázad skolasztikája valójában irányzatok és iskolák vitájaként és küzdelmében fejlődött tovább. E kor igazi alapkérdése a teológia tudomány jellegének igazolása és átfogó rendszerként való kiépítésének elvégzése volt, valamint annak eldöntése, hogy egy tudományként felfogott szisztematikus hitelmélet képes-e úgy

értelmezni a ráció elvei szerint a valóságot, hogy ne kerüljön ellentétbe a hit és a hagyomány elveivel. Az erre a kérdésre adott felelet eszmetörténete jelenti azt a kort, amelyet nagyskolasztikának nevezünk: a summák ideje az, *Bonaventura* és *Aquinói Tamás* szintéziseinek, az averroista vitáknak az ideje, amikor a legélesebben rajzolódik ki a hittudomány két intellektuális alternatívája, az arisztotelianus és a platonikus-augusztiniánus szemlélet közötti eltérés, amelynek szellemi tartalmát és természetét Leinsle is alaposan elemzi. Ebben a folyamatban beláthatatlan jelentősége volt az arisztotelianus rendszer egészével, főképpen pedig a teljes *Organon*, a *Fizika* és a *Metafizika* szövegével való alapos megismerkedésének, amely valahol a *Summa Halensis* létrejötté és *Albertus Magnus* szellemi próbálkozásai idején jutott fordulópontjához. 1270 körül már világosan kirajzolódtak a skolasztika mint rendszer alternatívái: az egyik oldalon *Bonaventura* Augustinusra és Platónra hagyatkozó fideizmusában és voluntarizmusában, a másikon *Aquinói Tamás* arisztotelianus intellektualizmusában. Leinsle véleménye szerint a tomista doktrína fő célja a teológia tudományként való legitimációjának megelérése volt. Leinsle Szent Tamás tudomány módszertani megfontolásait elemezve arra a következtetésre jut, hogy a klasszikus tomizmusban valójában a teológia nem egyszerűen tudománynak bizonyul, hanem az egyedüli tudománnyá válik, amely minden más tudásformát részlegesként, segédtudományként rendel maga alá, és kielégítő harmóniában képes szemlélni a hit intencionális és a racionális tudás metafizikai szemlélete által egységben értelmezett teljes keresztény tanítást. Tamás rendszerének és az arra reagáló *correctorium-vitá*nak az áttekintése is Leinsle szellemi mértéktartását és következetességét igazolja, hiszen nem merül bele az arisztotelianus ontológia és ismeretelmélet fogalmainak, a hülémorfista vagy a világ örökkévalóságának igazolhatóságáról szóló diskurzusoknak a részleteibe, hanem rövid, koncentrált előadásban szigorúan a tudományelméleti álláspontok alakulását veszi szemügyre.

Ez az eljárás különösen termékenynek bizonyul azután a 14. és 15. századi skolasztika témáinak tárgyalása során, hiszen e kor iskoláinak és irányzatainak sokasága, a gyorsan gyarapodó európai egyetemek világának áttekintése alighanem meghaladná egy nem doxográfiai és lexikális teljességre törő fogalmi és módszertani skolasztika-elemzés kereteit. A kibontakozó tomista iskola mellett e kor szellemi habitusát *Duns Scotus* voluntarizmusa, *Occam* és a nominalista iskola grammatikai ismeretkritikája, az oxfordi Merton College mestereinek empirikus természetbölcseleti, sőt fizikai és matematikai iskolája határozta meg, a realista-nominalista vita késői szakasza pedig a *via antiqua* és a *via moderna* szellemi mozgalmi révén a teológiai tudás birtoklásának két, egymástól alapvetően különböző alternatíváját fogalmazta meg. A többnyire későinek vagy nominalistának nevezett skolasztika, a *devotio moderna* jámborsági szemlélete és a reformáció korát előkészítő spirituális mozgalmak időszaka Leinsle tárgyalásában gondolkodói portrék, szellemi habitusok bemutatásának sorozatává válik, amelynek lényege a skolasztika korábbi egységét biztosító *divina pagina* és *fides catholica* harmóniájának megbomlása, amelynek szellemi történéseit *Wyclif* és *Husz* bibliocizmusa, *Gerson* gyakorlati teológiája vagy *Biel* kegyelemteológiája jellemzi. Talán egyetlen témát említhetünk, amely itt hiányzik a szerző elemzéséből: *Geert de Groot*e vagy *Hadewijch* spiritualitása, a 15. századi németalföldi misztika antiskolaszticizmu-

sa említést érdemelt volna az első skolasztika szellemi és tudományos alkonyának jellemzése során.

Közhely, ám ettől még nagyon igaz, hogy a reneszánsz új tudományos és oktatási paradigmát fogalmazott meg, amelyet a tradícióval szemben a Biblia jelentőségét hangsúlyozó szemléletével főként *Erasmus* képviselt. Az sem új felismerés, hogy a reformátorok általában ellenségesen tekintettek a számukra túlságosan is filozófiai veretű, a hitet és a biblikus lelkületet kiüresítő skolasztikus hagyományra, ám az is lényeges, hogy elmarasztaló véleményük elsősorban a késői, nominalista skolasztikát, annak az isteni kegyelemre való hívő ráhagyatkozást teoretikus okoskodással helyettesítő véleményét érintette. Leinsle a hitújítás koráról szólva *Luther, Melanchthon* és *Kálvin* álláspontját veszi szemügyre, akiknek nézeteiben a skolasztikával mint teológiai módszerrel való elégedetlenséget és a bízó hittel szemben az okoskodó értelemre való túlzott ráhagyatkozás kárhoztatását találja közösnek. Ám igen fontos az is, amire Leinsle figyelmeztet: a reformátorok kritikájának megfogalmazása idején már magában a skolasztikus hagyományban is átrendeződés indult. Az 1500-as évek elejétől egy olyan új tomizmus van kibontakozóban, amelyet *Cajetan, P. Crockaert* képvisel, és amely *F. de Vitoria* révén hamarosan elvezet a második skolasztika, a barokk katolikus skolasztikája kibontakozásához. Ebbe a szellemi folyamatba illeszkednek a tridenti zsinat dogmatikai döntései csakúgy, mint a jezsuiták megjelenése a tudományos és egyetemi életben, olyan, a reneszánsz és a korai barokk szellemét egyaránt hordozó szellemi központokban, mint Salamanca vagy Alcalá, Ingolstadt vagy Dillingen és a második skolasztika szellemi központjának számító római Collegio Romano. Leinsle *C. Giaccon* második skolasztikafogalmát továbbgondolva tekinti át a 16. és a 17. század katolikus bölcséleti törekvéseit; nézete szerint az itt megszülető régi-új skolasztika dogmatikus-diszciplináris fegyelme mellett kiemelkedő jelentősége van a katolikus teológiai gondolkodás legitim kettősségének: a teoretikus, skolasztikus filozófia (*Suarez, Vasquez*) mellett ott vannak a pozitív, biblikus-patrisztikus gondolkodás képviselői, a pasztorális és morális gyakorlatiág képviselői (*Petavius, Busenbaum, La Croix*) is. A második skolasztika szellemi teljesítményének csúcspontját a különféle *Cursus Theologicus*-sorozatok jelentették, amelyekből a katolikus dogmatika és bölcsélet máig érvényes rendszerezése született, szellemi izgalmait pedig döntően a kegyelemtani, a *de auxiliis*, a probalilista és a janzenista viták jelentették.

Korábbi írásai alapján úgy tűnik, Leinsle professzor igazi kutatási területe éppen ez, a második skolasztika szellemi világa, amelynek szellemi történései sorából a kegyelemtani vitát, *Suarez* metafizikáját, a karteziánizmus és a skolasztikus racionalizmus találkozását tárgyalja. A szerző eljárása a mű ezen részében ismét a szellemi portré-sorozat megalkotására épít: *Mastrius, Arriaga, Gonet, Babenstuber* és más hittudósok szellemi teljesítménye egy-egy apró hozzájárulás a skolasztikus gondolkodásmód és az újkori szellemi élet közötti találkozáshoz. Önálló gondolati egységként ebben a kor- és szellemtörténeti környezetben tárgyalja Leinsle az úgynevezett protestáns skolasztika problémáját, történetét, amelyről bő két évtizede már önálló monográfiát is közzétett. Ha elfogadjuk szerzőnk azon véleményét, hogy a rendszeres, dogmatikus teológia nem létezhet szilárd bölcséleti, lét- és ismeretelméleti, logikai és tudomány-

filozófiai alapok nélkül, osztanunk kell azt a nézetét is, hogy a reformáció hittani konszolidációjának folyamatában el kellett érkeznie egy olyan pillanatnak, amikor hittudósai maguk is a skolasztika mint a hit tényeire való racionális reflexió útját választották. Leinsle értelmezésében a folyamat első lépése volt már Melanchthon arisztoteliai tudománymodellt követő *Locija*, a hittan szisztematikus tudományelméleti megalapozásának tudatossága pedig nyomatékosan bukkant fel *Johann Gerhard* rendszerében. A lutheránus ortodoxia fénykorában ezt a hagyományt a *G. Calixt* tudományelméleti értelembe improvizatív szinkretizmusa ellen fellépő *A. Calov* építette tovább, elfogadva azt az alapvetően skolasztikus elvet, hogy a hit tételeinek kifejtésében létezik egy olyan logikai rend, amely a hittani állítások racionális logika szerinti rendszerezésére és kifejtésére képes. A továbbiakban Leinsle tárgyalásában inkább csak ízelítőt kapunk a protestáns skolasztikából, mint szellemi folyamatai beható, történeti tárgyalását: *J. A. Scherzer* definitív módszere vagy a Gyulafehérváron is tanárkodó kálvinista *J. H. Alsted* dogmatikai enciklopédiája már-már a kortárs katolikus *Cursus Theologiae* műfaji párhuzamának vélhető, *Ch. Wittich* személyében pedig a protestáns skolasztika is eljutott az újkori laikus racionalizmus valóságával, *Descartes* rendszerével való számvetésre. A felvilágosodás korával a skolasztikus gondolkodásmód ismételt válsága következett el, amelyet Leinsle egyetlen személy, *E. Amort* eklektikus teológiájának bemutatásával jelez az olvasó számára, könyve utolsó néhány oldalán pedig mintegy csak jelzi azt, ami a 18. századtól, a második skolasztika lassú elmúlása idejétől következett. Így említi a katolikus tübingenieket, a 19. század derekának néhány bátortalan, a skolasztika megújítására irányuló próbálkozását. A harmadik, 1891-ben az *Aeterni petris* körlevéllel útjára induló skolasztika világának elemzése, a különféle formákban máig is eleven neotomizmus áttekintése azonban már nem fért, nem férhetett e mű szűkre szabott keretei közé.

Mindent összevetve Leinsle professzor munkája kitűnő első bevezetés a skolasztikus gondolkodás fogalmainak, módszereinek és fejlődésének áttekintéséhez, amely világos magyarázataival, teológiai forrásai bőséges idézésével, az általa feldolgozott szakirodalom áttekinthető kezelésével a keresztény gondolkodás olyan korszakaiba vezeti az olvasót, amelyek ismerete nélkül a keresztény tanítás múltja és jelene, a teológia belső világa érthetetlen marad. Hazai könyvkiadásunk az utóbbi évszázadban nagy adósságot halmozott fel a skolasztikus hagyomány megismerése tekintetében, amely adósság törlesztésének folyamatában a *Görföl Tibor* értő és pontos fordításában megjelent magyar kiadás biztató kezdetnek, a könyv olvasása izgalmas szellemi kalandnak ígérkezik.

Horváth Pál

## Ahonnem nem távoztak a tatárok

(*Dzsingisz kán és öröksége. Magyar Nemzeti Múzeum 2007. május 25. – szeptember 2.*)

Dzsingisz kán és öröksége? – ugyan miféle kiállítás tudná azt bemutatni, kérdezheti a tatárjárás egy szerencsés túlélőjének 21. századi leszármazottja. Üszkös romok, csont-halmok, templomok szerteszórt kincsei és elárvult használati tárgyak? Alighanem sokan álltak sorba a Nemzeti Múzeum kiállítására hasonló gondolatokon tűnődve, és a *Tatárjárás* című kiállítás első pillanatai nem cáfolták ezt a feltételezést. Még be sem lépett ugyanis a látogató, de a munkáját egykedvűen végző jegyszedő háta mögötti félhomályból máris lódobogás, csatakiáltás és menekülők sikolya ütötte meg a fülét. Noha az ilyesfajta zajos interaktivitás egy korszerű kiállítástól ma már szinte elvárás, e hangokra, amelyek betöltötték a hosszúkás kiállítótér egészét, a tárgyak megerősítő tartalommal feleltek: akár a mongol támadás előtt készült, akár a hadjárat során használt, akár annak következtében a föld alá került, akár a pusztítást követő újjáépítésből fennmaradt tárgyi emlékről legyen szó. Mert ez a kiállítás a hiányról vallott: a műtárgyak – csontok, fegyverek, éremleletek – annak a kora középkori magyarországi tárgyi kultúrának, jobban mondva e kultúra eltűnésének a hírmondói, amely 1241–42-ben vált semmivé. És még a pozitív végkicsengés, Buda és Visegrád felemelkedése, királyi székhellyé tétele is arra utalt, hogy a mongol kataklizma után új alapokról, tiszta lappal volt csak folytatás, nem maradt épen annyi a régiből, amire mód lett volna építeni.

Ez azonban csak az egyik kiállítás: a *Dzsingisz kán és öröksége* címűhöz az alagsorból a díszlépcsőn felkapaszkodva juthattunk el. Ezen a kiállításon nem voltak hangeffektusok. Csend volt. Ellentétben az alagsori tárlat egyetlen termékével, itt újabb és újabb terek nyíltak, bennük temérdek műkincs a legváltozatosabb stílusokban, Berlintől Isztambulon át Ulánbátorig és Pécsig a világ sok-sok múzeumából. A képzeletbeli látogató ekkor meghökkent: mégiscsak van másfajta öröksége is a rettegett hódítónak?

Az „örökség” szó nem fedti teljes pontossággal a kiállítás anyagát, amely nemcsak *Dzsingisz kán* (1162–1227) korát és utókorát, hanem évezredes előtörténetét is felvilágosította. Előljáróban a mongol steppe premongol előzményeiből mutatott be szemelvényeket: megismertette a Tagar-kultúrát – a Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Múzeum Zichy-gyűjteményének pompás bronzvereteivel –, a hsiung-nukat, a Köktürk Birodalmat – köztük Bilge kagán híres orhoni sztéléjének másolatát és ugyanennek a fejedelemnek ugyanitt nemrég előkerült fejkét –, azután a kitajokat: népeket, amelyeknek *Dzsingisz kán* az öröksége. Nagyrészt azonban valóban a világhódító birodalmában keletkezett alkotások vonultak fel a tárlaton. A főváros, Karakorum jelenleg is folyó ásataiba éppúgy betekintést kaptunk, mint a két leggazdagabb tartomány – ha ugyan tartománynak nevezhetünk megdöntött birodalmakat –, Kína és Perzsia művészetébe. Kevesebb súlyt kapott a két leghosszabb életű birodalomrész, az Aranyhorda kánsága és a Csagatájok országa. Néhány, a mongolok által megdöntött állam, például a burmai Pagan egyáltalán nem bukkant fel, annál gazdagabban illusztrált egység képviselte a buddhista Mongólia újkorba vezető útját.

Nincs is olyan kiállítás, amely néhány teremben rálátást adhatna egy Burma és a

Kárpátok között elterülő birodalomra: ma már a pusztta létét is nehéz felfogni e történelemben páratlan méretű politikai egységnek, nemhogy a működését megérteni. Közrejátszott ebben a hódítás viharos gyorsasága 1206 és – már az utódok által – körülbelül 1280 között, amit aztán fokozatos, de gyors szétagolódás, majd széthullás követett, hogy végül az európai képzeletben ne maradjon belőle más, mint a tatárdúlás – egyfelől – és Kubla kán tündérpalotája – másfelől.

A fő kérdés mármost az, hogy mennyire viselkedett egységes birodalomként a mongol kori Eurázsia, s volt e saját, önálló művészeti nyelve. Első ránézésre aligha: a kínai teremben buddhista tekercsképeket és sztúpákat, a perzsa részlegben csempéket, Korán-kéziratokat és mecsetlámpásokat láthattunk. De itt fel kell tennünk azt a kérdést is, hogy mit értünk birodalmi művészet alatt, azaz lehet-e egységes művészete egy multikulturális politikai entitásnak. Kézenfekvő a Római Birodalomra hivatkozva igenlően válaszolni, a probléma azonban távolról sem ilyen egyszerű. Maga a Római Birodalom – ahogy időben egyre távolabb kerülünk tőle, és furcsa módon mégis egyre alaposabban ismerjük – ma már nem ugyanaz a tiszta képlet, mint egy évszázada. Akkor úgy tűnt: a hellenisztikus kultúra és művészet Róma városában kialakult formanyelve a hódításokkal, majd a meghódított lakosság politikai jogainak megadásával fokozatosan elterjedt az egész birodalomban, amelynek polgárai azután engedelmesen romanizálódtak. Ma azonban Itália római kultúrája alól lassan előkerülnek az – önként vagy erőszakkal – eltemetett hellén, etruszk, szamnisz stb. gyökerek, és velük együtt egy sor konfliktus, sérelem és elfojtás, amelyekről az udvari történetírók finom, literátus eszközökkel terelték el a figyelmet. A provinciákban pedig természetesen még tarkább a kép: Szíriában a római tóga ókori keleti istenszobrot fed, a Karthágó körüli sírépítészet pedig olyan hagyományokból merít, amelyek *Cato* óta állítólag sóval lettek felhíntve. Mindez nem jelenti azonban azt, hogy ne alakult volna ki a sok területi sajátosság mellett, vagy inkább felett egy jól látható, általános vizuális rendszer, amellyel a politikai-gazdasági-szellemi centrum kifejezte a jelenlétét. Ez a felszíni, de nem elhanyagolható réteg jellemzi minden nagy birodalom külsőségeit, akár a Habsburg Birodalom templomépítészét tekintjük Salzburgtól Lembergig, akár a szovjet stílusú operaházakat – például Ulánbátorban.

A jelenség megtalálható a Mongol Birodalomban is, csak nem első kézből származó mongol ötletek révén, ilyeneknek ugyanis a mongolok – Kínával, Tibettel, Perzsiával összevetve – szűkében voltak. A korabeli eurázsiai arculat kialakulásának áttekintéséhez főként a hódítás folyamatát és természetét célszerű ismertetni.

Hosszú küzdelem után Dzsingisz kán (Temüdzsin) 1206-ra egyesítette a mongol törzsek addig laza szövetségét, és az új konföderáció élén teljhatalmat vezetett be, amelyet külső hódítások segítségével tudott fenntartani, sőt tovább erősíteni. Kisebbség-nagyobb környező törzsek leigázása után a mongol hordák (ordu) 1211-ben jelentek meg Kínában, s 1234-re felszámolták a Csin-dinasztiát (1115–1234), aztán hódoltatták a Déli Szung-dinasztiát (1127–1279), végül megdöntötték azt is. *Narathihapate* (1254–1287) burmai király ekkor megdöbbenően támadást indított a mongolok ellen, amivel saját ősi birodalmának, Pagannak (849–1287) a végét idézte elő. Dzsingisz seregét – amely pusztán számbelileg még nem lett volna elsöprő erejű – a

mindig rendkívül gondos előzetes stratégia és a vasszigorral megszervezett katonai hierarchia tette páratlanul ütőképessé, a vezérkar parancsai ugyanis olyan kiváló logisztikai hálózaton jutottak el valamennyi osztaghoz, hogy azok bármire azonnal reagálni tudtak, és mozgékonyágukkal lehetetlen volt lépést tartani.

Míndeközben a mongol hadigépezet nyugat felé sem tétlenkedett: szempillantás alatt tűntek el a sztyeppe és Közép-Ázsia nagy államalakulatai, a kipcsakoké, az ujugroké, a karakitajoké és a khvárizmiaké. Ez utóbbi felmorzsolásával Dzsingisz már a Közel-Keletig nyomult előre, hiszen Khvárizm a mai Üzbegisztán területéről 1200 körül Afganisztán és Irán nagy részére kiterjesztette hatalmát, s ha a mongolok nem zavarják meg, tovább is terjeszkedett volna. A mongolok azonban nemcsak megzavarták, hanem eltüntették a hatalmas khvárizmi államot, és vele együtt egy sor kisebb-nagyobb iráni fejedelemséget. És e hódítások nem csak egyszerű dinasztiaaváltást jelentettek, amely mindig és mindenütt az idők változásának természetes velejárója volt. Nem, a mongolok úgy tevékenykedtek, mint Magyarországon is: hirtelen jelentek meg, ellenállhatatlan erővel nyomultak előre, és olyan szenttlen hatékonysággal alkalmazták a harcmódoruk szerves részét képező kegyetlenség sosem látott módozatait, hogy az ellenfelek megbénultak az iszonyattól. A legdrámaibb és következményeiben a leg súlyosabb tett az Abbászida Kalifátus megdöntése és a bagdadi kalifa kivégzése volt (1258). Ezzel úgy tűnt, az iszlám sorsa is megpecsételődött, és csak az Egyiptomban frissen megalakult Mamlúk Birodalom (1250–1517) heroikus ellenállásán múltott, hogy ez nem következett be.

A Mongol Birodalom tehát rettegést és pusztulást hozott a legtöbb országba, amelyre igényt tartott. Sok helyen – Magyarországon, Iránban és Burmában egyaránt – nem is igazán tudták, ki ez az ellenség, hiszen nem valamelyik szomszédos, „megszokott” rivális hatalom volt, hanem messziről, ismeretlen országból érkezett, és módszerei, irgalmatlansága is teljesen újszerű volt. Joggal állítható, hogy az akkori megrázkódtatás bizonyos területeken – Afganisztán, Irán, Irak és Oroszország egyes részein – máig érezteti a hatását. És mégis, ebből a reménytelennek látszó alaphelyzetből született meg a budapesti kiállítás számos mesterműve.

A hódítók a birtokukba került országokban katonai igazgatást vezettek be: ennek alapja a még Dzsingisz kán által rögzített és írásba foglalt *jaszak*. A mára elveszett és csak másodlagos forrásokból ismert *jaszak*-törvénykönyv rendkívül szigorú rendelkezéseket tartalmazott (halálbüntetést szabott ki még a kisebb bűncselekményekre is), viszont mindenkire vonatkozott, hódítóra és meghódítottra egyaránt, és a törvényes állapotok visszaállása már önmagában egyfajta megkönnyebbülést jelentett a háborúk borzalmai után. A szigorú törvények ráadásul békeidőben az őslakoságnak kedveztek: a katonáknak megtiltották az öncélú fosztogatást, szabályozták az adózás rendjét. Sőt a mongolok törvényei bizonyos területeken odáig elképzelhetetlen lehetőségeket nyitottak meg. Kimondták például a vallásgyakorlás szabadságát, amely többek között Perzsiában számos üldözött vallási közösség évszázados álmát váltotta valóra. A zoroasztriánusok, zsidók és keresztények (elsősorban nesztoriánusok) most nemcsak fellélegezhettek, hanem rövidesen utak nyíltak előttük a hatalom felsőbb köreibé. A vallási közösségek mellett az egyéni mobilitás is hallatlanul megnövekedett. *Rabban*

bar Szauma (1230 körül–1294) például pekingi születésű, uigur nemzetiségű nesztoriánus pap volt, akit a perzsa ilkán (a nagykán „alkirálya”) 1280 körül Konstantinápolyt, Rómát és Párizst érintő diplomáciai küldetéssel bízott meg. Kínában eközben perzsa adószedők és más nyugati állami tisztségviselők kezdtek tevékenykedni. *Kubiláj* nagykán (1260–1294) állandó személyes megbízottat tartott fenn a perzsa udvarban, akivel az ilkán – a nagykán távolsága ellenére – nem szívesen húzott ujjat. A perzsa főváros, Tabríz bazárjaiban egyesek kasmíri, mások venetói kiejtéssel alkudoztak. A zsidó származású, de szunnita muszlim *Rasíd ad-Dín Fazlulláh* (1247–1318) az ilkán háziorvosából 1300 körül Irán politikai és kulturális életének legfőbb formálójává vált.

Perzsiában persze sokan sérelmezték ezt az új rendet, hiszen a muszlim többség saját jogainak csorbulásaként értékelte a történeteket, és tény, hogy a mongol adminisztráció jobban megbízott az addig hátrányos helyzetű közösségekben, mint a legyőzött régi elitrétegben. Most kínai és tibeti buddhista kolostorok, keresztény templomok épültek, konfuciusz tanítómesterek bukkantak fel Iránban, miközben a mecseteket elhanyagolták. Hamarosan azonban nyilvánvalóvá vált, hogy a muszlimokkal ki kell egyezni, és amikor 1300 körül ez megtörtént, a perzsák számára is érzékelhetővé váltak a mongol világrend előnyei.

Ezek közül a legfontosabb a belső határok megnyitása, pontosabban az addig széttagolt, egymással kevés kapcsolatot tartó országok egyetlen politikai és gazdasági rendszerben történő egyesítése volt. A szigorú, egységes törvénykezés és a vallási türelem a partikuláris érdekellentétek feloldását szolgálta. A 13. század végén e politika mindaddig talán sosem látott eredményeket hozott. Kialakultak a biztonságos interkontinentális kereskedelem feltételei a szárazföldön. A réges-régi, híres Selyemút évszázadok óta először működött valódi közlekedési folyosóként Kína és a Nyugat között. Hatalmasra növekedett rajta a kereskedelmi forgalom, megváltoztatva a világgazdaság szerkezetét, bár a viszonylat jellegzetesen egyoldalú maradt: Kína luxuscikkei áramoltak nyugat felé; az ellenkező irányba jóval kevesebb műkincs vándorolt. Mentek viszont arra perzsák, arabok, törökök és európaiak – például *Marco Polo* –, akik hamar felismerték a távoli, titokzatos és fényűző civilizációban rejlő lehetőségeket.

Maga a Mongol Birodalom is tudatában volt egyediségének, világtörténeti jelentőségének; különösen az ilkánátus, azaz a perzsa birodalomrész, amely az Európa és a Távols-Kelet közötti közvetítői szerepben sokkal jobban ismerte a Selyemút végpontjait, mint azok egymást. Nem véletlen, hogy itt, Tabrízban készült el a korszak egyik kulturális csúcsteljesítménye, az első modern értelemben vett világtörténeti mű. A *Világ története* című munka *Rasíd ad-Dín Fazlulláh* vezír nevéhez fűződik. *Gházán* ilkán (1295–1304) megbízásából először családtörténetnek indult, *Gházán* utóda, *Öldzsejtü Khodábande* (1304–1316) azonban úgy döntött, hogy az összefoglalást ki kell terjeszteni az egész világ történetére, különös tekintettel a vallásokra, amelyek iránt *Gházán*, de különösen *Öldzsejtü* szenvedélyesen érdeklődött. *Rasíd ad-Dín* és munkatársai ezért – részlegesen – tanulmányozhatták a Mongolok Titkos Történetét; összegyűjtöttek számos bizánci és kereszties krónikát, sőt néhány nyugat-európai, latin nyelvű szöveget is; kínai évkönyvekből és kasmíri buddhista traktátusokból kompiláltak részteket; és mindezt a klasszikus perzsa történeti irodalom helyben is jól ismert ada-

taival, valamint a zsidó, a keresztény és a muszlim hagyomány történeti vonatkozásaival egészítették ki. A mű pontos címe tehát nem véletlenül *Dzsáma at-Tavárikh*, azaz a „Kronikák gyűjteménye”. Természetesen Európa vagy Nepál történetéhez nem ez a legmegfelelőbb szakirodalom, sok benne az esetlegesség és az aránytalanság, de mindezekkel együtt a mű alaposabb és tájékozottabb, mint a korabeli Európában vagy Kínában bármi, és csakis a mongol kori Tabriz széles látókörű közegében keletkezhetett.

A perzsa művészetet is az új közeg formálta át alaposan. Számtalan város, műhely, mecset, ház és háztartás semmisült meg 1220 és 1260 között. Az újjáépítés igénye eleve megteremtette a szükséges felvevőpiacot, amit tovább növelt a kedvező világgazdasági helyzet. Irán arra eszmélt, hogy el van vágva addigi természetes környezetétől, a muszlim Közel-Kelettől, ám a Távol-Kelet nyugati előretolt bástyájaként kínai kincsekből válogathatott. Az ízlés, a tárgyak, a motívumok átértékelődtek.

Az áruforgalom első számú tétele a selyem volt, amely olyan értéket képviselt, hogy a kalandvágó talján és flamand kereskedőknek bőségesen megérte a kockázatos út. Az irániak persze hamarosan rájöttek, hogy a szükséges alapanyagokból kellő szakértelemmel maguk is előállíthatnak jó minőségű kelmeiket. Valójában ez a felismerés nem volt új, hiszen a perzsa selyem maga is régóta jó hírnek örvendett, most azonban sokkal gazdaságosabban lehetett létrehozni. *Ögödej* nagykán (1229–1241) Belső-Ázsiában egész perzsa manufaktúrákat létesített, amelyekben iráni kézművesek dolgozták fel a kínai nyersselymet. Így készültek például az aranyfonalat tartalmazó, méregdrága selyemszövetek (naszídzs), amelyekért Itália, Anglia és Ausztria uralkodói minden pénzt megadtak.

Elsősorban a könnyen és gazdaságosan szállítható textíliák motívumain keresztül alakult át a művészet korábban megszokott nyelve Nyugat-Ázsiában. A kínai selyemen látható növényi (lótusz, pünkösdi rózsza, gomba), állati (sárkány, fénix) és környezeti (felhő, hegy) motívumok beépültek az iszlám művészet repertoárjába. Kezdetben csak a helyben készült jó minőségű textilutánzatokon vették ezeket igénybe, később aztán például festményeken is: az előkelők ezeken is a legdivatosabb kínai öltözetet viselik. A festészet nemcsak külsőségeiben alakult át. Az ekkor fejlődésnek induló, s majd 1400 körül kiteljesedő perzsa miniatúrafestészet szépségideálja az elegáns, átszellemült, hófehér bőrű kínai ifjú. A táj, amelyben ezek az ifjak megjelennek, az őket körülvevő madarak és növényzet mind Kínából, a jó ízlés és a gazdagság kútforrásából származott. Itt-ott látszik, hogy némelyik kompozíción a felhő vagy a fénixmadár kisé görcsös igyekezettel lett átmásolva egy kínai szövetről vagy porcelánról. Igen, a kínai porcelán is egyike volt a Távol-Kelet csodáinak: Perzsiában a 13. században már rajongtak érte és másolták, Európába a porcelán kultusza csak valamivel később érkezett el – e műfaj túlságosan kényes és nehezen szállítható. A porcelángyártás kedvéért ugyanakkor Kína is igényt tartott drága nyugat-ázsiai nyersanyagokra: ennek emlékét őrzi a kínai festett porcelán legjellegzetesebb színe, az úgynevezett mohamedánkék.

A motívumok, mint látható, importból származtak, de a felhasználás már helyhez kötött. Rasíd ad-Dín világrónikájában Mózes a bizánci, Buddha az indiai művészet ikonográfiájából származik, a vezír kiváló festői azonban mindent megtettek annak érdekében, hogy az eklektikus alapanyagot az iráni mongolok ízlésének közös neve-

zőjére hozzák. A festmények távol-keleti vonásai azért jöttek jól, mert amint a mongol uralkodó felfedezte magának az ősi perzsa irodalmi és történeti műveket, a számára készült új kéziratok perzsa hőseiben önmagát akarta viszontlátni. Alig két generációval a mindent elsöpörni kész hódítók után az ilkán már a legendás perzsa hősök örökösének tekintette magát, akit mély vallásossága mecsetek és más kegyes alapítványok pártolására ösztönzött. A kínaias motívumokat tartalmazó perzsa kerámiákra kezdetben a mongol uralkodó palotájának díszítéséhez, azután – az iszlám rehabilitálását követően – az újjáépülő mecsetek, medreszék és mauzóleumok dekorálásához volt szükség. Ezeket adományokkal, díszes berendezéssel kellett ellátni, amelynek köszönhetően újjáéledt a 13. század közepén csaknem teljesen felszámolt iráni fémművesség. Korábban nem látott méretű bronz és sárgaréz gyertyatartók és dísztalak készültek, és most nem vörösrézberakás díszíti őket, mint a hódítás előtt, hanem gyakran arany és ezüst. A hagyományos iszlám feliratos és arabeszkdíszhez az ötvösségben is egyre gyakrabban járultak lótuszok, sárkányok, cseresznyevirágok.

Kínában mindeközben lassan szintén oldódni kezdett az őslakosság és a mongolok közötti feszültség, bár a helyi ellenállás itt mindvégig sokkal erősebb volt, mint Iránban. Kubiláj nagykán 1271-ben felvette a császári címet, és megalapította a Jüan-dinasztiát (1271–1368), ezzel formálisan elismerte a kínai dinasztikus rendszert, miközben eltávolodott a Karakorumban összpontosuló egységes mongol birodalom eszméjétől. Kubiláj még ugyanúgy nem szívelte az államalkotó han-kínaiakat, mint az első iráni ilkánok a perzsákat, de már bőkezűen támogatta a buddhista kolostorokat, az államigazgatásban konfucianus elveket vezetett be, és megalapozta Peking fényes jövőjét. Karakorum, amelyet Ögödej még behurcolt európai és muszlim mesteremberekkel igyekezett világvárossá tenni, hamarosan hanyatlani kezdett, csakúgy, mint Sangdu, Szaraj és Szughurluk, a kánok kínai, orosz és perzsa palotavárosai. Peking és Tabriz, a nomád életet teljesen sosem feladó uralkodók által támogatott valódi fővárosok azonban túléltek a mongol hatalom bukását; és mongol kori gyökereik lassanként elhomályosultak. A legyőzöttek meghódították a győzteseket.

*Szántó Iván*

## Az apokalipszis virágai

*(Habán mítosz 1593–1738. Magyar magángyűjtemények kincsei*

*Kiállítás az Iparművészeti Múzeumban, 2007. május 21. – november 25.*

*Rendezte: dr. Réti László)*

Több mint 470 éve, hogy egy *Jakob Hutter* nevű dél-tiroli kalaposmestert Innsbruckban eretnekség vádjával megégettek. Követői, a reformáció radikális ágához tartozó újrakeresztelők, más néven hutteriták az üldözések elől évszázados vándorútra indultak. A közeli világvégét várván a nyugati kereszténység peremvidékeire sodródtak: Morvaország után a Felvidékre és Erdélybe is elvetődtek csoportjaik. Az ellenreformáció azonban – a Felvidéken már 1685 után, Erdélyben pedig a 18. században – nagyrészt felszámolta az újrakeresztelők közösségeit. Maradékuk Moldvába, Oroszországba, majd

– az általános hadkötelezettség elől – az Egyesült Államokba és Kanadába vándorolt. Ma is ott él az észak-amerikai prérin: őrzi archaikus német nyelvét, és az individualista amerikai társadalomban is szívósan kitart az őskeresztény példa, a kommunisztikus közösségi életmód mellett.

A korabeli források újkeresztényeknek is nevezik e szekta követőit. A nálunk elterjedt „habán” elnevezés talán már 1621-től, bizonyosan azonban csak 1695-től adathozható. Etimológiája bizonytalan, többnyire a Haushaben kifejezésből magyarázzák, amely az újkeresztények jellegzetes házközösségi életmódjára utal. E házközösségekbe több család is tartozott, amelyek megosztották javaikat, közösen gazdálkodtak, és feltétlen engedelmisséget mutattak előljárójuk iránt. Több kézműves szakmának voltak mesterei: a források a késesek és könyvkötők mellett leggyakrabban a fazekasokra utalnak. Ez utóbbiak elsősorban árutermelésre dolgoztak, hiszen a habán csoportok – szabályzataik tanúsága szerint – csak egyszerű, díszítetlen edényeket, gyakran már csorba, de még használható darabokat használtak. Műhelyeik és lakóhelyeik régészeti feltárása pedig azt bizonyította, hogy az iparművészet-történet által jól ismert ónmázás kerámia mellett hagyományos ólomházas edényeket is nagy számban állítottak elő. Ezenkívül a kályhacsempék készítése is fő profiljukba tartozott. Mintakincsük divatot teremtett: a 17. század második felében Magyarország északi, keleti részében, és Erdélyben alig volt olyan kastély és udvarház, amelyben nem állt habán – vagy legalább a habán mintákat imitáló – kályha. Itt megjegyzem, hogy a „habán kerámia” a 19. századtól főként a virágokkal díszített, fehér, kék és sárga alapú ónmázás edényeket jelenti a gyűjtők számára: ilyen darabokból rendezték azt a kiállítást is, amelyet az Iparművészeti Múzeumban láthattunk.

Állandó habán kiállítás annak ellenére sincs Magyarországon, hogy közgyűjteményeink – elsősorban az Iparművészeti Múzeum, másodsorban a Magyar Nemzeti Múzeum – világviszonylatban is a legjelentősebb habán gyűjteményekkel rendelkeznek. A Nemzeti Múzeum anyagából néhány darab az állandó történeti kiállításon látható, a többi műtárgy pedig az úgynevezett látványraktárban 2007-től vezetéssel tekinthető meg. Az állandó kiállítást most időlegesen pótolta az Iparművészeti Múzeum gyűjteményéből és egyes magángyűjteményekből válogatott *Habán mítosz* című tárlat. A dr. Réti László által rendezett kiállítás alapját J. E. Horvath és Maria H. Krisztinkovich (Horváth Jenő és Krisztinkovich Mária) közelmúltban megjelent, *A History of Haban Ceramics – A Private View* című könyve képezte. Tárgyakat kölcsönzött Borda Lajos, a Kóka-gyűjtemény, Lessner Ferenc, Nagyházi Csaba, a Réti–Horváth-, a Réti–Krisztinkovich- és a Réti–Kulcsár-gyűjtemény, Ruszinkó Barnabás, a Starowicz–Gyenes-gyűjtemény, valamint a Vörösváry-gyűjtemény. A magángyűjteményeknek az Iparművészeti Múzeumban való megjelenése egyrészt azt jelzi, hogy lassan helyreáll a köz- és magángyűjtemények közti bizalom, másrészt azt is példázza, hogy a magángyűjtemények kincsei méltók a nagy nemzeti intézményekben történő bemutatásra.

A kiállítás az első emeleten, a Maksai teremben kapott helyet. Kissé eldugva hosszú, hideg folyosók végében, amelyeknek ablakain kitekintve a látogató arról is meggyőződhetett, hogy egyik legjelentősebb szecessziós építészeti emlékünk, a gyönyörű Iparművészeti Múzeum rekonstrukciós felújítása aligha várhat tovább. A kiállítás-

rendezőik lassan kénytelenek lesznek drapériával fedni el a kilátást, földidézve a II. világháború alatti sötét korszakot, amikor a romokat elfüggönyözve tartották fenn a normális helyzet látszatát. A teremre nyíló folyosót az edények díszítő motívumaival ékített színes tablók élénkítették. Ötletes és esztétikus volt a térbe fordított zászlószerű molinók sora, amelyeken híres gyűjtők fényképeit és életútjuk összefoglalását ismerhettük meg. Valóban szívbe markoló, ahogy a 20. század két diktatúrája a műgyűjtőt – a polgári világ e jellegzetes és különös alakját –, valamint gyűjteményét kezelte. Másrészről az államosítások, bármily zsarnokiak voltak is, esetenként megóvhatták a sérülékeny műtárgyakat a pusztulástól, a gyűjteményeket a széthullástól. Sajnálatos azonban, hogy a kétnyelvű (angol–magyar) életrajzi összefoglalók magyar változatának egyikén-másikán érezhető volt némi – a megértést ugyan nem akadályozó, egészében mégis zavaró – idegen „akcentus”. Említettem, hogy a kiállítás alapját angol nyelvű könyv képezte: valószínű, hogy az abból átvett szövegek fordítását nem lektorálták.

Ízelítőként már a folyosón is megcsodálhattunk egy tárlónyi „klasszikus” habán kerámiát. Az Iparművészeti Múzeum gyűjteményéből válogatott tárló anyagát talán mintegy bevezetőnek szánták a rendezők. A folyosó végén pedig egy különleges műtárgy csillogása vonzotta a látogató szemét: a fazekas céhtáblán a mesterséget jelképező eszközök (a korong és a fakések) mellett az 1732-es évszám volt olvasható. E céhtábla már a habán korszak végéről származik. Több stílus is tanulmányozható rajta: a csillogóan fehér ónmázás alap, a sárga, zöld és lila virágok a klasszikus korszakot, a keretdísz a 17–18. század fordulójának kék-fehér stílusát, az alsó mező figurális ábrázolásai pedig a kései habán kerámiákat idézik. A céhtábla nemcsak hívogat, hiszen a tárlat elhagyásakor ismét a látogató szemébe ötlük, s így mintegy összefoglalja a habán kerámia fejlődési vonalát.

A teremben a látogató maga dönthette el, hogy időrendben, azaz jobbra fordulva, vagy az információs táblát követve, időben visszafelé szemléli meg az elegánsan, szelísen kiállított tárlókat. Aki időrend szerint haladt, már az első tárlóban talán az egész kiállítás legkülönlegesebb és legértékesebb tárgyaival találkozott. A tárlat legrégebbi darabja egy 1593-as évszámmal ellátott korsó volt, amely a korai habán stílus jegyeit mutatta. E korszakra a reneszánsz ornamentika jellemző: körbefutó, paszományra emlékeztető zsinórdísz és futókutya-motívum, valamint karcsú, máskor antikizálóan stilizált növényi motívumok. Ugyancsak az első tárlóban láthattuk azt az 1649-re datált kézmosókészletet, amely korábban a Liechtenstein hercegek tulajdonában volt: füles, csappal ellátott víztartó edény és négyszögletes kézmosó medence tartozik hozzá. Hasonló rendeltetésű, együttesként fennmaradt más habán készítményt egyelőre nem ismerünk. Még az első tárlóban láthattunk egy igen ritka – s a kiállítottak között páratlan – korsócskát: fő különlegessége, hogy sárga, antimonoxiddal színezett. A 17. század negyedik és ötödik évtizedéből, azaz a klasszikus habán korszak első feléből származtak a második tárló tárgyai. Kiemelendők a bravúros technikájú áttört talpas-tálak és az unikális hordó alakú edény.

Tovább lépve kék alapszínű edények válogatása ötlött a szemünkbe. A főként Erdélyben (elsősorban Alvincon) készült kék kerámia ugyan nagyon tetszetős, de nem való-

di fajansz. A kobaltoxiddal színezett alapmázra ónmázás díszítés, majd átlátszó ólom-máz került. A kék habán edények rendszerint motívumaikat tekintve is eltérnek fehér ónmázás társaiktól: esetükben gyakori a nagyobb felületet beborító csipkeszerű, illetve pikkelyes dekor. Bár a kék és sárga alapú edények megjelenését a fehér színt adó ónoxid magas árával szokás magyarázni, de az ár mellett a megrendelői ízlés is szerepet játszhatott.

A terem sarkába rejtett negyedik tárló nem kecsegtetett ugyan a többiekéhez mérhető szépségekkel, de annál több információhoz juthattunk belőle. Az újabb és régebbi szakirodalom bemutatása mellett a habán kódexek maradványait és a habán késesség emlékeit is szemügyre vehettük itt. A habán telepek régészeti feltárása során előbukkant néhány kerámia pedig rámutatott arra, hogy a régészet – bár ép tárgyakat aligha hoz felszínre, sőt a kiállítási szintre restaurálható leletek is a legnagyobb ritkaságnak számítanak – egyre nagyobb mértékben követel majd részt a habán kerámia megismerésében.

A terem túloldalán öt térbe fordított vitrin kilenc oldalán sorakoztak a szebbnél szebb habán edények. A tárlók között, az ablakok előtt függő drapériákon pedig 17–18. századi illusztrációk nagyításai röpítettek vissza az időben. A vállalkozóbb kedvű látogatók megpróbálhatták kibetűzni a „testvérek” egy német nyelvű körlevelének, valamint egy korabeli, latin nyelvű árszabásnak a részleteit.

A tárgyakat lazán felfogott időrendben, stílusok és formák szerint csoportosították a rendezők. A 17. század második feléből – egy különleges tintatartón kívül – gerezdelt tálakat és sokszögletű, rendszerint csavaros ónkupakkal és ónfoglalattal ellátott palackokat láthattunk. A habán tárgyak díszítő szerepük mellett egykor elsősorban gyakorlati célokat szolgáltak: a tálakban értékes gyümölcsöket, édességeket szolgálhattak fel, míg a palackokba nemesebb italok (s egyes korábbi leírásokkal szemben nem gyömbér!) kerülhettek. A sokszögletű alapú, hasáb alakú palackok fémedényeket utánoznak: a hasonló formák eredetileg főként ónból, ritkábban nemesebb fémekből készültek. A hasáb alakú üvegpalackot pincetokba való palacknak is mondták, a rekeszes ládákhoz ugyanis célszerűbb volt a szögletes forma. A tárló túloldalán a 17. század második felére olyannyira jellemző, gerezdelt gömbtestű korsók kaptak helyet. E rendszerint tojásdad alakú edényeket korongon húzták fel, majd alkalmas segédeszközzel horpasztották gerezdessé. Itt jegyzem meg, hogy a habán korsók többségét eredetileg ónfedéllel és óntalppal látták el. Valószínű, hogy a fenék és a talp pereménél ezért lehet gyakran hiányos a mázbevonat: az óntalp elfedte a pontatlanságot. Különleges a kettős falú „csali” korsó. Ez az edénytípus a reneszánsz főúri asztalokról indulva vált a népi fazekasság ma már gyűjteményekben őrzött kincsévé. Lényege, hogy furfangos kialakítása miatt az avatatlan nem tudta kiönteni belőle a folyadékot, esetleg a nedű a nyakába zúdult, ami nem kevés tréfálkozásra adhatott okot.

A következő tárló két oldalát a klasszikus habán tálaknak szentelték. Érdeemes megjegyezni, hogy a később kizárólagossá lett tányérszerű, széles peremű forma a 17. század vége előtt a habán edényeken kívül alig jelenik meg a magyarországi kerámiában. A fontosabb habán edényformák általában elütnek a magyarországiaktól, csupán néhány kivételes forma tűnik helyi átvételnek. Ezzel szemben a díszítés alakzatai (ter-

mészeten a csak ónmázzal elérhető színeik nélkül s gyakran erősen redukált változatban) fel-feltűnnek a 17. századi, írókával díszített magyar mázas kerámiákon. A fehér alapmázú habán tálak egy részénél a dekoráció kifejezetten visszafogott. Az ilyen tálakon fedezhetők fel azonosítható címerek és főúri névjegyek. Jellegzetes megoldás a peremen koszorúba foglalt név vagy monogram. Eredetileg bizonyára nagyobb sorozatban, készletként készültek e tálak, de csupán hírmondóként maradt fenn belőlük egy-egy, szerencsés esetben két-két példány. Feltűnő, hogy az ellenreformáció egyik vezéralakja, a későbbi primás, *Szelepcsényi György* kalocsai érsek és nyitrai püspök 1662-es évszámmal ellátott tálját is anabaptisták vagy legalábbis a leszármazottjaik készítették. Az üresen hagyott koszorúk pedig azt sejtetik, hogy alkalmanként az előre gyártott sorozatra utólagosan is felvihették a megrendelő tulajdonjelét. A tálak másik részén dúsabb díszítést láthattunk. A virágtövek néha csak a tál öblében, máskor a tál peremén is megjelennek. A jelölés gyakran csupán az évszám, máskor azonban közrendű mesteremberek, német, szláv és magyar ajkú polgárok sejthetők a nevek és mesterségjelvények mögött. Itt kell rámutatni arra a tényre, hogy – legalábbis az 1660-as évektől, de valószínűleg már korábban is – a habán kerámiát korántsem csak az arisztokrácia igényelte. Az edényeket bárki ugyan nem engedhette meg magának, de a nevek, valamint a mezővárosok és végvárok régészeti leletanyaga arra int, hogy ne tulajdonítsunk a habán kerámiának túlzott exkluzivitást.

A sorközépen álló tárló a 17. és 18. század fordulóján divatos edényeket mutatta be. Ekkoriban terjedt el a márványos hatású díszítés, amelynek előállításakor a fehér mázt gyakrabban kék, ritkábban barna vagy zöld mázzal olvasztották, folyatták össze. Ha az alapmáz és a fedőmáz olvadáspontját nem sikerül kellően szétválasztani, a rosszul szabályozott égetési hőmérséklet következményeként a mázak összefutnak. E hibából kovácsoltak erényt a habán mesterek, s így érték el a barokk építészetben is olyannyira kedvelt márványos felület hatását. A századforduló táján nem ritkák a kétszínű, fehér alapon kék dekorációval ellátott edények. A polikróm tárgyakon is hangsúlyosabbá válik a kék szín. További fejlemény, hogy feltűnnek az állat- (főként madár-) ábrázolások, valamint a tájképi elemek. Jellegzetesek a finom ecsetvonásokkal megrajzolt emeletes épületek, az aprólékosan kidolgozott növények. E stílus eredetileg az európaiak által csodált és utánozni vágyott kék-fehér Ming-kori porcelánokról származik. A habánokhoz valószínűleg németalföldi közvetítéssel jutott el; ugyanis elsősorban a protestáns Hollandiában, főként Delft manufaktúráiban készültek nagy számban a Ming-kori porcelánokat követő művészi fajanszok.

A delfti stílusú tálak között különleges, a habán kerámiától idegen formákra is rácsodálkozhattunk: készültek hatágú csillagot és szívet formázó tálak is. A habán kerámia kései korszakának jellegzetes edényformája azonban a bokály. E finom vonalú, körte alakú, kisméretű, kiöntő nélküli kancsó alakja könnyen leszármaztatható a korábbi gömbös testű kancsókéből. Neve a „száj” szóból képzett olasz *boccale* – serleg, kupa, (sörös)korsó – szóból ered. Megjegyzendő, hogy a 17–18. században a bokály szó több jelentéssel bírt: így nevezték az elsősorban török eredetű falicsempéket és bizonyos fajta kályhacsempéket is. A kancsótípus nevének eredete utal a használati

módra: ezekből az edényekből, akárcsak a mai söröskriglikből, italt, vélhetően bort fogyasztottak.

Az utolsó két tárlót a habán stílus végső, felbomló korszakának szentelték. A 18. században az ellenreformáció hatására az utolsó helyben maradt közösségek is felbomlottak. A diaszpórában élők fokozatosan beolvadtak az őket körülvevő etnikumba. Kerámiaművészetük a szlovák, magyar és szász népművészetben élt tovább. E korszakra a burjánzó díszítés, a hagyományos színekkel elért tarkaság, az egységes stílustól való eltávolodás, az egyéni megoldások keresése jellemző. Általánossá válik a címer-tartó lények és egyéb állatok megfestése, s immár az Isten képére teremtett ember ábrázolásától sem riadnak vissza. Számos céhkorsó és – talán szintén a céhekhez köthető – mesterséglvényekkel díszített tál készült ebben az időszakban.

A habán fazekasság az edényeken kívül a kályhacsempe-készítésben is jeleskedett. A gyűjteményekben azonban nagyon kevés kályhacsempe található, hiszen a kályhák az idők folyamán csaknem mind elpusztultak, az egyes csempéket pedig nem óvták olyan gondosan, mint az edényeket. Ragyogó rendezői ötlet volt, hogy a besztercebányai habán kályhát, amely a Maksai-terem állandó dísze, belekomponálták a kiállításba. E kék-fehér kályha *késő reneszánsz* díszítése keleti eredetű motívumokat is tartalmaz. (Egy hasonló típusú, Liptónádasdról származó darab a Magyar Nemzeti Múzeum állandó kiállításán látható.) Megjegyzendő azonban, hogy a habánok korántsem csupán ezt az egy kályhatípust készítették. A régészeti kutatások számos habánnak tartható maradványt hoztak felszínre, amelyek közül a talán legszebb, színes ónmázás példányok a sárospataki vár területéről származnak. A morvaországi habán lelőhelyek feltárásából ismert végtelenbe szőhető kályhacsempe-motívumok Közép-Európa-szerte elterjedtek.

A kiállításához szorosan csatlakozott a szomszéd helyiségben kialakított gyereksarok, ahol a legkisebbek habán motívumokat rajzolgattak, míg a nagyobbak és a felnőttek végignézhették a huszonöt perces ismeretterjesztő filmet. A tárlatot tartalmas előadások is kísérték.

Az Iparművészeti Múzeum kiállítása kétségkívül ráirányította a figyelmet a habán kerámiaira, e Közép-Európa nemzeteit összekötő, különös történetű és különleges tárgycsoportra. Reményeink szerint e figyelem a későbbiekben sem lanyhul: a két legnagyobb közgyűjtemény kerámiaszakértői a közeljövőben a habán kerámiák korpuszának összeállítását tervezik, míg a régészek a töredékes leletek közreadásával járulhatnak hozzá a jelentős művészeti gyatékunk alaposabb megismeréséhez.

Tomka Gábor

# Contents

*Corpus evangelicorum* • The Church History of the Rajec Valley (Trencsén county, now in Northwest Slovakia) in the 16–17<sup>th</sup> Century (János Frivaldszky, Sr.)

*Seminarium Ecclesiae* • The Effect of New Religious Movements on Family Life (Péter Török)

*The Progress of thought* • The origin of the word 'isten' (god) in the Hungarian language (Előd Kovács)

Burden or Possibility? Questions of Nationality in Literature (István Rakovszky)

Church and State in the Frank Empire and during the Saxon Dynasty (Gábor Pintér)

*On Classics* • Poems by Ludwig Uhland and Detlev von Liliencron (translated by Ernő Hárs)

Metaphysics in the Poetry of Yahya Kemal Beyatlı (Mehmet Kaplan)

*Our Relatives* • Two Poems by Yahya Kemal Beyatlı (translated by Ernő Hárs)

Essays and Interviews from Estonia (Philippe Jourdan, Hasso Krull, Mihkel Mutt, Toomas Paul) translated by Gábor Bereczki

Poems by Gabriella Somkuti

*Reviews* • Bultmann's Selected Essays in Hungarian (Katalin Dér)

The History of the Scholastic Theology. Ulrich G. Leinsle's book in Hungarian (Pál Horváth)

Gengis Khan and His Heritage. Exhibition in the Hungarian National Museum (Iván Szántó)

Haban Pottery in Hungarian Private Collections. Exhibiton in the Museum of Applied Arts (Gábor Tomka)

# Zusammenfassung

Im Teil *Corpus evangelicorum* wird die Geschichte der Kirche im 16–17. Jahrhundert im Tal Rajec (Komitat Trencsén, heute in der Nord-Ost-Slowakei) von János Frivaldszky dargestellt.

Die Wirkung neuer religiösen Bewegungen auf das Familienleben wird im Teil *Seminarium Ecclesiae* von Péter Török analysiert.

Über den Ursprung des Wortes "Gott" in der ungarischen Sprache schreibt Előd Kovács im Teil *Auf dem Wanderwege des Gedankens*. István Rakovszky stellt die Frage: Last oder Möglichkeit? Nationale Fragen in der Belletristik. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche im Fränkischen Reich und in der sächsischen Dynastie ist das Thema der Schrift von Gábor Pintér.

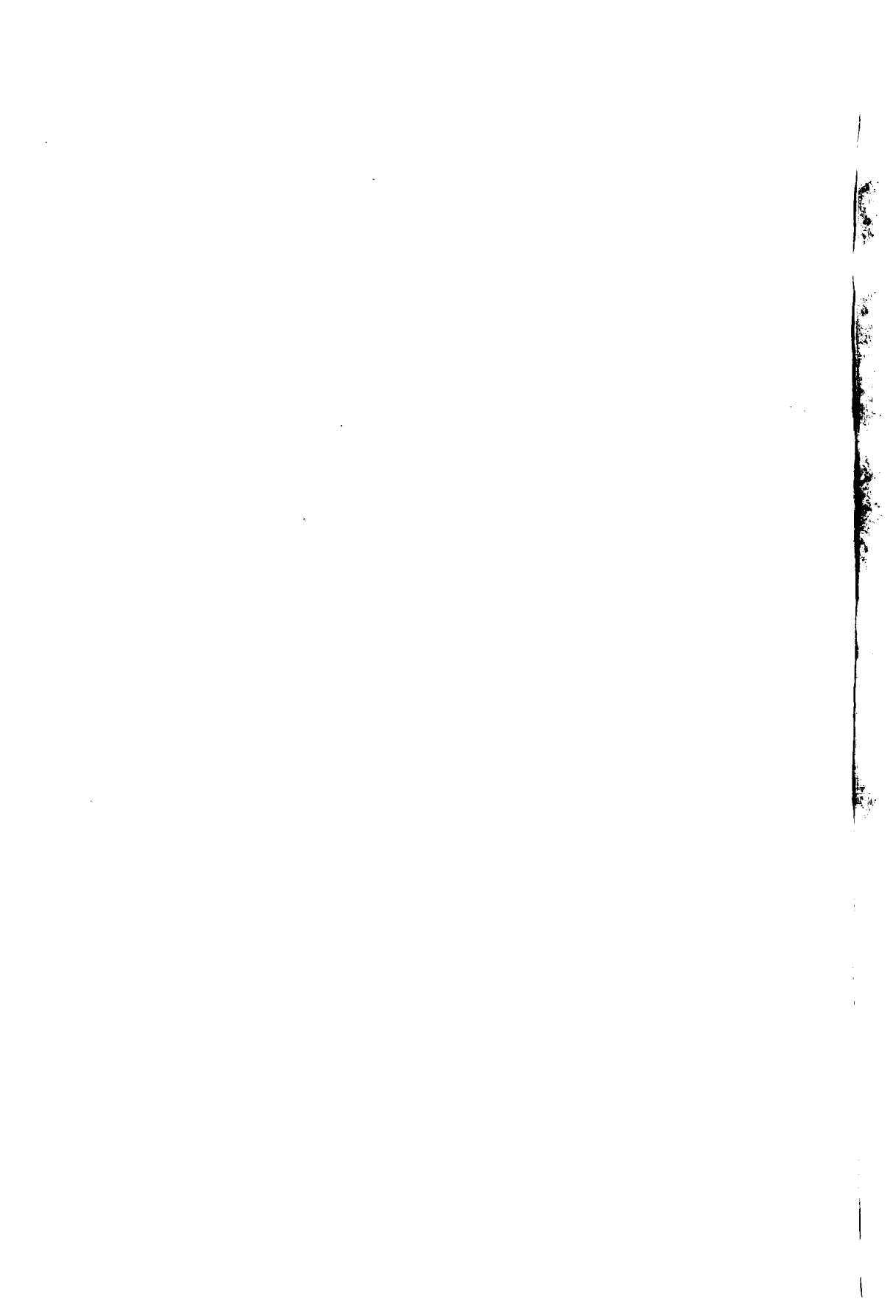
Gedichte von Ludwig Uhland und Detlev von Liliencron in der Übersetzung von Ernő Hárs sind im Teil *Über Klassiker* zu lesen. Mehmet Kaplan analysiert das Metaphysikum in den Gedichten von Yahya Kemal Beyatı.

Unter der Rubrik *Aus der Literatur verwandten Völker* sind zwei Gedichte von Yahya Kemal Beyatı in der Übersetzung von Ernő Hárs erschienen, sowie Essays und Interviews aus Estland (von Philippe Jourdan, Hasso Krull, Mihkel Mutt, Toomas Paul) in der Übersetzung von Gábor Bereczki.

Gedichte von Gabriella Somkuti

In der *Bücherschau* wird der Band der ausgewählten Studien von Bultmann auf Ungarisch von Katalin Dér vorgestellt. Pál Horváth schreibt über das auf Ungarisch übersetzte Werk von Ulrich G. Leinsle "Die Geschichte der scholastischen Theologie".

Khan Dsingis und sein Erbe. Über die Ausstellung in dem Ungarischen Nationalmuseum berichtet Iván Szántó. In Privat-Sammlungen aufgehobene Keramiken der Anabaptisten aus Nikolsburg wurden im Kunstgewerbemuseum ausgestellt. Ein Bericht darüber von Gábor Tomka.





3 121968 000738