

BELVEDERE

MERIDIONALE

TÖRTÉNELEM ÉS TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK XXXII. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

„Örvendezzenek az Egek...”

Tanulmányok a keleti és nyugati kereszténység
középkori kapcsolatainak történetéből



A TEMATIKUS LAPSZÁM SZERKESZTŐJE: HALMÁGYI MIKLÓS

nka

– MMXX TAVASZ –

BELVEDERE

TÖRTÉNELEM ÉS TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK

Főszerkesztő KISS GÁBOR FERENC

Szerkesztőbizottság SZEGFŰ LÁSZLÓ (elnök), JANCSÁK CSABA, KISS GÁBOR FERENC,
MARJANUCZ LÁSZLÓ, NAGY TAMÁS, NÓTÁRI TAMÁS, PÁSZKA IMRE, RÁCZ LAJOS

Tanácsadó testület ANDAHÁZI SZEGHY VIKTOR, BANGÓ JENŐ, CSABA LÁSZLÓ,
GARDA DEZSŐ, GEBEI SÁNDOR, JOHN GOODWIN, PAPP SÁNDOR,
SZAKÁLY SÁNDOR, SZELÉNYI IVÁN, UTASI ÁGNES, VERES VALÉR

Szerkesztők HALMÁGYI MIKLÓS, KOVÁCS ATTILA, MIKLÓS PÉTER,
NAGY GÁBOR DÁNIEL, PLUGOR RÉKA, SZÓTS ZOLTÁN OSZKÁR

Munkatársak DÁVID BENJÁMIN, FLOUTIER JEREMY, GATTI BEÁTA,
GAUSZ ILDIKÓ, KÓSA MAJA, LENGYEL ÁDÁM, SÁNTA TAMÁS



Számunk az EIKKA Alapítvány, a Dél-magyarországi Pedagógiai Alapítvány, a Magyar Történelmi Társulat Csongrád Megyei és Szegedi Csoportja, a Nemzeti Kulturális Alap, a Szegedi Tudományegyetem Polgáriért Alapítvány, az SZTE Bölcsészettudományi Kar, az SZTE Juhász Gyula Pedagógusképző Kar, az SZTE Alkalmazott Társadalomismereti és Kisebbségpolitikai Intézet, az SZTE Történettudományi Intézet, az SZTE JGYPK HÖK és a SZEPAAlapítvány támogatásával készült.

A Belvedere Meridionale online elérhető itt:

www.belvedere.meridionale.hu

A lap tanulmányokat, interjúkat, ismertetéseket és kritikákat közöl a történelem és a társadalomtudományok köréből. A közlésre benyújtott cikk még nem publikált és más folyóiratnál elbírálás alatt nem lévő, eredeti írásmű lehet. A benyújtott és a lap jellegének megfelelő írásokat két, a szerző számára ismeretlen szakmai lektor bírálja el. A két lektor véleményének figyelembevételével a szerkesztőség döntést hoz a megjelentetésről, melyet a szerzővel közöl.

A folyóirat megjelenik évente négy alkalommal: tavasszal, nyáron, ősszel és télen.

A szerkesztőség címe: 6725 Szeged, Hattyas sor 10. Tel.: +36/62-546-252

E-mail: foszerkeszto@belvedere.hu, belvedere@jgypk.szte.hu

Kiadja a Belvedere Meridionale Kft.

Technikai szerkesztő: Szabó Erik, s-Paw Bt.

ISSN 1419-0222 (print) ISSN 2064-5929 (online, pdf)

TARTALOM

HALMÁGYI MIKLÓS

Kedves Olvasó!

DOI 10.14232/belv.2020.1.1.....5

TANULMÁNYOK

DOLHAI LAJOS

Az Eucharisztia ünneplése az ókori egyházban

Celebrating of the Eucharist in the Ancient Christian Church

DOI 10.14232/belv.2020.1.2.....7

BAÁN IZSÁK

Nyugati életszabály, keleti ihletettség a 6. század eleji latin szerzetesség világából:

A Regula Orientalis

Western Rule of Life and Eastern Inspiration from the World of the Monasticism at the Beginning of the 6th Century:
The *Regula Orientalis*

DOI 10.14232/belv.2020.1.3.....18

RÉVÉSZ ÉVA

A Gyulák és a magyarok korai kereszténysége

The Gyulas and the Hungarian's early Christianity

DOI 10.14232/belv.2020.1.4.....33

URBÁN MÁTÉ

Remeték, lovagok, szarvasok és oroszlánok.

Hermits, knights, deers and lions.

Animal motifs in Hungarian medieval hagiography and their western parallels

DOI 10.14232/belv.2020.1.5.....44

SZABÓ PÁL

„Örvendezzenek az Egek...” – a ferrarai-firenzei egyetemes zsinat egyházi uniója (1439)

“Let the Heavens Rejoice...” – The ecclesiastical union of the catholic Council of Ferrara-Florence (1439)

DOI 10.14232/belv.2020.1.6.....63

GYÖNKI VIKTÓRIA

Múltépítés és propaganda – Keménykezű Harald bizánci harcai és az izlandiakkal való viszonya a sagairodalomban

Past Construction and Propaganda – Harald the Hard-ruler's Byzantine Fights and Relationship with Icelanders in Saga Literature

DOI 10.14232/belv.2020.1.7.....75

SCHILLER VERA

A Szuda és az egyiptomi vallás

Souda And The Egyptian Religion

DOI 10.14232/belv.2020.1.8.....90

TÉKA

SZOLNOKI ZOLTÁN

Erőszak, igazságszolgáltatás és városi politika a középkori és a kora újkori Bolognában

Violence, justice and urban politics in Medieval and Renaissance Bologna

DOI 10.14232/belv.2020.1.9.....103

VARGA BEÁTA

A Hetmanátus modernizációja: a kozák adminisztráció tervei 1687–1764 között.

Vaszil Kononyenko könyvéről

The Modernization of the Hetmanate. The Plans of the Cossack Administration between 1687–1764. Review about the book of Vasyl Kononenko

DOI 10.14232/belv.2020.1.10.....110

Címlapkép: Krisztus színeváltozása, Szent Katalin kolostor, mozaik, 6. sz. Justinianus császár megrendelésére készült. Forrás: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c1/Saint_Catherine%27s_Transfiguration.jpg

Előző számunkban (2019. 4.) Balog Iván tanulmányának címe sajnálatos módon tévesen jelent meg. A cím helyesen: Coercion, Fear and Seeking for Amends in the Works of Bibó.

HALMÁGYI MIKLÓS PhD

miklos8012@gmail.com

történész, levéltáros (MNL BÉML)

Kedves Olvasó!



DOI 10.14232/belv.2020.1.1

<https://doi.org/10.14232/belv.2020.1.1>

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article:

Halmágyi Miklós (2020): Kedves Olvasó! *Belvedere Meridionale* 32. évf. 1. sz. 5–26. pp

ISSN 1419-0222 (print)

ISSN 2064-5929 (online, pdf)

(Creative Commons) Nevezd meg! – Így add tovább! 4.0 (CC BY-SA 4.0)

(Creative Commons) Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)

www.belvedere-meridionale.hu

KEDVES OLVASÓ!

A keresztény vallás kelet felől érkezett földrészünkre, és vált az európai kultúra meghatározó elemévé. Az évszázadok során a kontinens nyugati és keleti részén eltérő rítusok fejlődtek ki, 1054-ben pedig hivatalosan is szakítottak egymással Róma és Konstantinápoly vallási vezetői. Az Egyház „két tüdeje” között azonban nem tört meg teljesen a kapcsolat: ezt a múlt és a jelenkor példái örvedetesen igazolják. Lapszámunk kísérletet tesz arra, hogy jelképes formában keblére ölelje a keleti és nyugati kereszténység közös történetének néhány fontos mozzanatát.

Dolhai Lajos, Révész Éva és Urbán Máté elemző munkái mellett értékes forrásközlések is olvashatók a lapszamban. Baán Izsák a magát keletinek nevező 6. századi regula fordítását és elemzését közli: ez a szabályrendszer megelőlegezte Szent Benedek híres reguláját. Szabó Pál az 1439-ben létrejött ferrarai–firenzei unió történetét bemutató munkáját támasztja alá bőséges forrásfordítással. Az 1054-ben történt egyházszakadás után 385 évvel –1439-ben – ugyanis megvalósult az unió. A pápai bulla Szabó Pál által közölt fordításában olvasható az ünnepélyes felkiáltás: „Örvendezzenek az Egek...” A firenzei unió saját korában ugyan nem hozott tartós sikert, mégis úgy tekinthetjük, mint a 16–18. századi uniók törekvések és a legújabb kori egyházi vezetők testvéri közeledésének előzményét.

Lapszámunkat a szorosabb értelemben vett egyháztörténeti tanulmányokon kívül Gyönki Viktória, Schiller Vera, Varga Beáta és Szolnoki Zoltán munkái egészítik ki.
Fogadják szeretettel!

Halmágyi Miklós

DOLHAI LAJOS PhD, HABIL

rektor@eghf.hu

teológus, főiskolai tanár, rektor (Egri Hittudományi Főiskola)

Az Eucharisztia ünneplése az ókori egyházban

Celebrating of the Eucharist in the Ancient Christian Church



ABSTRACT

The form of liturgy of the Eucharist evolved only slowly and gradually. The development of the first three century can be divided in two periods. The first is the age of the Church of Apostles, until the middle of the second century: In this period the Eucharist was celebrated in private houses. During the second period Christianity entered into the Greek-Roman world. Initially, the Eucharist was celebrated in the evening, but already at the end of the first century and at the beginning of the second it has become general to celebrate the Holy Mass in the morning. A communal meal did not join to these Holy Masses in the morning. The participation in the Eucharist had conditions: The Didache states: “Do not eat and drink from the Eucharist anyone but who is baptized on the name of the Lord.” The breaking of bread (*fractio panis*) was called Eucharist firstly by the Didache, later by St. Ignatius of Antioch. In the Ancient Church it was natural the Communion under both kinds. The Didache contains one of the earliest Eucharistic-prayers. The first detailed description about the celebration of the Eucharist can be found by Justinos (†165). From liturgical viewpoint the *Traditio Apostolica* is important: this work was written about 215.

KEYWORDS

Ancient Christian Church, Celebrating of the Eucharist, Church History

DOI 10.14232/belv.2020.1.2

<https://doi.org/10.14232/belv.2020.1.2>

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article:

Dolhai Lajos (2020): Az Eucharisztia ünneplése az ókori egyházban. *Belvedere Meridionale* 32. évf. 1. sz. 5–26. pp

ISSN 1419-0222 (print)

ISSN 2064-5929 (online, pdf)

(Creative Commons) Nevezd meg! – Így add tovább! 4.0 (CC BY-SA 4.0)

(Creative Commons) Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)

www.belvedere-meridionale.hu

A tervek szerint 2020-ban Magyarország adott volna otthont a Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusnak. A várhatóan nagy tömeget vonzó eseményt a járvány miatt 2021-re halasztották, a világegyház nagy ünnepére készülve azonban már most érdemes végiggondolni az Eucharisztia ünnepelésének korai történetét.

Csak lassan, fokozatosan alakult ki az ősegyházban az Eucharisztia liturgiájának formája.¹ A választott nép liturgikus formái, a zsinagógai vallásos élet nagy hatással volt az első keresztények liturgiájára, de a kontinuitás mellett jelentősebb a diszkontinuitás.² A zsidó liturgikus környezetben a legfőbb újdonság az volt, hogy az apostolok megteszik azt, amit Jézus kért tőlük: „az ő emlékezetére” (vö. Lk 22,19): megismétlik azt, ami az utolsó vacsorán történt. Ők is, mint Jézus hálaadó imádságot (*berakoth*) mondanak, de ennek a célja már más, mint a zsidók húsvéti vacsoráján. Az első keresztények azért adnak hálát, mert az embert teremtő és üdvözíteni akaró Isten Jézus húsvéti misztériuma által megváltott bennünket, feltámadása után pedig tanítványával maradt a „kenyértörés” közösségében.

Az első három évszázad fejlődését két korszakra oszthatjuk.³ Az első: az apostoli egyház kora, kb. a 2. század közepéig, a második: a kereszténységnek a görög római világba való belépésének az időszaka, amiről Jusztinosz, Hüppolitosz, Tertullianus és Cyprianus írásai alapján megbízható forrásaink vannak. Ez az a korszak, amelynek lényege Krisztus evangéliumának átmenete a héber-arám kultúrából a hellén kultúrába a görög (*koiné*) és a latin nyelv által. Ez a folyamat már Pál apostollal megkezdődött. A szentmise liturgiájában a nagy változás a Milánói ediktummal (313) történt, amely a nagy római birodalomban szabad vallásgyakorlást engedélyezett a keresztényeknek. Nyilvánvaló, hogy más volt az Eucharisztia liturgiája az ősegyházban, kevés keresztény jelenlétében, mint amikor az Egyház kiléphetett a katakombák mélyéből, és nyilvános, nagy templomokat építhetett.

Az első időszak az ún. „*domus ecclesiae*” kora, amikor a keresztények az Eucharisziát még magánházaknál ünnepelték.⁴ Ezért az első keresztények a „házakban összegyülekező közösség” (*kat'oikon auton ekklészia*) nevezték önmagukat (1 Kor 16,19). A hangsúly itt még a keresztények lelki egységén volt, amelyben a közösség alkotja Krisztus titokzatos testét, Isten élő templomát, a lelki házat. A templom itt nem a kőtemplomot, az Isten házát jelenti, hanem a

¹ Vö. MAZZA, A.: *Dall'ultima cena all'Eucaristia della Chiesa*, EDB. Bologna, 2014; PERRIN, M.: *Pratiche e discorsi eucaristici nei primi secoli dalle origini fino alla fine del IV secolo*, in *Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucaristia* (szerk.: Brouard M.), EDB 2004, 111–135; JUNGSMANN, J. A.: *A szentmise. Történelmi, teológiai és lelkipásztori áttekintés*. Prugg Verlag, Eisenstadt 1977; PÉTERY, J., *A szentmise története*, Szent István Társulat, Budapest 1946.

² A *Didaché* például megtiltotta a keresztényeknek, hogy a zsidók által szokásos napokon böjtöljenek, és kéri, hogy ne úgy imádkozzanak, mint a zsidók (vö. VIII. fejt.).

³ Vö. NEUNHEUSER 2012. 31–70.

⁴ Vö. RORDORF, W., *Que savons-nous des lieux de cult chrétiens de l'époque pré-constantinienne?*, in *Liturgie, Foi et Vie des Premiers Chrétiens, Études Patristiques, Théol. Hist. 75*, Paris 1986, 481.

hívők közösségét, mint szellemi-lelki templomot, amelyben az Isten Krisztus által jelen van. Ez a sajátos helyzet is meghatározta a keresztények liturgiáját, de azután az is, amikor Nagy Konstantin rendelete után a keresztények elkezdték építeni a templomokat, a nagy római bazilikákat; az ott folyó liturgia is jelentős hatással volt a szentmise liturgiájának fejlődésére. Ez a változás azonban a lényegét nem érintette.

1. AZ ELSŐ KERESZTÉNYEK EUCHARISZTIÁJA

Az Apostolok Cselekedeteinek könyve tanúsítja, hogy az első keresztény közösségben kezdettől fogva megünnepelték az Eucharisziát, amit kenyértörésnek neveztek (2,42). Jézus tanítványai naponként megjelentek a jeruzsálemi templomban, részt vettek annak liturgiáján, de a „kenyértörést” (*fractio panis*) házaknál végezték (2,46).

A szövegben a „naponként” kifejezés csak a templomi imádságra vonatkozik. Már az Apostolok Cselekedeteiből tudjuk, hogy Troászban a keresztények a „hét első napján” gyűltek egybe a kenyértörésre (ApCsel 20,7). Úgy tűnik, hogy ez volt az általános gyakorlat.⁵ Az utolsó vacsora rítusát annyiban utánozták, hogy a szentmisét kezdetben még egy vacsora keretében tartották (1 Kor 11,17). Az összejövetel közös étkezéssel, szeretetlakomával kezdődött, s ehhez kapcsolódott a szentségi cselekmény a szent test és vér kiosztásával. Pozitív képet kapunk erről az összejövetelről Lk 22,7-38-ban és az ApCsel 2,42-47-ben. Még a 2. század hagyományát rögzítő *Traditio apostolica* is erről tanúskodik, amelyben külön fejezet van a „közös étkezésről” (XXVI.). A leírás szerint a hívek az összejövetelen „egy-egy darab kenyeret kapnak a püspök kezéből, mielőtt megtörnék a saját kenyerüket. Ez ugyanis áldás és nem eucharisztia, amely (olyan) mint az Úr teste”.⁶

Pál apostol leírása (1Kor 11, 17-22) azt is megmutatja, hogy ez a gyakorlat visszas helyzetekhez vezetett. A keresztény közösség gazdagabb tagjai külön étkeztek, lenézték a szegényebbeket, s így megosztottság jött létre a korinthusi közösségen belül. Ezért az apostol azt követeli, hogy az Eucharisztia ünneplése előtt mindenki otthon étkezzék (1Kor 11, 21. és 34. v.), és az összejövetel maradjon istentiszteleti cselekmény. Az apostol a korinthusi közösség negatív példáján keresztül figyelmeztet a lakoma és az eucharisztikus közösség összefüggésére. Mivel az Eucharisztia ünneplése jelentette az agapé (szeretet-lakoma) csúcspontját, ezért a Krisztus megváltó halálára való emlékezés miatt mindennek nagy komolysággal és méltósággal kellett történnie. Ezért már a 2. században az étkezés (agapé) teljesen elmarad, az Eucharisztia megünneplése csak a liturgikus szertartást jelentette. Nemcsak a korinthusi egyházban, hanem máshol is voltak nehézségek az agapéval kapcsolatban. Valószínűleg ezért írja le Hüppolitosz olyan részletesen, hogy a közösségi összejövetelen „fegyelmezetten és mértékletesen kell enni”.⁷

Kezdetben az Eucharisziát is az esti órákban tartották, de már az első század végén, a második század elején általánossá vált a reggeli szentmise, amelyhez már nem kapcsolódott az agapé, illetve egy közös étkezés. Erre utal egyértelműen (*die ante lucem convenire*) az ifjabb

⁵ Rendkívüli esetben máskor is végeztek Eucharisziát. Például Pál apostol a hajótörés után; valószínű, hogy nem vasárnap, és egyedül végezte a kenyértörést (vö. ApCsel 27,25).

⁶ HIPPOLITOSZ, *Traditio apostolica*, 26.

⁷ *Traditio apostolica*, 28.

Plinius, Bithynia helytartója Traianusz császárhoz írott feljelentő levele 112-ben (Epist. 96) a keresztényekkel kapcsolatban.⁸ Más korabeli források is tanúskodnak az első keresztények hitéről. A 180 körüli időkből származó un. Aberkiosz féle sírfeliraton ezt olvashatjuk: „Aberkiosz a nevem, tanítványa a Tiszta Pásztornak, aki táplálja bárányainak nyáját. A hit volt mindig a vezérem, és táplálékot nyújtott nekem mindenütt, mégpedig a Nagy Halat, Amelyet tiszta Szűz fogott ki szűzen a forrásból. És adta barátainak örök táplálékul. Igen jó bora van, keverve szolgálja föl kenyérrrel együtt”.⁹

Az első korinthusi levél kifejezése: „a kenyér, amelyeket megtörünk” (10,16), kétségkívül az Eucharisziára vonatkozik. Ugyanígy csak az Eucharisziáról lehet szó, amikor a troázi közösség „a hét első napján összegyűlt kenyértörésre” (ApCsel 20,7). Annál is inkább, mert ez a megjegyzés csak mellékesen, magától értetődő szokásként szerepel, és ezúttal főleg Pál az, aki „megtöri a kenyeret” (20,11). A máltai hajótörés után is hasonló megjegyzést olvasunk: „Ezeket mondva kezébe vette a kenyeret, mindnyájuk szemeláttára hálát adott Istennek, majd megtörte és enni kezdett” (ApCsel 27,35).

Az ApCsel is tanúsítja, hogy kezdetben a keresztények még részt vettek a jeruzsálemi templomi és zsinagógai liturgiákon is. Ezért nem meglepő, hogy az őskeresztény liturgikus formák eredetét a zsinagógai vallásos életben találjuk meg, de az apostoli egyház Jézus Krisztus megváltói művét hirdetvén új liturgikus formákat teremtett. A zsidó hatás mutatkozott például abban, hogy az első keresztények liturgiája, a zsinagógai istentisztelethez hasonlóan három elemet tartalmazott: szentírásolvasás, szentírásmagyarázat, közös imádságok és énekek. Az első keresztények konkrét liturgikus elemeket is átvettek a zsidó liturgiából.¹⁰ Például: a zsolnárok éneklését Az Apostolok Cselekedeteinek könyvében olvassuk, hogy a jeruzsálemi keresztények Péter apostol kiszabadulásakor zsolnárokat énekeltek (ApCsel 4,24-30). Pál apostol az ehezusiakat is erre buzdítja: „Magatok közt zsolnárokat, szent dalokat, lelki énekeket énekeljete” (Ef 5,1). Az ószövetségi nagy hálaadó imádság (berakóth) mintájára Jézus (Mt 11,25kk; Jn 11,41) és az apostoli egyház gyakorolta a hálaadó imádságot (vö. 1 Kor 14,16; Ef 1,3-14). Az „Ámen” (1 Kor 14,16), az Alleluja (főleg a Jelenések könyvében), a Háromszoroszent (Iz 3,6; Jel 4,8) megmaradt az első keresztények Eucharisztia ünneplésében is, és napjaink liturgiájának is konstans eleme. Ezeknél és más liturgikus elemeknél is látjuk, hogy a zsidó liturgikus formulákat a keresztények szuverén módon és szabadon használták fel liturgiájukban.

A zsidó liturgikus szokásoktól való eltávolodásnak, a „másságról” is tanúskodnak az egyházatyák írásai. A Didaché például így biztatja az első keresztény nemzedéket: „Ne imádkozzatok úgy, mint a képmutatók, hanem úgy, ahogyan az Úr parancsolta evangéliumában, így imádkozzatok: Miatyánk”.¹¹

A zsidó hagyományt követve az első keresztények rendszeresen olvasták az ó- és újszövetségi iratokat (Lk 4,16-21; ApCsel 13,27). A 2. században, amint azt *Jusztinosz* első

⁸ A levél legfontosabb mondata latinul: „Affirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere”. (Plin., Ep. 10.96.7; *Pliny Letters vol. 2. Books 8-10. Panegyricus* LCL 59, (szerk., ford. Betty Radice, 1969).

⁹ QUASTEN 1935-37. 21–24.

¹⁰ Vö. NEUNHEUSER 2012. 31, 36–37.

¹¹ *Didaché*, VIII. fejelet, in Vanyó, L (szerk.), *Óskeresztény írók*, 3. köt., 97.; A „képmutatók” megjelölés nem általános értelemben vonatkozik a zsidó közösségre.

Apológiájából tudjuk az apostolok emlékiratait és a próféták írásait olvasták fel, és a felolvasáshoz azonnal a prédikáció csatlakozott (67. fej). Voltak olyan vidékek, ahol ezt mindennap megtették.¹² Az egyházfegyelmi szabályokat tartalmazó ősegyházi irat, a *Didaszkália* (a 3. századból) arról tanúskodik, hogy a vasárnap megszenteléséhez hozzátartozik az Isten igéjének hallgatása: „Ha pedig nem teszitek, miféle mentsége lehet Isten előtt azoknak, akik nem jönnek össze az Úr napján, hogy hallják az üdvözítő igét és táplálkozzanak a mindörökké megmaradó isteni eledellel!”¹³

A *Didaché*, Jusztinosz I. Apológiája, és a Hüppolitosznak tulajdonított *Traditio apostolica* című ősegyházi iratok alapján látjuk, hogy az Eucharisztia megünneplésének már akkor a legfontosabb része a „nagy hálaadó imádság” volt, amit a nyugati egyházban később kánonnak, a keleti egyházakban pedig anafora-nak neveztek. A szentmisének az a része, ami a prefációtól a nagy doxológiáig tart. A legősibb eucharisztikus szövegek és kánonok:¹⁴

- *Didaché* (1. szd.), 9-10. fej;
- Szent Atanáz, *De Virginitate*, XIII. fej;¹⁵
- Jusztinosz I. Apológia (2. szd.), 13, 65, 66-67. fej;
- Hüppolitosz, *Traditio apostolica* (215 körül), IV. fej;
- Canon Romanus (Damazusz pápa [†384] idején keletkezett);
- Anaphora S. Eiphani (5-6. szd.).¹⁶

Az Eucharisztiaán való részvételnek voltak feltételei. Erről tanúskodnak főként az egyházatyák írásai. A *Didaché* egyértelműen kijelenti: „Ne egyék és ne igyék az Eucharisztiaótokból senki más, csak az, aki meg van kereszttelve az Úr nevére. Erről mondta ugyanis az Úr ne dobjátok a szentet a sertések elé (vö. Mt 7,6)”... „tegyetek bűnvallomást, hogy tiszta legyen áldozatotok”.¹⁷ Jusztinosz még részletesebben megfogalmazza az Eucharisztiaán való részvétel feltételeit. Fontosnak tartja a keresztény hit igazságainak az ismeretét (*fides quae*) és az evangélium szerinti életet is: „Senki kívülálló nem részesedhet belőle, csak aki igaznak fogadja el a tőlünk kapott tanítást, és lemosdott a bűnök bocsánatára az újjászületés fürdőjében, és úgy él, ahogyan azt Krisztus meghagyta.”¹⁸

¹² *Traditio apostolica*, 39.

¹³ *Didaszkália*, XIII.

¹⁴ Vö. Quasten, J., *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, I. köt., Bonn 1935.

¹⁵ „Et cum in mensa sederis coeperis frangere panem, ipso ter signato (signo crucis), ita gratias agens dic: „Gratias tibi agimus, Pater noster, pro sancta resurrectione tua; nam per Iesum puerum tuum eam nobis notam fecisti. Et sicut hic, qui supra mensam est, panis, dispersus olim et collectus, factus est unum, ita colligatur Ecclesia tua a finibus terra in regnum tuum: quoniam tua est virtus et gloria in saecula saeculorum. Amen.”... Quod si adsint tecum duae vel tres virgines, gratias agant super panem, et una tecum orent. Quod si adsit catechumena in mensa, ne orat cum fidelibus, neque cum illa sedeas ut panem comedas (*Patr. Greca.*, XXVIII, c. 265-268 et Ed. VON DER GOLTZ, *Texte und Untersuchungen*, XXIX/2, 1905, p.47, ad quem accomodavimus versionem latinam MIGNE).

¹⁶ Vö. a latin fordítás, Gariette, G. (szerk.), *Le muséeon LXXIII*, 1960, 298-299.

¹⁷ *Didaché*, 9, 5 és 14, 1.

¹⁸ JUSZTINOSZ, I. *Apológia*, 66,1.

2. AZ EUCHARISZTIA ÜNNEPLÉSE AZ EGYHÁZATYÁK ÍRÁSAI ALAPJÁN

Először a Didaché (9,5), majd pedig Antióchiai Szent Ignációl¹⁹ kezdődően az egyházatyák már Eucharisziának nevezték a kenyértörést (*fractio panis*). Jusztinosz még beszél az „Eucharisztia kenyéréről és az Eucharisztia kelyhéről is, de már ő az, aki egyszerűen csak így fogalmaz: „ezt a táplálékot mi Eucharisziának nevezzük”.²⁰ A Didaché 14. fejezete írja le, hogy *kezdetben a keresztények hetenként jöttek össze az Eucharisztia megünneplésére*: „Az Úrnapján (*hémera kúriou*) gyűljetek egybe, törjétek meg a kenyeret és adjatok hálát (eukharisztészate)”. Antióchiai Szent Ignác (†117 körül) azokat nevezi keresztényeknek, akik „már nem a szombatot tartják meg, hanem az Úr napja szerint élnek”.²¹ Azt is hangsúlyozza, hogy kereszténynek lenni annyit jelent, mint a húsvéti hitből élni, vagyis a feltámadásból, melyet az Egyház a vasárnap hetente megismétlődő húsvétjaként ünnepel.²² A Barnabás levél (a II. század második negyede) is tanúsítja, hogy ez a nap, *az Úr napja nem szombat, hanem a vasárnap, az Úr feltámadásának a napja*.²³ Tertullianus, a latin nyelvű terminológia megteremtője, az Eucharisziát, mint „*convivium dominicum*”-t említi.²⁴ „És ezen a Napról elnevezett napon mindannyian, városokban és falvakban egyaránt összejövetelt tartunk”.²⁵ Jusztinosz azt is megmagyarázza, hogy miért a „Nap napján” tartják az Eucharisztia megünneplését. Két fő okot említ: ez a nap a teremtés napja, amelyen Isten a sötétséget és az anyagot átformálta (*trepszasz*), és ez a nap Krisztus feltámadásának a napja.²⁶ Nagyon valószínű, hogy ez az esti órákban történt az utolsó vacsora hagyománya alapján, és azért is, mert ebben az időben a vasárnap még nem volt munkaszüneti nap. Nagy Konstantin császár 321-ben vezette be a vasárnapi munkaszünetet. Cezáreai Euszebiosz (†339) tanúskodik először arról, hogy a vasárnap olyan pihenő nap, mint a zsidóknak a szombati nap (*šabbāth*), a 91. zsoltár magyarázatával kapcsolatban.²⁷ „A papok szent szertartásai és a templomok Istenhez illő intézményei – mivel a zsoltárok éneklésével és az Istentől ránk hagyományozott igék hallgatásával, mind az isteni és titokzatos szolgálatok végzésével – az Üdvözítő szenvedésének elmondhatatlan jelképei (szümbola) voltak”.²⁸ A leírás utalásaiból joggal következtethetünk arra, hogy „az Úr szenvedéseinek a jelképei” kifejezés az Eucharisztia ünneplésére utal. A 4. századtól kezdték meg a vasárnapot úgy említeni, mint a feltámadás napját (*ánasztaszimosz hémera*), de már Tertullianus is ebben az értelmezésben említi a vasárnapot (*dies dominicae resurrectionis*).²⁹ „A keresztények ezt a napot mindig a hét első napjának

¹⁹ *Az Efezusiakhoz írt levél*, 13,1; *A Filadelfiaiakhoz írt levél*, 4,1; *A Szmirnaiakhoz írt levél*, 7,1 és 8,1.

²⁰ *I. Apológia* 66,1.

²¹ ANTIÓCHIAI IGNÁC, *Levél a Magnésziaiakhoz* 9,1.

²² Uo., 9, 2.

²³ *Barnabás levél*, 15,8-9

²⁴ TERTULLIANUS, *Ad uxorem*, 2,4.

²⁵ *I. Apológia*, 67, 3; Az angolok és a németek azt a nevet őrzik, amely Jusztinosz idején volt használatos: a Nap napja (Sunday, Sonntag).

²⁶ Uo., 67,7.

²⁷ BAUCKHAM, *Sabbat und Sunday in the Post-Apostolic Church*. In D. A. CARBON (ed.), *From Sabbath to Lord's Day*, Zondervan 1982, 283kk.

²⁸ EUSZEBIOSZ, *Hist. eccl.* 10, 2-3. In *Euszebiosz egyháztörténete* (ford. Baán I.), Óker. írók, 4. köt., Szent István Társulat, Budapest 1983, 406.

²⁹ TERTULLIANUS, *Az imádságról* 23, 2.

tekintették, mert ezen emlékeztek meg a Krisztus által elhozott radikális újdonságról. Ezért a vasárnap az a nap, melyen a keresztény ember megtalálja létének azt az eucharisztikus formáját, mely szerint e hivatásának megfelelően élnie kell”.³⁰

Tertullianus azt is megemlíti, hogy már a 2. század végén és a 3. század elején, a vasárnapon kívül, ünneplik még az Eucharisziát böjti napokon is, amit ő úgy említ, mint „stationum dies” (stációs nap),³¹ azután éjszaka és hajnalban³² is, és a „halottakért évfordulójukon felajánlásokat végzünk”.

Az ókori egyházban még természetes volt, hogy mindenki kétszín alatt áldozott. *Szent Ágoston* így tanította az újonnan megkeresztelkedetteket: „Ismerjétek fel a kenyérben azt a testet, mely a kereszten függött és a kehelyben azt a vért, mely az Ó oldalán fakadt... Hogy megoszlás ne legyen köztetek, egyetek egységetek kovászát; s hogy el ne értéktelenedjete, igyátok az értetek fizetett árat”.³³ *Jeruzsálemi Szent Cirill* műsztagógikus katekézise szintén a kétszín alatti áldozás szokásáról tanúskodik: „Miután részesültél Krisztus testében, járulj vérenek kelyhéhez. Ne nyújtsd felé kezedet, hanem hajolj meg, az imádás és tisztelet jeleként mondd: Ámen, és szentelődj meg Krisztus vérenek vétele által”.³⁴ Tény, hogy a kétszín alatti áldozás a nyugati egyház gyakorlata is volt egészen a 12. századig. Gelasius pápa az 5. században még elítélte azokat, akik visszautasították a Krisztus vérevel való áldozást: „Amazok pedig vagy a teljes szentséget fogadják, vagy fosztassanak meg tőle egészen. Nem lehet ugyanis nagy szentségtörés nélkül kettéválasztani ezt a titkot, mely egy ugyanaz”.³⁵

Volt olyan időszak, amikor a kétféle áldoztatási forma, mint gyakorlat együtt létezett a nyugati egyházban, és a hívek is még két-szín alatt áldoztak. A püspök vagy a papok szentostyával megáldoztatták a híveket, a kelyhet pedig a szent vérral a diakónus nyújtotta át a híveknek. A római-frank liturgiában ez volt az általános gyakorlat.³⁶

Már az ősegyházban is megvolt a szentségi böjt, de nem a kezdetektől, hiszen a korintusi-akhoz írt levélből tudjuk (1Kor 11,20kk), hogy az első keresztények az Eucharisztia megünneplését az utolsó vacsora mintájára este és többnyire szeretet-lakomával (agapé) kapcsolták össze. *Tertullianus* tesz róla említést először a feleségéhez írt könyvében: „Nem veszi észre férjed, hogy mit ízlesz titokban minden más eledel előtt”.³⁷ A szentségi böjt elterjedéséhez nagymértékben hozzájárult az a tény is, hogy a szentmise megünneplése a második század elejétől áttevődött reggelre. A Hüppolitosznak tulajdonított ősegyházi irat, a *Traditio apostolica*, – amelyből sok mindent megtudunk az ókereszténykor egyházfegyelméről – még egyértelműbben fogalmaz: „minden hívő, mielőtt még ételt érintene, siessen magához venni az Eucharisziát”.³⁸ *Szent Ágoston* a szentségi böjtöt az egyik levelében, mint az egész Egy-

³⁰ XVI. BENEDEK, *Sacramentum caritatis*, 72.

³¹ *De oratione*, 19; *Ad uxorem*, 2,4;

³² *Ad uxorem*, 2,4; *De corona*, 3; *De fuga*, 14.

³³ ÁGOSTON, *Sermo Denis* 3, 3

³⁴ JERUZSÁLEMI SZENT CIRILL, *Misztagógikus katekézisek* 5,22.

³⁵ GELÁSIUS pápa, *Canon* (PL 59,141).

³⁶ „Post haec discendit pontifex a sede sua et communicat populum qui manus suas extendere ad ipsum potuerit et revertitur ad sedem suam. Reliquum vero populum communicant episcopi et presbiteri et confirmant semper diaconi.” (M. Andrieu, 3. köt (SSL 24). Louvain 1971.

³⁷ TERTULLIANUS, *Ad uxorem*, II, 5,3.

³⁸ *Traditio apostolica*, 36.

házban³⁹ elterjedt szokást említi 400 körül egy Januarius nevű karthágói papnak, aki néhány liturgikus jellegű kérdést tesz fel neki.⁴⁰

Az őskeresztény közösség liturgikus nyelve az arám és a héber után a görög nyelv korabeli változata, a koiné lett. A római közösség, amit 40-50 táján alapítottak, szintén használta ezt a nyelvet, hiszen a hívek nagy része nem zsidó, hanem görög eredetű volt. A római keresztény közösség növekedésével a koiné lassanként átadta a helyét a latin nyelvnek. A végleges váltás valószínűleg Damasus pápa idején ment végbe, aki 366–384 között volt Róma püspöke.

3. A HÁROM LEGFONTOSABB DOKUMENTUM AZ EGYHÁZATYÁK KORÁBÓL

A *Didaché* az apostolok halála utáni időszak (a 2. szd. eleje) legfontosabb műve, amely betekintést ad a korai Egyház liturgikus életébe.⁴¹ Bár a keresztény közösség egyre távolabb került a zsinagógai istentiszteleti rendtől, annak strukturáját saját szertartásában megőrizte. Az ünneplés bibliai szövegek olvasásával, zsoltárok éneklésével, majd rövid magyarázattal kezdődött, majd az eucharisztikus rész következett, de még ez is a zsidó házi liturgiához hasonlíthatott (széder-vacsorához, vagy még inkább a Sabbat-vacsora szertartásához). Ebben az időben már általánosan elfogadott volt az „eucharisztia” elnevezés.⁴²

A mű az egyik legősibb eucharisztikus imát tartalmazza és röviden leírja a vasárnapi Eucharisztia megünneplését (14. fejj.), melynek a fő formai és tartalmi elemei a következők: 1) a közösségi ünneplés; 2) a „kenyértörés”; 3) amelyhez kapcsolódik a hálaadás (eucharisztia). 4) Ez együtt az a „tisztá áldozat”, amelyet előre jelzett az Ószövetség. 5) Ezt az áldozatbemutatót, amit korábban még próféták és tanítók végeztek, most már a liturgiában a püspökök és a diakónusok végzik. A könyv hangsúlyozza a bűnbánat fontosságát: bűnbánatot kell tenni, hogy az áldozat (thüszia) tiszta legyen (14, 1-2), olyan, amit már Malakiás próféta is megjövendölt (1,10-11). Az Eucharisztikus imát (anaphora-kánon) is tartalmazó részek (9-10.fej) értelmezésére vonatkozóan különböző értelmezésekkel találkozhatunk. Egyesek azt a véleményt képviselik, hogy csak egy egyszerű agapéval kapcsolatos hálaadó imádságot ír le a szerző, és nem egy korabeli kánonról van szó. Mások szerint nyilvánvaló, hogy egy kezdetleges kánonnal van dolgunk, melynek alapját a zsidó liturgikus minta adta.⁴³ Ha párhuzamba állítjuk a szövegeket, látjuk, hogy a 9. fejezet megfeleltethető a Kiddusnak (a szombat és ünnepnap iáldás), a 10. pedig a Birkat Hamazon-nak, amelyben együtt van jelen a hálaadás, a megemlékezés és a könyörgő imádság.⁴⁴

Az Eucharisztia ünnepléséről az első részletes beszámolót *Jusztinosz*-nál (†165) találjuk. Az *I. Apológia* 67. fejezetben részletesen leírja a korabeli keresztények vasárnapi eucharisztiaját. A

³⁹ Szent Ambrus is erről tanúskodik: *Expos. in ps.* 118; *Sermo* 8,48; és *De Elia et ieiunio* 10,33-34.

⁴⁰ *Ad Januarium* Epist. 54., 6, 8: „per universum orbem mos iste servatur”.

⁴¹ Vannak olyanok, akik fontosabbnak tartják a *Traditio apostolica* című írásnál, amelyben egy teljes, mai értelemben vett kánon (Eucharisztikus ima) is olvasható. Például: MAZZA 2014. 82.

⁴² Például: „peri de tés eucharistias, houtos eucharistesate” / „ami pedig az eucharisziát illeti, így járjatok el”, in *Didaché* 9,1.,vö. még 9,15; 14,1.

⁴³ GIRAUDO 2007. 587.

⁴⁴ Vö. MIKLÓSHÁZY 1984. 123–134.

65. fejezet egy olyan eucharisztianak a menetét írja le, amelyben valaki az iniciációs szentségekben részesült. Részletesebb magyarázat nélkül megemlíti a jellegzetes mozzanatait: befogadás a testvéri közösségbe, imádság a neofitákért, békecsók, a kenyér és a bor elkészítése, eucharisztikus anaphora Amen-nel, a konzekrált kenyér és a bor kiosztása a jelenlevőknek és átadása a diakónusoknak, akik visznek belőle a távollévőknek is.

A mű 66. fejezetében egyértelműen tanítja Krisztus valóságos jelenlétét: „Ezeket mi nem úgy vesszük, mint közönséges kenyeret vagy közönséges italt, hanem mint a megtestesült Jézus Krisztus, Megváltónk, az Isten igéje (logosz) által a mi üdvösségünkre felvett testet és vért, az ő hálaadó imájával megáldott táplálékot, és azt tanultuk, hogy a megtestesült Jézusnak teste és vére ez” (66,2).⁴⁵

Az átváltozás szót is megtaláljuk nála (*kata metabolén*). A kenyér és a bor Krisztus testévé és vérévé való átváltozásának magyarázatához már Szent Jusztinosz az Igének a teremtésben és megtestesülésben megmutató erejét és hatalmát használta modellként. Úgy tekinti az Eucharisziát, mint Jézus testben való küldetésének szentségi folytatását. Az Ige nemcsak a szentségi színekben fejti ki hatását, hanem azokban is, akik magukhoz veszik. Az Eucharisziában részesülők – Jézus feltámadásához hasonlóan – megváltoznak, mert ez a misztérium a „feltámadás magva”. Ezért logikus, hogy a keresztyények a hét első napján, a feltámadás napján veszik magukhoz (I. Apol.67, 3).

A *Párbeszéd a zsidó Triphonnal* című művében tanítja, hogy az Eucharisziára való utalás megtalálható az ószövetségi próféciákban és előképekben. Tanítja az Eucharisztia áldozat jellegét: a 95. és 117. fejezetben rámutat arra, hogy a Malakiás-féle jövendölés az Eucharisztia ünneplésében teljesedik be. Jusztinosz fejtegetései szerint az Eucharisztia Krisztus szenvedésének emlékezete és Krisztus parancsa, tisztulás testi és lelki értelemben, hálaadás a világ és az ember teremtéséért, és a mindenféle rossztól való megváltásért.

Liturgikus szempontból fontos a Hüppolitosznak tulajdonított *Traditio apostolica* (215 körül íródott). *Az első olyan ógyházi irat, amely liturgikus szövegeket is tartalmaz.* A mű a keresztyény beavatás (*initiatio cristiana*) leírása közben lejegyzett számunkra egy korabeli eucharisztikus imádságot (kánont), amely a II. Vatikáni Zsinat utáni liturgikus reform keretében, kibővített formában a szentmise második Eucharisztikus imája lett. Már abban az időben a következők voltak az eucharisztikus ünneplés lényegi elemei (IV. fej.): az anamnészis (megemlékezés Isten üdvözítő-tetteiről), a proszphora (felajánlás) és az epiklézis (Lélekhívás). Ez az első olyan liturgikus szöveg, amely úgy értelmezi Jézusnak az utolsó vacsorán elmondott szavait mint „alapítási ígéket”. Megjelenik az epiklézis kétféle formája: először az adományokra hívják le a Szentlelket, majd pedig azokra, akik „részesülnek benne”. Leírása szerint a püspök az, aki elmondja a nagy hálaadó imádságot a kenyér felett, „hogy Krisztus testét megjelenítse”, és ő az, aki áldoztat, a következő szavakkal: „a mennyei kenyér Krisztus Jézusban” („*panis caelestis in Christo Jesu*”).⁴⁶ A koncelebrálás meglétéről is tanúskodik ez a liturgikus szöveg, amikor kijelenti: a püspök „az összes presbiterekkel együtt kezét az adományokra téve e szavakkal adjon hálát” (IV. fej.).

⁴⁵ A legfontosabb kijelentés görögül: *ten di' euches logon ton par'auton eucharisteisan trophen* (= az ő szavait magában foglaló ima által eucharisziává változtatott eledel).

⁴⁶ *Traditio apostolica*, 21.

FONTOSABB IRODALMAK

(Bővebben lásd a lábjegyzetekben)

BAUCKHAM, RICHARD (1982): *Sabbat und Sunday in the Post-Apostolic Church*. In CARBON, D. A. (ed.): *From Sabbath to Lord's Day*. Zondervan.

Didaché. In Vanyó, László (szerk.): *Ókeresztény írók*, 3. köt. Budapest, 1988, Szent István Társulat.

EUSZEBIOSZ, *Hist. eccl.* 10, 2-3. In *Euszebiosz egyháztörténete* (ford. Baán I.). Óker. írók, 4. köt. Budapest, 1983, Szent István Társulat.

GIRAUDO, CESARE (2007): *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, 2. kiad. Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano).

HIPPOLÜTOSZ, *Traditio apostolica*. In Vanyó, László (szerk.): *Ókeresztény írók*. 5. köt. Budapest, 1983, Szent István Társulat. 83–108.

JUNGMANN, JOSEF ANDREAS (1977): *A szentmise. Történelmi, teológiai és lelkipásztori áttekintés*. Eisenstadt, Prugg Verlag.

JUSZTINOSZ, *I. Apológia*. In Vanyó, László (szerk.): *Ókeresztény írók*. 8. köt. Budapest, 1984, Szent István Társulat. 64–120.

MAZZA, ENRICO (2014): *Dall'ultima cena all'Eucaristia della Chiesa*. Bologna, EDB.

MIKLÓSHÁZY ATTILA (1984): *Benedicamus Domino. A liturgikus megújulás teológiai alapjai*, Eisenstadt, Prugg Verlag.

NEUNHEUSER, BURKHARD (2012): *Liturgiátörténet egyház- és kultúrtörténeti megközelítésben* (ford. Dolhai L.). Budapest, Szent István Társulat.

PERRIN, MICHEL-YVES (2004): *Pratiche e discorsi eucaristici nel primi secoli dalle origini fino alla fine del IV secolo*. In Brouard, Maurice (szerk.): *Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucaristia*. EDB. 111–135.

PÉTERY JÓZSEF (1946): *A szentmise története*. Budapest, Szent István Társulat.

PLINY: *Letters vol. 2. Books 8-10. Panegyricus* LCL 59, (szerk., ford. Radice, Betty 1969)

QUASTEN, JOHANNES (1935-37): *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*. Bonn.

RORDORF, WILLY (1986): *Que savons-nous des lieux de cult chrétiens de l'époque pré-constantinienne?* In *Liturgie, Foi et Vie des Premiers Chrétiens, Études Patristiques. Théologie Historique* 75, Paris.

BAÁN IZSÁK PHD

izsak@szentmauriciusz.hu

teológus, tud. munkatárs (Sapientia SZHF, Szent Mauríciusz Monostor),

Nyugati életszabály, keleti ihletettség a 6. század eleji latin szerzetesség világából: A *Regula Orientalis*

Western Rule of Life and Eastern Inspiration from the World of
the Monasticism at the Beginning of the 6th Century: The *Regula
Orientalis*



ABSTRACT

Amongst the early Latin, pre-benedictine monastic legislative texts there is a rule called “Regula Orientalis” conserved in the Codex Regularum of Saint Benedict of Aniane. Although it says nothing about its author and the community it was written to, it is easy to discover that its text quotes a lot from the Latin version of Saint Pachomius’ Rule translated by Saint Jerome and from an other source very close to the early rules of Lerins, particularly to the so called Second rule of the Fathers. The Regula Orientalis is a detailed presentation of the most important monastic charges beginning with to abbot and the prior arriving to the doorkeeper and the kitchen service. According to the theory of A. de Vogüé, one of the greatest scholars of the early western monasticism, the Regula Orientalis was born in the first decades of the 6th century in Gaul, maybe in a monastery in the Jura mountains, and it is a fusion between the lost rule of Lerins written by abbot Marinus and the pachomian institutions. The article presents the first Hungarian translation of the rule followed by a study of its major features and of its possible dating.

KEYWORDS

Western monasticism, early Latin monastic literature, rule, Lérins, Jura fathers

DOI 10.14232/belv.2020.1.3

<https://doi.org/10.14232/belv.2020.1.3>

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article:

Baán Izsák (2020): Nyugati életszabály, keleti ihletettség a 6. század eleji latin szerzetesség világából: A *Regula Orientalis*. *Belvedere Meridionale* 32. évf. 1. sz. 5–26. pp

ISSN 1419-0222 (print)

ISSN 2064-5929 (online, pdf)

(Creative Commons) Nevezd meg! – Így add tovább! 4.0 (CC BY-SA 4.0)

(Creative Commons) Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)

www.belvedere-meridionale.hu

A latin nyelvű Nyugat szerzetesei kezdettől fogva úgy tekintettek a keresztény monasztikus hagyomány kezdeteire, az Egyiptom és Szíria vidékén születő szerzetesi mozgalomra, mint a szerzetesi életformát és spiritualitást meghatározó, újra meg újra inspiráló modellre, etalonra. A latin szerzetesség korai forrásai, Remete Szent Antal életének fordítása, Szent Jeromos levelei, Rufinus fordításai, Cassianus művei kivétel nélkül mind a keleti szerzetesek életét és tanítását próbálták meg közvetíteni, adaptálni azoknak a római világ nyugati felében élő Krisztus-tanítványoknak, akik fejüket szerzetesi életre adták. Még az olyannyira tipikusan nyugati szent, Szent Márton életrajzában is felfedezhetjük az író szándékát, hogy Mártont a keleti, egyiptomi atyákhoz hasonlítsa, életmódját rájuk vezesse vissza.¹

A *lumen orientalis*, a „keleti fény” mindig is elbűvölte a nyugati szerzeteseket, s a megújulás forrását, ihletőjét látták benne azokban a későbbi korokban is, amikor a távolság már jóval nagyobb lett Kelet és Nyugat spiritualitása között, sőt, a szerzetesség mai útkeresésében sincs ez másképpen.

Abból az időszakból, amikor a Római Birodalom széthullásának idején a nyugati szerzetesség elkezdte a maga útját keresni, fennmaradt egy életszabály, ami a *Regula Orientalis*, „Keleti regula” címet viseli. A szöveg egyértelműen latin nyelven íródott, s mindenképpen korábbi, mint a Nyugat nagy reguláiról szentjéhez, Szent Benedekhez köthető életszabály, mert Benedek regulája a *Regula Magistri*-n keresztül forrásként merít belőle. A *Regula Orientalis* (továbbiakban *ROR*) címének szerző és hely megjelölése nélküli általánossága nem sok támponttal szolgál a keletkezésének körülményeit firtató kutató számára, szövegének gondos elemzése azonban sok mindent elárul forrásairól és arról a szellemi-spirituális közegről, amelyben született. Az életszabály forrásai egyrészt a Szent Pákhómioszhoz köthető és Jeromos által latinra fordított szabálygyűjtemény darabjai, másrészt azok a dél-galliai szigethez, Lerinum monostorához köthető regulák, melyek végig kísérik a latin szerzetesség korai történetét az 5. században.² A *ROR* alapos elemzése arról győz meg bennünket, hogy a szöveg Galliában, azon belül is a lerinumi és a júrai szerzetesközösségek erőterében született, s

¹ Márton egyiptomi „háttérével” kapcsolatban a legújabb tanulmány: SÁGHY 2018. 32–46.

² A Lerinumhoz kapcsolódó három 5. századi, magyarul is olvasható regula bibliográfiai adataihoz lásd az irodalomjegyzéket.

néhány évtizeddel Benedek előtt, a 6. század elején keletkezhetett. Sajátos szerkezete, melyben a monostori tisztségviselőket veszi sorba, előre vetíti a 6. századi „nagy” regulák, a *Regula Magistri* (továbbiakban *RM*) és Benedek regulájának szellemiségét.

Először a forrás első magyar nyelvű fordítását adjuk közre, majd formai és tartalmi sajátosságaira hívjuk fel a figyelmet. Végül azokat a belső és külső tényezőket vesszük számba, melyek segítségével hozzávetőlegesen meghatározható a regula kora és keletkezésének helye.

1. FORDÍTÁS³

Kezdődik a keleti regula

1. Azért, hogy a testvérek vezetésére rendelt öregek ne hiába fáradozzanak,⁴ és hogy a fiatalok – akik életében az apát viselkedésének jó példája szilárd alapot jelent – a fegyelemben meg ne inogjanak, úgy illik, hogy az apát legyen feddhetetlen, szigorú, türelmes, szeresse a bűntöt, legyen jóságos és alázatos. Legyen a közösség tanítója és atyja, a jó cselekedetekben pedig járjon elől jó példával (vö. Tit 2,7). Minden testvér legyen tekintettel arra, amit az apát elrendel, és semmit se tegyenek az ő tudta vagy engedélye nélkül.

Miközben gondját viseli a monostornak, szabadon rendelkezzen mindenről, ami a monostorhoz tartozik. Ne legyen személyválogató, és ne is kedvezzen senkinek, hanem mindenkiről hétköznapi életének érdemei szerint és igazságban alkosson ítéletet, s mindenkit így figyelmeztessen, buzdítson, büntessen vagy kárhoztasson. Ha a monostorba érkezőket alkalmasnak találja, akkor fogadja be őket, de ha a szükség úgy kívánja, vesse ki a monostorból azokat, akik méltatlanul élnek.

2. Legyen kijelölve két öreg, akikre rábízják a testvérek fegyelme feletti őrködést és a monostor gondozását, akár otthon van az apát, akár távol van. Ők ketten naponta váltsák egymást, s osszák meg egymás között a terheket és a feladatokat a monostorban.

Az egyikük, amikor rajta van a sor, legyen mindig jelen a monostorban, hogy segítségére lehessen az apátnak és a testvéreknek, akik hozzá fordulnak. Álljon készen, hogy oda tudjon menni, ahová a szükség kívánja, s hogy nagy szorgalommal ügyeljen mindenre, ami a mindennapi fegyellemmel és a szerzetesi étellel kapcsolatos a monostorban, és ezáltal mindenki hanyagság és veszekedés nélkül tegye azt, ami a monostor javára szolgál.

A másikuk pedig legyen mindig a testvérekkel, akkor is, amikor elhagyják a monostort valamilyen dolog vagy szükség miatt, s ügyeljen, nehogy valamit a fegyelem ellen vétsenek. Vegye fontolóra mindazt, amit az egyes testvérek tesznek, s ha azt látná, hogy a józan ésszel ellenkező módon cselekednek, akkor vagy maga terelje a helyes útra a testvért, vagy jelentse a dolgot az apátnak.

3. Aki pedig a rendszabály értelmében az apát rendeléséből és minden testvér akaratával és beleegyezésével a perjeli⁵ tisztséget tölti be, az teljes gonddal ügyeljen a szerzetesi élet fegyelme és a monostor dolgai fölött, s az apát távollétében hatalma legyen mindenre, amire az apátnak, amikor otthon van. Legyen türelmes, szelíd, alázatos, viseltessen szeretettel mindenki iránt,⁶ személyválogatás nélkül legyen igazságos, s úgy cselekedjen, hogy ne okozzon bosszú-

³ A fordítás alapjául szolgáló kritikai szövegkiadás: DE VOGÜÉ 1982. II. 462–494.

⁴ Vö. 2RP 3, ahol a szöveg ugyanezt a szerepet magának a Regulának tulajdonítja.

⁵ A latin szövegben itt a „praepositus” szó szerepel, mely a pakhómioszi latin corpusban a kisebb szerzetesi csoportok élére kinevezett előljárót jelöli, itt azonban az apát közvetlen helyettesét. Ezért fordítjuk perjelnek.

⁶ Vö. 2RP 5–6. Ott a felhívás minden testvérré vonatkozik.

ságot az apátnak, és túlkapásaival ne is terhelje meg a testvéreket. Ezeket tartsa meg a monostor perjelének kinevezett öreg, s számoljon be mindenről az apátnak, különösen arról, amit ő maga nem tud megoldani.

4. Senki se fogadjon el semmit letétbe vagy ajándékba, még ha tulajdon testvérétől kapná is. A perjel parancsa nélkül pedig senki se tartson semmit a cellájában, még egy filléres gyümölcsöt se, vagy bármi ilyesmit.⁷

5. Munka közben pedig a testvérek ne beszéljenek világi dolgokról, hanem vagy a szent dolgokkal kapcsolatos igéket mondogassák, vagy hallgassanak.⁸

6. Aki főz, ne egyen bele az ételbe, mielőtt még a testvérek ennének.⁹

7. Senki se tartson a cellájában vagy a kunyhójában semmi mást, mint amit a monostor közös törvénye előír.¹⁰

8. Amikor aludni készülnek, senki a másikkal ne beszélgesen. Más valaki cellájába senki ne merészeljen belépni, csak ha előbb kopogott az ajtón.¹¹

9. A perjeltől kapott dolgot senki ne merészelje elcserélni valaki mással, mindegy, hogy egy rosszabb dolgot cserélne jobbra, vagy épp ellenkezőleg, egy jobbat rosszabbra.¹² Tehát senki se fogadjon el bármit is a másiktól, csak ha a perjel ezt elrendeli.¹³

10. Senki se aludjon a cellában zárt ajtók mögött, és senkinek ne legyen zárható hálófülkéje, hacsak a monostor atyja ezt meg nem engedi neki életkorára vagy betegségére való tekintettel.¹⁴

11. Az atya parancsa nélkül senki se oldjon el kötelet a földről.¹⁵ Ha valaki a testvérek imatermében talál valamit, függessze ott fel, hogy elvihesse, aki megismeri, hogy az övé.¹⁶

12. Amikor összejönnek a közösségi alkalmakra és a zsolttározásra, senki se keressen kifogásokat, hogy miért nem tud részt venni ezeken. S mindegy, hogy hol vannak éppen, a monostorban, a mezőn, úton vagy bármilyen szolgálatban, az imádságnak és a zsolttározásnak az idejét ne mulasszák el.¹⁷

13. Aki valamilyen munkaterület felelőse, annak törekednie kell arra, hogy a monostorban semmilyen munkaeszköz ne vesszen el. Bármilyen munkát végezzenek is a testvérek, ha valaki elveszít valamit, vagy hanyagsága miatt tönkre megy valami, akkor a monostor atyja feddje

⁷ PAKHÓMIOSZ: Praecepta 113–114. A pakhómioszi szövegek Jeromos-féle latin fordításának kritikai kiadása: BOON 1932. A gyűjtemény jelentős része olvasható magyarul: PUSKELY 2001. 184–211. Mivel azonban a ROr több helyen módosít az eredeti szövegen, ezt a magyar verziót nem idézzük. A továbbiakban a lábjegyzetekben hivatkozásként a ROr által idézett pakhómioszi szöveggyűjtemény részeit (Praec=Praecepta, Inst=Instituta, Iud=Iudicia, Leg=Leges) és fejezeteit jelöljük.

⁸ Praec 60. Vö 2RP 11.

⁹ Praec 74.

¹⁰ Praec 81.

¹¹ Praec 88–89.

¹² Praec 98.

¹³ Praec 106.

¹⁴ Praec 107.

¹⁵ Praec 118. A pakhómioszi szöveg kontextusa a folyami hajózásra utal. Az utalás vagy csak véletlenül került bele a ROr szövegébe, vagy pedig – amennyiben tanulmányunk végkövetkeztetése megállja a helyét, és a regulát Agaunum számára írták lerinumi kérésre – az Agaunum mellett folyó Rhone-on való közlekedésre utal. Vö. DE VOGÜÉ 1982. II. 452.

¹⁶ Praec 132.

¹⁷ Praec 141–142.

meg a munkaterület felelősét, majd ő adja tovább a feddést annak, aki a dolgot elveszítette, de mindezt csak az előljáró szándéka szerint és jelenlétében¹⁸ tegye. Rajta kívül ugyanis senkinek nincs hatalma a monostorban a testvérek megbüntetésére.¹⁹

14. Ha azt vennék észre, hogy valaki a testvérek közül viszályt kelt, vagy ellent mond a feljebbvaló parancsának, akkor bűnének mértéke szerint büntessék meg.²⁰

15. Ha valaki hazudik, ha azon kapják, hogy gyűlölettel viseltetik valaki iránt, ha engedetlen, ha tisztességtelenül gúnyt űz másokból, ha henyél, ha foghegyről válaszol, ha gyakran megszólja a testvéreket vagy akik kint vannak, egy szóval, ha vét a Szentírás és a monostor fegyelmének előírásai ellen, s mindez a monostor atyjának fülébe jut, akkor bűnhődjön meg az illető bűnének nagysága szerint.²¹

16. Ha a házban lévő összes testvér úgy látná, hogy a perjel nagyon hanyag vagy hogy keményen bünteti a testvéreket, és a monostor rendjéhez képest túlkapások jellemzik, akkor mondják el mindezt az apátnak, ő pedig feddje meg. Maga a perjel pedig ne tegyen semmi mást, mint amit az apát parancsol neki, főleg új dolgokat illetően. Ő is tartsa meg a monostor szabályát úgy, ahogyan az a szokásjogból következik.²²

17. A perjel pedig ne legyen részeges (vö. Ef 5,18), és ne üljön az asztalnál az alacsonyabb rangú helyekre. Ne oldja el azokat a kötelékeket, melyeket Isten a mennyben azért rendelt, hogy megtartsák őket a földön (vö. Mt 16,19). Ne tartson bűnbánatot a megváltó Úr ünnepnapján. Uralkodjon saját testén úgy, ahogyan a szentek tették. Ne aludjon magasított ágyon, ahogyan a pogányok teszik (vö. Lk 14,8). Ne legyen kétszínű. Ne kövesse saját szívének gondolatait, hanem inkább Isten törvényét. Ne szálljon szembe gögösen a feljebbvalók hatalmával (vö. Róm 13,1). Ne förmedjen rá dühtől remegve és lihegve a neki alárendeltekre, s ne változtassa meg a regula által szabott kereteket.

Ne legyen cselszövő, és ne gondolkodjon csaláson, ne hanyagolja el lelkének bűneit, s ne hagyja, hogy testén eluralkodjon a paráznság. Ne járjon hanyagul. Ne beszéljen hiábavaló dolgokról (vö. Mt 12,36). Ne tegyen botláskövet a vakok lába elé (Lev 19,14). Ne arra tanítsa saját lelkét, hogy azt tegye, amit akar. Ne csatlakozzon az ostobák gúnyolódásához és tréfálkozásához. Ne tartsák fogva a szívét a hízelgő és dicsérő szavak. Ne hagyja magát ajándékokkal megvesztegetni. Ne engedje, hogy félrevezessék a kishitűek beszédei.

Ne csüggedjen el a megpróbáltatásban (Ef 3,13). Ne a halált félje, hanem Istent. Ne kövessen el méltánytalanságot akkor sem, ha rátör a félelem. Ne hagyja el az igazi világosságot (vö. Jn 1,9) egy kevés élelemért cserébe. Cselekedeteiben ne legyen tétova vagy szeszélyes. Ne váltogassa a véleményét, hanem ítéleteiben legyen határozott és eltökélt, legyen igazságos, fontoljon meg alaposan mindent, az igazság szerint ítéljen, s ne keresse a dicsőséget, hanem legyen áttetsző Isten és az emberek előtt, s távol álljon tőle a csalás minden formája. Ne feledje a szentek életpéldáját, s ne legyen vak a szentek bölcsességére. Ne engedje, hogy gögje miatt bárkinek is ártson, s ne kövesse a szemek bűnös kívánságát (vö. 1Jn 2,16).

Soha ne térjen el az igazságtól. Gyűlölje az igazságtalanságot. Soha ne ítéljen részrehajlóan ajándékok fejében, s ne is ítélje el az ártatlan lelkét gögössége miatt. Ne nevéssen gyermekek

¹⁸ A kéziratok egy része itt a *praesentia* helyett *praesentia*-t hoz, azaz nem az előljáró jelenlétében, hanem az ő tudtával kell történnie a feddésnek.

¹⁹ Vö. Inst 5.

²⁰ Inst 9. Vö. 2RP 27–28.

²¹ Inst 10.

²² Inst 17.

jelenlétében. Ne hagyja el az igazságot amiatt, hogy úrrá lesz rajta a félelem. Ne vesse meg azokat, akik irgalomra szorulnak. Ne térjen el az igazságosságtól hanyagság miatt. Ne veszítse el a lelkét, miközben emberek tetszését keresi (Sir 20,24). Ne ácsingózzon a gazdagon terített asztalra, ne vágyjon díszes ruhákra, s ne is hanyagolja el magát, hanem mindig ügyeljen saját gondolataira. Ne részegedjen meg a bortól, hanem legyen meg benne az alázattal párosult igazság. Amikor ítél, kövesse a feljebbvalók előírásait és Isten törvényét, amit az egész földön hirdetnek.²³

18. Ha a testvérek közül valakit rajtakapnak, hogy örömet leli a gyermekekkel való nevetgélésben és játszadozásban, s hogy keresi a barátságot a zsenge korúakkal, három ízben figyelmeztessék, hogy ne keresse tovább a velük való kapcsolatot, s hogy emlékezzék, mit kíván a tisztesség és az istenfélelem. Ha nem tér észre, akkor méltó, hogy igen szigorú büntetéssel térítsék jobb belátásra.

19. Akik megvetik az előljárók parancsait és a monostor szabályait, melyek Isten rendelkezéseinek nyugszanak, s akik rá se hederítenek az öregek tanácsaira, azokat a megszabott rend szerint büntessék meg, amíg csak meg nem javulnak.²⁴

20. Azokat a felelősöket, akiket a testvérekkel a monostoron kívülre küldenek, megbízásuk idejére ugyanazok a jogok illetik meg, mint a perjelt, s mindenben az ő döntésük legyen a mérvadó. Tanítsák is a testvéreket a megszabott napokon. Ha pedig közöttük nézeteltérés támadna, az érték felelős előljáróra tartozik, hogy az ügyben ítéletet hozzon, s méltó feddést kapjon a vétek, az előljárók parancsára pedig azon nyomban béküljenek ki, és teljes szívvel keressék az egyetértést.

21. Ha egy testvérnek valami sérelme van perjelével szemben, vagy ha a perjelnek van panasza a testvérrel kapcsolatban, akkor a szerzeteséletben és a hitben kipróbált testvérek hallgassák meg őket, és tegyenek közöttük igazságot, de csak ha a monostor apátja házon kívül vagy akadályoztatva van. Ilyenkor várjanak egy ideig az apátira, de ha azt látnák, hogy még jó ideig nem ér haza, akkor inkább hallgassák meg a testvért és a perjelt, nehogy a késlekedés miatt a sérelem csak még nagyobb legyen. De mind a perjel, mind a neki alávetett testvér, mind pedig azok, akik meghallgatják őket, mindent istenfélelemmel tegyenek, és semmivel se adjanak okot a viszályra.²⁵

22. Senkit se küldjenek ki egyedül a monostorból valamilyen ügy miatt. Az útra küldöttek ne egyedül, hanem kettesével vagy hármassával menjenek, hogy amíg egymásra vigyáznak és egymásba lelket öntenek, előljáróik is biztosak lehessenek tisztességes magaviseletükkel kapcsolatban, s őket se fenyegetse veszély. Meg kell tartaniuk azonban azt a szabályt, hogy egymást ne rombolják hiábavaló beszéddel, s ne is engedjék, hogy közülük valaki hanyaggá válva ilyent tegyen, hanem mindegyikük odaadón törődjön a maga feladatával mindvégig, amíg odakint vannak.²⁶

23. Amikor pedig visszatérnek a monostorba, ha netán találnának a kapuban valakit, aki a monostorban lakó rokonát keresi, ne legyen szabad nekik az illetőt megkeresni, és szólni neki, vagy odahívni. Arról, pedig, amit odakint tapasztaltak, egyáltalán ne merészeljenek mesélni a monostorban.²⁷

24. Mindenkinnek legyen módja olvasni a harmadik óráig, de csak akkor, ha nem áll elő valami olyan dolog, ami miatt másra van szükség.²⁸ Ha pedig valaki a harmadik óra elmúltával akár gög-

²³ Az egész fejezet kisebb kihagyásokkal és módosításokkal: Inst 18.

²⁴ Iud 7-8.

²⁵ Leg 13-14.

²⁶ Praec 56. Vö. 2RP 11.

²⁷ Praec 57.

²⁸ 2RP 23-24.

ből, akár hanyagságból, akár lustaságból nem végzi azt, amit előírtak számára, akkor tudja meg, hogy ha ezen a hibán rajtakapják, vétkesnek kell őt tartani, mert hibájával másokat is a bűnbe visz.²⁹

25. A házgodnoknak³⁰ pedig arra legyen gondja, hogy a megtartóztatásra és a józanságra törekedve szorgalmasan és hűségesen törődjön mindazzal, ami a testvérek megélhetése miatt a monostorba kerül. Ne fogadjon el semmit és ne is adjon ki semmit az öregek tanácsa és felhatalmazása nélkül. Vigyázzon a monostorban lévő összes eszközre, azaz a ruhákra, edényekre, szerszámokra, s a minden nap szükséges használati tárgyakra. Adja ki mindenkinek azt az eszközt, amire szüksége van, s miután az illető már nem használja, vegye is tőle vissza, és tegye a helyére.

A testvérek eddelét ossza ki, és adja át a heteseknek. Az étel mennyiségét illetően adja meg, ami szükséges, vagyis azt a mennyiséget, ami a szokásos napi adag. Ne pazaroljon és ne is legyen zsugori, nehogy megterhelje bűnével a monostor anyagi helyzetét, vagy a testvéreknek méltatlanságot kelljen elszenvedniük. Azonban vegye figyelembe a beteg testvérek szükségét és szenvedését, s ne tagadjon meg semmit abból, amit adni tud, amire a gyengélkedők vágnak és amire valóban szükségük van. A máshonnan a monostorban vendégeskedő testvérek ételét is ő készítse elő.

Ezekre kell odafigyelnie a házgodnoknak, de mindig kérje ki az öregek tanácsát, és kérje ki véleményüket mindenről, különösen arról, amit saját eszével nem tud megoldani.

26. A kapusnak az a dolga, hogy fogadjon minden vendéget, aki a kapuhoz érkezik. Adjon nekik feleletet őszintén, alázattal és tisztelettel, s azon nyomban jelentse az apátnak vagy az öregeknek, hogy ki érkezett, és mi járatban van.³¹ Idegen volta miatt senki ne szenvedjen hátrányos megkülönböztetést. Az érkezőnek csak akkor legyen szabad a testvérek valamelyikével beszélni, ha az apát tud róla, vagy ha az öregek jelen vannak. Ha pedig valaki az egyik testvérnek üzenetet vagy ajándékot akar küldeni, azt csak úgy kapja meg, ha előbb tudatják az apáttal vagy az öregekkel. A monostor kapusának pedig leginkább arra kell ügyelnie, hogy a testvérek közül senkinek se engedje meg, hogy a kapun kimenjen.

27. Ha valaki azzal jelenik meg a monostor kapujában, hogy le akar mondani a világról, és a testvérek közé szeretne állni, akkor ne engedjék meg neki csak úgy a belépést. Jelentsék szándékát a monostor atyjának, az illető azonban néhány napig maradjon kívül, a kapu előtt. Tanítsák meg neki az Úr imádságát, és annyi zsolnárt, amennyit meg tud tanulni, ő pedig buzgón tegyen tanúságot alkalmasságáról: Vizsgálják meg, hogy nem követett-e el valami büntényt, s nem az emiatti zaklatottság és félelem hatása alatt menekült-e a monostorba, valamint azt, hogy nem áll-e valaki másnak a hatalma alatt. Azt is meg kell vizsgálni, hogy képes-e lemondani a családjáról, és elhagyni mindenét, amije csak van. Ha ezekben mind alkalmasnak találják, akkor tanítsák meg neki a monostor összes többi szabályát, hogy tudja, mit kell megtartania, s hogyan kell szolgálnia a testvérek összejövetelén és az étkezések idején. Ha így felkészült, és minden jó cselekedetben a tökéletesedés útjára lépett, akkor csatlakozzék a testvérekhez.³²

Ezeket kell megtartania a kapu őrzőjének, s amint már fentebb is írtuk, számoljon be mindenről az öregeknek.

²⁹ Vö. 2RP 35-36.

³⁰ A regula a „cellariusus” szót használja, akárcsak Arles-i Caesarius regulája (Reg. virg. 42) vagy később a RM (16) és Szent Benedek (RB 31) a korábban elterjedt dispensator (Pakhómiosz, Cassianus) vagy oeconomus (Jeromos) helyett.

³¹ A felelet adáshoz vö. RIVP 2,37; 2RP 15. Jelenteni az előljárónak: Praec 51. 53–54.

³² Praec 49.

28. A hetesek legyenek készen mindig azokra a szolgálatokra, melyek a monostor működéséhez szükségesek, mint az étel elkészítése, a lámpások feltöltése vagy a takarítás. Ők ne foglalkozzanak semmi más munkával, hanem ezekben szorgoskodjanak, hogy a rájuk bízott feladatot hasznosan és buzgón végezzék el. Ha pedig épp nem tudnák, hogy mi volna a dolguk, akkor mindig és haladéktalanul kérdezzék meg az értük felelős öregeket.

29. Így tehát mindazok, akikre a monostor fegyelmét, gazdaságát, jó hírét és szolgálatát bízták, a rájuk bízott feladatokat hűségesen és gondosan végezzék. Hiszen nem illik, hogy azok hibázzanak, akiknek épp az a feladata, hogy előljáróként minden hibát kiigazítsanak. Ezért tehát ha valaki gögtől, hanyagságtól vagy lustaságtól vezérelve nem tartana be bármit is abból, ami a regulában van, s ezáltal rombolni kezdene, ahelyett, hogy építene, legyen alávétve mindazoknak a büntetéseknek, amelyeket a regula előír.³³

30. Minden testvér tartsa meg az alábbiakat: Engedelmeskedjenek az öregeknek, egymást iránt tanúsítsanak kölcsönös tiszteletet, legyenek türelmesek, szerények, alázatosak, őrizzék a szeretetet, a tettetés és hazugság nélküli békét, kerüljék a megszólást, a szószátyárságot, az esküdözést. Senki se formáljon jogot valamire, mintha sajátja volna, s ne is vegyen semmit kizárólagos használatába, hanem mindenük legyen közös.³⁴

31. Az öregek szava és engedélye nélkül egyik testvér se tegyen semmit, ne fogadjon el és ne adjon semmit, s ne is menjen egyáltalán sehová.³⁵

32. Ha egy vétekre fény derül, az apát feddje meg a vétkest négyszemközt. Ha ez nem elég ahhoz, hogy megjavuljon, akkor feddje meg néhány öreg. Ha pedig még így sem javulna meg, akkor feddjék meg mindenki előtt. Ha még ez sem volna elég ahhoz, hogy megjavuljon, közösjék ki, és vonjanak meg tőle minden ételt. Hogyha ez sem szolgál a javára, akkor fokozzák le, és bárhol is volt a helye, legyen az utolsó a zsoldárokozás rendjében.³⁶ Ha pedig megátalkodottságában továbbra is megmarad, vonják meg tőle a zsoldárokozás jogát is. Ha még ez a megszégyenítés sem bírja jobb belátásra, akkor tartsák távol a testvérek közösségétől, tiltsák el az asztaltól és a közös imádságtól, s a fiatalabb testvérek szoba se álljanak vele. Ez a kiközösítés pedig annyi napig tartson, amennyit bűne mértéke szerint az apát vagy az öregek ítélete alapján megérdemel,³⁷ s ameddig az elkövetett vétségért szívében bűnbánatot nem tart, meg nem alázza magát, s hibájáért mindenki előtt leborulva bocsánatot nem kér. Ha pedig egy másik testvér ellen vétett, akkor attól a testvértől is bocsánatot kell kérnie, akit megbántott.

33. Ha valaki a kiközösített vétkével egyet ért, s megátalkodottságában még olyan tanácsot is ad neki, hogy ne siessen megalázkodni, az illető tudja meg, hogy ha rajta kapják ebben a bűnben, ő is ugyanazon ítélet alá kerül, mint a vétkes.³⁸

34. Azt is hozzá kell még tennünk, hogy ha egy testvért bármilyen vétség miatt leszidnak vagy megbüntetnek, akkor legyen türelemmel, és ne szóljon vissza annak, aki őt megfeddi, hanem alázkodjon meg teljesen, és javuljon meg.³⁹

³³ Vö. RMac 24.

³⁴ 2RP 4-6.

³⁵ 2RP 10.

³⁶ Vö. 2RP 43-44.

³⁷ Vö. 2RP 28.

³⁸ Vö. 2RP 30.35.

³⁹ Vö. 2RP 40.

35. Ha azonban valaki annyira megátalkodott volna, és az Isten félelme olyan távol áll tőle, hogy ennyi büntetés és ilyen sok megbocsátó törődés ellenére sem javul meg, akkor vessék ki a monostorból, s tekintsék idegennek, nehogy gonoszságával másokat is veszélybe sodorjon.⁴⁰

36. Ha valaki beszélget vagy nevet az asztalnál, azt feddjék meg, és tartson bűnbánatot.⁴¹

37. Ha valaki az étkezésre késve érkezik, és nem az előljárók parancsoltak neki valamit, ami miatt késik, akkor hasonlóképpen végezzen leborulást, vagy pedig étlen térjen vissza a cellájába.⁴²

38. Ha az asztalnál szükség volna valamire, senki se beszéljen, hanem hangjelzéssel figyelmeztessék a felszolgálókat. A felszolgálók pedig csak azt egyék, amit a testvérek közös étkezésére előkészítettek, s ne merjenek maguknak valami más, külön főtt ételt készíteni.⁴³

39. Senki se adjon többet valakinek annál, mint ami az illetőnek jár. Ha valakinek betegségre hivatkozva többre van szüksége, akkor a ház perjele menjen el a betegek felelőséhez, s tőle kérje el azt, amire szüksége van.⁴⁴

40. Ha a monostor kapujához klerikusok vagy szerzetesek érkeznek, fogadják őket megkülönböztetett tisztelettel. Az evangéliumi parancs szerint mossák meg a lábukat (vö. Ján 13,14), s lássák el őket mindazzal, ami a szerzetesi állapotnak megfelelő.⁴⁵

41. Ha valaki azzal érkezik a monostor kapujához, hogy látni szeretné a testvérét vagy valamelyik rokonát, a kapus jelentse az apátnak. Ha az apát engedélyt ad a találkozásra, akkor adjon az illető mellé kísérőnek egy hitben kipróbált testvért, s így engedjék meg a találkozást a testvérével vagy rokonával.⁴⁶

42. Ha valakinek meghal a rokona, ne legyen szabad neki elmenni a temetésre, csak ha a monostor atyja az illetőnek erre parancsot ad.⁴⁷

43. Senki se vigyen el a kertből zöldségeket, csak ha maga a kertész adta neki.⁴⁸

44. Senki se beszéljen valakivel sötétben. Senki ne aludjon egy gyékényen valakivel. Senki se fogja meg más valaki kezét, hanem akár állnak, akár mennek valahova, akár ülnek, mindig tartsanak egymás között egy könyök távolságot.⁴⁹

45. Ha valaki elvesz valamit, ami nem az övé, akkor kössék a vállára, s a testvérek összejövetelkor így tartson bűnbánatot.⁵⁰

46. Ha a perjel igazságtalanul ítél, akkor igazságtalansága miatt vesse alá magát mások ítéletének.⁵¹

47. Ha valaki egyetért a bűnnel, és védelmébe veszi a vétkest, az átkozott legyen Isten és az emberek előtt, és nagyon szigorú büntetéssel térítsék jobb belátásra.⁵²

Ezzel vége a keleti regulának

⁴⁰ Vö. 2RP 44.

⁴¹ „Paenitentiam agat”. A pakhómioszi regula görög szövege itt konkrétabb jelentéssel bír, a bűnbánat jeleként végzett leborulás, metánia végzésére biztatja a vétkest.

⁴² Praec 31–32.

⁴³ Praec 33.35.

⁴⁴ Praec 39–40.

⁴⁵ Praec 51.

⁴⁶ Praec 53.

⁴⁷ Praec 55.

⁴⁸ Praec 71.

⁴⁹ Praec 94–95.

⁵⁰ Inst 8.

⁵¹ Iud 14.

⁵² Iud 16.

2. FORMAI ÉS TARTALMI ÉSZREVÉTELEK

A „Keleti regula” szövegét egyetlen szövegtanú, az Aniáni Szent Benedek nevéhez köthető *Codex regularum*⁵³ őrizte meg. A gyűjtemény szerkesztője ezt az életszabályt nem a többi lerinumi regula mellé, azaz a pakhómioszi szövegek és Benedek Regulája közé illesztette be a sorba, hanem a mű vége felé, a kisebb jelentőségű szövegek között, a *RM* előtt hozza, mintha a *ROR*-t a *Magister* forrásának tekintené.

Már első olvasásra is feltűnik, hogy ez a magát „keletinek” feltüntető regula nevéhez hűen mennyire sokat idézi a pakhómianus életszabályokat: valójában a *ROR* szövegének 55%-a szinte szó szerint vett idézet a nagy egyiptomi reguláiról szerzetes műveinek Jeromos által készített latin verziójából. Az egyiptomi közösségi szerzetesség életszabályai mellett pedig egy másik karakteres szöveg köszön vissza újra meg újra a *ROR* sorai között: *Az atyák második regulája* (*2RP*), a lerinumi szerzetesközösség szabályzata az 5. század közepéről.⁵⁴ Míg azonban a *ROR* névtelen szerkesztője Pakhómioszt csak apró változtatásokkal idézi, addig a másik, galliai forrás inkább csak glossza formájában, áthallások, töredékek révén van jelen, mintha a *ROR* szerzője olyan jól ismerné, hogy bizonyos témákkal kapcsolatban óhatatlanul is „ráállna a keze” a *2RP* szófordulataira.

A felhasznált, idézett szövegek alapján tehát a *ROR* szerkezetét a következő módon vázolhatjuk fel:

- 1–3: saját rész a vezető elöljárókról (apát, öregek, perjel)
- 4–22: Pakhómiosz-idézetek
- 22–24: *2RP* glossza
- 25–29: saját rész a tisztségviselőkről (házgondnok, kapus, hetesek)
- 30–35: *2RP* glossza
- 36–47: Pakhómiosz-idézetek

Látható tehát, hogy az életszabály gerincét a monostori feladatkörök adják, a tisztségek által meghatározott keretbe illeszkednek a pakhómioszi részletek. Az elöljárók gyakorlati és lelki feladatainak leírása csökkenő rendben vonul végig a regulán, azaz az apáttól a heti szolgálattevő-kig tart. Ha a korai szerzetesi irodalomban hasonló struktúrájú művet keresünk, akkor először a Pakhómiosz szellemi örökségéhez tartozó *Liber Orsiesi* című írás juthat eszünkbe, amit Jeromos a pakhómianus regulák végén közöl, másodikként pedig egy jóval hosszabb életszabályról, egy minden bizonnyal későbbi forrásról, a Benedek közvetlen forrásaként számontartott *RM*-ről kell említést tennünk. A hasonló vezérelv alapján feltételezhető, hogy a *ROR* kapocs lehet a két, hasonló felépítésű írás között. A szolgálattevők csökkenő sorrendje mellett a szöveg elrendezésében még egy vezérelv követhető nyomon: A saját részekhez kapcsolt Pakhómiosz-idézetek a „*Pachomiana latina*” struktúráját követik, azaz a *ROR* idézetei a megfelelő egyiptomi gyűjtemény alegységeinek (*Praecepta, Instituta, Iudicia, Leges*) és fejezeteinek sorrendjét tartják tiszteletben.

A Pakhómiosztól átvett rendelkezések főbb témái között találjuk a perjelre vonatkozó előírásokat, a vagyonközösség és a személyes szegénység kritériumait, a csend megtartására vonatkozó szigorú szabályokat, valamint az étkezéssel kapcsolatos figyelmeztetéseket. Ezeket a

⁵³ Aniani Szent Benedek 817-ben állította össze a *Codex regularum monasticarum et canonicarum* c. gyűjteményt. Ebben a *ROR* két kisebb jelentőségű életszabály, a *Regula Tarnantensis* és a *Regula cuiusdam Patris* között helyezkedik el. PL 103, 393–702.

⁵⁴ Lásd irodalomjegyzék.

ROr-ba emelt szövegeket többnyire a *Praecepta* tartalmazza, a másik három gyűjteményből pedig leginkább a vétkekért járó büntetésekkel kapcsolatos rendelkezéseket veszi át.⁵⁵ A kompilátor szemlátomást válogat az egyiptomi forrásból kedvenc témái szerint, melyek között a perjel feladatait, a vagyontalanságot, a csendet, a regulának és az előljáróknak való engedelmességet és a közösségi vétkekért járó büntetéseket találjuk. Megjelenik még ezeken kívül a vendégfogadás feladata, annak hangsúlyozása, hogy a szerzetesek ne járjanak egyedül, és ne beszélgesse-nek kettesével. Ezek tehát azok a témák, melyekről a *ROr* szerkesztője úgy gondolta, hogy saját közege, saját szerzetesi közössége számára is hasznos útmutatást jelenthetnek.

De legalább annyira érdekes a *ROr* mögött meghúzódó szerzetesi valóság szempontjából az a kérdés is, hogy a szerkesztő mit hagy ki, mit nem idéz Pakhómiosz életszabályaiból. A kihagyott részek között találjuk például a komplett imarendre vonatkozó előírásokat, az előljárói tanításra, a munkára és az étkezésre vonatkozó sok aprólékos szabályt. Ebből egyrészt arra következhethetünk, hogy a névtelen szerző olyan monostorban él, melynek kialakult imarendje van, s ami eltér az egyiptomi szerzetesekétől, másrészt pedig a munkához kötődő használati eszközök, ruhadarabok, az étkezés kapcsán említett növények, ételek nem relevánsak, idegenek a *ROr* közege számára. Figyelemre méltó az is, hogy Pakhómiosz a közösségen belül több különálló szerzetesházról rendelkezik,⁵⁶ s az ezek élén álló vezetőt nevezi „praepositus”-nak. Ezzel szemben a *ROr* kihagy minden utalást a monostoron belüli házakra, s bár átveszi a perjerről szóló részeket, a praepositus már nem egy kisebb szerzetesi csoport előljárója, hanem az egész közösség második embere, az apát helyettese. Még két érdekes kihagyásra figyelhetünk fel a *ROr* részéről: Pakhómiosz rendelkezik a női vendégek monostorba való befogadásának feltételeiről, a nőekkel való érintkezés mikéntjéről az úton lévő szerzetesek összefüggésében, valamint a női monostorokkal való kapcsolattartásról.⁵⁷ A *ROr* viszont ezeket nem idézi, úgy tűnik, hogy a névtelen szerkesztő szerzetesi közege nem számol női vendégekkel vagy apácakolostorral. Végezetül pedig – egyetlen kivételtől eltekintve (*ROr* 11) – hiába keressük a *ROr*-ban azokat a pakhómioszi szövegeket, melyek a Felső-Egyiptomban annyira fontos nilusi hajózásra vonatkoznak. A *ROr* által szem előtt tartott monostor tehát lehetséges, hogy vízparton található, de a hajózás közel sem annyira fontos, mint az általa felhasznált forrásban.

Mindezek a megállapítások már fontos útjelzőkkel szolgálnak a *ROr* keletkezési helyének meghatározásához, előbb azonban vizsgáljuk meg az életszabály másik forrásának használatát, mely legalább olyan releváns lehet, amikor a névtelen szerkesztő háttérét vizsgáljuk.

A *2RP*-ból a *ROr* szövegében csak rövid, pár szavas idézeteket találunk, azok is inkább elszórtan jelentkeznek, nem úgy, mint a hosszú, pakhómioszi szövegblokkok. A *ROr* néhány esetben lerinumi szövegeket más kontextusba helyez: Amit a lerinumi atyák magáról a reguláról mondanak, azt a *ROr* az apátra és a perjelre vonatkoztatja.⁵⁸ Egy más helyen az, amit a *2RP* minden testvér lelkére köt, az itt a perjerről szóló részben szerepel.⁵⁹ Ezek alapján nagy bizonyossággal megállapíthatjuk, hogy amíg a *ROr* szerkesztője Pakhómioszt írott szövegből másolja, addig a 2RP egy olyan életszabály számára, melyet sokszor hallott, amit jól ismer, és

⁵⁵ A *ROr* a következő mértékben használja fel a latin pakhómianus életszabályok négy gyűjteményét: *Praecepta* 15%, *Instituta* 57 %, *Iudicia* 14%, *Leges* 27 %. Az *Instituta* aránya a legmagasabb a büntető rendelkezések átemelése miatt.

⁵⁶ Vö. *Praec* 83. 115. 122.

⁵⁷ Vö. *Praec* 52. 119. 143–144.

⁵⁸ Vö. *2RP* 3 – *ROr* 1,1 és 3,4.

⁵⁹ Vö. *2RP* 5-6 – *ROr* 3,3-4.

amit emlékezetből idéz. Néhány előírás jelenik csak meg szó szerint, mint például a fecsegés tiltása⁶⁰ vagy a napirend kapcsán a harmadik óráig tartó olvasás gyakorlata.⁶¹ A büntető rendelkezések között lerinumi eredetű a bűnössel egyetértő testvér megbüntetése, az imáról távol maradó elmarasztalása, valamint a büntetések fokozatossága.⁶² Említésre méltó továbbá, hogy a *ROr* minimális szentírási idézetet tartalmaz, a *2RP*-ből átvett töredékeknél is kihagyja a bibliai utalásokat.

Ha a *ROr* és a lerinumi szövegek kapcsolatát vizsgáljuk, akkor észre kell még vennünk a hasonlóságot a „keleti regula” és a *RMac* szerkezeti felépítése között.⁶³ Mindkét életszabály a saját részekén túl a *2RP*-t és egy másik szöveget idéz nagyobb terjedelemben, csak amíg a *RMac* Szent Jeromos egyik leveléből merít, addig a *ROr* a Jeromos által fordított pakhómioszi szövegeket használja. Ha hozzátesszük, hogy az a Makáriosz, akinek nevét a *RMac* galliai szerzője használja, Pakhómiosz tanítványa volt, a két regula közötti kapcsolat még szorosabbra fűzhető. Jelentősen eltér azonban a két szöveg abból a szempontból, hogy amíg a *RMac* Jeromos nyomán a közösség lelki épülését célozza meg, és spirituális tanítást is tartalmaz, addig a *ROr* szerkesztője sokkal inkább bizonyul Pakhómiosz tanítványának, aki a hangsúlyt a kötelességek teljesítésére, a szabályokra helyezi.

Végezetül, mielőtt megkísérelnénk nyomába eredni a magát „keletinek” nevező regula keletkezésének, vizsgáljuk meg a saját részeket, melyek a szerkesztő tollából kerültek az életszabály szövegébe. Az apát feladatkörének klasszikus leírása után meglehetősen eredeti, szinte csak itt található rendelkezés az apátot segítő két öreg (*seniores*) intézménye, melyek közül az egyik mindig az apát mellett marad, míg a másik útra kelhet a kiküldött testvérekkel. A hosszasan taglalt perjel (*praepositus*) az apát helyettese a monostorban, ami kevésbé volt jellemző az 5. századi regulákban, viszont sikeres konstrukciónak bizonyult a 6. századtól kezdve. A *ROr* nem tisztázza az öregek és a perjel kapcsolatát, az azonban egyértelmű, hogy jelentős nyitást tapasztalhatunk az életszabályban a kollektív hatalomgyakorlás felé: Az apát hatalma kérdésesen felül áll, de a vezető elöljárók mintegy csapatként működnek együtt, s ez talán a *ROr* egyik legsajátosabb jellemvonása. A perjel összetett feladatkörének ismertetése után kerül sor a házgondnok bemutatására, akinek a szerző viszonylag nagy hatáskört enged. A regulák történetében először a *ROr* 26. és 27. fejezetében jelenik meg a kapus, mint bizalmi feladatot ellátó szerzetes alakja. Mivel a *ROr* más 6. századi reguláktól eltérően nem tesz külön említést a novíciusok mesteréről, joggal feltételezhetjük, hogy a kapusnak az újonnan érkező jelöltek befogadásában, megvizsgálásában is feladata lehet. Végül a saját rész rendelkezik a különböző liturgikus és konyhai feladatot ellátó hetesekről (*septimanarii*). A feladatkör már a korábbi szövegekben is jelen van (pl. Pakhómiosznál és Jeromosnál), viszont a *ROr* szóhasználata újdonság a regulák történetében, a latinossabb hangzású szóval váltja fel a korábban bevett „*hebdomadarii*” kifejezést, s ez a változat terjed el a nagy, 6. századi regulákban, a Magister és Benedek életszabályában.

⁶⁰ 2RP 11 = ROr 22,4.

⁶¹ 2RP 23-25 = ROr 24,1-4.

⁶² A ROr 32-35 átveszi a 2RP 28-30. 35. 40-44. A fokozatossággal kapcsolatban figyelemre méltó, hogy a ROr a büntetésnek, kiközösítésnek nyolc szintjét különbözteti meg, mellyel már előre vetíti Szent Benedek Regulájának hasonló rendelkezéseit.

⁶³ Vö. BAÁN 2017. 98.

3. A KELETKEZÉS KÖRÜLMÉNYEI

Az eddig elmondottak fényében a *ROR* stílusjegyei, struktúrája és forrásai alapján nagy vonalakban kirajzolódik az az időszak és szellemi milió, amelyben az életszabály születhetett: A 6. század eleje és Lerinumhoz kapcsolódó szerzetesi közeg. Ennél közelebbit nagyon nehéz biztonsággal állítani, hiszen a *regula enigmatikus* címe nem árul el semmit sem az íróról, sem a monostorról, amelynek készült. Ennek egyik lehetséges magyarázata, hogy jelentéktelen szerzőtől vagy kevésbé ismert helyről származik, erre utalhat az is, hogy csak egy szövegtanú őrizte meg. De az is egy lehetséges magyarázat, hogy a *ROR* szándékosan nem akar kötődni egyetlen helyhez, s úgy mutatkozik be, mintha nem egy monostor szabálya lenne, hanem mesterséges, irodalmi céllal létrejött szöveg volna. Szerzőjére és keletkezésére vonatkozóan a legalaposabb elemzést és a legmeggyőzőbb teóriát a kritikai kiadást közreadó Adalbert de Vogüé neve fémjelzi, aki a *ROR*-t a lerinumi regulák családjába sorolja, s akinek a gondolatmenetét a következő bekezdésekben mi is követjük.⁶⁴

De Vogüé azt a kérdést teszi fel, hogy mit jelentett a 6. századi Galliában az „*orientalis*” jelző, s hogy vajon találunk-e más, olyan szöveget ebben a korban és ebben a földrajzi környezetben, ahol a „keletiség” megjelenik. Így kerül látóterébe egy korai, a galliai szerzetesség szempontjából alapvető jelentőségű latin forrás, *A júrai atyák élete (Vitae Patrum Iurensium, a továbbiakban VPIur)*.⁶⁵ Ebben a latin szerzetesi életrajz-gyűjteményben, melyet egy ismeretlen condat-i pap írt két agaunumi barátja, Armentarius reclusus és János szerzetes számára, az „*orientalis*” jelző többször megjelenik, s azt a fontos, és etalon jelleggel rendelkező szerzetesi életformát jelöli, amihez képest a gallok magukat meghatározzák, s amiből a helyi körülmények miatt időnként engednek.⁶⁶ Ha a *VPIur* által elbeszélte szerzetesi történeteket alaposan összevetjük a *ROR* előírásaival, akkor felfigyelhetünk arra, hogy a regulában található bizonyos előírások, mint például a vendégfogadás szabályai vagy az ajándék tárgyak elfogadásának tiltása részét képezik a júrai atyák gyakorlatának is. A *VPIur* névtelen szerzője a Szent Eugendustól kapott életszabályok bemutatása után azt is megfogalmazza, kiket tart „keleti” atyáknak:

Egyáltalán nem akarjuk dölyfösen lekicsinyelni azokat az életszabályokat, amelyeket a szent és jeles Baszileiosz, Kappadókia fővárosának előljárója írt, amelyeket a szent lerinumi atyák hagytak ránk, amelyeket szent Pakhómiosz, a szírek ősi atyja adott, vagy azokat, amiket nemrég állított össze a tiszteletre méltó Cassianus. Mégis ezt a Regulát olvassuk nap, mint nap, és mivel tekintettel van a hely jellegére, és biztat az itteni fáradozásban való kitartásra, jobban szeretjük ezt a Keletieknél, hiszen kétség nélkül nagyobb haszonnal és könnyebben követi ezt a gallok gyenge természete.⁶⁷

A szöveg tehát meglepő módon a „keleti” jelzővel illeti a valóban keleti reguláíró szerzetesek mellett a lerinumi atyákat is, még hozzá időrendben Baszileiosz és Pakhómiosz között, régi és új között félúton említi őket. Abból, hogy a júrai atyák életrajzában egymás mellett látjuk a

⁶⁴ A *ROR* azonosítására először A. Mundó tett kísérletet, aki a Gennadius-féle *De viris illustribus*-ban szereplő Vigilius reguláját vélte felfedezni benne (MUNDÓ 1959). Ezt a teóriát azonban több cikkében részletesen cáfolta A. de Vogüé (DE VOGÜÉ 1971; 1979). A legalaposabb elemzés, melyet tanulmányunkban alapul veszünk: de Vogüé 1982. II. 436 köv. A későbbi szakirodalom DE VOGÜÉ megállapításait tekintti kiindulópontnak, teóriája mára bevettnek mondható. Vö. PUZICHA 2010.

⁶⁵ MARTINE 1968. A Jura hegység három szent szerzetes atyjának életét elbeszélő forrás magyar kiadása előkészületben van a Szent Maurícius Monostor Lectio Divina sorozatában.

⁶⁶ Vö. *VPIur* 65. 170. 172. 174.

⁶⁷ *VPIur* 174. (MARTINE 1968. 426). Az előkészületben lévő magyar kiadásból, Toókos Péter János fordításában.

„szent lerinumi atyákat” és „Szent Pakhómioszi” mint „keleti” szabályírókat, megalapozottnak tűnik, ha kapcsolatot gyanítunk a *ROr* és a *VPIur* névtelen szerzője között.

Gyanúnkat csak megerősíti az a tény, hogy a *VPIur* legvégén a szerző említést tesz egy másik műről, méghozzá egy szabálygyűjteményről, melyet Agaunum számára készül összeállítani Marinus, lerinumi apát kérésére:

Hitetek és szent szenvedélyetek szomját oltsátok most, ó, szent testvérek, ezekkel a szavakkal, hiszen vágyatok beteljesült. De ha lelketek, mely már régóta elveti a filozófiát, ezzel a vidékies csacsogással sem fog tudni megelégedni, akkor azok az Életszabályok (*Instituta*) fogják Krisztus segítségével tökéletesen betölteni vágyakozásokat, amiket a ti saját monostorotok, Agaunum számára állítottunk össze Marinus apát, Lerins szigetének papja noszogatására. Ezt biztosítja mind a szóban forgó szabályok nagyszerűsége, mind a megrendelő apát tekintélye.⁶⁸

A szerző tehát azt állítja, hogy a készülő mű még szebb lesz, mint amit ő írt, s ezt a szabályok nagyszerűsége garantálja, azaz a gyűjtemény stílusa el fog térni az ő művének „vidékies” egyszerűségétől. Ha így van, az azért lehet, mert más szövegekből összeállított gyűjteményt ad közre, olyant, mint a *ROr*. Ami még összekötheti ezt a beígért művet a *ROr*-szal, az a didaktikus jelleg. A *VPIur* szerzője nem szabályt akar adni egy monostornak, hanem inkább tanítani, gazdagítani szándékozik az Agaunumban élő szerzetes-barátait. Ez a szándék teljesen egybevág a *ROr* szerény címével, a „keleti szabály” név és helymegjelölés nélkül inkább azt sugallja, hogy távolról jött, megfontolásra szánt tanításokat tartalmaz, melyek nem kötelezik, hanem inkább építik, mélyítik az olvasó szerzetesi elköteleződését.

Akkor hát vajon a *ROr* a júrai atyák névtelen életrajzírójának a műve lenne? Látjuk, hogy számos érv szól e mellett a teória mellett, ami azonban elbizonytalanít, hogy a *VPIur* stílusa nagyon gazdag, irodalmi, míg a *ROr* saját részei egyszerű, szikár nyelvhasználatról árulkodnak. A monasztikus terminológiában és szerzetesi szokásokban is találunk eltéréseket, például amíg a *ROr* a házgondnokot „cellarius”-nak nevezi, addig a *VPIur* következetesen az „oconomus” szót használja,⁶⁹ s amíg a *ROr*-ban a szerzeteseknek saját celláik vannak, addig a *VPIur* közös dormitóriumról beszél. A kapcsolódási pontoknak, hasonlóságoknak és különbözőségeknek ezt a feszültségét Adalbert de Vogüé úgy javasolja feloldani, hogy fogadjuk el a júrai névtelent a *ROr* összeállítójának, aki azonban két, már korábban meglévő szöveget dolgoz egybe anélkül, hogy bármit is hozzáírna.⁷⁰ Az egyik forrás egy olyan, ismeretlen szabálygyűjtemény volna, ami a monostori tisztségviselők leírását tartalmazza, s amiben sok áthallás, töredék van a *2RP*-ből, igazából annak egy továbbfejlesztett verziója. A másik pedig egyértelműen a pakhómioszi regulák négy latin gyűjteménye. Az előbbi forrás volna a szerkesztő számára az alap, ezt egészíti ki a pakhómioszi idézetekkel, melyeket inkább csak az első szöveg mellé illeszt, nem szándékozik egybedolgozni a kettőt. Nyomós érv lehet a júrai névtelen szerkesztői mivolta mellett az a tény is, hogy a pakhómioszi szövegekben a *ROr* néhány latin szót következetesen olyanokra cserél, amelyek egybevágóak a *VPIur* szóhasználatával.⁷¹

Nem marad hát más feladat számunkra, mint megfejteni ennek a júrai névtelen által használt első forrásnak a titkát. Ebben a szövegben a *2RP* és a hozzátett dolgok szerves egészet alkotnak:

⁶⁸ *VPIur* 179. (MARTINE 1968. 434). Ford. Toókos P. J.

⁶⁹ *ROr* 25,1; *VPIur* 68,4; 70,2; 75,7.

⁷⁰ A következő bekezdésekhez lásd: DE VOGÜÉ 1982. II. 442–448.

⁷¹ Például a „comedere” igét következetesen „reficere” és „manducare” helyettesíti, az „excepto” helyett pedig az „absque” szerepel.

Felsorakozik előttünk a tisztségviselők arcképcsarnoka, amit megjegyzések tagolnak a monostorból való kijárásról, az időbeosztásról, végül pedig mindenkihez szóló buzdítások és büntető rendelkezések következnek. Mindebből egy olyan kerek egész rajzolódik ki, ami egy elveszett írásra, esetleg egy elveszett regulára utal, s a *2RP* jelenléte lerinumi háttérrel sugall. Ha elfogadjuk a lerinumi eredetet és a szigetkolostor körül keresgélünk, ráadásul a célratoró, sallang nélküli nyelvezet alapján egy előljárót keresünk a 6. század elején, akkor a *VPIur* imént idézett részlete alapján Marinus apát alakja kerül a látóterünkbe. Ha a júrai névtelen az ő kérésére állította össze a *ROr* szabálygyűjteményét, akkor a szerkesztő részéről egy csendes tiszteltadás, kedves gesztus lehetett, hogy ennek az apátnak a művét, a hozzá köthető regulát használja fel az Agaumba készített műhöz. Marinus apátról annyit tudunk, hogy Porcarius utóda volt Lerinumban, és 515 körül hivatalban volt. Egy korábbi tanulmányban bemutattuk, hogy Porcarius a *RMac* szerzőjeként az első lerinumi atyák szabályait 500 előtt a Szent Jeromostól vett spirituális tanítással egészítette ki.⁷² Ezzel szemben Marinus, amennyiben ő a szóban forgó elveszett regulának a szerzője, előveszi a régi szabályt, de új szellemben értelmezi: a közös életet és hatékonyabb szervezést állítja a középpontba. Az egyéni lelki életre kevesebb hangsúlyt fektet, elsősorban a nagyobb létszámú közösség működése foglalkoztatja, s a tisztségviselők sora mellett a hibák kiküszöbölése végett a büntetések árnyalt rendjét próbálja megalkotni. A *ROr* szerkesztője tehát Marinus apátnak ezt a reguláját használja, de nem dolgozza bele az egész szöveget a maga gyűjteményébe, csak részleteiben idézi, s ezzel magyarázható, hogy bizonyos témák, például az új testvérek felvétele kimaradnak a végső szövegből.

Összefoglalva tehát a *ROr* keletkezésével kapcsolatban elmondottakat, Adalbert de Vogüé gondolatmenete szerint az tűnik a legkézenfekvőbb magyarázatnak, hogy a „keleti” regulát a júrai atyák életét írásba foglaló névtelen szerző állította össze az agaunumi monostor szerzeteseinek épülésére 515 után. „Keletinek (*orientalis*)” nevezi, mert számára a lerinumi alapító atyák éppúgy a Keletet, Egyiptomot testesítik meg, mint a valóban egyiptomi Pakhómiosz, s az összeállított szövegben ebből a két forrásból merít. A kompilátor két írott életszabályt használt fel, két szöveggyűjteményt ollózott össze, egyrészt Marinus lerinumi apát mára már elvesztett reguláját, amit a 6. század első évtizedében írhatott, másrészt pedig Pakhómiosz életszabályainak Jeromos-féle latin fordítását. Dél-Galliából juthatott el a következő évtizedekben Itáliába, s így használhatták forrásként a későbbi nagy reguláírók, többek között Benedek is. Annak ellenére, hogy csak a Codex Regularum őrizte meg, a *ROr* fontos kapocs a nyugati szerzetesség kezdeteit jelentő 5. századi szerzetesi élet és a 6. század nagy életszabályai között; olyan ablak, amelyen forrásainak köszönhetően a nyugati szerzetesi életforma megszilárdulása idején nagy sugarakban szűrődött át a *lumen orientale*, a Kelet fénye.

IRODALOMJEGYZÉK

1. Források

| | |
|------|---|
| RIVP | Regula quattuor patrum. DE VOGÜÉ 1982. I. 180–205. Magyarul: BAÁN 2015. |
| 2RP | Secunda regula patrum. DE VOGÜÉ 1982. I. 274–283. Magyarul: BAÁN 2016. |
| RMac | Regula Macarii. DE VOGÜÉ 1982. I. 373–388. Magyarul: BAÁN 2017. |
| ROr | Regula Orientalis. DE VOGÜÉ 1982. II. 462–494. |

⁷² BAÁN 2017. 99–101.

| | |
|-------|---|
| RM | Regula Magistri, DE VOGÜÉ 1964. 144 köv. |
| Praec | Praecepta. BOON 1932. 13–52. |
| Inst | Praecepta et Instituta, BOON 1932. 53–62. |
| Iud | Praecepta atque Iudicia, BOON 1932. 63–70. |
| Leg | Praecepta ac Leges, BOON 1932. 71–74. |
| VPIur | Vitae patrum iuensium. MARTINE 1968. 236 köv. |

2. Tanulmányok

BAÁN IZSÁK (2015): Egy különös szöveg a nyugati szerzetesség bölcsőjénél: A négy atya regulája (Regula quattuor patrum). *Sapientiana* 8. évf. 1. sz. 69–83.

BAÁN IZSÁK (2016): Korai monasztikus aggiornamento: Az atyák második regulája. *Sapientiana* 9. évf. 1. sz. 92–105.

BAÁN IZSÁK (2017): Egy sivatagi atya Galliában? Makáriosz Regulája. *Sapientiana* 10. évf. 2. sz. 86–103.

BOON, AMAND (ed.) (1932): *Pachomiana Latina: règle et épîtres de S. Pachome, épître de S. Theodore et „Liber” de S. Orsiesius.* (Bibliothèque de la Revue d’histoire ecclésiastique 7). Louvain, Collège Érasme.

MARTINE, FRANÇOIS (ed.) (1968): *Vie des Pères du Jura* (SC 142). Paris, Cerf.

MUNDÓ, ANSGAR M. (1959): Les anciens synodes abbatiaux et les Regulae SS. Patrum. In Steidle, Basilius (ed.): *Regula Magistri –Regula Benedicti* (Studia Anselmiana 44). Róma, Herder. 115–118.

PUSKELY MÁRIA (2001): *A monachizmus kezdetei a Római Birodalomban III-V. század*, Debrecen, Debreceni Egyetem Kiadója. 184–211.

PUZICHA, MICHAELA (2010): *Mönchsregeln von Lérins*. Sankt Ottilien, EOS Verlag. 121–171.

SÁGHY MARIANNE (2018): *Szent Márton, Krisztus katonája*. Budapest, Szülőföld Könyvkiadó.

DE VOGÜÉ, ADALBERT (ed.) (1964): *La Règle du Maître* (SC 105). Paris, Cerf.

DE VOGÜÉ, ADALBERT (ed.) (1971): La Vie des Pères du Jura et la datation de la Regula Orientalis. *Revue d’ascétique et de mystique*. 47 sz. 121–127.

DE VOGÜÉ, ADALBERT (1979): La Règle de Vigile signalée par Gennade. Essai d’identification. *Revue Bénédictine*. 89 sz. 217–229.

DE VOGÜÉ, ADALBERT (1982): *Les Règles des Saintes Pères I-II* (SC 297-298). Paris, Cerf.

RÉVÉSZ ÉVA PHD

chawa777@gmail.com,
történész (Szeged)

A Gyulák és a magyarok korai kereszténysége

The Gyulas and the Hungarian's early Christianity



ABSTRACT

The Hungarian's early Christianity began with Gyula's baptism. Hierotheos monk-bishop came with him to evangelize. His workcenter was in Gyula's territorium: before in Tiszántúl, after in Erdély and Ajtony's territorium, finally his successors were Abot-Bishops of the eastern Christian Monasteries (Száva-szentdemeter, Oroszlámos). His successor, Ióánnés had already became a Metropolita (Archbishop).

KEYWORDS

Eastern Christianity, millennium, Byzantium, Turkia, Gyula, Hierotheos, Theophylaktos, Antónios, Démétrios, Ióánnés

DOI 10.14232/belv.2020.1.4

<https://doi.org/10.14232/belv.2020.1.4>

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article:

Révész Éva (2020): A Gyulák és a magyarok korai kereszténysége. *Belvedere Meridionale* 32. évf. 1. sz. 5–26. pp

ISSN 1419-0222 (print)

ISSN 2064-5929 (online, pdf)

(Creative Commons) Nevezd meg! – Így add tovább! 4.0 (CC BY-SA 4.0)

(Creative Commons) Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)

www.belvedere-meridionale.hu

A honfoglalást követően az első keresztelések Bizáncban voltak: előbb Termacsu és Bulcsú, majd Gyula volt küldetésben Konstantinápolyban és ennek során keresztelkedtek meg. E követjárásokat és keresztségeket számos forrás megörökítette. A bizánci császár, Konstantinos Porphyrogennétos,¹ a bizánci történetírók közül Skylitzés és Zonaras,² a szláv elbeszélő források közül a Nesztor-krónika,³ az ún. 15 századi gyűjtemény,⁴ a Nikon-krónika⁵ és késői visszhangja az ún. Beszéd Batu meggyilkolásáról.⁶

Jelen tanulmányomban csupán Gyula keresztségével foglalkozok, akiről így ír Skylitzés: „*Nem sokkal utóbb Gyula is, aki szintén a türkök fejedelme volt, a császári városba jön, megkeresztelkedik, s ő is ugyanazon jótéteményekben és megtiszteltetésekben részesül. Ő magával vitt egy jámborságáról híres, Hierotheos nevű szerzetest, akit Theophylaktos Turкия püspökévé szentelt, aki odaérkezvén, a barbár tévelygésből sokakat kivezetett a kereszténységhez. Gyula pedig megmaradt hitében, ő maga nem intézett soha betörést a rómaiak területére, és az elfogott keresztényekről sem feledkezett meg, hanem kiváltotta azokat, gondja volt rájuk szabaddá tette őket.*” Ezt a tudósítást a szláv források annyiban egészítik ki, hogy a keresztségben a „Stefan” (István) nevet kapta.

Ezzel vette kezdetét Turкия ortodox püspökének története a 10. század közepén (953). Theophylaktos patriarcha felszenteli Hierotheos szerzetest Turкия püspökévé. Ez az elnevezés jelzi a bizánci császári diplomácia szándékát, miszerint minden „türk”, azaz minden magyar, az egész Magyar Fejedelemség megtérítésének feladatát szánták neki.⁷ Ezen előfeltevésüknek, – hogy erre minden lehetőséget meg fog kapni, – alapot szolgáltatott, hogy a Magyar Fejedelemség három főembere – közülük kettő főméltóság – megkeresztelkedett Konstantinápolyban. Még ha személyükben nem, vagy csak csekély mértékben lettek keresztényé, arra a császári diplomácia feltétlenül számíthatott, hogy politikai megfontolás okán a térítésnek szabad teret engednek.⁸ Sőt talán az is feltételezhető, hogy a magyar vezetés hozzájárulásával került sor az egész országra érvényes joghatósággal rendelkező püspök magyarok közé küldésére a „rendkívül körültekintő bizánci diplomácia” részéről.⁹ A püspök és szerzetesei térítő tevékenységének a következményeként kerültek a magyar nyelvbe a szláv eredetű egyházi szavak, minthogy eleinte bizonyosan bolgár-szláv tolmácsok segítségével hirdették az evangéliumot.¹⁰

Gyula hazahozta magával Hierotheos szerzetest, Turкия püspökét, aki megkezdte missziós munkáját – elkezdte téríteni a magyarokat. Arra nézve rendelkezünk információval, hogy tevékenysége hosszan tartó lehetett, hiszen több utóda is akadt: Theophylaktos, Antónios és Démétrios püspökök,¹¹ valamint az 1028-ban Alexios Studítés patriarcha elnökletével lezajlott zsinaton részt vevő Ióánnés, Turкия metropolitája.¹² Amire viszont nincs közvetlen forrásadat, hogy hol is misszionált ő (és utódai) és meddig ?!

Arra nézve, vajon hol is tevékenykedhetett három nézet különböztethető meg. Az első kettő Gyula territoriumára, míg a harmadik a magyarok egész szállásterületére lokalizálja Hierotheos tevékenységét.¹³

A magyarok egész szállásterülete elég jól meghatározható, így ezen a ponton Gyula territóriumára térnek ki részletesebben. A Gyulák törzsterületét Erdélybe helyezzük automatikusan, ami annak következménye, hogy Anonymus Gesta-jában beszámol Szent István király ifjabb Gyula elleni 1003. évi hadjáratáról¹⁴ – és ekkor a törzs területe, és központja Erdélyben volt. Erre vezetik vissza az ezt követően létrehozott Erdélyi püspökség nevét, ami az egyetlen olyan volt a szent istváni alapításúak között, amelyik nem a központja után kapta a nevét. Ezt a keleti keresztény előzményekre

vezetik vissza. Ezek az ezredfordulókor mind helytálló megállapítások, azonban 953-ban más volt a helyzet. Bóribanszületett Konstantin császár munkájának 40. fejezetében írtak alapján azonban tudható, hogy a 10. század közepén a magyarok szállásterülete csupán a Duna-Tisza közén és a Tiszántúlon, délen a Duna-Száva vonallal határolva terült el, csak a hatalmi zónájuk terjedt ki Erdélyre.¹⁵ Ebből kiindulva valamikor a 10. század második felében került át a Tiszántúlról Erdélybe a Gyulák területének súlypontja, így a püspök(ök) működésének központja is. Erre nézve a 2011. évi gyulafehérvári feltárások során előkerült *„egyhajós és félköríves szentélyű templom feltehetően a 10. század közepe–11. század eleje között állt fenn ... vélhetőleg a magyarokat térítő görög rítusú (konstantinápolyi) Szent Hierotheusz püspöknek volt a temploma”*¹⁶ Az itt előkerült leletek – véleményem szerint – segítséget nyújthatnak a közelebbi meghatározásban.

A másik felmerült kérdés, hogy meddig is működhettek a püspök és utódai a magyarok között. A további elbeszélő források hiányában e téma is számos nézet megszületéséhez adott lehetőséget. A teljesség igénye nélkül néhány véleményt említenék meg.¹⁷

Hierotheosnak távoznia kellett a magyaroctól, amikor a bizánciak 958 táján felmondták a békeszerződést és az adófizetést,¹⁸ utódainak kinevezése és a rangemelkedés Szent István és II. Basileios Bulgaroktonos bizánci császár között létrejött szövetség fényében csupán egy bizánci jogigényt fejez ki a XI. század elején.¹⁹

A Bizáncból kiindult térítés az adófizetés felmondását követően újraindult kalandozó hadjáratok miatt szűnt meg fokozatosan, mivel *„ezek a katonai vállalkozások feszültté tették a helyzetet a déli magyar határ mentén, így a görög papok és szerzetesek ijedten kezdtek hazafelé szállingózni. A térítési munka elakadt”*.²⁰

Géza fejedelemiségének és a nyugati térítésnek a kezdete összefüggésben van a görög térítés abbamaradásával, ugyanis az arkadiupolisi vereség (970) következményeképp ez a tevékenység lehetetlenné vált a feszült görög–magyar külpolitikai viszony miatt.²¹

Hierotheos térítő tevékenységét az erdélyi területen utódja, Theophylaktos folytathatta egészen Gyula legyőzéséig,²² működése 1003-ban szűnt meg. Ezt követően a latin rítusú erdélyi egyházmegye kialakítása vetett véget a görög püspökség működésének.²³

Hierotheost Theophylaktos patriarcha Turkia metropolitájává szentelte, aki a magyarok első és egyetlen metropolitájaként Prokuj leveréséig működött (1003), majd elhagyta Erdélyt. Bár a bizánci püspöklistán *(notitia episcopatum)* szerepel több metropolita is, ezek nem valós metropoliták, csupán a birodalom jogigényének kifejezésére szolgáltak.²⁴

Géza fejedelemisége alatt erősödött, erősödhetett a bizánci egyház tevékenysége, majd pedig István idejében is folytatódott tovább ez a folyamat, mivel „a bizánci szertartás fennmaradását és fejlődését is biztosította”, csupán nyugati főpásztorok joghatósága alá helyezte őket.²⁵

Hierotheos a Gyula által uralt területen – Erdélyben, főként a Maros völgyében – működött, és bár a bizánci egyház nem intézményesült a magyarok között, munkájának akadt folytatója, például a marosvári, utóbb oroszlamosi szerzetesek révén.²⁶

A Szerémség teljes területe – egyben Száva-szentdemeter – magyar fennhatóság alá kerülését követően az ottani görög püspökség tovább működhetett, és az egyházi unió 1089-i napirendre tűzése kapcsán került sor ezen bács-sirmiumi püspökségnek a kalocsai érsekséggel való egyesítésére bács-kalocsai érsekség formájában Bács székhellyel, élére pedig Fábíán római rítusú érsek került.²⁷

Folyamatos maradt a működése, mely a *notitiák* alapján feltételezhető.²⁸ A veszprémvölgyi alapítólevélben szerepel „*a szentséges Istenanya veszprémi, érseki monostora*”²⁹ kitétel, mely titulus alapján még annak lehetősége is felmerült, hogy az alapító a veszprémvölgyi görög apácamonostort Turkia érsekének (*metropolita*) joghatósága alá helyezte.³⁰ A görög püspökség fennállt a 13. század elejéig, mikor is a negyedik keresztes hadjáratot (1204) követően tudatosult az egyház két része közt fennálló szakadék. A püspökség létre szolgál bizonyítékul a bizánci történetíró, *Kinnamos* híradása 1164-ből, miszerint „*Bácsban tartózkodik a nép főpapja*”.³¹

Mint látható a fentebbi vélemények zöme arra mutat rá, hogy a püspökök kinevezése és a rangemelkedés egyaránt a létrejött szövetség fényében megfogalmazott bizánci jogigény kifejezésre juttatását szolgálta, a püspökök ténylegesen nem tevékenykedtek Turkiában.³²

Azonban a magyarországi korai keleti monostorok – Oroszlámos, Szávaszentdemeter, Dunapentele és Veszprémvölgy – legalább a 11. század végéig meg is maradtak keleti monostornak, ami azt mutatja, hogy egyrészt e szerzetesi közösségek liturgikus szükséglete biztosítva volt, másrészt biztosítva volt az utánpótlás is, azaz keleti keresztény hívek is voltak az országban. Mind e szerzetes közösségek, mind a hívek liturgikus életének biztosítása – úgymint Istentisztelet, gyóntatás, keresztelés, esketés, temetés, ... – megkövetelte papok működését, melynek előfeltétele volt a papszentelés, ami mindenkoron a püspökök jogkörébe tartozott.³³

Kétségtelen, hogy ezen tevékenységek megkívánták egy püspök munkáját, másrésztől „Ajtony területén nem működhetett egy görög érseki tartomány, mivel erre az egyházszerkezetre nézve a Gellért-legenda nem tartalmaz semmilyen információt, holott a legenda részletesen tárgyalja az egyházmegye kialakulásának folyamatát a korábbi bizánci tradíciókat sem hallgatva el”. További problémát jelent, hogy a fent említett pecséteken ábrázolt védőszentek egyike sem feleltethető meg a Maros-vidéki bizánci monostorok patrocíniumának.³⁴

Ez az ellentmondás csak látszólagos, amennyiben figyelembe vesszük, hogy egy, a nyugatival azonos szervezeti felépítésű, jogkörű egyházmegyét vélelmeznek. Én azonban úgy vélem, a keleti keresztény egyházszerkezet ebben az időszakban megmaradt a missziós püspökség keretein belül, mely megőrizte mind az ’egész Turkia’-ra vonatkozó krisztianizációs feladatkörét, mind pedig missziós jellegét. Ez a missziós jelleg talán éppen abban fogható meg, hogy csupán-csak a monostorok létéről és tevékenységéről van tudomásunk. Így ezek a monostorok voltak a központjai, bázisai a keleti keresztény pasztorációnak.

E feltételezést erősíti, hogy maga Hierotheos püspök is szerzetes volt, de a joggyakorlat is alátámasztja, miszerint „habár bármiféle kánoni alap hiányzik hozzá, a bizánci püspökségek monaszticizmusa oda vezetett, hogy a püspökjelölteknek a 9. század óta, amennyiben nem voltak szerzetesek, legalább püspökszentelésüket megelőzően pro forma szerzetessé kellett válniuk.”³⁵ Ezt a joggyakorlatot számos példával is alá lehet támasztani, így példa rá a 11. század első feléből a bolgár egyházszerkezet, ahol ezen időszak több érseke – Dávid-Ióánnés, Theodulos, Iánnés Asinos – egyben egy-egy monostor igumenjei is voltak.³⁶ Emellett említhető a bizánci egyházszerkezetből példaként Alexios Studitész patriarcha.³⁷ De a szerb püspökök ugyancsak egy-egy monostor apátjai is voltak egy személyben.³⁸

Röviden összefoglalva a Gyula-féle kereszttség és a vele érkező Hierotheos szerzetes-püspökkel vette kezdetét a keleti térítés a magyarok között. E tevékenység súlypontja, központja először a Tiszántúlon volt, majd a 10. század második felében valamikor áthelyeződött a Gyulák szállásterületének kiszélesedésével együtt Erdélybe. Ifjabb Gyula 1003. évi vereségét követően Ajtony területére menekülhettek.³⁹ A 11. század elején már több keleti monostor is működött: Szávaszentdemeter, Dunapentele, Marosvár, majd Oroszlámos. E monostorok valamelyikének (Szávaszentdemeter és/vagy Oroszlámos) apát-püspökeként misszionáltak és látták el a hívek pasztorációját. Amikor Ajtony elbukott (1028 körül), Hierotheos utódja, Ióánnés már metropolita (érsek) volt.

FELHASZNÁLT IRODALOM

ÁKÍF: KRISTÓ GYULA (szerk.): Az államalapítás korának írott forrásai. Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 15. Szeged, 1999.

AVENARIUS, ALEXANDER (2000): Die byzantinische Kultur und die Slawen. Zum Problem der Rezeption und Transformation. Wien – München.

BAÁN ISTVÁN (1988): A körtvélyesi monostor. *Vigília* 53. évf. 10. sz. 749–754.

BAÁN ISTVÁN (1995): „Turkia metropolitája”. Újabb adalék a bizánci egyház történetéhez a középkori Magyarországon. *Századok* 129. évf. 5. sz. 1167–1170.

BAÁN ISTVÁN (2012): Opponensi vélemény Révész Éva: Régészeti és történeti adatok a kora Árpád-kori bizánci–bolgár–magyar egyházi kapcsolatokhoz című doktori értekezéséről. Budapest.

BERKI FERÍZ (2004): Az ortodox kánonjog. In Antalóczy P. – Bajusz F. – Beke M. – Berki F. – Boleratzky L. – Lőrincz E. – Rácz L. – Szathmáry B.: *Felekezeti egyházjog*. Budapest, hvgorac Lap- és Könyvkiadó Kft. – ELTE ÁJTK Állam- és Jogtörténeti Tanszék.

BOZSÓKY PÁL GERŐ (2000): *Magyarok útja a pogányságból a kereszténységig*. Szeged, Agapé.

Cathedral St. Michael – <https://ersekseg.ro/hu/catedrala/cathedral-st-michael-alba-iulia> (2019.09.13. 15:50)

DAI – *Biborbanszületett Konstantin: A birodalom kormányzása*. Fordította Moravcsik Gyula. Budapest, 1950. (Reprint: Olajos Terézia bevezető tanulmányával. Budapest 2003.)

DARROUZÈS, JEAN (1981): *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin* 1. Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae: texte critique, introduction et notes. Paris

DHA: GYÖRFFY GYÖRGY (ed.): *Diplomata Hungariae Antiquissima: accedunt epistolae et acta ad historiam Hungariae pertinentia*. Budapest, 1992.

DIMITRIEVA – ЛИНАСЕВА (1986): Памятники литература древней руса. Вторая половина XVI. века. Ред. Димитриева, Л.А. – Лихачева, Д. С. Москва

EGGERS, MARTIN (1996): *Das Erzbistum des Method. Lage, Wirkung und Nachleben der kyrillomethodianischen Mission*. Slavische Beiträge 339. München

ÉRSZEGI GÉZA (2000): Magyarország térítése a források alapján. In *Európa közepe 1000 körül*. Kézikönyv „Az Európa közepe 1000 körül” kiállításához: történelmi, művészeti és régészeti tanulmányok. Szerk.: Wieczorek, Alfried – Hinz, Hans-Martin. Stuttgart. 374–379.

FONT MÁRTA (1996): Magyarok és keleti szlávok az Árpád-korban. Adalékok a kapcsolatok egyháztörténeti hátteréhez. In *A magyar művelődés és kereszténység*. A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai. Róma–Nápoly 1996. szeptember 9–14. II. 497–506.

FONT MÁRTA (2005): *A keresztény nagyhatalmak vonzásában. Közép- és Kelet-Európa a 10–12. században*. Budapest, Balassi Kiadó.

FONT MÁRTA (2009): *Államalapítás 970–1038*. Magyarország története 2. Metropol Könyvtár. Budapest

ГИБИ VII. – ЛИШЕВ, СТРАШИМИР – ЦАНКОВА-ПЕТКОВА, ГЕНОВЕВА – ТИВЧЕВ, ПЕТЪР (Ред.) (1968): Извори за Българската История XIV. Гръцки Извори за Българската История VII. София.

GRUMEL, VENANCE (1936): *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople*. Vol I. Les registes des Patriarches. Fasc. II. Les registes de 715 à 1043. Paris

GYÖRFFY GYÖRGY (1952–1953): *A szávaszentdemeteri görög monostor XII. századi birtokösszeírása*. MTA II. Osztályának közleményei 2. 325–362.; 3. 69–104.

GYÖRFFY, GYÖRGY (1976): Rôle de Byzance dans la conversion des Hongrois. In *Cultus et Cognitiono*. Studia z dziejów średniowiecznej kultury. Warszawa. 169–180.

GYÖRFFY GEORGIUS (comp.) (1997): *Chartae antiquissimae Hungariae: 1001–1196*. [Árpád-kori oklevelek: 1001–1196.] Budapest, Balassi.

GYÖRFFY GYÖRGY (2000): *István király és műve*. Budapest³.

HODINKA ANTAL (1916): *Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai*. Budapest.

HOLLER LÁSZLÓ (1996): *A magyar korona néhány alapkérdéséről*. Századok 130. évf. 4. sz. 907–964.

H. TÓTH IMRE (1994): Adalékok a korai magyar-szláv egyházi és kulturális kapcsolatok kérdéséhez. In Makk Ferenc (szerk.): *Fejezetek a régebbi magyar történelemből* I. Budapest.⁷ 55–71.

H. TÓTH IMRE (1995): A magyarság korai kapcsolatai az ortodox szlávokkal. In H. Tóth Imre (szerk.): *Az ortodoxia története Magyarországon a XVIII. századig*. Szeged. 27–35.

H. TÓTH IMRE (2000): Magyar-szláv kapcsolatok a 9–11. században. *Partes Populorum Minores Alienigenae* 11–41.

HERMANN EGYED (1973): *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*. München.

HKÍF – *A honfoglalás korának írott forrásai*. Szerk.: Kristó Gyula. Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 7. Szeged, 1995.

IMRÉNYI TIBOR (szerk.) (2002): *Magyarság és ortodoxia ezer esztendő*. Miskolc

JÁKLI ISTVÁN (1996): *Szent István az ember*. [Sopron], Bethlen Gábor Könyvkiadó.

- KISS, GERGELY (2007): Les influences de l'Église orthodoxe en Hongrie aux X^e–XI^e siècle. Specimina Nova Pars Prima. Sectio Medievalis IV. Pécs, 51–71.
- KOMÁROMI LÁSZLÓ (2007): A bizánci kultúra egyes elemei és közvetítő tényezői a középkori Magyarországon. *Iustum Aequum Salutare* 3. évf. 1. sz. 215–228.
- KOSZTA LÁSZLÓ (1996): A keresztény egyházi szervezet kialakulása. In Kristó Gyula – Makk Ferenc (szerk.): *Árpád előtt és után*. Tanulmányok a magyarság és hazája korai történetéről. Szeged. 105–115.
- KOSZTA LÁSZLÓ (2013): *A kalocsai érseki tartomány kialakulása*. Thesaurus Historiae Ecclesiasticae in Universitate Quinqueecclesiensi 2. Pécs
- KRISTÓ GYULA (1996): Vallási türelem az Árpád-kori Magyarországon. In *A magyar művelődés és kereszténység*. A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai. Róma–Nápoly 1996. szeptember 9–14. II. Budapest–Szeged, 485–496.
- LAURENT, VITALIEN (1940): 'Ο βαρδαριωτῶν ἦτοι Τουρκῶν: Perses, Turcs asiaticques ou Turcs Hongrois? Сборникъ въ память на Проф. Петъръ Никовъ. Известия на Българското Историческо Дружество XVI–XVIII. 275–289.
- LAURENT, VITALIEN (1963): *Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin*. V. L'église. Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- LAURENT, VITALIEN (1965): *Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin*. V.2. L'église. Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- LENKEY (2003): Lenkey Zoltán – Zsoldos Attila: *Szent István és III. András*. Budapest. (Vonatkozó rész Lenkey Zoltán munkája.)
- MAKK FERENC (1996): *Magyar külpolitika (896–1196)*. Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 2. Szeged.²
- MAKK, FERENC (1998): Szent László és a Balkán. In Makk Ferenc: *A turulmadártól a kettőskeresztig. Tanulmányok a magyarság régebbi történelméről*. Szeged. 163–175.
- MAKK FERENC (1999): *Ungarischen Außenpolitik (896–1196)*. Herne.
- MAKK FERENC (2000a): Szent István és utódai. In Kristó Gyula – Makk Ferenc (szerk.): *Európa és Magyarország Szent István korában*. Szeged. 319–348.
- MAKK, FERENC (2000b): A kalocsai érsekség bácsi székhelyének létesítéséről. In Koszta László (szerk.): *Kalocsa történetéből*. Kalocsa. 21–27.
- MAKK, FERENC (2003): Turkia egész szállásterülete. *Acta Universitatis Szegediensis. Acta Historica*. Tomus CXVII. 3–14.
- MAKK, FERENC (2012): Ladislaus der Heilige und der Balkan. In Makk, Ferenc: *Vom mythischen Vogel Turul bis zum Doppelkreuz*. Herne. 197–217.
- MEH – GYÖRFFY GYÖRGY (szerk.) (2002): *A magyarok elődeiről és a honfoglalásról: kortársak és krónikások híradásai*. Budapest, Osiris.
- MORAVCSIK GYULA (1967): *Studia Byzantina*. Budapest.
- MORAVCSIK GYULA (1988): *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai*. Budapest.

- MOSOLYGÓ JÓZSEF (1941): *A keleti egyház Magyarországon*. Miskolc.
- OBOLENSKY, DMITRI (1999): *A Bizánci Nemzetközösség. Kelet-Európa 500–1453*. Budapest, Varia Byzantina – Bizánc világa III. Bizantinológiai Intézeti Alapítvány.
- OHME, HEINZ (2001): Thöle, Reinhard (ed.): *Bevezetés az ortodoxia világába*. Budapest (Vonatkozó rész Heinz Ohme munkája.)
- OIKONOMIDÉS, NIKOLAOS (1971): A propos relations ecclésiastiques entre Byzance et la Hongrie au XI^e siècle: le métropolite de Turquie. *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* vol. 9. 527–533.
- PIRIGYI ISTVÁN (1982): *A görögkatolikus magyarság története*. Nyíregyháza.
- PIRIGYI ISTVÁN (1988): A bizánci szertartású kereszténység helyzete Magyarországon Szent István korában. In Glatz Ferenc – Kardos József (szerk.): *Szent István és kora*. Budapest. 161–165.
- PIRIGYI ISTVÁN (1991): *A görögkatolikus magyarság története*. Budapest.
- POTZ, RICHARD – SYNEK, ÉVA (2007): Orthodoxes Kirchenrecht. Kirche und Recht 25. Freistadt, Verlag Plöchl.
- RIPOCHE, J. P. (1977): Bizánc vagy Róma? Magyarország vallásválasztási kérdése a középkorban. *Századok* 111. évf. 1. sz. 79–92.
- RÉVÉSZ ÉVA (2007): A keleti keresztény temetkezési rítus X. századi sírleletekben. In *Középkortörténeti tanulmányok 5*. Az V. Medievisztikai PhD-konferencia (Szeged, 2007. június 7–8.) előadásai. Szeged. 141–150.
- RÉVÉSZ ÉVA (2011): *Régészeti és történeti adatok a kora Árpád-kori bizánci–bolgár–magyar egyházi kapcsolatokhoz*. Doktori (PhD) értekezés. Szeged
- RÉVÉSZ, ÉVA (2012a): Die Siegel der Bischöfe von Turkia und die Rolle der Orthodoxie um das erste Millennium im Königreich Ungarn. In Bolom-Kotari, Martina – Zouhar, Jakub (eds): *Cogito, scribo, spero*. Auxiliary Historical Sciences in Central Europe at the Outset of the 21st Century. Pontes Series No II. Hradec Králové 79–101.
- RÉVÉSZ, ÉVA (2012b): János, „qui nimium gloriabatur in virtute et in potentia sua”. In Kocsis Mihály – Majoros Henrietta (szerk.): *Legendák, kódexek, források*. Tanulmányok a 80 esztendő H. Tóth Imre tiszteletére. Szeged. 295–305.
- RÉVÉSZ, ÉVA (2014): „Turkia” keleti keresztény főpapjai az első ezredforduló magyar történelmében. Bizánc öröksége. *Belvedere Meridionale* 26. évf. 1. sz. 7–22.
- Seals: *Seals: Prosopography of the Byzantine World*. <http://linnet.cch.kcl.ac.uk:8080/seals/pbwseals.jsp?table=Collection> Hozzáférés: 2003. 11. 28. 10:59
- SZARKA JÁNOS (2010): *A rotunda öröksége 2*. A görög rítus nyomai a középkorban Sárospatakon és vonzáskörzetében B.-A.-Z. vármegyében. Miskolc.²
- TIMKÓ IMRE (1971): *Keleti kereszténység, keleti egyházak*. Budapest.
- TÖRÖK JÓZSEF (2002): *A tizenegyedik század magyar egyháztörténete*. Budapest.
- VÁRNAGY ANTAL (1993): *Liturgika. Szertartástan. Az egyház nyilvános Istentisztelete*. Abaliget, Lämpás Kiadó.

VÉGJEGYZETEK

- ¹ De administrando imperio című munkájában: DAI 178–179.; HKÍF 132. (Moravcsik Gyula fordítása); MEH 122.
- ² Gyula keresztségét Ioánnés Skylitzés: Synopsis historión: Moravcsik 1988. 85–86.; HKÍF 152–153. (Moravcsik Gyula fordítása)], valamint Skylitzés művét felhasználó Ioánnés Zonaras: Epitomé historión: (Moravcsik 1988. 100.) egyaránt megörökítették.
- ³ HODINKA 1916. 53., 55.
- ⁴ HKÍF 178. (Ferincz István fordítása)
- ⁵ HKÍF 179. (Ferincz István fordítása)
- ⁶ DIMITRIEVA – LIHACSEVA 1986. 516., 518. (ósláv változat), 517., 519. (oroszfordítás)
- ⁷ MORAVCSIK 1967. 329.; Györffy 1976. 176.; Makk 1996. 17.; Makk 1999. 41.; Makk 2000a. 319–348.; Avenarius 2000. 129.
- ⁸ Moravcsik Gyula véleménye szerint, melyet Zonaras munkájára alapoz, feltételezhető, hogy Bulcsú területén is folyt a térítés: „Mindkettőjük [= Bulcsú és Gyula] patrikiosai rangot kapott, és pénzzel elhalmozva tértek vissza földjükre, magukkal víve egy papot is, aki sokakat rávezetett Isten ismeretére.” Ioánnés Zonaras: Epitomé historión: MORAVCSIK 1988. 100.
- ⁹ PIRIGYI 1988. 161.
- ¹⁰ GYÖRFFY 1952–1953. 333.; H. TÓTH 1994. 56–57.; PIRIGYI 1991. 11.; H. TÓTH 1995. 29–30.; GYÖRFFY 1997. 48.; H. TÓTH 2000. 26.; GYÖRFFY 2000. 48.
- ¹¹ Mindhárom püspök után egy-egy pecsét maradt fenn, melyek a Balkánon, egykori bizánci területen kerültek elő. **Theophylaktos püspök:** pecsétkép – LAURENT 1940. 287. n. 3., 289. n. 4.; közzététel (leírása) – LAURENT 1963. 347. 473. sz.; SEALS DO 47.2.186. sz.; publikációk – MORAVCSIK 1988. 253.; TIMKÓ 1971. 388.; RIPOCHE 1977. 82–83.; H. TÓTH 1994. 57.; PIRIGYI 1982. 20.; PIRIGYI 1988. 162.; MAKK 1996. 61.; EGGERS 1996. 104.; HOLLER 1996. 943.; MAKK 1999. 40.; MAKK 2000a. 331.; ÉRSZEGI 2000. 374.; IMRÉNYI 2002. 99.; RÉVÉSZ 2007. 149. 33. l.; FONT 2009. 86.; RÉVÉSZ 2011. 61.; RÉVÉSZ 2012a. 98. 1. Beilage. **Antónios püspök:** pecsétkép – LAURENT 1940. 287. n. 2., 289. n. 3.; közzététel (leírása) – LAURENT 1963. 346–347. 472. sz. pecsét; SEALS DO 47.2.214. sz.; publikációk – MORAVCSIK 1988. 253.; TIMKÓ 1971. 388.; RIPOCHE 1977. 82–83.; H. TÓTH 1994. 57.; PIRIGYI 1982. 20.; PIRIGYI 1988. 162.; MAKK 1996. 61.; EGGERS 1996. 104.; HOLLER 1996. 943.; MAKK 1999. 40.; MAKK 2000a. 331.; ÉRSZEGI 2000. 374.; IMRÉNYI 2002. 99.; RÉVÉSZ 2007. 149. 33. l.; FONT 2009. 86.; RÉVÉSZ 2011. 61.; RÉVÉSZ 2012a. 98. 1. Beilage. **Démétrios püspök:** pecsétkép – RÉVÉSZ 2011. 339. 3. kép, RÉVÉSZ 2012a. 101. 3. Beilage; közzététel (leírása) – LAURENT 1965. 441. 1611. sz.; publikációk – HOLLER 1996. 944.; MAKK 2000a. 331.; RÉVÉSZ 2007. 149. 33. l.; RÉVÉSZ 2011. 61.; RÉVÉSZ 2012a. 101. 3. Beilage
- ¹² Turkia metropolíája (~érsekség) cím szerepel az Athos-hegyi Esphigmenon-monostor 131. sz. kódexe 61. lapjának rectóján és verzóján lévő 13. notitiában, mely egy 1577-es kézirat és Darrouzes szerint 12. századi állapotokat tükröz (DARROUZÉS 1981. 137., 370. 13803; BAÁN 1995. 1167.); a 14. századi athosi Dionysiu-monostor 120. sz. kódexében lévő metropolia-jegyzékben (701–703v) (OIKONOMIDÉS 1971. 527. 4. l.; BAÁN 1995. 1167.) és a 15. századi codex Parisinus Graecus 48. sz. manuscryptumában található metropolia-jegyzékben (255v–263) (OIKONOMIDÉS 1971. 527. 4. l.; BAÁN 1995. 1167.). A zsinat dokumentuma: GRUMEL 1936. 250–253. No 835.; OIKONOMIDÉS 1971. 527–528.; BAÁN 1995. 1167–1170.
- ¹³ MORAVCSIK 1967. 329.; JÁKLI 1996. 123–124. (Ennek bizonyítékát látja például az apostagi tizenkétkaréjos templomban); AVENARIUS 2000. 129.; KOMÁROMI 2007. 217. (Azonban megjegyzi, hogy az ország déli és keleti vidékén volt eredményes.)
- ¹⁴ ÁKÍF 358.
- ¹⁵ MAKK 2003. 3–14.
- ¹⁶ CATHEDRAL ST. MICHAEL
- ¹⁷ Korábban a disszertációmban, majd a Belvederében megjelent tanulmányomban részletesen igyekeztem összefoglalni a működés idejére és helyére vonatkozó nézeteket: RÉVÉSZ 2011. 32–34. RÉVÉSZ 2014. 14–15.
- ¹⁸ MAKK 2000a. 331.
- ¹⁹ MAKK 2000a. 331., FONT 2009. 86.
- ²⁰ BOZSÓKY 2000. 169. A középkori misszionáriusokat nem jellemezte az „ijedős” magatartás, hanem inkább a mártíromság vágya, így nem valószínűsíthető, hogy ez a politikai szituáció a feladatuk félbehagyására indította volna az itt működő szerzeteseket és papokat.

- ²¹ HERMANN 1973. 12. („egykorú tudósítások szerint – legalább 20 éven át sikerrel térítgetett”); GYÖRFFY 2000. 67.
- ²² RIPOCHE 1977. 82–83. Gyula elfogását követően – nézete szerint – a sirmiumi püspökséghez fordult Hierotheos utódja, Theophylaktos püspök, és ott folytatta a térítő tevékenységét.
- ²³ FONT 2009. 52.; RIPOCHE 1977. 83.; KOSZTA 1996. 114.; KRISTÓ 1996. 490.
- ²⁴ KISS 2007. 61–62. Az 1003 utáni püspöklistán a metropólia szerepeltetése Kristó Gyula és Koszta László véleménye szerint is csupán jogigényt fejez ki, azzal az eltéréssel, hogy eleinte még betöltötték a püspöki hivatalt. KRISTÓ 1996. 490.; KOSZTA 1996. 114.; LENKEY 2003. 19.
- ²⁵ PIRIGYI 1988. 162–163., 165.; PIRIGYI 1991. 16. Ennek bizonyítéka, hogy Csanád Ajtony legyőzése után csupán az újonnan alapított oroszlámosi monostorba költöztette át a marosvári görög szerzeteseket, ami nézete szerint István király utasítására történt. Itt a szerzetesek tovább folytathatták a térítést. Font Márta – Baán István nézetéhez csatlakozva – jelzi, hogy a rendelkezésre álló források arra utalnak, István idején nem volt olyan mértékű az orthodox hitűek visszaszorítása, mint ahogy ezt feltételezték eddig. Egyaránt erre utal a bihari–váradai egyházmegye „újra-alapítása”, csanádi püspökségnél Gellért küzdelme, erdélyi egyházmegyében Gyulafehérvár székhellyé válásának bizonytalanságai. FONT 1996. 499. A neves középkorász véleménye szerint István korával nőtt az orthodox hitű alattvalók száma, és a törzsi előkelőket ugyan hódoltatta, de területükön teret hódított bizánci rítusú egyházi intézmények leaverésüket követően is működhetek latin rítusú püspökségek alá rendelve. FONT 1996. 498–499.; FONT 2005. 90.
- ²⁶ TÖRÖK 2002. 14.
- ²⁷ GYÖRFFY 1952–1953. 343. Makk Ferenc a keleti angolokhoz köti a püspökség összevonását és a székhely áthelyezését. MAKK 1998. 163–175.; MAKK 2000b. 21–27.; MAKK 2012. 197–217.
- ²⁸ BAÁN 1995. 1169.
- ²⁹ *Typicon Vespreniense*: MORAVCSIK 1988. 80.; ÁKÍF 116–119.; DHA I. 85.; GYÖRFFY 1997. 35–39., 123–125.
- ³⁰ BAÁN 1988. 740–754. Szarka János véleménye szerint a monostort még Géza fejedelem alapította, aki az akkor Veszprémben működő orthodox érsekség joghatósága alá helyezte. Az érsekég a nyugati rítusú egyházszerkezéssel püspökséggé lett alakítva. Ennek bizonyítéka, hogy az oklevél *renovatio*jának latin átiratában a görög szövegtől eltérően nem szerepel az „érseki” kitétel. Szarka 2010. 21.
- ³¹ BAÁN 1988. 750. *Ióánnés Kinnamos: Epitomé*: MORAVCSIK 1988. 221. Mosolygó József görög katolikus főesperes-helytörténész munkájában felveti, hogy az „ősi görögség fennmaradását szerzeteseinek köszönheti”, mivel az „apátok egyszersmind püspöki joghatóságot is gyakorolhattak” (MOSOLYGÓ 1941. 64.). Ebben az esetben lehetséges, hogy keleti (görög) egyházi méltóság működött magyar területen is. A középkori szerb egyházszervezet analógiát szolgáltat ehhez, miszerint náluk a hegoumenos (igumen, apát) egyben püspök is volt (BAÁN 2012. 2.). További analógiát szolgáltat az ekkori bolgár egyházszervezet is a XI. század első feléből (ГИБИ VII. 110.).
- ³² MAKK 2000a. 331.; FONT 2009. 86.; KISS 2007. 61–62. Az 1003 utáni püspöklistán a metropólia szerepeltetése Kristó Gyula és Koszta László véleménye szerint is csupán jogigényt fejez ki, azzal az eltéréssel, hogy eleinte még betöltötték a püspöki hivatalt. KRISTÓ 1996. 490.; KOSZTA 1996. 114.; LENKEY 2003. 19.
- ³³ VÁRNAGY 1993. 156.; BERKI 2004. 134–135; OHME 2001. 84., 86. („a szentséget egy jogszerűen megválasztott és felszentelt püspök szolgáltatja ki...”)
- ³⁴ KOSZTA 2013. 29–30.
- ³⁵ „Obwohl jegliche kanonische Grundlagen dafür fehlen, führte die sukzessive Monastisierung des byzantinischen Episcopats dazu, dass sich Bischofskandidaten seit dem 9. Jh., sofern sie keine Mönche waren/sind, vor ihrer Bischofsweihe zumindest *pro forma* zu Mönchen weihen lassen (müssen).” POTZ, RICHARD – SYNEK 2007. 89. Ez a joggyakorlat vélelmezhetően a képrombolás (Ikonoklasmus) által kiváltott ellenreakció volt, amelynek során a szerzetesség bizonyult az igaz hit (orthodoxia) letéteményesének, így a püspökökkel szemben merült fel az elvárás, hogy legalább *pro forma*, de inkább ténylegesen szerzetessé legyenek.
- ³⁶ Ióánnés Komnénos érsek notitia-ja: ГИБИ VII. 110.
- ³⁷ Lásd 6. lj.
- ³⁸ OBOLENSKY 1999. 366.
- ³⁹ Erre nézve lásd bővebben: Révész Éva 2012. 295–305.

URBÁN MÁTÉ PhD

urban.mate@sek.elte.hu

tanársegéd (ELTE BDPK – Berzsenyi Dániel Pedagógusképző Központ, Szombathely)

Remeték, lovagok, szarvasok és oroszlánok.

**Állatok a magyar és Magyarországhoz kötődő szentek
életrajzaiban és hagiográfiai párhuzamaik.**

Hermits, knights, deers and lions.

Animal motifs in Hungarian medieval hagiography and their western
parallels



ABSTRACT

Medieval hagiography is full of animal motifs. Representations of animals in medieval literature is usually metaphoric. They could represent theological, moral or political notions. Animals frequently were the symbols of vices and virtues. On one hand researching the changes of the hagiographic topoi related to animals could shed light to the human-nature relationship, on the other hand it provides several pieces of information about medieval society, mentality, religious and folkloristic beliefs. Animal episodes are emphatic in the lives of the desert fathers and later in the Western eremitic movement. The animals appear as the companions of the lonely hermits, give food and help them in the fields, and they underline the self mortification of the saint. The motive of the taming of wild animals expresses the holy man's power over nature. The hermits transform the deserted wilderness into an earthly Paradise, where ferocious animals can live in peace. Hagiographical animal motifs were thoroughly researched by Anglo-Saxon, Italian and French medievalists, however in Hungarian medieval studies this topic is not on the highlight, due to the limited amount of the narrative sources. Present study researches the animal motifs in Hungarian hagiographical literature with special regard to the "the hermit and the hunter" topos – a denomination used by the British scholar, Brian Golding. Chiefly I analyse the legends of Saint Gerhard, Saint Ladislaus, Saint Günther and Saint Andreas, the hermit of Zobor. The *Life of Paul the hermit of Thebes* by Jerome and the *Dialoges* of Sulpicius Severus also appear

in the study, although they are not connected directly to Hungary, but the cults of Saint Paul the hermit and Saint Martin of Tours were widespread in the medieval Hungarian Kingdom. The *Vitae Patrum*, the History of the Pauline Order from the early 16th century by provost Gergely Gyöngyösi also appears in the study, because several hagiographic motifs occur in the work. The magic deer is a crucial motif in the texts, this can be also connected to the ancient pagan Hungarian folkloristic “myths”. ”However I research only the Western hagiographic parallels of this topos, and make little reference to the pagan origins. This topic has already been researched by several medievalists, art historians and ethnographers.

KEYWORDS

nature, animals, hagiography, monasticism, saints of the Árpád Dynasty, eremitism, legends about foundation

DOI 10.14232/belv.2020.1.5

<https://doi.org/10.14232/belv.2020.1.5>

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article:

Urbán Máté (2020): Remeték, lovakok, szarvasok és oroszlánok. Állatok a magyar és Magyarországához kötődő szentek életrajzaiban és hagiográfiai párhuzamaik. *Belvedere Meridionale* 32. évf. 1. sz. 5–26. pp

ISSN 1419-0222 (print)

ISSN 2064-5929 (online, pdf)

(Creative Commons) Nevezd meg! – Így add tovább! 4.0 (CC BY-SA 4.0)

(Creative Commons) Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)

www.belvedere-meridionale.hu

BEVEZETÉS

A tanulmány az állatok szerepét mutatja be a középkori magyar hagiográfiai forrásokban, valamint a kultuszuk révén vagy más módon Magyarországához kötődő szentek életrajzaiban. Szent Jeromos műve, Remete Szent Pál életrajza azért került be a munkába, mivel az egyetlen magyar alapítású szerzetesrend az egyiptomi remetéről nevezte el magát. Remete Pál alakja fontos szerepet töltött be a pálos rend identitásában. Hasonló okból foglalkozom Sulpicius Severus Szent Márton bemutató Dialógusaival, ugyanis a savariai születésű püspök kultusza jelentős volt a középkori Magyarországon. A soron következő szentek – Benedek zobori remete, Szent Günther, Szent Gellért és Szent László – kötődése hazánkhoz már sokkal erősebb. Gyöngyösi Gergely pálos rendfőnök *Vitae patrum* című rendtörténeti munkájának szemelvényeivel is foglalkozom, mivel számos hagiográfiai motívumot tartalmaz.

A hagiográfiai irodalomban a korai keresztény időszakról kezdve fontos szerepe van a vadállatoknak, különösen a „sivatagi atyák” és követőik, a remeték életrajzában töltenek be fontos szerepet a pusztában vagy az erdőben lakó állatok. Az állatokkal kapcsolatos toposzok és epizódok segítségével nyomon követhető, hogy miként változott ember és természet kapcsolata a késő antikvitás és a kora középkor századaiban. Az állatokkal kapcsolatos motívumok képet adhatnak a kor mentalitásáról, népi hiedelméről, szimbolikus gondolkodásáról, félelméről.¹ A hagiográfiai anyagban megjelenő, állatokkal kapcsolatos epizódok szinte mindig metaforikus jellegűek, teológiai, spirituális és időnként politikai céllal íródtak, és ábrázolhatják azon kor társadalmát, amelyben keletkeztek.²

Kiemelten foglalkozom egy – a remete eszményhez kötődő – hagiográfiai motívummal, amelyet az angolszász kutatás a „remete és a vadász” névvel illetett. A toposz leggyakoribb változata szerint a romlatlan vadonban élő remete megmenti a vadászó uralkodó által üldözött vadat. A történet általában azzal ér véget, hogy a vadászó főúr elismeri a remete életszentségét, és neki ajándékozza az erdőt, ahol az utóbbi lakik; olykor a remete kunyhójának helyén monostort építenek, amelynek a szent ember végül az apátja lesz. A motívumnak egyrészt fontos legitimációs szerepe volt a monostorok alapításával kapcsolatban, másrészt rávilágít a szerzetesi és a világi nagybirtok közötti konfliktusokra, jogvitákra, hangsúlyozván, hogy a szerzetesek követelései és privilégiumai a jogszerűek.³ A toposz teljesen vegytisztán ritkán jelenik meg a vizsgált hagiográfiai anyagban, többnyire hiányos vagy átalakított formában szerepel. A motívum nem minden esetben kapcsolódik monostor alapításához, hanem püspökségek és plébániák létesítését is igazolhatja. Más esetekben pedig egyáltalán nem kötődik hozzá alapítás, ilyenkor kizárólag hagiográfiai szerepet tölt be.

REMETE SZENT PÁL ÉS AZ OROSLÁNOK

Szent Jeromos (347–420) Remete Szent Párról szóló életrajzában leírja, hogy Szent Antal hogyan talált rá a sivatagban egy nálánál is öregebb és tökéletesebb remetére. Az életírásban fontos szerepe van az állatoknak és a mitológikus lényeknek. Antalt két hibrid lény: egy hippokentaur és egy szatír vezeti el Remete Pál lakhelyéhez. A félig állat, félig ember lények Jeromos narratívájában nem a pogányság és a bujaság megtestesítői, hanem a vadon és a természet ősi romlatlanságának szimbólumai. A hibrid lények a „vademberek”, akik a romlott városi civilizáció ellenkultúrájaként jelennek meg. „*Jaj, neked, Alexandria [...] Még a vadállatok is hirdetik Krisztust, de te Isten helyett szörnyeket tisztelsz.*”⁴ A kentaur torz külseje kifejezi a test aszketikus megvetését, valójában Remete Pál is egy „vadember”, aki testének megvetésével (csak pálmalevelekből szőtt ruhákat hordott, testét ápolatlan szőrzet borította) állítja helyre a lélek paradicsomi harmóniáját.⁵ A *Vita Pauli*ban azonban nemcsak a hibrid lényeknek, hanem az állatoknak is kulcsfontosságú szerepe van. Antalt egy nőstény farkas vezeti el Pál barlangjához. A remeték élelméről pedig egy holló gondoskodik: „*egyszer csak észreveszik, hogy egy holló ül a fa ágán, majd onnan finoman*

¹ BOGLIONI 1999.

² ALEXANDER 2008. 37.

³ GOLDING 1996.; ALEXANDER 2008.; BOGLIONI 1985.

⁴ SZENT JEROMOS: Remete Szent Pál 46.

⁵ COX MILLER 1996.

leereszkedik hozzájuk, és a csodálkozók szeme láttára egy egész kenyeret helyez le eléjük”.⁶ A remetének kenyeret hozó holló alakja Illés történetét idézi az Ószövetségből (1Kir 17,4–6) és a későbbi hagiográfiai irodalomban is gyakori motívum. Antal második látogatásakor remetetársát már nem találja életben, az aszkéta elkeseredett, mivel nem tudta, miképpen fogja a testet eltemetni, „egyszer csak két oroszlán vágatott feléje a sivatag belsejéből, csak úgy lobogott a sörényük. Megpillantva őket elfogta a rémület. De ahogy ismét Istenre gondolt, oly nyugodttá vált, mintha galambokat látna. A vadállatok pedig egyenesen az öreg teteméhez rohantak, megálltak előtte és a farkukat csóválva leheveredtek lábainál. [...] Végül pedig kissé odébb elkezdték mancsaikkal ásni a földet, és szinte versengve hányták kifelé a homokot. Ilyen módon akkora gödröt ástak, amekkora éppen elég volt egy test befogadására.”⁷ Antal hálát ad Istennek, hogy még a néma állatok is megértik Krisztust, megáldja az oroszlánokat és visszaküldi azokat a sivatagba. A történet a szent ember csodatévő hatalmát emeli ki, Antalnak már a közelségében is megszelídülnek a sivatag vadállatai és kegyes szolgálatokat tesznek neki. Az oroszlánok galambokhoz hasonlatos szelidsége ismételten hangsúlyozza a sivatag és a vadon természetes romlatlanságát a városi élet romlottságával szemben. A romlatlan vadon és az elfajzott város szembeállítását Jeromos retorikai eszközökkel szemlélteti, a sírt ásó oroszlánok epizódja után ugyanis az életrajz tanúságaként szembe állítja Remete Pál aszkézisét és a városlakók fényűzését.

A hagiográfiai irodalomban az oroszlán szimbolikájának szerepét kettősség jellemezi. Egyrészt az ördögöt, a poklot, a kárhozatot és a halált testesíti meg; másrészt a méltóságteljes vadállat a démoni erők megjelenítése mellett a hatalom szimbólumaként pozitív szerepet is kap: az ítélkező Krisztus és Márk evangélista jelképe lesz. Hrabanus Maurus, Sevillai Izidor és Szent Victori Hugó az oroszlán nemes tulajdonságait emelik ki, és Krisztus, az egyház, valamint az egyházatyák szimbólumaként tekintenek rá.⁸ A *Vita Pauli* a későbbi hagiográfiai munkák egyik legfontosabb mintaképvé vált, ezért a szent embert tápláló hollók és a szelíd oroszlánok motívuma gyorsan elterjedhetett a latin kereszténység irodalmában is.

SZENT MÁRTON ÉS AZ ÁLLATOK

Sulpicius Severus *Dialógusaiban* Tours-i Szent Mártonnal (316?/336?–397) kapcsolatban több rövid epizód található, amelyekben állatok szerepelnek, mindazonáltal ezek a részletek nem kerültek be a Tours-i püspök életét bemutató *Vita Sancti Martini* szövegébe. A szerző összeveti Szent Márton életét a sivatagi atyákéval és megállapítja, hogy a püspök semmiben sem maradt el keleti aszkéta elődjeitől, sőt életszentségében túlszárnyalja: „Ha felemlegeted azt, hogy a vadállati ösztön meghátrált, és az állatok az anachoréták lába elé heveredtek: Márton a vadállatok dühöngését és a kígyók mérgét is megszelídítette és láncra verte.”⁹ Az egyik történetben Márton megparancsolja egy folyón átkelő kígyónak, hogy térjen vissza onnan, ahonnan jött. A csúszómászó „rögtön megfordult a szent szavára, és átkelt a túlsó partra. Márton sóhajtván mondotta: „A kígyók hallgatnak rám, nemúgy az emberek.”¹⁰ Egy másik történetben Márton

⁶ SZENT JEROMOS: Remete Szent Pál 47.

⁷ Uo. 49–50.

⁸ ANTI 1998. 230–231.

⁹ SULPICIVS SEVERUS: Dialógusok. 127.

¹⁰ Legenda aurea 272.

egyik tanítványa a szent ember nevében elhallgattatott egy ugató kuttyát.¹¹ Ezek a korai hagiográfiai motívumok a szent ember természetfeletti hatalmát fejezik ki: a remete uralja a vadont, parancsszavát követik a vadállatok. A Szent Mártonnal kapcsolatos legérdekesebb állatmotívum egy üldözött nyúl megmentéséről szól: *„Egyszer, amikor plébániáit látogatta, vadászok csapatába botlottunk. A vadászkutyák épp egy nyulat üldöztek. A kis állat már teljesen kimerült a hosszú meneküléstől, és minthogy a nyílt mezőn nem talált semmi menedéket, ide-oda próbálta feltartóztatni a minden pillanatban lecspani készülő halált. Megegett a szent férfi irgalmas szíve a kis állat veszedelmes sorsán. Parancsot ad a kopóknak, hogy hagyjanak fel az üldözéssel, és hagyják elfutni a menekülőt. Legelső parancsszavára megtorpantak, s azt vélé az ember, hogy megkötözték a lábukat, vagy odaszegezték őket a talajhoz, olyan mezdulatlanul álltak ott. Így aztán a nyulacska ép bőrrel eliszkolt megbéklyózott üldözői elől.”*¹²

A történet Dominic Alexander szerint „a remete és a vadász” toposzának egyik legkorábbi megjelenése.¹³ A Szent Mártonnal kapcsolatos történetben vadász nem jelenik meg, csak vadászkutyák, a csodatételhez ebben az esetben nem kapcsolódik az állatok megszelídítése: a nyúl nem áll a szent szolgálatába, és nem válik házi állattá. A fenti epizód azért is figyelemre méltó, mivel a kora középkori hagiográfiai irodalomból szinte teljes egészében hiányzott az apró állatokat oltalmazó szent remete alakja. A 11-12. század előtti életrajzok és legendák szerint a remeték nagyvadakat és kártékony ragadozókat szelídítettek meg, de nem törődtek a kisebb vadakkal és madarakkal.¹⁴ A kisebb állatok iránti gyöngéd érzelmek megjelenése az ezredforduló utáni hagiográfiában részben előrevetíti Assisi Szent Ferenc „természetkultuszát”. Szent Gamelbert 9. században élt bajorországi plébános 12. századi életrajza bemutatja, hogyan engedte szabadon a szent ember a parasztok által elfogott madarakat.¹⁵ Godric of Finchale (1065 k.–1170) walesi remete szintén megmentette a nyulakat a vadászok elől, az apró madarakat pedig a téli fagy ellen oltalmazta.¹⁶ Guillaume Firmat (1026–1103) normandiai remete a kezéből etette a madarakat.¹⁷ Sienai Albert remete egymás után kétszer is megmentett egy nyulat.¹⁸

A pogányság elleni harc bemutatása fontos eleme a *Vita Sancti Martin*nak, azonban ehhez nem kötődnek állatokkal kapcsolatos csodák és a *Dialógusokban* szereplő állatokat ábrázoló epizódoknak sincs ilyen szerepe. A Szent Márton életrajz egyik ikonikus motívuma, amikor a pogány gallok próbára teszik a keresztények istenének hatalmát és szent fenyőfájukat a tours-i püspökre akarják dönteni, a fá azonban az isteni közbeavatkozásnak köszönhetően a másik irányba dől.¹⁹ Sághy Marianne véleménye szerint a történet ószövetségi előképekre megy vissza, leginkább a Királyok Könyvében szereplő istenpróbára emlékeztet, amelyben Illés próféta Baál papjai előtt bizonyítja Isten csodatevő erejét az áldozati máglya tüzének fellobbantásával (I. Kir. 18, 21-24.). Márton Illés példájára mutatja be a pogányoknak Isten hatalmát, hangsúlyozván, hogy az isteni

¹¹ Sulpicius Severus: Dialógusok. 163.

¹² Sulpicius Severus: Dialógusok. 149.

¹³ Alexander 2008.118.

¹⁴ Alexander 2008.128-129.

¹⁵ Vita S. Gamelberti Parochi. 785.

¹⁶ Galfridus: Vita Sancti Godrici 75.

¹⁷ Stephanus Episcopus: Vita Sancti Guilielmi Firmato 339–340.

¹⁸ Silvanus Razzi: De Alberto eremita 402–403.

¹⁹ Sulpicius Severus: Szent Márton élete 14.

erő nem a természeti jelenségekben, fában, tárgyakban van, hanem a személyekben. A történet a természetszemlélet átalakulását szemlélteti, Szent Márton a csodával arra készíti a pogány gallokat, hogy szakítsanak korábbi animista felfogásukkal és keresztelkedjenek meg.²⁰ A szintén Illés prófétához kötődő holló motívumot azonban Sulpicius Severus Jeromossal ellentétben nem használta fel a hagiográfiai munka megírásakor és a *Dialógusok*ba sem építette bele.

A NYITRAI REMETÉK ÉS A SAS

A Boldog Mór (1000 k. – 1070 k.) által írt Zoerard-András és Benedek zabori remeték életírása az első magyar hagiográfiai munka, sőt az első magyar szerző által írt irodalmi mű, mivel Szent Gellért, aki korábban írta munkáját itáliai származású volt. A legenda 1060 és 1070 között keletkezhetett, a két remetét pedig 1083-ban avatták szentté Szent Istvánnal együtt.²¹ Zoerard-András a bencés szerzetesség számára idegen aszketikus gyakorlatokat folytatott: Nagyböjt idején 40 dióval táplálkozott és egy tövisekkel kibélelt fa odvában élt, fején egy vaskorona-szerű szerkezettel, amely akadályozta az alvásban. Az önsanyargatás ilyen szélsőséges formái egyrészt szíriai-palesztinai vagy ír előképekre utalnak, másrészt a kamalduli szellemiséggel állhatnak kapcsolatban.²² Zoerard-András aszkézisét tanítványa egy bencés szerzetes, Benedek követte, aki a szent ember halála után Boldog Mórnak beszámolt annak életéről. Benedek rablók támadásának lett áldozata, akik a testet bedobták a Vág vizébe. A *vita* beszámol arról, hogy a híveknek egy sas mutatta meg, hol találhatják meg a mártír földi maradványait a folyóban. Amikor Benedek „három éven át mestere példája szerint szigorú fegyelemben élt, rablók jöttek, s abban a reményben, hogy sok pénz van nála, a Vág folyó partjára vezetve megkötözték, torkát elvágták és a vízbe dobták. Mivel pedig sokáig keresték a testét és nem találták egy egész esztendőn át, feltűnt, hogy egy sas ül a Vág folyó partján, mintha valamit őrizne. Ebből a holttest holléte felől bizonyossá válva, valakit a vízbe küldtek, és így sértetlenül megtalálták, mintha csak minap halt volna meg.”²³ A sas az antikvitásban nem csak Jupiter szent madara és a győzelem jelképe volt, hanem a földi és az égi világ közötti közvetítőként is tekintettek rá. A fenséges ragadozó madár szimbolikáját a kereszténység is átvette, János apostol madara az isteni erő és igazságosság, valamint a lélek felemelkedésének jelképe.²⁴

A zabori remeték legendájában ábrázolt motívumhoz nagyon hasonló található Milánói Arialdo szintén 11. századi életírásában. Arialdo a milánói patarénusok vezető alakja volt, aki fellépett a város szimóniákus és erkölcstelen egyházi elitjével szemben. 1066-ban a püspök emberei brutálisan megcsonkították és megölték Arialdót, a tetemet pedig a Lago Maggiore vizébe vetették. A szent földi maradványait már 10 hónapja keresték, amikor a tó mellett nyájakat legeltető pásztorok arra lettek figyelmesek, hogy a tó felett egy sas körözött hosszasan ugyanazon és minden egyéb madarat elűzött onnan. A ragadozó madár így vezette el a híveket a szent testéhez. A

²⁰ SÁGHY 2018. 125-27.

²¹ KRISTÓ 2002. 20-22.

²² ILKÓ 2012. 33-44.

²³ „Cumque per tres annos exemplo magistri districte vitam ageret, latrones supervenientes et multam apud ipsum pecuniam esse sperantes ductum ad ripam fluminis Wag iugulaverunt et in ipsam aquam dimiserunt, Diu vero corpore ipsius quesito et non invento per integrum annum visa est aquila in ripa fluminis Wag quasi quedam observatura sedere, per quam de corpore certi effecti, quedam aquis intrormergi fecerunt et sic integrum quasi nuper obiisset, invenerunt.” - Vita Zoerardi et Benedicti 359; Szent András és Benedek legendája 13-15.

²⁴ ANTI 1998. 210-211.

vízből kiemelt holttest teljesen ép állapotban maradt fenn, annak ellenére, hogy nyolc testrészét vágták le a merénylők.²⁵ A sas mindkét történetben az isteni akarat és kinyilatkoztatás eszköze és a mártír kultuszának megteremtéséhez kötődik. A mártír testét őrző madarak motívuma már a korai passiótörténetekben megjelenik. Szent Vince testét Dacianus helytartó parancsára kitették a mezőre, hogy a vadállatok felfalják, azonban angyalok vették védelmükbe a mártír földi maradványait és egy nagy holló elűzte a többi dögevő madarat és a farkasokat.²⁶

SZENT GELLÉRT LEGENDÁJA: A SZARVAS, A FARKAS ÉS AZ OROSZLÁN

Szent Gellért legendájában megjelenik a szent ember kettős szerepének ellentmondása: a remeteség magányának szeretete és a püspöki tisztséggel járó társadalmi-reprezentációs feladatok ellátása közötti feszültség. A „szerzetes-püspök” alakja a 4. századtól van jelen a hagiográfiában, Sulpicius Severus Szent Márton életrajzában jelenik meg először.²⁷ Gellért is ezt a típust testesíti meg: először a bencés apáti tisztséget próbálja meg visszautasítani, majd a közösség nyomására mégis elfogadja, később lemond, és szentföldi zárandokútra indul, hajótörést szenvedvén eljut Magyarországra, ahol ismét külső nyomás hatására vállalja a missziós feladatot és Imre herceg nevelését. Gellért, miután úgy gondolta, hogy kellőképpen felkészítette Szent Imrét a kegyes életre, hét évre visszavonult a bakonybéli remeteségbe, és csak ezután látott neki a csanádi püspökség megalapításának. A szent ember marginális (zarándok, remete) és közéleti (apát, nevelő, püspök) szerepe váltakozik a legendában. A remete életszakasz bemutatásához a hagiográfus a vadon és a pusztaság képeit használja, ezen a toposzon belül kiemelt szerepe van a vadállatoknak.

Gellért *„a nép zaja elől menekülve egy magányos helyre vonult vissza, amelyet a nép nyelven Bélnek hívnak.”*²⁸ Az erdei magányban aszkézissal, imával és műveinek írásával foglalkozó szent ember azonban itt is társakra talál. *„Egy napon azután, míg írogatott és a túlságos elmélkedéstől éppen szunyókálni kezdett, egy szarvastehén jött oda borjával és mind a kettő melléje telepedett a földre. Egyszer csak egy szarvasbika menekülve nagy robajjal rájuk rontott, mire a szarvastehén megfutamodva borját otthagya a Kiválasztott mellett; ez el akarván bújni, a tintát, mellyel írt, a földre döntötte. A szarvasborjú azután követte őt hazatértében, s a püspök kenyerén élve, többé nem is tágított mellőle.”*²⁹ A szarvas mellett más vadak is megjelennek

²⁵ „Et ecce una aquila eadem supervolitabat littora cetera expellens volucra. Quod viderunt pastores qui ibi pascebant suas pecudes, illuc festine ceperunt currere, cum quibus cucurri et ego. Et ecce beatissimus Aerialdus ex aqua proiectus ibi integer preter octo membra, que ei erant cum ferro amputata iacebat mirifice candidus.” – ANDREA DI STRUMI: Vita Sancti Aerialdi 1070. ANTI 1998. 210-211.

²⁶ EUSZEBIUSZ PAMPHILU: A palesztinai vértanúk 340.

²⁷ SÁGHY 2016. 15-21.; SÁGHY 2018. 105-122.

²⁸ „...tumultum populi fugiens heremum petiit, que vulgo Beel vocatur...” - De sancto Gerhardo episcopo 489; Szent Gellért püspök nagy legendája 80.

²⁹ „Quadam autem die, dum dictaret et pre nimia imaginatione forte dormire cepisset, venit cervus una cum pullo suo et se iuxta emum in terra ambo depuserunt. Ecce autem cervus fugiens ipsum pullum circa electum reliquit. Qui latere attramentum eius, quo scribebat in terram subvertit. Domum autem venientem pullus secutus est paneque nutrius amplius ab eo non recessit.” – Uo.

Gellért legendájában: „Egy másik alkalommal, mikor Gellért a batyuját vitte, bejárata előtt egy ott heverő farkast talált. Mikor észrevette, hogy meg van sebesítve, ajtót nyitott neki és a farkas bement vele. Mikor aztán batyuját letette, a farkas leterült elébe a földre s addig föl sem kelt, míg meg nem gyógyult. Ettől fogva a szarvasborjú is a farkas is ott maradtak, és kijártak a kapun a legelőkre, és legelésztek, és nem bántották egymást.”³⁰

Az erdőben élő remetéit a vadon megszelídítőjeként ábrázolják a hagiográfiai írások. A pusztaságban Paradicsomot teremtő remete alakja már Remete Szent Antal 4. századi életrajzában megjelenik.³¹ A sivatagi atyák pusztaságának motívuma a nyugati kereszténység irodalmában átalakult sűrű erdővé.³² Az Édenkert megteremtésének fontos eleme az állatok megszelídítése, az erdei remete békében él a vadállatokkal, segíti őket, vagy éppen az állatok nyújtanak neki segítséget. A szentéletrajzok ezekkel a motívumokkal érzékeltetik, hogy a remetesség hasonlatos a bűnbeesés előtti paradicsomi állapotokhoz. A vadon megszelídítését gyakran a szent ember csodatétele fejezi ki: csodatévő hatalmával ártalmatlanná és szeliddé teszi a vadállatokat, parancsol a természeti jelenségeknek. Gellért legendájában azonban sem a szarvasborjú felneveléséhez sem a farkas meggyógyításához nem kapcsolódik csodatétel. A szöveg mindössze a remetesködő Gellért és a vadak paradicsomi együttélését hangsúlyozza. A toposznak ez a változata is gyakori a hagiográfiában, ebben az esetben a szent ember már puszta jelenlétével helyreállítja az édeni harmóniát.

A szarvasok és özek gyakran társai az erdei remetének. Szent Egyed a Rhône deltavidékén élő remete volt a 8. században, aki füveken és vízen kívül csak az Isten által mellé rendelt szarvasűnő tejt fogyasztotta.³³ Godric of Finchale (1065 k.–1170) durhami remete megszelídítette a kertjének termését dézsmáló szarvast,³⁴ máskor pedig elrejtett egy szarvast a püspök vadászai elől.³⁵

A farkasok megszelídítésének motívuma észak-európai mondákban is megjelenik de sokkal inkább a sivatagi atyák példája ösztönözte ezen toposz kialakulását.³⁶ Bernard de Tiron (†1117) normandiai remete életrajzában a farkas egy elcsatangolt borjút vezet vissza a remetességbe.³⁷ A prémontrei rend alapítója, Xanteni Szent Norbert (1080/1082–1134) életrajzában visszaszolgáltatja a farkasnak azt az elejtett özet, amelyet a szerzetesek elvettek a vadállattól.³⁸ Vercelli Vilmos (1085?–1142) életírásában a remete kertjét szelíd farkasok védelmezik a kártékony erdei vadakkal szemben.³⁹

A farkas békés viselkedése nemcsak a letűnt édenkerti állapotok visszaállítására utal, hanem a messiási béke eljövételét is előrevetíti, amelyet Izajás jövendölt meg. Az ótestamentumi próféciában ugyanis a vadállatok békésen viselkednek, a farkas a báránnyal lakozik (Iz. 11. 6). A

³⁰ „Alio autem tempore Sanctus Gerhardus, cum portaret sarcinam, ante portam lupum iacentem reperit. Quem cum vulneratum esse conspiceret, portam ei aperuit lupusque cum eo intravit. Cum autem sarcinam deposuisset lupus ante pedes eius in terram se prostravit, nec prius surrexit, nisi sanitatem susciperet. Ab illo autem die tam pullus cervae, quam lupus ibi permanserunt et exhibant per portam ad pascua et pascebantur, nec alterutrum molestabant.” - Uo.

³¹ GOEHRING 2003; Sággy 2006.

³² LE GOFF 1991. 59–76.

³³ Vita Sancti Aegidi 301.

³⁴ GALFRIDUS: Vita Sancti Godrici eremite 74.

³⁵ Uo. 74–75.

³⁶ PLUSKOWSKI 2006. 168.

³⁷ GAUFREDUS: Vita Bernardi Tironiensis 1409–1411.

³⁸ GALFRIDUS: Vita Sancti Godrici eremite 74.

³⁹ JOANNES A NUSCO: Vita S. Guilielmi 124.

vadállat és különösen a farkas megszelídítésének toposza eszkatologikus jelentést is kap. Így a vadon, ahol a remete monostora vagy kunyhója fekszik, nemcsak a múltbeli, hanem az eljövendő mennyei boldogság színterévé válik.⁴⁰ A szarvas és a farkas eszkatologikus motívumokat idéző békés együttélése nemcsak a Gellért-legendában jelenik meg, hanem a korai walesi és angolszász hagiográfiában is előfordul.⁴¹ Szent Kentigern 6. századi walesi remete 12. századi életírásában egy közös járomba fogott szarvas és farkas művelik a szent ember szántóját.⁴²

Szent Gellért nagyobb legendájának egyik fontos epizódja Ajtony vezér legyőzését mutatja be. A történethez meseszerű elemek kapcsolódnak. Ezek között található Oroszlámos monostor alapításának etiologikus mondája. A Csanád és Ajtony közötti harcokat bemutató fejezet fontos eleme a legendának, ugyanis az itt ábrázolt esemény vezetett a csanádi egyházmegye megalapításához. Több kutató ezt az epizódot filológiai vizsgálatok alapján kortárs eredetűnek véli, egyes motívumai, mesés elemei azonban jóval későbbinek tűnnek.⁴³ A történet fontosabb adatait más források is igazolják.⁴⁴ Az alapítási történet szerint Csanád vezér az Ajtonnyal szembeni csata előtti éjszakán fogadalmat tett Szent Györgynek, mely szerint, ha győz, a csata színhelyén monostort fog alapítani a katonaszent számára. Éjjel *„álmában megjelent előtte valami oroszlánforma”*⁴⁵, karmaival húzni kezdte és rögtöni támadásra bíztatta: *„Ó, ember; mit alszol? Kelj föl gyorsan, fúvasd meg a kürtöt, szállj hadba, és legyőzd az ellenségedet.”*⁴⁶ Csanád összehívta seregeit és elmondta nekik, hogy álmában Szent György oroszlán alakban bukkant fel és felszólította a támadásra. Ezért még azon az éjszakán rárontottak Ajtony táborára és vereséget mértek rá. *„Miután ez megtörtént, Csanád maga mellé vette az említett monostor apátját meg néhány szerzetesét, és fölkereste azt a helyet, ahol az oroszlán megjelent neki, s ott jelet állított, hogy majd teljesítse fogadalmát, amelyet Szent Györgynek fogadott.”*⁴⁷

A hagiográfiai irodalomban a monostoralapításokhoz gyakran kötődik isteni kinyilatkoztatás. A szakrális hely kijelölése nem csak a kereszténységben fontos momentum, hanem minden vallásban. Ha a helyet nem hierophánia, theophánia jelöli ki, akkor a hívek valamilyen isteni jelet vártak.⁴⁸ Gyakran vad- és háziállatok vezetik el az embereket a kiválasztott helyre, sőt az állatok rituális módon is kijelölhetik a szakrális tér határait, ahogy a Róma alapításával kapcsolatos mondában olvasható.⁴⁹ Az isteni küldött szerepét játszó állatok sokszor a monostoralapító álmában vagy látomásában jelennek meg, és angyalokat vagy szenteket szimbolizálnak. Oroszlámos alapítási legendájában az oroszlánnak kizárólag szimbolikus szerepe van, ugyanis Szent Györgyöt jelképezi, más hagiográfiai források azonban valóságos állatokat és vadászjeleneteket is ábrázolnak az alapításokhoz kötődően.

⁴⁰ PLUSKOWSKI 2006. 168.

⁴¹ GLACKEN 1967.110–111.

⁴² JOCELINUS FURENENSIS: Vita Sancti Kentigerni 157–242.

⁴³ IFJ. HORVÁTH 1958. 75-76.

⁴⁴ Uo. 78.

⁴⁵ „apparuit ei in sompnis forma leonis...” - De sancto Gerhardo episcopo 491; Szent Gellért püspök nagy legendája 80-81.

⁴⁶ „O homo, quid dormis? Surge velociter, cane tuba, egredere in prelium et superabis tuum inimicum.” – Uo. 491

⁴⁷ „Quo facto, Chanadinus assumens abbatem dicti monasterii cum aliquibus fratribus, venit ad locum in quo ei leo apparuerat, ubi fecit signum, quatenus votum, quod Sancto Georgio voverat, adimpleret.” – Uo. 492.

⁴⁸ ELIADE 2014. 6-7.

⁴⁹ REMENSNYDER 1996. 58., ELIADE 2014.

SZENT GÜNTHER ÉS A SZARVAS

A Gellérttel feltehetően személyes kapcsolatban álló, a bakonybéli remetéséget megalapító Szent Günther életrajzában a „remete és a vadász” toposzának részletes kibontásával találkozunk. Szent István nagyobb legendája és a Hartvik legenda említi, hogy a cseh területekről jövő Günther szabadon gazdálkodott a király kincstárának javaival és István az ő sugallatára alapította a bakonybéli remetéséget.⁵⁰ Günther előkelő thüringiai családból származott, belépett a bencés rendbe, sok időt töltött Niederaltaich apátságában Gotthard apát idején, majd elhagyván a monostort több erdei remetéséget alapított Alsó-Bajorországban.⁵¹ Szent Günther életírása szerint a vadászgató Bretiszláv fejedelmet egy szépséges szarvas vezeti el a remete cellájához: „...történt, hogy a híres, fiatal harcós Bretiszláv fejedelem...övéivel együtt vadászatra ment egy bizonyos város környékére, amelyet Prachen-nek neveznek. Ott egy bizonyos napon, ahogy történni szokott, elment vadászni. Amikor emberei különféle irányokba szétszéledtek, de még nem jutottak messzire, hirtelen egy csodálatos nagyságú szarvas tűnt föl előttük, amit szélesebben maga a fejedelem vett üldözőbe. A szarvas mintegy menekülést színlelve az ottani erdőnek egy bizonyos helyére szaladt, és ott nyugodtan állt meg, mintha senki sem követte volna. A fejedelem ezt meglátta, egyetlen fiatal szolgája kíséretében közelébe ment a szarvasnak gondosan megvizsgálva alakját és nagyságát.”⁵² A fejedelem ekkor isteni szótatot hallott, majd meglátott „egy kis patakot, amelyet szép füves rész vett körül, és mintha valamilyen illatot árasztott volna. Ott egy csodálatosan nagy sziklát látott, rajta pedig gyatra ágakból felépített és csodás illattal illatozó kis házikót talált.”⁵³ A házba belépve találkozott a fehér fényben ragyogó remetével, akiről kiderült, hogy hajdan ő tartotta keresztvíz alá. Bretiszláv kérte Günthert, hogy térjen vissza az emberek közé, ő azonban erre nem volt hajlandó. A remete elmondta a fejedelemnek, hogy másnap meg fog halni, és arra kérte, hogy testét a brevnovi monostorban helyezték örök nyugalomra. „legszentebb testét betöretlen lovakra helyezték, s azt ők oly nagy szelídséggel vitték a temetés helyére, hogy azonnal világossá vált, mily sok érdeme van a mennyekben annak, akinek testét a durva állatok vadságukat elhagyva így tisztelték a földön.”⁵⁴

A történet párhuzamba állítható Szent Egyed vitájával. Egyed életírásában Wamba gót király vadászatra indult kíséretével a Rhône deltavidékén, a vadászok üldözőbe vették a Szent Egyedet tejjel ellátó szarvasünet, de a remetének sikerült a vadat elrejténie. Másnap újra a szarvas nyomába eredtek, a szépséges vadat meg is találták Szent Egyed barlangja előtt, az egyik vadász nyilat a szarvasra irányította, de elvétette a lövést, és súlyos sebet ejtett a szent emberen. A király orvosokért küldetett, és megmentette a remete életét. Szent Egyed keresztény hitre térítette a pogány Wambát, aki penitenciaképpen monostort építtetett a remete számára, ahol Egyed később apát lett.⁵⁵

A fő különbség a két történet között, hogy Günther legendájában nem alapítanak monostort a remete kunyhója helyén, hanem a remete saját temetésével kapcsolatban ad utasításokat a fejedelemnek.

⁵⁰ KÖRMENDI 2010. 7-8.

⁵¹ Uo. 5.

⁵² Günter remete élete. 29.

⁵³ Uo. 30.

⁵⁴ Uo.32.

⁵⁵ Vita Sancti Aegidi 299–304.

AZ ÖNMAGÁT FELÁLDOZÓ SZARVAS

A remete és vadász alakja nem minden esetben áll szemben egymással, hanem néhány legendában ugyanazon személy egyszerre mindkettő. A toposz ezen változatában a vadász nem üldözi és nem is keresi zsákmányát, hanem Isten vadállatokat küld az éhező lovagoknak vagy szerzeteseknek, a vadak pedig önként áldozzák fel magukat az éhségtől szenvedőknek. A motívum ószövetségi előképekre vezethető vissza: a pusztában vándorló népnek Isten mannat és fűrjeket küldött (2 Móz. 16: 11-15). A motívum középkori kialakulására feltehetően hatott az evangéliumi történet Jézus csodálatos kenyérszaporításáról.⁵⁶ Szent László legendájában szintén találkozunk a toposz egyik változatával. A besenyők elleni harc alkalmával a király csapata egy pusztaságba jutott, és semmilyen élelemhez nem juthattak hozzá. Ekkor László Istenhez fohászkodott, hogy mentse meg a sereget az éhhaláltól. *„Mikor pedig imájából felkelve visszaindult, íme szarvas és marhanyáj ballagott vele szemben, s vadságát levetkezve a királlyal együtt vonult a sereg közepébe. Szedett tehát ki-ki az állatokból annyit, amennyire szüksége volt, dicsérve és dicsőítve szentségében Istent, aki így megkönyörült rajtuk.”*⁵⁷ Ebben a történetben nem jelenik meg a remete és az állatokat sem üldözik. Az isteni csoda segítségével megszelídített szarvas és marhacsorda tagjai önként ajánlják fel magukat, hogy az éhező sereg táplálékai lehessenek.

Gyöngyösi Gergely pálos rendfőnök *Vitae Patrum* című rendtörténeti munkájában beszámol egy csodás eseményről, amelyben szintén megjelenik az önmagát feláldozó szarvas motívuma. A nosztrai kolostorban a cellárius észrevette, hogy elfogyott az élelem és jelentette a vikáriusnak. Ő erre azt felelte, hogy Szűz Mária gondoskodni fog róluk. A vecsernye után *„a kolostor kapuja előtt igen nagy szarvas állt; a templomban ájtatosan imádkozó kulcsár pillantotta meg. Először megrémült, majd amikor látta szelidségét, a derekán lévő övvel megkötözte, és a levágáshoz elvezette. Részeit darabokra vágva megfőzte, vagy nyársra húzva megsütötte, a maradékot pedig besózta. Azután hálát adva Istennek megették. Dicsérték és áldották érte Isten szent Szülőjét, irgalmasságnak Anyját, Máriát, aki minden szolgáját ezerféle módon megerősíti.”*⁵⁸ Az epizód érdekessége, hogy a szerzetesek csak a böjti étrend megtörésével kerülhetik el az éhhalált.

Az éhező szent embert az állatok segítségével megmentő isteni gondoskodás motívuma az Ószövetségben jelenik meg először Illés próféta történetében, ahogy azt láthattuk Remete Szent Pál életrajzában. A kevéssé átalakított változatokban még nincs szó önfeláldozó állatokról, csak a szent embernek élelmet szállító vadakról vagy madarokról. Jeromos a bibliai toposzt még változtatás nélkül vette át: Isten hollókat küld a remeték megsegítésére, amelyek cipókat visznek csőrükben. A későbbi hagiográfiai irodalomban azonban a motívum átalakult. A 12. században íródott Szent Elgar életrajzában a húst szállító hollók helyett sasok hoznak halat az elhagyatott szigeten

⁵⁶ MAGYAR 1998.98-100.

⁵⁷ „Cumque suegens ab oratione revertetur, ecce grex cervorum et bubalorum obviiat ei, et cum ipso simul in medium exercitus deposita feritate convenit. Tulit ergo uniusquisque ex animalibus quantum sibi sufficebat laudantes et glorificantes Deum in sancto suo, per quem talem misericordiam fuerant consequuti.” – *Legenda Sancti Ladislai regis*. SRH II. 520.; Szent László legendája 98.

⁵⁸ „mira res ecce facta strepitu ante fores monasterii adest ingentis magnitudinis cervus, quem claviger de ecclesia, ubi devote preces fundebat, prospiciens primum pertimuit, deinde tamen visa eius mansuetudine suo cingulo, quo cinctus erat, colлотenus alligatum duxit ad mactandum. Et partes in frustra caedens, verbusque corpora tremantia figens coxit, assavit et reliqua salivit. Postea cum gratiarum actione donum Dei genitricem Mariam, matrem misericordiae quae cunctos sibi servientes mille modis reficit.” – GREGORIUS GYÖNGYÖSI: *Vitae fratrum*. 93.; GYÖNGYÖSI 111-112.

éhező walesi remetének. Amikor a sasok már nem hoztak élelmet Elgarnak, Isten egy szarvaste-temhez vezette és megparancsolta neki, hogy a böjti étrendet megszegve egyen annak húsából.⁵⁹ Illés próféta és az őt tápláló hollók toposza jelentős átalakuláson ment keresztül a középkorban, és a helyi folklór hatására változhatott, míg átalakult az önmagát feláldozó szarvas motívumává.

Az örmény származású, észak-itáliai Szent Simeon *vitájában* nagyon hasonló jelenettel találkozunk, mint Gyöngyösi munkájában: a szarvas önként áldozza fel magát a remetéknek. Egy kemény tél során a szent ember és két társa a sok havazás miatt remeteségében rekedt, és az éhségtől szenvedtek. Simeon Istenhez imádkozott segítségért, mire cellájuk előtt megjelent egy gyönyörű szarvas és csodálatos termetű fejét meghajtotta, ezzel jelezte, hogy önként felajánlotta magát táplálékkul a remeték megmentésére. Simeon és társai nem tudták, hogy a szarvas az isteni segítség vagy az ördögi beavatkozás jele-e, ezért próbáltak az állattól eltávolodni, de a szarvas továbbra is ott maradt. A szent ember megértette, hogy Isten így próbálja megmenteni őket az éhhaláltól, így végül a remeték leölték a szarvast és húsát elfogyasztották. A remeték nem önszántukból ölik le a szarvast, hanem az isteni akaratnak engedelmességgel. A történet Isten jelenlétét hangsúlyozza a szent ember életében, a mennyei akarat még a legnehezebb helyzetben is a remete segítségére siet valamilyen formában.⁶⁰ A pálos verzió mindössze annyiban tér el a Szent Simeon *vita* történetétől, hogy nem magányos remeték éheznek, hanem egy kolostori közösség.

SZENT LÁSZLÓ ÉS A CSODASZARVAS

A „remete és a vadász” toposzának legjobban kidolgozott és legszebb példája a Képes krónikában olvasható. A történet Szent Lászlóhoz kapcsolódik, de négy másik hasonlóan folklorisztikus és archaikus csodás epizóddal együtt kimaradt a legendából.⁶¹ A krónikában leírt csodás eseményeket csak röviden mutatom be, mivel ezzel a kérdéssel már több jeles középkorászunk foglalkozott. A Képes krónikában fennmaradt, Szent Lászlóval kapcsolatos epizódokat *Gesta Ladislai regis* néven ismeri a történettudomány. A László legenda és a Krónikában fennmaradt Szent László csodák közötti viszony jellegével kapcsolatban vita bontakozott ki. Geric József és Ladányi Erzsébet a mellett érveltek, hogy a krónikarészletek régebbiek a legendánál, ezzel szemben Klaniczay Gábor szerint az őt kiemelt csoda nem volt része a korai krónikás hagyománynak, hanem 13. századi interpoláció.⁶² A vitában nem kívánok állást foglalni, csak röviden ismertetem a szerzők elméletét, ott, ahol a téma megértése miatt szükséges. A látomások keresztény és pogány szimbolikáját szintén számos történész elemezte, a továbbiakban csak a keresztény értelmezésekkel, párhuzamokkal foglalkozom.

A *Gesta Ladislai regis* szerint, amikor László, Géza és Ottó hercegek Vácon tartózkodtak Szent Péter kőkápolnája mellett, és a mogyoródi csatára készülődtek Salamon ellen, László jelenést látott. A látomás leírása előtt a krónikás bemutatja a helyszínt: „*Ott pedig nagy erdő volt és nem volt benne senki egy Vác nevű szentéletű remeten kívül, Géza herceg az ő nevérol nevezte el a várost, amely később ott épült.*”⁶³

⁵⁹ ALEXANDER 2008. 26-28.

⁶⁰ ANTI 1998. 176–77.; MAGYAR 1998. 98-99.

⁶¹ KLANICZAY 2001.

⁶² KLANICZAY 1999; GERICS-LADÁNYI 2001; KLANICZAY 2001.

⁶³ „Fuit autem ibi magna silva, et nemo in ea manserat preter unum heremitam nomine Wach, sante vite ex cuius nomine dux Geysa illi civitati postea ibi constructe nomen inposuit.” - *Chronici Hungarici* 387-388;

Szent László látomásában „*az Úr angyala leszállt az égből, aranykoronát hozott a kezében, és*”⁶⁴ Géza fejére illesztette. A látomás megjövendölte Salamon legyőzését és Géza trónra kerülését. Géza fogadalmat tett, ha „*a látomás beteljesedik, akkor templomot építék itt, ezen a helyen az ő anyjának, a Szentséges Szűz Máriának.*”⁶⁵ A győztes csata után sor került Géza koronázására, majd a hercegek elmentek arra a helyre, ahol a látomás történt és azon tanakodtak, hogy „*a Szűzanya tiszteletére építendő egyháznak hol vessék meg az alapját. És mikor ott állottak Vác alatt, ahol most Boldog Péter apostol egyháza van, egy szarvas jelent meg neki, szarvai tele égő gyertyákkal; eliramodott előlük az erdő felé és lábát azon a helyen vetette meg, ahol most a monostor van. A vitézek rányilatztak, mire a Dunába szökött, és többé nem látták. Ennek láttára szólott Szent László: „Bizony nem szarvas volt ez, hanem Isten angyala.*”⁶⁶

A fentiekben két csodás látomásról és két egyházalapításról esik szó, a kettős látomás funkciójára a későbbiekben még kitérek. A csodaszarvas-látomásban feltehetően egyszerre jelennek meg a keresztény hagiográfia és a pogány magyar hitvilág motívumai. A szarvas alakja bonyolult szimbolikus jelentéssel rendelkezik a középkori keresztény gondolatvilágban: lehet angyal és megtestesítheti Krisztust. Több római szerző, közöttük Plinius a szarvast a kígyó halálos ellenségének tartotta. A kígyót elpusztító szarvas a keresztény irodalomban az ördög és a halál feletti diadalt jelenítette meg.⁶⁷ A 42. zsoldárban megjelenő szarvas a keresztséget jelképezi: „*Amint a szarvas kívánczik a forrás vizéhez, úgy kívánczik lelkem tehozád, Istenem!*” (Zsolt. 42.2). Az agancsán égő gyertyákat hordozó szarvas motívuma párhuzamba állítható Szent Euszták legendájával. Ott a szarvas agancsai között egy fészület jelenik meg, az erdei vad Krisztus szimbóluma, ezzel szemben a fenti epizódban a szarvas isteni küldött. Szent Euszták legendájában egy Placidus nevű római parancsnok az általa üldözött pompás gímszarvas szarvai között látja meg Krisztus képmását, a katona az élmény hatására megkeresztelkedett és felvette az Euszták nevet.⁶⁸ Az üldözött szarvas halálának motívuma a hagiográfiában a katekumen korábbi énjének halálát szimbolizálja, de ugyanúgy az eucharisztikus áldozatot is kifejezi. Az üldözött szarvas, amely megtérésre ösztönözi vadászát nemcsak Krisztus-szimbólum, hanem egyben kifejezi az egyház vadászatellenességét.⁶⁹

Az agancsai között fényes fészületet viselő szarvas motívuma a lengyel néphagyományban is megjelenik, Lysa Gora Szent Kereszt apátságának alapítástörténetében. Az eredeti történetben egy pogány király Lysice erdejében egy gyönyörű szarvast üldözött, és amikor le akarta nyilazni, megjelent a kereszt a szarvas agancsai között. Az epizódot a kolostor évkönyve és Jan Dlugosz történeti munkája is megörökítette, ez utóbbi Szent Imréhez köti a motívumot. Magyar Zoltán véleménye szerint a lengyel legenda a váci alapítás történetének hatására keletkezhetett.⁷⁰

⁶⁴ „...angelus Domini descendit de celo portans coronam auream in manu sua...” - Chronici Hungarici 387-388;

⁶⁵ „Si Dominus Deus fuerit nobiscum et custodierit nos ab inimicis nostris et visio hec fuerit adimpleta, edificabo hic loco isto ecclesiam.” Uo. 387-388.

⁶⁶ „...veniens in locum, ubi facta visio fuerat, et ceperunt cum fratre suo Ladizlao proponere de loco fundamenti ecclesie ad honorem Virginis Matris fabricande. Et dum ibi starent iuxta Vaciam, ubi nunc est ecclesia Beati Petri apostoli, apparuit eis cervus habens cornua plena ardentibus candelis cepitque fugere coram eis versus silvam et in loco, ubi nunc est monasterium, fixit pedes suos. Quem cum milites sagittarent, proiecit se in Danubium, et eum ultra non viderunt. Quo viso Beatus Ladizlaus ait: „Vere non cervus, sed angelus Dei erat.” - Chronici Hungarici 394.

⁶⁷ REMENSNYDER 1996. 61.

⁶⁸ JACOBUS DE VORAGINE 265–268.

⁶⁹ ANTI 1998. 172–173.

⁷⁰ MAGYAR 1998. 197-98.

A fentiekben már esett szó arról, hogy az alapítónak a monostor helyét gyakran látomás mutatta meg. Az álmoknak és látomásoknak fontos legitimációs szerepe volt újonnan létesített monostorok és püspökségek esetében.⁷¹ Amy Remensnyder *Remembering Kings Past* című munkájában a középkori dél-francia monostorok alapítástörténeteit vizsgálva szintén kiemeli az útmutató látomások legitimációs szerepét. Gyakran az alapító vagy a szent ember látomása mutatott utat a hely kiválasztásához.⁷² Kölni Szent Brúnó, a karthauzi rend alapítója a grenoble-i püspök látomása segítségével találta meg Grand Chartreuse alpesi táját. Az álomban hét sugárzó csillag jelezte a kiválasztott helyet.⁷³ Bernard de Tiron normandiai remetét és a ciszterci Clairvaux-i Szent Bernátot látomásukban megjelenő angyalok vezetik el jövőendő monostoruk helyére.⁷⁴ A látomást látó kiválasztott személy nem minden esetben a szent ember, az lehet a világi alapító, vagy annak hozzátartozója.

Sok esetben az isteni küldött szerepét játszó vadállatok jelölik ki a szakrális építmény helyét. Az üldözöbe vett vad elejtésének helye is gyakran válik szakrális központtá. Ez a motívum nem kizárólag a keresztény vallásban jelenik meg, hanem más kultuszokban is gyakori⁷⁵, krisztianizált változata a tanulmányban vizsgált „remete és vadász toposza”. Az erdei vadak sok esetben romos templom vagy remetesség helyére vezetik a vadászokat, ahol később monostort építenek.⁷⁶ A szent helyet kijelölő állatfigurák látomásokban is felbukkanhatnak, ahogy a Gellért legendában szereplő Oroszlámos alapításával kapcsolatban fentebb már láthattuk. A látomáson keresztül utat mutató szarvas a francia apátságok alapítástörténeteiben is gyakori motívum. Sauve-Majeure monostorának helyéről Szent Gerard látomásában kapott kinyilatkoztatást. A szent ember két ökör által vontatott szekeret látott meg kelet felől közeledni, majd az ökrök lóvá változtak, a ló pedig a megfeszített Krisztussá. Ahol a feszület összekötötte a földet az éggel, ott alapították meg a monostort.⁷⁷ Mozac apátságának újjraalapítási legendája szerint az apát látomásában megjelent egy hófehér szarvas, amely agancsaival jelölte ki a hóban a monostor jövőendő helyét. Az agancs nyomai sokáig látszottak a hóban, amit az apát megmutatott Kis Pippinnek, aki a helyen megalapította a kolostort.⁷⁸ A hóban megjelenő hófehér szarvasnak még a színe is arra utal, hogy angyal, aki Isten üzenetét közvetíti.

A váci székesegyház alapítástörténetében az említett francia példákhoz hasonlóan szintén nagyon fontos volt az alapítás legitim voltának hangsúlyozása. Gerics József jogbiztosító szerepet tulajdonít a Képes krónikában szereplő szarvas-látomásnak.⁷⁹ Gerics és Ladányi Erzsébet szerint a *Gesta Ladislai regis* azért tartalmaz két látomást az alapítással kapcsolatban, mivel a székesegyház Szűz Máriának és nem Szent Péternek szentelték. Az első látomás pontosan kijelöli az alapítás helyét, a krónika szerzője ennek ellenére egy második útmutató látomást is beiktat a szövegbe. Gerics és Ladányi véleménye szerint a második látomás, a csodafiúszarvas motívummal későbbi – a 12. és a 13. század fordulójára tehető – interpoláció. Azért kellett a szarvasnak a látomás eredeti helyétől elvezetnie Lászlót és Gézá, hogy a Szent Péter templom alapítását

⁷¹ GOODICH 2007. 101–102.

⁷² REMENSNYDER 1996. 52–53.

⁷³ FRANCISCUS A PUTEO: Vita Sancti Brunonis 504–505.

⁷⁴ GAUFREDUS: Vita Bernardi Tironiensis 1405.; GUILLELMUS: Vita Sancti Bernardi 242–247.

⁷⁵ ELIADE 2014. 7.

⁷⁶ REMENSNYDER 1996. 57–65.

⁷⁷ REMENSNYDER 1996. 59–60.

⁷⁸ REMENSNYDER, 2002.198–199.; REMENSNYDER 1996. 60–61.

⁷⁹ GERICS 1962

is megemlíthessék: „Hogy pedig az első látomás helye se legyen épület nélkül, Géza király és testvérei elhatározták, hogy ott kápolnát alapítanak Szent Péternek, az apostolok fejedelmének tiszteletére.”⁸⁰ Ezzel a krónika szerzője Szent Pétert próbálhatta „kiengesztelni”.⁸¹ Gerics véleménye szerint az eredeti látomás a váci Szűz Mária székesegyház alapítására utal, az interpolátor azonban a váci egyházmegye alapítását is Gézához szerette volna kötni, ezért illesztette bele a második látomás leírását a szövegbe. Szintén az interpolátor munkájának tartja Gerics a Vác remetéről szóló részt. Jeles középkoraszunk szerint az interpolátor célja a csodaszarvas-látomás beiktatásával az volt, hogy a Szent Péter kápolna exempt voltát bizonyítsa. A látomás ugyanis hangsúlyozza, hogy a kápolna és a püspökség egyszerre létesült, tehát a kápolna nem tartozik a váci püspök joghatósága alá, hanem közvetlenül az esztergomi érseknek van alárendelve.⁸²

A csodaszarvas-látomás szerzője a pogány hagyományok mellett a keresztény hagiográfia elemeit is használta a szöveg megírásakor. A „remete és a vadász” toposzának számos eleme megjelenik a látomásban. Szerepel benne a sűrű rengetegben élő remete, a vadászó uralkodó és az isteni küldött funkcióját betöltő csodaszarvas. Csupán apróbb változtatást jelent, hogy a történet nem vadászjelenetből bontakozik ki, a remete csak közvetetten kapcsolódik a látomáshoz és nem a szarvas megmentőjeként jelenik meg, valamint, hogy egyik egyház alapítása sem kötődik a remetéhez. Az eltéréseknek minden bizonnyal az az oka, hogy a történet nem monostor, hanem kápolna és püspöki egyház létesítésével kapcsolatos, ezért nem szerepelnek benne a világi és a monasztikus nagybirtok közötti konfliktusra utaló elemek. Ilyen elem a toposzban, hogy a vadászó uralkodó és a remete kezdetben szemben állnak egymással, majd a világi nagyúr meghódol a szent ember által képviselt isteni hatalom előtt.

A MEGSEBZETT VADÁSZ ÉS A VADKAN

A pálos rend történetét elbeszélő *Vitae patrum*ban egy kolostor alapításával kapcsolatban is megjelenik „a remete és vadász” toposzának egy változata, bár itt elképzelhető, hogy a szerző a monostor alapításának valós körülményeit írta le és nem a hagiográfiai motívumot használta. „1300-ban a szlavóniai Szent Benedek kolostort egy Salamon nevű gazdag ember építette. Amikor ugyanis az erdőben volt vadászaton egy vadkan halálosan megsebesítette. Ezért végrendelkezett, és a végrendelet végrehajtóinak és az örökösöknek meghagyta, hogy ott, azon a helyen minél előbb kolostort építsenek Szent Benedek tiszteletére.”⁸³

Hasonló történet jelenik meg az angol hagiográfiai hagyományban. Egy 18. századi feljegyzés szerint a yorkshire-i Eskdale vidékén három főúr vadászat közben egy gyönyörű szarvasbikát talált, a vad az erdőben lakó Godric remete (Godric of Finchale) kunyhójához menekült. A szent ember nem volt hajlandó kiszolgáltatni a szarvaszt a vadászoknak, ezért azok dühükben vadásztőrükkel halálosan megsebesítették. A remeteség felett joghatóságot gyakorló Whitby apátja kötél általi halálra ítélte az elkövetőket, a haldokló remete azonban könyörgött, hogy hagyják meg a

⁸⁰ „Ut autem locus prime visoinis non sit sine edificio, a Geysa rege et suis fratribus decretum est, ut ibi capella in honore Beati Petri principis apostolorum fundaretur.” - *Chronici Hungarici* 394-395.

⁸¹ GERICS-LADÁNYI 2001; GERICS 1962

⁸² GERICS 1962

⁸³ „Huius etiam generalis tempore videlicet anno 1300 claustrum Sancti Benedicti in Sclavonia a quodam Salomone potenti viro hoc modo constructum est. Nam cum ibidem in silva venationi ferarum insisteret, fuerat letariter vulneratus a quodam apro. Ideo facto testamento commisit suis executoribus et heredibus, ut eam citius inibi unium monasterium ad honorem Beati Benedicti abbatis construi faciam.” – GREGORIUS GYÖNGYÖSI: *Vitae fratrum* 58; GYÖNGYÖSI 67.

vadászok életét, a büntetés végrehajtása helyett rójanak ki rájuk penitenciát. A három földesúrnak és leszármazottaiknak minden évben el kellett jönniük és ágakat kellett vágniuk az erdőben, majd az ágakból sáncokat építettek a tengerparton, amely a remete kunyhóját szimbolizálta. A fából épített sánc nem sokáig állt, ugyanis a dagály egy idő után elmosta. A rítus népszokás formájában egészen a 18. századig élt. A történet számos folklorisztikus motívumot tartalmaz, de eredetileg a vadászati joggal rendelkező főurak és a monasztikus közösségek konfliktusait jeleníti meg. A remeték és a szerzetesrendek 11-12. századi erdőirtási munkálatai veszélyeztették a világi birtokok vadállományát, ezért gyakori volt a földesurak és az apátságok közötti ellentét.⁸⁴ Nem feltétlenül van összefüggés a regényes elemeket sem nélkülöző angolszász néphagyomány és a pálos alapítástörténet között. Nálunk a középkorban nem alakult ki vadászati jog, mint Angliában, és a két történet sémája is meglehetősen eltérő. Egyetlen közös elem bennük a „vadászbalesetben” meghaló személy halálának ábrázolása, a fogadalomtétel és utalás a monasztikus közösségre. A Gyöngyösi által említett történetben nem ejt halálos sebet a remeten a vadász, hanem ő maga hal bele a vadászbalesetbe, sőt remete egyáltalán nem jelenik meg a szövegben. A legendás angol beszámolóban nem jelenik meg az alapítás motívuma, mindazonáltal következtethetünk belőle arra, hogy lehetséges hagiográfiai motívum a vadászbaleset és a monostoralapítás közötti kapcsolat.

KONKLÚZIÓ

A hagiográfiai irodalomban gyakori állatmotívumok a magyar legendákban és életrajzokban is megjelennek, bár nem olyan bőségesen, mint a nyugati szentéletrajzokban. A szövegekben felbukkanó állatok szerepe sok esetben a remete eszményhez kapcsolódik: az állatok az erdőben élő magányos szent ember társai. Ere legjobb példa a magyar hagiográfiában Szent Gellért legendája. Az állatok másik fontos hagiográfiai szerepe az isteni útmutatás, ennek leggyakoribb formája, hogy erdei vadak vezetik el az alapítót a megalapítandó egyházi intézmény helyszínére. Ere a toposzra az első példa a Szent Gellért legendájában megjelenő Oroszlámos monostorának megalapítása. Máskor az állatok a szent ereklyéjének megtalálásához mutatnak utat. Ezzel a motívummal találkozhattunk a zobori remete, Szent Benedek legendájában, a mártír testét a Vág folyó partján ülő sas mutatta meg a híveknek. A „remete és a vadász” toposza a legtöbb esetben szintén egyházi alapításokhoz köthető. Ezt a hagiográfiai vándormotívumot az angolszász és olasz középkorkutatás részletesen vizsgálta, nálunk azonban ebből a szempontból még nem elemezték a szentéletrajzokat. A Képes krónika Szent László látomásában megjelenő csodaszarvas epizód az egyik legjobb példa a toposz megjelenésére a magyar hagiográfiában. Szent Günther életrajzában nem alapítás, hanem a szent remete temetése kapcsán jelenik meg a „remete és a vadász” toposza. A toposz egyik változatát az „önmagát feláldozó sarvas” névvel neveztem el. Ebben a variánsban nincs szó alapításról, hanem az éhező remeték vagy lovakok számára küld Isten táplálékul szelíd sarvasokat vagy más erdei vadakat. Ez a motívum Szent László legendájában és a *Vitae fratrum*ban egyaránt megjelenik, ami arra utal, hogy a toposz a 13. században és 16. század elején is ismert volt. Végül „a vad által megsebesített vadász” motívumot mutattam be, amely szintén Gyöngyösi Gergely rendtörténeti munkájában jelent meg. Ez egy másik változata a „remete és a vadász” alapításokhoz köthető toposzának. A krónika Szent László csodáit számos kiváló középkorász elemezte, azonban idáig még nem esett szó a tanulmányban vizsgált hagiográfiai vándormotívum és a csodás történetek kapcsolatáról.

⁸⁴ GOLDING 1996. 112–113.

RÖVIDÍTÉSEK

AASS = *Acta Sanctorum*. 1–67. Ed. Johannes Bollandus. S. J. Antwerpen, 1643–1770, Bruxelles, 1780–1786, Tongerlo, 1794, Bruxelles, 1845–1940.

MGH SS = *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*.

PL = *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. I–CCXXI. Ed. Jean-Paul Migne. Lutetiae Parisiorum: Garnier, 1844–1865.

SRH I. = *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum*. Edendo operae praefuit Emericus Szentpétery. Vol. I. Budapest, 1937.

SRH II. = *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum*. Edendo operae praefuit Emericus Szentpétery. Vol. II. Budapest, 1938.

FORRÁSOK

ANDREA DI STRUMI: *Vita Sancti Arialdi*. Bearb. Friedrich Baethgen, MGH SS. XXX. 1049–75, 1070. *Chronici Hungarici composito saeculi XIV*. In SRH I. 217–506.

ÉRSZEGI GÉZA (szerk.) (1983): *Árpád-kori legendák és intelmek*. Budapest, Szépirodalmi Kiadó.

EUSZEBIUSZ PAMPHILU: *A palesztinai vértanúk*. Ford. Baán István In Vanyó László (szerk.): *Vértanúakták és szenvedéstörténetek*. (Ókeresztény írók VII.). Budapest, 1984.

FRANCISCUS A PUTEO CARTHUSIAE MAJORIS PRIOR: *Vita Sancti Brunonis, Vita altera*. In PL 152. 491–525.

GALFRIDUS MONACHUS COAEVUS: *Vita Sancti Godrici eremite*. In AASS Mai. V. 68–85.

GAUFREDUS GROSSUS: *Vita Bernardi Tironiensis*. In PL 172. 1363–1446.

GUILLELMUS DE SANCTO-THEODORICO: *Vita et res gestae Sancti Bernardi*. Liber I. In PL. 185. 226–267.

GYÖNGYÖSI GERGELY (1983): *Arcok a magyar középkorból*. Ford. Árva Vince – Csanád Béla, Csonka Ferenc. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó.

Günter remete élete. Ford. Baán Izsák. In Baán Izsák – Xeravits Géza (szerk.): *A remeteélet iskolájában. Válogatott források és tanulmányok*. Bakonybél – Budapest, 2005. 22–32.

JACOBUS DE VORAGINE: *Legenda aurea*. Szerk. Madas Edit. Budapest, Helikon, 1990.

JOCELINUS FURENENSIS: *Vita Sancti Kentigerni*. In: *Lives of Saint Ninian and Saint Kentigern Compiled in the Twelfth Century*. Ed. Forbes, Alexander Penrose. Edinburgh: Edmonston & Douglas, 1874. 157–242.

JOANNES A NUSCO: *Vita S. Guilielmi fund. Montis Virg*. In: AASS Jun. V. 114–134.

Képes krónika. Ford. Bollók János, szerk. és jegyz. Szovák Kornél – Veszprémy László. Budapest, 2004.

Legenda Sancti Ladislai regis. SRH II. 515-527.

SILVANUS RAZZI: *De Alberto eremita in territorio Senensi*. In: AASS Ian. I. 402–404.

- STEPHANUS, EPISCOPUS REDEMENSIS: Vita Sancti Guilielmi Firmato. In: AASS Apr. III. 334–343.
- SULPICIUS SEVERUS: Dialógusok. Ford. Dejsics Konrád. In: *Sulpicius Severus: Szent Márton élete, levelek, dialógusok*. Pannonhalma, 2016.
- SULPICIUS SEVERUS: *Szent Márton élete*. Ford. Borián Elréd OSB – Reichard Aba OSB. Pannonhalma: Bencés Kiadó, 1998.
- Szent András és Benedek legendája Mór püspöktől. Ford. Csóka J. Gáspár. In: *Árpád-kori legendák és intelmek*. 13–15.
- Szent Gellért püspök kis legendája. Ford. Szabó Flóris. In: *Árpád-kori legendák és intelmek*. 68–73.
- Szent Gellért püspök nagy legendája. Ford. Szabó Flóris. In: *Árpád-kori legendák és intelmek*. 74–94.
- Szent László király legendája. Ford. Kurcz Ágnes. In: *Árpád-kori legendák és intelmek*. 95–214.
- Vita Sancti Aegidi abbatis. In: AASS Sept. I. 299–304.
- Vita S. Gamelberti Parochi in Bavaria. In: AASS Ian. II. 783–787.
- Vita sanctorum heremitarum Zoerardi confessoris et Benedicti martiris a beato Mauro episcopo Quinecclesiastensi descripta. In: SRH II. 367–361.

SZAKIRODALOM

- ALEXANDER, DOMINIC (2008): *Saints and Animals in the Middle Ages*. Woodbridge.
- ANTI, ELISA (1998): Santi e animali nell'Italia padana secoli IV-XII. Bologna, CLUEB.
- BOGLIONI, PIERRE (1985): Il santo e gli animali nell'Alto Medioevo. In: *L'Uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1985. 935–993.
- BOGLIONI, PIERRE (1999): Les animaux dans l'hagiographie monastique. In: *L'animal exemplaire au moyen âge (V–XV siècles)*. Ed. Jacques Berlioz – Marie Anne Polo de Beaulieu. Rennes. 1999. 51–80.
- COX MILLER, PATRITIA (1996): Jerome's Centaur. A Hyper-Icon of the Desert. *Journal of Early Christian Studies* vol. 4. no. 2. 209–233.
- ELIADE, MIRCEA (2014): *Szent és profán*. Budapest, Osiris Kiadó.
- GERICS JÓZSEF – LADÁNYI ERZSÉBET: Szent László „csodás” tettei krónikáinkban. *Magyar Könyvszemle* 117. évf. 1. sz. 20–31.
- GERICS JÓZSEF (1962): Krónikáink szerepe a középkori jogéletben. (A váci egyház alapításának krónikás hagyományának kritikájához). *Levéltári Közlemények* 33. évf. 1. sz. 3–12.
- GLACKEN, CLARENCE J.(1967): *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of Eighteenth Century*. Berkeley, University of California Press. 1967.

- GOEHRING, JAMES E (1999): *Ascetics, Society and the Desert*. Harrisburg, Trinity Press International.
- GOEHRING, JAMES E. (2003): The Dark Side of Landscape. Ideology and Power in the Christian Myth of the Desert. *Journal of Medieval and Early Modern Studies* vol. 33. no. 3 437–451.
- LE GOFF, JACQUES (1991): Le désert-forêt dans l'Occident médiéval. In: Le Goff, Jacques: *L'imaginaire médiéval. Essais*. Paris, Gallimard. 59–76.
- GOLDING, BRIAN (1996): The Hermit and the Hunter. In John Blair– Brian Golding (eds.): *The Cloister and the World. Essays in Medieval History in Honour of Barbara Harvey*. Oxford, Clarendon Press. 1996. 95–117.
- GOODICH, MICHAEL E. (2007): *Miracles and Wonders. The Development of the Concept of Miracle 1150–1350*. Aldershot, Ashgate.
- HORVÁTH JÁNOS (1958): A Gellért legendák forrásértéke. *A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei* 13. évf. 1–4. sz. 50–62.
- ILKÓ KRISZTINA (2012): Az aszkézis gyakorlatának szélsőséges formái Szent Zoerard-András vitájában. In: *Micae Medievales* II. Bp., 2012. 33–44.
- KLANICZAY GÁBOR (2001): Szent László csodás tettei krónikáinkban. *Magyar Könyvszemle* 117. évf. 4. sz. 393–410.
- KLANICZAY GÁBOR (1999): *Szent László kultusza a 12–14. században*. In Klaniczay Gábor – Nagy Balázs (szerk.): *A középkor szeretete. Történeti tanulmányok Sz. Jónás Ilona tiszteletére*. Budapest, ELTE BTK Középkori és Kora Újkori Egyetemes Történeti Tanszék. 357–374.
- KÖRMENDI TAMÁS (2010): Remete Günther és Magyarország. *Magyar egyháztörténeti vázlatok* 22. évf. 3–4. sz. 5–22.
- MAGYAR ZOLTÁN (1998): *Szent László a magyar néphagyományban*. Budapest, Osiris Kiadó.
- PLUSKOWSKI, ALEXANDER (2006): *Wolves and Wilderness in the Middle Ages*. Woodbridge.
- REMENSNYDER, AMY GOODICH (1996): *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*. London, Cornell University Press.
- REMENSNYDER, AMY, GOODICH (2002): Topographies of Memory. In Althoff, Gerd – Fried, Johannes – Geary, Patrick (eds.): *Medieval Concepts of the Past: Ritual, Memory, Hagiography*. Washington. 193–214.
- SÁGHY MARIANNE (2006): A „szent hely” az első szentéletrajzokban. *Vigilia* 71. évf. 7. sz. 489–497.
- SÁGHY MARIANNE (2018): *Szent Márton: Krisztus katonája*. Budapest, Szülőföld Kiadó
- SÁGHY MARIANNE (2016): Sulpicius Severus Szent Márton életrajza. Történeti kontextus, szerzetesi püspökmodell, historiográfiai értelmezések. *Világtörténet* 38. évf. 1. sz. 3–36.
- KRISTÓ GYULA (2002): *Magyar historiográfia I. Történetírás a középkori Magyarországon*. Budapest, Osiris Kiadó.

SZABÓ PÁL PHD

szbpl07@gmail.com

történész, jogtörténész (SZTE ÁJTK).

„*Örvendezzenek az Egek...*” – a ferrarai-firenzei egyetemes zsinat egyházi uniója (1439)

“Let the Heavens Rejoice...” – The ecclesiastical union of the
catholic Council of Ferrara-Florence (1439)



ABSTRACT

In 1439 in the Council of Ferrara – Florence a new ecclesiastical union came into existence between the Western and Eastern Church by the declaration of papal bull 'Laetentur Caeli'. The aim of the negotiations – according to the Byzantine emperor John VIII – was to create united military and religious strength against the threat of the Ottoman Empire. But in Constantinople the Byzantine Church (monk Mark of Ephesus) put up resistance to the articles, because the delegation of the Byzantines accepted most of western dogmatical principles. This ecclesiastical union had an insignificant influence on political events. The possibility and papal idea of planned a new crusade was destroyed by the rivalry of Jagiellonian dynasty and the House of Habsburg for the crowns of Central European kingdoms. This study examines the antecedents of the Council of Ferrara – Florence, including political background and analyses the articles of Laetentur Caeli and finally mentions the question of mixed marriages in the Hungarian Kingdom by regulation of canon law.

KEYWORDS

Laetentur caeli, ecclesiastical union, interconfessional marriage, Florence, Pope Eugene IV, emperor John VIII Palaiologos, Bessarion

DOI 10.14232/belv.2020.1.6

<https://doi.org/10.14232/belv.2020.1.6>

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article:

Szabó Pál (2020): „Örvendezzenek az Egek...” – a ferrarai-firenzei egyetemes zsinat egyházi uniója (1439). *Belvedere Meridionale* 32. évf. 1. sz. 5–26. pp

ISSN 1419-0222 (print)

ISSN 2064-5929 (online, pdf)

(Creative Commons) Nevezd meg! – Így add tovább! 4.0 (CC BY-SA 4.0)

(Creative Commons) Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)

www.belvedere-meridionale.hu

1.

2019. július 6-án elmúlt egy olyan alkalom, amikor megemlékezhattünk volna arról az egyetemes zsinatról, amelyet 580 évvel ezelőtt, az akkori keresztény világ figyelve mellett Firenzében tartottak és amelyen megszületett a nyugati és a keleti keresztény egyházak időszakos uniója. A szakirodalomban, és így a köztudatban is, inkább a két egyház 1054. évi szakadásának története az, amely mélyebben megmaradt. A 20. században, a firenzei egyetemes zsinat fél évezredes évfordulója kapcsán, tudomásom szerint, a magyar szakirodalomban „legutóbb” 1939-ben születtek emlékező írások egyháztörténezszek tollából. Már csak ezért is időszerű, hogy jelen tanulmányom felidézze a zsinat összehívásának körülményeit, annak rövid történetét és főbb külpolitikai vonatkozásait, valamint részletesen elemzi az unió okmányát is.

Amikor 1439. július 6-án, a firenzei dómban kihirdették az uniót, nem az első olyan eset volt, amikor a bizánci császár, a külső katonai fenyegetettség miatt vallási tekintetben is kényes helyzetbe került. A 15. század elején a fokozódó oszmán-török hódítás nyomása arra készítette az uralkodót, hogy európai diplomáciai útra induljon segítséget kérni. VIII. (Palaiologosz) Ióannész (1425–1448) diplomáciai körútján megfordult Velencében, Milánóban, a Magyar Királyságban is, minden különösebb eredmény nélkül. Azt is látnia kellett, hogy az oszmán-török elleni tervezett fellépés koordinálását a Pápaság vállalta magára. Azonban a római pápa, IV. Jenő (1431–1447) kemény feltételt szabott: a törökök ellen nyújtandó segítség ára az egyházi unió kikényszerített megvalósítása volt.¹

Jól tudjuk, hogy ezen feltétel már korábban is megfogalmazódott. A negyedik keresztes hadjárat következtében a bizánci főváros, Konstantinápoly elfoglalása és a Latin Császárság megalapítása során a létrehozott bizánci utódállamok és a két egyház viszonya igen kényes kérdés maradt. A bizánci fővárost visszaszerezni szándékozó nikaiai császár, III. (Batatzész) Ióannész a pápával is tárgyalt az egyházi unió fejében adott segítségnyújtásról, de ez végül VIII. (Palaiologosz) Mikhaél számára adatott meg. Miután 1261-ben bevonulhatott Konstantinápolyba, aktív propagandát és politikai nyomást fejtett ki a bizánci klérus köreiben a

¹ SZABÓ 2015. 30. A Pápaság és az egyházi unió című fejezet alapján.

Rómához való közeledés érdekében. Végül 1274-ben, a *lyoni zsinat* 4. ülésén, július 6-án X. Gergely pápa (1271–1276) kihirdethette a nyugati és a keleti keresztény egyházak unióját. A görögök a zsinaton csekély küldöttséggel vettek részt, köztük a történetíró és császári követ Geórgiosz Akropolitész is, aki a császára nevében az unióról a pápával is folytatott tárgyalásokat. A küldöttek csak egy levelet és egy okmányt hoztak a bizánci császártól, aki mindenben elismerte a római tanításokat. Azonban ez a bizánci papság számára elfogadhatatlan volt, I. (Szent) József konstantinápolyi pátriárka lemondott. Nemcsak azért, mert császári preszszió hatására született, hanem azért is, mert nem folytathattak teológiai vitát a kényes pontokról. X. Gergely pápa ugyan többször tárgyalt Mihály császárral egy, a szeldzsuk-törökök Kis-Ázsiából való kiűzéséről és a Szentföld visszafoglalására közösen indítandó keresztes hadjárat tervéről, de halála megakadályozta a további lépéseket.²

Szűk két évszázad múlva az oszmán-török fenyegetés árnyéka nyomta rá a két egyház tervezett uniójára a bélyegét. A bizánci császár az Oszmán Birodalom trónjára lépő II. Murád szultán (1421–1451) személyében komoly ellenfelet kapott. Az energikus szultán, elődje – I. „Villám” (Yildirim) Bayezid – példáját felelevenítve 1422-ben megkezdte Konstantinápoly ostromát, amelynek erős falai ezúttal is ellenálltak. A bizánci főváros elfoglalásának régóta áhított tervét végül a nagyvezír, Halil Csandarli pasa (1429–1453) és körének egy kereszteshadjárat lehetőségétől tartó, defenzív álláspontja egy jó időre levette a szultáni napirendről. Azonban VIII. Ióánnésznek vállalnia kellett az oszmán adófizetést és vazallusságot és ekkor indult el európai diplomáciai útjára. II. Murád 1430-ban már Thesszalonikét vette személyes ostrom alá és néhány hét alatt is el is tudta foglalni. Az első számú célpont északon ezután Szerbia lett és az oszmánok számára a magyar határvédelem fő erődjének, Szendrőnek és Nándorfehérvárnak a bolygatása is elérhetővé vált.³

Az oszmánokkal szembeni keresztény összefogás reményében IV. Jenő pápa a szorult helyzetben lévő Bizánccal ismét az egyházi uniót sürgette. Azonban más okok is erre sarkalták, elsősorban a saját hatalmának megerősítése és védelme. Ugyanis a pápa szembekerült saját egyetemes zsinatával. A XVII. Egyetemes Zsinat már 1431 július 23-án megkezdte üléseit Bâselben. Ezen a *bázeli zsinaton*, 1433-ban Luxemburgi Zsigmond német-római császár és magyar király aktív közreműködésével létrejött a husziták egy részével való megegyezés (az ún. prágai kompaktáták), azonban a zsinat résztvevői az egyházi törvényhozással a szerintük túlzott pápai főhatalom csökkentését is igyekeztek elérni. A zsinat tulajdonképpen kétségbe vonta a pápa tekintélyét. Kézbe vették volna az egyházkormányzatot, valamint véget vetettek volna a görög-latin egyház 1054 óta meglévő szakadásának is. Ióánnész bizánci császár is egyszerre volt kénytelen, többszöri követjárás útján, tárgyalni a pápával és a bázelieliekkel. Ezt az időszakot nevezte el Gergely Jenő a „konciliarizmus és a papalizmus” küzdelmének.⁴

1431 végén a pápa hiába oszlatta fel a bázeli zsinatot, 1433 decemberében kénytelen volt újra megnyitni. A zsinat újra 1434-ben ült össze. A pápának időközben el kellett hagynia Rómát, mert ott kikiáltották a köztársaságot. Így IV. Jenő pápa és a Kúria kilenc évig Firenzében rendezkedett be. Ekkor érkezett a bizánci császár ismételt segélykérése, aki az egyházi uniót is elfogadta, egyedül a tárgyalások helyszínéül egy itáliai várost kért. A görögök először az unió

² BRÉHIER 1997. 377–378.

³ SZABÓ 2015. 35–36; VASILIEV 1980. 672.

⁴ BRÉHIER 1997. 445; GERGELY 1999. 131.

zsinat helyszínéül Konstantinápolyt kérték, amelyet a bázelielk elleneztek. A bizánci császár pedig az általuk támogatott Avignont nem fogadta el. Így 1437-ben a pápa a *Doctoris Gentium* kezdetű pápai bullájával a Bázelen üléselő zsinatot Ferrarába helyezte át, amely ismételt ellenállást szült és ide a zsinat kisebbsége jött át. Zsigmond császár halálával azonban a „bázelielk” elvesztették legfontosabb támogatójukat. Így a ferrarai Szent György templomban, 1438 január 8-án megnyílt a *ferrarai egyetemes zsinat*, amely tulajdonképpen a bázeli zsinat folytatása és együtt képezik a XVII. (más vélemény szerint a XIX.) Egyetemes Zsinatot.⁵

A ferrarai zsinaton megjelent Ioánnész bizánci császár, II. József pátriárka és vele mintegy kétszáz főnyi létszámmal (148 főpap) a görög egyház főpapsága. A velük együtt utazó kíséret létszáma elérte a hétszázat is.⁶ Tanúi lehetünk annak, hogy Bizáncban is kialakult egy uniós párti klérus. A görög papok a lyoni zsinat óta sok nyugati teológiai munkát már görög fordításban olvashattak, közelebb kerülhettek a nyugati tantételek megismeréséhez. A császár az egész ortodox világot meghívta az uniós zsinatra, Ferrarába, így a keleti pátriárkák, közöttük Izidórosz, az utolsó görög származású kijevi orosz metropolita, Bazil jeruzsálemi pátriárka, valamint az orosz és román fejedelmek, a szerb despota is képviseltették magukat. Ioánnésznek, mint oszmán-török vazallusnak (azaz „barát és testvér”), még II. Murád szultánt is értesítenie kellett erről. A szultán azonban a nyugati-keleti keresztény egyház oszmánellenes szövetségének létrejöttétől tartva és kihasználva a császár távollétét, azonnal a bizánci főváros ellen vonult volna, ha Halil Csandarli nagyvezír le nem beszélte volna erről a szándékáról.⁷

A bizánci küldöttség hajója a császárral együtt 1437. november 24-én indult el Itália felé. 1438. februárjában szálltak partra Velencében. A velencei dózse, Francesco Foscari ünnepélyesen fogadta a császárt.⁸ Március elején vonultak Ferrarába, ahol azonban várni kellett a „bázelielk” megjelenésére és a nyugati uralkodókra, akik még nem jöttek el. II. József konstantinápolyi pátriárka kiközösítéssel fenyegette a meg nem jelenő főpapokat és egyetemesnek nyilvánította a zsinatot. Április 9-én az első ünnepélyes ülésen így négy hónapos haladékot adtak a késlekedőknek.⁹

Hogy az oszmán félelem nem volt teljesen alaptalan azt véleményem szerint jól mutatta az, hogy az európai fejedelmek közönye mellett, a zsinatra eljöttek az afrikai keresztények követői is. Az etióp császár, Zara Jákob (1434–1468) csatlakozni kívánt a Níluson is átívelő, nyugati-keleti „keresztény tengelyhez”, az egyiptomi muszlim Mameluk Szultanátus déli szomszédságában. A mameluk szultán, al-Zahir Csakmak (1438–1453) gyanakvással is nézte az etióp kopt-keresztény egyház részvételét a firenzei zsinaton. Egyiptomban a koptok ellen új adókat vezetett be és az egyiptomi kopt pátriárkát utasította arra, hogy számoljon be minden hírről, amit az etióp császártól kap. Felújította a rodoszi Johannita Lovagrend elleni katonai akciókat. Körvonalazódni látszott egy mameluk–oszmán-török diplomáciai együttműködés is.¹⁰

Az immár *ferrarai zsinat* résztvevői, a megjelenési határidő eltelte után, 1438. október 9-én tartották újabb ülésüket. Addig a felek között elkezdődhettek a teológiai megbeszélések,

⁵ GERGELY 1999. 132.

⁶ KOZMA 1939. 5.

⁷ BRÉHIER 1997. 446–447.

⁸ NORWICH 1996. 398.

⁹ KOZMA 1939. 9; BRÉHIER 1997. 447.

¹⁰ SZABÓ 2015. 31.

amelyre az egykori lyoni zsinaton még egyáltalán nem is volt lehetőség. A határozathozatal módja az lett, hogy a zsinat szótöbbsége fog dönteni. A bizánci küldöttség ezt ellenezte, mert szerette volna megtartani az egyenlő arányt. Megjelentek az alapvető témakörök: A keresztény Hitvallás vizsgálata, ezzel el is telt az első három hónap. Itt olyan filológiai-teológiai terminológiai kérdések is felbukkantak, mint a görög *ouszia* és a latin *substantia* eltérő értelmezése. A vita december végén fejeződött be megegyezéssel.¹¹ Bizánci oldalon felszólaltak az unió ellenzői is, mint például Markosz Eugenikosz (Epheszoszi Márk) epheszoszi püspök, egyházi himnuszok szerzője. Decemberben még Jó Fülöp burgundi herceg küldte el követét.¹² A bizánci császár eközben vadászatokon is részt vett.

A tárgyalásokat az is nehezítette, hogy júliustól Ferrarában is pestisjárvány ütötte fel a fejét, így IV. Jenő pápa a 15. ülés után, 1439. januárjában elrendelte a zsinat helyszínének áthelyezését Firenzébe. Ennek gazdasági okai is voltak, a zsinat már nyolc hónapja tartózkodott Ferrarában. A városban a nagyszámú résztvevők élelmezése megcsappant, a gabona időközben elfogyott és éhezés fenyegette a további ottlétet. Ezért később megfogalmazódott az az ortodox vélemény is, amely szerint az „*uniót éheztetéssel csikarták ki a keletiektől.*”¹³

A költözködés elhúzódott és február 14-én kezdődött el az első firenzei ülés. A bizánci küldöttségben a Bésszarión nikaiai metropolita vezette unió párt volt szótöbbségben. Markosz Eugenikosz körül csoportosultak az unió ellenzői. A Szentlélek származásáról, a *Filioque-kérdés*ről hosszú vitát folytattak nyolc ülésen keresztül (március 2–24). A görög formula az volt, hogy a Szentlélek az Atyától származik, a Fiún *keresztül*. A latin teológia ellenben az Atyától és a Fiútól (*Filioque*) való kettős származást fogadta el.¹⁴ A pápa és a bizánci császár a hosszú, nyilvános viták helyett végül a bizottsági megbeszéléseket támogatta. A bizánci bizottság kizárólag unió-pártiakból állott. Az itt született megállapodásokat utóbb a zsinat tagjaival utólag írtatták volna alá.¹⁵

Az unió kapcsán Bésszarión szemlélete az volt, hogy nem azt kell keresni, amelyben a két egyház egyházatyái nem tudnak megegyezni, hanem azokat a pontokat, amelyekben egyetértés van. A Szentlélek kettős származásának tanát végül elfogadták a görögök és a pápa is. Ezután már csak olyan kérdéseket tárgyaltak, amelyet a zsinat olyanoknak ismert el, hogy arról érdemes tárgyalni. Így még a kovászos-kováasztalan kenyér, a tisztítóút (Purgatórium) és a római pápa tekintélyének kérdései kerültek napirendre. A tárgyalások elején a görögök méltatlankodva hallgatták a Purgatóriumról szóló római dogmát, a latinok által használt kovásztalan kenyér használatát, hiszen a kenyérben a kovász számukra a Szentlelket szimbolizálja. Hasonlóan idegenkedtek a papi házasság tiltásáról. Innen túllépni szükség volt a pápai nyomásra is.¹⁶

Mindezek során az unió létrehozása immár elérhetővé vált. Ekkor a görögök között voltak olyanok is, akik elhagyták a zsinat helyszínét, nehogy nekik is alá kelljen írni a leendő unió okmányt. A megegyezést az is nehezítette, hogy időközben meghalt II. József

¹¹ NORWICH 1996. 401.

¹² BRÉHIER 1997. 447.

¹³ Idézi: KOZMA 1939. 10; NORWICH 1996. 401.

¹⁴ NORWICH 1996. 401.

¹⁵ BRÉHIER 1997. 448.

¹⁶ BRÉHIER 1997. 448; NORWICH 1996. 402.

konstantinápolyi pátriárka, aki az unió létrehozása ellen volt, de Izidórosz kijevi metropolita sokat munkálkodott az egység létrehozásán. Véleménye szerint a zsinat ezáltal mintegy megalkotna egy olyan óriási emlékművet, amely a rodoszi Kolosszussal versengene, de amelynek csúcsa valóban elérné az Eget és ragyogása Keletről és Nyugatról is látható lenne.¹⁷ Végül, a római pápa egyetemes keresztény tekintélyét illetően volt görög ellenállás. A bizánci császár azt nem fogadta el, hogy a pápa a keleti pátriárkák fölött is hatalmat szerezzen, és azt sem, hogy ökumenikus zsinatot tartson. Végül a kérdést Bészarión egy olyan formula beiktatásával oldotta meg, amely megtartotta épségben a keletiek jogait és kiváltságait.¹⁸ A megszővegezés során 115 latin és 33 görög püspök írta alá az uniót, egyedül Markosz Eugenikosz tagadta meg.¹⁹

Az uniós okmány megfogalmazása után, a *Laetentur Caeli* kezdetű bullát a firenzei Santa Maria dei Fiori székesegyházban, július 6-án (más vélemény szerint július 9-én) hirdették ki.²⁰ A híres reneszánsz építész, Filippo Brunelleschi által nemrég megépített kupola alatt. Bészarión a görög szöveget, Giuliano Cesarini pedig a latin szöveget olvasta fel, és megölelték egymást. Augusztus 26-án tartottak egy utolsó ünnepélyes összejövetelt. Október 11-én, Velencében VIII. Ioánnész bizánci császár és a görögök hajóra szálltak. Bészarión metropolitát és Oroszországi Izidóroszt a pápa bíborossá emelte. A frissen létrehozott egyházi unió oszmánellenes politikai élet jól jelezte, hogy IV. Jenő pápa és VIII. Ioánnész tárgyalt még egy közös kereszties hadjárat indításának tervéről is. Ehhez azt is hozzáteszem, hogy a pápa igyekezetét, egy kereszties hadjáratához szükséges szélesebb összefogást, ekkoriban megakadályozta a Német-Római Császárság és a Lengyel Királyság Habsburg–Jagelló dinasztikus vetélkedése a közép-európai (cseh, magyar) államok trónjának megszerzéséért.²¹

A bizánci császár a következő évben, 1440. februárjában érkezett vissza Konstantinápolyba.²² A firenzei Medici-Riccardi palota kápolnájában valószínűleg a császárt örökítette meg a festő Benozzo Gozzoli: *A három királyok vonulása* című freskóján. Cristina Acidini Luchinat művészettörténész véleménye szerint ugyanis az egyházi unió fontos személyei jelennek meg ezen a freskón ikonografikus modellként.²³

A firenzei zsinat az unió kihirdetése és a görögök távozása után is folytatta munkáját. A bizánci egyháztól elszakadt keleti egyházak is egymás után egyesültek a római egyházzal. Így a már említett etióp keresztények, de az örmények, jakobiták, káldok és maroniták is. A kijevi Izidórosz pedig 1442-ben Kijevben is kihirdette az uniót. Moszkvában azonban, Vaszilij nagyherceg ellenállása miatt, mindez eredménytelen maradt. A zsinat végül 1443 szeptemberében fejezte be munkáját, amikor ismét visszatérhetett Rómába.²⁴

¹⁷ Idézi: VASILIEV 1980. 672–673.

¹⁸ BRÉHIER 1997. 448.

¹⁹ KOZMA 1939. 10.

²⁰ Kozma János szerint július 6-án a megszővegezés, az aláírás készült el, a kihirdetés július 9-én, hétfőn történt. KOZMA 1939. 10.

²¹ SZABÓ 2015. 29.

²² BRÉHIER 1997. 449.

²³ ÚJVÁRI 2016. 175.

²⁴ KOZMA 1939. 12; BRÉHIER 1997. 449.

2.

Ezek után tekintsük át az uniós okmány szövegét! „Ujjongjatok, egek, vigadozz, föld!” – Ézsaiás prófétát idézve (49, 13.)²⁵ a bulla első két szava mindjárt utal egy 6. századi *Laetentur Caeli* kezdetű egyházi énekre is, ezzel nemcsak indítva, hanem hangulatilag előlegezve is a dokumentum ünnepélyes hangvételét.

Mivel a latin nyelvű dokumentum magyarul eddig csak részben volt olvasható, a továbbiakban a saját fordításomban közlöm, amelyből magyar nyelven először, a bulla teljes szövege, a bevezető résszel együtt, összeállítható (1–9. §§).

A bevezető költői metaforákban gazdag, lelkesítő örömmel számol be a megegyezésről és kiemeli Jézus Krisztus összekapcsoló szerepét: „Örvendezzenek az Egek, a föld [népe] ujjongjon, mert közétről a válaszfal, mely a nyugati és a keleti egyházat megosztotta, alárogyott! Béke és egyetértés tért vissza, oda a sarokkőhöz, Krisztushoz, aki egygye alkotta meg mindkettőt. Aki a jóakarát és a béke legerősebb kötelékével mindkét válaszfalat összeköti, valamint összekapcsolja és összetartja az örök unió szövetségével. A végzet hosszan tartó kódének, a tartós elválásnak átkos, fekete sötétsége után, mindenkinek a vágyott unió derült világossága ragyogott fel.”²⁶

Azt a buzdítást is olvashatjuk, hogy az unió ökumenikus öröme legyen meg az egész egyház köreiből is: „Vigadjon az Anyaegyház, amely a fiait eddig kölcsönösen egyet nem értőn, immár pedig egységben látja és hogy a békesség visszatért és amely [egyház] azelőtt az ő elkülönülésük miatt a legkeservesebben sírt, [most] az ő csodálatra méltó megegyezésük okán, ki nem mondható örömmel a Mindenható Istennek köszönetet mond! Valamennyi hívő szerencsét kívánjon a Földön, ahol van, és aki kereszténynek számítatik az Egész Anyaegyházzal együtt örvendezzen!”²⁷

A szöveg megfogalmazói ezután mintegy köszönetet mondanak az utazás fáradalmait is vállaló zsinati résztvevőknek. Magunk előtt látjuk az oszmán-török és mameluk szultáni gyanakvással is dacoló keleti pátriárkákat és az afrikai küldötteket is: „Íme, a nyugati és a keleti atyák, a legghoszabb egyet nem értés és vita[idő] után, magukat a tengeri és szárazföldi veszélyeknek kitéve, miután minden fáradalmakon átjutottak, ide erre a szent, ökumenikus zsinatra, a legszentebb uniónak vágyával és a helyreállítandó régi segítőkészség kedvéért, boldogan és örvendezve összegyűltek és saját szándékukban semmilyen módon nem akadályozottak. Hosszú és fáradságos vizsgálat után, de mégis a Szent Lélek kegyelme által ezt a leginkább kívánt és legszentebb uniót hozták létre.”²⁸

A folytatás sajátosan és leplezetten utal a zsinaton elhúzódo vitákra is, azonban úgy, hogy az unió ellenzőit értetlenül említi, mert ilyen isteni kegyelem lehetőségét el kell fogadni minden keresztény hívőnek, az érdem pedig Jézus Krisztusé. Ezt a sikert pedig a korábbi uniós kísérlet eredménytelensége, a lyoni zsinatra való emlékezés fényében is meg kell becsülni. „Ki mondjon, a Mindenható Isten [eme] jótéteményeiért méltó köszönetet elegendően? Ki az, aki nem érzéketlen az isteni kegyelem ilyen bőségével szemben? Akinek a vasból való keblét ekkora nagysága a Felső Kegyelemnek nem lágyítja meg? Mert bizony vannak isteni alkotások, amelyeket nem az emberi gyarlóság talált fel és ennél fogva a legnagyobb tisztelettel kell ezeket elfogadni

²⁵ Ézsaiás könyve. <https://abibliamindenkie.hu/uj/ISA/49/>

²⁶ CICF I. 69.

A latin nyelvű kötet internetes elérhetősége: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9737552z/f74.image.texteImage> (Hozzáférés: 2019. december 13.) Így a bulla latin szövegének közlésétől itt eltekintettem.

²⁷ CICF I. 1927. 69.

²⁸ CICF I. 1927. 69–70.

és Isten dicséreteivel azokat követni. *Tiéd a dicséret, tiéd a dicsőség, tiéd a köszönet, Krisztus, az irgalmasság forrása, aki annyi jóval összekötötte a te Jegyesedet, az egész egyházat és a mi időnkben megmutattad nekünk a te kegyességed csodáit azért, hogy mindenki a te csodáidról beszéljen! Bizony nagy isteni adomány, hogy a mi Istenünk bőkezű. A szemünkkel látjuk azt, amit már előttünk sokan, erősen vágytak, [de] nem is gondolhattak!*²⁹

Az első cikkely fontos témakör, a Szentháromsági dogmában a Szent Lélek származását szabályozza. „1 §) *Összegyűltek tehát a latinok és a görögök ezen a szent, ökumenikus zsinaton, kölcsönösen nagy tanulmányozással, hogy többek között ezt a cikkelyt a Szent Lélek származásáról (de divina Spiritus sancti processione), a legnagyobb gondossággal és kitaró vizsgálattal megvitassák. Az előhozott tanúbizonyosságokból, a különböző szent iratokból és a keleti és nyugati szent doktoroknak többségi véleményéből [az tűnt ki, hogy], némelyek szerint az Atyától és a Fiútól (Filioque, ex Patre et Filio), mások szerint az Atyától a Fiú által (ex Patre per Filium) származik a Szent Lélek.*”³⁰ Itt jól láthatjuk a 325. évi nikaiai zsinat latin teológiájának *Filioque* betoldását, eltérően a görögöknek eredendően az Atyától való származtatás tanától. A szöveg arra is utal, hogy a teológiai-filológiai vizsgálatokat követően mindez összeegyeztethető, ahogyan a latin *principium* és a görög *ouszia* dogmatikai kifejezések is. „*Mindenki ugyanazt az értelmet gondolja [csak] különböző szavakkal (sub diversis vocabulis). A görögök ugyanis azt tartják, hogy az amit a Szent Léleknek az Atyától való származásáról mondanak, nem ilyen értelemben mondják, hogy kizárják a Fiút, hanem mivel úgy tűnik nekik, ahogyan a latinok is mondják, hogy a Szent Lélek az Atyától és a Fiútól származik, éppen úgy mint két alapelvből és két lélekzetből (ex duobus principiis, et duabus spirationibus), ezért mérsékelték magukat, hogy kimondják, hogy a Szent Lélek az Atyától és a Fiútól származik.*”³¹ A nyugati teológia sem szándékosan zárta ki a görög felfogást: „*A latinok is abban egyeztek meg, hogy nem ilyen értelemben mondják azt, hogy a Szent Lélek az Atyától és a Fiútól származik, hogy kizárják az Atyát, mintha nem lenne a forrása vagy alapelve (fons atque principium) a teljes Istenségnek, a Fiúnak és a Szent Léleknek; és azt sem, hogy a Szent Lélek a Fiútól származik, a Fiú pedig azt nem az Atya által bírja, akár azt két alapelvnek teszik fel vagy két lélekzetnek; hanem csak azt mondják, hogy egy alapelv (principium) van, a Szent Lélek, ahogyan eddig egyetértettek. Így mivel ezekből [az érvekből] az igazságnak egy és ugyanazon értelme csalogatható ki, végül a fent említett és az Isten által kedvelt unióban ugyanolyan értelmezésben, ugyanazon értelemmel megegyeztek és egyetértettek.*”³²

A dokumentum tulajdonképpeni rendelkező, „második része” a zsinat által közösen megállapított további hittételeket rögzíti. „2 §) *Így tehát a Szentháromság, az Atya, a Fiú és a Szent Lélek nevében, ezen egyetemes firenzei szent zsinattal megerősítve, elhatározzuk, hogy a hitnek ezt az Igazságát minden keresztény higgve és fogadja, így mindenki vallja, hogy 3 §) a Szent Lélek az Atyától és a Fiútól öröktől fogva van és a saját lényegiségét (essentiam suam) és a saját létezését bírja az Atyától és vele együtt a Fiúval, és mindkettőtől öröktől fogva, éppen úgy egy alapelvtől és egy lélekzettől származik (ab uno principio, et unica spiratione). Kinyilvánítva azt, hogy amit a szent Doktorok mondanak, hogy az Atyától és a Fiútól származik a Szent Lélek, ez*

²⁹ CICF I. 1927. 70.

³⁰ CICF I. 1927. 70.

³¹ CICF I. 1927. 70.

³² CICF I. 1927. 70.

arra az értelmezésre hajlik, hogy ez által a Fiúra is vonatkozzon, és pedig a görögök véleménye szerint az oka (causa), a latinok szerint pedig az alapelve (principium) a Szent Szellem lényegiségének, ahogyan az Atya is. Mivel minden, ami az Atyáé, az Atya maga adta saját egyszülött fiának nemzésével, az Atyaság nélkül, így az a (vélemény), hogy a Szent Szellem a Fiútól származik, maga a Fiú pedig bírja attól, akitől öröktől fogva született. Azonfelül meghatározzuk, hogy az értelmezés, az ő szavaikkal „Filioque”, az igazság kinyilvánítása kedvéért, és az akkori fenyegető szükségszerűségből, megengedetten és ésszerűen volt a Hitvalláshoz használható.”³³ Láthatjuk, hogy a Szent Lélek lényegiségének közös értelmezésében az eltérő latin principium és a görög aitia (causa) fogalmak összehangolt értelmezésére volt szükség. Ugyanakkor a görögök a Hitvallásban a latin Filioque-betoldást tudomásul vették.

Az áldozás során használt kovásztalan kenyér nyugati használatában is kompromisszum született (4. §). „Továbbá, mind a kovásztalan, mind a kovászos búzakenyérben Krisztus teste valóságosan benne van és a papok az oltáraiknál az Úr testét ugyanúgy elkészíteni kötelesek, tudniillik a saját egyházaik – akár a keleti, akár a nyugati egyház – szokása szerint.”³⁴ A zsinat határozata ezzel elfogadta, hogy mind a kovászos (ortodox), mind pedig a kovásztalan kenyérben Krisztus teste valójában benne van. A nyugati és keleti keresztény papoknak mindkettőt lehet használniuk, de a saját egyházuk szokása (consuetudo) szerint.

A Purgatórium tanítása és a tisztító tűz léte megosztotta a bizánci teológusokat, akiknél ez ismeretlen volt, ők másképpen gondolkodtak a Lélek halál utáni sorsáról.³⁵ A zsinat végül ezt elfogadta és több cikkelyben kitért erre (5-7. §). A tisztító tűzről az alábbi kitétel szól: „5. §) Továbbá, ha az igazán vétkezők Isten szeretetében távoznak el, [még] mielőtt elégtételt adtak volna a bűneikért és mulasztásokért a megbánásnak méltó gyümölcseivel, az ő lelkeik a Purgatórium büntetéseivel, a halál után megtisztulnak.” A megkeresztelt vétkezők lelkei, a középkori nyugati tanítás szerint, így üdvözülhetnek. Ehhez szükséges az élők egyházi közbenjárása. „Hogy az efféle büntetések alól könnyebbüljenek, az élő hívők szava[zata] (vivorum suffragia) hasznukra van nekik, tudniillik a misék szentségei, imádságok, alamizsnák és más kegyes szolgálatok, melyeket a hívek más hívekért szoktak cselekedni az egyházi rendelkezések szerint.”³⁶ A sikeres közbenjárást követően a megkeresztelt büntelen és bűnös, de megtisztult lelkek is az isteni Szentháromságot szemlélik. „6 §) Továbbá azoknak a lelkei, akik a keresztség felvétele után, a bűn semmilyen foltjába nem estek; azoké is, akik a bűn foltját már magukra vették, akár (élő) testükben, akár a már elhagyott testükben (ahogyan előbb mondtuk), megtisztulnak, hamarosan az égbe visszafogadtatnak, tisztán szemlélik az Isteni hármast és egységet, úgy, hogy az érdemeik különbsége szerint egyik a másiknál tökéletesebben.” Viszont a többiek, így a keresztleetlenek lelkei közvetlenül a Pokolra kerülnek, ám eltérő büntetésekkel. „7 §) Azoknak a lelkei, akik éppen halálos bűnben vagy egyedül az eredendő bűnben halnak meg, hamarosan a Pokolra szállnak alá, de különböző büntetésekkel büntetendők.”³⁷

A teológiai cikkelyek után a római pápa kánonjogi helyzetéről szóló cikkely számított a legnagyobb jelentőségűnek. A zsinati tárgyalások sikere igazából ebben volt lemérhető. Ugyanis a

³³ CICF I. 1927. 70-71.

³⁴ CICF I. 1927. 71.

³⁵ MEYENDORFF 2006. 168.

³⁶ CICF I. 1927. 71.

³⁷ CICF I. 1927. 71.

8. cikkely szerint a bizánciak végül elfogadták a pápa főségének elvét! „Továbbá elhatározzuk, hogy a Szent Apostoli Szék és a római Főpap az egész világon elsőbbséget bír; a római Főpap maga az utódja az apostolok fejedelmének, Szent Péternek; Krisztus valódi helytartója; az egész Egyház feje; minden keresztény Atyja és Tanítója; és neki Jézus Krisztus által a teljes hatalom (*plena potestas*) adatott Szent Péter [egyházá]ban pásztorolni, vezetni és kormányozni az egész Egyházat, ahogyan azt az ökumenikus zsinatok cselekedetei és a szent kánonok tartalmazzák.”³⁸ Azt is hozzá kell tennem, hogy ezen, XVII. Egyetemes Zsinat egészének történetében is fontos jogokat kapott a pápa, amely nemcsak a görög-keleti egyházzal vagy a mindenkori bizánci császárral szemben biztosított hatalmi pozíciót, hanem a nyugat-európai konciliarizmussal szembeni zsinati küzdelemben is!

Nem kevésbé szenzibilis rendelkezés volt a firenzei uniós zsinat utolsó, 9. cikkelye, amely megállapította a római pápát követően konstantinápolyi és a többi keleti pátriárkák sorrendjét. A konstantinápolyi pátriárka a második helyet kapta meg a rangsorban. „Megújítva ezen felül a kánonokban a többi tiszteletreméltó pátriárkáknak hagyományos rendjét úgy, hogy a konstantinápolyi pátriárka a második legyen a legszentebb római Főpap után; a harmadik pedig az alexandriai, a negyedik továbbá az antiokhiai és az ötödik a jeruzsálemi, és ezeknek minden privilégiumuk és joguk épségben marad.”³⁹ A szövegben itt nagyon fontos kitétel volt a már említett Bészarión-formula, amely a meglévő jogokat és kiváltságokat érintetlenül hagyta.

3.

A firenzei uniós okmány fogadtatása Bizáncban nem volt eredményes. VIII. Ióánnész hazatérve a Hagia Sophia nagytemplomban nem merete kihirdetni az egyházi uniót, mert a konstantinápolyi vezető klérus alapján ellenezte és nem tudta elfogadni. Az új pátriárka, Métrophanész az uniót elfogadta, de Bészarión Itáliában maradt és Markosz Eugenikosz folytatta az ellenállást. A pápa is próbált segíteni, 1440-ben egy legátust küldött Konstantinápolyba, dogmatikai hitvitákat rendeztek, de mindhiába. Az ilyen módon erőltetett uniónak volt egy politikai ellenhatása is. Az oszmán-törökök által elfoglalt területeken is erősödött az a vélemény, hogy a papság is inkább a török uralmat választja, mint a nyugatit.⁴⁰ Már a bizánci fővárosban is lábra kapott az a meggyőződés, amint az uniót szintén ellenző Lukasz Notarasz megadux mondotta: „Előnyösebb látni a Város közepén a törökök császáranak turbánját, mint a latin bíborosi kalapot.”⁴¹

Azt kell mondanunk, hogy a firenzei uniós zsinat hatása Európában is elenyészővé vált. Ennek legsúlyosabb következménye az lett, hogy nem jött létre az oszmánokkal szemben sem az a keresztény egység, amely egy hathatós katonai akcióhoz kellett volna. Egyedül Izidórosz metropolita 1442-ben, a lengyel-litván uralom alatt álló Kijevben tudta kihirdetni az egyházi uniót. Moszkvában azonban, Vaszilij nagyherceg ellenállása miatt, mindez eredménytelen maradt. Egy évszázad múlva, 1596-ban a breszti uniós zsinat fogadta meg el a római katolikus hitvallást.⁴²

³⁸ CICF I. 1927. 71.

³⁹ CICF I. 1927. 71.

⁴⁰ BRÉHIER 1997. 450.

⁴¹ A bizánci történetíró, Dukasz munkájából idézi: SZABÓ 2015. 31.

⁴² PIRIGYI (é. n.).

Jómagam vizsgáltam a firenzei unió lehetséges magyarországi hatását is. Mert egy nagyon fontos egyházi kánonjogi kérdésben a zsinati cikkelyek kifejezetten nem rendelkeztek: a nyugati és a keleti keresztények közötti vegyes házasságok (*matrimonium mixtum*) kérdésében. A zsinati rendelkezések hallgatása elvileg két értelmezést jelentett. Egyrészt elhárult a két egyház hívei közötti, addig meglévő házassági kánonjogi, ún. *tiltó akadály*, de értelmezhető úgy is mint a kovásztalan és kovászos kenyér használata esetében, azaz hogy mindkét fél – a saját egyházi szertartása szerint – egyformán érvényesen léphet a keresztény házasság kötelékébe.

A 15. század közepén, a magyar politikai élet főszereplőiben – politikai megoldásként – felmerülhetett volna a katolikus és ortodox hitűek közötti házasság kötésének újabb, az uniót is figyelembe vevő lehetősége. Az elmélyülő bárói ligaharcok során Hunyadi János, kormányzóként, két alkalommal (1448, 1451) is vegyes házasság létrehozásával próbálta megteremteni a békét két riválisával, Branković György szerb despotával és Cillei Ulrik gróffal. Azonban az 1451. augusztus 7-én, Szendrő várában keltezett nagy közhitelességgel bíró *nádori oklevélben* (DF-DL 37 614) Branković György despota is kikötötte, hogy a Hunyadi Mátyással tervezett eljegyzésében unokája, a még törvényes korú Cillei Erzsébet is „*maradjon meg a görögök hitén.*”⁴³ Ez értelmezhető úgy is, hogy a megkötendő házasságban mindkét fél megtarthatja a maga vallását, a korábbi gyakorlattal ellentétben, nem kell áttérnie férj vallására.

A sort folytathatnám egy másik korabeli példával, amikor 1439-ben Branković György az egyik fiát, Lázárt szerette volna az özvegy Erzsébet királynéhoz házasítani. Kottanner Jánosné Wolfram Ilona emlékiratai szerint ekkor Erzsébet így szólt: „*Kedves urak, ne pogányt adjatok hozzám, inkább egy keresztény parasztot.*”⁴⁴ A királyné gúnyos, sértő megjegyzése, különösen a ferrarai-firenzei egyházi zsinat tekintetében érdekes. Jól mutatja viszont a gyakorlatban az ottani határozatokról való teljes információ hiányt vagy azok semmibe vételét.⁴⁵

FELHASZNÁLT IRODALOM

BRÉHIER, LOUIS (1997): *Bizánc tündöklése és hanyatlása II.* Budapest, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány.

CICF : *Codici Iuris Canonici Fontes.* Cura Petri Gasparri. *Volumen I.* Romae 1927. A latin nyelvű kötet internetes elérhetősége: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9737552z/f74.image.texteImage> (Hozzáférés: 2019. december 13.) Így a bulla latin szövegének közlésétől itt eltekintettem.

Ézsaiás könyve. Károlyi Biblia <https://abibliamindenkie.hu/uj/ISA/49/> (Hozzáférés: 2020. április 19.)

GERGELY JENŐ (1999): *A pápaság története.* Budapest, Kossuth Kiadó.

KOTTANER JÁNOSNÉ (1978): *A korona elrablása. Kottanner Jánosné emlékirata 1439/1440.* Fordította és közlése Mollay Károly. Budapest.

KOZMA JÁNOS (1939): A firenzei zsinat. *Keleti Egyház* 6. évf. 51. sz. 5–13.

⁴³ SZABÓ 2019. 8., 12.

⁴⁴ KOTTANER 1978. 13.

⁴⁵ SZABÓ 2015. 93.

- MEYENDORFF, JOHN (2006): *A bizánci teológia*. Budapest, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány.
- NORWICH, JOHN JULIUS (1996): *Byzantium. The decline and fall*. London – New York – Toronto.
- PIRIGYI ISTVÁN (é. n.): Breszti unió. Magyar Katolikus Lexikon. <http://lexikon.katolikus.hu/B/breszti%20uni%C3%B3.html> (Hozzáférés: 2020. április 19.)
- SZABÓ PÁL (2015): *1440 – Nándorfehérvár első oszmán-török ostroma és előzményei*. Doktori értekezés. Szeged, Areión Könyvek.
- SZABÓ PÁL (2019): „*maradjon meg a görögök hitén*” – A Hunyadi-fiúk házassági terve, avagy az egyházi unió a gyakorlatban? *Évkönyv 9*. Topolya, Vajdasági Magyar Helytörténeti Társaság.
- ÚJVÁRI EDIT (2016): A „háromkirályok imádása” ikonográfiai téma hatalomlegitimációs szerepe a középkorban. In Szirmai Éva – Tóth Szergej – Újvári Edit (szerk.) *A hatalom jelei, képei és terei*. Szeged, Szegedi Egyetemi Kiadó – Juhász Gyula Felsőoktatási Kiadó. 155–179.
- VASILIEV, A. A. (1980): *History of the Byzantine Empire*. Volume II. Madison – London.



Benozzo Gozzoli freskórészlete, VIII. Ióánnész, a három királyok egyikeként.
Palazzo Medici Riccardi, Firenze.

GYÖNKI VIKTÓRIA

gy.viktoria.86@gmail.com

történész, muzeális gyűjteményi referens

(Klauzál Gábor Budafok-Tétényi Művelődési Ház)

Múltépítés és propaganda – Keménykezű Harald bizánci harcai és az izlandiakkal való viszonya a sagairodalomban

Past Construction and Propaganda – Harald the Hard-ruler's
Byzantine Fights and Relationship with Icelanders in Saga
Literature



ABSTRACT

Harald the hard-ruler (Old Norse: Haraldr harðráði) (1046–1066) was the last king of the so-called Viking Age. His life and deeds were recorded in numerous compilations of the Kings' sagas, such as *Heimskringla* and *Morkinskinna*. Both of these texts depict him as a strong ruler and military leader. This portrait could not be complete however, without those shorter episodes in the Kings' sagas between different Icelanders and the king – mostly, it was Harald who had to compete with them. While Harald was famous for his smart tactics in byzantine service, he was not able to outperform Icelanders. This essay will focus on how Harald's image was built up, sometimes based on historical or literary materials other than the Kings' sagas. His special relationship with Icelanders was also expressed as he became a frequent character in the Icelandic Family Sagas.

KEYWORDS

Haraldr harðráði, Harald the hard-ruler, Kings's sagas, Heimskringla, Morkinskinna, Icelandic Family Sagas, Byzantium

DOI 10.14232/belv.2020.1.7

<https://doi.org/10.14232/belv.2020.1.7>

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article:

Gyönki Viktória (2020): Múltépítés és propaganda – Keménykezű Harald bizánci harcai és az izlandiakkal való viszonya a sagairodalomban. *Belvedere Meridionale* 32. évf. 1. sz. 5–26. pp

ISSN 1419-0222 (print)

ISSN 2064-5929 (online, pdf)

(Creative Commons) Nevezd meg! – Így add tovább! 4.0 (CC BY-SA 4.0)

(Creative Commons) Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)

www.belvedere-meridionale.hu

Haraldr harðráði, vagy III. (Keménykezű) Harald norvég király¹ (1046–1066) alakja számos forrásban ránk maradt. Jelen tanulmány az óészaki, Izlandon keletkezett források elemzésére vállalkozik, kiemelve, hogy egy valós történelmi személy tettei milyen formában hagyományozódtak ránk. Harald élete és uralkodása az úgynevezett viking kor időszakára esik. Ekkor zajlott a különböző skandináv országokból a telepések, kereskedők, harcosok kirajzása. A korszak kezdete Lindisfarne kolostorának feldúlásához köthető (793), végét pedig Keménykezű Harald halálával határozzák meg (1066). A skandinávok különböző hadi vállalkozások mellett kereskedelmi tevékenységet folytattak, és többnyire ez utóbbi volt jellemző a kelet felé terjeszkedőkre is.² A kereskedelmi tevékenység bővülése a későbbiekben konfliktusokhoz vezetett, így a kereskedelmi központokat fegyverrel kellett megvédeni. Ilyen, fokozatosan várossá bővülő központ volt *Hólmgarðr* (Novgorod), amelyet a 862-ben Rurik és testvérei virágoztattak fel. A skandinávok jelenléte nem csak a Rusz területén, hanem Bizáncban is fellelhető. Belőlük verbuválódott a varég gárda, amelynek Keménykezű Harald is tagja volt, még mielőtt Norvégia trónjára került volna. Tanulmányomban Harald életének első felét mutatom be trónra kerüléséig, mellőzve dániai harcait és angliai hadjáratát. Norvég királyként töltött idejét nem bel- és külpolitikája, hanem elsősorban a középkori izlandi nemzetségi sagákban való szerepe alapján mutatom be.

A FORRÁSOK:

A középkori norvég királyok életével, tetteivel kapcsolatban az úgynevezett királyságakat (*Konungasögur*) érdemes vizsgálni, de gyakran előfordulnak az izlandi nemzetségi sagákban

¹ Mivel a magyar szakirodalomban a norvég királyok gyakran szerepelnek átírásban, jelen tanulmányban is ezt a formát alkalmazom (pl. Haraldr helyett Harald, Óláfr helyett Olaf stb.), más esetekben az óészaki formát közlöm. Ezeknél az esetéknél az alábbi, a magyar ABC-ben elő nem forduló karakterek kiejtése a következők: a gyakran előforduló þ, ð, illetve ð, Ð karakterek ma már csak az izlandi nyelvben élnek, ezek a zöngétlen [θ] és zöngés [ð] angol „th” megfelelői. Egyéb karakterek kiejtése: ø, ø = ö, æ = aj.

² A skandinávok, és elsősorban a svédek jelenléte a mai Oroszország területén azt eredményezte, hogy az északi források *Svíþjóð hinn mikla*, vagy *Svíþjóð kalda* néven hivatkoztak a területre (Nagy-Svédország, illetve Hideg Svédország) BLÖNDAL 1978. 1.

(*Íslendingasögur*) is.³ Habár Izland 870 körüli benépesítésétől 1262-ig független volt a norvég királyságtól, volt kapcsolat a két ország között, amelynek egyik eleme a kultúra. Az Izlandra érkező telepesek nagyrésze norvég származású volt, ahogy erről a *Landnámabók* (A honfoglalás könyve) tanúskodik.⁴ A két ország lakói közös nyelvet, az óészakit beszélték, ezért az első pár évszázadban az izlandiak által írt sagák eljuthattak a norvégokhoz is. A királyságák írói sok esetben izlandiak voltak, mint ahogy a királyokról fennmaradt versek nagy részének szerzői is. Sok izlandi fordult meg a norvég királyok, jarlok udvaraiban, ahol vagyont és rangot kívántak szerezni. Ilyen volt például Snorri Sturluson, akinek nevéhez a *Heimskringla* összeállítását kötik.⁵

Az izlandiak első történeti jellegű forrása az *Íslendingabók* (Az izlandiak könyve), amelyet Ari Þorgilsson írt az 1125 körül, majd 1133 körül egy másik változatot. A mű a legrégebbi izlandi nyelvű történeti munka.⁶ Az *Íslendingabók* első változatában Ari írt a királyok életéről (*konunga ævi*), de ez a változat elveszett.⁷ A második változatban (amelyből a modern, kritikai kiadás készült) helyet kapnak a norvég királyok, de csak röviden.⁸ Habár Ari műve jogosan nevezhető történeti igényűnek, szerkezete töredezett, és inkább fontos események gyűjteménye, semmint folyamatos történelmi áttekintés. Hiányos a norvég királyokról alkotott vélemény, vagy részletesebb leírás.⁹ A nemzeti sagákat csak a 13. századtól kezdték lejegyezni. Az úgynevezett saga-kor, amikor ezen történetek eseményei zajlottak, 950-1050-re tehető, tehát nem kortárs források. A ránk maradt kéziratok eredeti változatai lehetnek írottak, de valószínűbb, hogy szóbeli hagyományként éltek az izlandiak körében.¹⁰ Az izlandi nemzeti sagák különböző emberekről különböző történeteket beszélnek el – átfedésekkel persze gyakran találkozhatunk. Ezzel szemben a királyságák egymáshoz nagyon hasonlóak, önálló életrajzai a norvég uralkodóknak, akiknek leginkább az volt fontos, hogy legitimizációjuk

³ A „saga” szó a *segja* (elmondani, elmesélni) igéből ered. A saga-műfajon belül több alcsoportot különíthetünk el, általában téma szerint. A már említett királyságakon és nemzeti sagákon kívül vannak püspökságak (*biskupa sögur*), lovagságak (*riðdarsögur*), legendás sagák (*fornaldarsögur*), szentek sagái (*heilagra manna sögur*), és a kortárs, vagyis a Sturlunga időszakról szóló saga (*Sturlunga saga*). A nemzeti sagák általában Izlandra telepedett családokról, személyekről szólnak, akár több generáció történetét is bemutatva. A rövidebb, epizód jellegű írásokat *þættur* (tsz. *þættir*) néven ismerjük. A sagák szereplői nagyrészt valóban élő személyek voltak, ám az vitatható, hogy cselekedeteiket valóban örökítették meg. A sagák borjúbőrből készült lapokból álló kéziratokban maradtak fenn napjainkig. ÓLASSON 1998. 17–18.

⁴ Lásd: a teljes *Landnámabók*, *Íslendingabók*, BENEDIKTTSSON 1984. 31–397, illetve a norvégok kirajzásának okáról az *Íslendingabók* idevágó részét. *Íslendingabók*, *Landnámabók*, 1984. 4–6. A *Landnámabók* az izlandi honfoglalók jegyzéke: tartalmazza a különböző személyek, családok letelepedési helyét, származását, rövid életrajzi leírásokkal tarkítva.

⁵ Snorri Sturluson 1179-ben született művelt és gazdag törzsfő, törvénytmondó volt. Több alkalommal megfordult norvég királyi és nemesi udvarokban. A gyermek IV. Hákon trónra kerülése után Skúli jarl támogatta, valószínűleg abban a reményben, hogy a hatalma teljében lévő főúr lesz a következő király. Ám Hákon végül megölette Skúlit, és 1241-ben Snorrit is, aki ellenezte, hogy Izland norvég fennhatóság alá kerüljön. Snorri nevéhez kötik a a terjedelmes királysága gyűjtemény, a *Heimskringla* megírását, ám az írott források alapján a történetek összegyűjtésében vett részt. Egyes kutatók szerint Snorri a szerzője az *Egils saga Skallagrímssonarnak*, amely elég kritikusan fogalmaz Vérescsatabárdos Erik norvég királyról és annak anyjáról. Bővebben lásd: GYÖNKI 2018. 6–7, 9–11.

⁶ GHOSH 2011. 4. Ari Þorgilsson, vagy Ari hinn fróði (Ari a bölcs) izlandi pap, az egyik legkorábbi történetíró, 1067/8 és 1148 között élt. Haukadalurben, Izland egyik kulturális központjában tanult, és ismerkedett meg a latin nyelvű történetírással. Mestere Teitur Ísleifsson, az első izlandi püspök, Ísleifur Gizurason fia volt, akitől értesülései nagy részét szerezte. Ari műve tehát krónika, és nem saga-típusú elbeszélés. BENEDIKTTSSON 1972. 178.

⁷ GHOSH 2011. 4–5.

⁸ BENEDIKTTSSON 1984, XVIII. 4-6. illetve Olaf Tryggvason térítéséről, uo. 14–18.

⁹ LONG 2017. 52, 56.

¹⁰ Lásd például a sagák szóbeli hagyományáról SIGURDSSON 2004. A sagák felépítéséről ÓLASSON 1998.

érdekében visszavezessék származásukat I. (Széphajú) Harald királyig (872–931).¹¹ Egy példa éppen Keménykezű Haraldhoz köthető, annál a résznél, mikor közös uralma kezdődött I. (Jó) Magnus királlyal (1035–1047). A *Fagrskinna* leírása szerint az esemény 120 évvel Széphajú Harald halála után történt. Azóta minden norvég trónra került uralkodó az ő leszármazottja volt, még a dán és svéd királyok is, oldalágról. Keménykezű Harald pedig az utána következő norvég királyok őse lett.¹²

A királyságak lejegyzése a 12. századig vezethető vissza. Valószínű, hogy a ma ismert kéziratoknak voltak előzményeik – így keletkezhetett a *Fagrskinna* (1220 körüli), amely a töredékesen megmaradt *Ágrip af Nóregskonungasögumra* (1190 körüli), Oddr Snorrason latin nyelvű *Óláfs saga Tryggvason* című művére (Olaf Tryggvason sagája, 12. századi), Sæmundr Sigfússon, illetve Ari Þorgilsson királyokról szóló szövegeire épített. Oddr munkája csak egy 1200 körül keletkezett óizlandi fordításban maradt meg. Sæmundr mára már elveszett munkája latin, míg Ari óizlandi nyelvű volt. Sæmundr 10 király életét összefoglaló műve nem maradt fenn, de forrásként szolgált Jón Loptssonnak is, aki a *Nóregs konunga tal* (A norvég királyok jegyzéke) című költemény szerzője. Utóbbi szöveg a 14. századra datált *Flateyrbók* kéziratban maradt fenn, de előbb, körülbelül 1190 körül keletkezett. Minden bizonnyal a *Fagrskinna* forrásaként is tekinthetünk rá.¹³ További két latin nyelvű művet is meg kell említeni: egyik az 1150–1200 környékén íródott *Historia Norwegie* című mű, szerzője ismeretlen. Földrajzi leíráson kívül Orkney jarljinak és a norvég királyok jegyzékét tartalmazza. A másik a Theodorus Monachus által írt *Historia de Antiquitate regum Norwagiensum*, amely 1180 körül keletkezett. Széphajú Haraldtól kezdve I. Sigurd (1103–1130), a keresztes hadjáratokban részt vevő király idejéig tart műve.¹⁴

A 13. században is keletkeztek királyságak. Három olyan gyűjtemény maradt fenn, amely óizlandi nyelven íródott. Talán a legismertebb a *Heimskringla*, amelynek összeállítását Snorri Sturluson nevéhez kötik. Ez a munka is korábbi művekre épül: Snorri Arira, mint az első izlandi nyelven író történészre hivatkozott.¹⁵ Ráadásul valószínű, hogy a hivatkozás az *Íslendingabók* első változatára vonatkozik, tehát annak még léteznie kellett a 13. század első felében.¹⁶ Mivel a *Heimskringla* keletkezését 1220–1230 környékére teszik (tehát miután Snorri visszatért Norvégiából), a pár évvel korábbra datált *Fagrskinna* is forrásként szolgálhatott. A két krónika közötti hasonlóság egyébként csak akkor elképzelhető, ha íróik azonos forrásokat használtak, mint például az előbb említett *Ágrip* vagy a *Morkinskinna*. Közös bennük, hogy sok szkaldikus költsézetet tartalmaznak, bár nem egyenlő mennyiségben.¹⁷ A *Morkinskinna* írója vagy írói ismeretlenek, keletkezését 1220 környékére teszik. A fennmaradt kéziratokból készült kiadások fele Keménykezű Harald életének leírását tartalmazza. A leírást több alkalommal rövidebb történetek törlik meg, amelyeknek pár esetben egy izlandi származású szereplő van a középpontban. Ezeket a rövid szövegeket *pátturnek* (tsz. þættir) nevezik, és önálló történetként is megállják a

¹¹ ANDERSSON 1985. 197.

¹² JÓNSSON 1902–1903. 243–244.

¹³ FINLEY 2004. 3; GHOSH 2011. 7.

¹⁴ GHOSH 2011, 7.

¹⁵ *Heimskringla* I. 2002, 5.

¹⁶ GHOSH 2011, 5.

¹⁷ FINLEY 2004. 17, 20.

helyüket. Szerepeltetésük a *Morkinskinnában* azért érdekes, mert úgy tűnik, hogy a szerző hozzáállása változó Harald cselekedetihez, nem idealizálja, és rossz tulajdonságairól is szót ejt.¹⁸

A fenti összefoglalás a felhasználható forráscsoportokról rávilágít egy problémára: a korai norvég királyok életéről nincsenek kortárs források, csak olyanok, amelyek a 12-13. század folyamán keletkeztek. Még az elveszett Sæmundr-féle latin írás sem keletkezhetett korábban, mint a 12. század. Ráadásul az egyéb, más országokban keletkezett források száma is csekély, a norvég királyok esetében pedig kevésbé részletes és alapos. A kortárs források hiánya általános probléma a skandináv népek körében, de kivételt képez Saxo Grammaticus *Gesta Danorum* című műve. A tény, hogy a királyságak szerzői többnyire izlandiak, szintén aggodalomra adhat okot, ugyanakkor fontos, hogy megvoltak a norvég kapcsolatok, ahogy arról már esett szó Snorri Sturluson esetében.¹⁹ Ugyanígy nem kortárs szövegek az izlandi nemzeti sagák sem, és így azok a részek sem, amelyek a királyokról szólnak.

Az *Ágrip*nak csak egy kézírata maradt fenn (AM 325 II 4to), amelyet a 13. század első felére datálnak.²⁰ Az *Ágrip* csak röviden tér ki arra, merre járt Harald Szent Olaf halála után, mikor visszatért, hogy elfoglalja a trónt: „Harald, Szent Olaf fivére hazatért keletről egy kereskedőhajón.”²¹ Más királysaga-gyűjtemények, a *Heimskringla*, a *Morkinskinna* és a *Fagrskinna* azonban már tartalmazza Harald szolgálatát a varég gárdában, amelyet keretbe foglal a Bölcs Jaroszláv király udvarában töltött idő. A *Heimskringla* még forrásra is hivatkozik: Harald kíséretében volt Hellgafell goðijának, Snorriinak a fia, Halldór.²² Azonban a királyságak – hasonlóan a nemzeti sagákhoz – csak jóval később, a 13. századtól lettek lejegyezve, így ezek sem kortárs források. A Harald bizánci szolgálatáról szóló szövegeket erős kritikával kell kezelni, annak ellenére, hogy nem csak óészaki, hanem más nyelveken is maradt fenn forrás. Azonban, ahogy azt majd látni fogjuk, Harald bizánci szolgálata sok olyan elemet tartalmaz, amely más forrásokban is megtalálható.

A NORVÉG KIRÁLYSÁG KIALAKULÁSA:

Mielőtt Keménykezü Harald személyéről beszélünk, a norvég királyság kialakulását és az első királyok tevékenységét is érdemes áttekinteni, hiszen ezek a körülmények adták a hátteret Harald későbbi uralkodásához, és annak a képnek a kialakulásához, ahogy az a forrásokban fennmaradt.

¹⁸ Erre az eltérésre több magyarázat született. Gustav Indrebø szerint a rövid epizódokat később illesztették be, és egy másik szerző tollából valók, ez magyarázza, hogy az egyik pozitívan, a másik negatívan állt a király személyéhez. Theodore Andersson szerint a szerző folyamatosan kritikus Haralddal, és nem olyan élesek a váltások, mint Indrebø tartja. Szerinte általában jellemző a Morkinskinnára a király- és norvég-ellenes tónus. Ármann Jakobsson pedig a szerző által kínált árnyalt képet hangsúlyozza. Szerinte Harald egyéniségére kívánta ráirányítani a figyelmet, jó és rossz tulajdonságainak bemutatásával. ANDERSSON 1994. 103; JAKOBSSON 2000. 72, 73, 86. Lásd még: INDREBØ 1928. 173–180.

¹⁹ GHOSH 2011. 1-2, 6.

²⁰ Maga a kézirat izlandi nyelven íródott, amely nem meglepő ebben a korban Izlandon. Matthew James Driscoll részletes elemzése alapján elmondható, hogy a kéziratot két ismeretlen krónikás írta. A fennmaradt szöveg a legendás Halfdán svarti (Fekete Halfdán) halálától (kb. 860) Ingi krókyggr (Púpos Ingi, 1136-1161) király 1136-os trónra lépéséig tart. Gustav Indrebø vagy Konrad Maurer kutatásai szerint azonban a szöveg Halfdán trónra lépésétől Sverrir király 1177-es trónra lépéséig tartott, hasonlóan a *Heimskringlához* és a *Fagrskinnához*. *Ágrip* 2008. ix-xi., illetve INDREBØ 1922. 18–65, és MURER 1867.

²¹ „...þá sœkir Haraldr bróðir ens helga Ólafs, heim ór Garði um Austrvegr á kaupskipi.” *Ágrip* 2008. 52. Az Austrvegr kifejezés a keletet, pontosabban a Baltikumot vagy a Ruszt is jelentheti.

²² *Heimskringla* III. 2002. 79.

A norvég királyság egyesítése Széphajú vagy Loncsoshajú Harald király (872–931) nevéhez köthető. Egyesítésre való törekvések korábban is voltak, de Harald volt az, aki a legtöbb helyi kiskirályt legyőzte, többek között a Hafrsfjordi csatában (kb. 872). Halála után a királyság gyarapítása megtorpant, és a növekvő dán befolyás egyre jobban érezte hatását.²³ Harald ifjabb fia, Jóságos Hákon Adalsteinnföstri (934–961) megalapította a parasztságra épülő *leidangr*-t, hogy megvédje királyságát fivérének, Vérescsatabárdos Eriknek (931–933) a fiaitól. Azonban 961-ben csatát veszített Fitjarnál, és visszavonulás közben belehalt sebeibe. A kereszténység bevezetése nem volt sikeres Hákon részéről, bár annyi bizonyos, hogy a vallást megtúrték már uralkodása előtt is.²⁴ Vérescsatabárdos Erik fiainak sem sikerült hosszan megtartani a hatalmat. Az új uralkodó, Szürkebundás Harald (961–976) ugyan megölette Sigurd jarlt, Jóságos Hákon támogatóját, de nem tudott ellenállni az országra támadó dánoknak. I. (Kékfogú) Harald (911–986) dán király hadait Sigurd jarl fia, Hákon hívta be, és győzelmük után a dán uralom alá került déli területek jarlja lett.²⁵

A hatalomátvétellel lezárult Széphajú Harald dinasztijájának uralma. Harald olyan jelentős alakja lett már ekkor a norvég történelemnek, hogy a későbbi királyok igényt tartottak arra, hogy felmenőjüként jelöljék. Kitalált származásuk alapja az volt, hogy Haraldnak számos törvénytelen gyermeke született, különböző rangú nőktől. I. Olaf Tryggvason (995–1000) Tryggvy Olafsson fia és Széphajú Harald unokája volt a hagyomány szerint.²⁶ II. Olaf Haraldsson (1015–1028), a később szentté avatott királyt, egyenesen Széphajú Harald fiaként írják le a költők, holott apja Harald grenski, Grenland kevéssé jelentékeny királya volt. Keménykezű Harald pedig Széphajú Haraldnak egy számi lánnyal való szerelmi kalandjának gyümölcse volna – ez a történet azonban merő kitaláció. Valójában nem sokat tudunk Széphajú Harald egyéb leszármazottairól, és Keménykezű Harald felmenőiről sem, leszámítva szüleit.²⁷ Harald 1015 körül született Sigurðr Sýr és Ásta Guðbrandsdóttir harmadik fiaként. Ásta első házasságából született Olaf Haraldsson. Sigurðr egyike volt Upland gazdag urainak, egy helyi király Ringerikében.²⁸ Harald gyermekkoráról nem tudunk semmit, de mindössze 15 évesen már bátyja oldalán harcolt Stiklistaðirnál. Figyelemre méltó, hogy a történetírásban Haraldot kétszeresen is legitimnek kívánták megjeleníteni, mint királyt: Széphajú Harald leszármazottjaként, és Olaf Haraldsson féltestvéreként.²⁹ Az Angolszász Krónikában Keménykezű Haraldot illetik „Széphajú” jelzővel,³⁰ ám a történetírás Ari Þorgilsson verzióját fogadja el, miszerint két külön királyról van szó a 9. és a 11. századból. Természetesen Keménykezű Harald Széphajú Harald leszármazottjaként szerepel az Ari-féle királylistában, hasonlóan I. és II. Olafhoz.³¹

²³ BAGGE 2014. 31; SIGURÐSSON 2011. 64; KRAG 2003. 186.

²⁴ SIGURÐSSON 2011. 65; KRAG 2003. 189.

²⁵ SIGURÐSSON 2011. 66; KRAG 2003. 190.

²⁶ SIGURÐSSON 2011. 66.

²⁷ KRAG 2003. 191.

²⁸ *Morkinskinna* I. 2011. 82.

²⁹ FINLEY 2015. 82.

³⁰ *Vikingek az Angolszász Krónikában* 1997. 55.

³¹ JAKOBSSON 2016. 147, 177; illetve BENEDIKTSSON 1984. 14, 19.

Jóságos Hákon keresztény volt, és megtagadta, hogy a régi isteneknek áldozzon.³² Olaf Tryggvason volt az első térítő király, de sikeressége vitatható. Nagy befolyást gyakorolt Izland keresztény hitre való térésére, bár az eredményt már nem élhette meg.³³ Olaf a Svolderi csatában esett el, miután ambiciózusan arra készült, hogy kiterjessze hatalmát a Balti-tenger felé.³⁴ Olaf Haraldsson azonban már komolyabb sikereket ért el. Rouenben keresztelkedett meg, majd miután megszerezte a hatalmat a dánoktól Norvégia felett, az ország jelentős részét megtérítette. Sikerét annak is köszönhette, hogy II. (Nagy) Knut dán király (1018–1035) ebben az időben Angliában harcolt. Megkezdődött az egyház megszervezése és egyházi törvényeket vezettek be.³⁵ Olaf Tryggvason és Olaf Haraldsson esetében a saga-irodalom kiemeli azok harciasságát, viking életmódját, és térítő voltát. Toposzokat alkalmaztak hagiográfiai és történeti szempontból, felépítve a harcos, illetve a szent király alakját.

Olaf Haraldsson 1025-ben támadást intézett Dánia ellen, a svéd királlyal, Qnund Jakobbal (1022–1050) szövetségben. II. (Nagy) Knut azonban Angliából visszatérve vereséget mért ellenségeire. Olaf sógorához, Bölcs Jaroszláv (1019–1054) Kijev-Novgorodi herceghez menekült. Norvégia felett ezután Hákon Eiriksson jarl, a korábban említett Sigurd jarl dédunokája uralkodott, mint dán helytartó, de 1029-ben odaveszett a tengeren. Olaf érkezettnek látta az időt a visszatérésre. Törekvésében korábbi szövetségese, Qnund Jakob támogatta, de oldalán volt féltestvére, Harald is. Miután Olaf súlyos vereséget szenvedett, és elesett Stiklistaðirnál 1030-ban, Harald Jaroszláv udvarába, majd Bizáncba (óészaki forrásokban *Mikligarð*) ment.

A BÖLCS ÉS RAVASZ HARALD KIRÁLY ALAKJA AZ IZLANDI FORRÁSOKBAN:

A középkori izlandi forrásoknak nem csak a száma figyelemre méltó, hanem a norvég történelemre való hatása abból a szempontból, hogyan építették fel a királyok képét a történelmi emlékezetben. Sok olyan történetet olvashatunk, amikor egy norvég király egy izlandival kerül szembe. Általános, hogy az izlandit egyenrangúként ábrázolják a királlyal – ezekben az esetekben nem a hierarchiáról van szó, hanem műveltségről, fondorlatosságról. Sok esetben ez a király nem más, mint Keménykezű Harald, aki több alkalommal eszeségével tűnik ki. A *Heimskringla* leírása szerint Harald hatalmas és erőskezű uralkodó volt országában (maðr ríkr ok stjórnsamr innan lands), egy skandináv uralkodó sem volt olyan bölcs vagy olyan jó döntéshozó, mint ő (engi hǫfðindi hafi sá verit á Norðlǫndum, er jafndjúpvitr verit sem Haraldr eða ráðsnjallr). Erősebb és jobb fegyverforgató volt, mint bárki más (Hann var sterkr ok vápnfœrr betr en hverr maðr annarra). Bőkezű és kegyes volt az izlandiakkal: a bátyjának

³² *Heimskringla* I. 2002. 171–172.

³³ Az Olaf által küldött misszionáriusról az *Íslendingabók*on kívül a *Njáls sagában* olvashatunk. BENEDIKTSSON 1984. 14. *Brennu-Njáls saga* 2017. 216.

³⁴ A csatáról szóló források külön szólnak a három skandináv királyról: egyik oldalon a norvég Olaf Tryggvason hajóhada állt, míg a másikon Villásszakállú Sven dán király, Olaf Eriksson svéd király és Erik Hákonarson, Lade jarlja. A csata következménye, hogy a dánok befolyást szereztek Norvégiában, ahol ez eddigénél erősebben indult meg a keresztény térítés. BAGGE 2014. 28, SIGURÐSSON 2011. 67.

³⁵ BAGGE 2014. 32; KRAG 2003. 192, 194.

szentelt templomhoz faanyagot és harangot küldetett, és minden izlandit megajándékozott, aki udvarába látogatott.³⁶ Tartalmában hasonló, de árnyaltabb, finomabb képet kapunk róla a *Morkinskinna*t olvasva: a már felsorolt tulajdonságokon kívül gyógyító képessége is előkerül, ugyanakkor hirtelen haragú, és türelmetlen volt.³⁷

A királyságak tehát általában kedvező képet mutatnak az uralkodókról. Ezzel szemben az *Egils saga Skallagrímssonar* lenyomata az izlandiak és a norvég királyok ellentétének. A saga szerint Széphajú Harald kemény uralma miatt hagyta el sok norvég az országot, új hazát keresve. Ez a vitatható állítás gyakorlatilag eredetmondává nőtte ki magát. A sagában feltűnik Vérescsatabárdos Erik is. Ellenfele Egill, aki nem csak kiváló harcos, de költő is. Egillt a király halállal fenyegette, de ő végül egy olyan nagyszerű költeményt írt, amellyel megváltotta szabadságát.³⁸ Habár vannak olyan vélemények, hogy az *Egils saga* szerzője Snorri Sturluson,³⁹ ennek bizonyítása nehézségekbe ütközik. Az viszont valószínű, hogy a közönsége más lehetett ezeknek a műveknek: a királyságak inkább a királyi és főúri udvarokban, míg az *Egils saga* izlandiak körében hangozhatott el.⁴⁰

Több királysága is rendelkezésre áll forrásként, de jelen elemzéshez a két legjelentősebbet, a *Heimskringlát* és a *Morkinskinna*t fogom használni, amelyek tartalmi hasonlóságot mutatnak (például, hogy mindkettőben szerepel Harald bizánci szolgálata), ugyanakkor a *Morkinskinna* bővebben ír Haraldról és a hozzá köthető történetekről. A Stiklistaðir mellett elszenvedett vereség után Harald sebesülten menekült el a svédek földjén keresztül Kijevbe. Bölcs Jarosláv udvarában a nagyfejedelem sergének parancsnoka lett.⁴¹ Ez a lehetőség hihető, hiszen Harald harcedzett, királyi családból származó férfi volt, ám azt is figyelembe kell venni, hogy ekkor még csak 15 év körüli lehetett.⁴² A kijevi udvarban való tartózkodásról sok információt nem tudunk meg – Harald sokat utazott a Baltikumban, mielőtt Bizáncba indult. Vitás kérdés, hogy hány év telt el Jarosláv szolgálatában – Gustav Storm szerint 1031-1034-ig, míg Adolf Stender Petersen 1031–1033 közé teszi ezt az időszakot.⁴³ Harald kijevi tartózkodásának leírása az izlandi forrásokban egy fontos funkcióval bír: egy későbbi uralkodó idegen földön ilyen fontos pozícióba került, megalapozva ezzel későbbi hírnevét.

A Bizáncban eltöltött éveket tényként kezelhetjük, ám Harald tetteinek valóságtartalma vitatható. Harald érkezésekor Bizáncban Zóé császárné (1028–1050) és fogadott fia, V. Kalaphatész Mihály (1041–1042) császár uralkodott.⁴⁴ A norvég és harcosai csatlakoztak a már udvarban szolgáló varégekhoz, és Harald, minden különösebb indoklás nélkül hamarosan az alakulat vezetője lett.⁴⁵ Nyilván itt is számításba vehető, hogy előkelő származása és harci tapasztalata állt a háttérben. Bizánci források, mint például Kekaumenos *Strategiconja* Araltes néven hivatkozik rá, rangja pedig

³⁶ *Heimskringla* III. 2002. 118–119.

³⁷ JAKOBSSON 2000. 75; MORKINSKINNA I. 2011. 204–206.

³⁸ *Egils saga* 2015, 156-161.

³⁹ Ezzel a témával kapcsolatban lásd TULINIUS 2014.

⁴⁰ JAKOBSSON 2016. 187.

⁴¹ *Heimskringla* III. 2002, 68, 70, *Morkinskinna* I. 2011. 83, 85.

⁴² BLÖNDAL 1978. 54.

⁴³ JACKSON 2019. 157.

⁴⁴ Tatjana Jackson az óészaki források zavarosságára hívja fel a figyelmet – szerinte IV. (Paphlagoniai) Mihály (1034–1041) császár uralkodott, mikor Harald Bizáncba érkezett. JACKSON 2019. 161.

⁴⁵ *Heimskringla* III. 2002. 71; *Morkinskinna* I. 2011. 88.

spatharokandidatos volt, amely nem olyan magas, mint azt az izlandi források sugallják. Ráadásul csapatai alá voltak rendelve a görög hadvezetésnek.⁴⁶ Az óészaki források tehát jóval elfogultabbak Harald külföldi karrierjével kapcsolatban. Ugyanakkor a *Morkinskinna* leírása szerint Harald Norðbriktnek nevezte magát, hogy eltitkolja előkelő származását – egyúttal hangsúlyozza szerénység.⁴⁷

Harald varégek közti pályafutása hadi vállalkozások egymást követő sorozata Bizánc ellenségeivel szemben, amelynek mellékszála egy görög hadvezérrel, Gyrgirrel⁴⁸ való vetélkedése. Harald emberei egy alkalommal előbb vertek tábor, mint a görögök, egy kedvező fekvésű helyen. Gyrgir vitába szállt a norvéggal, hogy őket illeti meg a jobb terület, de Harald ezt nem fogadta el. Úgy gondolta, hogy a varégek nem felelnek senkinek, csak a császárnak és a császárnénak. Hogy ki verhet tábort elsőnek, azt végül sorshúzással döntötték el – a nyertes Harald és a varégek lettek.⁴⁹ Látható, hogy a szerencse Harald oldalán állt, de nem csak ebben múlta felül a görögöt. A *Hemiskringla* leírása szerint vitáikban mindig neki volt igaza, és a csatákban is mindig győzedelmes volt, a görög pedig veszített. A helyzet odáig „fajult”, hogy Gyrgir emberei szívesebben harcoltak volna Harald vezetésével.⁵⁰ A *Morkinskinna* is beszámol erről az eseményről. Érdekes azonban, hogy ez a krónika árnyaltabban mutatja viszonyukat. Ahogy látni fogjuk, további hadi vállalkozásaik azért lesznek sikeresek, mert Harald különböző trükköket vet be. Terveit azonban mindig véleményezi Gyrgir is. A forrás tehát finoman céloz arra, hogy Harald nem fővezérként volt jelen a hadjáratban.

Harald elsősorban helyi kalózek ellen harcolt, de később Észak-Afrikában, a szaracénok földjén (*Serkland*) folytatta hadi vállalkozásait – természetesen győzelmet győzelemre halmozott. Sem a *Heimskringla*, sem a *Morkinskinna* nem törekszik ezen helyszínek pontos megnevezésére, csak első, második, harmadik városnak nevezi őket. Ez a gyakorlat erősen kétségessé teszi a források ezen szakaszainak hitelességét, amelyet tovább tetéz, hogy a történetek bizonyos formában más forrásokból is ismertek.

Harald összesen négy várost hódított meg embereivel.⁵¹ Ezek a történetek a többet ésszel, mint erővel elvet tükrözik: Harald ugyanis sokszor trükkel vette be a várakat. Trükkök az izlandi sagákban is fellelhetőek, és bizonyos helyzetekben Harald szerepeltetése is előfordul. A *Króka-Refs saga* elemzése során kialakult az a konszenzus, hogy a történetet más sagákból rakták össze, mivel bizonyos események kísérteties hasonlóságot mutatnak. Jómagam arra a konklúzióra jutottam, hogy a saga ismeretlen szerzője kiválóan ismerte a saga-irodalmat, történetét pedig a tragikus sorsú, kitasztásban élő hősök mintájára alkotta meg, ám ellenkező kimenetellel.⁵² A saga hőse, a ravasz Refr (akinek neve rókát jelent), ugyanis sok viszontagság kivédése után békében hal meg, amely nem jellemző a saga-irodalom klasszikusaira. Refr ellenfele Keménykezű Harald király lesz – ő az egyetlen, aki rá tud jönni arra, hogyan is működik Refr fából készült vára, amelyet

⁴⁶ JAKOBSSON 2016. 174; KATONA 2017. 213.

⁴⁷ *Morkinskinna* I. 2011. 88.

⁴⁸ Gyrgir valójában Georgiosz Maniakész bizánci hadvezér, aki a 11. század első felében több katonai sikert ért el keleten és nyugaton egyaránt. Ezek közé tartozik például Szicília visszaszerzése az araboktól. 1042-ben IX. Kónsztantinosz (1042-1055) leváltotta fővezéri pozíciójából. Maniakész fellázadt a császár ellen, de 1043-ben elesett egy ütközetben. Makai 2005. 68.

⁴⁹ *Heimskringla* III. 2002. 73. *Morkinskinna* I. 2011. 91–92.

⁵⁰ *Heimskringla* III. 2002. 74.

⁵¹ A *Morkinskinnában* csak három város elfoglalása szerepel, míg a *Heimskringlában* négy.

⁵² A témáról bővebben: GYÖNKI 2017.

haragosai hiába próbálnak felgyújtani. A falakból ugyanis egy csőrendszeren víz ömlik a tűzre, és az elalszik. Harald azonban tudja a megoldást, amint a felsült támadók egyike elmeséli neki a csodálatos szerkezetet – a falakba csöveken keresztül jut a víz egy közeli gleccserből.⁵³

Harald szerepeltetése a sagában kronológiai szempontból is érdekes. A történet szerint Refr Hákon Adalsteinföstri idején született (934–961), de később már Harald (1046–1066) uralkodott – Refr tehát ekkorra már öreg ember kellett volna, hogy legyen. Ez az időbeli zavar már Þormóðr Torfasonnak (1636–1719)⁵⁴ is feltűnt, aki a GKS 1006 fol. kéziratban, széljegyzet formájában megemlítette.⁵⁵ A sagairó célja valószínűleg az volt, hogy a legendás királyt szerepeltesse, hasonlóképpen a korábbi sagákhoz és a *Morkinskinna* történeteire, ahol egy egyszerű izlandi és a norvég király szellemi összecsapását láthattuk.

A *Króka-Refs saga* bizonyos eseményei könnyen felismerhetők más izlandi nemzetségi sagákban – kétségtelen, hogy a történet önállósága ebből a szempontból megkérdőjelezhető. Azonban nem csak ennek a saganak az írója használt fel olyan elemeket, amelyeket másnál olvasott: a királyságak Harald esetében ugyanígy jártak el, amikor az Afrikában trükkel bevett várakról ejtenek szót. Ahogy arra már utaltam, ismerős motívumokat fedezhetünk fel más forrásokból is.

Az első város esetében Harald olyan madarakat fogatott, amelyek ott fészkeltek. A lábukhoz faforgácsot erősítettek, amelyet viasszal és kénnel itattak át. Ezeket meggyújtva elengedték a madarakat, amelyek visszatértek fészkeikbe, és meggyújtották a házak szalmatetőit.⁵⁶ Hasonló taktikát alkalmaz Olga (945–962), a drevljánok által meggyilkolt Igor kijevi fejedelem özvegye, aki ilyen módon égette fel Iszkorosztyeny városát, hogy bosszút álljon férje haláláért.⁵⁷ Saxo Grammaticus *Gesta Danorum* című művében Hadding (vagy Hadingus), egy legendás dán király összegyűjti a madarakat Dünaburg ostrománál, a lábukra égő gombákat kötnek, és így engedik el őket. A városban hamarosan kitör a pánik, és az oltásban részt vevő lakók már nem tudják megvédeni magukat az ostromlóktól.⁵⁸ Ebből a történetből tanulva Hadding fia, I. Frotho király összefogatja a madarakat egy ostrom után, nehogy ellene lehessen fordítani.⁵⁹ Ugyancsak Saxo írja, hogy Fridleif király fecskék lábára köt égő papirokat, és így foglalja el Dublint.⁶⁰

A második történet Harald taktikai érzékét dicséri: embereivel földalatti alagutat ás egy város alá, majd egy teremben jutnak ki, és elfoglalják a várat.⁶¹ Hasonló történet fordul elő Liviusnál, amikor Veii elfoglalásáról ír.⁶² Sigfús Blöndal úgy gondolta, hogy ez a történet igaz lehet,

⁵³ *Króka-Refs saga*. 141, 144–145.

⁵⁴ Izlandi történész, nevét latinosan Thormodus Torfæusként használta. Dániában tanult, több izlandi történelmi művet is lefordított dánra. Többek között szerzője a *Historia Rerum Norvegicarum*nak.

⁵⁵ 1600–1700 között keletkezett, papírra írt kézirat. A *Króka-Refs saga* a 207r-226r oldalakon található. A széljegyzetre Zuzana Stankovitsova hívta fel a figyelmemet.

⁵⁶ *Heimskringla* III. 2002. 76–77; *Morkinskinna* I. 2011. 100–101.

⁵⁷ JACKSON 2019. 168–169; FERINCZ 2015. 59.

⁵⁸ SAXO GRAMMATICUS 2015. 50. Dünaburg a mai Daugavpils városa Lettországban.

⁵⁹ SAXO GRAMMATICUS 2015. 84.

⁶⁰ SAXO GRAMMATICUS 2015. 248, 250.

⁶¹ *Heimskringla* III. 2002. 77–78; *Morkinskinna* I. 2011. 97.

⁶² M. Furius Camillus alkalmazta az alagút ásás technikáját, ám a hitelesség megkérdőjelezhető, mivel Veii vára egy hegyen állt. LIVIUS 1982. 410.

mivel a taktika ismert más forrásból is.⁶³ Véleményem szerint egyik történet sem igazolhatóbb a másiknál, és azt sem egyszerű kikövetkeztetni, honnan erednek pontosan ezek a történetek, hiszen Harald megfordult Kijevben és Itáliában is.⁶⁴

Harmadik alkalommal az ostrom túl nehéznek bizonyult, ezért Harald türelemre intette embereit. A városlakók először a gyávának tűnő ostromlókat gúnyolták, majd annyira elbázták magukat, hogy a kapukat is nyitva hagyták. A varégek egyik nap látszólag fegyvertelenül vonultak ki, mintha játszanának, majd egy óvatlan pillanatban támadást indítottak. Annak ellenére, hogy a varégek nem vittek magukkal pajzsot, nehogy feltűnők legyenek, győzedelmeskedni tudtak.⁶⁵

Harald a negyedik esetben kijátszotta az ostromlott város lakóit. Elterjesztette, hogy halálos beteg, és végül halálhírért keltették. A varégek ezután megkérték a város előljáróit, hogy vezérüket a falakon belül található templomban helyezhessék végső nyugalomra – ezért pénzt is kínáltak. Az engedélyt megkapták, és egy üres koporsót cipelve átlépték a város kapuját. A falakon belül fegyvert rántottak, és a segítségükre siető Haralddal és társaikkal együtt elfoglalták a várat.⁶⁶ Hasonló történetek ebben az esetben is ismertek: a fent említett I. Frotho így foglalta el Palteskja⁶⁷ és London városait.⁶⁸ A taktika párhuzamba állítható a trójai faló taktikájával is.⁶⁹

A *Heimskringla* leírása szerint Harald, miután vitatható szerepet vállalt a császár elleni összeesküvésben, fogságából kiszabadulva embereivel hajókon hagyta el Bizáncot, amely azonban nem volt olyan egyszerű.⁷⁰ A szorosban ugyanis egy láncot vezettek keresztbe. Harald utasította embereit, hogy a lánchoz érve a hajó tatján gyülekezzenek, így az elől megemelkedett. Mikor már ráúsztattak a láncre, a katonáknak előre kellett rohanniuk, hogy a hajó hátulja emelkedjen meg, így sikerült kijutni az öbölből. Ismét egy kiváló ötlet, de nem szabad elfelejteni, hogy Harald katonai parancsnok volt, így tisztában kellett lennie a lánc létezésével. Egyáltalán nem biztos, hogy ott helyben kellett rögtönöznie a megoldást. Újra egy olyan történetet olvashatunk, amelynek célja, hogy Harald találékonyságát hangsúlyozza, de valóságtartalma megkérdőjelezhető.

Harald a bizánci szolgálat után visszatért Jaroszláv udvarába, egyrészt, hogy a neki folyamatosan küldött vagyonát felvegye, másrészt, hogy feleségül vegye az uralkodó lányát, Ellisifet (Jelizaveta). Vitatható, hogy Harald már a Bizáncba való utazás előtt megkérte volna lányt. Ellisif akkor még kislány lehetett, Haraldnak pedig akkor még se vagyona, se komoly esélye nem volt arra nézve, hogy elfoglalja a norvég trónt. Pár évvel később azonban a házasság már megkötött. A házasságból Snorri Sturluson szerint két leány, Ingigerd és Maria születtek. Haraldnak egy másik házassága is ismert, 1048-ban feleségül vette Þóra Þorbergsdóttirt, akitől két fia született, III. (Csendes) Olaf, és II. Magnus, akik egy ideig közösen kormányozták Norvégiát. Ellisif túlélte Haraldot, és mivel nem váltak el, a házasság Þórával megkérdőjelezhető. Azonban

⁶³ BLÖNDAL 1978, 73.

⁶⁴ Lásd még: DE VRIES 1931.

⁶⁵ *Heimskringla* III. 2002. 78–80.

⁶⁶ *Heimskringla* III. 2002. 80–81; Morkinskinna I. 2011. 104–105.

⁶⁷ Polotsk (vagy Polock, Polack) városa a mai Fehéroroszországban található.

⁶⁸ SAXO GRAMMATICUS 2015. 82, 84.

⁶⁹ FINLEY 2015. 86.

⁷⁰ Harald fogságból féltestvére, Olaf közbenjárásával szabadult meg, aki megjelent számára. A görög császárt pedig sajátkezüleg vakította meg. *Heimskringla* III. 2002. 85–86, 87.

az sem tekinthető szokatlannak, hogy egy uralkodót házasságán kívüli, ágyastól származó férfi utód kövesse a trónon – ebben az esetben is valószínűleg erről van szó. Az izlandi kötődés miatt azonban azon sem kell csodálkozni, hogy a királyságak mindkét kapcsolatot házasságnak tartják. Végül is Þóráttól származtak Norvégia későbbi uralkodói.⁷¹

Harald 1045-ben tért vissza Norvégiába. Ekkor a trónon még mindig Olaf Haraldsson fia, Magnus ült. Az első években megosztották a hatalmat, amely végül Harald kezébe került Magnus 1047-es halála után. Uralkodásának részleteit jelen tanulmány nem fogja feltárni, de néhány fontos eseményt említünk meg annak érdekében, hogy kiderülhessen, miért szolgált rá a „keménykezü” jelzőre. Harald megerősítette és kiterjesztette hatalmát Norvégiában Trøndelagra és Auslandetre. Belső politikai ellenfeleivel leszámolt; közéjük tartozott Einarr Þambarskelfir, Husaby jarlja is. Külpolitikájának meghatározó eseményei a II. Svend Estridsson (1047–1076) elleni harc. Ugyan Harald katonai fölényben volt, de nem tudta hatalma alá vonni a dán királyságot. A két uralkodó végül kölcsönösen elismerte egymást. Harald ezután Angliában akart befolyást szerezni, ám végül 1066-ban elesett Stamford Brindge-nél.⁷²

Az izlandi házasság is indokolhatja, hogy Harald sok-sok saga szereplője lett az fent említetteken kívül is, és a már sokat emlegetett, izlandiakkal való találkozásokból is több történet született. Például a *Morkinskinában* maradt fenn az *Auðunar þáttur vestfirzka* (Auðunn és a jegesmedvebocs története),⁷³ amely Harald és II. Svend dán király ellenségeskedésének idején játszódik. Egy izlandi férfi, Auðunn egy jegesmedvebocsot vásárol Grönlandon, amelyet a dán királynak akar ajándékozni. Szándékát Haralddal is közli, aki nek sem eladni, sem odaajándékozni nem akarja. A norvég király útjára engedi, de kéri, térjen vissza, hogy megtudja, mit kapott Auðunn a medvéért cserébe. Később Auðunn visszatér a norvég királyi udvarba, beszámol Svend nagyvonalúságáról, és a tőle kapott gyűrűt Haraldnak adja, mert az nem vette el tőle a medvét erőszakkal. Harald kegyes döntésével pozitív szereplőként jelenik meg.

KONKLÚZIÓ:

A norvég királyok alakjainak megformálása bizonyos toposzok felhasználásával történt, és ez alól Harald sem kivétel. Élettörténetének első fele, amely a vándorlás, vagyonszerzés, hadi kalandokba való bocsátkozás időszaka, az izlandi nemzetségi sagákban is fellelhető történeti fordulat, amely gyakran bűnelkövetők esetében jelenik meg. A középkori Izland legsúlyosabb büntetése a kitasztás, amelynek enyhébb változata három évre szólt. Akit ez az enyhébb büntetés sújtott, annak el kellett hagynia a szigetet. A három évre kitasztottak esetében megfigyelhető, hogy a büntetés valójában egy új lehetőséget hordozott magában: az illető útra kelt, és akár egy király vagy nemes kíséretéhez csatlakozva hírnevet szerezhetett magának, kereskedőként próbált szerencsét, vagy új területeket fedezett fel. Éppen ezért a sagák egyik kedvelt történeti fordulata, hogy egy szereplő Bizáncba utazik, és ott a császár szolgálatába áll. Maga a büntetés formája egyébként Norvégiában is érvényben volt, de Haraldot persze nem büntény

⁷¹ *Morkinskinna* I. 2011. 206.

⁷² SIGURÐSSON 2011. 69.

⁷³ Auðunn és a jegesmedvebocs története (2018). 126–135.

miatt száműzték. Azonban hazáját el kellett hagynia, hogy életben maradjon. Külföldön kellett megalapoznia vagyonát, hírnevét – ez hasonlóságot mutat sok izlandi életével. Brémai Ádám fogalmazása szerint a kitaszításba Harald önként vonult,⁷⁴ amely helyzetből maga tért vissza Norvégiába. Az izlandi történetekben Izland a centrum, az a pont, ahová egy saga hőse visszatérhet, míg kint, egy idegen országban mindenféle veszéllyel kell szembe néznie, és ezeket legyőzve szerez hírnevet.⁷⁵ Harald számára ez a centrum Norvégia, kalandjai során pedig idegen országokban szolgál és harcol. Vagyont és neves családból való feleséget szerez, majd rövid, megosztott uralkodás után Norvégia királya lesz.

A Haraldról fennmaradt történetek valós eseményeken alapulnak, de ezek közül soknak az eredetisége megkérdőjelezhető, áttemelésnek, átdolgozásnak tűnik. A történetek hitelességét alátámasztani látszik, hogy Harald mellett szkaldok is jelen voltak bizánci szolgálata során, és feljegyezheték tetteit.⁷⁶ Azonban felmerül, hogy Harald saját reputációját építette a történetírók segítségével. Ezzel magyarázható a bizánci szolgálat részletes leírása, amelyben Harald hősies viselkedéséhez és ravaszságához kétség sem férhet. Ez a kép maradt fenn a királyságokban, és szivárgott át a nemzeti sagákba is. A kép érdekes árnyalása a szellemi ellenfél, egy találatkony izlandi, aki felülkerekedhet a királyon. Az erős király portréjának ez lett a másik aspektusa, amely az izlandiakhoz köthető viszonyának köszönhető, amely *Heimskringla* idealizáló leírása szerint a következő volt: „Hann var ok inn mesti vinir hegat til allra landsmanna.” Ő [Harald] legjobb barátja volt az minden embernek az országban [t.i. Izlandon].⁷⁷

FELHASZNÁLT IRODALOM:

ANDERSSON, THEODORE M. (1985): 'Kings' Sagas (Konungasögur)'. In Clover, Carol J. – Lindow, John: *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide*. Islandica XLV. Ithaca – London.

ANDERSSON, THEODORE M. (1994): The Politics of Snorri Sturluson. *Journal of English and Germanic Philology* vol. 93. no. 1. 55–77.

ANDERSSON, THEODORE M. (2016): *The Sagas of Norwegian Kings (1130–1265)*. Ithaca, New York, Cornell University Library.

Auðun és a jegesmedvebocs története. In Bernáth István (ford.) (2018): *Vörös Eirík története*. Budapest, Corvina. 126–135.

BAGGE, SVERRE (2014): *Cross and Scepter – The Rise of the Scandinavian Kingdoms from the Vikings to the Reformation*. Princeton University Press, Princeton and Oxford.

BENEDIKTSSON, HREINN (1972): *The First Grammatical Treatise*. Reykjavík, Institute of Nordic Linguistics.

⁷⁴ BREMENSIS 1876. 103.

⁷⁵ Például a *Grettis saga Ásmundarsonar* főhőse, Grettir, aki harcos természetével nem illeszkedik be a jobbára földműves munkával foglalkozó izlandiak közé. Azonban mikor Norvégiába utazik, harcolnia kell berzerkerek, vagy természetfeletti lények ellen. Később Izlandon került szembe a halálból visszatért Glámrral. Lásd: JÓNNSON 1934. 64–70, 119–121, 136.

⁷⁶ Halldór Snorrason mellett Úlfr Óspaksson nevét is megőrkítették, illetve azt is, hogy a későbbiekben sok történetet adtak elő Haraldnak és fiainak a király tetteiről. *Heimskringla* III. 2002, 119.

⁷⁷ *Heimskringla* III. 2002. 119.

BENEDIKTSSON, JAKOB (ed.) (1984): *Íslendingabók, Landnámabók*. Reykjavík, Hið Íslenska Fornritafélag.

BLÖNDAL, SIGFÚS (1978): *The Varangians of Byzantium – An aspect of Byzantine Military History*. Cambridge University Press, Cambridge.

BREMENSIS, ADAMUS (1876): *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*. Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover.

Brennu-Njáls saga. Budapest, 2017, Corvina.

DE VRIES, JAN (1931): Normanisches Lehngut in den isländischen Königssagas. *Arkiv för Nordisk Filologi* vol. 47. 3. 51–79.

DRISCOLL, MATTHEW JAMES (szerk.) (2008): *Ágrip af Nóregskonungasögum*. Viking Society for Northern Research, University College London.

Egils saga. Budapest, 2015, Corvina.

FERINCZ ISTVÁN (ford.) (2015): *Régmúlt idők elbeszélése – A Kijevi Rusz első krónikája*. Balassi Kiadó, Budapest.

FINLAY, ALISON (2004): *Fagrskinna, a Catalogue of the Kings of Norway – A translation with Introduction and Notes*. Leiden – Boston, Brill.

FINLAY, ALISON (2015): History and Fiction in the Kings' Sagas: The Case of Haraldr Harðráði. *Saga Book* vol. 34. 77–102.

JÓNSSON, FINNUR (szerk.) (1902-1903): *Fagrskinna – Nóregs Konunga Tal*. København, S. L. Møllers Bogtrykkeri.

GHOSH, SHAMI (2011): *Kings' Sagas and Norwegian History – Problems and Perspectives*. Leiden – Boston, Brill.

GYÖNKI, VIKTÓRIA (2017): *The Representation of Outlaws in Post-Classical Icelandic Sagas*. MA thesis. Universitetet i Oslo. <https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/58188/MA-thesis-final.pdf?sequence=5&isAllowed=y>

GYÖNKI VIKTÓRIA (2018): A politikus Snorri Sturluson. Az izlandiak és a norvég királyok viszonya a középkorban. *Aetas* 33. évf. 1. sz. 5–15.

Heimskringla: Aðalbjarnsson, Bjarni (szerk.) (2002): *Heimskringla I-III*. Reykjavík, Hið Íslenska Fornritafélag.

INDREBØ, GUSTAV (1922): *Aagrip*. Edda XVII.

INDREBØ, GUSTAV (1928): *Harald Hadraade i Morkinskinna*. Festskrift til Finnur Jónsson 29. maj 1928. 173–180.

JACKSON, TATJANA N. (2019): *Eastern Europe in Icelandic Sagas*. Amsterdam, Arc Humanities Press.

JAKOBSSON, ÁRMANN (2000): The Individual and the Ideal: The Representation of Royalty in Morkinskinna. *Journal of English and Germanic Philology* vol. 99. no. 1. 71–86.

JAKOBSSON, SVERRIR (2016): The Early Kings of Norway, the Issue of Agnatic Succession, and the Settlement of Iceland. *Viator – Journal of Medieval and Renaissance Studies* Autumn vol. 47. no. 3. 171–188.

JÓNNSON, GUÐNI (ed.) (1934): *Grettis saga Ásmundarsonar*. Reykjavík, Híð Íslenska Fornritafélag.

KATONA CSETE (2017): Varég gárdisták Konstantinápolyban. *Antik Tanulmányok* 61. évf. 2. sz. 209–224.

KRAG, CLAUS (2003): The Early Unification of Norway. In Helle, Knut (ed.): *The Cambridge History of Scandinavia Vol. 1. Prehistory to 1520*.

Króka-Refs saga. In Halldórsson, Jóhannes (ed.) (1959): *Kjalnesinga saga*. Reykjavík, Híð Íslenska Fornritafélag.

LIVIUS, TITUS (1982): *A római nép története a város alapításától I-IV*. Budapest, Európa Könyvkiadó.

LONG, ANN-MARIE (2017): *Iceland's Relationship with Norway c. 870-c. 1100 – Memory, History and Identity*. Leiden – Boston, Brill.

MAKAI JÁNOS (2005): A Monomah-korona. Legenda és valóság. *Világtörténet* 27. 1. sz. 65–79.

Morkinskinna: Jakobsson, Ármann – Guðjónsson, Þórður Ingi (szerk.) (2011): *Morkinskinna I-II*. Reykjavík, Híð Íslenska Fornritafélag.

MURER, KONRAD (1867): *Ueber die Ausdrücke: altnordische, altnorwegische & isländische Sprache*. München, Verlag der k. Akademie.

ÓLASON, VÉSTEINN (1998): *Dialogues with the Viking Age – Narration and Representation in the Sagas of the Icelanders*. Reykjavík, Heimskringla – Mál Og Menning Academic Division.

RIMASZOMBATI KÁROLY (szerk.) (1997): *Vikingek az Angolszász Krónikában*. Documenta Historica 31. Szeged, JATE Történész Diákkör.

SAXO GRAMMATICUS (2015): *Gesta Danorum - The History of the Danes Volume 1-2*. Oxford, Clarendon Press.

SIGURÐSSON, GÍSLI (2004): *The Medieval Icelandic Saga and Oral Tradition*. Milman Parry Collection. Cambridge.

SIGURÐSSON, JÓN VIÐAR (2011): *Norsk Historie 800-1536 – Frå krigeske bønder til lydige indersåttar*. Oslo, Det Norske Samlaget.

TULINIUS, TORFI (2014): *The Enigma of Egill*. Ithaca, Cornell University Library.

SCHILLER VERA PHD

schillervera@freemail.hu

ókortörténész, vallástörténész (Semmelweis Egyetem)

A Szuda és az egyiptomi vallás

Souda And The Egyptian Religion



ABSTRACT

The Souda encyclopaedia brought into being around 1000 A.D. is a product of Byzantine humanism. This epoch is proud of its knowledge of classical antiquity, it wants to harmonize it with its own knowledge, and not make it forgotten. It equally wants to look upon the notions of ancient Egyptian religion in a correct way, and give a correct idea of them. In the encyclopaedia three variants of forwarding the Egyptian substance of myths can be detected. The first consists in regarding gods as former monarchs. It enlists the gods under the names of the Greek gods identified with them, and considers them as early monarchs of Egypt. This does not cause any difficulty as also Egyptian tradition is convinced of its first monarchs being creative gods. This in itself is not a new discovery. Earlier World chronicles described the histories of ancient peoples in a similar way; moreover it is exactly the texts of the former that Souda includes in the encyclopaedia. – The second variant mentions Egyptian gods by their own names, and describes them as being of godly character. You cannot feel any aversion in the encyclopaedia, apart sometimes from the euhemistic view, according to which a god was, in reality, an ancient monarch in whose honour a temple was erected after his death. – The third group of knowledge must, however, be a product of the new way of thinking. The editors of Souda preserve the neo-Platonist philosophers of the 5th century by including Damascus' work. These philosophers fight, by means of the saint syncretism, for the preservation of the ancient religion in Egypt. The considerate description of the philosophers defending pagan cults against Christianity allows the emotional atmosphere of the epoch to unfold. The editor/editors of the encyclopaedia does/do not want to keep secret or make disappear the substance of knowledge and the way of thinking of ancient epochs. They want to preserve them and to build them into the substance of present knowledge in a way similar to the one, by which they try to connect, with each other, the traditions of different peoples.

KEYWORDS

Souda, Egyptian Religion, Byzantine humanism

DOI 10.14232/belv.2020.1.8

<https://doi.org/10.14232/belv.2020.1.8>

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article:

Schiller Vera (2020): A Szuda és az egyiptomi vallás. *Belvedere Meridionale* 32. évf. 1. sz. 5–26. pp

ISSN 1419-0222 (print)

ISSN 2064-5929 (online, pdf)

(Creative Commons) Nevezd meg! – Így add tovább! 4.0 (CC BY-SA 4.0)

(Creative Commons) Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)

www.belvedere-meridionale.hu

A Szuda lexikon a bizánci korban készült. Ennek az a jellemzője, hogy az egyiptomi isteneket görög megfelelőik neve alatt uralkodóként ismeri el, nem új törekvés, hiszen a krónikairodalom már századokkal korábban megtette ezt. Ezen felül pártatlan hangon nyilatkozik az egyiptomi istenekről, és ebben sokat segít az euhémérista hangnem, amennyiben az isteneket itt is igyekszik régen meghalt uralkodóknak tekinteni. Az azonban már nyilvánvalóan a bizánci humanizmus életérzése, hogy megértően nyilatkozik az utóvédharcokat vívó, ősi pogány kultuszokat megvédeni törekvő, szinkretizmusba hajló filozófusokról, és közvetíti az utókorra Damaszkiosz munkáját. A kereszténység előtti tudásanyagot nem elfelejteni, hanem befogadni és beépíteni akarja.

A Szuda lexikon a bizánci reneszánsz tipikus terméke. Ez a mozgalom a IX. században a filozófus-matematikos Leóonnal indul, és kiemelkedő alakja Phótiosz, aki bagdadi követjárása közepette ismerkedett meg a kereszténység előtti múlt értékeivel az ottani könyvtárban i. sz. 855–856-ban. Ő írja meg az első bizánci reneszánszhoz kapcsolódó lexikont, illetve készíti el 10 kötetnyi kompilációját 873 és 876 között.¹

A Szuda lexikonban az Ádám-glossza végén említés történik Ióannész Tzimiszkész császár (i. sz. 969–976) haláláról, és sok esetben felhasználja ugyanazt az anyagot, amelyből Konsztantinosz Porphürogennétosz császár (i. sz. 913–959) gyűjteményes köteteket állított össze. A lexikon keletkezését Ada Adler, a modern kritikai kiadás² megteremtője, 1000 körülre datálja.³

¹ LEMERLE 1971. 24–25, 37–39, 69–71, 196–197.

² *Suidae lexicon* 1928–1938.

³ ADA ADLER: *Suidae RE II. 4/2*, Stuttgart. 1932, 675–717: 679.

AZ ISTENEK MINT EGYIPTOM ELSŐ KIRÁLYAI

A Szudában a keresztény vallás nagymértékben összefér a régi kultúra tiszteletével. Az egyiptomi vallás elsősorban úgy szerepel benne, hogy az egyiptomi isteneket Egyiptom első királyainak tekinti. Ez önmagában nem meglepő. A régi kultúra úgy fér össze legjobban a keresztény vallással, hogy kijelentik, a régi királyokat tisztelte úgy népük, hogy haláluk után isteni tiszteletben részesítette őket. Ez azért is könnyű, mert Egyiptom hagyománya szerint a világon először az istenek uralkodtak, és csak a három isteni kilencség uralma után jöttek a földi királyok.⁴

A lexikonban tehát Egyiptom királyai a Thoth-tal azonosított Hermész, a Ptahhal azonosított Héphisztosz, és a görögök által Héliosznak nevezett Ré-Atum. A lexikon lemmái az i. sz. 610-zel záródó antiochiai Ióannész által írt Világkrónikával mutatnak párhuzamot, illetve az annak forrásául is tekinthető, a történelmi eseményeket Iustinianus (i. sz. 527–565) uralmának végéig követő Ióannész Malalasszal, aki maga írja, hogy az egyiptomi királyok leírását Manetho-ra vezeti vissza,⁵ aki egyiptomi papként jegyezte le Ptolemaiosz Sztóter vagy Ptolemaiosz Philadelphosz számára Egyiptom történetét.

A különös az, hogy Manetho nem egészen ezt a sorrendet használja. Az egyiptomi héliopoliszi tradíció Ré-Atumot tekinti a teremtő első uralkodónak, a memphiszi tradíció hívei elé teszik Ptahot, a hermopoliszi rendszer hívei pedig még ölé Thoth-ot.⁶ Manetho, a memphiszi tradíció híveként Ptah-hal kezdi a király-sorrendet, azután Ré-Atummal folytatja.⁷ Ióannész Malalasz és maga a Szuda azonban láthatólag egy olyan hagyományra támaszkodik, amelyik a hermopoliszi tradíciót követi.

Az egyiptomi görög névazonosításokon felül a lexikon az itáliai hagyományt is felhasználja – amely szerint Hermész azonos Faunus-szal is, Picus fiával – valamint az Ótestamentum anyagát, amely szerint Mesztrem (a Micraim görögösen ejtett alakja) volt Egyiptom névadó királya.

Vagyis Egyiptom első királya az ótestamentumi hagyományhoz tartozó Mesztrem, aki a lexikon szócikke szerint nevét Aigüptoszra változtatja,⁸ ezért lesz az ország neve Egyiptom. Őutána következik a Faunus-nak is nevezett Hermész, Thoth görög megfelelője, a Picus-szal azonosított Zeusz fia. Hermész Itáliából menekül Egyiptomba, miután testvérei „gonoszat terveznek ellene”, és akit csillagászati tudása és az arany, az ezüst és a vas felhasználása miatt tekintettek utóbb istennek.⁹ A királyi hatalom ezek után Héphisztosz (Ptah görög megfelelőjének) kezébe került, aki az erkölcs rendjét hozta el az egyiptomiak számára, valamint vasfegyvereket és földműves szerszámokat. Titokteljessége és harciassága miatt tekintették a Szuda szerint istennek, sántaságát és a fogó használatát a görög istenség vonásaiból kölcsönzi.¹⁰ Az ő halála után örökli

⁴ DOBROVITS 1975a. 3–39: 6–7.

⁵ Joannes Malalas, *Chronographia*, p. 25: 10–11.

⁶ Dobrovits 1975. c. 5–7.

⁷ Manetho, *Aigüptiaka*, fr. 1/1, fr. 3. (Manetho ed. W. G. Waddell London, 1964 és *Fragmenta Historiæ Graecorum* 2, Parisiis, 1848, ed. Firmin Didot 526–616.)

⁸ A1 77. A szócikk forrása Joannes Malalas, *Chronographia*, p. 21: 4–5.

⁹ A1 77. A szócikk szövegének forrása Joannes Malalas, *Chronographia* p. 21: 4–5. Φ 148. A szócikk forrása Joannes Antiochenus, *Chronica*, p. 542: fr. 6: 5. = *Fragmenta Historiæ Graecorum* 4, Parisiis, 1851.

¹⁰ H 661. A szócikk szövegének forrásai JOANNES ANTIOCHENUS: *Chronica*, 542: fr. 5 In *Fragmenta Historiæ Graecorum* 4 és JOANNES MALALAS: *Chronographia*, p. 21: 8–22.

a trónt fia, Hélios (Amon-Ré görög megfelelője), aki viszont feleségét hurcolja meg házasságtörésért. Ezt alakítja a szócikk szerint az Odüsszeia Aphrodité–Arész szerelmi kettősévé, amelyet ismét csak a szócikk szerint Hélios tár fel.¹¹

A lexikon euhémerista mítoszmagyarázata tehát nem új, közvetlenül csak a korábbi Chronika-magyarázatok folytatója, de már korábban is alkalmazták történetírók is, például Diodórosz Szikelótész is ősi emberi uralkodóként ábrázol isteneket, egyiptomiakat is.

AZ EGYIPTOMI ISTENEK TISZTELETE

Bizáncban a Szuda keletkezésének idején nincs ellenséges hangulat az egyiptomi mitológiával és istenekkel kapcsolatban. Az egyiptomi istennevekből Ptah, Oszirisz, Iszisz, Szarapisz, Hórusz, a főnix-madár, az élő szent állatok közül az Apisz- és Mnevisz-bika, és a mendészi szent kos része a lexikonnak.

A héliopoliszi kultuszkör két jellegzetesen tisztelt szent állata a lexikonban külön szócikkeket alkotó mitikus főnix-madár és a Mnevisz-bika.

Az előbbi, az új életre kelő nap-madár, Oszirisz *ba*-jának egyik megjelenési formája,¹² a görög irodalomban már Hérodotosz óta ismert (aki azt a hírt adja róla, hogy 500 évente Héliosz templomában temeti el apját¹³), de mítoszának igazi jellegzetessége az, hogy hamvaiból újra és újra életre kel, csak a császárkorban terjedt el Egyiptomon kívül. Az ezt leíró Φοῖνιξ lemma¹⁴ a Hadrianus korában (i. sz. 117–138) élő Artemidórosz Daldianosz Álmoskönyvéből került be a Szuda-ba. A Mnevisz-bika pedig, amelyik E. Drioton–J. Vandier szerint a Napisten héliopoliszi inkarnációja,¹⁵ a Mnevisz-szócikk szerint Egyiptom egyik istene,¹⁶ az Apisz-szócikk szerint pedig a „Nap bikája”-nak és szentnek tekintik.¹⁷

A memphiszi tradíció nagy megbecsülését mutatja, hogy külön szócikk írja le Phtasz (Ptah) Φθαῦς Héphaisztoszsal való azonosságát, vagyis, hogy ő Héphaisztosz a memphisziéknél.¹⁸ A memphiszi Apisz-bikának – amely E. Drioton–J. Vandier szerint Ptah memphiszi inkarnációja,¹⁹ Ph. Derchain szerint Ptah és Oszirisz lelke,²⁰ Kákosy László szerint azonos Atummal és Oszirisz legősibb alakja²¹ – tisztelete már nagyon korai. Manetho szerint a második, a thiniszi dinasztia uralma idején született meg a héliopoliszi Mnevisz-bika, a memphiszi Apisz-bika és a mendészi szent kos tisztelete.²²

¹¹ H 235. A szöveg szövegének forrásai JOANNES ANTIOCHENUS: *Chronica*, p. 542: fr. 5 // *Fragmenta Historicorum Graecorum* 4 és JOANNES MALALAS: *Chronographia*. p. 23: 1– p. 24: 18.

¹² KÁKOSY 2003. 340.

¹³ HÉRODOTOS II. 73.

¹⁴ Φ 798. A szócikk szövegének forrása ARTEMIDOROS DALDIANOS: *Onirocriticon* IV. 47. (p.229.)

¹⁵ DRIOTON – VANDIER 1962. 78.

¹⁶ M.1152.

¹⁷ A. 3201.

¹⁸ Φ 477.

¹⁹ DRIOTON – VANDIER 1962. 78.

²⁰ DERCHAIN 1970. 63–140, 79.

²¹ KÁKOSY 2003. 336.

²² MANETHO: *Aigüptiaka*, fr. 8./2

Az Apisz-kultuszról az Apidesz-lemma²³ ír. E szerint időnként nagy ünnepet ültek tiszteletére, és megszületése alkalmából néhány papot szenteltek fel. A szócikk forrása Nonnosznak a 380-ban Konstantinápoly patriarchájává választott nazianzoszi Gergelyhez írott magyarázata, és a III. Mihály (842–864) uralma ideje alatt keletkezett Georgiosz Monakhosz-féle Világkrónika. Apisz tiszteletéről az Apisz-lemma is ír, amely szerint ő a hold szent bikája, éppen úgy, mint ahogy a Mnevisz a Napé.²⁴ Megbecsülését jól mutatják azok a szócikkek, amelyek szerint az Egyiptomot i. e. 343–342-ben leigázó Artaxerxész-Ókhosznak az az egyik legnagyobb bűne, hogy az Apisz-bikát elpusztítja.²⁵ (Ezeknek a szócikkeknek a forrása a Septimius Severus uralma idején (i. sz. 193–211) alkotó Ailianosz.) A Szuda euhémérista álláspontja itt is érvényesül. Szerinte ugyanis Apisz részint Memphisz királya volt valamikor,²⁶ részint ő hozta Hellaszba az orvostudományt.²⁷

A harmadik legrégebben tisztelt szent állat a mendészi szent kos, amelyik E. Drioton–J. Vandier²⁸ és Dobrovits Aladár²⁹ szerint Oszirisz kecskebakja, Ph. Derchain szerint Ré, Chou, Geb és Oszirisz lelke.³⁰ A korai időkben kos volt, a későbbiekben bakkecske. Hérodotosz szerint a kecskearccal és kecskelábbal ábrázolt Mendész Pan egyiptomi neve. Egy kecskebakot különösen tisztelnek, és ha ez az állat elpusztul, Mendész vidékén nagy gyász következik be.³¹ A Mendész-glossza szintén Pannal azonosítja, kecskearcúnak ismeri, és azt teszi hozzá, hogy a termékenység isteneként tisztelik.³² Egy Ailianosztól vett lemma tanúsága szerint Ókhosz ezt a szent kost is elkészíttette szentségtelen módon lakomára, miután levágatta.³³

A héliopoliszi Nagy Isteni Kilencség tagjai Ré-Atumon kívül Su, Tefnut, Geb és felesége, Nut, valamint gyermekeik, Iszisz, Oszirisz, Széth, Nephthüsz. Négyük körül bonyolódik Egyiptom legnépszerűbb mítosza, az Oszirisz-mondakör, amely az idegenek szerint elsősorban jellemző Egyiptomra. A Geórgiosz Monakhosz Világkrónikájából vett *Δογματίζει*-szócikk szerint³⁴ az egyiptomiak nevezték meg először az isteneket, méghozzá Osziriszt és Isziszt, az Ádám-glossza egy mondata szerint pedig „innen az egyiptomiak Osziriszről és Tüphonról és Isziszról való undorító elbeszélései.”³⁵ (Ez a lexikon egyetlen helye, ahol elfogultság állapítható meg az egyiptomi vallás ellen.)

Oszirisz tehát meghal, de halálával új életnek lesz a forrása, hiszen fiát, Hóruszt már a halott Oszirisz nemzi, mert ő a termékenység istene, belőle folyik a Nílus, termő ereje fiút hoz létre.³⁶

²³ A. 3201. Forrásai: Nonnus Abbas, In Gregorium Nazienzenum, Ad. S. Gregorii orat. II Contra Julianum 33 c. (p. 1052) // *Patrologia Graeco-Latina* 36, Paris, 1858; GEORGIOS MONACHOS: *Chronicon*, (ed. Boor), Lipsiae 1904, p. 64: 19–p. 65: 1.

²⁴ A. 3201.

²⁵ A. 3201. Ω. 284. K. 181. A szócikk szövegének forrása CLAUDIUS AILIANOS: *Epistulae et fragmenta*, fr. 40 a

²⁶ Σ. 117.

²⁷ A. 3217. A szócikk szövegének forrása GEORGIOS MONACHOS: *Chronicon*, p. 75: 18–19.

²⁸ DRIOTON – VANDIER 1962. 78.

²⁹ DOBROVITS 1975b. 401–408, 407.

³⁰ DERCHAIN 1970. 79.

³¹ HÉRODOTOS II. 46.

³² M. 594.

³³ A. 4127. a szócikk szövegének forrása CLAUDIUS AILIANOS: *Epistulae et fragmenta*, fr. 38. a.

³⁴ Δ 1319. a szócikk szövegének forrása GEORGIOS MONACHOS: *Chronicon*, p. 76: 4–12.

³⁵ A. 425.

³⁶ DOBROVITS 1975. 1–39: 5.

Oszirisznek – Egyiptom egykori királyának, aki várja a vele azonosuló halottat – és feleségének, Iszisznek a kultusza már a klasszikus Egyiptomban is szent misztérium volt. Ennek jele, hogy a beavatottak, ha teheték, az isten sírja körül Abüdoszban temetkeztek el, vagy legalább is jelképes sírt állítottak maguknak. Ezért történhetett meg, hogy bár mindenki tudott róla, a kultuszról csak töredékes leírást kapunk. Maga a misztérium ugyanis szent titok. Az i. e. 2450 táján felvett piramisszövegek már utalnak rá, és Dobrovits Aladár szerint az i. e. 2781-ben trónra lépett Dzsó-szer pharao már eljátszotta az ún. jubileumi ünnepen Oszirisz halálát és új életre kelését.³⁷

Oszirisz és Iszisz mítoszának első részletes leírását csak Plutarkhosz adja meg i. sz. 120 körül keletkezett erről szóló vallásfilozófiai értekezésében,³⁸ akit, mivel göröggként nyilvánvalóan másodlagos forrásból ismerte meg a mítoszt, nem köt a misztérium titka. Ez a két isten olyannyira egyiptomi jellegű, hogy görög szövegekben is mindig egyiptomi néven fordulnak elő, jóllehet őket is azonosították görög istenekkel, a hérodotoszi hagyomány szerint Osziriszt Dionüszossal, Isziszt Démétérrel,³⁹ később pedig Isziszt Ió-val, Apisz-Epaphosz anyjával. Ezt a közismert mítoszt, az Iszisz-Ió azonosítást idézi a nazianzoszi Gergelyhez írott kommentárból vett Iszisz-lemma. E szerint „ő az az Ió, akit Zeusz Argoszból elrabolt és Hérától félve hol fehér, hol fekete, hol pedig violaszínű tehénné változtatott. Vele bolyongva jött Egyiptomba. Isziszt tisztelik az egyiptomiak.”⁴⁰ Az Oszirisz-Dionüszosz azonosítást pedig a szintén nazianzoszi Gergelyhez kapcsolható Oszirisz-lemma őrzi, amely szerint „vannak, akik azt mondják, hogy ő Dionüszosz.”⁴¹ Ez utóbbi szócikk Oszirisz termékenység-aspektusát is megerősíti, amikor Széth-Tüphon általi széttépéséről és ennek évenként megtartott ünnepségéről is ír.

A kultusz Nílussal való szoros kapcsolatát a Szuda másik Iszisz-lemmájának a Sibylla-jósoltokból idézett verssora mutatja, mely szerint „Te pedig, szerencsétlen Iszisz, várakozol a sziget árjára.”⁴² Ez a verssor arra utal, hogy Oszirisz sírjait mesterséges szigetekké alakították át.⁴³ A Sibylla-jóslat két variációban maradt ránk,⁴⁴ a másik azt mondja: „Te pedig, szerencsétlen Iszisz, várakozol a Nílus árjára.” Ez még egyértelműbben kapcsolja össze a Nílus évenkénti áradását és az Iszisz-Oszirisz kultuszt.

Oszirisz kultuszának vízzel való kapcsolódását még hangsúlyozottabbá teszi a Kanóposz-lemma⁴⁵ (amelynek szövege már Caesarea i. sz. 340-ben beiktatott püspökének, Euszebiosznak *Historia ecclesiastica*-jában és Geórgiosz Monakhosz *Krónikájában* is megjelenik⁴⁶), azt részletezi, hogy hogyan győzte le Kanóposzban Oszirisz vizeskancsó formájában a khaldeaiak istenét, a tüzet, amely időponttól Kanóposzt külön istenként tisztelték. (Egyébként a szöveg a tűz víz általi legyőzetését az emberi lelemény dicséretes eredményének, nem pedig isteni cselekedetnek minősíti.)

³⁷ DOBROVITS 1975c. 409–416: 411–412.

³⁸ PLUTARCHOS, *De Iside et Osiride*, 12–20.

³⁹ HÉRODOTOS II. 42, II. 123, II. 156.

⁴⁰ I. 636. A szöveg forrása Nonnus Abbas, In Gregorium Nazienzenum, In orationem in sancta lumina, c. 10. (p. 1072) = *Patrologia Graeco-Latina* 36.

⁴¹ O. 693. v. ö. S. Gregorius, Oratio XXXIX, In sancta lumina, 680/B. 13. (p. 340) // *Patrologia Graeco-Latina* 36.

⁴² I. 635.

⁴³ DOBROVITS 1975. 1–39: 11.

⁴⁴ *Oracula Sibyllina*, ed. Geffcken Berolini, V. 484., 1902 illetve ed. Firmin Didot, Parisiis, V. 483. 1869.

⁴⁵ K. 320.

⁴⁶ A szöveg forrásai GEORGIOS MONACHOS: *Chronicon*, p. 587: 4–p. 588: 5; EUSEBIUS: *Historiae ecclesiasticae*, XI. 26.

Fiuokról, Hóruszról a Szuda annyit közöl, hogy Priapossal azonosították⁴⁷ (a lexikonba a szöveg egy X. századi útleírásból került be, amely szerint ez a Priapossal azonosított szobor ott állt Bizáncban),⁴⁸ valamint, hogy az egyiptomiak mitológiája szerint „ajkain tartotta hallgatást intve ujját.”⁴⁹

Iszisz kultusza a hellenisztikus korban mint misztérium-vallás terjed el az egész Földközi-tengeri medencében, és mialatt Egyiptom római provinciává süllyed, Iszisz kultusza népszerű lesz Itáliában és a Birodalom többi provinciájában is. Elterjedésére jó példa Ailianosz egy töredéke, amely három részletben került be a lexikonba. E szerint „Marcust, aki jó családból származott, és aedilisi méltóságot viselt, proscriptio alá vetették. Ekkor tehát rejtőzködni akarván levágta haját és szakállát, és olyan egyiptomi öltözéket öltött, amelyet Iszisz szolgálai viselnek, rázta a szeisztront, városból városba vonult, koldult az istennőnek, és így a szükséges enivalót, az éhség gyógyszerét, kielégítő módon megkapta.”⁵⁰ Párhuzamos, ezt megerősítő szöveg Suetoniusnak az a híradása, hogy Domitianus a négy császár évében i. sz. 69-ben úgy menekült el a Capitoliumról, hogy Iszisz-papnak álcázva és Iszisz-hívek közé vegyülve szökött át a Tiberis túlsó partjára.⁵¹

Iszisz partnere itt azonban már nem Oszirisz, hanem Szarapisz. Ő eredetileg a meghalt és így Oszirisszal egyesült memphiszi Apisz, amit a Szarapisz-lemmából is ki lehet olvasni.⁵² Oszirisz-Apisz kultusza Egyiptomban az Újbirodalom óta létezik, de Ptolemaiosz volt az, aki felismerte jelentőségét, és az új Alexandria központú Egyiptom legfőbb istenének tette. A közismert hagyomány szerint Ptolemaiosz Szótérnak (i. e. 306/304–283/282) álmában megjelent egy istenség, és követelte, hogy vigye őt Alexandriába. A király követői a Fekete-tengeri Szinopé-ban ismertek rá a szoborra. Egyiptomban azután az eumolpida Timotheosz és a szebennüotszi Manetho – tehát a görög és egyiptomi papság képviselői – egyaránt Szarapiszra ismernek benne.⁵³ A misztériumvalásban Iszisz férjeként Szarapisz terjed el a határokon túl, Oszirisz kultusza Egyiptomhoz kötött.

Az Ailianosztól vett Κηδεύειν⁵⁴-lemma szerint a halottat minden isten közül elsősorban Szarapisz védelmébe ajánlják, és az i. sz. II. századi szicíliai Messzénéből való peripatetikus filozófus, Arisztoklész is írt erről az istenségről a róla szóló glossza tanúsága szerint.⁵⁵ Hogy maga a Szuda mennyire nagynak és jellegzetesen egyiptomi istenségnek tartja Szarapiszt, az a Θεῶλις⁵⁶-lemmából egyértelműen kiderül. A Ióánnész Malalasz-szöveg, ahonnan a szócikk származik,⁵⁷ nem adja meg az istenség nevét, csak annyit, hogy ez a hódító (egyébként mitikus) egyiptomi király jóslatot kér egy meg nem nevezett, hatalmas, tisztelt istenségtől, aki válaszában a szentháromság (isten, szó, szellem) mindent elsöprő mindenek fölött álló hatalmát írja le. A Szuda szócikkének szerkesztője nevezi meg ezt az istent Szarapisznak.

⁴⁷ Π. 2276.

⁴⁸ Πατρία Κωνσταντινουπόλεως, II. 12. (Scriptores originum Constantinopoliarum, ed. Th. Preger, Lipsiae, 1901.)

⁴⁹ H. 450., DAMASCIOS: *Vitae Isidori reliquiae*, 1967, fr. 174 (p. 149.)

⁵⁰ Π. 2900. Σ 293. A. 211. A szócikk szövegeinek forrása CLAUDIUS AILIANOS: *Epistulae et fragmenta*, fr. 124. b, c.

⁵¹ SÜETONIUS: *Duodecim caesares*, Domitianus 2.

⁵² Σ 117. A szócikk szövegének forrása GEORGIOS MONACHOS: *Chronicon*, p. 583: 20–p. 584: 12.

⁵³ DOBROVITS 1975 a, 127–217: 161, 165, 173–174.

⁵⁴ K. 1489., A szócikk szövegének forrása CLAUDIUS AILIANOS: *Epistulae et fragmenta*, fr. 109. c.

⁵⁵ A. 3916.

⁵⁶ Θ. 415.

⁵⁷ JOANNES MALALAS: *Chronographia*, p. 24: 22– p. 25: 10

Az alexandriai Szerapeion leírását is átveszi a Szuda Geórgiosz Monakhosztól,⁵⁸ és egy különleges kultuszszoborról tesz említést, amely vas és mágnes segítségével lebeg (amelyet egyébként mint az emberi tudás eredményét, valamint csalás és ámitás készítményét aposztrofálja).

A lexikon előbb emlegetett Szarapisz-szócikke külön beszél arról, hogy kultuszszobrát Theophilosz érsek pusztította el Alexandriában Nagy Theodosziosz (i. sz. 379–395) uralkodása idején. Ezt az évet, 393-at, éppen a szentély lerombolása miatt mondják a pogányság sírdala évének.⁵⁹

Azonban, jóllehet az idegen kultuszokban Szarapisz átveszi Iszisz párjának szerepét (a Szarapisz-lemma szerint éppúgy a Nílussal is azonosítható, mint ahogy Oszirisz), Egyiptomban nem szorítja ki Osziriszt. A legkésőbbi időkben is megjelenik a kultuszokban Oszirisz tisztelete. A Damaszkiosz művéből vett egyik szócikk szerint Epiphanosz az Oszirisz körüli misztériumok vezetője,⁶⁰ a másikkól pedig az derül ki, hogy Aszklépiadész a halott Héraiszkoszra Oszirisz öltözékét adja rá.⁶¹

Egyiptom pantheonjában a Szuda olyan két istenséget is ismer, amelyek eredetileg nem tartoznak ide, csak talán a kései szinkretizmus korában. Ezek egyike Aión, a végtelen időt megtestesítő istenség. Vele kapcsolatban tudni lehet, hogy Antoninus Pius (i. sz. 138–161) uralma idején 139-ben, amikor Egyiptom az új Szóthisz-periódust ünnepelte, fönix-madárral díszített Aión feliratú pénzek kerültek forgalomba.⁶² Ezt az istenséget – mint a Héraiszkosz-lemma tanúsítja – az alexandriaiak Oszirisszel és Adónisszal azonosították a misztikus istenvegyítés szerint,⁶³ és az ő misztériumát emlegeti az Epiphanosz és Euprepiosz-lemma is,⁶⁴ J. Duchesne-Guillemin szerint Zurvan perzsa istenség nevét fordítják görögre Aiónként.⁶⁵

Nem ő lenne az egyetlen perzsa istenség, aki a Szuda alapján bejutott az egyiptomi pantheonba, hiszen egy szócikk egyiptomi istennek nevezi Arimanoszt,⁶⁶ pedig ő nyilvánvalóan a perzsa dualizmusban a rossz princípiuma, akiről már Plutarkhosz is ír,⁶⁷ az ímént emlegetett Epiphanosz és Euprepiosz glosszában pedig perzsának nevezett misztériumról is szó van.

AZ ALEXANDRIAI ISKOLA TANÁRAI

Érdekesség és a bizánci reneszánsz jellegzetessége, hogy a pogány kultúra talán utolsó védőírói, az alexandriai iskola neoplatonikus filozófusairól is ír a Szuda.

Iustinianus (i. sz. 527–565.) i. sz. 529-ben rendelettel szüntette meg az athéni Akadémiát, amelyet a pogányság utolsó menedékének tartott a szentélyek bezárása után. Az Akadémia tanárai Khoszroész perzsa uralkodóhoz menekültek. Később azután, a két állam közötti szerződés

⁵⁸ M. 23. A szócikk szövegének forrása GEORGIOS MONACHOS: *Chronicon*. p. 584: 19–p. 585: 6.

⁵⁹ VASILIEV 1952. 82–83.

⁶⁰ E. 2744. A szócikk szövegének forrása DAMASCIOS *Vita Isidori*, fr. 100 (p. 75).

⁶¹ H. 450. A szöveg szövegének forrása DAMASCIOS *Vita Isidori* fr. 174. (p. 147).

⁶² KÁKOSY 1978, 113–114, 173–174.

⁶³ H. 450. A szócikk szövegének forrása DAMASCIOS *Vita Isidori*, fr. 174. (p. 147) és Photios, *Bibliothéké* 242. (Damaszkiosz 106. (p. 29.))

⁶⁴ E. 2744. A szócikk szövegének forrása DAMASCIOS, *Vita Isidori*, fr. 100. (p. 75.)

⁶⁵ DUCHESNE-GUILLEMIN 1970. 625–694: 685.

⁶⁶ A 3881.

⁶⁷ PLUTARCHOS: *De Iside et Osiride*, 47.

eredményeként visszatérhettek a nélkül, hogy kereszténnyé kellett volna válniuk.⁶⁸ Damaszkiosz (az athéni Akadémia utolsó vezetője) ezután megírta mesterének, Iszidórosznak az életét, amely írásnak nagyon sok részlete került be a Szuda egy-egy szócikkébe. Hozzá kell tenni, hogy összefüggő szöveggként ezt a művet Phótiosz is bevette „Bibliothéké”-jébe, de ebben a rövidített variációban nagyon sok részlet nem szerepel. Asmus 1911-ben készült összeállításában⁶⁹ magát a Szuda-t használja arra, hogy belőle megpróbálja restaurálni az eredeti szöveget.

A Szuda-ban Hüpatia, Heraiszkosz, Hórapollón, Olümposz és Pamprepiosz neve szerepel. Hüpatia neve előfordul Phótiosz összefoglalásában is, amennyiben szerinte Hüpatiát tisztelte Iszidórosz, nemcsak mint férfi a nőt, de mint a geometria tudósát a filozófus.⁷⁰ Vagyis a bizánci reneszánsznak ez a nagy alakja nem vállalja, hogy Kürillosz patriarcha (i. sz. 412–438) aljasságát akárcsak megemlítsé. A filozófusnő szomorú története teljes egészében Damaszkiosz eredeti művéből került be a Szuda-ba.

E szerint

„Hüpatia Alexandriában született, nevelkedett és tanult. Mivel tehetsége felülmúlta apját, nem elégedett meg azzal, amit apja tanított neki a matematikáról, de nem tehetségtelenül foglalkozott egyéb bölcsességekkel is. Asszony léteire köpenyt öltve járt a város közepén és nyilvánosan előadást tartott azoknak, akik hallgatni akarták őt Platón vagy Arisztotelész, vagy talán valamely másik filozófus tanairól. A tanításon kívül a gyakorlati erény csúcsára is eljutott, becsületes, értelmes beszédű és szűz maradt, és olyannyira bájos és szép volt, hogy az őt látogató ifjak egyike beleszeretett [...].

Ilyen volt hát Hüpatia: a beszédben értelmes és ügyes vitatkozó, tettekben okos és állami ügyekben jártas. Az egész város joggal szerette és kiváltképpen tisztelte és a város megválasztott vezetői elsőként mindig hozzá látogattak, ahogy Athénben is szokott történni. Mert, ha a filozófia ügye el is veszett, neve még nagyszerűnek és tetszésre méltónak tűnt azok számára, akik az állam legfőbb dolgait intézték.

Történt pedig egyszer, hogy Kürillosz, aki az ellentétes felekezet püspöke volt, amikor elment Hüpatia háza mellett, látta, hogy nagy kavarodás van az ajtó előtt, odaérkező, onnan távozó és mellette álló embereknek és lovaknak összevisszasága. Amikor megkérdezte, hogy mi legyen ez a tömeg, és mi miatt van a háznál lárma, azt hallotta követőitől, hogy Hüpatia filozófusnőt üdvözlik most, és hogy ez az ő háza. Mikor ezt Kürillosz megtudta, olyan indulat kélt benne, hogy tüstént Hüpatia meggyilkolását tervezte el, minden gyilkosság közül a legszönyömbbat. Mert a szokott módon kilépő Hüpatiának nekirontott sok összegyűlt állatias, igazán iszonyatos férfi, akik nem tekintve sem az istenek bosszúját, sem az emberek büntetését, elpusztították a filozófusnőt, ezzel a legnagyobb bünt és gyalázatot hozván hazájukra.”⁷¹

Ez az i. sz. 415-ben bekövetkezett gyilkosság egyébként olyan brutális volt, hogy korabeli keresztény történetírók is felháborítónak találták. Szókratész szerint – aki Egyháztörténetében a 325 és 439 között történeteket foglalja össze – a történet így hangzik:

⁶⁸ VASILIEV 1952. 150.

⁶⁹ ASMUS 1911.

⁷⁰ PHOTIOS: *Bibliothéké* 242, (DAMASCIOS 164 (p. 38.))

⁷¹ Y 166. A szócikk szövegének forrása DAMASCIOS *Vita Isidori*, fr. 102, (p. 77, 79, 81.)

„Volt akkor egy Hüpatia nevű asszony Alexandriában, Theón filozófus lánya. Ez olyan műveltséget ért el, hogy korának minden filozófusát nagy különbséggel megelőzte, és a Pló-tinosztól levezetett platóni filozófiát oktatta, és a filozófia minden tudományágát fejtegette tanítványainak. Ennélfogva mindenholnan egybegyűlt nála minden filozófiára törekvő. Képzettségéből adódó tisztelt nyíltsággal beszélgetett az előljárókkal személyesen is. Nem jelentett szégyent számára, hogy férfiak között jelent meg. Mert kivételes szerénysége (illetudása) miatt mindenki nagyra becsülte és egyszersem mind felnézett rá. Ekkor azonban rosszakarat támadt ellene. Mivel egyre gyakrabban találkozott Oresziésszel [Alexandria praefectusával] gyűlölettség támadt iránta az Ekklésia népében, úgy vélték, hogy ő az oka, hogy Oresztész nem békült meg a püspökkel. És az együttgyilkolásra készülődő férfiak, akiknek vezetője egy Petrosz nevű felolvasó volt, megfigyelték, hogy valahonnan hazatér. Hordszékéből kiráncigálták, és a Kaiszariosz nevű templomba hurcolták. Ruháiból kivetkőztették, cserepekkkel (szavazás után) megölték. És miután tagonként széttépték, a Kinaronnak nevezett helyre hordták össze tagjait és tüzzel emésztették fel. Ez nem kevés gyalázatot hozott Kürillosznak és az alexandriai egyháznak. Ugyanis a keresztények intézményétől tökéletesen idegenek a gyilkosságok, ütközetek, és az ehhez hasonló dolgok. Ezek Kürillosz püspökségének negyedik, Honoriosz uralmának tizedik, és Theodosziosz uralmának hatodik évében történtek, március hónapban a böjtök idején.”⁷²

A IV. és V. század határán élő és az eseményeket 300-tól 425-ig (arianus szempontból) megörökítő Philosztorgiosz pedig úgy tudósít, hogy

„Hüpatia, Theón lánya, aki apjától tökéletesen kitanulta a tudományokat, sokkal jobb tanító lett a csillagnézés tudományát illetőleg és sokak tudományában mutatott utat. Ezt az asszonyt – azt mondják –, az ifjabb Theodosziosz uralma idején elvetemült módon tépték szét a homousziont (ὁμοούσιον-τ) vallók.”⁷³

Hüpatiáról a VI. századi milétoszi Heszükhiosz is ír „De viris illustribus” című művében. E szerint Hüpatia Theón alexandriai filozófus lánya, maga is filozófus, akit szétszaggattak az alexandriaiak és testét gyalázatosan szétszórták az egész városban. Ezt a gyalázatot szerfölött nagy, leginkább az asztronomiát illető bölcsessége miatt szenvedte el.⁷⁴ A gyilkosságot Malalas is megemlíti Világkrónikájában. E szerint ebben az időben az alexandriaiak az érsektől (Kürillosztól) befolyásolva nyíltan cselekedtek. Hüpatiát, az igen híres, nagyra becsült filozófusnőt, a tiszteletre méltó (idős) hölgyet saját kezüleg meggyilkolva máglyán égettek el.⁷⁵

Később azonban ezt a gyászos cselekedetet nem illett bolygatni. Maga a Szuda érdekes módon beállít maga számára egy védelmi vonalat. Azt mondja ugyanis a szócikk elején, hogy „Széttépték az alexandriaiak és testét gyalázatosan szétdobálták az egész városban [...] vannak, akik azt mondják, hogy Kürillosz volt a gaztett irányítója, mások viszont azt vélik, hogy az alexandriaiak veleszületett vakmerősége és lázongásai miatt történt így.” Azután hozzáteszi

⁷² SOCRATES: *Historia ecclesiastica* VII. 15. (p. 768–769.) In *Patrologia Graeco-Latina* 67., Paris, 1864.

⁷³ PHILOSTORGIOS: *Historia ecclesiastica* VIII. 9. (p. 111.), Berlin, 1972.

⁷⁴ HESYCHIOS MILESIOS: *De viris illustribus* 69.

⁷⁵ JOANNES MALALAS: *Chronographia* Bonnae 359:25–29.

(a kereszténység védelmében), hogy „sok püspökükkel is így cselekedtek ugyanis, mint például Geórgiosszal és Próteriosszal.” Ez után a bevezető után azonban következik a Damaszkiosz-műből vett idézet, amely egyértelműen Kürilloszt jelenti ki bűnösnek, és amely azt is tartalmazza, hogy a gyilkosság büntetlen maradt, és a császár leszármazottját érte el az isteni bosszú. (Paul Tannery magyarázata szerint ennek az is oka lehetett, hogy ebben az időben a császár II. Theodosziosz nem több 16 évesnél, a keletet a nevében Anthemiosz (Ἀνθέμιος) kormányozta, akit a Szuda – szövegromlás révén – Aidesziosz (Αἰδέσιος) néven emleget.⁷⁶)

Az ősök vallásáért harcoló alexandriai iskola több szócikk anyagává válik. A lexikonból kirajzolódó adatokból úgy tűnik, hogy az iskola nagy tekintélyű filozófusai és tanárai harcolnak fél-titkos társaságként az ősök vallásáért. Jean Maspero következtetése szerint két Hórapollón szerepel a lexikonban. Az egyikük II. Theodosziosz (i. sz. 408–450) uralma idején tanított Egyiptomban, Alexandriában és Konstantinápolyban, és híres, sok művet összeállító tudós volt.⁷⁷ Róla Sztephanosz Buzantinosz külön megemlíti, hogy egy sajátos hangulatú egyiptomi városból, Phenebétiszből származik.⁷⁸ Az ő két fia lehetett (Jean Maspero következtetése szerint) Aszklépiadész és Hórapollón, akik a neoplatonikus szinkretizmus egyiptomi oldalát képviselik. Héraiszkosz a lelkes és nem lelkes isteni képmások természetétől adott megkülönböztetője volt.

„Mert ha igaz volt a képmás, rögtön, amint megpillantotta, az ihletettség úgy megütötte szívét, hogy mintegy az istentől meghódítva buzdukt fel, mind testében, mind lelkében [...]. Anyjától úgy jött, hogy ajkain tartotta hallgatást intve ujját, ahogy az egyiptomiak mitológiája mondja Hóruszról és Hórusz előtt Hélioszról [...]. Amikor Aszklépiadész rá, a halott-ra Oszirisz öltözékét adta, tüstént mindenfelől fénnel ragyogtak fel a gyolcs titkos ábrái [...], így világosan megmutatkozott, hogy lelke tekintetében mily isteneknek lett a társa. [...] Nemcsak Egyiptomban vizsgálta az ősi misztériumokat, ám idegen földeken is, ahol ilyesmi fennmaradt [...].

Aszklépiadész tökéletesen ismerte az ősi theológiát, tisztán látható ez a himnuszokból, amelyet az egyiptomi istenekhez írt, és abból a munkájából [...], amely minden theológia megegyezését bizonyította. Írt az ősi egyiptomiak 30 000 évnyi cselekedeteiről is.”⁷⁹

Olümposz Kilikiából jött Alexandriába, hogy Szarapisz szolgálatába álljon. Szent dolgok tanítójaként (ἱεροδιδάσκαλος-ként) az ősi törvényeket tanította és az ezek révén elért jólétet.⁸⁰

Epiphanosz és Euprepiosz a legnagyobb mértékben járatosak voltak az alexandriaiaknál tisztelt misztériumokban. A perzsáknak nevezetteknek Euprepiosz volt a vezetője, az Oszirisz körülíeknek és az Aiónnak nevezett isten misztériumainak Epiphanosz.⁸¹

⁷⁶ TANNERY 1880. 197–200.

⁷⁷ Ω 159.

⁷⁸ SZTEPHANOS BYZANTINOS: Phenebétisz In *Etnicorum, quae supersunt*. Berolini, 1849.

⁷⁹ H. 450. A szócikk szövegének forrása DAMASCIOS: *Vita Isidori* Héraiszkossal kapcsolatban: Héraiszkos: fr. 174 (p. 147), fr. 163. (p. 137); Aszklépiadésszel kapcsolatban: fr. 164. (p. 137.) A 174-es fragmentum Photiosz szövegében is szerepel: PHOTIOS 242. (DAMASCIOS 107. (p. 29, 30)

⁸⁰ O. 218. A szócikk szövegének forrása DAMASCIOS: *Vita Isidori*, fr. 91. (p. 69.), fr. 94. (p. 71.), fr. 92. (p. 69, 71), fr. 97. (p. 73.)

⁸¹ E. 2744. A szócikk szövegének forrása DAMASCIOS: *Vita Isidori*, fr. 100. (p. 75.)

Maspero következtetése szerint⁸² Aszklépiadész fia volt az ifjabb Hórapollón, aki Zénón uralma idején (i. sz. 474–491) harcol kollegáival az ősök filozófiájáért. Ebben az időben, i. sz. 484-ben kiáltja ki Zénón ellenében ellencsászarrá Leontioszt Illosz, Zénón egykori generálisa,⁸³ aki mellett egy egyiptomi neoplatonikus filozófus, Pamprepiosz áll tanácsadóként.⁸⁴ Pamprepiosz, aki költő és államférfi, inspirátora Illosz Zénón elleni felkelésének,⁸⁵ eléri azt is, hogy engedélyezzék újra a pogány istenek beszüntetett kultuszát.⁸⁶

A „Pamprepiosz”-lemma, amelynek forrása az i. sz. 500 körül élő történetíró Malkhosz és Damaszkiosz munkája, csak Pamprepiosz egyiptomi származásáról (Malkhosz szerint Thébából, Damaszkiosz szerint Pan városából, vagyis Mendészből való) és athéni filozófusi tevékenységéről, és Illosz melletti szerepéről tudósít, az ellencsászár melletti szerepéről nem tesz említést, inkább a Zénón előtti tekintélyét hangsúlyozza.⁸⁷ Érdekes módon Phótiosz Damaszkioszból vett fejezete ellenben leírja ezt. E szerint Illosz Leontioszt jelölte császárnak Zénón ellenében, mint aki hasonlóan gondolkodik vele az aszebeia-ról (ἀσέβεια-ról), és hogy erre őket Pamprepiosz vette rá. (Az aszebeia vallástalanságot jelent, de itt pogányságot lehet rajta érteni.) A Phótiosz szöveg közli még azt is Pamprepioszról, hogy erőszakos halált halt, és hogy eredetileg egyiptomi volt és szakmájára nézve grammatikus.⁸⁸

A Damaszkioszból vett Harpokrasz és Hórapollón glosszák ellenben a felkelés utáni megtorlást sejtetik. A Harpokrasz-szócikk szerint Zénón, illetve az ő nevében Nikomédész Ammónioszt és Harpokraszt kereste, akik el tudtak menekülni.⁸⁹ A Hórapollón-glossza szerint Iszidórosz figyelmezteti Harpokraszt, és miután a levélhordozót elfogták, Hórapollónt és Héraiszkoszt valatják, hogy megtudják, hol van Harpokrasz és Iszidórosz.⁹⁰

A Szuda, illetve néhol már a forrásául szolgált Damaszkiosz is sejteti a jövőendő keresztény világrendet. Olümposz elmondta társainak, hogy Szarapisz el fogja hagyni a templomot, ami meg is történt.⁹¹ Ezen felül Héraiszkosz előre megmondta, hogy Hórapollón el fogja vetni az ősi törvényeket.⁹²

Összefoglalóan azt lehet mondani, hogy a Szudának az a jellemzője, hogy az egyiptomi isteneket görög megfelelőik neve alatt uralkodóként ismeri el, nem új törekvés, hiszen a krónikairódalom és a korábbi történetírás már századokkal korábban megtette ezt. Ezen felül pártatlan hangon nyilatkozik az egyiptomi istenekről, és ebben sokat segít az euhémérista hangnem, amennyiben az isteneket itt is igyekszik régen meghalt uralkodóknak tekinteni. Az azonban már

⁸² MASPERO 1914. 164–195.

⁸³ OSTROGORSKY 2001. 71.

⁸⁴ THIERRY 1884. 418–424.

⁸⁵ MASPERO 1923. 33; ASMUS 1913. 320–347: 336–337.

⁸⁶ BRÉHIER 1997, 21.

⁸⁷ II. 137. A szócikk szövegének forrása Malchos Philadelphensis, Byzantiaka, fr. 20. = *Fragmenta Historicorum Graecorum* 4, Parisiis, 1851, 131. b. – 132. a. és Damascios, *Vita Isidori* fr. 178 (p. 151, 153.), valamint Damascios *Vita Isidori*, fr. 290. (p. 235.)

⁸⁸ Photios, *Bibliothéké* 242 (DAMASKIOS 109–110.)

⁸⁹ A. 4010., Damascios, *Vitae Isidori*, fr. 313. (p. 249.)

⁹⁰ Ω. 159., Damascios, *Vitae Isidori*, fr. 314. (p. 251.)

⁹¹ O. 218., Damascios, *Vitae Isidori*, fr. 97. (p. 73.)

⁹² Ω. 159., Damascios, *Vitae Isidori*, fr. 317. (p. 253)

nyilvánvalóan a bizánci humanizmus életérzése, hogy megértően nyilatkozik az utóvédharcokat vívó, ősi pogány kultuszokat megvédeni törekvő, szinkretizmusba hajló filozófusokról, és közvetíti az utókorra Damaszkiosz munkáját. A kereszténység előtti tudásanyagot nem elfelejteni, hanem befogadni és beépíteni akarja.

FORRÁSOK KIADÁSAI:

Suidae lexicon. bd. 5. Leipzig, 1928–1938. .ed. ADA ADLER.

CLAUDIUS AILIANOS: *Epistulae et fragmenta*, Lipsiae, 1994. (in aedibus TEUBNERI).

ARTEMIDOROSZ DALDIANOS: *Onirocriticon*. Lipsiae, 1963. (in aedibus TEUBNERI).

JOANNES ANTIOCHENUS: *Chronica*. In *Fragmenta Historicorum Graecorum 4*. in aedibus Firmin Didot. Parisiis, 1851. 535–622.

DAMASCIOS: *Vitae Isidori reliquiae*. ed. Clemens Zintzen HILDESHEIM, 1967.

EUSEBIUS: *Historiae ecclesiasticae*. Leipzig, 1903.

HERODOTOS: *Historiae Lipsiae*. 1921 (in aedibus TEUBNERI).

GREGORIUS NAZIENZENUS: *Orationes et commentarii in orationes Gregorii*. In *Patrologia Graeco-Latina 36*, Paris, 1858.

HESYCHIOS MILESIOS: *De viris illustribus*- Lipsiae, 1880. (in aedibus TEUBNERI).

JOANNES MALALAS: *Chronographia*. ed. L. Dindorfius. Bonnae, 1831.

MALCHOS PHILADELPHENSIS: *Byzantiaka*. In *Fragmenta Historicorum Graecorum 4*. in aedibus FIRMIN DIDOT. Parisiis, 1851. 112–132.

MANETHO: *Aigyptiaca*. In *Fragmenta Historicorum Graecorum 2*. in aedibus FIRMIN DIDOT. Parisiis, 1848. 526–612 és ed. W. G. WADDELL. London, 1964.

GEORGIOS MONACHOS: *Chronicon*. ed. BOOR. Lipsiae, 1904.

Oracula Sibyllina, ed. GEFFCKEN, Berolini, 1902 és ed. FIRMIN DIDOT, Parisiis, 1869.

Πατρία Κωνσταντινουπόλεως = *Scriptores originum Constantipoliarum*, ed. Th. PREGER, Lipsiae, 1901.

PHILOSTORGIOS: *Historia ecclesiastica*. Kirchengeschichte. Berlin, 1972.

PHOTIOS: *Bibliothéké*, 242 Damascios. Tome VI. Paris, 1971. 8–56.

SOCRATES: *Historia ecclesiastica*, Paris, 1864 (Patrologia Graeco-Latina 67.)

STEPHANOS: *Byzantinos, Ethnicorum, quae supersunt*, Berolini, 1849.

SUETONIUS: *Duodecim caesares = Omnia Opera*, I. 1–478., II. 1–418., Parisiis, 1828.

PLUTARCHOS: *De Iside et Osiride = Plutarchi operum volumen tertium* (ed. FIRMIN DIDOT), Parisiis, 1828. 420–469.

FELHASZNÁLT SZAKIRODALOM:

- ASMUS, RUDOLF (1911): *Des Leben des Philosophen von Isidoros von Damascios aus Damaskos*. Leipzig.
- ASMUS, RUDOLF (1913): *Pamprepios, ein byzantinischer Gelehrter und Staatsmann des 5. Jahrhunderts*. Byzantische Zeitschrift, 1913/22. 320–347.
- BRÉHIER, LOUIS (1997): *Bizánc tündöklése és hanyatlása*. Budapest, Bizantinológiai Intézet Alapítvány.
- DERCHAIN, PHILIPPE (1970): La religion Egyptienne. In *Histoire des Religions*, Bruges. 63–140. Encyclopedie de la Pleiade.
- DOBROVITS ALADÁR (1975): A római császárkori Osiris-vallás megértéséhez. In Uő.: *Egyiptom és az ókori Kelet világa, 1*. Budapest. 3–39.
- DOBROVITS ALADÁR (1975a): Egyiptom és a hellenizmus. In: Uő.: *Egyiptom és az ókori Kelet világa, 1*. Budapest. 127–217.
- DOBROVITS ALADÁR (1975b): Vallási fejlődés Egyiptomban. In Uő.: *Egyiptom és az ókori Kelet világa*, Budapest. 401–408.
- DOBROVITS ALADÁR (1975c): Húsvét, a meghaló és feltámadó istenség ünnepe. In Uő.: *Egyiptom és az ókori Kelet világa*, Budapest. 409–416.
- E. DRIOTON – J. VANDIER (1962): *L’Egypte. Les peuples de l’Orient mediterranéen II*. Paris.
- J. DUCHESNE-GUILLEMIN (1970): *L’Iran antique et Zoroastre*. In *Histoire des Religions*. Bruges. 625–694. Encyclopedie de la Pléiade.
- KÁKOSY LÁSZLÓ (1978): *Egyiptom és az antik csillaghít*. Budapest, Akadémiai.
- KÁKOSY LÁSZLÓ (2003): *Az ókori Egyiptom történelme és kultúrája*. Budapest, Osiris.
- LEMERLE, PAUL (1971): *Le premier humanisme Byzantine*, Paris.
- MASPERO, M. JEAN (1914): Horapollon et la fin du paganisme égyptien. In *Bulletin de l’Institut francais d’archeologie orientale* (BIFAO), 1914/XI. 164–195.
- MASPERO, JEAN (1923): *Histoire des patriarches d’Alexandrie*. Paris.
- TANNERY, PAUL (1880): L’article de Suidas sur Hypatia. In *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux, Dixieme année*, 1880. Tome 2. 197–200.
- OSTROGORSKY, GEORG (2001): *A bizánci állam története*. Budapest, 2001.
- THIERRY, AMADÉ (1884): *Elbeszélések a római történetből az V.-ödik században*. Budapest.
- VASILIEV, A. A (1952): *History of the Byzantin empire*. Madizon.

SZOLNOKI ZOLTÁN

szolnoki.zol@gmail.com
doktorjelölt (SZTE BTK, TDI)

Erőszak, igazságszolgáltatás és városi politika a középkori és a kora újkori Bolognában

Violence, justice and urban politics in Medieval and Renaissance
Bologna



DOI 10.14232/belv.2020.1.9

<https://doi.org/10.14232/belv.2020.1.9>

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article:

Szolnoki Zoltán (2020): Erőszak, igazságszolgáltatás és városi politika a középkori és a kora újkori Bolognában. *Belvedere Meridionale* 32. évf. 1. sz. 5–26. pp

ISSN 1419-0222 (print)

ISSN 2064-5929 (online, pdf)

(Creative Commons) Nevezd meg! – Így add tovább! 4.0 (CC BY-SA 4.0)

(Creative Commons) Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)

www.belvedere-meridionale.hu

Blanshei, Sarah Rubin (ed.) (2018): *Violence and Justice in Bologna 1250–1700*. New York – London, Lexington Books, Lanham, Boulder. 262 p.

A *Violence and Justice in Bologna 1250–1700* című tanulmánykötet napjaink nagyszabású vállalkozása. Célkitűzése, hogy ízelítőt nyújtson a középkori és kora újkori Bologna erőszak történetéről. A kötet témáját tekintve nem egyedi vállalkozás, hiszen az elmúlt évtizedben rendre jelentek meg a középkori erőszakkal kapcsolatos jogtörténeti és történeti antropológiai munkák. Legutóbb Alberto Di Santo vállalkozott arra, hogy *Guerre di torri* című monográfiájában a középkori Róma erőszakos konfliktusait vizsgálja. A Blanshei által szerkesztett kötetet

különlegessé teszi, hogy a Bologna-kutatók összehangolt, célkitűzését tekintve minden részletre kiterjedő munkáját fogja össze. A *Violence and Justice in Bologna 1250–1700* tíz fejezetet tartalmaz, amelyek két fő részre oszlik: az első öt a bűnügyekkel kapcsolatos igazságszolgáltatás eljárásrendjét és gyakorlatát vizsgálja, míg további öt fejezet az erőszak különböző típusaival foglalkozik. A kötetbe olyan történész kiválóságok írtak, mint Sarah Rubin Blanshei, Trevor Dean, Carol Lansing vagy a 15. századi bolognai politikatörténet szakértője, Sarah Cucini. A munka Massimo Vallerani, Gregory C. Roberts, Colin S. Rose, Margaux Buyck, Melissa Vise és Christopher Carlsmith érdekesítő írásait is tartalmazza. A tanulmányok, mint majd látni fogjuk, külön-külön szemlélve is figyelemre érdemesek.

Az első tematikus blokkban olvashatjuk Gregory G. Roberts *Vendetta, Violence, and Police Power in Thirteenth-Century Bologna* című cikkét, amely a vendetta kérdéskörét járja körül. Roberts írásával kapcsolatban sokat sejtető, hogy a bírósági eljárásokkal kapcsolatos részben és nem az erőszak fajtáit bemutató cikkek között olvasható. Roberts ugyanis sajátos megközelítéssel próbál választ adni egy régóta húzódó vitás kérdésre. A vendettával foglalkozó történészek egy csoportja szerint a vérbosszú sajátos társadalmi szereppel rendelkezett az itáliai városokon belül: a városi vezetés egy bizonyos pontig hallgatólagosan szemet hunyt a vendetta fölött, elismerve ezzel a konfliktusok megoldásában játszott szerepét. Ezt, a történeti antropológiai megközelítést nagyban vitatják a másik irányzat képviselői, különösen Trevor Dean. Szerinte az Andrea Zorzi által megfogalmazott funkcionális felfogás alapvető módszertani problémája, hogy firenzei forrásokból kiindulva von le általános következtetéseket, annak ellenére, hogy Firenze kimutathatóan szélsőséges példa, hiszen amíg más városok már a 13. század közepén elkezdtek szabályozni a vendettát, addig itt csak a 15. század közepétől tették ugyanezt. Dean szerint más városok egyáltalán nem voltak engedékenyek az egyéni sérelmek megtorlásával kapcsolatban, ugyanakkor ez a felfogás is támadható, hiszen a városi státutumok többsége valójában csak a másodlagos vendettát büntette. Roberts ezt, a nagyrészt forrásértelmezési különbségekre épülő vitát próbálja egy új forráscsoport, a bolognai *Corone et Armi* dokumentumok bevonásával megoldani. Ez egy olyan jegyzékgyűjtemény, amely a bolognai *podestà* és embereinek, a *familiának* az akcióit, tulajdonképpen „bevetéseit” és az ezek során végzett helyszíni szemléit rögzíti. Mint Robertstól megtudjuk, ez azért tekinthető különösen ígéretesnek, mert a *podestà* és emberei feladata volt a köztudomásúan ellenséges családok távoltartása és a szigorú fegyverviselési szabályok betartatása. Utóbbival kapcsolatban eltérő rendelkezések voltak érvényben a teljes jogú városi polgárokra és a *contado* lakóira, és az idegenekre. A három kategóriában az volt a közös, hogy külön fegyverviselési jogosítványt kellett kérvényezniük, amely eljárás során eskü alatt, többnyire tanúk jelenlétében kellett bizonyítaniuk, hogy az életük veszélyben forog. Ha ez alátámasztást nyert, a kérvényező önvédelmi céllal, és kifejezetten csak a papíralapú jogosítvány birtokában, köztéren is hordhatott fegyvert. A cikkből kiderül, hogy a *familia* a köztéri fegyverviselés kérdését nagyon komolyan vette és az ellenőrzések mindennaposak voltak. Az életveszélyre való hivatkozás és a fegyverviselési kérvény kiváltása jelzésértékű lehetett: aki fegyvert hordott, vélhetően ellenséggel is rendelkezett. Ezekre a személyekre a *podestà* emberei külön odafigyeltek, a bekövetkezett konfliktusok továbbterjedését házi őrizettel és állandó megfigyelésekkel próbálták megakadályozni. Gregory Roberts szerint ez támasztja alá, hogy a város mindent megtett, hogy megelőző intézkedésekkel vessenek gátat a konfliktusoknak és azon belül a vendettának, így a szerző tulajdonképpen Trevor Dean álláspontjához közelít.

Ugyanakkor ellenvéleményként megfogalmazható, hogy a fegyverviselésre való jogosultságról és a házi őrizetről szóló dokumentum már csak attól a ponttól jelent forrást, hogy a konfliktus már kialakult, hiszen ezek már egy eleve feltételezhető ellenségeskedés következményei voltak. A fejezet a vendetta értelmezésének kérdését nem oldja meg, inkább egy új forrásértelmezési problémával egészíti azt ki. Az írás ettől függetlenül érdekesítő, a középkori város minden napjaiba kalauzoló olvasmány.

A második fejezetben, melynek címe *Criminal Court Procedure in Late Medieval Bologna*, Massimo Valleriani a középkori Bologna különböző bíróságainak eljárásrendjét vizsgálja, különös tekintettel az évtizedeken átívelő változások társadalmi és kulturális hátterére. A tanulmányból megtudhatjuk, hogy a város lakosságszámához képest viszonylag sok büntetőeljárás indult az 1300-as években: évente körülbelül 1600-2000. Ez a szám az *inquisitio ex officio* és az *accusatio*val kezdődő feljelentések között oszlott meg. Előbbi során a különböző tisztségviselők „hivatalból” emeltek vádat vagy indítottak eljárást, míg az *accusatio*val kezdődő ügyek során magánemberek kezdeményezték. Valleriani tanulmánya elsősorban az utóbbiak vizsgálatára koncentrál. Bolognában a 14. századig az *accusatio* kifejezeten „népszerű” volt. Ez annak volt köszönhető, hogy a vádló és a vádlott egy olyan vitán vehettek részt, ahol azonos feltételek között érvelhettek álláspontjuk mellett illetve a másik nézőpontjával szemben. Mint a cikkből kiderül, ez nem valamiféle demokratikus felfogásnak, hanem a korban megfogalmazott egyházi elvárásnak köszönhető, amely szerint ki kellett alakítani egy olyan fórumot, ahol a szemben álló felek hasonló feltételek között védhetik meg álláspontjukat. Ez az eljárás a politikai elit állandó támadásnak volt kitéve, hiszen a grandi családok inkább hatalmi pozíciójukat kihasználva döntötték el az ügyeket. Ebből következik az is, hogy az *accusatio* inkább a társadalom alsóbb rétegei számára jelentett lehetőséget. Valleriani az eljárások alakulását illetve népszerűségét a folyamatosan változó bolognai politikai képletben vizsgálja. Ennek egyik jellemző állomása volt, hogy 1310-ben a popolo ideiglenes hatalomra kerülésével több, mint ötezer személy kapott kivételes státuszt: nem lehetett őket a hagyományos módon megvádolni. A folyamatra nem csak a popolo uralma, de később a signoria kialakítása is hatással volt, hiszen a bíraskodás kézbevétele a hatalom gyakorlásának egyik eszköze lett. A tanulmány szerint ezzel párhuzamosan tendenciaként jelent meg, hogy az eljárásokat egyre kevésbé vitték végig, Valleriani ebből arra is következtet, hogy jellemzőbb lehetett a megvádolást követő peren kívüli megegyezés.

A politikai berendezkedések közötti átmenet és a bírósági eljárások közötti összefüggések kutatása érdekes eredményeket hozhat. Sarah Rubin Blanshei a kötet harmadik fejezetében (*Bolognese Criminal Justice*) kifejezeten a comune és a signoria közötti választóvonalat veszi górcső alá. Vallerianihoz hasonlóan megállapítja, hogy bár valóban megfigyelhető a signoria kialakulása és az *accusatio* háttérbe szorulása közötti összefüggés, ez a folyamat már az egyeduralom kialakulását megelőzően elkezdődött és a signoria 14. századi ideiglenes bukását követően sem lassult le. Blanshei ezt azzal magyarázza, hogy a városi elit már a signoria előtt is magához ragadhatta az igazságszolgáltatást.

Felvetődhet a kérdés, hogy hogyan zajlott a nyomozás az erőszakos bűntények, különösen képpen a gyilkosságok esetében? Trevor Dean kifejezeten erre keresi a választ a negyedik fejezetben olvasható, *Investigating Homicide* című írásában. A lendületes stílusban írt tanulmány több érdekességgel is szolgál az olvasó számára. Dean a Roberts által írt fejezethez hasonlóan szintén egy speciális forrástípus, az úgynevezett *bastardelli* vizsgálatára koncentrál.

Ez egy olyan jegyzék jellegű dokumentum volt, amelybe a podestà emberei vagy az egyéb küldöttek a nyomozás folyamatát és az esetek körülményeit jegyezték fel. Ebből megállapítható, hogy a bűntények felderítése során precízen jegyezték fel a halál bekövetkeztének időpontját, azonosították az elhunytat, részletesen leírták a külső sérüléseket és következtettek a gyilkos fegyverre. A körülmények megállapítása után szinte azonnal a környékbeli személyek kihallgatásával folytatták a nyomozást, amely során fontos lépés volt annak felderítése, hogy a lehetséges elkövetők milyen előélettel rendelkeztek, vagyis milyen volt róluk a közvélekedés. Ezt követően szűkítették a gyanúsítottak listáját és végül csak egy-két személyre koncentrálnak próbáltak beismerő vallomást elérni. Ebben a fázisban az általános kihallgatások mellett a kínzások is szerepet játszhattak, amelyek, mint Dean megállapítja kulcsfontosságúak voltak: ha valaki a kínzások során is vallotta az ártatlanságát, nem tudtak döntő bizonyítékot szerezni és megszüntették a nyomozást. A kihallgatás során kidolgozott stratégiát követték: először egészmondatos válaszokra törekedtek a gyanúsítottól, majd végül eldöntendő kérdésekkel folytatták. Dean tanulmánya alapján megállapítható, hogy a középkori Bolognában a nyomozás részletes és gyors munkafolyamat volt, amelynek hatékonyságát ugyanakkor nem lehet megállapítani, hiszen ritkán tüntették fel, hogy a *bastardelli*ben olvasható eredményeket hogyan használták fel a bírósági eljárás során.

A tematikus blokkot a középkortól eltávolodva Colin S. Rose tanulmánya zárja (*Violence and the Centralization of Criminal Justice in Early Modern Bologna*), amelyben a szerző a kora újkori városi bíróságok helyzetét vizsgálja. Bologna 1509-ben közvetlen pápai fennhatóság alá került, amelynek egyik következménye a büntetőügyek központosítása volt, a *Tribunale del Torrone* létrehozásával. Ennek kialakítása azt a célt szolgálta, hogy a korábban a városi elit által uralt bírósági fórumok átláthatóbbak legyenek. Bár a cikk címében a kora újkorra koncentrálnak, a témát egészen 1700-ig tárgyalja. Fontos tanulság, hogy a *Torrone* a pápai befolyás csökkenésével is megmaradt illetve, hogy kifejezetten nagy hangsúlyt fektettek a személyes konfliktusok, többek között a vendetta megoldására. Ez azt mutatja, hogy bár Roberts cikke alapján már a Trecenóban felléptek ellene, a bosszúállás még a 17. században is fontos probléma lehetett. A Rose által vizsgált 1600 és 1700 közötti gyilkossági ügyek több mint negyede nyilvános békéltetéssel ért véget, amely során az áldozat rokonai jegyző jelenlétében mérsékelhették a büntetést. A szerző minden részletre kiterjedően vizsgálja a kérdést, az olvasó ugyanakkor hiányolhat egy részletesebb, évenkénti/évtizedenkénti bontást. Hiszen felmerülhet az a kérdés, hogy az említett nyilvános békéltetések mely időszakokban voltak jellemzőbbek? Fontos adalék, hogy a békéltetés mellett megjelent az utólagos „megbocsátás” is, mint a bíróság eszköze: a korábbi szokásoktól eltérően kifejezetten támogatták, hogy a száműzött bűnözők újabb békéltetési és megegyezési eljáráson vegyenek részt, azaz megbocsátást nyerhettek. Ez azonban nem volt teljes: előfordult, hogy lefejezésről „csupán” gályarabságra módosították a büntetést.

A második rész első fejezetében Sara Cucini *Contra Ribaldos Proditores* című írásában azt az összetett és egy tanulmány szűkös keretei között talán nehezen is vizsgálható kérdést mutatja be, hogy a 15. századi Bolognában igazságszolgáltatási szempontból hol húzódott a határ az eliten belüli leszámolás és a signoriát veszélyeztetető politikai bűnözés, összeesküvés között. A célkitűzés különösen érdekes, hiszen a kor Bolognában szinten minden évtizedre jutott egy merénylet vagy összeesküvés. Ezért válhatott sürgetővé, hogy az 1420-as évekre már két külön tisztséget is létrehoztak a politikai bűnök felderítésére: az *executor iustitie* és a

*conservator iustitiæ*t. Az új pozíciók azonban nem hoztak érdemi változást. 1445-ben meggyilkolták Annibale Bentivogliót, aki lényegében a város ura volt. Fontos előzmény, hogy 1443-ban a későbbi áldozatot még egy cellába börtönözték a későbbi gyilkosaival, egy közösen szőtt összeesküvésért. 1449-1450-ben történt a Fantuzzi-Pepoli lázadás, 1488-ban a Marescotti-összeesküvés, 1501-ben pedig a szintén a Marescottiak által vezetett felkelés. Cucini jól bemutatja a Sedici működését, amely tanács 1446-tól a fentebb említett tisztségek hatáskörét vette át: azaz „rendszer ellenes” megmozdulások után nyomozott. A hatékonysága ugyanakkor megkérdőjelezhető volt: a szerző felhívja rá a figyelmet, hogy a Fantuzzi-Pepoli lázadásban két olyan személy lázadt a Bentivoglio uralom ellen, akik egyébként a Sedici tagjai voltak. Ezt követően az egyeduralom egyre erősebb lett és 1496-ra már státútumba is foglalták a lázadó (rebelles) fogalmát. Sara Cucini szerint a Bentivoglio signoria egyre erőteljesebb kiépítéséhez fontos lépéscsúfokokat jelentettek a leverett felkelések, összeesküvések tapasztalatai. Ez a 15. század végére visszaható folyamatot eredményezett: az erősebb központi hatalom elidegenítette a bolognai elitet az egyeduralkodótól, amely a rendszer 1506-os bukásához vezetett.

Margaux Buyck a könyv hetedik fejezetében (*The „Enormous and Horrendous” Crime of Poisoning: Bologna ca. 1300–1700*) az erőszakos bűntények egy speciális típusát, a mérgezést járja körül. A szerző a különböző jogtörténeti előzményekből, különösképpen a Lex Corneliából indul ki, amely szerint a mérgezéses bűntények egy büntetési kategóriába estek a bérnyilkosok által elkövetett tettekkel. A mérgező és a mérget leszállító személy ugyanolyan súlyos bűnt követett el, a mérgezésnél pedig nem a végrehajtott tett, hanem annak szándéka számított. A római jogi előzmények után az első bolognai státútum, ami a mérgezést bármilyen szinten említi, 1288-as. Ebből kiderül, hogy a mérgezés a súlyosabb bűntények közé tartozott, hiszen gyanú esetében a vizsgálódó hatóságok számára külön engedélyezett lett a kínzás is. A továbbiakban sem fér kétség a mérgezés súlyának megítéléséhez. 1376-ban ugyanakkor a városi státútum szerint a mérgezést csak akkor büntették halállal, ha a megmérgezett áldozat ténylegesen elhunyt. Buyck megállapítja, hogy a városi törvénykezés elmozdul a Lex Corneliában foglaltaktól, hiszen nem a szándékot, hanem a tett végeredményét szankcionálja. A tanulmányból kiderül, hogy a bolognai felfogás nem volt egyedi, hiszen más itáliai városok is hasonló szabályzásokat hoztak. Számottevő változás a 15. században történt, amikor 1454-ben szigorítottak az előírásokon: halálos mérgezés után nem csak kivégzés, de az ingatlanok teljes elkobzása és ezer lírás pénzbüntetés is járt, valamint kifejezetten megtiltották a peren kívüli megegyezést és a békéltetés lehetőségét. A szerző szerint a szigorítás kifejezetten annak volt köszönhető, hogy a signoriában érdekelt elit egyre inkább tartott a merényletektől, összeesküvésektől, amely nem is volt alaptalan: úgy tartották, hogy a grandik közé tartozó Romeo Pepolit 1451-ben a saját borbélyja mérgezte meg. Buyck további „hétköznapi” eseteket vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy azon mérgezések esetében, amikor az áldozat nem hunyt el, a kiróható ítélet mértéke nem a státútumot követte, hanem inkább az eset politikai súlyát vették figyelembe.

A nyolcadik fejezetben (*Accusations of Rape in Thirteenth-Century Bologna*) Carol Lansing egy nehezen vizsgálható, a történeti irodalomban kevésbé tanulmányozott témakört mutat be: a nemi erőszakkal kapcsolatos 13. századi Bolognai vádemeléseket. A téma módszertani nehézségét az jelenti, hogy bár a középkori irodalomban a nőkkel szemben elkövetett erőszak megjelenik, a jogtörténeti forrásokban kevésbé említik. Lansing és Dean véleménye szerint ez részben annak tudható be, hogy a bírósági tárgyalás negatívan hatott volna a sértett nők megítélésére,

ezért inkább a peren kívüli megegyezéseket preferálhatták. A szerző szakmai nagyságát mutatja, hogy jelen munkájában új források bevonásával a saját véleményét is kiegészíti. Hiszen, mint tanulmányból kiderül, lehettek olyan társadalmi csoportok, amelyek számára a családi becsület kérdése saját háztartás hiányában csupán másodlagos lehetett, így a nyilvános vádemelés nem csorbíthatta a hírnevüket. Lansing három év bírósági anyagait átvizsgálva hatvan nemi erőszakkal kapcsolatos esetet talált, ebből tizenhét vonatkozott megtörtént erőszakra és negyvenhárom az erőszak megkísérlésére. Ezek közül többnyire maga az áldozat volt a vádló, néhány alkalommal egy férfi rokon, vagy még kevesebbszer egy külsős férfi. Az esetek nagy részében a sértett olyan hajadon volt, akinek sem saját tulajdona sem férfi rokona nem volt. Amíg a kedvezőbb társadalmi helyzetben lévő nők családjá valószínűleg elég erőforrással rendelkezett, hogy magán úton orvosolja a sérelmeket, addig feltételezhető, hogy a – Vallerianinál olvasottakat mintegy alátámasztva – a társadalom alsóbb rétegében élők számára a vádemelés volt az egyetlen eszköz az igazságszolgáltatásra. Lansing feltételezése szerint az ő esetükben ez stratégiát is jelenthetett, hiszen a módosabb, a hírnevüket jobban féltő férfiakat a bírósági eljárás megkezdésével rá lehetett kényszeríteni egy peren kívüli megegyezésre.

A kilencedik fejezetben Melissa Vise az istenkáromlást vizsgálja. Bár az írás alcíme (*To Podestà or the Inquisitor?: Adjudicating Violence against God in Bologna 1250–1450*) talányos, a bevezető részből rögtön kiderül, hogy kiválóan tükrözi a tanulmány témáját. A cikk elején a szerző ugyanis a középkori gondolkodók (így Ágoston, Aquinói Szt. Tamás illetve Domenico Calva) vonatkozó nézőpontját ismerteti, amelyből külön kiemeli Calva megfogalmazását: szerinte ugyanis az istenkáromlás ugyanúgy erőszakos bűntettnek számított, mint például az eretnokség, amiért szerinte lefejezés járna. Már a korábbi fejezetekből is következtethetünk rá, hogy a városi státutumokban az elméleti okfejtés nem jutott érvényre, hiszen a 13. század végén mindössze huszonöt líra pénzbüntetés járt az istenkáromlásért. A következő évszázad közepére csak a pénzüsszeg nőtt valamivel, ezért is tekinthető szélsőséges esetnek, hogy 1335-ben egy polgárt máglyahalálra ítélték, mert káromkodva követ dobott Szűz Mária freskójára. Bár a kődobás súlyosbíthatta az esetet, Melissa Vise szerint a korabeli státutumokban még csak hasonló büntetési tétellel sem találkozhatunk. További izgalmas esetek bemutatását követően a szerző külön tárgyalja az inkvizítorok 14. századi végi tevékenységét, amelyből kitűnik, hogy nem volt közöttük olyan, aki kifejezetten az istenkáromlások felderítését tűzte volna ki célul. Érdekes adalék, hogy a korabeli források alapján a bolognai polgárok jobban tartottak a podestà bíróságától, mint az inkvizítorok tevékenységétől. Vise végül levonja azt a következtetést, hogy az istenkáromlás büntetésében nem játszott szerepet a világi és az egyházi hatalom vetélkedése, csupán a köztéren elkövetett istenkáromlás „erőszakosnak” tartott mivolta.

A kötetet lezáró tanulmány (*Student Violence in Late Medieval and Early Modern Bologna*) részben a középkori magyarokat is érinti, hiszen Christopher Carlsmith a bolognai egyetemhez kapcsolódó erőszakos tetteket vizsgálja, amelyekben a különböző natiók hallgatói megkülönböztethető vállaltak. Az egyetemi erőszaknak típusa és kiváltó oka is lehetett. Ezeket Carlsmith részletesen végig veszi: beszámolókat olvashatunk a bolognai polgárok és az egyetemisták közötti inzultusokról, arról, hogy a hallgatók előszeretettel gúnyolták a rendfenntartókat illetve egymással is összecsaptak. Az agresszióknak számos oka lehetett. Egyrészt az egyetemi tanulmányokat folytatók általában olyan családból érkeztek, amelyek lovagi életmódot folytattak, másrészt a nyelvi, kulturális különbségek valamint a viszonylagos összezártság súrlódásokhoz

vezettek. Ezen a kollégiumok kialakulása sem segített, legfeljebb annyiban, hogy az erőszakot a városi térből az egyetem falai közé szorította. A tanulmány erénye, hogy a témát az egyetem alapításától a kora újkorig vizsgálja. A korábbi fejezetek tükrében elgondolkodtató, hogy a vizsgált több mint négyszáz éves periódus alatt arányaiban nem történt kifejezetten sok erőszakos cselekmény. Carlsmith meg is állapítja, hogy az egyetemi erőszak mértéke összességében nem haladta meg az általános városi szintet. A tanulmányból kiderül, hogy a spanyol és a német hallgatók mellett a magyarok is rendszeresen megjelentek, gyakran központi szerepben.

A *Violence and Justice in Bologna 1250–1700* című munka egy széles spektrumú kötet. A középkori erőszak és szabályozásának minden, jogtörténeti forrásokban megjelenő szegmensét megpróbálja görcső alá venni. A középkori Bolognát speciális forrásadottságai, forrásbősége kiválóan elemezhetővé teszi. Esetleg a tematika hiányosságának tekinthető, hogy az elbeszélő források vizsgálata sajnos nem kapott helyet a kötetben. Számos esetben, különösképpen a vendetta és az összeesküvések, politikai bűnök terén, fontos adalékot jelenthettek volna a kortárs krónikák vizsgálatai vagy legalább rövid említései. A munka Di Santo korábban említett kötetének a fordítottja: míg utóbbi a szűkös forrásadottságok miatt csak elbeszélő forrásokat vizsgál, jelen kötet csak a bolognai igazságszolgáltatás dokumentumaira koncentrál. Ez is azt mutatja, hogy a középkori erőszak történet kutatása összetett feladat, amely esetében érdemes egy-egy speciális forrással foglalkozni (lásd a *Corone et Armi* vagy a *bastardelli*). A könyvnek felróható lehetne, hogy nagyon tág időszak feldolgozását vállalja. Ugyanis egy olyan négyszázötven éves periódust jelöl meg, amely a középkorból az újkorba ível. A nehéz feladatot azonban a kiváló történészek nagyszerűen teljesítik. A *Violence and Justice in Bologna 1250–1700* egy kiemelkedő, korszakos írás, amely elsősorban a szakmai közönség számára íródott.

VARGA BEÁTA PhD, HABIL

varga.bea@hist.u-szeged.hu
történész, egyetemi docens (SZTE BTK)

A Hetmanátus modernizációja: a kozák adminisztráció tervei 1687–1764 között.

Vaszil Kononyenko könyvéről

The Modernization of the Hetmanate. The Plans of the Cossack Administration between 1687–1764. Review about the book of Vasyl Kononenko



DOI 10.14232/belv.2020.1.10

<https://doi.org/10.14232/belv.2020.1.10>

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article:

Varga Beáta (2020): A Hetmanátus modernizációja: a kozák adminisztráció tervei 1687–1764 között. Vaszil Kononyenko könyvéről. *Belvedere Meridionale* 32. évf. 1. sz. 5–26. pp

ISSN 1419-0222 (print)

ISSN 2064-5929 (online, pdf)

(Creative Commons) Nevezd meg! – Így add tovább! 4.0 (CC BY-SA 4.0)

(Creative Commons) Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)

www.belvedere-meridionale.hu

A Hetmanátus modernizációja: a kozák adminisztráció tervei 1687–1764 között. Vaszil Kononyenko könyvéről

Василь Кононенко : Модернізація Гетьманщини: проекти козацької адміністрації 1687–1764 рр. Київ: Інститут історії України НАН України, 2017. — 305 с.

ISBN 978-966-02-8307-7

2017-ben az Ukrán Tudományos Akadémia Történeti Intézetének gondozásában jelent meg *Vaszil Kononyenko*¹ műve, a „*Hetmanátus modernizációja: a kozák adminisztráció tervei 1687–1764 között*” címmel. A szerző az ukrán autonómia korát vizsgálta meg az adott időszakban abból a szempontból, hogy milyen modernizációs tendenciák mutatkoztak meg a kozák adminisztráció részéről Ivan Mazepától kezdve Kirill Razmovszkijig. Azért tartotta fontosnak ezzel a témával foglalkozni, mert a kutatási eredmények alapján arra a következtetésre jutott, hogy szükséges ezen korszak átértelmezése az egyes vezetők politikai, gazdasági és kulturális reformtörekvéseit illetően.

Műve *Előszavában* a szerző kutatása kronológiai határaiként az 1687–1764 közötti, azaz az Ivan Mazepa hetmanságától az Ukrán Hetmanátus megszüntetéséig terjedő időszakot nevezi meg és felteszi azt a fontos kérdést, hogy érdemes-e a kora újkori „újításokat” a modernizációs koncepciókkal összefüggésben megvizsgálni, vagyis lehet-e egyáltalán modernizációról beszélni az adott időszakban a Hetmanátuson belül. Ehhez természetesen szükséges szerinte a modernizáció fogalmának körülhatárolása, amelynek külön fejezetet szentel a művében. Mindenesetre már előljáróban megjegyzi, hogy az újításoknak a tradíciókkal való „ütköztetése” komoly problémákat okozott Kelet-Ukrajnában. Kutatási módszereit tekintve a szerző bevallottan az „*arany középutat*” választotta: nemcsak a hetmani-központi kormányzat, hanem a kozák elit² viszonyulását is megvizsgálta a modernizációs tervekhez.

A *Bevezetésben* Kononyenko röviden felvázolja azokat az előzményeket, amelyek az ún. „*ukrán forradalom*”³ következményeként a 17. század közepétől végbementek az ukrán területeken Bogdan Hmelnickij hetmanságától kezdve Ivan Mazepa hatalomra jutásáig. Ezen időszakot elemezve arra a megállapításra jut, hogy a kozák „sztarsina” a politikai és szellemi elit vezetőiként a kozák adminisztráció révén védték érdekeiket, és egyben a Hetmanátus modernizációjának fő hordozóivá váltak. Ugyanakkor azt is kihangsúlyozza, hogy a cári kormányzat az ukrán autonómiát a birodalmi igényekhez próbálta igazítani. A szerző valójában meglehetősen diplomatikusan fogalmaz, hiszen az orosz uralkodók valójában kezdettől fogva a Hetmanátus autonómiájának teljes leépítésére és a kelet-ukrán területek⁴ alávetett tartománnyá történő átalakítására törekedtek.

Kononyenko a művéhez felhasznált *forrásanyag* bemutatását követően – teljesen jogosan – arra a megállapításra jut, hogy a kutató szinte már a „bőség zavarával” küszködhet, de jó értelemben. Ezt követően külön fejezetet szentel a *modernizáció fogalma elméletének és módszertanának*, amelyen belül az 1950-es évektől napjainkig vizsgálta meg a kérdéskör általános kutatásának egyes periódusait. Fontos tényezőként emeli ki, hogy az 1990-es évektől kezdve a modernizáció koncepciójának vizsgálatát a 17-18. századi Közép- és Kelet-Európa – ezen belül az Ukrán Hetmanátus – történetéhez is hozzákapcsolták. Ebben a megközelítésben a

¹ 2009 óta az Ukrán Tudományos Akadémia Történeti Intézetében az Ukrajna Középkori és Kora Újkori osztályának tudományos munkatársa.

² 1659-ben lezárult az olyan kiemelkedő kozák vezetők kora, akik képesek voltak Ukrajnát a lehető legnagyobb mértékben önállósítani Moszkvától és szilárd egységet teremtettek a Zaporozsjei Hadon belül. A kozák sztarsina körében felerősödtek a köztársasági-oligarchikus tendenciák, akik az egyéni érdekeiket az állami érdekek fölé helyezték.

³ Az 1648–1654. évi, Bogdan Hmelnickij által vezetett ukrajnai mozgalom jellegére vonatkoztatva többféle meghatározás látott napvilágot: az orosz-szovjet historiográfiában illeték többek között „*kozáklázadás*” illetve „*felszabadító háború*” jelzővel, míg az ukrán történetírásban „*szabadságharcról*” és „*ukrán nemzeti forradalomról*” olvashatunk.

⁴ Az Ukrajna birtoklásáért kirobbant orosz–lengyel háborút lezáró 1667. évi Andruszovói egyezmény értelmében a nyugat-ukrán területek visszakérültek a Rzeczpospolita kötelékébe.

kozákságot progresszív társadalmi jelenségként, az ukrán államiság hagyományainak őrzőjeként mutatják be. Itt azonban meg kell jegyeznünk, hogy a kozákság azáltal, hogy a tradíciók szimbólumává és legfőbb védelmezőjévé vált, eleve nem álltak érdekükben a modernizációs tervek. Hasonlóképpen a cári kormányzat sem támogatta a Hetmanátus helyzetének megszilárdítására irányuló reformterveket.

A szerző szerint az általa tárgyalt időszakban a kozák kormányzat részéről tudatos és következetes modernizációs törekvések mutatkoztak meg, amelyek három fontos következménnyel jártak: 1. „Kis-Oroszország”⁵ határainak rögzítése Oroszország keretein belül; 2. viszonylagos stabilitás; 3. a Hetmanátus elitjének, azaz a kozák sztarsinának az egységesülése. Utóbbi tényezőt azonban véleményünk szerint kétséges pozitív eredménynek tekinteni, hiszen a sztarsinának nem állt érdekében a hetman hatalmának megszilárdítása, amely törekvés a modernizációs tervek legfontosabb részét képezte. Talán ezen ellentmondások és érdekellentétek miatt is nevezte Kononyenko ezeket az újításokat „*mérsékelt modernizációnak*”,⁶ szemben az orosz kormányzat radikális modernizációjával, amely az Orosz Birodalom központosítására és az autonóm területek integrációjára irányult. A Hetmanátus politikai struktúrájának meghatározására a szerző az „*állam*”⁷ és az „*autonómia*” kifejezéseket szinonimákként használja abban az értelmezésben, hogy a görög eredetű autonómia kifejezés *önállóságot és függetlenséget* jelent és az autonómia olyan állami egység, amely intézményeinek többé-kevésbé joga van gyakorolni az állami funkcióikat. A szerző 1687–1764 között a kozák adminisztráció modernizációs törekvéseit több szempontból – a központi kormányzat központosításának szándéka, a fiskális rendszer fejlesztése, kulturális és oktatási reformok bevezetése, jogrendszer egységesítése – elemzi a művében.

Konkrétan a modernizáció folyamatát tárgyaló első fejezetben az *Ivan Mazepa hetmansága* (1687–1708) idején bekövetkezett változásokat követi végig. Abból az általános megállapításból kiindulva, hogy a 17-18. század fordulójától egész Európában megélné a uralkodói udvaroknak, a kisebb-nagyobb államoknak az államszervezet centralizálására és modernizációjára irányuló politikája, Kononyenko kiemeli, hogy ezen általános tendencia alól nem volt kivétel Ivan Mazepa hetmani udvara sem. Érzékeltetvén Mazepa megnövekedett hatalmát, egy korabeli forrás alapján a szerző a hetmant egyenesen „*második cárnak*” nevezi. A Hetmanátus katonai ereje a cári kormányzat számára elengedhetetlenné vált Oroszország déli irányú, a Fekete-tenger térsége felé irányuló terjeszkedéséhez. Ugyanakkor I. Péter uralkodása idején az ukrán közigazgatás mérsékelt modernizációs kísérletei kezdettől fogva eleve ütköztek a reformer cár radikális modernizációjával. Ezek az ellentétes érdekek az Északi háború idején hatványozottan megmutatkoztak.

A 17. század második felére a kozák elitet, azaz a legmagasabb rangú katonai vezetőket magába tömörítő *Sztarsina Rada*⁸ a hetmani kormányzat döntéshozatali folyamatának kikerülhetetlen részévé vált. Kononyenko szerint a kozák elit Mazepa mellett fontos részévé vált a

⁵ Orosz kötetekben a Hetmanátust a cári kormányzat a Kis-Oroszországnak nevezte.

⁶ A jelenkori ukrán történetírásban késői vagy felzárkózó modernizációnak is nevezik.

⁷ A jelenkori ukrán historiográfiában Ukrajna jogi státuszát 1654-től kezdve úgy ítélik meg, hogy a perejaszlavi egyezmény valójában egy olyan konföderatív állam alapjait teremtette meg, amelyen belül a tagállamok – Oroszország és Ukrajna – esetében szuverén államok tartós, ugyanakkor laza szövetségéről kell beszélni, amelyek megőrizték a teljes függetlenségüket.

⁸ A hetman hatalmát korlátozó intézményként működött és a Hetmanátus legfelsőbb végrehajtó hatalmi szervét képezte.

modernizációs reformoknak. Jóllehet a sztarsinának érdekében állt a hetmani hatalom korlátozása, Mazepa mégis a kozák elitben látta a legfőbb társadalmi támaszát. Ezért is törekedett egy hozzá hű és a reformjait támogató arisztokrácia kialakítására. Mazepa mintegy 20 éven keresztül hűen szolgálta I. Pétert, ezért élvezte annak támogatását a „modernizációs” programjának megvalósításában: 1. a hetmani kormányzat központosításához szükséges gazdasági feltételek megteremtésében és a Hetmanátus autonómiájának megőrzésében; 2. A Zaporozsjei Had⁹ katonai potenciáljának növelésében; 3. a kultúra és az oktatás színvonalának emelésében. Mazepa kiemelten fontosnak tartotta egy kozák zsoldos hadsereg létrehozását, ezért elindított egy folyamatot, amelynek eredményeképpen a kozákokat két csoportra különítették el. 1. „válogatott” és 2. „segítő” kozákokra. Mindeközben a hetman a cárral folytatott levelezésében többször is utalt arra, hogy a maga részéről a Hetmanátust továbbra is egy széleskörű autonóm jogokkal rendelkező közigazgatási egységnek tekinti. Tekintettel arra, hogy az Északi háború kitörése megszakította Mazepa reformtevékenységét, 1700 után a szerző nem vizsgálta tovább a hetman politikáját. Így viszont sikerült kikerülnie Mazepa „átállásának” vagy „árulásának” problematikus kérdését, amely a mai napig is komoly viták tárgyát képezi az orosz és ukrán történetírásban.

A következő fejezet az 1710-től az 1720-as évek elejéig megnyilvánuló modernizációs törekvéseket tekinti át. Kiindulópontnak tekinti a szerző azt a tényt, hogy Mazepa reformpolitikája a hetman „1708-1709-es cselekményei”¹⁰ miatt végül is befejezetlenül zárult. Ie. Vagyis megint sikerült a szerzőnek kikerülnie a hetman külpolitikai irányváltásának értékelését, csak annyit jegyez meg, hogy ez negatívan hatott az 1687-től elkezdett reformintézkedéseire. A fejezeten belül elsőként a Mazepa titkáráként ismert Filip Orlik nevéhez köthető és emigrációban született 1710. évi, ún. „Benderi Alkotmány” veti részletes vizsgálat alá, amelyet a majdani ukrán állam alaptörvényeként fogalmazták meg. A Benderi alkotmánynak megfelelően a Hetmanátus politikai rendszerén belül a „kozák arisztokrácia” a korábbiakhoz képest is meghatározóbb szerepet játszott volna, és a Sztarsina Rada a Szenátus szintjére emelkedett volna. Jelen esetben tehát a modernizációs törekvések a kozák elitet erősítették volna, ami viszont automatikusan maga után vonta volna a hetmani hatalom további csökkenését. Tekintettel arra, hogy Filip Orlik nem rendelkezett tényleges hatalommal, csak Ivan Mazepa híveinek egy kisebb csoportja támogatta, továbbá nem állt egy legitim kozák kormányzat élén, véleményünk szerint a „Benderi Alkotmány” a szerző szempontrendszere alapján valójában nem illik bele a korszak modernizációs terveinek sorába.

A fejezeten belül a szerző a továbbiakban *Ivan Szkoropadzskij*(1708–1722) hetmanságát elemzi, aki szerinte szervesen folytatta elődei reformtevékenységét annak ellenére, hogy vele kezdetét vette az ún. „kinevezett hetmanok”¹¹ korszaka, ami eleve behatárolta a kozák vezetők mozgásterét. A hetman – feltehetőleg a sztarsina nyomására – létrehozta az Általános Hadi és Bírói Kancelláriát a hetmani kormányzaton belül, ami a kozák elit további megerősödését célozta meg. A „kinevezett” hetmanok sorában *Pavel Polubotok* (1722–1724) következett, akinek

⁹ A Hetmanátust hivatalosan Zaporozsjei Hadnak nevezték, amely formula nemcsak az orosz kötelékben működő, autonóm közigazgatási egységet, hanem a cári szolgálatban álló 60 ezer fős ukrainai kozák sereget is jelentette.

¹⁰ Ivan Mazepa az Északi háború idején 1708-ban átállt XII. Károly svéd király oldalára és együtt harcoltak az 1709-es poltavai csatában I. Péter ellen.

¹¹ Ivan Mazepa svéd oldalra átállását 1708-ban I. Péter árulásként értékelte, ezért megtorlásként széleskörű központosító intézkedéseket vezetett be a Hetmanátusban, amelyeken belül a Zaporozsjei Had szabad hetman-választó jogát megszüntetve ettől kezdve a cári kormányzat nevezte ki a hetmanokat.

szembesülnie kellett I. Péternek az ukrán autonómiát radikálisan korlátozó reformjainak egyik fontos lépésével, a *Kisoroszországi Kollégium*¹² megalapításával, amely intézmény teljes körű ellenőrzési jogot kapott a hetmani kormányzat tevékenysége felett. Polubotok kinevezése a cár részéről végül nem bizonyult jó lépésnek, mert a hetman kezdettől fogva harcot indított az új cári hivatal ukrain befolyásának csökkentése ellen, sőt 1723-ban kérvényt intézett az orosz uralkodóhoz a Kisoroszországi Kollégium megszüntetéséről. I. Péter úgy reagált a hetman lépésére, hogy árulás vádjával börtönbe záratta, ahol hamarosan meghalt a kozák vezető. Végeredményben rövid idejű hetmansága alatt Polubotoknak nem sikerült komolyabb lépéseket tenni a modernizáció irányába. Kononyenko a hetmant a tradíciók híveként jellemezte, aki jóllehet fontosnak tartotta a modernizációt, ennek ellenére minden erejével védeni próbálta a hagyományos ukrán önkormányzatot a központosító orosz cári törekvésekkel szemben.

A fejezet végén összegzőként a szerző megállapítja, hogy tevékenységük során mindhárom hetman – F. Orlik, I. Szkoropadszkij, P. Polubotok – megpróbált valódi, a cári kormányzattól többé-kevésbé elkülönült hatalmat szerezni és kiterjeszteni a befolyását a Hetmanátus felett, amely törekvés Bogdan Hmelnickijtől kezdve a kozák vezetők politikájának „hagyományos” részét képezte. Ezenkívül a hetmanok az I. Péter által megnyírbált ukrán autonómia helyreállítását is fontosnak tartották, de szembesülniük kellett azzal, hogy az orosz uralkodó „radikális” modernizációs és integrációs politikája miatt ezeknek a reményeknek egyre kevesebb a realitásuk.

Ezt követően Kononyenko az 1720-as évek végének-1730-as évek elejének modernizációt célzó terveit tekintette át *D. Aposztol* (1727–1734) hetmanságától kezdve. Azt a fontos körülményt azonban, hogy Polubotok „megbuktatását” követően 1724–1727 között az orosz kormányzat átmenetileg „szüneteltette” a hetmani hivatalt és nem nevezett ki új hetmant, a szerző csak mellékesen jegyezte meg. Továbbá arra a – véleményünk szerint – fontos körülményre sem tér ki külön, hogy I. Péter halála (1725) után Kelet-Ukrajna integrációjának folyamata az Orosz Birodalomba átmenetileg lelassult, mert az őt követő uralkodók nem központosítottak olyan elszántan, ezért ez az időszak kedvező alkalmat teremtett az ukrán autonóm törekvések számára. És éppen ez az elsődleges magyarázata annak, hogy megelénkült a korszakban a hetmanok „modernizációs” kedve. Ugyanakkor folytatódott a hetman és a kozák elit közötti hatalmi harc is, amelyet Kononyenko egy 1727-ben született forrással – „*Névtelen feljegyzés a hetmani hatalom korlátozásának szükségességéről*” – illusztrál. Ezen tervzet alapján egyértelműen megmutatkozik a kozák sztrasina azon törekvése, hogy a hetman és a Sztrasina Rada között kialakult hatalmi egyensúlyi helyzetet az utóbbi javára billentse át. A modernizáció szempontjából a szerző még egy forrást megvizsgál a korszakból – „*1728. augusztus 22-i határozati pontok*” –, amelyet a hetmani kormányzat adott ki és az ukrán autonómiát az Ukrajna Oroszországhoz csatlakozásának feltételeit meghatározó, 1654. évi *Márciusi cikkelyek*¹³ alapján kívánták visszaállítani. Az új Márciusi cikkelyeknek

¹² I. Péter hármas cél vezérelte: tovább korlátozni az ukrán önkormányzatot és megakadályozni a hetman és a sztrasina megerősödését és kiterjeszteni az általános adóztatást valamennyi ukrán társadalmi rétegre.

¹³ Az Ukrajna „befogadását” megfogalmazó ún. „*Márciusi cikkelyek*” 60 ezer főben maximálták a cári szolgálatban álló lajstromozott kozákok számát, akik teljes önkormányzati joggal rendelkeztek. A hetman önálló belpolitikai joggal rendelkezett és a külügyi hatáskörét is csak annyiban korlátozták, hogy a cári kormányzat ellenségeivel csak Moszkva hozzájárulásával tarthatott fenn kapcsolatot.

nevezett dokumentum a hetmani kormányzat korszerűsítésének és racionalizálásának programját is tartalmazta, valamint annak szándékát, hogy az I. Péter által bevezetett Rangtáblázatot a Hetmanátus területére is kiterjesszék, azaz egyeztessék egymással az ukrán és orosz birodalmi rangokat. Annak ellenére azonban, hogy a kozák sztarsina társadalmi és jogi helyzete a Hetmanátuson belül megkérdőjelezhetetlennek számított, a cári kormányzat továbbra sem ismerte el a nemesi státuszukat. Összességében Kononyenko megállapítja, hogy az Aposztol hetman kormányzása idején született „modernizációs” tervek közül nagyon kevés valósult meg a gyakorlatban.

Az utolsó fejezetet Kononyenko *Kirill Razumovszkij* (1750–1764) hetmanságának szentelte, akinek a kormányzása idején a hetmani kormányzat utolsó kísérletet tett az autonómia visszaállítására. 1734 óta az orosz kormányzat ismét „szüneteltette” a hetmani hivatalt, ami Szentpétervár centralizációs politikájának kedvezett. Kihasnálva azonban Erzsébet cárnő 1744. évi ukrainai látogatását, a kozák elit kérvényezte az uralkodónőnél a hetmani tisztség visszaállítását. Erzsébet végül 1750-ben Kirill Razumovszkijt nevezte ki hetmannak, aki széleskörű reformokat tervezett a Hetmanátus megreformálására és helyreállította a hetmani tisztség tekintélyét. 1763-ban kiadott egy rendeletet, amelyben felgyorsította az igazságszolgáltatás menetét, majd a II. Katalinhoz benyújtott kérvényében azt a korábbi szokást akarta felújítani, hogy minden új hetman-választáskor erősítsék meg az 1654-es orosz–ukrán alapegyezményt. Mivel időközben az a II. Katalin lett a cárnő, aki kezdetől fogva nehezen tolerálta a Hetmanátus privilegizált helyzetét az Orosz Birodalmon belül, a hetmani kormányzat nem táplálhatott illúziókat a további újítások véghezvitelére.

Kirill Razumovszkij központosító politikájával egy időben aktivizálódott a Sztarsina Rada tevékenysége is, amely hivatal továbbra is ellenőrzése alatt akarta tartani a hetman kormányzását. Miután félreállították a Hadsereg Radát¹⁴, a Sztarsina Rada a Hetmanátus legfelsőbb törvényhozó szervévé is vált egyben. A kozák elit körében tovább erősödött az a törekvés, hogy a cári kormányzattól kieszközöljék nemesi státuszuk elismertetését.

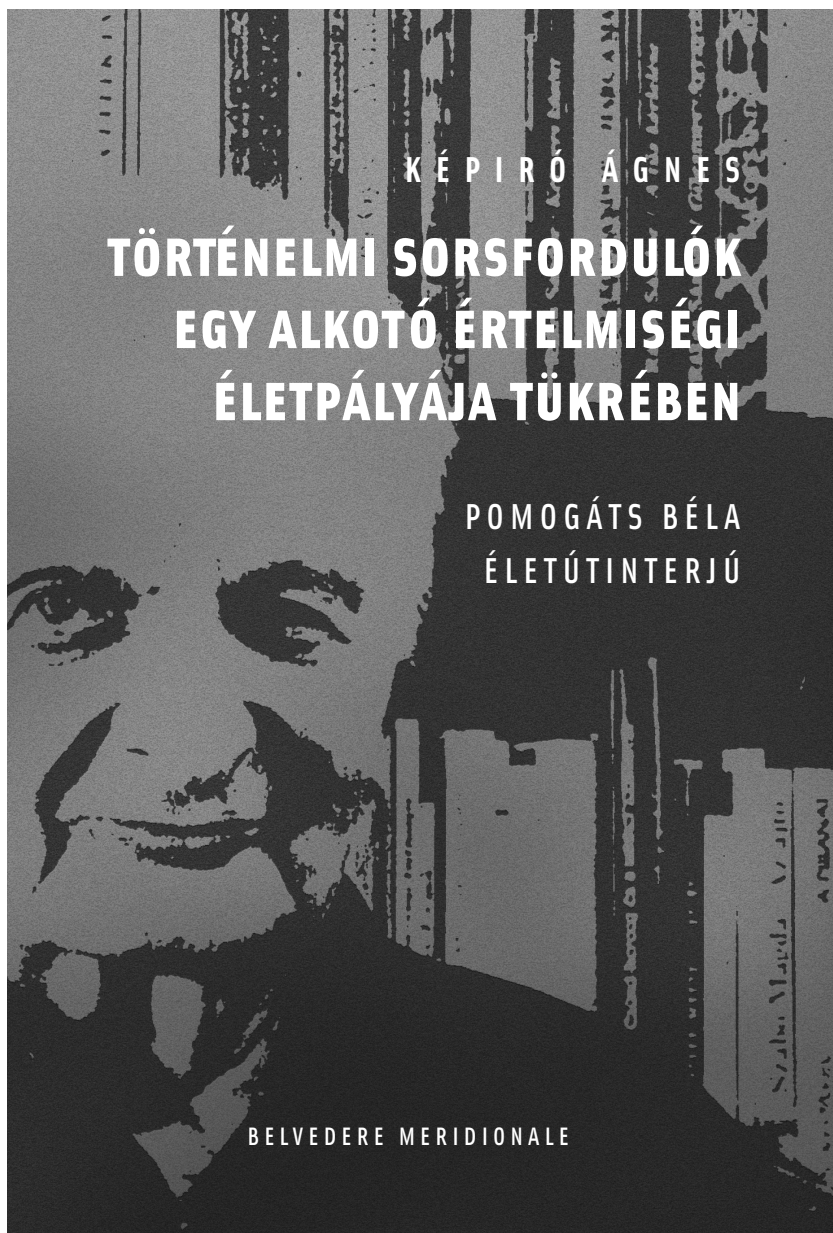
Végül mind a hetman, mind a kozák sztarsina követeléseit elfogadhatatlannak tartotta II. Katalin, ezért 1764-ben megfosztotta Razumovszkijt a hivatalától, majd megszüntette magát a Hetmanátust is és a területén alávetett tartományokat, provinciákat hozott létre. A szerző ugyanakkor kihangsúlyozza, hogy modernizáció tekintetében a legnagyobb – átmeneti – sikereket Razumovszkijnek sikerült elérnie: felgyorsította az igazságszolgáltatás menetét, korszerűsítette a Zaporozsjei Hadat, megnövelte a bevételeit, fellendítette az oktatást és a kultúrát.

Akönyv végén Kononyenko összegzőképpen a következőket állapítja meg. 1687–1764 között a hetmanok modernizációs törekvései elsődlegesen az ukrán autonómia teljes visszaállítására irányultak, de magukban foglalták a hetmani udvar, illetve a hetmani tisztség tekintélyének megerősítését és a kozák arisztokrácia nemesi státuszának elfogadtatását a cári udvarral. A tárgyalt időszakból Ivan Mazepa és Kirill Razumovszkij korát emeli ki a modernizációs tervek sikerességét tekintve, míg a többi hetmannak az orosz uralkodók határozott centralizációs politikájával kellett szembenéznie. Mindenesetre ezeket a reformokat az ukrán államiság története szempontjából meghatározó jelentőségűnek tekinti még akkor is, ha túlnyomórészt megghiúsultak az orosz kormányzat „radikális modernizációs” politikája miatt, amely már a Kisoroszországi Kollégium felállítása (1722) és a hetmani hivatal szüneteltetésében (1724–1727, 1734–1750) is megmutatkozott.

¹⁴ A Hetmanátus meghatározó szerveként funkcionált, ahol a hetmant és a legfontosabb katonai vezetőket választották.

Kononyenko művét olvasva egyértelműen megállapítható, hogy a szerző valóban az „arany középutat” választotta. Annak érdekében, hogy kikerülje az orosz és ukrán historiográfia vitás kérdéseit a Hetmanátus jellegére és jogi státuszára vonatkozóan, kihagyott a művéből olyan fontos kérdéskört, mint pl Ivan Mazepa „árulásának” vagy az ukrán államiság problematikája. Az általa vállalt feladatot azonban maradéktalanul elvégezte, az általa vizsgált időszak széleskörű forrásbázisára támaszkodva mutatta be az ukrán modernizációs terveket. Az viszont nem derült ki a mű alapján, hogy a kozák adminisztráción belül valójában kik voltak a modernizáció képviselői: a hetmanok vagy a kozák sztarsina. Abban mindkét fél egyaránt érdekelt volt ugyanis, hogy visszaszerezzék a Hetmanátus autonóm jogállását, de miközben a hetmanok a saját hatáskörüket akarták kiterjeszteni, minden alkalommal nemcsak a cári kormányzat, hanem a kozák sztarsina ellenállásába is ütköztek. Vagyis a hetmani kormányzaton belüli hatalmi harc megakadályozta a Hetmanátus helyzetének megerősítését és elősegítette az orosz uralkodók „radikális” modernizációs, azaz integrációs törekvéseit. A műve elején Kononyenko feltette azt a kérdést, hogy lehet-e egyáltalán modernizációról beszélni az adott időszakban a Hetmanátuson belül, de végül valójában ezt nem válaszolta meg.

MEGJELENT!
RENDELHETŐ A KIADÓTÓL:
terjesztes@belvedere.meridionale.hu



MEGJELENT!
RENDELHETŐ A KIADÓTÓL:
terjesztes@belvedere.meridionale.hu



SIPOS JÓZSEF
A BETHLENI KÉTHARMAD

A Kiszgazdapárt kormányzóparttá bővítése
és az 1922-es választások

