SIC ITUR AD ASTRA

ALAPÍTÁS ÉVE 1987

Alapító szerkesztők
Kreutzer Andrea
Morenth Péter
Nyáry Mihály
Sahin-Tóth Péter
Szilágyi Márton

A szerkesztőbizottság tagjai
Fülöp József
Kármán Gábor
Kerekes Dóra
Korpás Zoltán
Masát Ádám
Takács Erzsébet

A szerkesztőség címe:
SIC ITUR AD ASTRA Egyesület
ELTE BTK Közép- és Koraújkori Egyetemes Történeti Tanszék Titkársága
1364 Budapest Pf. 107.
vagy Budapest V., Pesti Barnabás u. 1. II. em. 2/A.
e-mail: sicitur@stella.eotvos.elte.hu
Számlaszám: OTP Bank 11742001-20042440

A borítón Andrea de Firenze
Krisztus alászállása a Limbóra című freskójának részlete látható
(Cappella Spagnuolo, Santa Maria Novella, Firenze)

Tördelőszerkesztő Masát Ádám
Nyomdai kivitelezés Neotipp Bt.
1025 Vöröstorony lejtő 5.

ISSN 0238-4779

„A történelemben az ember valahogy az élet teljességével foglalkozik"
Interjú Klaniczay Gáborral

Klaniczay Gábor Klaniczay Tibor és Bessenyei Mária gyermekeként született 1950. július 18-án Budapesten. Egyetemi tanulmányait az ELTE bölcsészkarán végezte történelem és angol szakon 1969–1974 között. Ezt követően 1974–78 között a Világosság *szerkesztője volt, majd az MTA Történettudományi Intézetének tudományos segédmunkatársaként dolgozott 1978–83 között. 1983-tól az ELTE BTK Középkori Egyetemes Történeti Tanszékén adjunktus, majd 1990-től docens, valamint az ugyanekkor induló történeti antropológia program vezetője lett. Emellett 1985 és 1990 között a Magyar Történészek Nemzeti Bizottságának titkára, 1989-től 1993-ig a* BUKSZ *főszerkesztője, 1991-től az angol nyelvű változat társszerkesztője volt. 1991–92-ben az ELTE BTK nemzetközi dékánhelyettesének tisztségét töltötte be. 1992-ben lett a Közép-európai Egyetem Középkori Tanulmányok tanszékének a vezetője. 1995-től a történettudományok kandidátusa. 1995–96 között az ELTE BTK Közép- és Koraújkori Egyetemes Történeti Tanszékének tanszékvezetője. 1997 óta a Collegium Budapest rektora. Mindezek mellett 1986-ban a Columbia Egyetem, 1990–91 között a Wissenschaftskolleg zu Berlin, 1992-ben pedig szintén az egyesült államokbeli Getty Center vendégkutatójaként dolgozott. Oktatói és szerkesztői tevékenységén túlmenően 1982-ben a* Divatszociológia I–II., *1989-ben pedig a* Magyarországi boszorkányperek *című forráskiadvány társszerkesztője volt, amelyek mellett több önálló kötete is megjelent: 1990-ben* A civilizáció peremén *és a* The Uses of Supernatural Power. The Transformations of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe, *majd a következő évben a* Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen *című műve látott napvilágot. Végül 1995-ben jelent meg az édesapjával írt közös munkája* Szent Margit legendái és stigmái *címmel.*

L. L.: Legelőször arra lennénk kíváncsiak, hogy pályaválasztása motívumait mennyiben befolyásolta az édesapja életművéből eredő ambivalencia, ahogy arra már utalt egyik írásában is: „Miután sikerült elültetnie bennem a középkor és a reneszánsz szeretetét, arra törekedtem, hogy e körön belül nyilvánvaló legyen az általam kutatott problémák mássága. A reneszánsz helyett inkább a középkort választottam, az irodalom helyett a történelmet, a magyar helyett az egyetemes történeti kérdéseket, a filológia helyett a vallástörténetet – és még sokáig sorolhatnám. Ez jól is volt így. Két szomszédos, ám egymással összefüggő területen dolgoztunk." Valóban ennyire determináló hatással volt Önre édesapja egyénisége?*

* Klaniczay Gábor – Klaniczay Tibor: *Szent Margit legendái és stigmái.* Budapest, Argumentum, 1994. 6–7.

K. G.: Egész röviden azt mondhatom, hogy igen. Természetesen meghatározó volt, és mindenki, aki saját élettapasztalatára visszatekint, tudhatja azt, hogy ez mindig meghatározza az embert. Azt lehet mondani, hogy kiskoromtól kezdve a legtöbbet tőle tanultam. Egy hatalmas könyvtárban laktam, az ő könyvtárában. Ahogy vissza tudok rá gondolni, mindig dolgozott, verte az írógépét, kávédarálóját tekerve járt-kelt a szobában, és a céduláit rendezgette, én pedig segítettem neki a rendezésben. Mesélt azokról a dolgokról, amiket csinált, amiket hallottam, meg láttam is, emellett találkoztam kollegáival az Irodalomtudományi Intézetben, elhívtak a különböző rendezvényekre, és még sorolhatnám; tehát ez része volt családi életünknek. Hogy én a történelem iránt vonzódtam, annak első forrásaként őt nevezhetem meg – többek között azért is, mivel egyébként ő történész akart lenni, nem pedig irodalomtudós, és csak azért lett irodalmár, mert egy erőteljes tanárral, Horváth Jánossal találkozott egyetemistaként, aki valahogy ebbe az irányba terelte. Emellett engem érdekelt is a történelem. Az embernek egyfelől van egy családi indíttatása, és azután vannak tanárai. A történelemmel már az általános iskolától kezdve nagyon intenzíven foglalkoztam, és általános iskolában, majd gimnáziumban is olyan történelemtanáraim voltak, akiket nagyon szerettem, és akik nagyon motiváltak erre: Bíró Ferencné az általános iskolában és Salamon Zoltánné a gimnáziumban. Tehát itt alakult tovább pályaválasztásom, és emlékszem, tulajdonképpen már hatodikos általános iskolás koromban eldöntöttem, hogy a középkorral akarok foglalkozni. Az első, írógéppel írt dolgozatomat is a keresztes hadjáratokról készítettem. Úgyhogy azt lehet mondani, „nagyon kitartó természetem van", mert megmaradtam ennél a kornál – még ha nem is a keresztes hadjáratoknál. Ugyanakkor emlékszem, hogy már a gimnáziumban próbáltak erről lebeszélni. Például volt egy matematikatanárom, aki megpróbált lebeszélni a történelemről, mivel elég jó voltam matematikából – Arany Dániel versenyen is helyezéseket értem el –, de én elsős gimnazistaként úgy éreztem, hogy „már annyi energiát fektettem a középkor kutatásába", hogy azt kár lenne veszni hagyni. Ezért végül megmaradtam a történelemnél. Hozzá kell tennem még, ha a pályaválasztásomról van szó: azt a döntésemet, hogy történelemmel és középkorral fogok foglalkozni, nagyban segítette az a tény, hogy apám kint dolgozott 1967/68-ban Franciaországban, és az egész család kint volt vele – így módom volt beutazni a középkori Franciaországot, testközelből megismerni Franciaország középkori műemlékeit. Óriási jelentősége volt tehát annak, hogy amit addig ésszel és érdeklődésem szerint, olvasmányaim alapján választottam, e franciaországi utazás által nagyon megerősödött. Mivel a kérdés részben az én pályaválasztásomat motiváló tényezőkre, részben apám érdeklődésére vonatkozott, az még hozzátartozik a teljes képhez, hogy a gimnázium idején és egyetemistaként is nekem mindig újra meg újra megvolt a lehetőségem, hogy azokat a dolgokat, amelyek engem érdekelnek, vagy amelyekkel éppen foglalkozom, megbeszéljem vele. És

ez nagy segítség volt. Őt ezek a dolgok nagyon érdekelték, és ez volt a kettőnk közötti kapcsolatnak az egyik legfontosabb része. Ebbe persze beletartozott az is – ahogy azt az általad idézett könyvelőszóban is mondtam –, hogy én természetesen más is akartam lenni. Hiszen a hatvanas évek az a korszak volt, amikor generációs ellentétek, az ellenkultúra, és általában egy újféle világkép volt jellemző a fiatalokra: ez engem is megérintett. Nálunk nem volt igazi generációs ellentét a családban, de nyilvánvalóan sok mindenben másképp gondolkodtam, mint az apám. Ez pedig kihatott mindenre, többek között arra is, hogy én szerettem volna, ha az, amit én csinálok, valami másféle tudományos irányzatot képviselne, mint az övé. De hát ez természetes is volt, azt hiszem. Őt érdekelte ez, vitatkoztunk is róla, és tulajdonképpen nagyon jól megértettük egymást, azzal együtt, hogy ő egy másféle területen és más érdeklődéssel dolgozott. Sőt, engem újra meg újra figyelmeztetett arra, hogy a szép elméleteken túl a szövegeket pontosabban kell nézni, és mindig tudott a kezembe adni néhány olyan könyvet, amit még nem olvastam egy adott témával kapcsolatban. Most is tisztelettel gondolok rá vissza, amikor a jegyzeteit vagy a hagyatékát nézem, csodálom azt, hogy mennyi mindennek utána tudott nézni, és ahogy múlik az idő, egyre nagyobb a megbecsülés bennem az általa végzett „aprómunka" iránt.

T. E.: Mennyiben határozták meg pályafutását a külföldön eltöltött évek? Hogyan látja, melyek a legjellegzetesebb különbségek a francia, német és az amerikai iskolák között a középkorkutatás területén?

K. G.: Ez a három hely nagyon fontos és nagyon jellemző volt. Nagy szerencsémnek tartom azt, hogy „direktben kaphattam" ezeket a befolyásokat. A francia volt az első hatás, hiszen már 1967/68-ban is kint voltam, és '68 nagyon fontos volt számomra. Azután 1976-ban ismét kint voltam egy fél évig, amikor Párizsban dolgoztam az École des Hautes Études-ön. Ezalatt Jacques Le Goff szemináriumára tudtam járni, Georges Duby-hez a Collège de France-ba, illetve Michel Mollatnak volt egy híres és nagyon érdekes szemináriuma a Sorbonne-on a szegénység történetéről, ami egyszerre volt egy társadalomtörténeti, mentalitástörténeti, vallástörténeti szeminárium, és ahol olyan nagyságok is megfordultak, mint például Bronislaw Geremek. Ez a három hely: a Sorbonne, a Collège de France és az École des Hautes Études, mely utóbbi tulajdonképpen a modern francia történettudománynak, az *Annales*-nak a székhelye is, mind nagyon nagy hatással volt rám. És 1976 után tulajdonképpen ennek a hatásnak a jegyében kezdtem igazán történészként dolgozni – például az eretnekek szakálláról írtam az egyik első cikkemet, melyet megjelentettem –, de ezen kívül az, hogy egy vallás hogyan jut kifejeződésre a külsőben, az öltözködésben, hogy az ideológiák hogyan kötődnek szimbólumokhoz, rítusokhoz – ezek olyan kérdések voltak, amelyek akkor aktu-

álisnak és újszerűnek tűntek. Azt mondhatom, hogy a francia iskola később is a legfontosabb maradt számomra. Ezért aztán igyekeztem nem elszakadni tőle, és mivel a hatvanas–hetvenes években Magyarországon még lehetett úgy tevékenykedni, hogy az ember oly módon kapcsolódott egy történetírói irányzathoz, hogy minden alkalommal végigolvasta a tudományos folyóiratok aktuális számait – hiszen akkor volt arra ideje az embereknek, hogy egy héten több napot benn töltsenek a könyvtárakban, és olvassák a folyóiratokat első laptól az utolsóig –, nos számomra az Annales volt az egyik ilyen folyóirat, amelyet nagyon sokat olvastam, és meggyőződésem, hogy a legtöbbet ma is abból lehet tanulni. A francia kapcsolat később még abban is megnyilvánult, hogy „Maître de conférence associé" titulussal egy hónapot tanítottam az École des Hautes Études-ön, és sok vendégelőadást tartottam ott az évek folyamán. Amikor először kimentem, Le Goff nagy szeretettel fogadott, voltak szemináriumaink a középkor képzeletvilágáról, az álmokról, gesztusokról. A francia történésztársadalom több jelentős személyiségével tartottam a kapcsolatot, Jean Claude Schmitt-tel, Jacques Revellel, Roger Chartier-val, Nicole Bériouval, Claude Gaiquebet-vel, Alain Boureau-val és másokkal.

A francia kapcsolatot követően nagy változást jelentett a német történetírással való szembesülés, ami azonban már a nyolcvanas évek vége felé történt, amikor ez az új történetírás, a *nouvelle histoire* – ahogyan akkor nevezték – már többé-kevésbé mindenütt diadalra jutott a világon. Még itt, Magyarországon is: olyannyira, hogy Le Goffot például a bölcsészkaron is tiszteletbeli professzorrá választották. Nálunk is voltak nagyszerű előadások tömött termekkel, melyek a nyolcvanas években tényleg nagy hatással voltak a magyar történésztársadalomra. Ez a francia iskola tehát ekkorra már mindenfelé diadalra jutott. Így amikor én odakerültem a Wissenschaftskollegba Berlinbe, majd Amerikába, a Getty Centerbe, akkor mindig ennek a francia iskolának a követőjeként tartottam magamat számon. Ám ha most visszagondolok, akkor nagyon jelentős hatással volt rám a német és az amerikai miliő is, és mindezek mellé még hozzá kell tennem negyediknek az angol történetírói iskola befolyását.

Ami a németeket illeti, röviden összefoglalva azt mondhatom, hogy a német történetírásban is voltak a franciához hasonló antropológiai törekvések, amelyek elsősorban Göttingenhez kapcsolódtak. Berlinben is nagyon sok kitűnő középkorkutató volt, akik azonban egy kicsit konzervatívabbaknak számítottak: Kaspar Elm például, akivel ott közelebbi kapcsolatba kerültem. A német történetírói irányzatokkal való megismerkedés során azonban megtanultam, hogy a német történetírás egy jóval precízebben dokumentált, összehasonlító történettudomány, amelynek figyelme sokkal inkább kiterjed Kelet-Európára, és a kelet-európai realitásokkal is sokkal közelebbi ismeretségben van. A francia történetírás érdeklődik ugyan térségünk iránt, de a francia történetírók perspektívája mégiscsak lezárul valahol Európa közepénél, és noha romantikus szimpátiával követik a ro-

mán, lengyel, bolgár, orosz, magyar történelemnek az elemeit, azokat nem építik be igazán a saját szintéziseikbe, vagy ha beépítik is, nem rendszeresen és módszeresen teszik ezt. Ezzel szemben térségünk a német történetírásnak, pontosabban az Ostforschungnak a hagyományos területe, amelyben egyúttal nagyon benne van a cseh történetírás is – gondolok itt például olyan nagy történészre, mint František Graus, aki Németországban tevékenykedett. Az egyes történeti kérdéseket egészen más megközelítésben vizsgálják, és az a rendszer, ahogyan a németek foglalkoznak velük, egy-két olyan hagyományosabb területre is ráirányította a figyelmemet, mint az államok és az intézmények története. Azon témával kapcsolatban, amivel az utolsó tíz-tizenöt évben foglalkoztam (a királyság és a szentkultuszok kapcsolata), abban ez a dimenzió nagyon fontos. Én tehát inkább egyfajta mentalitástörténeti és általánosabb vallástörténeti elképzeléssel érkeztem Berlinbe, és ott rá kellett jönnöm arra, hogy nagyon sok területnek utána kell még néznem, hogy pontosabb képet kapjak arról, hogyan kötődnek ezek az állami kultuszok magukhoz az államokhoz, hiszen azok mozdítják elő őket. Megemlítenék egy másik jelentős benyomást is, melyből szerintem a német tudományosság kapcsán nagyon sokat lehet profitálni: nevezetesen, hogy a német történészek elméleti képzettsége, bár kevésbé tűnik szárnyalónak, mint a franciáké, mégis sokkal módszeresebb és alaposabb, és a szociológiai, gazdaságtörténeti és jogtörténeti elméleteket jóval alaposabban építik be vizsgálataikba. Mindezek mellett ez a kint tartózkodásom egy olyan kapcsolatrendszert eredményezett, mely azóta is fontos számomra.

Aztán az angolszász világ: mielőtt Amerikáról beszélnék, megemlíteném, hogy a történelem mellett én angol szakos is voltam, tehát mindig érdekeltek az angol történészek és az angol történetírás. Főleg az érdekelt, és tűnt nekem rokonszenvesnek, hogy az európai vitákban az angol történetírás egyfelől érzékeny az újszerű kérdésföltevésekre, másfelől azonban a problémák lényegét borzasztóan tömören, és kicsit szarkasztikus, szkeptikus formában tudja összefoglalni, amely jellemzők mellett ugyanakkor mindig van benne valamilyen kritikai reflexió is. Szóval ők nem feledkeznek bele a különböző új elméletekbe, hanem mindig visszatérnek valamiféle realitáshoz. Az angol történészek közül a nyolcvanas években közelebbi kapcsolatba kerültem például Peter Burke-kel, aki az új angol történetírói irányzatok egyik jeles képviselője, és aki kritikus figyelemmel követte a francia történetírás eredményeit. Ő többször volt Magyarországon – itt is ismertem meg –, és tulajdonképpen neki köszönhetem, hogy az angol nyelvű tanulmánykötetem megjelenhetett az általa patronált cambridge-i kiadónál, a Polity Pressnél 1990-ben. Emellett nagyon sokat tanultam tőle személy szerint is, és úgyszintén a rajta keresztül megismert angol történészektől, mint például Robert Scribner vagy pedig Janet Nelson. Lényeges felismerés volt számomra, hogy ezeket az újszerű francia elméleteket kis dózis humorral és szkepticizmussal érdemes helyre tenni,

illetve kontrollálni – ami persze nem azt jelenti, hogy nem lehet odafigyelni az új ötletekre, de azokat mértéktartóan kell összevetni a történeti realitásokkal. Egy példát mondanék erre az angol „konzervatív szemléletre": az elmúlt években ismertem meg Susan Reynoldsot (ő is többször járt Budapesten), akinek egy remek könyve például teljesen lerombolta Marc Blochnak, illetve részben – az általam borzasztóan szeretett – Jacques Le Goffnak a hűbériségről alkotott elképzelését egyszerűen azzal, hogy – ahogy ezt ma mondani szokás – „rekonstruálta", azaz nagyon módszeresen összevetette a forrásokat, és bemutatta, hogy bizony a középkorban a gazdasághoz, a társadalmi kapcsolatokhoz fűződő viszony sokkal földhöz közelibb és tárgyszerűbb volt, mint ahogy azt a hűbériségről szólva addig elmondták.

Az amerikai történetírás, illetve az amerikai középkorkutatás és egyáltalán az amerikai élmények nagy meglepetést jelentettek számomra. Először 1986-ban voltam Amerikában a Columbián, és aztán 1992-ben visszatértem a Getty Centerbe. Amikor elsőként New Yorkban voltam a Columbia Egyetemen, megismerhettem Princetont, a princetoni Institute for Advanced Study tevékenységét és ott egy-két olyan történészt, mint Natalie Zemon Davis, aki Amerikában volt az új történetírásnak a nagy képviselője, és akinek nemrég egyébként magyarul is megjelent a *Martin Guerre visszatérése** című munkája; vagy Giles Constable, aki szinte „német stílusú" konzervativizmussal, ugyanakkor a modern kérdésekre történő reflexióval dolgozta fel a 12–13. század vallástörténetét. Constable, az amerikai középkorkutatás egyik vezető személyisége itt, Budapesten is tartott egyszer egy előadást, amelyben elmagyarázta, hogy miért fontos az amerikaiaknak az európai középkor: azért, mert nekik nincsen, valamilyen módon mégis egyfajta „szellemi gyökeret" jelent egy olyan szellemi élet számára, amelynek hordozói nincsenek ugyan Európában, de borzasztóan kötődnek hozzá. Aki volt kint, az tudhatja, hogy Amerikában néha darabokban szétszedve és összerakva építenek fel kolostorokat vagy középkori műemlékeket. Ez a megbecsülés egészen megható, ugyanakkor nagyon sokat lehet belőle tanulni. Mindig példaként szoktam felhozni, hogy míg itt néhány egyetemi könyvtárban (nem akarom mondani, hol) régi kódexeket a földön rugdosnak a diákok, addig Amerikában ugyanezt bársonypárnán hozzák leporolva, megtisztítva, és megpróbálják hihetetlen kultikus tiszteletben részesíteni. A legjobb példa erre a Getty Center. Az amerikai olajmilliomos hagyatékából fantasztikus kulturális központot hoztak létre Los Angelesben, ahol egy művészettörténeti profilú intézményt tartanak fenn a múzeum mellett, és ahol az amerikai középkorkutatásnak a nagyjai is megfordulnak. Itt elsősorban a történelem és a művészettörténet kapcsolata volt az, ami rám hatott, miután ez a

* Davis, Natalie Zemon: *Martin Guerre visszatérése*. Budapest, Osiris, 1999. (Mikrotörténelem sorozat)

központ elsősorban a művészettörténet szempontjából rendszerezi a különböző ismereteket, a történelem valójában csak egy segédtudomány. A Gettyben arra kellett figyelni minden aspektusból, hogy a művészeti értékeket hogyan lehet beépíteni a történettudomány hagyományos problematikájába. Azt az új szemléletet, hogy hogyan foglalkoznak manapság a műalkotások életével a különböző korszakokban, valamint a hagyományos művészeti problémákat és a kontextust egészen másféle módon vizsgáló szempontokat elsősorban ott ismertem meg közelebbről, és ez a fajta kérdésfelvetés azóta is nagyon foglalkoztat. Tehát mindenképpen azt kell mondanom, hogy ahány ország, ahány nagy kultúra – annyiféle nagy történetírói iskola létezik. Olaszországban is sok tanulnivalója van egy középkorkutatónak, és biztos másutt is. Én például nagy érdeklődéssel próbálom a magam számára is feltárni azt, hol tart a lengyel középkorkutatás, melynek beható ismerete szintén nagyon tanulságos lenne az egyetemes történelem vizsgálata szempontjából, de az ember lehetőségei sajnos behatároltak.

L. L: Többször utal írásaiban a hatvanas és hetvenes évek „ellenkultúrájának" ideológiáira és életforma-kísérleteire, amelyek, mint A civilizáció peremén *című művének bevezetőjében írja, érzékennyé tették a civilizációkritikai beállítottságra. A* Miért aktuális a divat? *című írásában pedig, amely a részben az Ön által szerkesztett* Divatszociológia *című tanulmánykötet bevezetőjeként íródott 1982-ben, a következőket írja: „Kiderült, hogy azok az ellenkultúra-célkitűzések, azok a rockzenei törekvések, azok az ifjúsági öltözködés-ideológiák, azok az avantgarde művészeti áramlatok, amelyek magukat a modern kommersz kultúra alternatívájának hirdették – szintén divatként végezték. Sőt, talán eredetileg is csak azok voltak. És az is kiderült, hogy ez nem feltétlenül »kudarc«, »árulás«, hanem valahogy a kultúra logikájából következik. A »magas kultúra« újításai sem tudták elkerülni a divattá válás sorsát az elmúlt tíz évben." A kérdésem a következő: Milyen hatások érték a hatvanas-hetvenes évek „ellenkultúrája" részéről?*

K. G.: Erre már részben utaltam is – sok hatás ért. Az első az az volt, hogy '67-ben kint voltam Franciaországban, ahol egyetemi társaságban forogtam, amely nem volt ugyan kifejezetten ellenkultúra, de a diákmozgalmak előtt ez már az egyik fontos tapasztalat volt számomra. Jártam kint még abban az évben Angliában is, ahol voltam rockkoncerten, autóstoppal körbejártam Angliát, és ekkor találkoztam igazából azzal, amit persze már itthonról is ismertem. Nagy felfedezés volt azonban, hogy azt, amit itthonról az ember mintegy „kívülről" csodált, és sóvárogva nézte a nyugatot, hallgatta a Luxembourg Rádiót, tudta kívülről a különböző számok szövegeit – tehát mindazt, ami a mi életünknek nagyon komoly része volt, azt kint személyesen is megtapasztalhattam. És emellett a hatvanas években a huszadik század kultúrkritikai törekvésében felszínre került valami olyan dolog, ami egyszer

már volt az európai kultúrában, és elveszett a modern civilizáció kártékony tendenciái hatására. Legalábbis akkor ezt úgy éltem meg, hogy valahogy ahhoz a kultúrához, ami mondjuk 1600 és 1960 között volt, nem tudtam olyan érzelmi melegséggel viszonyulni – egy-két eleméhez igen, de globálisan nem –, mint ahhoz, ami 1600 előtt vagy ami 1960 után volt. Illetve, ezek a korszakok ebben az ellenzéki vagy ellenkultúraszerű megközelítésben izgalmasabbak voltak számomra. Ezen kívül a hatvanas években nagyon sok kultúrkritikai olvasmány kapcsolódott ehhez, mint például Bahtyin írásai, és ezek támogatták ezt az elképzelést. Szerettünk volna valamilyen módon kivonulni ebből a modern elidegenedett világból, és valahogyan újrateremteni azt. Ez volt az a dózis, amit már a hatvanas években megkaptam. Aztán amikor egyetem után többször kint voltam nyugaton, és körbeutaztam Európát autóstoppal, az újabb nagy lépés volt előre. Közben pedig folytattam a harcomat a szimbólumok terén is: a hajam a hátam közepéig ért, időnként volt szakállam is, és nagyon szívesen vitatkoztam arról, hogy ez miért fontos. Annyira, hogy később még történelmi kutatásokban is foglalkoztam azzal, hogy miért érezték fontosnak például az eretnekek, hogy szakadt öltözetben, mezítláb járjanak, hosszú hajuk és szakálluk legyen. Valahogy mindig izgatott, hogy ennek egyfajta rendszere van. Felismertem azt, hogy hasonló rendszer volt már a cinikus filozófusoknál is vagy később Assisi Szent Ferencnél és másoknál – ahol ezek a külső szimbólumok valamilyen belső lelkiállapotot próbáltak közhírré tenni, és provokatív módon szembeszegezni másféle rendszerekkel. És persze a szimbólumokkal való ilyesfajta szembeszegülések egyúttal az én gyermekkoromat is jellemezték. Gondolok itt arra, hogy a gimnáziumokban, meg másutt is tiltották a hosszú hajat, ami sokszor komoly ideológiai kérdéssé vált – és ezeket a konfliktusokat jól lehetett a történeti távlatokban is jellemezni. Ugyanakkor általános értelemben azt is gondoltam, hogy ezek az életforma-forradalmak, amelyek az ellenkultúra kialakulásához is vezettek (és ami a hetvenes-nyolcvanas években még létezett) nagyon fontosak, azért mert egyformán szemben állnak a nyugati technikai civilizációval és az itteni – akkor még úgynevezett – „létező szocializmussal" úgyszintén. Másfelől lényeges szempont volt, hogy ezek az életforma-forradalmak mindenféle alternatívát adtak a gondolkodásban. Itthon akkoriban kommunában akartunk élni, vagy egy nagy közös házat akartunk venni, és kivonulni a civilizációból, de legalábbis különállóan megteremteni egy ilyen közösséget, ami természetesen mindenféle egyéb dologgal is járt. Szóval, én magamat nagyon benne éreztem ebben, és ebből a szempontból más is volt az én életem és beállítottságom, mint egy átlagos fiatalon végzett értelmiséginek. Az Iparművészeti Főiskolán is – gyakorlatilag az volt az első munkahelyem az egyetem elvégzése után – divatszociológiát tanítottam leendő divattervezőknek. Elsősorban a hatvanas, hetvenes, nyolcvanas évek zenei irányzataihoz – a hippi-mozgalom, a transzvesztiták, a punkok vagy a pop-art törekvéseihez – kapcsolódó szimbó-

lumokról, illetve azok középkori gyökereiről tartottam előadásokat. Az a tény pedig, hogy elkezdtem ezekkel a dolgokkal történészként, szociológusként is foglalkozni, eljuttatott ahhoz a felismeréshez, hogy távolságtartással szemléljem ezt az egészet. Amíg valaki benne van, addig borzasztóan jelentősnek és nagyszerűnek érzi, de látnom kellett – és magamról, meg a saját dolgaimról is látni kellett –, hogy azok nem különböznek annyira a divattól, mint amennyire én azt reméltem vagy gondoltam. A probléma tudományos szempontú megközelítése, ami a kutató számára mindig egy független és önálló pozíciót jelent, azután eljuttatott oda, hogy ez a tevékenység egyben kritikai vizsgálódás lett, amelyben azt is kerestem, hogy mi a lehetősége, mi a korlátja annak, hogy egy ellenkultúrát vagy valamilyen alternatívát képviselni lehessen. Ez rendkívül foglalkoztatott, és *A civilizáció peremén* című kötet többek között erre reflektál, ezt próbáltam bemutatni. A tanulmánykötetben egyrészt a középkori eretnekek törekvéseivel foglalkoztam, másrészt a középkori csodahit különféle furcsa formáival, meg a zarándokokkal, akik önkéntesen kivonultak a társadalomból. Ehhez társult a boszorkányok iránti érdeklődésem, amely elsősorban abból a kíváncsiságból fakadt, hogyan lehet az, hogy valaki, akit az adott társadalom bűnbaknak tekint, feltételezett mágikus eljárásokkal a természetfeletti hatalmak segítségével próbál tenni valamit, továbbá hogy e mögött milyen hiedelmek vannak. Ezt aztán egyrészt megpróbáltam követni a régi időkben, másrészt érdekelt a dolog elmélete is. Mindezek mellett azonban másféle tanulmányaim is megjelentek, amelyekben a punkok tarajától kezdve az obszcén gyerekfolklór gyöngyszemeinek elemzéséig sok mindennel foglalkoztam. Ezeket a modern kultúrával foglalkozó tanulmányaimat nem raktam be ebbe a kötetbe, mert komolyabb szakmai tevékenységem elsősorban mégis a középkor és a kora újkor időszakához kötődik, noha ezek a huszadik századi témák változatlanul foglalkoztatnak, és a divatszociológia is változatlanul érdekel – igazából csak az a kérdés, hogy mikor lesz időm vagy lehetőségem arra, hogy ezzel tudósként is foglalkozzam.

L. L.: Az imént már beszélt arról, hogyan alakult ki Önben a középkor iránti érdeklődés. Vajon ezt mélyítették-e az olyasféle kérdésfelvetések, mint amelyeket többek között – a maga szellemes módján és élvezetes stílusában – Umberto Eco is boncolgat 1972-ben megjelent, Az új középkor* *című esszéjében – párhuzamot vonva a posztmodern jelen és a középkor között?*

K. G.: Igen, *Az új középkor* című esszéjét nagy élvezettel és érdeklődéssel olvastam, és olvasom ma is, sőt fel is szoktam használni történeti előadásaimban. Elmond-

* Eco, Umberto: *Az új középkor*. Budapest, Európa, 1992. 20–57.

hatom továbbá, hogy Umberto Ecóban – akiről egyébként írtam is – egyfajta rokonlélekre ismertem. Nagyon szeretem Umberto Eco írásait, és majdnem mindenben pontosan ugyanúgy gondolkodunk. Az összehasonlításáról szólva pedig egyszerűen azt kell mondjam, hogy valóban van egyfajta hasonlóság a két kor között, az pedig már egy másik kérdés, hogy azt ki, hogyan fogalmazza meg.

T. E.: Mintegy fél éve megjelent a Beszélő*ben egy szubjektív hangvételű írása a nyolcvanas évekről. Ebből kiderül, hogy életének fontos fejezete volt az ellenzéki megmozdulásokban, szervezkedésekben való részvétel. Mit gondol ma a rendszerváltásról, és véleménye szerint végbement-e a rendszerváltás a történettudományon belül is?*

K. G.: Először is a nyolcvanas évek. Igen, én is tagja voltam ennek, és bár ez heroikusnak tűnhet így utólag, de úgy érzem, hogy a részvételt leginkább morális kötelességnek éreztem. Sok barátom benne volt, én is benne voltam. Tudtam azt ugyanakkor, hogy nekem azért is kötelességem benne lenni, mert bizonyos fokig védett voltam az apám miatt. Nem gondoltam azt, hogy ez veszélyes, sokkal inkább igazságtalannak gondoltam azt, hogy engem ugyanazért kisebb súlyú retorzió ért, mint azokat, akik egyáltalán nem voltak védettek: míg mások esetleg nem kaptak munkát, nekem mindössze annyi volt a hátrányom, hogy nem kaptam állami ösztöndíjat – de utaztam magamtól, és még az útlevelemet sem vették el. Úgy gondoltam, hogy a részvételem azért is volt fontos, mert ezáltal is szélesebb körre terjedt ki ennek a támogatottsága, és hát „aláíró" voltam, ami egy külön politikai kategória volt akkor, de erről már írtam a *Beszélő*ben.* Ez a kapcsolatrendszer továbbá összekapcsolódott azzal is, hogy volt egy olyan baráti kör a Történettudományi Intézeten belül, amelynek tagjai hasonló álláspontot képviseltek. Mi azt gondoltuk, hogy a magyarországi történettudományon belül is valami megújulást kell csinálni, és azt szakmailag is ki kell dolgozni – ami nálunk gyakorlatilag úgy nézett ki, hogy próbáltuk a különböző nyugati elméleteket, illetve az új irányzatokat, mint például a történeti antropológiát, meghonosítani. Emellett voltak szakmai szervezeteink is, szakmai önképzőkörök, a később kialakult Hajnal István Kör, és ezekben, meg másutt is komoly viták zajlottak. Az új irányzatok követői közül megemlíteném Benda Gyulát, Kövér Györgyöt, aztán már a nyolcvanas évek második felétől folyóiratot indítottunk, amelyből később a *BUKSZ* lett – ezek végül is mind ebből a baráti körből nőttek ki. És végül próbáltunk egy újító szellemű szakmai kritikát kifejleszteni – bár azt lehet mondani, hogy a történettudományt megújítani csak saját munkákkal lehet, és nem büszkélkedhetünk azzal, hogy

* *Beszélő*, 3. (1998) 12. sz. 65–72.

annyira sok saját munkát tettünk már le az asztalra. Mindenesetre megpróbáltunk egy új szemléletet behozni. Az azonban biztos, hogy volt egy és van is egy ilyen – most már középgenerációba érkező – társaság, amelynek tagjai érdeklődve közelítenek ezekhez az új irányzatokhoz és szemléletmódokhoz. Később az egyetemen ebből a törekvésből született a történeti antropológia program; de a történelem szakon és a saját tevékenységemben is lényegesnek érzem ezeket a hatásokat. A kérdés másik része pedig az, hogy mi történhetett a szakmában a rendszerváltás után. Erről nagyon nehéz röviden nyilatkozni, azért is, mert valójában teljes panorámát kellene festenem – aminek azt hiszem két része kellene, hogy legyen –, és erre nem vállalkozom egy ilyen rövid beszélgetésben. Egyrészt mindenképpen jellemezni kellene a helyzetet a nyolcvanas években. Rendkívül sokféle irányzatot képviselő történészszakma volt Magyarországon a nyolcvanas években. Amellett, hogy számos nagyon fontos munka született – a *Magyarok Európában*-sorozat többek között –, a kilencvenes évek ehhez képest részben azzal hoztak változást, hogy sajnos sokan meghaltak azok közül, akik fontosak és jelentősek voltak a magyar történettudomány számára. Csak az én kollegáim közül Szűcs Jenőt és Fügedi Eriket említeném, akik nekem a legtöbbet jelentették – az ő írásaikhoz hasonló jelentőségű új munkával a kilencvenes években nem jelentkeztek magyar történészek. Sőt olyan történészek határozzák meg a magyar középkorkutatást most is, akik már a hatvanas-hetvenes években is meghatározták. A szomorú az, hogy új munkák születése helyett inkább a fogyást látom, azt hogy nagyon nagy emberek sokszor nem tudják befejezni életművüket. Szűcs Jenő például biztos nem fejezte be a magáét. Ez tehát az egyik megjegyzésem. A másik az, hogy persze általánosságban kellene jellemeznem a szakmát, amihez viszont kellő távolságtartásra lenne szükség. Úgy látom, hogy a modern irányzatok a nyolcvanas években jobban el voltak terjedve, mint a kilencvenes években, tehát az eltűnése még a cenzúra maradékának is, a marxista szemlélet szinte tilalom alá kerülése, és a sokféle lokális kezdeményezés támogatottsága azt eredményezte, hogy a történész szakma szolgálatába szegődött egy olyan igénynek, mely elsősorban politikatörténetet, biográfiát, helytörténetet preferál. Ez persze normális és érthető is, mégis úgy látom, hogy a népszerűsítésre, valamint az új kutatásoknak az elindítására és a támogatására fordított energia valahogy nincsen egymással arányban. Tehát paradox módon az a tény, hogy mindenki nagyon könnyen kijuthat Amerikába, Angliába, Párizsba, inkább csökkenti a nyugati tudományos elméletek vonzerejét – dehát az emberek a tiltott gyümölcsöt valahogy mindig jobban kívánják, mint a könnyen elérhetőt. Szóval, egy kicsit csalódott vagyok e téren, kevesebb izgalmas vitát kiváltó új kutatás indult a történelemtudomány terén a kilencvenes években, mint amennyire a nyolcvanas évek alapján számítani lehetett. Manapság mindenki el van foglalva intézményépítéssel, folyóirat-kiadással, rengeteg új lehetőséggel – azt lehet mondani, hogy sokkal nagyobb a „nyüzsgés", és kevesebb

a nyugalom. A nagy monográfiák pedig akkor születnek, amikor kevés a tennivaló, vagy valamilyen ok folytán nem lehet annyi mindent tenni. Irányzatok ma is vannak, mégsem gondolom azt, hogy a történettudomány szempontjából ma jobb a helyzet, mint amilyen nyolcvanas években volt.

T. E.: Huszonkét év késéssel végre magyarul is olvasható a Montaillou,* *lefordították Clifford Geertz legfontosabb munkáit, nemrég megjelent Natalie Zemon Davis egyik könyve. Az egyik kiadó pedig tervezi, hogy néhány éven belül kiad olyan, a történeti antropológia alapvető művének számító könyveket, mint például Paul Boyer és Stephen Nissenbaum salemi boszorkányokról, illetve Giovanni Levinek egy 17. századi piemonti ördögűző pályafutásáról írott könyvét. Hogyan látja a történeti antropológia helyzetét ma a világban és Magyarországon?*

K. G.: Azt gondolom, hogy olyan irányzat volt, amely megtermékenyítő hatással volt a történeti gondolkodásra: a történészek felfedezték, hogy van egy rokon szakma, az antropológia, amelynek kérdésfeltevései, módszerei fölhasználhatóak a történeti források kiaknázásában. Ez az irányzat a hetvenes években kezdődött különböző helyeken, és kezdettől fogva nagy lelkesedés övezte, az azonban biztos, hogy a történeti antropológia önmagában nem váltja meg a történettudományt. A leglényegesebb eredménye az lett, hogy a történettudomány mára egy olyan tudománnyá vált, amely alkalmazni tudja a rokontudományok módszereit: tehát ugyanúgy, ahogy továbbra is létezik gazdaságtörténet, napjainkban már létezik történeti klimatológia, történeti biológia, történeti nyelvészet és így tovább. A történeti antropológia tehát az a fajta vizsgálódási módszer, amely olyan kérdéseket kutat a történelemben, amelyekre az antropológusoktól is kaphatunk segítséget: például a rokonsággal, szertartásokkal kapcsolatos kérdések, a szimbólumok, a környezethez és a közösséghez való viszony különböző problémái, és még nagyon sok mindent fel lehetne sorolni. Ez mára rutinszerű dologgá vált, olyannyira, hogy létezik egy *Történeti Antropológia* címet viselő folyóirat is – napjainkra már a történeti kutatásnak bevett ágává vált ez a diszciplína, amely ilyen értelemben akár a társadalomtörténethez is hasonlítható. Emellett nagyon lényegesnek tartom, hogy a történészek hozzászokjanak ahhoz, hogy bármilyen tudományterületet is tanulmányoznak, annak a sajátos módszereit külön az arra szakosodott és azzal foglalkozó szakemberek segítségével alkalmazzák. Az is biztos ugyanakkor, hogy ez nem teszi nélkülözhetővé a történelem sajátos, hagyományos módszereit, tehát azt, hogy a történészek forrásokkal dolgoznak, azokat a saját történeti kontextusukban kell értelmezniük. Arról sem szabad megfeledkezni, hogy amikor ez az

* Le Roy Ladurie, Emmanuel: *Montaillou, egy okszitán falu életrajza*. Budapest, Osiris, 1997.

egész még teljesen új dolog volt, akkor azt gondolta mindenki, hogy elég kézbe venni egy történeti forrást, és ahelyett, hogy az ember éveket töltene azzal, hogy megismeri a kéziratokat, és megismeri a kontextust, elég, ha kézbe veszi Clifford Geertz-nek a könyvét,* elolvassa a *Sűrű leírás* című tanulmányt, és akkor jobban meg fogja érteni azt, mint az a szerencsétlen levéltáros, aki harminc éven át ezeknek a kéziratoknak a betűit silabizálja. Természetesen ez a hit egy nagy tévedés, illetve egy tipikus divatjelenség volt, és szerencsére a történeti antropológia most már eljutott oda, hogy az az igazi történeti antropológia, ha a történész a saját terepén a lehető legprecízebb ismereteket szerzi meg, és csak azután, ezen precíz ismeretek birtokában fordul az antropológiai módszerek segítségéhez.

T. E.: Ami pedig egy másik társadalomtudományi irányzatot, a Gender Studiest illeti, véleménye szerint mennyire jött be ez az irányzat Magyarországra?

K. G.: Bejött valamennyire. Egyelőre nem nagyon, de ez nem jelenti azt, hogy később nem fog jobban elterjedni. A gender is egy olyan szempontot vetett fel a történetírásban, amelyet röviden úgy lehet megfogalmazni: na, és mit tudunk ugyanerről akkor mondani, ha feltesszük azt a kérdést, hogy mi volt a nőkkel a helyzet ugyanabban az adott történelmi szituációban, vagy milyen nemi különbség jellemezte azt a konkrét helyzetet? Ez egy nagyon egyszerű és banális kérdésnek tűnik; ugyanakkor mégiscsak hozzátartozik az igazsághoz, hogy az a történelem, amelyet a tankönyvekből ismerünk, és amelyet olvasunk, az kilencven százalékban férfiakról szól, férfiak írták, és férfiaknak a történetét írja le. Azt hiszem, hogy ez az állapot valamilyen módon mégiscsak szöget kell, hogy üssön az emberek fejébe. Hát ennek a helyrebillentésére született meg a gender. Meggyőződésem azonban, hogy ennek az lett az eredménye, hogy az amerikai könyvesboltokban, ha egyáltalán van valami a középkorról, akkor annak nem a fele, hanem a háromnegyed része a nőkről szól, és az egynegyede szól az összes többi minden másról. Ez természetesen túlzás, de ez esetben azt hiszem, hogy valamilyen jóvátételről van szó, és amellett arról is, hogy mindent érdemes újragondolni – nemcsak a történelemben, hanem még a tudománytörténetben is. Hogy a férfiak másként gondolkodnak, mint a nők, ezt egyfelől mindenki tudja, másfelől érdemes megvizsgálni azt, hogy ennek milyen következményei vannak arra nézve, hogy mit tartanak, mit tartottak kanonizált, érvényes ismeretnek akár évezredeken keresztül a különböző területeken. Egy másik példát említenék: akár a nyelvekben is megfigyelhetjük a nemi szempontú különbségtétel szerepét – például Amerikában *political correctness*nek hívják azt, hogy teszem fel a *mankind* helyett *humankind*ot mondanak –

* In: Geertz, Clifford: *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég, 1994. 170–199.

hozzátenném, hogy ilyen szempontból nagy szerencse, hogy a magyar nyelvben az *ő* személyes névmás nem nemesíthető, más nyelvekben azonban igen. Tény azonban, hogy ezekbe a nyelvi és egyéb jelenségekbe nagyon mélyen beleivódott valamiféle hierarchia és különbség. Ezeknek a különbségeknek és hierarchiának mindenféle történelmi meghatározottságai vannak, ami persze lehet változó adott korszakok és történelmi szituációk szerint. Emellett azonban itt nyilvánvalóan egy olyan szempontról van szó, amelyre a gender szempontú történetírás joggal érzékeny, hiszen fontos és lényeges megismerni azt, hogy a történelem folyamán nemcsak a nőknek, hanem a férfiaknak, a gyerekeknek és egyáltalán a nemi szerepeknek a helyzete milyen volt, ami azt hiszem, hogy nagyon hasznosnak bizonyulhat. A magyar történetírásban idáig nagyon keveset foglalkoztak ezzel, de szerencsére most már elmondható, hogy vannak, akik foglalkoznak vele.

L. L.: A medievisztikán belül, illetve azon átívelően is, Ön elsősorban kultúrtörténész, ahogy azt az 1990-es, A civilizáció peremén *című tanulmánykötetének előszavában is említi: „Tizenkét tanulmányt gyűjt össze e kötet, tizenkét év munkájának az eredményét. Ez az első könyvem. Megfelelő pillanat a számvetéshez: hogyan függnek össze ezek az írások – vagyis eddigi kultúrtörténészi vizsgálódásaim?" Nos, eddig megjelent írásainak sokszínűsége imponáló: divatszociológia, a modern történettudomány teoretikusainak alapműveit bemutató, metodikájukat alkalmazó elméleti jellegű tanulmányai, a társadalmi marginalitásokat vizsgáló és vallástörténeti ihletettségű írásai a történeti antropológia módszereinek tükrében. Kérdésem gyakorlatilag ugyanaz, mint a kilenc évvel ezelőtt önmagának feltett kérdés: Hogyan függenek össze ezek az írások? Mit tekint életműve legfőbb kohéziós erejének?*

K. G.: Hm, „könnyen és röviden" megválaszolható kérdés... Azt gondolom, hogy mindenkinek a dolgai összefüggenek, hiszen ugyanaz az ember, ugyanazzal a fejjel, ugyanazokkal a képességekkel foglalkozik velük. Tehát a kérdés tulajdonképpen az, hogy abban, amit az illető egész életében csinált, van-e valami következetesség, vagy pedig nincsen. Az ember mindig szeretné azt gondolni, hogy igen, van. Persze ezt magamról állítani, vagy akár csak önmagamat jellemezni is nehéz feladat. Én úgy tudnám inkább ezt a kérdést a magam számára feltenni, hogy mi az, ami engem érzésem szerint mindig is foglalkozatott, és most is foglalkoztat. És akkor azt válaszolhatom, hogy a történelmet én annyiból érzem fontos tudománynak – és ebben persze nagyon sokféle dolog kapcsolódik össze –, hogy művelője, a történész minden pillanatban az adott társadalom igényei szerint emlékezetbe idéz olyasfajta kérdésfeltevéseket, mint hogy mi volt egykoron, honnan jöttek azok az emberek, mi volt ott és másutt – tehát segít elhelyezni őket az emberi kultúra egészében. Ezen tevékenysége során a történész legalábbis megkísérli a múltnak mint egy nagyon fontos dimenziónak a feltárását. Ebben természetesen a törté-

nésznek felelőssége is van, és engem mindig is az foglalkoztatott – nagyon nagy banalitásokat mond az ember ilyenkor –, hogy a történész a dokumentumokban az „igazságot" keresi, és ez az, ami nagyon foglalkoztatja az embert, és egyben nagyon vonzóvá is teszi a történészi munkát. Azt kell tehát vizsgálni, hogy mi volt valójában, hiszen lehet bármennyire tetszetősen is jellemezni a dolgokat, de igazából arra kell rábukkanni, hogy az adott dolog tényleg úgy történt-e, vagy nem. Én egy nagyon kétkedő alkat vagyok, és az általam kutatott kérdésekhez mindig is kritikusan viszonyultam: például nem hiszek abban, hogy voltak boszorkányok, de nem hiszek sok minden egyébben sem, amiket a források állítanak. Az emlékezet csal, az emlékezet számtalan rossz dolgot, káros dolgot vagy helytelen dolgot terjeszt, akár már a tegnapról is. Ezért azt gondolom, hogy a történésznek valamilyen módon kritikailag kell ezt a „gyarló" emlékezetet korrigálnia, hiszen az emberek hazudnak maguknak, másoknak, mítoszokat építenek, és még sorolhatnám – tehát az is a történész feladata, hogy ezeket korrigálja, helyrebillentse vagy akár megfelelő módon ellenőrizze. A másik, ami mindig vonzott, és ma is foglalkoztat: hogy a történelemben az ember valahogy az élet teljességével foglalkozik, és ezt ugyanakkor nagyon sok komoly elmélettel tudja kombinálni. Tehát a részletek iránti kíváncsiságomat, érdeklődésemet valamilyen általános, elméleti és kategorizáló szemlélettel igyekszem párosítani. Ebben, azt hiszem semmi rendkívüli nincs, a történészek között vannak, akik ilyen módon tevékenykednek, és magamat is ezek közé sorolom. Úgy vélem, hogy természetszerűleg létjogosultságuk van azoknak az elméleti megközelítéseknek, amelyekkel lehet valamit kezdeni a történeti kutatás során, ahogy persze rengeteg mindent feltárhatunk a forrásokkal magukkal is, de ez a kettő szerintem együtt fontos. Az persze egy másik kérdés, hogy sikerült-e az optimális arányt megtalálnom a saját tevékenységemben. Nagyon igazságtalannak és egyszersmind korlátoltnak tartom azt a nézőpontot – ami sajnos eléggé elterjedt a történészek között –, hogy csak egy-egy szűkebb területről lehet érvényes véleményt alkotni, és mindenki másnak a megközelítése – ha nem évtizedek óta foglalkozik az adott kérdéssel – feltétlenül téves. Meggyőződésem, hogy a történettudomány valamennyi irányzata lehet hasznos és fontos a különböző aspektusok szempontjából: az általános, összehasonlító történettudománytól kezdve egészen a mikrotörténetig.

T. E.: Az utóbbi két idegen nyelven megjelent könyve után mit olvashatunk Öntől legközelebb magyarul? És melyik az a terület, amellyel jelenleg foglalkozik?

K. G.: Erről egész röviden: az utolsó tizenöt évben a szent királyokkal foglalkoztam. Most már elmondhatom, hogy ennek az eredménye az év végéig megjelenik a Balassi Könyvkiadónál, *Az uralkodók szentsége* címmel. Amikor másfél évtizede e

témát kutatni kezdtem, bele sem gondoltam abba, hogy milyen óriási ez a problematika. Az idő haladtával – noha a kézirat állandóan gyarapodott, illetve állandóan javítgattam – végig nyugtalanított, hogy esetleg nem vettem valamit figyelembe, így végül is egyre befejezhetetlenebbnek tűnt számomra. Most azonban sikerült lezárnom, és ettől „megszabadultam". Dolgozom egy másik könyvön is, ami a szentséget és a boszorkányságot hasonlítja majd össze, illetve megpróbálja a két legellentétesebb figurát – az ideálként tekintett szentet és a legrettenetesebb figurát, a boszorkányt –, azaz a két természetfeletti képességgel rendelkező embertípust, illetve a róluk alkotott középkori és kora újkori elképzeléseket bemutatni. Emellett próbálok választ keresni többek között olyan kérdésekre is, hogy az ördögi látomások milyen képet festenek a túlvilágról a késő középkorban, vagy milyen bírósági eljárásokkal próbáltak bizonyítékot nyújtani arról, hogy az adott ember tényleg szent, illetve tényleg boszorkány volt-e. Vizsgálni kívánom továbbá, hogy milyen tárgyi vagy tanúvallomásszerű bizonyítékát lehet találni a hihető és a nem hihető történeti dokumentáció problémájának, illetve az azt körülvevő intézményes rendszernek, és végül magukat a történeteket is össze akarom hasonlítani: a csodatörténeteket és a boszorkányperek jegyzőkönyveit. Ezekkel a problémákkal szintén nagyon régóta foglalkozom, és mint már említettem, ez lesz a következő könyvem.

L. L.: Legutolsó kérdésem plágium ugyan, de remélem, nem öncélú kölcsönvétel csupán. Kollégájának, Glatz Ferencnek tette fel azt a kérdést a televízió egyik riportere a mai magyar tudományos életről készített interjújában, hogy ha ma kellene pályát választania érettségizett fiatalként, mai eszével is a tudományos kutatói pályát választaná-e? Az MTA elnökének válasza – számomra legalábbis – elgondolkodtató volt; a kérdés elhangzása után nyolc-tíz másodpercet gondolkozott, majd így felelt: Én biztos kutatónak mennék, de a fiamnak már lehet, hogy nem ezt a pályát tanácsolnám. Ön is osztozik Glatz Ferenc ez irányú szkepszisében?

K. G.: Hogy a fiamnak mit tanácsolnék, azt még egyelőre nem tudom, mert ő még csak nyolc éves, de én ezt választanám. Bár tulajdonképpen nagyon sok mindent el tudnék képzelni azzal kapcsolatban, hogy mit csinálnék szívesen, hiszen nyilván más szakmák is érdekesek lennének. Ám ha belegondolok abba, hogy ha már hatodik általánosban eldöntöttem, hogy történész és középkorász leszek, és azután se tudtam mást választani, akkor azt hiszem, hogy újra ezt választanám.

Az interjút Takács Erzsébet és Lajtai László készítette

Mayer Ádám

Az ősatyák népe és az új atyák
Zsidóság és kereszténység kapcsolata a patrisztikus korban

Megközelítőleg hat évszázad fejlődését elöljáróban summázni problematikus feladat. Állapítsuk meg tehát először azokat az állandó elemeket, amelyek zsidóság és egyház viszonyát a tárgyalt korban (30–604) végig jellemezték. Először is egyfajta ambivalenciát látunk: harcot a teológia frontján, de békét a mindennapi realitás szférájában. A zsidóság mint vallásában a kereszténységtől független entitás fennmaradása az atyák számára egészen Ágostonig (354–430) érthetetlen jelenség, amely talán a zsidó származású keresztények számára lehetett a legproblematikusabb.

A kor nem a pogromok időszaka. A virágzó középkor judeofóbiája még nincs jelen: amit látunk, az alapvetően hitbeli antijudaizmus; „faji kérdés" pedig még véletlenül sem merül fel. Az egyházatyák korában és a kereszténységgel szembeállítva a zsidó nem etnikai, hanem vallási kategória; a keresztény vallású, zsidó származású szereplők tehát mint keresztények vannak jelen. (Természetszerűleg, hiszen a kereszténység gyökerében nagyon is egy zsidó szekta jellegzetességeit látszik mutatni – erről később.)

Ami dolgozatom másik főszereplőjét, a kereszténységet illeti, hangsúlyozni kell, hogy ezt tárgyalva végig a kereszténységnek arra az áramlatára gondolok, amelyikből a katolicizmus[1] sarjadt. Eretnekmozgalmak, ha említődnek is, csak akkor, ha a zsidóság és katolicizmus kapcsolatának pontjait világítják meg.

Dolgozatom természetszerűleg nem épülhet a patrisztika forrásanyagainak, vagy a vele kortárs zsidó irodalomnak a személyes feldolgozására (ami ezek teljességének mikroanalízisét igényelné, és mint ilyen, nem igazán reális megközelítés), hanem, noha bizonyos szövegeket a maguk teljességében fogok megvizsgálni, alapvetően az elérhető és legújabb angol nyelvű irodalom alapkutatásaira kell hagyatkoznom, és az ott fellelhető forráshivatkozások helyeit figyelembe vennem.

1 Itt a kifejezést a kor keresztény áramlataihoz képest kell értelmezni, jelentésében megegyezik az ekkori ortodoxiával, amely a Szt. Ambrus nevéhez köthető vonulat, szemben például az arianizmussal vagy más, szintén kereszténynek tekinthető irányzatokkal. A továbbiakban a katolicizmus kifejezést mindig ennek megfelelően használom.

Sic Itur ad Astra ✍ 1999. 2–4. sz. 19–35.

Kutatásainkat, ha korábban nem is, de Pál apostolnál kezdhetjük. Jézusnak és közvetlen tanítványainak tevékenysége intézményi szempontból még minden jel szerint a zsidóságon belül mozog, technikailag mindenképpen, de szellemileg is.[2] Az Apostolok Cselekedetei szerint például Péter apostol zsigeri irtózását a tréfli[3] ennivalóktól külön álombeli isteni útmutatás kell, hogy enyhítse,[4] de később ennek ellenére visszatér a meghaladandó útra.[5] A jeruzsálemi gyűlés alapvető témája a Tórához, és így a zsidósághoz való intézményi viszonyulás.[6] Itt majd Pál irányvonala válik elfogadottá. Lássuk tehát, milyen összetevőkből alakul ki ez az attitűd:

Kenneth R. Stow hitelt ad a szakirodalom felvetésének,[7] miszerint a „Jézus népe mint új Izrael" páli koncepciójára közvetlen hatással lehetett az esszénus szekta annyiban, amennyiben megkülönböztette Izraelt az „igazi Izrael"-től, így az „Isten népe" fogalmat spiritualizálta. Engedtessék meg nekem azonban mély kétségeim kifejezése a következők iránt. Lehetséges-e, hogy az önmagát több-kevesebb joggal haláláig farizeusnak tartó Pál, aki már keresztényként fogalmazott így: „Farizeus vagyok, az apám is farizeus volt. A feltámadásba vetett hitem miatt állok most a Szinhedrion előtt",[8] aki fiatal korában látogatta Gamaliél világhírű jesiváját, olyan isten háta mögötti palesztinai szekták doktrínáit vette volna át, mint az esszénusok. Hiszen közösségüknek semmilyen bizonyítható hatása az akkori Diaszpóra zsidó életére nem volt,[9] és a kereszténységre gyakorolt meghatározó befolyásuk is – Jézuson át vagy másképp –, tényekkel nem alátámaszthatóan, eszmei párhuzamokon nyugszik, ha nyugszik valamin egyáltalán. Magam úgy látom, hogy a „Jézus népe mint lelki Izrael" koncepciója saját, vagy mindenesetre új páli koncepció, más kérdés persze, hogy a spiritualizálás mint kortünet nem elhanyagolható jelenség (misztériumvallások, gnózis stb.).[10]

Az már valószínűbb felvetésnek látszik, hogy Pál kereszténysége valamiféle átértékelt judaizmus, új Tórával, új néppel, új szövetséggel.[11] Éppen ez az a pont,

2 Joseph Klausner könyvét e témában irányadónak tarthatjuk. KLAUSNER, Joseph Gedáljá: *Jézus élete, tanítása és korának viszonyai a zsidó, görög és római források alapján.* Budapest, Logos, 1993.

3 jiddis; a. m. nem kóser, rituálisan nem tiszta

4 Újszövetség, ApCsel 10:9–16

5 Újszövetség, Gal. 2

6 Újszövetség, ApCsel 15:4–13

7 STOW, Kenneth R.: *Alienated Minority. The Jews In Medieval Latin Europe.* London, Harvard UP, 1992.

8 Újszövetség, ApCsel 23:6–7

9 A Diaszpóra zsidósága, minden idevonatkozó forrás becslése szerint már ekkor jóval meghaladta számban Palesztináét.

10 STOW, 1992. 10.

11 STOW, 1992. 10.

ahol Pál megkérdőjelezi a zsidóság további legitimációját. Szótériológiájának kategóriái (Róm 5, Róm 11), mint a hitbeli újjászületés, az individuális megigazulás, a személyes megváltás, az emberi állapot általános bűnbe ágyazottsága és önmagábani reménytelensége értelmetlen fölvetések a zsidóság gondolkodói számára, ott ugyanis a megváltás történelmi, közösségre kiterjedő és konkrét eseménysort jelent: teokratikus messiási királyságot Izraelben, isteni uralom alatt, ahogyan ezt a prófétai könyvek vázolják.[12] (Jesája 53-ra, mint amely fontos a keresztény érvelésnél, később fogok külön kitérni.)

A Róm 2:28–29-ben Pál kifejti, hogy az igazi zsidó az, aki szívében az, i. e. aki keresztény. A 2:6–13 verseiben ugyanezt fejezi ki az a megjegyzése, hogy „nem mindenki, aki Jákob utóda, igazi izraelita". Stow felhívja a figyelmet arra az ellentétre, amely az ilyen kijelentések, és például a Róm, 11:2 közt feszül, hogy tudniillik „Isten nem vetette el az ő népét", amely itt most a „testi" zsidóságot jelenti,[13] nem is szólva arról a harmadik, mindkét megközelítéstől idegen megjegyzéséről, amely szerint a pogány prozeliták judaizálása (circumcisiója) egyenesen az üdvösség gátja (Gal 5:4; Gal 5:9).[14] Louis H. Feldman, aki terjedelmes munkájában bizonyítja, hogy a zsidó–nemzsidó kapcsolatok a késő antikvitásban sokkal intenzívebbek és pozitívabbak az eddig feltételezettnél,[15] és aki felteszi, hogy a judaizmus ebben az időben de facto térítő vallás, vagy legalábbis, hogy soraiban így vagy úgy sok a *gér*,[16] ezt a kitételt Pál részéről a zsidó életvezetés és rituálé vonzóereje miatt tartja szükségesnek.[17]

Pál ambivalens viszonyulását és missziójának nemzsidó orientációját kiegészíti a kortárs keresztény gyülekezet azon fele, amely önmagát a Tóra szerint élő zsidóság részének tekinti, azzal az unikum tanbeli kiegészítéssel, hogy a Messiás, az ő zsidó Messiásuk már eljött. Az evangéliumok közül Máté az, amelyik ezt a felfogást a legerőteljesebben képviseli, és János megy tőle a legmesszebbre, Jézusban univerzális szuverént láttatva. Stow szerint, és ebben valószínűleg egyetérthetünk vele,[18] a korai gyülekezetek számára fontosak a micvók, vagyis mind a 613 isteni parancs. Az a véleménye viszont, amely a miseáldozatot a templomi rituáléval hozza kapcsolatba,[19] számomra eléggé bizonytalannak tűnik, hiszen a bor és a

12 Stow, 1992. 10.
13 Stow, 1992. 10.
14 Stow, 1992. 15.
15 Feldman, Louis H.: *Jew and Gentile in the Ancient World.* Princeton, Princeton UP, 1987.
16 héber, a. m. „betért". Zsidó vallásjogi szempontból nem zsidó eredetűnek tekinthető „hitjözségi tag", aki keresztülment a hivatalos betérési procedúrán, és mint ilyen, teljes jogú zsidónak tekintendő. Máig létező kategória.
17 Feldman, 1987. 324.
18 Stow, 1992. 13.
19 Stow, 1992. 13.

kenyér, az áldások szerepe és sora az egyszerű otthoni sábesz, a különféle ünnepek, vagy éppen a zsidó esküvő kapcsán ugyanúgy fölmerül; nem is szólva olyan radikális protestáns felvetésekről, amelyek a miseáldozat katolikus rituáléja eredetét nem is a zsidó liturgiában, hanem különféle, babilonináli babilonibb misztériumvallások ördögi praktikáiban keresik[20] – vagyis talán jobb ezt a kérdést, mint szubjektív asszociációk terepét kezelnünk, és a vizsgálódást nem kiterjesztenünk rá.

Fontos lehet viszont az az aspektus, hogy a zsidóságnak nemcsak vallási identitása,[21] hanem birodalmi civil autonómiája is a Tórán nyugszik (a zsidóság jogállását szabályozó, illetve a bármennyiben rá vonatkozó jogszabályokat Amnon Linder gyűjtötte össze kimerítően és kommentárokkal).[22] Tehát amikor Pál, utazásai során a zsinagógákban a Tóra elhagyását tanítja, nem csodálkozhatunk a reakciókon. Elvégre a zsidóság, még a próféták is, a bűnt mint a Tóra szellemétől vagy betűjétől való eltérést definiálták, nem is szólva a törvényadó Mózesről magáról. A páli kereszténység ezt különösebb fenntartások nélkül negligálja, de úgy, hogy a Tórát és egyáltalán a Héber Bibliát saját szent corpusává teszi (ekkor az Újszövetségnek természetesen még csak legkorábbi szegmensei vannak készen; és azok sem kanonizálva). Ezt ráadásul megtoldja a jogi bizonytalanság veszélyével, mint már utaltam rá. Feldman, nem minden malícia nélkül, úgy látja, hogy a kereszténység dilemmájának nyitja a vágy az ősi örökségre és az erkölcsi reputációra,[23] mindez az Írások betagolásán keresztül, de úgy, hogy az élő és mozgó zsidóságot mintegy teológiai zárójelbe teszi.[24] Ugyanő utal arra a harcra, amelyet az egyház az első századtól létező gnosztikus szekták ellen folytat, akik, talán mivel végigvitték a következtetéseket azok maguk szempontjából logikus útján, az Ószövetség könyveinek szentsége és érvénye ellen foglalnak állást.[25]

Itt kell megemlékeznünk Justinusról, a „filozófusról és mártírról", akinek 135 körül írott dialógusa a – fiktív – zsidó Tryphóval legkorábbi posztbiblikus keresztény forrásaink egyike,[26] és az atyákéi közül az első. Stow kiemeli a justinusi allegorikus egzegézis[27] Midrás-szerű mivoltát, amely szerinte a Dialógusból is kitűnik.[28] Magam inkább, tárgyi szempontból, a Jesája 53 azóta is bőven hivatkozott passzusainak intenzív felhasználását emelném ki.[29]

20 Woodrow, Ralph Edward: *Babilon misztériumvallása régen és ma*. H. n., Lautec, 1992.
21 *A Talmud könyvei*. Budapest, Korvin Testvérek Könyvnyomdája, 1921–23. 68–69. (Rabbi Akiba példázata a halakról.)
22 Linder, Amnon: *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Jerusalem, Wayne State UP, 1987.
23 Feldman szerint a zsidóság erkölcsi reputációja a korban határozottan pozitív.
24 Feldman, 1987. 403.
25 Feldman, 1987. 400.
26 *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1. Peabody, Massachusetts, Hendrickson, 1995. 194–270.
27 Allegorikus szövegértelmezés.
28 Stow, 1992. 15.
29 A hivatkozások az ApCsel 18:30 értelmezését követik.

„Pedig betegségeinket ő viselte, és fájdalmainkat hordozá, és mi azt hittük, hogy ostoroztatik, verettetik és kínoztatik Istentől!

És ő megsebesíttetett bűneinkért, megrontatott a mi vétkeinkért, békességünknek büntetése van rajta, és az ő sebeivel gyógyulánk meg. [...]

Kínoztatott, pedig alázatos volt, és száját nem nyitotta meg, mint a bárány, mely mészárszékre vitetik, és mint a juh, mely megnémul az őt nyírók előtt; és száját nem nyitotta meg."[30]

A Dialógus XIII. fejezete szó szerint idézi a prófétát,[31] de a forráshelyre való értelmező hivatkozás végigvonul az egész Dialóguson. Ezt a helyet, mint közismert, a zsidó értelmezés leggyakrabban Izrael népére mint egészre vonatkoztatja (szenvedésről van ugyanis szó), nem konkrét személyre, legkevésbé a Messiásra, akinek más prófétai helyek jövendölései egészen más szerepet szánnak, mint a szenvedés; nevezetesen, hogy uralkodjék Izrael teokratikus királysága, a „papok népe" felett.[32] A Tóra rendelkezései, köztük éppen a kósersági szabályok Justinus szerint azt a specifikus célt szolgálják (XX. fej.), hogy az étkezők gondolatai Istenre irányuljanak (spiritualizálás), nem pedig azért születtek, hogy az ember jólétét és egészségét semmi ne veszélyeztesse, mint amit erről a zsidó közfelfogás vall.[33] Trypho a VIII. fejezetben a következőképp vázolja álláspontját (zsidó kvázi-kegyelemtani szempontból felette pontatlanul; neki egyébként is kevés szó jut a párbeszédben):

„Ha tehát rám hallgatsz, (...) először körül kellene hogy metélkedj, azután üld meg a sábeszt annak rendes módján, és az ünnepeket is, meg Isten újholdjait; egyszóval élj a törvény szavai szerint, azután talán megjő az isteni kegyelem. De a Felkent – ha egyáltalán megszületett már, és létezik valaho! – ismeretlen, még maga sincs önmagával tisztában, és semmi hatalma nincs addig, amíg Élijahú kijelenti őt mindannyiunk számára."[34]

Zsidóság és kereszténység szellemi közelállását taglalva Feldman azt a tényt emeli ki a Dialógusból, hogy maga Justinus az ószövetségi prófétai könyvek olvasása közben tért meg kereszténnyé.[35] Pontosítanám Feldman megfigyelését annyiban, hogy Justinus éppen az ominózus Jesája 53 olvasása közben tért meg, ami dramaturgiailag nem kis jelentőségű, és az író szándéka szerint mintegy bizonyítja

30 A szakasz utóélete okán nem a zsidó fordítások egyike szerinti, hanem a Károli-fordítás szerinti szöveget adom meg.

31 *Ante-Nicene F.*, Vol. 1. 200.

32 Ettől eltérő vélemény például a Martin Buberé, aki miután más értelmezéseket tárgyal (a szolga mint a nép egy töredéke vagy konkrét történelmi személy); a szöveg hősét magában Deutero-Jesajában látja. In: Buber, Martin: *A próféták hite.* Budapest, Atlantisz, 1991.

33 Zborowski, Mark – Herzog, Elisabeth: *Life Is With People – The Culture of the Shtetl.* New York, Schoken, 1962. 112.

34 *Ante-Nicene F.*, Vol. 1. 198.

35 Feldman, 1987. 401.

a textus kereszténységre előreutaló isteni ihletettségét. Stow Justinusnak a rabbikra vonatkozó, meglehetősen ellenséges megjegyzéseit idézi, mely szerint ezek „kéjsóvár, hústest szerint élő emberek, akik tobzódnak a perverziókban és a kereszténység ellenségei"[36] – ez beleillik értelmezésébe, amely a minél nagyobb, minél korábbi konfrontáció elvét viszi végig, szemben Feldmannal.

A 2. században mindenesetre megtörténik a kereszténység főáramának teljes elkülönülése a zsidóságtól. Az ún. „zsidómisszió" sikertelensége már ekkor frusztráló tapasztalat. A birodalomban ugyanis a zsidóság a sebomenoijal vagy szimpatizánsokkal együtt kb. 10%-ot tesz ki, keleten húszat.[37] A pogányok betérítése a zsidóságba 202-ig még nem tilos. Az egyházatyák tehát, polémiáikban és a Törvényt érintő megjegyzéseikben nemcsak a zsidó származásúak „visszatáncolásától", hanem az „újzsidó" prozeliták és szimpatizánsok számának emelkedésétől is félnek. A szimpatizánsok vagy istenfélők olyan kategória, amelynek létezése az aphrodisiasi (Kis-Ázsia) feliratok megtalálása (1976) és publikálása (1987) óta tényként kezelhető.[38] A feliratokon szereplő 130 névből 54 istenfélő (theosebeis), vagyis pogány származású, nem körülmetélt kvázi-zsidó. Nevek ismertek még Sardeisből, a lydiai Philadelphiából, Trallésből, Milétosból. Feldman szerint a korban az egyház számára olyan kardinális, amilyen kellemetlen tény, hogy amíg elég nagyszámú keresztény judaizál, vagyis követ zsidó szokásokat, addig a zsidó rituálét meg sem érintik a specifikusan keresztény elemek. A zsidó életvezetés persze lehet álca is az ekkor betiltott kereszténység hívei számára, amint arra Stow rámutat.[39] A szimpatizánsok tömeges előfordulását prezentálni kívánó Feldmannel viszont nem érthetünk egyet akkor, amikor a Jelenések 3:9 értelmezéséből is ezt kívánja kihámozni. *„A Jelenések 3:9 a szimpatizánsokra látszik utalni akkor, amikor ...így ír: »Íme én adok a Sátán zsinagógájából, azok közül, akik zsidóknak mondják magukat és nem azok...«."*[40] Véleményem szerint itt a szokásos spiritualizáló keresztény szóhasználat félreértéséről van szó; és valószínűleg azok, akikre utal, „testben" egészen zsidók, ám keresztény szemszögből, lélekben nem: vagyis nem keresztények.

A judaizálás ellen ír az antiochiai Ignatius egyházatya még a 110-es évek előtt (Philadelphiaiakhoz írt levél, VI.).[41] A Magnésiabeliekhez írt levél IX. fejezetében leszögezi: *„Ezért mi nem üljük meg többé a szombatot zsidó módra, nem ülünk tétlenségben egy teljes napig, »mert aki nem dolgozik, ne is egyék« (2Thessz 3:10)".*[42] Ez zsidó

36 Stow, 1992. 15.
37 Stow, 1992. 14.
38 Feldman, 1987. XI. és 367.
39 Stow, 1992. 21.
40 Feldman, 1987. 357.
41 *Ante-Nicene F.* Vol. 1. 82.
42 *Ante-Nicene F.* Vol. 1. 62. Idézi: Feldman, 1987. 401.

szemszögből persze blaszfémikus gondolattársítás, hiszen a Tóra a hagyományos számolások szerint a 613 parancsból a szombat megtartásának parancsát ismétli meg a legtöbbször, expressis verbis.

Az atyák sorában azok közt, akik tárgyunkhoz főbb pontokon kapcsolódnak, Origenés következik (185–250). Origenés *Contra Celsumában* reflektál Celsus pogány filozófus vádjaira. Celsus a keresztényekről azt állítja, hogy kultikus és társadalmi gyakorlatukban befelé forduló és egoista zsidó praktikákat és alapállást követnek általánosságban, és fekete mágiát is űznek annak minden tartozékával, emberáldozattal a Gonosznak stb. Origenés válaszában nem elégszik meg azzal, hogy ezt egyszerűen visszautasítsa. Kifejti ugyanis, hogy a régi, tudniillik a Jézus előtti zsidók ezt nem tették, a kortárs keresztények szintén nem, de a kortárs zsidók annál inkább!

A 2–3. századi rabbinikus textusokban ugyanilyen vádakkal találkozunk a kereszténység alapítóira nézve, ami a vita elmérgesedését jelzi. Jézus mint fekete mágus és a Sátán követője szerepel. Még nevének említése is veszélybe sodorhatja a jámbor zsidónak az Eljövendő Világban elfoglalandó helyét. Jézus itt-ott fattyúként jelenik meg, az apostolok pedig egytől egyig halálos bűnökben vétkesek. Az „evangelion" szót a héber „Avon Gilajonnal", a „bűnös lap"-pal kapcsolják össze. A kereszténység szentélyei úgy jelennek meg, mint amelyek rosszabbak a bálványtemplomoknál. Kár, hogy a vázlatosan megemlített kijelentéseket Stow nem köti konkrét forráshelyhez és műhöz. Fogalmunk sem lehet, mire gondol, hiszen a hatezer oldalas Talmudban például tudtunkkal Jézus neve sem szerepel (másrészt egyéb posztbiblikus források magyar vagy hozzáférhető modern nyelvű kiadásokban nincsenek meg Magyarországon, így kielégítő héber nyelvismeret nélkül az embernek meg kell elégednie néhány szép, ámde kis szegmenst felkínáló olvasókönyvvel).[43] Példáit tehát, a visszakeresés és a saját forrásfeldolgozás minden lehetősége nélkül, kénytelenek vagyunk vakon elhinni neki (mit is tehetnénk mást).

A karthágói Tertullianus, a latin liturgia atyja viszont már korábban, 200 körül bizonyosan felteszi a költői kérdést a császárnak, hogy vajon a lojális keresztények helyett miért nem inkább a rebellis izraelitákat öldösi a hatalom, akik a rezsimnek, felkeléseik mutatják, esküdt ellenségei.[44] Tertullianust a prozelitizmus legelszántabb ellenzőjének is tekinthetjük. Ám nem elégszik meg ennyivel. Az *Adversus Iudaeos* I. fejezetében egyenlőségjelet tesz Edom népe (Ézsau fiai) és a nemzsidók, a *gójim* összessége közé. Ennek megfelelően nála nemcsak Izrael népe származik Izsáktól, hanem mindenki, és így az Ábrahámnak tett isteni ígéretek sem pusztán a zsidókra érvényesek.[45]

43 Például: Frisch Ármin: *Szemelvények a Biblia utáni zsidó irodalomból.* Budapest, Pallas, 1906. (Reprint, évszám nélkül.) Vagy: Kraus, Naftali: *A Talmud bölcsei.* Budapest, Pesti Szalon, 1993.

44 Stow, 1992. 15.

45 *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3. Peabody, Massachusetts, Hendrickson, 1995. 150.

Haim Beinart *Középkori zsidó történelmi atlaszának* kísérőszövegében fontosnak tartja megjegyezni, hogy a szembenállás ellenére „az egyházatyáknak szükségük volt a zsidó tudósok segítségére a Biblia szövegeinek megértéséhez és interpretálásához".[46] Ez mindenesetre a 3. században még nem jellemző. Éppen ellenkezőleg: Tertullianusról Stow azt mondja, hogy zsidói „nem hús-vér emberek, hanem paulinus eszkatológiai szerepek megszemélyesítői.[47] Ezzel éppen nem vádolhatjuk viszont Origenést, aki, Caesareában élve, közelről kellett, hogy ismerjen zsidókat, illetve szokásaikat.

A 3. században a prozeliták *(gérim)* és a szimpatizánsok *(sebomenoi)* még mindig nagy ellenkezést váltanak ki az egyházban. Feldman ezt a tényt használja fel annak bizonyítására, hogy a 202-es áttérési tilalmat Rómától keletre nem vették komolyan. Tertullianus (már említettem), nagy ellenfele a pogányok judaizáló tendenciáinak: az *Ad Nationes* 1:13-ban a zsidó istentiszteleteken résztvevő pogányokat vehemensen támadja.[48] A 3. századi keresztény latin költő, Commodianus, az *Instructiones*ban (1.24.11) már a judaizáló kereszténye ket ítéli el.[49] Az egyház ugyancsak mélyen ellenzi a sábesz gójim intézményét (a sábesz gój szerepe a zsidók számára szombaton nem megengedett apróbb munkák elvégzése, például a tűzgyújtásé) és a maga részéről a hívek számára betiltja a sábesz gój funkciók betöltését, a zsidó rituálé esetleges vonzerejének teljes tudatában.[50] Emlékeznünk kell azonban, hogy jogi szempontból a 3. században még messze a zsidóság az erősebb fél; az állam az 1–2. század nagy zsidó felkelései dacára mindvégig garantálja héber lakosai biztonságát, korlátozott farizeusi önkormányzatot ad legalább Galileában; és 212-ben, végtére is, nem rekeszti ki őket az általános polgárjogból.[51] A kereszténység ugyanekkor betiltott vallás, mindenféle jogi elismertség vagy privilégium hiányával.

A következő, vagyis a 4. század legelőször éppen a jog területén hozott újat a kapcsolatban, amely vizsgálatunk tárgya. A 313-as milánói edictummal Róma egységesen tolerál pogány, keresztény és zsidó hiteket – ezzel mindenesetre a kereszténységet is beemeli a legalitás sáncai mögé. Hamarosan elkezdődik azonban a központi hatalom egyre erősebb keresztény preferenciáinak beépülése a jogalkotásba. 329-ben történik az első, a zsidóság mozgásterét szűkítő rendelkezéshozatal: ez a krisztianizálás akadályozásának tilalmára vonatkozik, és a már kikeresztelkedett zsidók visszavételének tilalmát vezeti be.[52] A jogi státusban

46 Beinart, Haim: *Atlas of Medieval Jewish History*. New York, Simon and Schuster, 1992. 13.
47 Stow, 1992. 15.
48 Feldman, 1987. 357.
49 Uo.
50 Feldman, 1987. 402.
51 Stow, 1992. 21.
52 Linder, 1987. 124–126.

mindenesetre még nincs változás, a galileai önkormányzat majd csak 425-ben fog megszűnni.[53]

A keresztény lakosság részarányának 313 utáni drasztikus növekedése és a közfelfogás lassú krisztianizálódása többirányú következményeket hordozott viszont zsidóság és egyház viszonyára nézve is. A közfelfogásnak szükségképpen kellett magáévá tennie ugyanis bizonyos univerzális fontosság és teológiai szerep ideáját a zsidósággal kapcsolatban, ami a pogány antikvitás felfogásától gyökerében idegen. A pogány római tehát elmehet a zsidóság mellett az „isteni" kérdéseit vizsgálva, a keresztény nem. Más kérdés, hogy a hivatalos ortodox verzió szerint a zsidóság Jézus elutasításával elvesztette kiváltságait mint Isten népe, sőt, par excellence ő vált az istentelen néppé. Ám a Héber Biblia könyveinek ortodox katolikus kánoni elfogadottsága, és ezzel együtt bármilyen fokú beépülésük a köztudatba furcsa, paradox következményekhez is vezetett. A katolikus kánon véleményem szerint maga is előkészítette a szellemi talajt az eretnekség számára: előbb-utóbb némelyeknek eszébe juthatott, hogy allegória ide vagy oda, de saját szent iratai által „örök törvénynek" titulált szabályokat milyen alapon vethet el a hívő.[54]

Az eredmény nem késett soká, a 4. századból már több judaizáló (tehát zsidó rituálékat követő, ünnepeket megülő) keresztény szektáról tudósít minket Feldman. Sajnálatos, hogy ezeknek a szektáknak a tanairól és híveiknek életviteléről pusztán egy-egy egyházatya elítélő félmondataiból szerzünk csak tudomást. Epiphanius az osszéánusokat említi, mint akik megülik a sábeszt, körülmetélkednek, és Jeruzsálem felé fordulva imádkoznak.[55] A cerinthiánusokat szintén általa ismerhetjük meg, „mint akik büszkék circumcisiójukra".[56] Az ebonináták, elkezaiták, szampszéánusok és nazarénusok az egész Törvényt tartják. Mindezek az eretnekségek keleten erősek főképp; Kis-Ázsiában, Szíriában, Palesztinában. Feldman szerint mindezek jogosan hivatkozhatnak jézusi autoritásra,[57] nevezetesen Jézus személyes attitűdjére a szabályok betartásával kapcsolatban.[58] Hogy a judaizálás vagy éppen a teljes zsidóvá

53 Stow, 1922. 22.

54 Az afrikai keresztény Marcellinus egy Szent Ágostonhoz írott 412-es levelében például felvet egy idevágó problémát. Nevezetesen: hogyan lehet az, hogy Isten nincs megelégedve a régi típusú (zsidó) áldozattal most, ha korábban elégedett volt vele, és ha igaz, hogy Isten nem változik. A levél, valamint a hasonló kérdéseket megfogalmazó Volusianus levele in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Peabody, Massachusetts, Hendrickson, 1995. 472–473. (Letter CXXXVI) and 473–481. (Letter CXXXVII). A levelekkel bővebben foglalkozik John O'Meara, in: Augustine, St.: *City of God*. New York, Penguin, 1984. Introduction by John O'Meara, xiii–xiv.

55 Epiphanius: *Panasion*. 19.1.5.1. Idézi: Feldman, 1987. 404.

56 Epiphanius: *Anacephalaiosis*. 51.8. Idézi: Feldman, 1987. 404.

57 Feldman, 1987. 403.

58 Lásd 2. lábjegyzet!

válás vonzereje, a Tóra vonzereje milyen racionális aspektusokkal közelíthető meg – félretéve misztikát és emóciókat – arra vonatkozólag, lehetőségeket tartalmazó listát kapunk bő 50 oldalon Feldmannél, elszórva könyve különböző helyein.

A közgondolkodás krisztianizálódásának rendes hatása persze nem a judaizáló tendenciák előtérbe kerülése, hanem épp ellenkezőleg – hiszen a keresztény gondolkodás számára botránykő az, hogy „egy egész nép elutasítja Krisztust".[59] Az ellenséges attitűd prototípusa az atyák közül majd Aranyszájú Szent Jánosé lesz.

Megelőzően azonban az atyáknak ezt az erőteljes (de azt követően megint nem jellemző) antijudaista és néhol már-már antiszemita vonulatát, meg kell említenünk Julianus Apostatát, a császárt, aki rövid időre egész folyamatokat állított meg. Julianus nem mulasztott el a kereszténység ellenében a zsidókkal is szövetkezni. Közismerten tervezte a Templom újjáépítését. Az építkezések de facto megkezdése pedig birodalomszerte euforikus hangulatot keltett zsidó körökben.[60] Ez az aktus nemcsak politikai következményeiben lehetett volna veszélyes a kereszténységre és annak kezdődő dominanciájára, ha sikerrel végigviszik. Véleményem szerint a Templom újjáépítése alapvetően teológiailag elfogadhatatlan a klérus számára. Legelőször is, a pünkösdi történet szerint a rúáh, Isten szelleme, vagy másképp a Szentlélek, „emberi szívekbe költözik". Korábbi materiális lakhelyének, a Szentek Szentjének létezése ezért a továbbiakban indokolatlan. Gondoljunk csak a Templom kárpitjának meghasadására Jézus halálának délutánján: ez ugyanis az isteni és az emberi szféra szinte anyagi különválasztásának eszköze és szimbóluma. Az áldozatot az újszövetségi felfogás szerint feleslegessé teszi Jézus egyszeri áldozata, a papságot új papság, a népet új nép, ó szövetséget új szövetség. Nem meglepő tehát, hogy amint arról Stow tudósít, keresztény körökben általánosan hitelt adtak a hírnek, mely szerint a Templom már kész alapjait elpusztító lángokban keresztek tűntek fel, az isteni ítélet nyilvánvaló jeleként.[61] Az alapok tehát leégtek, Julianust pedig hamar megölték a párthusok. A judaizáló eretnekségek viszont nem szűntek meg. Antiochiában, ahol a Hasmoneusok ereklyéi külön vonzerővel bírtak, és ahol nagy zsidó közösségről tudunk, a „lege artis" katolikus gyülekezetben magában is olyan erősek a judaizáló tendenciák, hogy ékesszóló püspökük, Aranyszájú Szent János (347–407) óvja híveit az ilyen utak követői számának megszellőztetésétől is, nehogy az egyház presztízse még többet szenvedjen.[62] Feldman fölteszi, hogy a judaizálás terjedését akaratlanul maga János is elősegíti, tanainak kellemetlenül aszketikus beállítottságával. Meglehet, hogy igaza van, bár ebben az esetben a korban a legaszketikusabb kereszténységet képviselő Egyiptomban kellene sok judaizáló

59 Zborowski – Herzog, 1962. 156.
60 Feldman, 1987. 403.
61 Stow, 1992. 21.
62 Feldman, 1987. 369.

keresztényt látnunk, és forrásaink egyetlen egyet sem említenek. Ami véleményének hátterében húzódik persze, az a rabbinikus judaizmusnak már ekkorra kialakult averziója az aszkézissel szemben (az esszénusok vagy a próféták szélsőségesebb erkölcstana és életvezetése nem igazán hatottak a judaizmus főáramára). Biztosabbnak látszik viszont az a feltevése, hogy a késő antikvitás bizonytalanságainak hatására a spiritualitásban is rendszert kereső ember számára (Peter Brown), a Tóra vonzó lehetett. (A húsvétot például a korban sok keresztény nem a niceai hivatalosan elfogadott időpontban, hanem a lúah szerint üli meg.) Szent János látja viszont a kihívást, amely ebben az egyház számára rejlik. „Ha a zsidó rítus szent – mondja az *Adversus Iudaeos* 1.6.852-ben –, akkor a kereszténység hamis". Főleg a nőkre tesz ez a rítus Antiochiában nagy hatást,[63] és János óvja a férjeket, hogy főleg ünnepekkor tartsák feleségeiket távol a zsinagógáktól.[64] Maga is mindent megtesz ennek érdekében: nyolc ilyen tárgyú homiliájából hetet Rajs Hásónó, Jajm Kippur, vagy épp Szukkajsz előtt mond el.[65]

Szentbeszédei részletesen kibontják mindazt a megnemértést, bizalmatlanságot és ellenségeskedést, ami Jézusnak saját népétől osztályrészül jutott.

„Hiszen valóban, ha nem tett volna semmit sem értük, és akkor beszéltek volna róla ekképp, nem lett volna csoda, De amikor az Igazságot tanította, akkor mondták hazugnak, amikor démonokat üzött ki, akkor nevezték megszállottnak, és noha harcolt minden Istenellenes erővel, varázslónak nevezték."[66]

A következmény szerinte nem fog elmaradni:

„Mivel a zsidók a mai napig állítják, hogy valaki más jön majd, magukat Tőle eltaszították, és így az Antikrisztus vermébe fognak esni."[67]

Az *Adversus Iudaeos* 7.1.915 szerint Antiochiában Szukkajszkor a judaizáló katolikusok is felállítják a hagyományos sátrakat. Chrysostomos sokszor és sokban marasztalja el a zsidó rítust és a zsidóságot (az *Adversus Iudaeos* 1.4.848-ban például megvetően nyilatkozik a zsinagógák szentségéről), az egyetlen negatívum mégis, amely nem merül föl nála, az a zsidók „materializmusa", magyarul állítólagos pénzsóvársága, amely mint koncepció később elengedhetetlenné válik majd a zsidóellenesség minden megnyilvánulásában. A Philippi-beliekhez írt páli levélről tartott szentbeszédében panaszkodik ugyanis (9.4), hogy a zsidók nem sajnálják imaházaiktól és vallási vezetőiktől a pénzt, nem úgy, mint saját egyházközségének fösvény népe. Ettől függetlenül azért a zsidóság antiochiai jelenléte nála bomlasztó

63 Feldman, 1987. 405.

64 Feldman, 1987. 376.

65 Feldman, 1987. 405. – Az említett ünnepek sorrendben: Újév (tisrí 1 – 2), Engesztelés napja, Sátoros ünnep.

66 *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Vol. 14. Peabody, Massachusetts, Hendrickson, 1995. 493.

67 *Nicene and Post-Nicene F.* Vol. 14. 515.

társadalmi folyamatokat vált ki. A judaizálás az üdvösség kárára megy. A zsidóság a Gonosz követe; a zsinagóga démonok lakhelye, bordély, színház, ahol a zsidók részeg kutyákként ődöngenek. Zsinagógába belépni: már ez megingathatja a keresztény hívőt a kegyelem állapotában. „Amikor a háziállat már nem képes betölteni feladatát, megérett a levágásra; ez pontosan a zsidók helyzete" (*Oratio* 1.2).

Aranyszájú Szent János rengeteg rosszat tud mondani Izrael népéről, mégis mindezt bizonyos furcsa bájjal és meglepően finoman mondja; korántsem találkozunk nála gyűlölködő tirádákkal. Ez nem pusztán formai kérdés. Mondhatnánk, Szent János a zsidósággal pusztán szellemileg áll szemben. Agresszív akcióra sem bújt fel, és nem szervez pogromot. Ezt a tényt pusztán a császári adminisztráció fékező hatásának tulajdonítani túlzás lehet,[68] amely talán nem mentes a rosszhiszeműségtől.

Annyi viszont biztosan igaz a végrehajtó hatalom és a zsidóság viszonyára nézve, hogy az előbbi fékezőleg hat az utóbbit ért fizikai inzultusokra. Amikor Callinicumban a püspök tanácsára a helyi lakosság 388-ban felgyújtotta a zsinagógát, Theodosius elrendelte újrafelépítését, ezt financiálisan is támogatta és keresztülvitte a püspök megbüntetését.[69] Szent Ambrus dühösen írja: *„Mi a fontosabb, a nagyobb rend, vagy a vallás érdeke?"* 393 szeptember 29-én mindenesetre Theodosius törvényben kimondja, hogy zsinagógák lerombolása tilos.[70] Nem minden püspök szorgalmaz viszont atrocitásokat ekkor sem, néha épp ellenkezőleg. Nagy Szent Vazul tudósít a laodiceai Apollinaris püspökről,[71] mint a Templom felépítésének nagy támogatójáról. A püspök túl nagy vonzódását a Tóra betűjéhez szintén Vazul fejti ki, nem kis nehezteléssel.[72] Azt a kiforrott attitűdöt viszont, amelyet majd Augustinus is képvisel, és amely évszázadokra megszabja majd a zsidó-keresztény együttélés rendjét, először Jeromosnál találjuk meg.

Jeromos (347–419), noha Aranyszájú Szt Jánoshoz hasonlóan aggódik a judaizálás elterjedtsége miatt,[73] új elemként fontosnak tartja a veritas Hebraica, vagyis a Héber Biblia eredeti formájának megismerését.[74] Az érveket, amelyek polémiákban zsidó részről felmerülhetnek (mint például keresztény gyakorlatokkal szembeni tórai tiltások, prófétai szakaszok értelmezése stb.), első kézből való tudással kívánja

68 Stow, 1992. 24–25. – Itt merül fel ez a vélekedés, amellyel nem érthetünk egyet.
69 Stow, 1992. 26.
70 Linder, 1992. 189.
71 *Epistulae* 263.4, 265.2
72 Feldman, 1987. 372.
73 Feldman, 1987. 407.
74 Kamesar, Adam: *Jerome, Greek Scholarship and the Hebrew Bible.* Oxford, Clarendon, 1993. 1.

cáfolni. Megtanul héberül, és bibliafordításának szövegét a héber eredeti, nem pedig a Septuaginta és más görög szövegek alapján készíti el (391-ben). Haim Beinart fontosnak tartja kiemelni a tényt, hogy Jeromos fordításához és a tanulásban zsidó tudósok segítségét veszi igénybe – ez a tolerancia első megnyilvánulása a rabbinikus tudomány iránt.[75] Adam Kamesar egyenesen Jeromos antikváriusi és etnográfiai érdeklődéséről beszél a rabbinikus textusok intenzív felhasználása kapcsán.[76] A judaizáló szokások veszélyét azonban Jeromos is kiemeli; ám ezt Aranyszájú János érzelmi túlfűtöttsége nélkül, racionálisan közelíti meg például az *Epistulae* 112.13-ban, ahol így ír: „Nem ők lesznek kereszténnyé, hanem talán mi válunk majd zsidókká", mármint ha beengedik a zsidó rituálét a keresztény kultuszba.[77]

Szent Ágoston viszont még egy lépéssel továbbmegy. Az ő szemében a judaizmus, illetve a zsidóság mint entitás fennmaradása nem puszta „üdvtörténeti kortévesztés", időleges hiba, vagy homokszem a gépezetben. Igaz ugyan, hogy ő is kifejti például, hogy a zsidóság Káinhoz hasonlatos[78] – viszont a Káin-bélyeg mint az elpusztíthatatlanság és az isteni végzés nyoma, Káinnak szerepet biztosít, mindenesetre helyet az univerzumban – gondolhatunk erre is. Az persze nem kérdés, hogy a zsidóság számára az Ábellal való eszmei azonosulás a természetes, és a Káin-bélyeg koncepciója megalázó allúziókat hordoz, főleg ma. Teológiai szemszögből azonban még ez is privilégium a kozmikus szerepvesztettségnek ahhoz az állapotához képest, amit a korábbi egyházatyai textusok sugallnak a zsidóságról. A *Civitas Dei* XVIII: 46-ban Ágoston részletesen kifejti, milyen szerep is az, amit szemében Isten az izraelitáknak szán.[79] Először is isteni terv, és nem véletlenszerű torzulás, hogy a judaizmus fennmaradjon, mondja. A zsidó vallású zsidók ugyanis állandóan – mintegy létükkel és létük minőségével – figyelmeztetik a kereszténveket arra, hogy mit tesz a kegyelem hiánya. Azonkívül, ha a zsidóság eltűnne, a keresztények meginoghatnának az isteni kijelentések hitében (itt elég általánosságban utalni a Héber Biblia megannyi könyvében megtalálható isteni ígéretre Izrael népének örök fennmaradására vonatkozólag). Először Ágostonnál jelentkezik tehát az ecclesia – synagoga pár együttlátása és gyökerei annak az egymást feltételező relációnak, amely, noha a synagogában a legyőzöttet és az ecclesiában a diadalmast látja, mindkettőt lényegesnek tekinti az isteni terv szempontjából: a győztest, mert győztes, a vesztest, mert vesztes.

75 Beinart, 1992. 14.
76 Kamesar, 1993. 177.
77 Feldman, 1987. 370.
78 Stow, 1992. 17.
79 St. Augustine: *City of God*. New York, Penguin, 1984.

Stow szerint a latin Európa középkori felfogását legjobban a párizsi Notre Dame főportáljának kompozíciója szimbolizálja a bekötött szemű, törött pálcájú Synagogával és a koronás Ecclesiával.[80] Mindenesetre szerinte a képi ábrázolás eszmei koncepciója már 600 körül készen van, tegyük hozzá, úgy tűnik, egészen ágostoni gyökerekkel.[81] Addig azonban történnek változások mind a jogi feltételrendszerben, mind az egyházatyák attitűdjében.

Az állami jogrend, amely a zsidóság relációjában a Linder-féle kritikai jogszabályjegyzék tanúsága szerint is egyre inkább keresztény vallási alapon nyugvó rendszer, nem ellenséges ugyan, de „filoszemitának" egyre kevésbé tekinthető. A zsidóság az 5. században jogilag már nem mondható egyenlőnek az ekkorra nagyjából keresztény társadalom tagjaival. Az izraeliták tehát kvázi társadalmon kívüliek, mindenesetre marginális helyzetben vannak. Hivatalosan hordozzák Jézus elutasításának bűnét, de kivégzések, fizikai támadások és erőszakos megkeresztelések – legalábbis az államhatalom helyeslésével – nem fordulnak elő.[82] Arra is Justinianusig kell várni, hogy a hatalom törvényerővel tiltson be bizonyos felfogásokat a zsidó vallási nézetek spektrumán (ezek persze nem eretnekségek, hiszen a zsidóságnak nincsen olyan autoritása, aki ex cathedra dogmákat jelenthetne ki). A szadduceus írásmagyarázatokat ugyanis, és a Misnát 553 február 8-án, a *Novellae* egyikében Justinianus betiltja. A szadduceusok, mint közismert, nem hittek a halál utáni életben, sem a feltámadásban. A Jézust elítélő Szanhedrinben is minden valószínűség szerint a szadduceusok voltak többségben (bár nem bizonyos, hogy Justinianus ennek tudatában volt). Ugyanebben a törvényben bármely nyelv általános zsinagógai használatát engedélyezik, ugyanakkor kikötik, hogy a Tóra heti szidráinak felolvasását, amennyiben ez görögül történik, a Septuaginta vagy az Akilas-féle fordítás alapján kell lefolytatni. A szakirodalom vitázik azon, hogy itt tulajdonképpen szó van-e a Tóra héber szövege felolvasásának betiltásáról vagy nem. Amnon Linder kommentárja ismerteti a szembenálló nézeteket, de nem foglal állást.[83] Haim Beinart adottnak veszi a héber tóraszöveg betiltását; és ezzel magyarázza a héber liturgikus költészet virágzását a korban („a héber Tóra helyett héberül legalább imák hangozzanak el"-alapon).[84] Stow a betiltás ténye mellett érvel,[85] Louis H. Feldman nem nyilatkozik.

80 Stow, 1992. 8.
81 Zsidó részről majd Franz Rosenzweig lesz az, aki ennek a jelképnek fontosságot és érvényt tulajdonít a 20. század elején. Rosenzweig, Franz: *Nem hang és füst.* Budapest, Holnap, 1990.
82 Stow, 1992. 24.
83 Linder, 1992. 404.
84 Beinart, 1992. 14.
85 Stow, 1992. 27.

Az utolsó, aki érdemben új elemet visz a kapcsolatba, amely az atyákhoz fűzi az ősatyák népét, az Nagy Szent Gergely pápa (590–603) – ez az elem pedig a praktikum. Gergely szellemi viszonyulása Ágostonéval rokon, ám ehhez a modus vivendit kereső reálpolitikus megfontolásai társulnak. Stow több példát hoz feszültségeket enyhítő munkájára,[86] például amikor levelében elítéli vicerégensét, Fantinust, aki Palermóban hitközségi épületeket foglal le, hogy azokat azonnal templomokká alakíthassa. Több konkrét esetben erőteljesen helyteleníti az erőszakos kikeresztelést, ő maga mindent megtesz ellene. A római zsidók hozzá fordulnak védelemért és bizonyos helyzetekben segítségért.[87]

Az attitűd letisztulása persze korántsem jelenti, hogy a Mediterráneumban a 6–7. századtól a kereszteshábórúk nagy pogromainak időszakáig mindenütt érvényesültek volna az ágostoni elvek gyakorlati implikációi. 634-ben például Héraklios kelet-római császár törvénybe iktatja az erőszakos áttérítést[88] – és egyáltalán, az atrocitások nem hiányoznak.

A keresztény területen élő zsidóság, mozgásterének állandó szűkülésére két módon reagálhatott. Az egyik az emocionális reakció, amely az ezoterikus és misztikus hitekben kereste a kiutat,[89] a másik a rabbinikus tudomány intellektuális csiszolása, a zsidó út precíz áttekintése, a Tóra tanulása. Valahogyan úgy, mint majd a 18. században haszid és mitnagéd, a stetl Rebbéje és Rávja.[90]

Kérdéseink áttekintésével természetesen egy sereg aspektust terjedelmi okokból nyitva hagytunk, negyedében letudtunk, nem is érintettünk. Különösen érdekes lenne az arianizmus viszonyáról a zsidósághoz szót ejteni (Valens ariánus császár (364–378) például kitünteti és védelmezi őket, amíg katolikusokat öldös).[91] Más eretnekségeket, illetve ezek és a zsidóság viszonyát nem is említhettem; például a gnosztikusok vagy a manicheusok teológiai judaizmusellenességét sem tárgyaltam; de a legkorábbi kereszténység attitűdje is megérdemelne alapos kutatásokat.

86 Stow, 1992. 8.

87 Félegyházy József: *Az Egyház a korai középkorban.* Budapest, Szent István Társulat, 1967. 52.

88 Stow, 1992. 27.

89 Stow, 1992. 27.

90 haszid: a 18. századtól kezdve egy bizonyos, ma ultraortodoxnak számító, érzelmileg túlfutött zsidó vallási irányzatot követő, részben misztikus tanokat magáévá tevő hívő zsidót jelent. A mitnagéd (jiddis) e tanok sokszor szkepszissel eltelt, 18. századi bírálója. A rebbe a haszid rabbira utaló terminus, aki híveit kvázi-guruként érzelmileg is vezeti, míg a ráv a hitközség nem-haszid, ortodox rabbija, aki akkor is megmaradt irányadónak a közösség vallásjogi, kósersági, stb. ügyeiben, amikor a rebbék ún. udvarai már kialakultak a kelet-európai zsidó kisvárosokban.

91 Feldman, 1987. 405.

A rövidítések feloldása

Anti-Nicene F. = *Ante-Nicene Fathers.* Vol. 1, Vol. 3, Vol. 14. Peabody, Massachussets, Hendrickson, 1995.

St. Augustine: *City of God.* New York, Penguin, 1984.

Beinart

1992 Beinart, Haim: *Atlas of Medieval Jewish History.* New York, Simon and Schuster, 1992.

Biblia: az *IMIT-biblia* reprintje alapján (zsidó bibliafordítás). Budapest, 1995.

Buber

1991 Buber, Martin: *A próféták hite.* Budapest, Atlantisz, 1991.

Feldman

1987 Feldman, Louis H.: *Jew and Gentile in the Ancient World.* Princeton, Princeton UP, 1987.

Félegyházy

1967 Félegyházy József: *Az Egyház a korai középkorban.* Budapest, Szent István Társulat, 1967.

Frisch

1906 Frisch Ármin: *Szemelvények a Biblia utáni zsidó irodalomból.* Budapest, Pallas, 1906. (Reprint, évszám nélkül.)

Hertzberg

1992 Hertzberg, A.: *Jewish Polemics.* New York, Columbia UP, 1992.

Kamesar

1993 Kamesar, Adam: *Jerome, Greek Scholarship and the Hebrew Bible.* Oxford, Clarendon, 1993.

Klausner

1993 Klausner, Joseph Gedáljá: *Jézus élete, tanítása és korának viszonyai a zsidó, görög és római források alapján.* Budapest, Logos, 1993.

Kraus

1993 Kraus, Naftali: *A Talmud bölcsei.* Budapest, Pesti Szalon, 1993.

Linder

1987 Linder, Amnon: *The Jews in Roman Imperial Legislation.* Jerusalem, Wayne State UP, 1987.

Nicene and Post-Nicene F. = *Nicene and Post-Nicene Fathers,* Vol. 1, Vol. 14. Peabody, Massachusetts, Hendrickson, 1995.

Rosenzweig

1990 Rosenzweig, Franz: *Nem hang és füst.* Budapest, Holnap, 1990.

Stow

1992 Stow, Kenneth R.: *Alienated Minority – The Jews in Medieval Latin Europe.* London, Harvard UP, 1992.

A Talmud könyvei. Budapest, Korvin Tesvérek Könyvnyomdája, 1921–1923.

Újszövetség: a Magyar Bibliatanács megbízásából a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. Budapest, 1980.

Woodrow

1992 Woodrow, Ralph Edward: *Babilon misztériumvallása régen és ma.* H. n., Lautec, 1992.

Zborowski – Herzog

1962 Zborowski, Mark – Herzog, Elisabeth: *Life Is With People – The Culture of the Shtetl.* New York, Schocken, 1962.

Papp Attila

A Santiago de Compostella-i zarándokút gazdasági vonatkozásai (11–13. század)*

I. Bevezetés

> *„A zarándokokat, a szegényeket és a gazdagokat, akik Santiagóba mennek, vagy onnan jönnek, egyaránt irgalmasan kell fogadni. Bárki is fogadja őket, szorgalmasan lássa őket vendégül, mert nemcsak Szent Jakabot látja vendégül, hanem az Urat is, az ő szavai szerint, amit az Evangéliumban mondott: Aki titeket befogad, engem fogad be."*
> Liber Sancti Iacobi[1]

Santiago de Compostellába[2] a 9. század óta zarándokoltak a hívők, hogy eljussanak Szent Jakab apostol sírjához, hogy *„kövessék az Urat, tiszteljék a Szenteket, s hogy mindezt megtehessék, elhagyják a lakóhelyeiket, feleségüket, házaikat és mindenüket és idegen földeken járnak (...) keresve a Szenteket."*[3] Mások, mint a magyar Krizsafánfia Lőrinc, aki miután *„legalább háromszázötven személyt gyilkolt meg jogellenesen"* bűnbánatot gyakorolni indul *„pusztán lelkiismeretétől vezérelve"* Rómába, majd onnan gyalog, *„noha kitűnő lovakon szokott utazni"*, Compostellába.[4] Többeket,

* A tanulmány rövidített változata annak az 1999 tavaszi félévben készült szakdolgozatnak, amelynek témavezetője Nagy Balázs adjunktus volt.

1 *Le guide du pélerin de Saint-Jacques de Compostelle – Liber peregrinationis.* Ed.: Vielliard, Jeanne. Mâcon, Imprimerie Protat Fréres, 1969[4]. (Mâcon, 1938[1].) 122. (Kétnyelvű kiadás) – A *Zarándokkalauznak* is hívott mű a továbbiakban: *Liber...*

2 A város hivatalos spanyol neve Santiago de Compostela, a dolgozatban azonban a magyar nyelvű szakirodalomban inkább meghonosodott latinos Santiago de Compostella formát használom.

3 *„... por seguir a Dios e honrrar los Santos, e por sabor de fazer esto, estrañansen de sus logares, e de sus mugeres, e de sus ccasas, e de todo lo que han, e uan por tierras ajenas, lazerando los cuerpos, o despendiendo los aueres, buscando los santos."* Alfonso X, el Sabio: *Las Partidas*, I. xxiv. Madrid, 1889. (A továbbiakban: *Las Partidas.*)

4 Krizsafánfia György látomásai. In: *Tar Lőrinc pokoljárása.* Szerk.: V. Kovács Sándor. Budapest, Szépirodalmi, 1985. (Magyar ritkaságok) 16. és 45. (A továbbiakban: *Tar Lőrinc pokoljárása.*)

miként Tar Lőrincet is, a vallási okok mellett a kalandvágy is motivált: „... *lelki buzgalmától indíttatva elhatározta hogy ellátogat Compostella-i Szent Jakab szentélyébe (...) és lelkének ama gyönyörűséges szándékától vezettetve, hogy vitézi tettekben gyakorolja magát, s azokban gyarapodjék, fel kívánja keresni földkerekség különböző vidékeit is...*"[5] Voltak azonban olyanok is, akik, miként Bölcs Alfonz írja, még a megelőzőnél is világiasabb okokból indultak útnak: „*pénz szerzésének szándékával.*"[6]

A felhasznált források és szakirodalom

A Santiago de Compostella-i zarándoklatok gazdasági hatását többféle, bőséges forráscsoportból lehet kutatni. A spanyol területek „történelmi szerencséje", hogy nagy számban maradtak fenn középkori írott források. A Compostellával és a zarándoklatokkal foglalkozó történeti irodalom is igen gazdag. A zarándoklatok gazdasági vonatkozásaival azonban kevesen foglalkoztak. José Luis Martín sajnálkozik azon, hogy a compostellai kereskedelemről nem készült átfogó tanulmány.[7]

A zarándoklathoz kapcsolódó kereskedelemről és a kereskedők jogi helyzetéről sok elsődleges forrás áll rendelkezésre. Az Ibériai-félsziget uralkodói törvényekben szabályozták a kereskedők és a zarándokok jogállását. Ilyen a X. Alfonz törvényhozó ténykedését összegyűjtő *Partidas*, ami az általam felhasznált egyik legfontosabb forrásmunka volt. A zarándokok jogi helyzetéről a városi kiváltságok is bő tájékoztatást nyújtanak.[8] A francia úton található hágók és egyéb adószedő helyek jegyzékeit is részben kiadták.[9] A zarándoklatra vonatkozó legfontosabb okleveles forrásokat a *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* című monográfia harmadik kötetébe gyűjtötték össze.[10]

A 12. században egy, a zarándokok tájékoztatását szolgáló, gyakorlati tanácsokat tartalmazó „útikönyv" is készült számukra, a *Codex Calixtinus*.[11] A könyvet való-

5 *Tar Lőrinc pokoljárása*. 224–225.

6 *Las Partidas*. I. tit.8., 27.tv.

7 Martín, José Luis: Transformaciones económicas y sociales. In: *Historia de España*. Madrid, Editorial Historia 16, 1990.

8 *Fuero de Estella*, §34. Ed.: Lacarra, José María: A.H.D.°, tomo IV. 1927.; López Ferreiro, Antonio: *Fueros municipales de Santiago y su tierra*. Madrid, 1974.

9 Castro: Unos aranceles de aduanas del siglo XIII. In: *Revista de Filología Española*, 8. (1921) 1–40.; Grabas Grocin – Carmen, Maria: Peaje de Pamplona (1354). In: *Principe de Viana*, 182. (1987) 789–844.; Llansó San Juan, Joaquin: Peaje de Pamplona (1362). In: *Principe de Viana*, 181. (1987) 331–385.

10 Vázquez de Parga, Luis – Lacarra, José Maria – Uria Riu, Juan: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela III. – Documentos y textos*. Madrid, 1948. (1992) (A továbbiakban: *Documentos y textos*.)

11 Moralejo, A. – Torres, C. – Feo, J.: *Liber Sancti Iacobi – Codex Calixtinus*. Santiago de Compostela, Ed. CSIC–Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, 1951.; Bravo Lozano, M.

színűleg II. Callixtus pápa kérésére és közreműködésével írták. A *Liber Sancti Iacobi*nak is nevezett gyűjtemény ötödik kötete maga a tanácsokat adó „útikönyv", a *Liber peregrinationis,* amit *Zarándokkalauznak* is neveztek. Később, a 18. századig hasonló gyakorlati céllal hetvennégy könyv íródott.[12] Ebben az itinériumban rengeteg utalás található a zarándok mindennapi életére, kötelességeire. Az utazónak adott hasznos tanácsok pedig sok, a zarándoklathoz kapcsolódó gazdasági tevékenységre világítanak rá.

A Santiago de Compostella-i kereskedelemmel foglalkozó első tanulmány az agáttárgyak forgalmával behatóan foglalkozó *Catálogo de azabaches compostelanos* (Compostellai agáttárgyak jegyzéke) volt.[13] Ezután jelent meg Antonio López Ferreiro *Historia de la S.A.M. iglesia de Santiago de Compostela* című tizenegy kötetes monográfiája, amely több későbbi tanulmány alapjául is szolgált.[14] A López Ferreiro összegyűjtötte adatok és forrásai, koncepciójának elavultsága ellenére, máig is használhatóak. Főleg rá épül González Sologasitua *Influencia económica de las peregrinaciones a Compostela* (A compostellai zarándokok gazdasági hatása) című tanulmánya.[15]

1948-ban jelent meg Vázquez de Parga, José María Lacarra és Juan Uría Riu tollából a háromkötetes *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* (Zarándoklatok Santiago de Compostellába).[16] Egyes apróbb tévedésektől eltekintve ez a legjobb monográfia, amit a spanyolországi zarándoklatokról írtak. A monográfia harmadik kötete a zarándoklatra vonatkozó, addig kiadatlan okleveles forrásokat gyűjti össze. Az újabb, Santiago de Compostellával foglalkozó monográfiák jórészt Parga, Lacarra és Uría megállapításait veszik át. Közülük fontos kiemelni a zarándoklatok szimbólumait vizsgáló munkát *Las romerías – peregrinaciones y sus símbolos* (Búcsúk, zarándoklatok és szibólumaik) José Ramón Marino Ferro tollából.[17] A középkori zarándoklatokról általában ad áttekintő képet Sigal *Isten vándorai* című könyve.[18]

(trad., ed.): *Guía del peregrino medieval – Codex Calixtinus.* Sahagún, Centro de Estudios Camino Santiago, 1991[9]. (1989[1])

12 Díaz y Díaz, M. C.: *El códice calixtino de la Catedral de Santiago.* Santiago de Compostela, 1988. 4. és 77–93.

13 Osma, D. G. J.: *Catálogo de azabaches compostelanos.* Madrid, 1916.

14 López Ferreiro, Antonio: *Historia de la S.A.M. iglésia de Santiago de Compostela, I–XI.* Santiago de Compostela, 1898–1909.

15 Gonzáles Solasaguita, Benigno: Influencia económica de las peregrinaciones a Compostela. In: *Economía Española,* (1934) n°13. 77–93.; n°14. 39–57.

16 Parga – Lacarra – Uria: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela I–III.* Madrid, 1948. (1992) (A továbbiakban: *Las peregrinaciones...*)

17 Marino Ferro, José Ramón: *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos.* Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1987.

18 Sigal, André: *Isten vándorai.* Budapest, Gondolat, 1989.

Lacarráék munkája után, noha nagy számban írtak a Santiago de Compostella-i zarándoklatokról, gazdasági vonatkozásaikról csak egy-egy cikk született.[19] A vendéglátáshoz kapcsolható legfontosabbak a Leónban 1989-ben megrendezett *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones* című konferencián hangzottak el.[20]

A városok fejlődését Kasztíliában és Leónban a legjobban, Gautier Dalché tekinti át a *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (s. IX–XIII)* [Kasztília és León városi fejlődése a középkorban (9–12. század)] című könyvében.[21]

Magával a compostellai zarándoklattal bőséges szakirodalom foglalkozik. Az első részletes bibliográfiát Parga – Lacarra – Uria kötetében jelent meg, ami 1949-ig gyűjtötte össze a compostellai zarándoklatokkal foglalkozó szakirodalmat. A *Compostellanum* és a *Cuadernos del Camino de Santiago* (A Szent Jakab-út füzetei) című folyóiratok csak a zarándoklatokkal kapcsolatos cikkeket közölnek. Az előbbiben rendszeres bibliográfiai tájékoztatást nyújtanak a legújabb tanulmányokról.[22] Ugyancsak bő bibliográfiai tájékoztatást nyújt Lopetegui, valamint Miranda García, illetve Muñoz és García munkája.[23]

Magyarországon a compostellai zarándoklatoknak eddig jórészt a hungarica vonatkozásait vizsgálták. Az első magyar hispanisták, Fraknói Vilmos, Áldássy Antal, Kőrösi Albin inkább az ibériai-félszigeti és magyar uralkodók dinasztikus kapcsolataival foglalkoztak, elsősorban II. András lányának, Jolántának I. (Hódító) Jakabbal kötött házasságát vizsgálva.[24]

19 Miranda García, Fermín: *Bibliografía del Camino de Santiago (1942–1992).* Pamplona, Iberdola–Gobierno de Navarra, 1992.; Herreros Lopetegui, Susana: Viajeros, peregrinos, mercaderes en el occidente medieval. In: *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el occidente medieval. Actas de la XVIII. jornada de Estudios Medievales de Estella, 22–26 de julio de 1991.* Estella, Gobierno de Navarra, 1992. 271–341.; Garcia, Palma – Muñoz, Yribarren: *Bibliografía sobre el Camino de Santiago.* Madrid, Concejo Jacobeo, 1995.

20 *El Camino de Santiago – La hospitalidad monástica y las peregrinaciones.* Ed.: Santiago-Otero, Horacio. Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992.

21 Dalché, Gautier J.: *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (s. IX–XIII).* Madrid, 1989².

22 *Compostellanum* 19. (1971) 575–736.; 28. (1983) 433.

23 Lásd a 19. jegyzetet!

24 Kropf Lajos: Árpádházi Jolán, Aragón kiralynője. In: *Századok*, 12. (1879) 221–224.; Thallóczy Lajos: Árpádházi Jolán, Aragón királynője. In: *Századok*, 12. (1879) 577–592.; Brachfeld, Olivér: *Violant d'Hungria, reina de Aragón.* Barcelona, 1942. (magyarul: Brachfeld F. Olivér: *Árpádházi Jolánta, Aragónia királynéja.* Szeged, 1992.); Vajay Szabolcs: Dominae reginae milites. Árpádházi Jolán magyarjai Valencia visszavételében. In: *Mályusz Elemér Emlékkönyv.* Szerk.: H. Balázs Éva. Budapest, Gondolat, 1984. 359–414.; Kőrösi Albin: *La Magna Charta, La Bula Aurea y los privilegios de Aragón y el ius resistendi en la Edad Media.* Palma de Mallorca, 1932. – Ugyancsak sokat foglalkoztak a házasság hatásával a katalán népballadákra. Lásd például: Brachfeld Olivér: *Magyar vonatkozások a katalán irodalomban és népballadában.* Budapest, 1930.

Compostelláról, a zarándoklatok történetéről azonban Magyarországon keveset írtak. Az első cikket ebben a témában Holik Floris jelentette meg Párizsban.[25] Ezt a munkát Vásquez de Parga, José María Lacarra és Uria Riu is felhasználta monográfiájában.[26] Cikkében Holik a Szent Jakab mondakörből eredezteti a magyarországi László-legendát, komoly egyezéseket mutatva ki közöttük. Állításával Horváth Cyrill szállt vitába *Középkori László legendáink eredetéről* című cikkében, ahol cáfolni igyekezett Holik állításait.[27]

Egyes munkákban ezután is említenek Compostellába zarándokoló magyarokat, de külön ennek a témának szentelt cikk nem jelent meg a század második feléig. Pásztor Lajos sorolt fel erdélyi, szászföldi Compostella-alapítványokat és említ meg egyes magyar zarándokokat.[28] A Jakab-kultusz megjelenéséről Magyarországon 1942-ben adtak ki egy inkább régészeti jellegű tanulmányt, amely a Pécs melletti Jakab-hegyi pálos kolostor történetével foglalkozott.[29] Bogyai Tamás és Bálint Sándor tették közzé a legtöbb, témába vágó adatot.[30] Később Anderle Ádám foglalta össze a korabbi eredményeket és idézett több magyar zarándokra vonatkozó spanyol forrást, főleg Parga – Lacarra – Uria munkáját és annak dokumentumait használva.[31] Hasonló témával foglalkozik Rónai Zoltán is, aki néhány újabb magyar zarándokot talált, és kitért, Bogyai Tamás nyomán, a történelmi Magyarországon található Szent Jakab-patrociniumokra.[32] Ugyanezzel a témával foglalkozott korábban Mikey Sándor is. Megállapításuk szerint Magyarországon több teme-

25 Holik Flóris: St. Jacques de Compostelle et St. Ladislas d'Hongrie. In: *Revue des Etudes Hongroises et Fino-Hongroises*, (1923) 36–55. (magyarul: Szent László mondáink és Compostella-i Szent Jakab. In: *Katholikus Szemle*, 1923.)

26 *Las peregrinaciones...* I. 73.

27 Horváth Cyrill: Középkori László legendáink eredetéről. In: *Irodalomtudományi Közlöny*, (1928) 22–56, 161–181.

28 Pásztor Lajos: *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában*. Budapest, 1940.

29 Gosztonyi Gyula: A mecseki Jakabhegy halstatti földvára és pálos kolostora. In: *Technika*, (1942) 1. sz. 24–25.

30 Bálint Sándor: Compostella és hazánk, Jakab apostol tisztelete a régi Magyarországon. In: *Régi és új liturgia világából*. Szerk.: Szennyay András. Budapest, 1975., majd Bálint Sándor: *Ünnepi kalendárium*. Budapest, 1977. II. 77–88.

31 Anderle Ádám: *Kalandozók és zarándokok. Magyar témák a középkori spanyol történelemben. Historiográfiai vázlat*. Szeged, 1992. 25–35.; Anderle Ádám: Húngaros en el Camino de Santiago. In: *Acta Universitatis Szegediensis de József Attila Nominate, Acta Hispanica*, Tom. II. (1997) 3–7. – Ugyancsak magyar zarándokokkal foglalkozik, néhány újabb példat említve Papp Attila *Peregrinos húngaros* című cikke, *Cuadernos del Camino de Santiago*, (1993) 4. sz. 53.

32 Rónai Zoltán: Compostela és a magyarok. In: *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, 7:3–4, 11–24. és uő.: Santiago de Compostela und die Ungarn. In: *Ungarn-Jahrbuch* (Zeitschrift für die Kunde Ungarns und verwandte Gebeite), (1996) 199–216.

tőkápolna viseli Szent Jakab nevét. Arra is felhívják a figyelmet, részben Bogyai közlésére hivatkozva, hogy több Szent Jakab-egyház hidak mentén állt.[33] A magyar zarándoklatok történetét Csukovits Enikő dolgozta fel.[34] A zarándoklat további vallásos aspektusait dolgozza fel Petneki Áron Századokbeli cikkében.[35]

A zarándoklat gazdasági vonásai

A spanyol királyságok uralkodói hamar felismerték a zarándoklatok fontosságát. Többen közülük aktívan részt vettek a peregrináció ötletének elterjesztésében. Gondoskodtak a zarándokok jogi és gazdasági védelméről, kényelméről és ellátásáról. Szállásokat, menedékházakat, hidakat és utakat építettek. Ezzel megteremtettek egy infrastruktúrát, amelyre bátran támaszkodhattak azok is, akik nem zarándokként érkeztek Hispániába. Sokan kihasználták a kedvező lehetőségeket, a zarándokokat megillető kiváltságokat, és szent útjuk alatt kereskedelmi tevékenységet is folytattak. A zarándokút környékén a kereskedelmet fejlesztette az is, hogy az érkezőket el is kellett látni élelmiszerrel és egyéb alapvető cikkekkel, emléktárgyakkal.

A módosabbak nem elégedtek meg a vendégházak, kolostorok nyújtotta puritán körülményekkel. Az út mentén új templomok és vendégfogadók épültek. A források szerint a hívők ajándékai, felajánlásai is komoly értéket jelentettek. Hispánia azonban gazdaságilag és társadalmilag a reconquista alatt nem volt felkészülve e tömeg ellátására, védelmére, a zarándoklathoz kapcsolódó gazdasági tevékenységek tehát külföldi telepesek kezébe kerültek. A zarándokút pozitív hatásait mutatja, hogy az északi területeken a zarándoklathoz kapcsolódó városok hálózata jelentette a terület egyik legfejlettebb vidékét. A zarándokúthoz kapcsolható gazdasági tevékenységeket két részre lehet bontani. Egyrészt a Szent Jakab-úthoz köthető kereskedelemre, másrészt a zarándokok által lebonyolított üzletekre.

Az első típushoz a zarándokok és velük együtt a kereskedők, s a „francia úton" élők jogi biztonságának megteremtése, az utazókat védő törvények tartoznak. A jogbiztonság és a zarándoklat ideológiájának megjelenése szorosan kötődik a reconquistához. Egyes esetekben ez az uralkodók tudatos programjaként is felfogható, és Szent Jakab kultuszával együtt a mórok kiűzésének eszméjéhez kapcsolódik. A zarándoklatok intézményesítése a zarándokút környékének betelepítésével és az út mellett kialakuló városok fejlődésével párhuzamos volt. Ezért

33 Mikey Sándor: Tisztelettörténet és névtudomány. In: *Magyar Nyelv*, 65. (1969) 444–448.
34 Csukovits Enikő: Cum capsa... cum bacillo – Középkori magyar zarándoklatok. In: *Aetas*, (1994) 1. sz. 5–25.
35 Petneki Áron: Advenae et peregrini. In: *Századok*, 127. (1994) 352–393.

térek ki az urbanizációra és a zarándokút mentén fekvő városok történetére, valamint a külföldi telepeseknek a zarándoklatban betöltött gazdasági szerepére is.

A zarándokutakhoz kapcsolható gazdasági tevékenységeknek egy másik területe a kereskedelem. A zarándokok kereskedelemmel egészítették ki útiköltségüket, más esetben viszont élelmes kereskedők a peregrinációt használták fel üzletek nyélbeütésére. Elvileg az ő jogállásuk eltért az egyszerű zarándokétól, mégis sokszor annak adták ki magukat.

Ahhoz azonban, hogy tüzetesebben szemügyre vehessük a zarándokokhoz kapcsolódó gazdasági tevékenységeket, a „francia útnak" a 11–13. századi kereskedelmét, ehhez szükséges pár szóban bemutatni a hispániai Jakab-kultusz és a zarándoklat történetét.

II. A zarándoklatok

Zarándok: – Engedj el anyám!
Föld: – Jaj, szeretett fiam!
Zarándok: – Eressz el Föld!
Föld: – Jaj, vigaszom!
Zarándok: – Hagyj, hadd keressem az eget, annak lettem teremtve!

José de Valdivieso: *A zarándok*[36]

A zarándoklatok története

Zarándoklatnak vallástörténeti szempontból egy olyan szent hely meglátogatására irányuló csoportos vagy egyéni tevékenységet nevezhetjük, ahol különleges módon megnyilvánul valamilyen természetfeletti hatalom. Így nézve a zarándoklat mint társadalmi jelenség szinte egyidős az emberi kultúrával.

A zsidó vallásban is mélyen gyökerezett a zarándoklat, a vándorlás eszméje. Izrael elfoglalása is egy hosszú sivatagi vándorláshoz köthető Egyiptomból a Kánaánba.[37] Később a vándorlás gondolata történelmi-lelki jelentőségre tett

36 Valdivieso, Juan: *Teatro completo*. Madrid, Isla, 1975.

37 Az ígéret földjének története a Genezisben jelenik meg (1Móz 12,7), majd folytatódik Józsuénál (Józs 24,5–10), Sámuel II. könyvében (2Sám 7,23–25), a Zsoltárokban (Zsolt 44; 68,8–13; 78,52–55; 105; 106), a Krónika I. könyvében (1Krón 16,15–19), Juditnál (Jud 9,12–14), Eszternél (Eszt 4,17), Ézsaiásnál (Ézs 63,11–17), Dánielnél (Dán 9,15), Ámosz prófétánál (Ám 2,11–12) és Zakariásnál (Zak 10,9–12).

szert.[38] A kereszténységben, ennek a szimbolikának a nyomán a földi életet égi Jeruzsálembe vezető úttal azonosították.[39] A középkorban az otthon ülő ember is zarándok volt, csakúgy mint maga az utazó. A földi világot egy, a túlvilág előtti átmenetnek, utazásnak tekintették.

Maga a *„peregrinus"* szó latinul „külföldit" jelentett és ami valószínűleg a *„per ager"*, *„peragrare"* szókapcsolatból fejlődött ki.[40] A szó Sevillai Izidor értelmezésében már olyan ember, *„akinek családi eredetét nem ismerték, mert messziről érkezett"* vagy *„aki messze található hazájától."*[41] Dante a *Vita Nuovában peregrinó*nak csak azt tekinti, aki Compostellába tart, vagy onnan tér vissza. *Palmieri*nek nevezi mindazokat, akik a *„Mindenható szolgálatában mennek"* Jeruzsálembe és *romei*nek hívja azokat, akik Rómába zarándokolnak.[42] Bölcs Alfonz részben már egyenlőségjelet tesz a *romero* és a *peregrino* szó közé: *„a romerók és peregrinók olyan emberek, akik részt vesznek a romerián vagy a peregrinatión."* Bizonyos különbségtétel azonban nála is előfordul. Ő *romerón* inkább olyan embert ért, aki *„Rómába megy, hogy a Szent Helyeket meglátogassa, ahol Szent Péter és Szent Pál testemei nyugosznak"*, a „peregrino" szó pedig *„ugyanúgy jelent külföldit, mint olyan embert, aki Jeruzsálembe a Szent Sírt, vagy pedig egyéb Szent Helyeket, ahol Miurunk Jézus Krisztus született, élt, megy meglátogatni (...); vagy azt, aki Santiagóba vagy San Salvador de Oviedóba zarándokol."* Végül azonban X. Alfonz megjegyzi, hogy a hétköznapi beszédben a két fogalom egyre jobban összemosódik és *„ugyanúgy hívják az egyiket, mint a másikat."*[43] E gondolatmenet a keresztény világ zarándoklatait részben irányuk (Róma, Jeruzsálem, Compostella), részben pedig céljuk (Jézus életének és a hozzá kapcsolódó személyeknek) és az egyéb szentek tisztelete szerint osztja fel. A keresztény világ zarándoklatait ezek szerint két általános típusba lehet besorolni. Egyrészt felkeresték Jézus életének színtereit, másrészt pedig elzarándokoltak a szentek sírjaihoz, relikviáihoz.

A vándorok, utazók ellátása, vendégül látása évezredes törvény és hagyomány. Az Ótestamentumban Jób mondja: *„Jövevény nem hált az utczán, ajtóimat az utas előtt megnyitám."*[44] Az ismeretlen, messziről jött vendég fogadásának szükségessége mint

38 Ez a kettős, spirituális és történeti szerep is végighúzódik az Ószövetségben: Zsolt 122; 137; Tób 13,16–17; Ézs 27,12–13; 44,26–28; 54,11–17; 60,1–22; 62,1–9; Jer 31,38–40; Ezék 16; 23; Zak 12,1–5; 14 és Mal 3,1–5.

39 Lk 9,51–53; 19, 28–44; Mk 11,1–11; Mt 16; 21; Jn 12,12–16.

40 Corominas, J. – Pascual, J. A.: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico.* Madrid, Gredos, 1980.

41 San Isidoro de Sevilla: *Etimologías.* Ed: M.C. Díaz y Díaz. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. (Kétnyelvű kiadás) IX. 4, 41. és X. 215.

42 Dante Alighieri: *Obras completas.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980. *Vida nueva*, XL. 563–564. (Kétnyelvű kiadás)

43 *Las Partidas...* I. xxiv.

44 Jób 31.32. (A bibliai idézeteket Károli Gáspár fordításában közlöm.)

a *Charitas* elve felbukkan az Újszövetségben is.[45] Az ismeretlen lehetett akár égi küldött is, Jézus vagy maga az Úr. Ábrahám három férfit lát vendégül, akik valójában az Úr és angyalai.[46] Ugyanez a gondolat megjelenik az egyházatyáknál is. Szent Benedek regulájában minden vendéget Krisztussal azonosít.[47] A vendéglátás eszméje felbukkan Sevillai Szent Izidornál is az *Etimológiák*ban. *Vendégek* azok akik *„nyitott ajtókat találnak"*. A *hospitiumnak* vagy *xenodochiumnak* nevezett helyeken, a *„különféle utakon érkezett emberek (...) a vendégjog szerint fogadva egy bizonyos időt"* tölthettek el. A *xenodochiumok* olyan helyek voltak, ahol a vándorok és a szegények megpihenhettek, és ahol meggyógyították a betegeket.[48]

A középkori ember világképében mindenki zarándok is volt egyben: jövevény egy időleges földi világban, megfelelően Péter szavainak: *„És ha Atyának hívjátok Őt, a ki személyválogatás nélkül ítél, kinek-kinek cselekedete szerint, félelemmel töltsétek a ti jövevénységtek idejét. (...) Szeretteim kérlek titeket, mint jövevényeket és idegeneket, tartóztassátok meg magatokat a testi kívánságoktól, amelyek a lélek ellen vitézkednek."*[49] A Rómába, Tours-ba, Santiago de Compostellába tartó zarándok, aki sorsával és elemeknek való kiszolgáltatottságával az egész emberiséget jelképezte, szállásra, pihenőre és némi ellátásra lelt a zarándokházakban.[50] Ezekre a hagyományokra épült később a zarándoklatok kialakultával, az ezredfordulót követően, a kereszténység nagy kultikus központjaiba vezető peregrinációs útvonalak mentén kialakuló menedék-lánc. Ilyen jött létre a Santiago de Compostellába vezető „francia út" mentén is.

A Santiago de Compostella-i zarándoklat története

A vizigót királyság szétesését követően a vezető réteg egy része, a püspöki kar és a közigazgatásban tevékenykedők északra húzódtak az arab hódítás elől, s itt próbálták meg újjászervezni államukat. Ennek következtében az Ibériai-félsziget addig legelmaradottabbnak számító területén a kettős, frank és arab nyomás ellenére meggyorsult a fejlődés a délről érkező civilizáltabb lakosság hatására.[51] A

45 1Pt 4.9; Róm 12.13; 1Tim 3.2; Tit 1.8.

46 1Móz 18–19.

47 Vogüé, De: „Honeur tuos les hommes". Le sens de l'hospitalité bénédictine. In: *Revue d'ascétique et de mystique*, 40. (1964) 129–138.

48 San Isidoro de Sevilla, X. 196; XV. 3.10 és 13.

49 1Pt 1.17. és 2.11.

50 Az utazás veszedelmes voltára utal egy későbbi, 16. századi, Kolumbusz első útját illusztráló könyv, amelynek borítóján az összes utazó zarándokgúnyában látható, némelyikük pedig a kagylós zarándokjelvényt is viseli. Petneki, 1994. 365.

51 Lacarra, José María: Panorama de la historia urbana en la península Ibérica desde el siglo V. al X. In: *La città' nell' alto medioevo*. Spoleto, 1959. 352.

8. században Asztúria létrejöttével megkezdődött a félszigeti államok kialakulása. A 9. században önállóként jelentek meg a korábbi frank határőrgrófságokból létrejött államok: a katalán hercegség, Navarra, majd a 10. században Aragónia. Ugyanekkor Asztúriából kivált León, belőle pedig 943-ban Kasztília.

E fejlődést a 9. századtól kezdve elősegítette a zarándoklat is. A Szent Jakab apostol nyughelyének tartott sírt valószínűleg a 9. században találták meg csodálatos körülmények között. Az apostol sírjához, egy márványszarkofághoz vezető utat egy csillag mutatta meg a híveknek. Egyes legendák a sír megtalálását Nagy Károlynak, mások Teodomir Iria Flavia-i püspöknek és megint mások egy Pelagius nevű remetének tulajdonítják.[52] A népi etimológia innen származtatja Santiago de Compostella nevét is *(campus stellae)*. Valószínűbb azonban, hogy Compostella név inkább a *compostum*, temető szóból származik.[53]

A félsziget északi partjait sújtó viking támadások miatt nem sokkal a sír felfedezése után vissza kellett helyezni a földi maradványokat a támadásoknak kitett püspöki székhelyből, Iria Flaviából a jobban védett Compostellába. Az ekkor épített templomot romboltatta le 997-ben al-Manszúr.[54] Az arab hadvezér halálát követően felgyorsult a reconquista folyamata, és a keresztények előretörésével biztonságosabbá váltak az északi utak is. A közbiztonság növekedésének köszönhetően a zarándokok száma a 11. században ugrásszerűen megnőtt.[55] A Santiago de Compostella-i zarándokút 11. századi fejlodése három uralkodó nevéhez köthető. III. Nagy Sancho (1005–1035) navarrai uralkodó volt az első, aki tudatosan támogatta és fejlesztette a zarándoklatot. Művét leszármazottai, VI. Alfonz (1065–1109) és Sancho Ramírez (1063–1094) folytatták Kasztília-Leónban és Navarra-Aragóniában.

III. Nagy Sanchót általában az Ibériai-félsziget első európai látókörű királyának tartják.[56] A muzulmánok elleni hadviselésben segítséget nyújtott a többi keresztény államnak, Kasztíliának és Leónnak, ugyanakkor a nevéhez fűződik a cluny-i reform bevezetése is Hispániában. Külföldi – francia – kapcsolata révén hercegségét királyságnak ismerteti el. A navarrai király apránként növelte meg országát: Sancho Guillermo gascogne-i herceg a vazallusa lett, annektálta Sobrarbét és Ribagorzát, két pireneusi hercegséget és bekebelezte Kasztíliát.[57] Ezekkel a hódításokkal megteremtette a további déli terjeszkedés feltételeit. A biztonságos Ebro-völgy révén lehetővé vált a reconquista folytatása Huesca, Barbastro és Za-

52 Barreiro Rivas, 1997. 24.

53 Corominas – Pascual, 1980. I.

54 González Lopez, Emilio: *Grandeza e decadencia do reino de Galicia*. Vigo, Galaxia, 1978. 108.

55 Martín, José Luis: Santiago: religión, comercio y política. In: *El camino de Santiago*. 4.

56 Martín, 1990. 287.

57 Ubieto Arteta, Antonio: *Historia de Aragón – La formación territorial*. Zaragoza, Oroel, 1981. 14–21.

ragoza felé. Ugyanakkor Nagy Sancho bencés kolostorokat alapított Aragóniában (San Juan de la Peña) és Navarrában (Leire). Ezzel a lépéssel kezdődött meg a vizigót rítus kiszorulása Hispániából. Ezt a politikát folytatta Nagy Sancho fia, I. Ramiro is. Az ő és a királyt támogató clunyi szerzetesek befolyásának köszönhetően hirdette meg 1062-ben II. Sándor pápa az első keresztes hadjáratot Barbastro visszahódítására.[58]

Sancho délebbre helyezte a korábban a hegyes Alaván áthaladó fő közlekedési útvonalat mai helyére, a muzulmánoktól megtisztított, sokkal jobban járható Ebro völgyébe. A zarándokút fejlesztését unokái, VI. Alfonz Kasztília-León és Sancho Ramírez Navarra-Aragónia királya folytatták. Ugyancsak Nagy Sancho hívott először a Pireneusokon túlról *hospes*eket, hogy betelepítse az elnéptelenedett vidékeket és új fővárosát, Jacát. A zarándokút fejlesztését unokái, VI. Alfonz Kasztília-León és Sancho Ramírez Navarra-Aragónia királya folytatták. Biztonságossá tették a hágókat és hidakat, utakat építettek. Ekkor kapta az útvonal a „Szent Jakab útja" és a „Francia út" nevet. Ebben az időszakban vált teljessé a zarándokút hármas, kulturális, vallási és gazdasági szerepe is.[59] A zarándokokat mentesítették a legfontosabb adók alól, és nem kellett vámot fizetniük a hágókon és a gázlókon. A stratégiai pontokon városokat emeltek (Estella, Puente la Reina), amelyeket külföldi kiváltságolt telepesekkel *(franco)* népesítettek be. Ezek a telepesek a jacaiakkal megegyező privilégiumokat kaptak.

A Jakab-kultusz kialakulását két szakaszra lehet bontani. A 8. században Szent Jakab tisztelete lehetőséget adott az asztúriai klérusnak a muzulmán uralom alatt álló egyházi székhelyektől való függetlenedésre. Úgy vélték, hogy a kereszténység túlélésére a mór területeken nincs sok esély, még a legtekintélyesebb püspöki székhelyeken, Toledóban, Córdobában vagy Sevillában sem. Ekkor kezdett elterjedni a nézet, hogy Hispánia védőszentje Szent Jakab apostol.[60] Szent Jakab, a félsziget védőszentjeként egy egységes ideológiát kínált az északi államoknak. Később, a reconquista idején a Szent Jakab-hit felfokozta a keresztények muzulmán-ellenes harci kedvét.[61] Az apostol a clavijói csata óta (844), amikor Asztúria királya, I. Ramiro meglepő győzelmet aratott II. Abd ur-Rahmán felett, rendszeresen „megjelent", hathatósan támogatva a keresztény seregeket a muzulmánok elleni harcban. Santiago Matamoros, *„Mórölő Szent Jakab"*, akit fehér lovával arabokon tiporva, lán-

58 Durán Gudiol, Antonio: *Ramiro I de Aragón, Colección Básica Aragonesa* 2. Zaragoza, Guara, 1978. 74–75. és Ubieto Arteta, 1981. 54–56.

59 Gracia Zamacona, Carlos: La ciudad en el Camino de Santiago. In: *Ibero-Americana Pragensia*, 29. (1995) 124.

60 Barreiro Rivas, 1997. 158.

61 Castrillo Mazeres, Francisco: La huella guerrera en el Camino. In: *El Camino de Santiago*. 319–343., 330.

dzsával ábrázolnak, így Hispánia harcos védőszentje lett és a reconquista összes jelentősebb csatájában (Piedrahita, Coimbra ostroma, Bicar, Huesca, Navas de Tolosa, Granada bevétele) „személyesen" is részt vett, sőt még az Újvilágban is többször megsegítette az indiánok szorongatta konkvisztádorokat.[62] Ő lett továbbá a legjelentősebb, eredetileg a Szent Jakab-út védelmére létrehozott Santiago lovagrend védőszentje is.[63]

A Hispániában is elterjedő cluny-i szerzetesrend megismertette az új rítust és az új építészeti normákat. Ezek, mivel a rend kolostorai, kivéve részüket a zarándokok ellátásából, a „Szent Jakab-út" mentén sorakoztak, a zarándokút közelében terjedtek el először. A nagyobb bencés kolostorok (például Sahagún, Samos) kulturális központokká váltak. A bencések ugyanakkor Európa keresztény királyságaiban népszerűsítették a zarándoklatot.[64] Compostella jelentősége a 12. században tovább növekedett, mert Diego Gelmírez püspök elérte, hogy az évszázadok óta arab uralom alatt álló Mérida helyett e város legyen az érseki székhely. A status quo fenntartását a leóni uralkodók Mérida visszafoglalása után (1157) is támogatták, mert nem állt érdekükben, hogy országuk egyházilag Kasztília vagy a frissen létrejött Portugália alá tartozzék attól függően, éppen melyik birtokolja Méridát.[65] A hispániai királyságok uralkodói pedig, miután felismerték a zarándoklat jelentőségét, gondoskodtak a zarándokok és a velük érkező kereskedők jogi, gazdasági védelméről, kényelméről és ellátásáról. A út mentén új templomok, utak, hidak, kórházak, szálláshelyek épültek. Ugyanekkor léteztek magán- és egyházi alapítványok is, megkönnyítendő a zarándoklatot.

A zarándokút hármas, vallási, kulturális, kereskedelmi, jellege a reconquista előrehaladtával (13–14. sz.) részben csökkent. A visszahódított városok, Toledo, Salamanca, sokkal többet kínáltak a tudásszomjas látogatóknak, mint a „francia út" kulturális központjai, Palencia és Santiago de Compostella. A földközi-tengeri spanyol uralom megerősödésével (14. sz.) pedig elvesztette kereskedelmi szerepét is, ám a zarándoklat vallási eszménye fennmaradt.

A zarándokok

Zarándok bárki lehetett, aki felöltötte a megfelelő jelvényeket. Az út megkezdése előtt a zarándokok igyekeztek pénzt szerezni, hogy fedezzék kiadásaikat. A

62 Hidalgo Ogáyar, Juana: La imágen de Santiago „Matamoros". In: *Cuadernos de Arte e Iconografía*. Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario de Arte 'Marqués de Lozoya', 1991. Primer Semestre, IV. n°7. 340–341.

63 Castrillo Mázares, 1992. 329.

64 *Las peregrinaciones*... I. 465.

65 Martín, 1992. 6.

Zarándokruhában ábrázolt Szt. Jakab apostol
a brassói Fekete-templom déli falán
(A szerző felvétele)

szegények koldultak, míg a gazdagabbak kölcsönt vettek fel birtokaikra. Indulás előtt célszerű volt elrendezni az otthoni ügyeket is: végrendelkeztek, ékszereiket rábízták megbízható rokonaikra.

A két legfontosabb zarándokjelvény *(signa peregrinationis)* a bot és a tarisznya volt, a gyalogos ember két legkézenfekvőbb felszerelési tárgya. A göcsörtös bot végénél általában keresztet formázott.[66] A tarisznyát *(capsella, escharpe, escarpela)* előszeretettel készítették szarvasbőrből. Ebben tartották holmijukat. A compostellai katedrális bejáratánál árult szarvasbőr tarisznyákat gyakran hamisították és előszeretettel készítették őket kevésbé nemes állatból: sertésből és bárányból.[67] A korabeli ábrázolásokon és zarándokénekekben a bot és a tarisznya mellett feltűnik még a tökkulacs is, amelyben a zarándok a bort szállította. *„Hordjuk tökkulacsunkat és botunkat/, hogy lelkesítsük magunkat a hosszú utazáskor/ és ne fáradjunk el túlzottan a zarándoklat alatt."*[68] Ezek a jelvények azért is tettek szert nagy fontosságra, mert az egyház is szentesítette őket, csakúgy, mint a compostellai zarándoklatok saját jelvényét, a kagylót *(vieira)*.[69]

A zarándokokat leginkább kegyes cél vezérelte útjuk megkezdésében. Gyakran azonban ez csak közvetetten jelentkezett. Sigal a zarándoklatoknak három szintjét különbözteti meg. Az első a „népi zarándoklatokat", amelyeknek mozgatórugója az ereklyék gyógyító erejébe vetett hit és a csodák iránti érdeklődés. Ez nyilvánul meg a legendákban, például a feltámadt kakas történetében.[70] A második szint a kegyes zarándoklat, amelynek célja a hosszú utazás és a személyes aszkézis révén elnyerhető üdvösség. A harmadik szintet a földi hatalmasságok zarándoklatai jelentik, akik égi megerősítését várják politikájuknak.[71]

A zarándoklatnak más okai is voltak. Sokan betegen, gyógyulást keresve indultak útnak. Mások bűneik bocsánatát remélték. A középkori világi bírói gyakorlatában is helyt kapott a zarándoklat mint büntetés. Az inkvizíció penitenciaként egy szent hely meglátogatására is ítélhette az eretnekeket. Világi bíróság esetén a

66 A zarándokbotra használt latin *baculus, fustis* és *burdo* szavak közül a franciába az utóbbi került át *(bourdon)*, ezt vette át a spanyol is *(bordón)*. Lásd Corominas – Pascual, 1980. I.

67 Marino Ferro, José Ramón: *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1987. 154. és *Las peregrinaciones...* I. 126.

68 *„Nous portións nos calabasses/ et le bourdon/ a fin de nos encourager/ dans ce voyage,/ et ne pas trop nous fatiguer/ dans ce pe'lerinage."* A 14. századi francia zarándoknótát idézi Marino Ferro, 1987. 154.

69 Sigal, 1989. 55. – A compostellai zarándoklat egyik legfontosabb jelvénye a kagyló. A legenda szerint Szent Jakab, amikor egy lovag szeme láttára kiemelkedett az Atlanti-óceánból, kagylóktól borítva lépett ki a partra.

70 Sigal, 1989. 43. – A gyilkosság vádjával ártatlanul halálra ítélt zarándok mellett tanúskodó feltámadt kakas legendája a zarándokút mentén sok településen létezik.

71 Uo.

zarándoklat mint penitencia gyakran száműzetést jelentett: a közösség ellen elkövetett vétségeket szankcionálták ilyen módon. Idővel a személyes érdeklődés, a lovagi virtus is megjelent a zarándoklat okai között.

III. Politikai, jogi és gazdasági háttér

„Oh, nagyon méltó és nagyon Szent Apostol,
Hispánia aranyosan csillogó feje,
légy védelmezőnk és természetes patrónusunk,
elhárítván a rosszat, légy a mi égi egészségünk,
tarsd távol tőlünk a betegséget, sebesülést és a rosszat."[72]

A zarándoklat jogi hátterének megteremtése

Az Ibériai-félsziget keresztény királyai mindig is szívükön viselték a zarándoklat sorsát. Szükségessé vált az infrastruktúra (szállások, utak, hidak) kiépítése, a zarándokok ellátása és ezzel együtt a zarándokok, illetve az őket kiszolgáló létesítmények védelme. A zarándokokra vonatkozó jogok szabályozták a külföldiek, a kereskedők helyzetét is.

A zarándok (akárcsak a kereskedő), elhagyva hazáját ismeretlen vidékeken utazott keresztül. Az utazó így kikerült hazája törvényeinek joghatósága alól, az idegen vidéken pedig gyakran sem a nyelvet, sem a helyi jogot nem ismerte. Ezért volt szükséges külön törvényekben meghatározni e külföldiek jogállását. A *Liber Sancti Iacobi*ban is felszólítanak arra, hogy a zarándokokat vendégül kell látni: *„A zarándokokat, a szegényeket és a gazdagokat, akik Santiagóba mennek, vagy onnan jönnek egyaránt irgalmasan kell fogadni. Bárki is fogadja őket, szorgalmasan lássa őket vendégül, mert nemcsak Szent Jakabot látja vendégül, hanem az Urat is, az ő szavai szerint, amit az Evangéliumban mondott."*[73] Az alapelvek kifejtése mellett az egyházi és világi hatóságok hathatósabb eszközökkel is védték a zarándokokat. A 8. századi frank jog súlyosabban büntette a zarándokokat megtámadókat, kirablókat vagy meggyilkolókat, mint a közjog ellen vétőket. A gyilkosság esetén fizetendő vérdíj zarándok megölése esetén magasabb a szokásosnál.[74]

72 Barreiro Rivas, 1997. 170. – *„O vere digne sanctior Apostole,/ Caput refullgens Hispaniae,/ Tutorque nobis et Patronus vernulus/ vitando pestem esto salus caetius/ Omnio pelle morbum, ulcus facinus."*
73 *Liber*... 120.
74 Sigal, 1989. 58.

1114-ben a IV. leóni zsinat elrendelte, hogy senki se tehesse rá a kezét a zarándokokra és javaikra. Elrendelték azt is, hogy a zarándokok közlekedhessenek szabadon a királyság területén. Ugyanebben az évben mindkét rendelkezést Compostellában is elfogadták.[75] Egy későbbi adat szerint 1388-ban uralkodója nevében Lancester hercege kérte I. (Vadász) János aragóniai királyt (1387–1395), hogy ismét engedélyezze az angol zarándokok szabad beutazását országába.[76]

A *Partidas*ban X. Alfonz komoly hangsúlyt fektet arra, hogy a bírák és más hivatalnokok különös figyelmet szenteljenek a zarándokokat ért atrocitásoknak. A zarándokot lopás esetén kétszeresen kárpótolták, hogy *„útja késedelmet ne szenvedjen."*[77] Az uralkodó ugyanezt rendelte el egy, a kiváltságokat tartalmazó törvénygyűjteményébe a *Fuero Real*ba is bekerült 1254-es oklevelében.[78] A *Partidas* utalt az ország lakosságának azon feladatára is, miszerint amikor *„elhaladnak a zarándokok lakhelyükön, tiszteljék és őrizzék őket."*[79]

Az utazó, a zarándok, a kereskedő egyaránt könnyű prédája volt a haszonlesőknek és banditáknak. A fogadósok és a kereskedők mindig is igyekeztek kihasználni a „turisták" tájékozatlanságát. Sokan, látván, hogy a vásárló zarándok, felemelték az árakat. 1133-ban Diego Gelmírez compostellai püspök egyességre jutott városa polgáraival: egyeztették a kereskedők által használt súlyokat, mértékeket. A püspök, az árak túlzott mértékű emelkedése miatt 1133-ban szabályozta egyes élelmiszerek, lábbelik, viaszfélék árát is.[80] *„Sem a városon belül, sem azon kívül nem tűrtek meg viszonteladókat (...) és nem vásárolnak se húst, kagylókat, polipokat, orsóhalakat, gidákat, se gyümölcsöket és magvakat, hogy újra eladva őket nyerjenek rajtuk; hanem csak hogy megegyék..."*[81] Száz évvel később 1226-ban a leóni király, IX. Alfonz (1188–1230) megerősítette ezt az egyezményt, kiemelve, hogy a fogadókban az előre kialkudott mennyiségű kenyeret és bort kellett felszolgálni a zarándoknak.[82] Törvényszegés esetén az ügyet a király bírói hatáskörbe utalta.[83] IX. Alfonz ugyanakkor ismételten jóváhagyta Gelmírez súly- és mértékszabályozási rendeleteit.[84] X. Alfonz a *Partidas*-

75 *Las peregrinaciones...* I. 256.
76 *Las peregrinaciones...* I. 258–259.
77 *Las Partidas.* VI. 1, 32.
78 *„Sciant autem dictorum locorum vel provinciarum iudices quod nisi de iniuria ipsis peregrinis irrogata cum requisiti fuerint sine dilacione fecerint iusticie complementum estimacionem iniurie in duplo restituant et notam infamie cum dignitatis sue detrimento potuerint formidare."* 1254. november 6. Közli: *Documentos y textos.* 111.
79 *„...quando passaren los romeros por sus logares honrarlos e guardarlos..." Las Partidas.* I. 8, 27.
80 *Las peregrinaciones...* I. 493.
81 López Ferreiro, 1974. 88.
82 *Las peregrinaciones...* I. 266.
83 *Las Partidas.* I. 24, 2 és V. 8, 27.
84 *Las peregrinaciones...* I. 266.

ban is kiemeli, hogy ha egy zarándok vásárol egy helyi piacon, senki se cserélje ki a súlyokat és mértékeket, és ne emelje fel az árakat. Ha valaki mégis *„ezt tenné, szenvedjen büntetést az esetet tárgyaló bíró rendelése szerint."*[85] Egy bizonyos önszabályozás már a 11. századtól létezett: a városi polgárok minden nagyböjt első napján összegyűltek és meghatározták az élelmiszerek árait. IX. Alfonz már vizsgált törvényében keményen, pénzbüntetést és megvesszőzést kilátásba helyezve szankcionálja azt a fuvarost, aki zarándokot a hosszabbik úton vezeti el céljához, hogy magasabb fuvardíjat követelhessen.[86]

Az uralkodók általában következetesen védték a zarándokokat. Amikor 1186-ban II. Ferdinánd (1157–1188) leóni király emberei jogtalanul letartóztattak, és fogvatartottak néhány Szent Jakab-zarándokot *(peregrini Sancti Iacobi)*, az uralkodó, hogy kárpótolja az egyházat az őt ért sérelemért, a compostellai érseknek adományozta Pontevedra városát és Cotovad várát.[87]

A zarándokok könnyű célpontjai voltak a tolvajoknak is. A navarraiakról szólva a *Liber Sancti Iacobi* szerzője megemlíti, hogy rút módon becsapták a zarándokokat: *„Santiagói utazásunk során találkoztunk két, a [folyó] partján ülő navarraival, épp késeiket élezték, ezekkel szokták megnyúzni azon zarándokok hátasait, akik ittak abból a vízből és elpusztultak. Ráadásul kérdéseinkre azt a hazugságot válaszolták, hogy a víz iható. Ezért ott megitattuk lovainkat, kettő rögvest ki is múlt közülük, amelyeket a navarraiak azonnal meg is nyúztak."*[88] A zarándok ellen irányuló lopást már a lateráni zsinaton 1123-ban kiközösítéssel büntette II. Callixtus pápa. A navarrai *Fuero General* a királyi igazságszolgáltatás jogkörébe vonta a zarándokok és kereskedők megkárosítását abban az esetben, ha bűntényt a francia úton követték el. Ha a lopás a zarándokúton kívül történt, akkor az ügy helyi igazságszolgáltatás hatálya alá esett. Amennyiben a bűnt egy fogadós követte el, IX. Alfonz törvényei értelmében az okozott kár háromszorosát kellett megfizetnie.[89] Bölcs Alfonz a *Partidas*ban a zarándokok végrendelkezési lehetőségeit tárgyalta. A törvény megadta a szabad végrendelkezési jogot a zarándoknak. Abban az esetben, ha a zarándok vagy a kereskedő végrendelet nélkül halt egy fogadóban, akkor vagyonát a helybeli előkelők kíséretében a püspökségen kellett letétbe helyezni és átadni az esetleg jelentkező jogos örökösöknek. Ha a fogadós megpróbálta eltulajdonítani az elhunyt javait, a vagyon értékének háromszorosát kellett kifizetnie büntetésként.[90]

85 *Las Partidas*. I. 24, 2. és V. 8, 27.
86 *Las peregrinaciones*... I. 266.
87 *Las peregrinaciones*... I. 259.
88 *Liber*... 13.
89 *Las peregrinaciones*... I. 267. és 271.
90 *Las Partidas*. VI. 1, 31.

A messziről jötteket, akár zarándokok voltak, akár kereskedők, egyaránt megillette a védelem. Gyakran, mint már egyes példákban elő is fordult, a zarándok jogállása megegyezett a kereskedőével. Különbségtétel inkább csak az adók fizetése terén mutatkozott. A *Partidas* is összehasonlítja a zarándokot a kereskedővel. Bölcs Alfonz véleménye szerint *„a zarándokot, aki Isten szolgálatának szándékával, bűneit megbánni és a Paradicsomot megnyerni indult el"* jobban kell fogadni, mint a kereskedőt, *„aki haszonszerzés céljából"* indult útnak.[91]

A zarándokok, a kereskedőkkel szemben, mentesültek a hágókon fizetendő adók alól. Már Kis Pippin és őt követve Nagy Károly is elrendelte a zarándokok mentesítését az utakon és a hidakon fizetendő vámok alól.[92] Később a kasztíliai és aragóniai uralkodók is követték ezt a példát. Mégis, a zarándokoktól gyakran szedtek jogosulatlanul vámot. Ez az egyik fő panasza a *Liber Sancti Iacobi* szerzőjének is: *„Ezen a területen, azaz Port de Cize környékén, Ostabat, Saint-Jean és Saint-Michel-Pied-de Port helységekben a vámszedők annyira gonoszak, hogy megérdemlik a teljes kárhozatot, mert két-három dárdával felfegyverkezve elállják a zarándokok útját, és erővel igazságtalan adókat hajtanak be rajtuk. Ha valamelyik vándor megtagadja a kért pénz kifizetését, dárdáikkal elverik és fenyegetések közepette a gatyájukig megmotozzák, és elveszik tőle a járandóságot. (...) Mivel törvényesen csak a kereskedőktől szedhetnek adót, az, amit a zarándokoktól vagy utazóktól szednek be, az törvénytelen. Amikor a kirótt tarifa négy vagy hat pénzérme, akkor ők nyolcat vagy tizenkettőt, azaz a kétszeresét szedik be."*[93] Ramírez aragóniai király felmentette a jacai hágón áthaladó zarándokokat a vám fizetése alól (*„de romeuo non prendant ullam causam"*).[94] VI. Alfonz kasztiliai király 1072-ben teljesen eltörölt mindenféle hágó-vámot a valcarceli hágón (azt azonban kikötötte, hogy ha a kereskedő zarándok lenne, akkor mérjék le holmiját és visszatértében a súlykülönbözet alapján fizessen adót).[95] Később, X. Alfonz király törvénykönyvében minden, a zarándokokat sújtó adót eltörölt.[96] Ennek ellenére a visszaélések, miként a *Zarándokkalauz*ból is látszik, gyakoriak voltak.

A zarándokházak működési feltételeit szintén adómentesség révén biztosították. León uralkodója, II.Ferdinánd 1186-ban elrendelte, hogy a cerberói menedékház villafrancai házai mentesüljenek minden adó alól. VI. Alfonz 1103-ban a foncebadóni zarándokház javait mentesítette mindenféle adó, így az eladásra hajtott

91 *Las Partidas*, I., 24, 2.
92 Sigal, 1989. 58.
93 *Liber*... 22.
94 Sancho Ramírez kiváltságlevelét közli *Documentos y textos*. 109.
95 *Las peregrinaciones*... I. 261. és *Documentos y textos*. 109.
96 *Las Partidas*, e I., V., I. 40.

állatokat terhelő vámok alól, amit 1232-ben III. Ferdinánd (1217–1252) ismételten megerősített.[97] Ugyancsak VI. Alfonz volt az, aki kötelezte a sahagúni polgárokat, hogy gabonájukat az általa támogatott kolostor malmában őröltessék.[98] Másrészről adományozók, uralkodók és magánemberek különféle javak adományozásával lehetővé tették a vendéglátás finanszírozását. 1090-ben Sancho Ramírez a királyi jövedelmek tizedét adta a San Juan de la Peñában található kolostornak.[99] 1118-ban Urraca kasztiliai királynő (1109–1126) a zarándokok ellátásával is foglalkozó Carrión de los Condesben található San Zoil kolostornak adományozta az ugyancsak a „francia úton" fekvő San Martín de Frómistát.[100] A leóni San Isidoro zarándokház a 13. században kerteket és legelőket birtokolt a város környékén, volt egy malma. 1222-ben javaik örökség révén két faluval, Alcuetasszal és Villalobarral bővültek.[101]

Az infrastruktúra megjelenése

Bár a középkori mentalitás szerint elvileg a zarándoknak mindenütt joguk volt a vendéglátáshoz, ez korántsem mindig volt így a gyakorlatban. A *Liber Sancti Iacobi* erről mint egy már nem létező jelenségről beszél, kiemelve, hogy ez régen volt így, mégis ezek után a könyv három olyan csodát is említ, amikor az Úr haragja lesújtott a zarándoktól a kért segítséget megtagadóra.[102] Ugyanakkor az érkező zarándokok egyre nagyobb száma szükségessé tette a peregrináció megszervezését, ellátásuk biztosítását. E munkából az egyház csakúgy kivette részét, mint az állam – a király –, vagy mint a tehetősebb magánemberek.

A direkt Compostellába tartó zarándok számára készített szállások építése a 10–11. században kezdődött, bár már korábban is emeltek hasonló célú épületeket, például Orensében III. Alfonz (886–910) 886-ban szegények ellátására és zarándokok fogadására (*„pro susceptione peregrinorum et sustentationibus pauperum"*). A 10. és a 11. századból öt, a compostellai zarándokoknak épített szállásról vannak írásos adatok.[103] Az emlékek tanúsága szerint ezek a házak, csakúgy, mint a később

97 Cavero Domínguez, Gregoria: Fundaciones hospitalarias del clero secular en la diócesis de Astorga (siglos XII–XV). In: *El Camino de Santiago*. 145. és *Las peregrinaciones*... 308.

98 Fernández del Pozo, José María: Razones económicas de un conflicto en el Camino de Santiago. In: *El Camino de Santiago*. 211–216., 213.

99 *Documentos y textos*. 15.

100 Palacio Sánchez-Izquierdo, María Luisa: Hospitales de peregrinos en Carrión de los Condes. In: *El Camino de Santiago*. 127–133., 133.

101 Martín López, Encarnación: La hospitalidad en San Isidoro de León, el hospital de San Froilán durante los siglos XII–XI. In: *El Camino de Santiago*. 67–68.

102 *Liber*... 122.

103 *Las peregrinaciones*... I. 286.

építettek, egyaránt szolgálták a zarándokok és a szegények ellátását. 1085-ben VI. Alfonz kasztiliai király (1065–1109) ajándékozta a Los Arcos nevű falut a szegények és a zarándokok szolgálatára.[104] Gyakran együtt, szinonimaként említették meg a *„szegényeket és a zarándokokat."* San Juan de Ortega emlékezik meg testamentumában arról, hogy *„Szent Jakab útján, a szegények szolgálatában"* emelt templomot.[105]

A következő századokban, főképp a 12.-ben, ugrásszerűen növekedett a menedékhelyek száma. León tizenegy zarándokszállásából például nyolc ekkori alapítású.[106] *„Zarándokszállások a Santiagói Zarándokkalauz szerint olyan helyeken épültek, amelyek (...) megfelelő helyeken vannak elhelyezve, ezek szent helyek, az Úr házai, a szent zarándokok táborhelyei, a szükséget szenvedők pihenője, a betegek vigasza, a holtak üdvözülése, élők megsegítője..."*[107] Az astorgai püspökség területén az út ottani legnehezebb szakaszán a Rabanal és Foncebadón közötti hágón több, királyi támogatással létrejött közösség foglalkozott az utazókkal.[108] A zarándokszállások másik koncentrációja a városokban volt kimutatható. Az építkezéseknél praktikus szempontokon kívül – város, nehezen megközelíthető terület, hágó, folyó[109] – egyéb szempontok is közrejátszhattak: 971-ben García Fernández gróf saját házát ajánlotta fel a zarándokok javára.[110]

A szállások alapítói között egyaránt találunk egyházi és világi személyeket, magánembereket, nemeseket és uralkodókat. X. Alfonz (1252–1284) törvénykönyve kimondja, az egyháziaknak fokozottan kell felkínálni vendégszeretetüket, mivel *„úgy állapította meg a Szent Egyház, hogy házai vendégházak (ospitales) legyenek hogy fogadják bennük és enni adjanak nekik (a szegényeknek)..."*[111] Az egyháziak már korábban is nagy számban alapítottak szálláshelyeket. Ezeknek három fő típusát különböztethetjük meg: a „hivatalos" egyházi személyek, a szerzetesrendek és a különböző vallásos testületek által létrehoztakat. A püspöki alapításúaknak tipikus példája az 1048-ban Pelayo de León leóni püspök alapította zarándokház. Ezt Pelayo de León *„már az öregkorban, élete alkonyán"*, a célból emeltette, hogy *„...a sánták, bénák, vakok, némák és a más tartományok zarándokai (...) visszanyerve testi erejüket,*

104 „ut se serviat in usum pauperum et substentatione peregrinorum" *Las peregrinaciones...* I. 330.

105 Campo del Pozo, Fernando: Los agustinos en el Camino de Santiago desde Roncesvalles hasta Compostela. In: *El Camino de Santiago.* 285–302., 291.

106 Campo del Pozo, 1992. 294. és Martín López, 1992. 63–72., 66.

107 *Liber...* 10.

108 Cavero Domínguez, 1992. 135–149., 136. és 145.

109 A Santiagói *Zarándokkalauz* említi például, hogy a „mérgező vizűnek" nevezett Ordón-folyó mellett, Los Arcos közelében áll egy zarándokszállás. *Liber...* 13.

110 *„meam casam propiam"* Pérez de Urbell, Justo: *Historia del Condado de Castilla.* Madrid, 1945. III. 1217.

111 *Las Partidas.* I., V., l. 40.

és élvezve az éjszakai nyugalmat dicsérhessék az Urat..."[112] Ugyanebben az évben Roda, pamplonai püspök elrendelte, hogy az általa a Santa María templomnak adományozott javak egy részét fordítsák a zarándokok ellátására. Kilenc évvel később Pedro leóni püspök újabb szállást alapított a korábbiak mellett.[113] Astorgában Ordoño püspök (1061–1066) emeltetett egy házat hasonló célból.[114]

A „francia úton" működő szerzetesrendek közül első helyen kell kiemelni a bencéseket, akik több településen is létesítettek zarándokokat ellátó telepeket. Ilyen volt többek között Compostella, Samos, San Juan de la Pena, Leyre, Irache, Nájera, Santa Coloma, San Pedro de Cardeña, Carrión de los Condes, Sahagún, Ferreiro. Némelyikükben francia szerzetesek szolgáltak. Több kolostor külföldi – francia – alapítású volt, s jogilag anyamonostora alá tartozott. Hornillos del Camino a limoges-i püspökséghez tartozó tulle-i apátságtól függött, apátja is francia volt. Hornillos alá két további, a zarándokúttól távolabb fekvő vendégház tartozott, a leóni Mayorga és Villalobos.[115] Az ágostonosok kanonokrendje a zarándokút fontos helységeiben, magában Roncesvallesben és Compostellában is tartott fenn kisebb-nagyobb közösségeket, vendégházakat és néhány zarándokházat, melyeknek célja a zarándokok ellátása volt. Hasonlóképpen tevékenykedtek a zarándokút mentén a premontreiek, majd a 14. századtól a ferencesek (Puebla de Burónban) és a jeromosok.[116] A reconquista folyamatában harcosan résztvevő lovagrendek némelyike a zarándokok aktív védelme mellett kivette részét a vándorok ellátásából is. A templomosoknak kiterjedt birtokai voltak Navarrában, és általában a 12. századi mór–keresztény határterületeken. Központjuk, Villalcazár de Sirga egy nagyobb zarándokházzal is rendelkezett. Javaikat és feladataikat a rend ellen lefolytatott per után részben az ispotályosok, részben a Santiago rend vette át. Ez utóbbi volt az egyetlen olyan hispán alapítású lovagrend, amely III. Sándor pápa 1175-ben kiállította alapítólevelének megfelelően (*„szentelj nagy figyelmet a jövevényeknek és a szegényeknek, és szabadon adj meg nekik minden szükségeset"*) bekapcsolódott a zarándokok ellátásába, noha legnagyobb vendégházai – a toledói és a cuencai – távol estek a compostellai úttól. Magán az úton Las Tiendasban és San Marcosban voltak nagyobb vendégházaik.[117]

112 *Documentos y textos.* 47.

113 *Las peregrinaciones...* I. 298–299.

114 Quintana Prieto, Augusto: Acogida en Astorga a los peregrinos de Compostela. In: *El Camino de Santiago.* 107–127. és 109.

115 *Las peregrinaciones...* I. 302.

116 Campo del Pozo, 1992. 290–295.

117 *Las peregrinaciones...* I. 306–307. és Matallanes Merchán, J. V. – Rodríguez-Picavea Matilla, E.: Las órdenes militares en las etapas Castellanas del Camino de Santiago. In: *El Camino de Santiago.* 343–363., 352–353.

Az uralkodók is kötelességüknek tekintették a zarándokok védelmét, szállásuk biztosítását. Amellett, hogy törvényeikben gondoskodtak róluk, nagy számban emeltek számukra menedékhelyeket. 1231-ben III. Ferdinánd védelme alá helyezte a sahagúni kolostort, kimondva, hogy miként Uria idézi, *„senki se merjen erővel oda belépni vagy javaiban, legelőiben kárt tenni."*[118] A zarándoklatot segítő tevékenységük azonban leginkább a szerzetesrendek, egyháziak emelte kolostorok adományokkal való támogatásában és privilégiumok adományozásában nyilvánult meg.

IV. A városok szerepe a zarándokúton

„Azért szorítkoztam az említett településeknek és szakaszoknak a felsorolására, hogy a zarándokok, akik Santiago felé tartanak, előre gondoskodjanak ezen adatok ismeretében az útjukhoz szükséges költségekről."

Liber Sancti Iacobi[119]

Az úthálózat

Ahhoz, hogy a zarándokok eljuthassanak céljukhoz, mindenekelőtt járható utak, hidak és hágók kellettek. Az úthálózat sosem tartozott Hispánia erősségei közé, mégis, a santiagói utat a lehetőségekhez képest karban tartották.

A *Liber Sancti Iacobi* több emberről megemlékezik, akik utakat, hidakat emeltek a „francia úton": *„az Úr 1120. éve előtt, Alfonz aragóniai király idején és a francia Kövér Lajos uralkodása alatt javították a Szent Jakab-útját Rabanal és Puertomarín között: Andrés, Rogerius, Alvito, Fortún, Arnaldo, Esteban és Pedro, aki helyreállította a Miño Urraca királynő lerombolta hídját."*[120] A santiagói út azonban nemcsak a klasszikus „francia utat" jelentette. Ide értették az alternatív útvonalat az északi tengerparton, és a Lisszabon felől érkező „ezüst utat" is. Ennek az úthálózatnak a fontosságát mutatja, hogy Juan Villuga 1546-os *Az utak repertóriuma (Repertorio de todos los caminos)* című térképén is feltűnik a régi Szent Jakab-út.[121]

118 *Las peregrinaciones...* I. 309.

119 *Liber...* 8. *„Idcirco has villas et prefatas dietas perscriptione restrinxi ut peregrini ad Sanctum Iacobum proficiscentesexpensas itineri suo necessarias sibi, hec audientes, premeditari studeant."*

120 *Liber...* 12.

121 Dominguez Ortiz, Antonio: El antiguo régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias. In: *Historia de España.* Madrid, Alianza–Alfaguara, 1973. 88–103.

A 10. században Európában a városi élet új szakasza kezdődött. A püspöki városok *(civitates)* és a világi várak *(burgus)* mellett a kedvező földrajzi körülmények hatására kezdtek megjelenni az első kereskedőtelepek is *(forisburgis, portus)*. A kereskedőket hamarosan követték a kézművesek, majd megkezdődött ezeknek a kicsiny településeknek a kiváltságolása.[122] Hispániában is megjelentek ezek a tendenciák, ám némi késéssel. Itt a Pirenne által leírt modellt leginkább a zarándokút mentén alapított városok követték.

A Santiagóba vezető zarándokút fontos szerepet töltött be a félsziget városhálózatának fejlődésében. Az út kínálta lehetőségeket kihasználva fellendült mellette a városi élet. A régi városok (Jaca, Pamplona, León) bővültek, terjeszkedtek, ugyanakkor új települések is létrejöttek. Az útvonal által átszelt királyságok eltérő városi élettel és társadalommal rendelkeztek, ami nyomot hagyott az urbanizációban, a városok funkcióiban is. Navarrában és Aragóniában, mivel itt korábban a városi élet meglehetősen szegényes volt, a külföldi elem került túlsúlyba. Ezeken a területeken nagyobb jelentőségű volt a kereskedelem. Az uralkodók az újonnan és újjáalapított városokban (Jaca, Pamplona, Puente la Reina, Logroño) inkább a polgári-kereskedő réteg védelmére törekedtek. Kasztíliában és Leónban a muzulmán hódítás következtében menekültekkel benépesített városerődök alakultak ki (Salamanca, Segovia, Ávila, Sepúlveda). Itt és Galiciában is a városokban a vezető szerepet a nemesség és a papság töltötte be, s a polgári réteg háttérbe szorult (Santiago de Compostella, Burgos, León, Sahagún).[123] A városi élet, a városok léte, betelepítése Kasztíliában és Leónban a santiagói út felemelkedése előtt is létezett. A terület ahol a zarándokút igazi „újdonságot" jelentett, az elsősorban a városokban szegény Navarra és Aragónia volt; itt a visszahódított területek városokkal történő benépesítése kezdetben csak a zarándokúthoz kötődött.[124] A régi, főleg védelmi célokat ellátó vagy egyházi központként működő városokban (Santiago de Compostella, Sahagún), versenyképes helyi kereskedők hiányában, megjelent a külföldi elem is.

Az újonnan alapított városok legtöbbször valamilyen korábbi mag köré szerveződtek, ami lehet egy kolostor (Sahagún), királyi erődítés (Nájera), híd (Puente la Reina), falu (Logroño). Ezeknek a városoknak az esetében a királyi székhelyi és a katonai szerep másodlagos volt. Szinte az összes új város folyó vagy nagyobb vízfolyás mentén található (Logroño, Nájera, Santo Domingo de la Calzada,

122 Pirenne, Henri: *A középkori gazdaság és társadalom története*. Budapest, Gondolat, 1983. 89–92.

123 Lacarra, 1959. 356.

124 Gracia Zamacona, 1995. 127.

Belorado, Casstrojeriz, Carrión de los Condes, Sahagún, Mansilla de las Mulas, Ponferrada, Villafranca del Bierzo, Sarria, Portomarín, stb.). Az egyetlen kivétel Villafranca Montes de Oca, ami a nehezen járható röghegység, Montes de Oca 1150 méter magas Pedraja nevű hágójának a közelében található.[125]

Ezeknek a városoknak a jelentőségét mutatja, hogy bekerültek a *Liber Sancti Iacobi* itinériumába: *„...először magának a hágónak a lábánál, Gascogne-ban található Saint-Michel község; utána, áthaladva ugyanennek a hegynek a tetején, van a Roland Menhely, majd a Roncesvallesnek nevezett falu, aztán Viscarret és Larrasoña következik, majd Pamplona, később Puente la Reina, utóbb Estella jön, amely bővelkedik jó kenyérben, kiváló borokban, húsban és halban, és dúskál minden jóban. Ezek után következik Los Arcos, utána Logroño, aztán Villarroya, Nájera városa, Santo Domingo, Redecilla, Belorado, Villafranca, Montes de Oca, Atapuerca, és Burgos városa; majd Tardajos, Hornillos, Castrogeriz, Iterro hídja, Frómista és Carrión következik. Ez utóbbi egy szorgos és virágzó falu, amely bővelkedik kenyérben, borban, húsban és mindenféle termékekben. Utána következik a minden jókkal elhalmozott Sahagún, ahol található az a mező, ahol, miként mondják, az Úr dicsőségéért harcolók leszúrt csillogó lándzsái kivirágoztak. Ezután Mansilla, majd a király és az udvar minden javakkal telt városa, León következik..."*[126]

A templomok, szálláshelyek, utak, hidak építése munkaerőt vonzott az építkezések színhelyére. A munkások és a zarándokok ellátására megtelepedett kereskedők a helyükön maradtak, alapját képezve a későbbi településnek. A zarándokokat el kellett szállásolni, el kellett látni. Külföldi pénzeiket át kellett váltani helyi fizetőeszközre. A zarándokok gyakran eladták feleslegessé vált holmijukat, ami szintén a forgalmat bővítette. Az így összegyűlő népességet az uralkodók privilégiumokkal igyekeztek maradásra bírni, és törvényekben biztosították jogaikat. Az érkezők, letelepedők zöme külföldi, *franc* volt.[127] A külföldi elem nem korlátozódott magukra az új városokra, a zarándokút mentén fekvő régi városokban is felbukkantak kisebb számban frank telepesek. Ők a város eredeti, eltérő jogállású lakosságától elkülönülve saját negyedükben, utcájukban laktak. Ilyen volt például a Rúa de los Francos Leónban és Astorgában, Vico Francorum Bierzóban és Arzúában.[128]

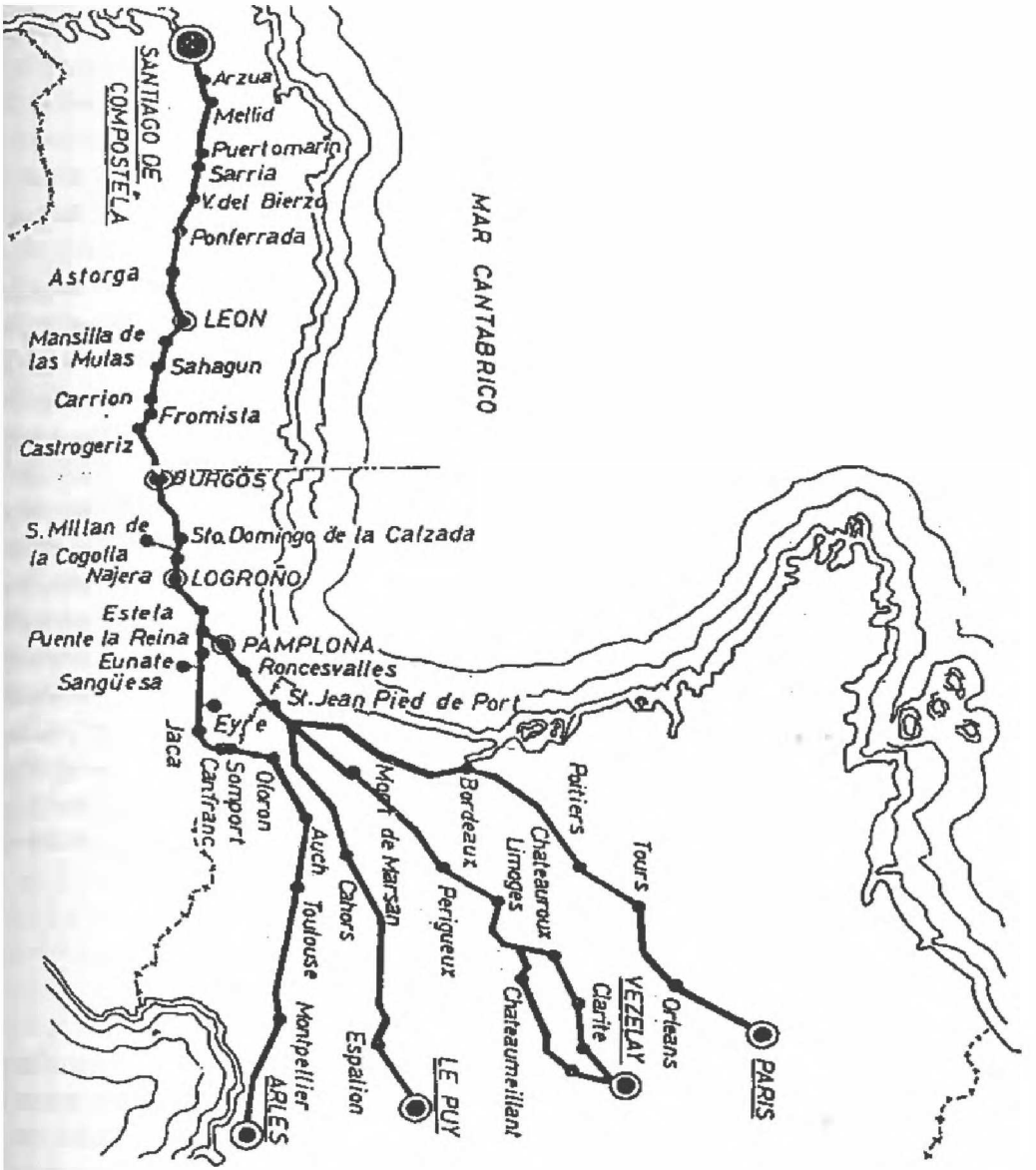
A zarándokút mentén kialakuló települések urbanizációja hasonló volt. Ezek a városok a Szent Jakab-út hossztengelyében növekedtek, alaprajzuk szabályos, utcáik tervszerű, ellenőrzött növekedést mutatnak. A zarándok először a város szélén

125 Dalché, 1989. 69.

126 *Liber*... 6.

127 A *frank* szó jelenthetett szabad, kiváltságolt személyt (Corominas – Pascual, 1980. II.) zarándokút spanyol elnevezése „Camino francés" (a. m. francia út) is innen ered. Gyakran a szót *„Pireneusokon túli"* jelentésben is használták.

128 *Las peregrinaciones*... I. 477.



A Santiago de Compostela-i zarándokút vázlatos térképe
Alfredo Vázquez Gonzáles: *Santiago de Compostela.* Barcelona, 1987. 30–31.

álló *hospital*hoz vagy a kolostorhoz érkezik. Általában a település másik végén folyik keresztül a folyó, aminek hídját legtöbbször még a város megalapítása előtt emelték. A központi tengelyre merőlegesek a fő épületek, a mellékutcák pedig párhuzamosak vele. A város általában a zarándokúttal párhuzamosan terjeszkedik, de két végéről lehatárolja a kórház és a folyó. A zarándokút mentén kialakult város klasszikus példája Puente la Reina és Santo Domingo de la Calzada. A Pamplonától huszonnégy kilométerre található navarrai várost, Puente la Reinát *(Pons Regine)* Doña Mayorról, Nagy Sancho navarrai-kasztíliai király felesége által az Arga-folyóra építetett hídról kapta. Később I. (Harcos) Alfonz (1105–1134) az estellai kiváltságokat adományozta a városnak. Jó földrajzi fekvése, *frank* telepesei és kiváltságai jóvoltából a város gyorsan fejlődött.[129] Santo Domingo de la Calzada *(Sanctus Dominicus)* Logroño és Nájera között terül el. Nevét az itt megtelepülő Szent Domokosról kapta, aki 1014-ben kolostort alapított, és helyreállította a régi, Santiago de Compostellába vezető kőutat. Innen a helység jelzője, a *„calzada"*, kövezett út jelentésű szó. Az Oja-folyónál Szent Domokos hidat és zarándokszállást épített.[130] Az új városok már nem dombokra vagy magaslatokra épültek, hanem a síkságra. Amikor az új város egy régebbi település köré szerveződött, akkor is megfigyelhető, hogy az új negyed a sík területre, az út mellé kerül (Burgos, León).[131] Általában ez a frankok által benépesített városnegyed. Ezek az új negyedek viszont szerkezetükben követik a többi, a zarándokút mentén alapított városét. Gyakran alapítottak városokat a zarándokok szükségleteinek megfelelően. Az uralkodók célja az volt, hogy járóföldnyi távolságon belül mindig legyen lakott település. Puente la Reinát azért építtette Nagy Sancho felesége, hogy megkönnyítse a zarándokok átjutását az Agra folyón,[132] Estellát pedig azért alapította Sancho Ramírez, hogy megossza a Pamplona és a Nájera közti távot.[133]

A városi jogok

A külföldi telepeseket és a városaikat kollektív jogokkal látták el. Sokszor elsősorban a külföldiek kapták meg ezeket a privilégiumokat, de időnként kiterjesztették őket a spanyol királyságok lakóira is. A városi jogok tekintetében nagy különbség mutatkozik Aragónia és Navarra, valamint Kasztília-León között. Míg Navarra és Aragónia uralkodói nagy hangsúlyt fektettek a városok lakóinak, kereskedel-

129 *Las peregrinaciones*... II. 124–125.
130 Menéndez Pidal, Ramón: *La España del Cid*. Madrid, 1947⁴. 224–225.
131 Gracia Zamacona, 1995. 127.
132 Uo.
133 Uo. 134.

müknek a védelmére, addig Kasztíliában és Leónban a nagyobb települések, a városok sokkal inkább egyházi és királyi ellenőrzés alatt álltak. A két terület között, mintegy átmenetként húzódott a hol Kasztíliához, hol Navarrához tartozó Rioja, ahol a két befolyás erősen keveredett.

Kasztília-Leónban, főleg a Mezetán, a városok, Toledo kivételével, inkább mezőgazdasági és katonai központok voltak. A santiagói út kasztíliai és leóni szakaszán található városok esetében a kereskedelem valamivel nagyobb hangúlyt kapott, mint az ország többi részében, de itt sem volt összehasonlítható az aragóniai, navarrai városokkal. Ebben az országban a városi jogoknak két fő típusa terjedt el, a sahagúni és a riojai.[134] Melletük különálló típust képvisel Santiago de Compostella joga, amit egyedül csak a püspöki székhely kapott meg.

Sahagún mindig is a Santiagóba vezető útvonal egyik vallási központja volt. A kolostor apátja, Bernard Sédirac 1080-ban vezette be a clunyi reformot. Ekkor még a város nem létezett, csak a kolostor köré csoportosuló falvakról beszélhetünk. A város magját a Cea-folyó partján található kolostor és a köré letelepedő kereskedő-kézműves negyed *(burgus)*, illetve a zarándokszállás jelentette. Ehhez épült hozzá 1085-ig az apát palotája, a Szent Magdolna templom és a fürdők.[135] A város bencés apátjai állandóan igyekeztek szoros ellenőrzés alatt tartani az itt letelepült külföldieket. Nemesek letelepedését nem engedélyezték Sahagúnban. Mindez világosan megjelenik a VI. Alfonz adományozta 1085-ös privilégiumokban is. Ezekbol a *fuerók*ból kiderül, hogy itt is egy már meglévő kereskedő közösséget láttak el (meglehetősen korlátozott) előjogokkal. A város és az azt körülvevő földek az apát tulajdonában voltak, ő adományozott házhelyeket a telepeseknek a városban. Ezeknek a házhelyeknek a tulajdonjoga korlátozott volt. A *populator* csak az apát engedélyével adhatta el házát, házhelyét. A telepeseknek a városon kívül azonban még bérleményük se lehetett. A város környéki erdők, kertek, mezők mind az apát tulajdonában voltak. Bort az apáttól kellett vásárolniuk, és a gabonát is csak az ő malmaiban őrölhették.[136] A városban élő kereskedőknek, kézműveseknek nem volt beleszólásuk a közigazgatásba: az uralkodó a bíráskodás jogát az apát kezébe adta. Gyakorlatilag az apát eltűrte a kereskedőket, de nem engedélyezte számukra a terjeszkedést. A sahagúni jog egy alternatív zarándokúton terjedt el nagyobb mértékben: az északi tengerpart mentén, a püspöki székhely Oviedót is érintő, mérsékelten kiépített útvonalon Santander és Avilés kapták meg e város kiváltságait.

A történelme folyamán hol Navarrához, hol Kasztíliához tartozó Rioja tartományban található Nájera a 10. század folyamán és a 11. század elején Navarra

134 Gracia Zamacona, 1995. 129.
135 Dalché, 1989. 71–72.
136 Fernández del Pozo, 1992. 213.

székhelye volt. Nagy Sancho itt verette a reconquista első pénzét és ő vezette keresztül a zarándokutat ezen a településen. Nájera azonban ekkoriban inkább királyi rezindencia volt. 1076-ban Kasztíliához került és VI. Alfonz kiváltságokat adományozott neki, ezek a privilégiumok azonban egy falusias településre utalnak. Idővel itt is beindult a városiasodás folyamata.[137] Az itt lakóknak adómentesség fejében előírták a katonáskodást a király szolgálatában. Nájera lakóinak szükség esetén el kellett szállásolniuk a király kísérőinek lovait, maximum egy éjszakán át. Az adományozólevél záradékában már megjelent a településen élő külföldi elem is. Ők szabadon és adómentesen kereskedhettek élelmiszerekkel és borral, valamint a királyság egész területén mentesültek a vámok alól.[138] Idővel a helyi bíráskodásban a király bírója *(iudex regis)* mellett megjelent a nájeraiak képviselője is. Pár évvel később a település zarándokháza megkapta az *asilum* jogot, az oklevelekben pedig a *villanus* szó helyett inkább a *burgensis* szót használták.[139]

Hasonló volt a helyzet Logroñóban is. Itt VI. Alfonz privilégiumainak hatására a falusi termelés városiassá kezdett válni. A *villa* elnevezést itt is felváltotta a *burgus*, s a falusiak mellé apránként egy kiváltságolt, szabad, *franc* réteg települt be. Az igazságszolgáltatás is kettős volt: az őslakos, falusi réteg továbbra is a földesúri joghatóság alá tartozott, míg a privilégiumokkal rendelkező külföldiek saját bíróságukhoz fordulhattak.[140] Riojában általában Logroño kiváltságait adományozták. Vitoria, Miranda del Ebro, Bilbao, Laredo és Castro Urdiales kapták meg ezeket a privilégiumokat.

Aragónia és Navarra királyai nagyobb teret engedtek a városoknak. Itt az első uralkodó, aki privilegizált helyzetbe juttatta a külföldieket, Sancho Ramírez volt. Az aragóniai király szabadságot adott a Jaca városában élő frankoknak. Ebben a privilégiumban biztosította számukra ingó és ingatlan vagyonuk adásvételét, bizonyos személyi szabadságjogokat, megszabta a súlyok és mértékek méretét, szavatolta a város biztonságát és a királyi bíróságtól illetve a *merinó*tól – a közigazgatási egység bírája – való függetlenséget.[141] Ez az ún. „jacai jog", amely a 11–13. században fokozatosan elterjedt a zarándokút menti összes külföldiek lakta településen. II. (Tiszta) Alfonz (1162–1196) szerint *„Kasztíliából, Navarrából és más helyekről szoktak Jacába jönni jó szokások, kiváltságok tanulása végett és azért, hogy a sajátjaikhoz csatolják őket."*[142]

137 *Las peregrinaciones...* II. 155–156.
138 Dalché, 1989. 197–181.
139 Dalché, 1989. 182–183.
140 Dalché, 1989. 184–186.
141 *Las peregrinaciones...* I. 469.
142 Idézi Lacarra, José Maria: La burguesía, fenómeno social en el camino. In: *Cuadernos Historia 16*, nº 88.

E településeknek sokszor egymás jogát adományozták kisebb-nagyobb kiegészítésekkel. Pamplona, Estella 1090-ben kapja meg a jacai jogot, Puente la Reina pedig Estella jogát kapta (1122), amit Pamplona 1129-ben, Monreal 1149-ben, Belorado 1116-ban szerzett meg. Közvetve ugyancsak a jacai jogot kapta meg Villalva (1184), Tiebas (1263), Torralba (1263), Sangüesa (1114, 1122, 1132), Los Arcos (1175), Santo Domingo de la Calzada (1207) is. Sokszor a „jacai jog" csak bizonyos megszorításokkal volt érvényes: gyakran kizárták a hazai népességet e települések lakosságából. Az estellai *fuerók* kimondták, hogy e szabadságjogok nem külföldiekre nem érvényesek.[143] Hasonlókat mondott ki Puente la Reina privilégiuma, s Pamplonától is igyekeztek távoltartani a helyi népességet.[144]

Santiago de Compostella privilégiumait nem kapták meg más városok. Ezek a kiváltságok mégis fontosak, mert Compostella a zarándoklatok célpontja. Santiago de Compostella nem egy újonan alapított város. Lassan fejlődött a 10. századig, amikor is 997-ben al-Manszúr részben romba döntötte. A kalifátus szétesését követően a zarándoklat révén gyors fejlődésnek indult.[145] Az állandó építkezések egyre több letelepedni szándékozót vonzottak Santiago de Compostellába. 1105-ben Urraca királynő adott a városnak kiváltságlevelet, amelyben társadalmi vagy etnikai eredetre való tekintet nélkül polgárjogot adott az ott élőknek. A város lakói vagyonukkal szabadon rendelkezhettek, közigazgatásilag pedig a város püspöke és bírája alá tartoztak.[146]

Világosan megfigyelhető, hogy az aragón–navarrai területeken a zarándokút mentén a kiváltságolt népességnek jóval nagyobb szerepe volt, mint Kasztíliában, vagy Leónban, ahol a városkezdemények sokkal erősebben függtek az uralkodóktól. E két rendszer között képezett átmenetet Rioja, ahol a kiváltságolt, *franc* elemnek volt némi befolyása, de a város maga királyi fennhatóság alá tartozott.

143 „Et quod ullus navarrus vel presbiter de foras non possit populare in Stella sine voluntate regis et omnium stellensium." Közli: *Fuero de Estella*. 389.

144 *Las peregrinaciones*... I. 480.

145 *Las peregrinaciones*... II. 357–359.

146 Dalché, 1989. 197–198.

És kimondjuk, hogy nem lehet nemes ember,
aki személyesen utazgat kereskedést üzve.

Las Partidas[147]

A városok gazdasági élete

A zarándokút mentén található városok külföldi lakossága kereskedelemmel, pénzváltással, vendéglátással, közszükségleti cikkek és a zarándoklathoz kapcsolódó tárgyak gyártásával foglalkozott. Sok városnak megvolt a maga híres terméke, amit a zarándokok előszeretettel vásároltak. Isten vándorai mellett a városok saját környéküket is ellátták élelmiszerekkel és külföldről exportált luxuscikekkel. Az így kialakult piacokon távoli vidékek különleges árui és helyi termékek cseréltek gazdát.

Minden városnak megvolt tehát a maga speciális árucikke. Még francia területen a Pireneusokon való átkelést megkönnyítő cikkeket árultak, Bayonne zsebkéseiről volt híres.[148] Santiago de Compostellában pedig a kagylók mellett agátból készült emléktárgyakat adtak el nagy mennyiségben.[149] A katedrális közelében *„cipőket, borostömlőket, szarvasbőr tarisznyát, zsákokat, öveket, mindenféle gyógyító füveket, fűszereket és egyéb termékeket"* árultak.[150] Sahagúnban a 11. században az apátság körül kovácsok, asztalosok, cipészek, nyereg- és fegyverkészítők telepedtek le.[151] A városi polgárság számára azonban sokkal jelentősebb volt a különféle emléktárgyak eladása. Arra ugyanis, hogy valamilyen „szuvenírt" vásároljon, minden zarándoknak volt gondja. A 12. századtól terjedt el a compostellai látogatást igazoló fém – ezüst, vas, ólom – kagylós zarándokjelvény, a *vieira*, amelynek megvásárlására minden zarándok nagy figyelmet fordított: *„A kút mögött van, miként mondottuk, a kőlapokkal borított Paradicsom, ahol a Szent Jakab-emblémák között árulják a kagylókat a zarándokoknak."*[152] Kezdetben a kagylókat csak a katedrális közelében lehetett eladni, de már a század végétől kezdve vándorkereskedők is árusították őket. Ez ellen lépett Suárez de Deza érsek 1200-ben, hogy megvédje a katedrális monopóliumát. Százban maximálta a kagylóárusítással foglalkozó üzletek számát, huszonöt közülük a katedrális tulajdonában volt, míg a fennmaradókat harminc évre bérbeadták. 1230-ban

147 *Las Partidas*. V. 41.2. *„Et aun decimos que non debe seer caballero home que por su persona andodiese faciendo mercadoiras."*
148 *Las peregrinaciones*... I. 494.
149 Yarza Luaces, Joaquím: Camino de la creatividad. In: *Cuadernos Historia 16*, nº 88. 26.
150 *Liber*... 96.
151 Dalché, 1989. 71.
152 *Liber*... 96.

II. Bernard érsek új szerződést írt alá a kagylókészítőkkel, amelyben fennmaradt a százas korlátozás, de lehetővé tette, hogy a bérlők – az adó további fizetése mellett – megvásárolják boltjaikat. Az újabb harminc éves terminus leteltével a kagylókészítők immár személyesen az érsekkel tárgyaltak (ez fontosságuk és gazdasági erejük növekedésére utal), s nem elfogadták rendelkezéseit, hanem szerződést kötöttek vele.[153] E folyamattal párhuzamosan, a század elejétől fogva kezdték el üldözni a „jelvényhamisítókat", akik Compostella városán kívül, a zarándokút mentén árusították termékeiket. A tiltást a pápák több ízben is megismételték (IX. Gergely 1228-ban, VI. Sándor 1259-ben). 1260-ban X. Alfonz Logroñótól Leónig tiltotta meg a kagylós jelvények árusítását.[154] Ennek, a compostellai árusok érdekeinek a védelmén felül az is volt az oka, hogy a kagylós jelvény megkülönböztetett tiszteletet biztosított viselőjének. Ugyanakkor a jelvény jelezte, hogy tulajdonosa egy kegyes, Compostellát megjárt zarándok, aki mint ilyen mentes a vámok alól.

A legtöbb városnak volt vásártartási joga is. Pamplonában (1087-től) és Jacában (1197-től) keddenként tartottak vásárt, Sangüesában (1122), Monreálban (1149), Puente la Reinában (1122), Estellában (1164) csütörtökönként, Sahagúnban (1095) hétfőnként, míg Leónban (1017) szerdánként volt vásár. Burgosban (1339) és Beloradóban (1116) minden tizenötödik napon tartottak vásárt.[155] A külföldi elem, a vásártarás joga és a jacai jog gyakorta egyszerre is előfordult (Pamplona, Nájera, Jaca). A hispán többségű városokban is kialakultak a külföldiek negyedei, utcái (például a Rúa de los Francos Leónban és Astorgában, Vico Francorum Bierzóban és Arzúában), amelyek hamarosan kereskedelmi központokká fejlődtek, s a vásártartás jogát is elnyerték.[156]

A *frankok* versenytársak hiányában sokáig megőrizték vezető szerepüket, és identitásukat is megtartották. San Salvador del Arenal dél-francia telepesei például 1187-ben kapták meg a jacai jogot, s egyes források tanúsága szerint még a 14. században is provanszál nyelven fogalmazták meg kiváltságaik gyűjteményét.[157]

A zarándokok ellátása

A zarándokot el kellett látni, s noha ez az ellátás elvileg ingyenes volt, az utazó ezt gyakran adománnyal honorálta. Az utazók ellátását biztosító alapítványok pedig élénkítették a zarándokút mentének gazdasági életét. *„A zarándokokat, a szegényeket*

153 López Ferreiro, 1910. 38–39. és 125–126.
154 *Las peregrinaciones*... I. 134.
155 *Las peregrinaciones*... I. 492.
156 *Las peregrinaciones*... I. 477.
157 *Las peregrinaciones*... I. 472.

és a gazdagokat, akik Santiagóba mennek, vagy onnan jönnek, egyaránt irgalmasan kell fogadni. Bárki is fogadja őket, szorgalmasan lássa őket vendégül, mert nemcsak Szent Jakabot látja vendégül, hanem az Urat is" – írja a Zarándokkalauz.[158]

A szállásra érkező zarándokot a gyakran több nyelvet is beszélő portás fogadta. Az üdvözlés után általában megmosták a fáradt vándor lábát. A bibliai eredetű szokás célja kettős: egyrészről felidézi a bibliai jelenetet, másrészt e kezelés a hosszú és fárasztó gyaloglás után segített fellazítani a lábizmokat.[159] A lábbelik fontosságára utal még az az adat, miszerint a 13. században megengedték a cipészeknek, hogy amennyiben zarándokról van szó, ünnepnap is dolgozzanak.[160]

A santiagói peregrináció korai századaiból kevés adat szól a zarándokok élelemmel való ellátásáról. A 11. században több adományozó levél említi a célok között a zarándok ellátását, de hogy e fogalom pontosan mit takar, az oklevelekből nem derül ki.[161] A Zarándokkalauz írja, hogy *„minden szegény zarándoknak a Szent Jakab oltárához való megérkezést követő éjszakán teljes ellátást kell kapnia a menhelyen"*, és a *„szegény zarándokok, ételt kapnak"*.[162] A 13. századból azonban már részletesebb szövegek maradtak fenn. IX. Alfonz leóni király (1188–1230) elrendeli, hogy mindenkinek, jóknak és rosszaknak egyaránt adjanak enni. Unokája, X. Alfonz törvénykönyvében pedig, mintegy folytatásul kimondja, hogy az étel megtagadása a „gonoszoktól", *„hogy éhen haljanak"*, ugyanolyan rossz cselekedet lenne, mint amit ők elkövettek.[163] Hasonló mentalitás tükröződik a 13. században keletkezett, a roncesvallesi zarándokházról szóló költeményben, amely így ír: *„Az ajtó kitárul mindenkinek, betegeknek és egészségeseknek/ Nemcsak a katolikusoknak, hanem a még pogányoknak is (...)/ Röviden a jóknak és az erkölcsteleneknek."*[164] Oviedóban Fernando püspök (1293–1295) rendeletei szerint rendszeresen juttatott ételt a zarándokoknak, bár erről csak közvetett adataink vannak: szó esik egy *„ott lakó jó hírű nőről"*, aki az ételt kezelte. Pamplonában 1285-ben Miguel de Uncastillo püspök úgy

158 *Liber...* 122.

159 Ábrahám csakúgy, mint Lót megmossa a hozzá vándor képében érkezők lábát (2Móz 18.2 és 19.1). Jézus pedig ugyanezt cselekszi a tanítványokkal (Jn 13.5). Az orvosi vonatkozásokról lásd: Casado Lobato, C.: La vida cotidiana leonesa en el s. XII. In: *Santo Martiro de León*. León, 1987. 46.

160 *Las peregrinaciones...* I. 321.

161 VI. Alfonz 1085-ös, fentebb már ugyancsak idézett adományában Los Arcos községet *„sustentatione peregrinorum"* céljából adományozza, *Las peregrinaciones...* I. 330. – III. Alfonz (886–910) menhelyét 886-ban szegények ellátására és zarándokok fogadására (*„pro susceptione peregrinorum et sustentationibus pauperum"*) alapította (*Las peregrinaciones...* I. 286.).

162 *Liber...* 120.

163 *Las Partidas*. Partida I. tit.V., ley 40.

164 *„Porta patet omnibus, infirmis et sanis,/ Non solum catholicis verum et paganis,/ (...) Et, ut dicitam breviter, bonis et profanis."* A roncesvallesi vendégházról szóló zarándokéneket közli *Documentos y textos*. 66–70.

rendelkezett, hogy minden egyes zarándok kapjon bort, egy adag kenyeret, egy tál zöldséget vagy húst.[165] Részletesebb tájékoztatást nyújt az az adomány, amit a Carrión de los Condes melletti, a Szent Jakab rendhez tartozó zarándokszállás kapott García és Alfonso Martínez nevű személyektől és feleségeiktől, hogy abból a zarándokokat ellássák. Az ott megszállók sajtot és két kenyeret, a csak áthaladók egyet kapjanak. Hasonló arányban jutottak a szegények borhoz. Az pedig, aki három napot töltött a szálláson, húst is kapott.[166] A már említett leóni San Isidoro zarándokházban minden leendő kanonoknak némi búzát, bort, tyúkokat és egy tehenet kellett adnia a zarándokok javára.[167] Az ételt, ágyat és a tüzifát a zarándokok egy erre szakosodott személytől, a dolog természetéből adódóan többnyire nőtől kapták, míg az adminisztráció külön hivatalnok feladata volt. Őt később még egy novicius is segítette.[168]

A vándor az éjszakát ágyban tölthette, a szállás telítettségétől függően egyedül vagy többedmagával. Általában csak az előkelő vendégek alhattak egyedül. Ezek az ágyak lábakon álló fa táblák voltak, a fejrésznél táblával a párna számára. Az első szöveg, amely a szállásoknak adományozott ágyakról szól, 969-ből való, amikor is Osorio Gutierre herceg *„tizenkét ágyat, takarót és párnát ad a szegényeknek."*[169] A szálláson eltölthető idő pontosan nem volt megszabva. Valószínűleg az út nehezebb szakaszain a zarándokok több időt tölthettek el bennük, hogy kipihenhessék magukat. A Zarándokkalauz szerint betegek addig maradhattak a compostellai szálláson, amíg meg nem gyógyultak, vagy amíg meg nem haltak.[170] A beteg zarándok gyógykezelésében segítséget nyújthatott a szállás vagy a kolostor orvosa. Roncesvallesben az érkezőket megborotválták és levágták hajukat. Akik ezt kérték, fürdőt készítettek, hogy megtisztíthassák testüket – írja a vendégházat dicsérő latin nyelvű költemény.[171]

Amennyiben a zarándok útközben, vagy a szálláson meghalt, gondoskodtak eltemetéséről és javairól, valamint – ha volt – végrendelete teljesítéséről. A peregrináció közben elhunyt zarándokok számára Diego Gelmírez compostellai püspök külön templomot emeltetett. Hasonló céllal létesített Urraca királynő

165 A pamplonai katedrális menedékházának Sánchez de Uncastillo püspök általi 1258-as átszervezéséről szóló oklevelet kiadja *Documentos y textos*. 70–71.

166 *Las peregrinaciones*... I. 331.

167 Suárez González, Ana: La hospitalidad en San Isidoro de León según los manuscritos de su archivo (siglos. XII–XIII). In: *El Camino de Santiago*. 1992. 53–61.

168 Martín López, 1992. 71.

169 Idézi: *Las peregrinaciones*... I. 323., további ágy- és ágynemű adományozásokról szól a 325. 156. jegyzet.

170 *Liber*... 86.

171 „Balnea petentibus statim preparantur/ Horum ut corporee sordes abluantur" és „Barbe cum rasoriis eis aufferentur,/ Lavatis capitibus, capilli tolluntur." *Documentos y textos*. 68.

templomot Leónban; Oviedóban ezt a funkciót a katedrális egyik kápolnája látta el.[172] Természetesen a szállások többségéhez kápolna is tartozott, hogy a hívők lelki szükségleteiket is kielégíthessék.

A zarándokok ellátása jövedelmező üzlet lehetett. Ezt mutatja, hogy az utazók fogadásáért gyakran komoly küzdelem folyt. Némelyik város és egyes kolostorok királyi monopóliummal is rendelkeztek a vendéglátás terén. A zarándokszállások tulajdonjogáért és az ellátás privilégiumáért perek folytak.[173] Mindenki igyekezett ezt saját maga számára fenntartani, miként Pérez de Urbell spanyol egyháztörténész írja: *„...ha igaz is, hogy a szegényeket csakis a Krisztus iránti szeretetből fogadták be, nem hiányoztak gazdag utazók és zarándokok, akik nagylelkűen fizették meg a nekik juttatott vendégszeretetet."*[174] 1227-ben összeütközésre került sor a sahagúni polgárok és II. Vilmos apát között, mert ez utóbi magának követelte a zarándokszállás ellenőrzésének a jogát.[175] Lacarra idézi, hogy 1122-ben az asztúriai Obona megszerzi a jogot, hogy *„senki sem térítheti el a zarándokokat más irányba"*.[176]

A polgárság harcai

A városi polgárság gazdasági ereje növekedtével igyekezett függetlenedni az egyháziaktól. A zarándokút mentén több felkelés tört ki önkormányzatot és személyi jogokat – gyakorlatilag a jacai *fuerók*at – követelve (Burgos, León, Logroño, Astorga, Sahagún, Compostella). E felkelések beilleszkedtek a nyugat-európai kommunamozgalmak sorába.[177]

Megfigyelhető, hogy az összes felkélés a gyengén fejlett városi kultúrájú Kasztíliában vagy Riojában robbant ki. Itt a megerősödő városi lakosság a városokat uraló egyház rovására igyekezett kiterjeszteni hatalmát. Ezek az egyháziak nem részesültek a reconquista hasznából, ugyanakkor – veszteségeiket pótlandó – nem fokozhatták a parasztságra nehezedő nyomást, mert erre a válasz a frissen visszahódított területekre való elvándorlás lett volna.[178] Az egyre növekvő feszültség kirobbanására az alkalmat az Urraca királynő és I. (Harcias) Alfonz között, kasztíliai trónért kitört háború szolgáltatta.

Az összecsapásokban Sahagún apátja Urracát és fiát támogatta Alfonzzal szemben. A városi lakosság azonban az aragón trónkövetelő oldalára állt. Fentebb már

172 *Las peregrinaciones...* I. 298 és 359.
173 *Las peregrinaciones...* I. 494.
174 Pérez de Urbell, Justo: *Los monjes espanoles en la Edad Media.* Madrid, 1934. II. 448.
175 Puyol y Abuso, Julio: *El abadengo de Sahagún.* Madrid, 1915. 97.
176 *Las peregrinaciones...* I. 494.
177 Valdeón, Julio: Burgueses contra feudales. In: *El Camino de Santiago.* 19.
178 Dalché, 1989. 212.

említettem a zarándokszállás tulajdonjoga körüli sahagúni konfliktust. Ugyanekkor a polgárság, kihasználva az Almoravidák katonai előretörése, valamint Urraca hercegnő és Alfonz házassága gerjesztette politikai válságot, igyekezett függetlenedni az apáttól, aki jövedelmeik jelentős részére tette rá a kezét. Ráadásul akadályozta a sahagúni polgárokat a földvásárlásban: az 1085-ben VI. Alfonz által a városi polgároknak adott *fuero* nem engedélyezte szántó, szőlős, gyümölcsös vásárlását, malom és szérű birtoklását.[179] Büntetés terhe mellett ugyancsak megtiltották számukra a favágást a kolostor erdeiben és kötelezték őket arra, hogy kenyeret az apátság kemencéiben süssenek.[180] Ez motiválta őket 1110-ben a végülis sikertelen felkelés kirobbantásában. Hasonló okok – a Gelmírez püspök által kivetett adók és a már ugyancsak említett ármaximálás, valamint a polgári jogok hiánya – vezet a szintén sikertelen compostellai (1116–1117 és 1136) és lugói (1155) felkelésekhez. Ezek célja, miként Valdeón megállapítja, *„minden esetben gazdasági volt"*, jobban ki akarták használni a kereskedelmi forgalom nyújtotta lehetőségeket, vagy Santiago esetében *„közvetlenül kívánták ellenőrizni a piacot"*.[181]

Sahagúnban a városiak 1111-ben megnyitották a kapukat az aragóniai csapatok előtt. A városban állomásoztatott aragóniai helyőrség kis létszámú lehetett: az apát emberei megpróbálták kiverni őket Sahagúnból, de ezt a városiak megakadályozták. Az apátnak a kolostor ostroma után menekülnie kellett. Palotáját a feldühödött tömeg lerombolta. Harcias Alfonz eltörölte VI. Alfonz kiváltságait, és az apátság földjeit felosztotta a polgárok és helyőrségének tagjai között. A városiak ekkor, 1115-ben két pártra szakadtak, a külföldi származású kereskedők Harcias Alfonzot támogatták, míg a kasztíliaiak Urracát. Az aragóniaiak harctéri kudarcai miatt Urraca bevonult a városba és visszahelyezte az apátot jogaiba. Fordulatos harcok után Harcias Alfonz 1117-ben vereséget szenvedett, a királynő pedig elrendelte, hogy a sahagúniak és az apát vitáját párbaj döntse el. A polgárok bajnoka a csata előtti éjszakán megszökött. A polgárok által újrafogalmazott kiváltságlevelet elégették és visszaállították VI. Alfonzét.[182]

Santiago de Compostella esetében a város 1117-es felkelésére az ürügyet Urraca királynő és fia, Alfonso Raimúndez összeütközése szolgáltatta. Az összecsapásban Compostella püspöke, Diego Gelmírez a trónkövetelőt támogatta. A városiak a királynőt támogatták a püspökkel szemben, így remélvén megszerezni a városi kereskedelem ellenőrzését. A királynő kezdetben elfogadta a városiak segítségét, Gelmíreznek menekülnie kellett.[183] A városiak a püspök által kinevezett tanács

179 Fernández del Pozo, 1992. 213.
180 Fernández del Pozo, 1992. 214.
181 Valdeón, 1992. 22.
182 Fernández del Pozo, 1992. 215–216. és Dalché, 1989. 216–219.
183 Dalché, 1989. 222.

helyébe választott testületet állítottak, és Gelmírez elvesztette a városban betöltött gazdasági szerepét. A trónkövetelő vereségével azonban Gelmírez és Urraca álláspontja közeledett egymáshoz. A királynő megkísérelte visszahelyezni jogaiba a püspököt, amire válaszul a feldühödött városiak megtámadták őket, Gelmíreznek és Urracának a katedrális tornyába kellett menekülniük. Pár napos ostrom után a királynőnek szabad elvonulást ígértek. Az egyezséget a polgárok csak részben tartották be, Urracát egy kődobás megsebezte, Gelmírez pedig csak parasztnak öltözve juthatott ki. A városi vezetőség ekkor két pártra szakadt: a mérsékeltek elfogadták volna Gelmírez jelenlétét Compostellában, míg a radikálisok a püspök végleges elűzését követelték. Az érdekellentétek lehetőséget adtak az uralkodónak és a püpöknek a rend helyreállítására.[184] A polgároknak fel kellett oszlatniuk önkormányzati és önvédelmi szervezeteiket. Gelmírez és Urraca a teljes kártérítés mellett 100 márka ezüst kárpótlást kapott. A város vezetői közül ötvenet túszként lefogtak, százat száműztek.[185] A felkelések során a kasztíliai városok az aragóniaiakéhoz hasonló jogokat követeltek. Ezeket, a kedvező körülmények hatására el is érték, az eredmények megtartására azonban már nem volt elég erejük.

VI. A zarándokok kereskedelmi kapcsolatai

A vendéglátás gazdasági alapjai

Útjuk közben a zarándokok megajándékozták a meglátogatott templomokat, a zarándoklat befejeztével pedig kézzel fogható módon rótták le hálájukat, tiszteletüket az apostol előtt. Hogy a zarándok pontosan tudja, miből, mekkorát volt célszerű Szent Jakab oltárához vinni, a *Liber Sancti Iacobi* megadta a megfelelő méreteket is: *„A kis oltár pedig három irányból – azaz jobbról, balról és hátulról – van elzárva a nagy által, de szemből úgy nyitott, hogy elvéve az ezüst homloklapot, tisztán lehet látni a régi oltárt. És ha valaki Szent Jakab iránti odaadásból egy takarót vagy egy vásznat akar küldeni, hogy befedjék vele az apostoli oltárt, kilenc arasz szélest és huszonegy arasz hosszút kell küldjön. Ha viszont valaki az Isten és az Apostol szerelmére egy palliumot ajándékoz, hogy elölről fedje be az oltárt, törekedjék arra, hogy szélessége hét, hosszúsága pedig tizenhárom arasz legyen".*[186] A vendéglátásból befolyt jövedelmek egy részét visszaforgatták a karitatív tevékenységbe. A Zarándokkalauz szerint Santiago de Compostellában az ajándékok egy tizede a zarándokok menhelyéé volt, a virágvasárnap utáni héten pedig a teljes összeg ezen intézményt, azaz a zarándokokat

184 Valdeón, 1992. 22.
185 Dalché, 1989. 225–226.
186 *Liber*... 110.

illette meg, lehetővé téve ellátásukat.[187] A zarándokok útjuk során rengeteg kegyes segítségben részesültek, az út mégsem volt teljesen ingyenes. A Zarándokkalauz azért sorolja fel az út hispániai szakaszára eső falvakat, hogy *„a zarándokok, akik Santiago felé tartanak, elore gondoskodjanak ezen adatok ismeretében az útjukhoz szükséges költségekről."*[188] Később a szerző adatokat is idéz: *„Fontos tudni, hogy a hídvám szedői nem szedhetnek semmiféle adót a zarándokoktól, és hogy a mondott bárkások sem szedhetnek az átkelés áraként többet, mint egy obulust két személy után, ha gazdagok, egyet a ló után, és ha szegények, semmit."*[189]

A zarándokszállások, kihasználva privilégiumaikat, vállalkoztak is. A már említett, privilégiumok által segített állateladásokon és malmokon kívül ingatlanüzleteket is kötöttek.

A zarándokok a kereskedelemben

A zarándokokkal együtt nagy számban érkeztek kereskedők is, akik kihasználták az út nyújtotta infrastrukturális biztonságot. A középkori Hispánia északi részén ugyanis ez volt az egyetlen gondozott, karbantartott út, amely átszelve a félsziget északi részét összeköttetést biztosított a francia területekkel.[190] Innen, ahogy a *Liber Sancti Iacobi* írja, *„egy nagyon magas hegyen Port de Cizén (Ibañeta) keresztül, halad az út (...) rajta keresztül szállítják az árukat egyik országból a másikba."*[191]

A zarándoklat lehetőséget biztosított a félsziget déli részével, Portugáliával és a muzulmán területekkel folytatott kereskedelemre is. Santiago de Compostella a mór és a keresztény Hispánia gazdasági metszéspontjává vált. A Zarándokkalauz, amikor összegyűjti a Szent Jakab-zarándoklattal kapcsolatos hasznos tudnivalókat, megemlíti, hogy Santiago de Compostella *„bővelkedik értékes szaracén árukban"*.[192] A muzulmán tengerpart és a keresztény vidékek kereskedelme is Compostellán át bonyolódott. Ezt mutatja San Martin de Tournai apátjának, Hermannak az esete, aki 1143-ban Zaragozából szándékozott Valenciába, Szent Vince vértanú sírjához zarándokolni. Azt tanácsolták neki, hogy ne egyenesen menjen Zaragozából Valenciába, hanem először – ötszáz kilométeres, nagyjából öt hét veszteséget jelentő kerülővel – menjen Compostellába, ahol, mint mondták neki: *„csatlakozhatsz a*

187 *Liber*... 108.
188 *Liber*... 8.
189 *Liber*... 20.
190 González Vega, Adela: La reparación de caminos y puentes en la provincia de León actual, desde el reinado de los Reyes Católicos a fines del siglo XVI. In: *Cuadernos de Investigación Científica*, 11. (1987) 8.
191 *Liber*... 20.
192 *Liber*... 88.

kereskedőkhöz, akik megfizetve a szokásos adót, a Király menlevelével, biztonsággal mennek."[193] A hagyományos, a félsziget északi részén végighúzódó útvonalon pedig Európa többi részéből érkeztek áruk. A sahagúni kereskedők arany- és ezüsttárgyak, valamint különféle fajtájú szövetek viszonteladásából gazdagodtak meg.[194] A 11. században Európában *hispanico metallo*nak nevezett rézből készítettek különféle tárgyakat, a champagne-i vásárokon pedig galiciai kereskedők fordultak meg.[195] A brugge-i spanyol kereskedők pecsétjén a 14. század végén a Szent Jakab szerepelt.[196] Amikor a zarándoklatot valamilyen bűn miatti penitenciaként szabták ki, olykor kikötötték, hogy a zarándok kereskedelmi tevékenységet nem folytathat.[197]

A külföldi zarándokok csaknem szabadon vihették ki és hozhatták be málhásállataikat Hispániába. A peregrináció és a kereskedelem összekötésére utal, hogy 1349-ben az illegális kereskedelem és a kémtevékenység miatt aggódó Anglia elrendeli, hogy a zarándokok nem használhatják fel az utat pénz, arany- és ezüstrúd, fegyverek és lovak szerzésére, és nem adhatnak információt országukról.[198] Az uralkodók, hogy elkerüljék a visszaéléseket, a valódi zarándokoknak menleveleket adtak, amelyekkel igazolták a peregrináció kegyes voltát. A Lacarra által közölt, Navarrai Lajos herceg által Narbonni Aymerichnek és Veronai Thibautnak adományozta menlevél például kimondja, hogy *„határozottan elrendeljük, (...) hogy a mondott nemesek (...) egész társaságukkal, állataikkal, arany és ezüstpénzeikkel és minden javukkal jövet és menet (...) hagyják áthaladni őket (...) szabadon és bármiféle vám kifizetése nélkül."*[199]

A zarándokoknak és a vándorkereskedőknek javaik, árujuk értékesítésekor egy komoly problémával kellett szembenézniük: a kasztiliai és a navarrai jog előírta, hogy az eladónak egy kezessel *(auctor)* kellett igazolnia az áru eredetét. Ez egy messze földről érkezett, tulajdonától szabadulni igyekvő zarándok, vagy mesterségét gyakorolni szándékozó kereskedő esetében csaknem lehetetlen volt. Ezért az 1164-es estellai *fuero* kimondta, ha valaki zarándoktól vagy kereskedőtől vásárolt málhásállatot, elegendő volt tanúkkal igazolnia, hogy olyan személytől vásárolt, aki zarándokjelvényekkel, zarándoktarisznyával és bottal rendelkezett.[200]

A zarándok gyakran arra kényszerült, hogy útközben, költségeinek fedezésére eladja valamiyen értéktárgyát. Elvileg ezt csak két kezes jelelenlétében tehette

193 *Las peregrinaciones*... I. 61.
194 Fernández del Pozo, 1992. 214.
195 *Las peregrinaciones*... I. 493.
196 *Las peregrinaciones*... I. 492.
197 *Las peregrinaciones*... I. 495.
198 Pombo Rodríguez, Antón: Peregrinaciones marítimas y caminos ingleses. In: *Cuadernos del Camino de Santiago*, (1994) n° 5. 55.
199 *Las peregrinaciones*... I. 260.
200 Fuero de Estella. 417. és 442.

meg, akik igazolták, hogy az eladott vagyontárgy az övé. Zarándok esetében elegendőnek tartották a zarándok szavát és eltekintettek a kezesektől, s az üzletet ilyenkor egy helyi elöljáró jelenlétében kellett kötni.

Angliából tengeri úton érkeztek textilek Oviedóba és La Corunába, cserébe pedig búzát, fémeket, s lovakat exportáltak.[201] A kereskedelem volumenére jellemző adat, hogy 1130-ban galiciai nemesek elrabolták az Angliából érkező kereskedők húszezer ezüstmárka értékű áruját, amit utóbb a compostellai püspök tisztviselője szerzett vissza nekik.[202]

Az ilyen jellegű kereskedelem léte nemcsak a zarándokúttól függött, hanem a félszigeti keresztény országok politikai helyzetétől is. A reconquista előrehaladtával és az egységesítő tendenciák megjelenése miatt új kereskedelmi útvonalak nyíltak meg, s a „francia úthoz" kötődő távolsági kereskedelem a 14–15. századra visszaesett. A kiskereskedelem azonban a 16. századig, Spanyolország szellemi bezárkózásáig, a zarándoklat lanyhulásáig virágzott.

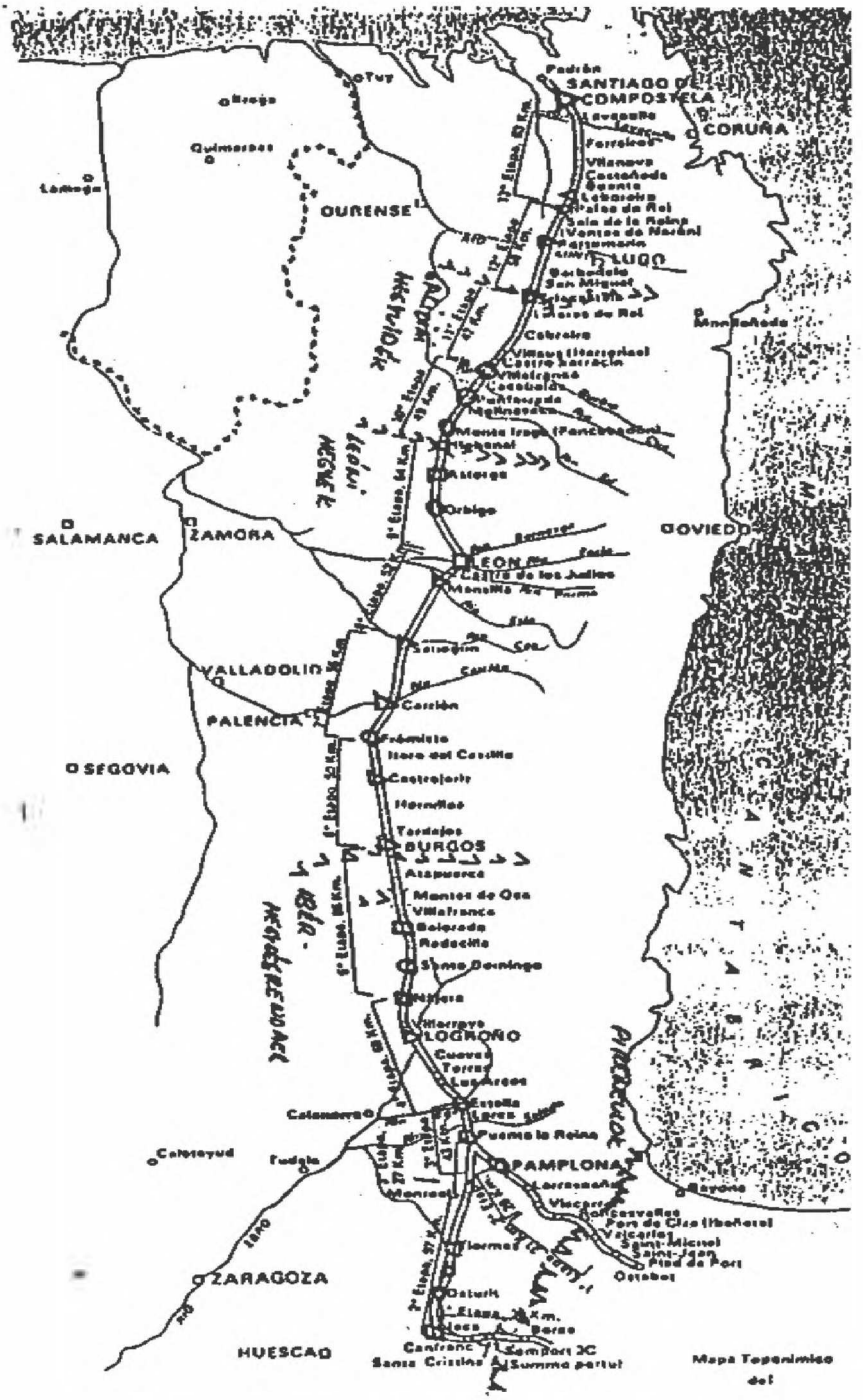
VII. Összegzés

A Santiago de Compostella-i zarándokútvonal gazdasági hatása többféleképpen jelent meg. A 11. századtól megkezdődő építkezések, a zarándokokat védő törvények, és a Szent Jakab útján megjelenő infrastruktúra kedveztek a külföldiek letelepedésének, amit Aragóniában és Navarrában kiváltságok adományozásával is igyekeztek elősegíteni. Ilyen módon biztosították az araboktól visszahódított területek benépesítését. A *frankok* egy részét maga a peregrinatio vonzotta, s a kedvező lehetőségek bírták rá őket a letelepülésre. A telepesek főleg kereskedelemmel, pénzváltással foglalkoztak, betöltve az e téren mutatkozó űrt. A frank elem súlya Keletről Nyugat felé haladva csökkent. Az így megszületett polgárság azonban igyekezett gazdasági lehetőségeit szélesíteni, illetve politikai hatalommá átváltani. Erre Aragóniában és Navarra egy részén maguk az uralkodók kínáltak lehetőséget, míg Leónban, Kasztíliában és Galiciában a városiak ezt fegyveres úton kívánták elérni. A kezdeti sikerek után ezek a város-felkelések kudarcba fulladtak.

A félsziget keleti, korábban kevésbé urbanizált területein a zarándokút katalizátorként működött, lehetőséget adva egy városias kultúra megjelenésére. Ez a gazdasági kisugárzás azonban kevés volt ahhoz, hogy a nyugati területeken kialakult politikai rendszert megváltoztassa.

201 Castro: Unos aranceles de aduanas del siglo XIII. In: *Revista de Filología Española*, 8: (1921) 1–2.

202 Gonzáles Solasaguita, 1934. 90.



A városok elterjedése a zarándokút mentén

Irodalomjegyzék

Bibliográfiák

Herreros Lopetegui, Susana: Viajeros, peregrinos, mercaderes en el occidente medieval. In: *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el occidente medieval. Actas de la XVIII. jornada de Estudios Medievales de Estella, 22–26 de julio de 1991.* Estella, Gobierno de Navarra, 1992. 271–341.

Miranda García, Fermín: *Bibliografía del Camino de Santiago (1942–1992).* Pamplona, Iberdola – Gobierno de Navarra, 1992.

Garcia, Palma – Muñoz, Yribarren: *Bibliografía sobre el Camino de Santiago.* Madrid, Concejo Jacobeo, 1995.

Források (rövidítésjegyzék)

Corominas – Pascual

1980 Corominas, J. – Pascual, J. A.: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico.* Madrid, Gredos, 1980.

Documentos y textos = *Las peregrinaciones III.*

Fuero de Estella = Fuero de Estella. Ed.: Lacarra, José María. In: *Annuario de Historia de Derecho. Tomo IV.* 1927.

Las Partidas = Alfonso X, el Sabio: *Las Partidas I–II.* Madrid, 1889.

Las peregrinaciones = Vázquez de Parga, Luis – Lacarra, José María – Uria Riu, Juan: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela I–III.* Madrid, 1948. (1992)

Liber = *Le guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle – Liber peregrinationis.* Ed.: Vielliard, Jeanne. Mâcon, Imprimerie Protat Frères, 1969[4]. (Mâcon, 1938[1].)

López Ferreiro

1974 López Ferreiro, Antonio: *Fueros municipales de Santiago y su tierra.* Madrid, 1974.

Tar Lőrinc pokoljárása = Krizsafánfia György látomásai. In: *Tar Lőrinc pokoljárása.* Szerk.: V. Kovács Sándor. Budapest, Szépirodalmi, 1985. (Magyar ritkaságok)

Bravo Lozano, Millán: *Guía del peregrino medieval – Codex Calixtinus.* Sahagún, Centro de Estudios Camino Santiago, 1991[9]. (1989[1])
Castro: Unos aranceles de aduanas del siglo XIII. In: *Revista de Filología Española* 8. (1921) 1–40.
Dante Alighieri: *Obras completas.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980. (Kétnyelvű kiadás)
Grabas, Grocin – Carmen, Maria: Peaje de Pamplona (1354). In: *Principe de Viana,* 182. (1987) 789–844.
Llansó San Juan, Joaquin: Peaje de Pamplona (1362). In: *Principe de Viana,* 181. (1987) 331–385.
Moralejo, A. – Torres, C. – Feo, J.: *Liber Sancti Iacobi – Codex Calixtinus.* Santiago de Compostela, Ed. CSIC–Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, 1951.
San Isidoro de Sevilla: *Etimologías.* Ed.: Díaz y Díaz, M. C. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. (Kétnyelvű kiadás)
Valdivieso, Juan: *Teatro completo.* Madrid, Isla, 1975.
Vázquez de Parga, Luis – Lacarra, José María – Uria Riu, Juan: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela III. – Documentos y textos.* Madrid, 1948. (1992)

Feldolgozások (rövidítésjegyzék)

Barreiro Rivas
1997 Barreiro Rivas, José Luis: *La función de los caminos de peregrinación en la Europa medieval – estudio del Camino de Santiago.* Madrid, Editorial tecnos, 1997.
Campo del Pozo
1992 Campo del Pozo, Fernando: Los agustinos en el Camino de Santiago desde Roncesvalles hasta Compostela. In: *El Camino de Santiago.*
Castrillo Mázares
1992 Castrillo Mázeres, Francisco: La huella guerrera en el Camino. In: *El Camino de Santiago.*
Cavero Domínguez
1992 Cavero Domínguez, Gregoria: Fundaciones hospitalarias del clero secular en la diócesis de Astorga (siglos XII–XV). In: *El Camino de Santiago.*
Dalché
1989 Dalché, Gautier J.: *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (s. IX–XIII).* Madrid, 1989[2].

El Camino de Santiago = *El Camino de Santiago – la hospitalidad monástica y las peregrinaciones.* Ed.: Santiago-Otero, Horacio. Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992.

Fernández del Pozo

1992 Fernández del Pozo, José María : Razones económicas de un conflicto en el Camino de Santiago. In: *El Camino de Santiago.*

Gracia Zamacona

1995 Gracia Zamacona, Carlos: La ciudad en el Camino de Santiago. In: *Ibero-Americana Pragensia*, 29. (1995) 123–136.

Lacarra

1959 Lacarra, José María: Panorama de la historia urbana en la península Ibérica desde el siglo V. al X. In: *La citta' nell' alto medioevo.* Spoleto, 1959.

Las peregrinaciones = Vázquez de Parga, Luis – Lacarra, José María – Uria Riu, Juan: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela I–III.* Madrid, 1948. (1992)

López Ferreiro

1910 López Ferreiro, Antonio: *Historia de la S.A.M. iglésia de Santiago de Compostella V.* Santiago de Compostella, 1910.

Marino Ferro

1987 Marino Ferro, José Ramón: *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos.* Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1987.

Martín

1990 Martín, José Luis: Transformaciones económicas y sociales. In: *Historia de España.* Madrid, Editorial Historia 16, 1990.

1992 Martín, José Luis: Santiago: religión, comercio y política. In: *Cuadernos Historia 16*, n° 88. 14–26.

Martín López

1992 Martín López, Encarnación: La hospitalidad en San Isidoro de León, el hospital de San Froilán durante los siglos XII–XI. In: *El Camino de Santiago.*

Sigal

1989 Sigal, Pierre André: *Isten vándorai.* Budapest, Gondolat, 1989.

Ubieto Arteta

1981 Ubieto Arteta, Antonio: *Historia de Aragón – La formación territorial.* Zaragoza, Oroel, 1981.

Valdeón

1992 Valdeón, Julio: Burgueses contra feudales. In: *Cuadernos Historia 16*, n° 88. 19–23.

ANDERLE Ádám: *Kalandozók és magyarok. Magyar témák a középkori spanyol történelemben. Historiográfiai vázlat.* Szeged, 1992.
ANDERLE Ádám: Húngaros en el Camino de Santiago. In: *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominate, Acta Hispanica*, Tom. 2. (1997) 3–7.
ARRANZ GUZMÁN, Ana: Pecados en torno al peregrino. In: *El Camino de Santiago.*
CASADO LOBATO, C.: La vida cotidiana leonesa en el s. XII. In: *Santo Martiro de León.* León, 1987.
CSUKOVITS Enikő: Cum capsa... cum bacillo – Középkori magyar zarándoklatok. In: *Aetas*, (1994) 1. sz. 5–25.
DÍAZ Y DÍAZ, M.C.: *El códice calixtino de la Catedral de Santiago.* Santiago de Compostela, 1988.
DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio: El antiguo régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias. In: *Historia de España.* Madrid, Alianza–Alfaguara, 1973.
DURÁN GUDIOL, Antonio: *Ramiro I de Aragón, Colección Básica Aragonesa 2.* Zaragoza, Guara, 1978.
GONZÁLEZ LOPEZ, Emilio: *Grandeza e decadencia do reino de Galicia.* Vigo, Galaxia, 1978.
GONZÁLEZ VEGA, Adela: La reparación de caminos y puentes en la provincia de León actual, desde el reinado de los Reyes Católicos a fines del siglo XVI. In: *Cuadernos de Investigación Científica*, 11. (1987)
HIDALGO OGÁYAR, Juana: La imágen de Santiago „Matamoros". In: *Cuadrenos de Arte e Iconografía.* Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario de Arte 'Marqués de Lozoya', 1991. Primer Semestre, IV. n° 7.
LACARRA, José María: La burguesía, fenómeno social en el camino. In: *Cuadernos Historia 16*, n° 88.
MATALLANES MERCHÁN, J. V. – RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA, E.: Las órdenes militares en las etapas Castellanas del Camino de Santiago. In: *El Camino de Santiago.*
MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: *La España del Cid.* Madrid, 1947⁴.
PALACIO SÁNCHEZ-IZQUIERDO, María Luisa: Hospitales de peregrinos en Carrión de los Condes. In: *El Camino de Santiago.*
PAPP Attila: Peregrinos húngaros. In: *Cuadernos del Camino de Santiago*, (1993) 4. sz. 53.
PÉREZ DE URBELL, Justo: *Los monjes españoles en la Edad Media I–II.* Madrid, 1934.
PETNEKI Áron: Advenae et peregrini. In: *Századok*, 127. (1994) 2. sz. 352–393.
PIRENNE, Henri: *A középkori gazdaság és társadalom története.* Budapest, 1983.
POMBO RODRÍGUEZ, Antón: Peregrinaciones marítimas y caminos ingleses. In: *Cuadernos del Camino de Santiago*, (1994) 5. sz. 52–56.
PUYOL Y ABUSO, Julio: *El abadengo de Sahagún.* Madrid, 1915.

Quintana Prieto, Augusto: Acogida en Astorga a los peregrinos de Compostela. In: *El Camino de Santiago.*

Rónai Zoltán: Compostela és a magyarok. In: *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, 7:3–4, 11–24.

Rónai Zoltán: Santiago de Compostela und die Ungarn. In: *Ungarn-Jahrbuch* (Zeitschrift für die Kunde Ungarns und verwandte Gebeite), 1996. 199–216.

Suárez González, Ana: La hospitalidad en San Isidoro de León según los manuscritos de su archivo (siglos. XII–XIII). In: *El Camino de Santiago.*

Vogüé, De: „Honeur tuos les hommes". Le sens de l'hospitalité bénédictine. In: *Revue d'ascétique et de mystique*, 40. (1964) 129–138.

Yarza Luaces, Joaquím: Camino de la creatividad. In: *Cuadernos Historia 16*, n° 88. 23–30.

Kondor Márta

Rufinus *De bono pacis* című művének politikaelméleti vonatkozásai*

I. Bevezetés

I.1. A 12. század

A TIZENKETTEDIK SZÁZAD a középkori történelem olyan időszaka, amikor az európai civilizáció fejlődése több vonatkozásban is döntő pontjához érkezett. A század közepe táján a feudalizmus mint politikai, kormányzati és társadalmi rendszer fejlődésének második korszakába lépett (kb. 1150–1300), amely a hűbéri kapcsolatok lazulását és háttérbe szorulását, a központi hatalom megerősödését, végül pedig a rendek megjelenését hozta magával. Az uralkodói és az egyházi hatalom közt feszülő ellentét az investitúraharcban öltött határozott formát, ami nem maradt hatás nélkül a politikai gondolkodás fejlődésére. Az investitúraharc hatalmas ideológiai küzdelmet hozott a pápai főség és a világi hatalom szuverenitásának képviselői között. Ebben az időszakban meghatározó volt az a felfokozott tudományos-kulturális tevékenység is, amelyet a *12. századi reneszánsz* névvel illetünk. Ennek köszönhetően az antik irodalmi művek előtérbe kerülése mellett[1] újjáéledt a római jog és „Gratianus Decretumával kezdetét vette a kánonjog tudományos művelése" is.[2] A jogi szemléletmód előtérbe kerülésének eredményeképpen a politikai gondolkodásban az addig domináló keresztény felfogás mellett antik elméletek éledtek újjá és nyertek teret.

Ezen hatások első szintézise Salisbury János *Policraticus*a volt (1159), amelyet a kutatók a középkor első igazi politikaelméleti műveként tartanak számon. Az említett folyamatok vizsgálatára azonban Rufinus 12. század végén keletkezett *De bono pacis* című műve is jó lehetőséget nyújt.

* A tanulmány az 1999. évi OTDK-ra készült, témavezetője Sashalmi Endre volt.

1 A Karoling reneszánsz érdemei közé tartozik a pogány antik és ókeresztény írók műveinek a romlásoktól való megtisztítása és helyreállítása. Ennek köszönhetően a ma meglévő antik szövegeink jelentős része ebben a 9. században helyreállított formában maradt fenn. Ehhez hasonlóan a 12. század is nagy érdeklődést tanúsított az ókori kultúra és irodalom iránt, így sok szöveg megőrzése, újra-felfedezése és áthagyományozása kötődik e korhoz. Erről bővebben REYNOLDS, L. D. – WILSON, N. G.: *Scribes and Scholars – A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Oxford, 1968. 110–114. (A továbbiakban: REYNOLDS – WILSON, 1968.)

2 ERDŐ Péter: *Egyházjog*. Budapest, 1991. 51. (A továbbiakban: ERDŐ, 1991.)

I.2. Rufinus és Bologna

Rufinus a 12. században élt, kánonjogász és teológus volt. Közép-Itáliában, talán Assisiben született valamikor 1130 előtt.[3] Bolognában Gratianus tanítványa, majd 1150 körül az egyetem kánonjogi magisztere lett. Előbb Assisi püspöke volt, majd Sorrento érsekévé nevezték ki.[4] 1179. március 3-án ő tarthatta a III. lateráni zsinat megnyitó beszédét.[5]

A bolognai egyetem a tudományok iránti felfokozódott érdeklődésnek köszönhetően kialakult új kulturális központok közé tartozott.[6] Az itt folyó jogi oktatás jelentőségét Gaines Post *Studies In Medieval Legal Thought* című munkájában többször is kiemeli. Szerinte *„a 12. század közepén Bologna volt a Corpus Iuris Civilis tanulmányozásának legfontosabb központja"*,[7] sőt Bologna felemelkedését és az új római jogot a 12. század kultúrájának legfontosabb momentumaként fogja fel.[8] Mindenesetre Bologna jelentőségét mutatja, hogy Barbarossa Frigyes 1154-ben kiváltságlevelet adott az egyetem magisztereinek és diákjainak,[9] az 1158-as roncagliai gyűlésen pedig négy neves bolognai doktor (Bulgarus, Martinus, Jacobus és Hugo) segédkezett a császárnak a curián, mint legfelsőbb bíróságon való elnöklésben.[10]

Bolognában azonban nemcsak a római jog éledt fel, hanem az itt tanító Gratianus tevékenységének köszönhetően a kánonjog is fontos szerephez jutott. Gratianus 1140 körül írta a később *Decretum Gratiani*-nak nevezett nagyhatású kánonjogi művét,[11] amely végül a *Corpus Iuris Civilis* mintájára készült *Corpus Iuris Canonicinek* nevezett egyházjogi gyűjteménycsoportba is bekerült.[12] Művével nagyban hozzá-

3 *Dictionary of the Middle Ages*. Ed.: STRAYER, Joseph R. Vol. 10. New York, 1988. 545. (A továbbiakban: DMA.)

4 A püspöki és érseki kinevezését a *Dictionary of the Middle Ages* 1179, illetve 1186 előttre datálja, halálát 1192 előttre teszi (DMA. 545–546.). A *The Cambridge History of Medieval Political Thought* (Cambridge, 1988.) püspöksége időpontjául 1157-et, az érsekké való kinevezésének idejéül 1180-at jelöli meg, halálának időpontját 1191-re teszi. A *Patrologia Latina* 11. századra való datálása semmiképpen nem fogadható el.

5 DMA. 545.

6 A bolognai egyetemről bővebben COBBAN, A. B.: *The Medieval Universities: Their Development and Organization*. London, 1975. 48–74.

7 POST, Gaines: *Studies in Medieval Legal Thought – Public Law and the State, 1100–1322*. Princeton, New Jersey, 1964. 80. (A továbbiakban: POST, 1964.)

8 POST, 1964. 69.

9 SOMFAI Anna: A 12. századi reneszánsz. In: *Rubicon*, 1993. 4. sz. 29.

10 POST, 1964. 82.

11 Eredetileg „Concordia discordantium canonum"

12 A *Corpus Iuris Canonici* hat gyűjteményből áll: *Clementinae* (1317), *Extravagantes Ioannis XXII* (1325), *Extravagantes Communes* (1500, 1503), *Decretum Gratiani*, IX. Gergely dekretális gyűjteménye és a *Liber Sextus*. A *Corpus Iuris Canonicit* XIII. Gergely pápa adta ki és nyilvánította jogilag hitelesnek 1582-ben.

járult az egyházi jog jellegének ahhoz a változásához, amely során a kánonjog – megőrizve ugyan szent tudomány jellegét – határozott jogi arculatot öltött.[13] A *Decretum*ot ugyanis *„a bolognai studium generalén a római jog iustinianusi gyűjteményeinek épp akkoriban ugyanott kifejlődött tudományos magyarázati módszeréhez hasonlóan kezdték el olvasni és kommentálni."*[14]

A történelmi-politikai körülmények mellett (a pápa és a császár hatalomért folyó ideológiai küzdelme közepette) a bolognai egyetemen erősen érvényesülő világi szemlélet és római jogi hatás magyarázza, hogy bár Rufinus kánonjogász és egyházi személy, művében világi, társadalmi és politikai kérdésekre is találhatunk választ. S noha a római joggal kevéssé szimpatizált, mégis ő volt az első kánonjogász, aki elfogadta és alkalmazta a civil jogászok által kifejlesztett szövegmagyarázó és elemző módszert.[15]

Rufinus fő műve a Gratianus Decretumához írt *Summa Decretorum* (1157–1159), amelyért az utókor a „dekrétumok arany könyvének választékos stílusú készítője és előadója" megtisztelő címmel jutalmazta.[16] Beszédei közül 24 maradt fenn – köztük a III. lateráni zsinat megnyitó beszéde is –, melyek jelenleg a milánói Biblioteca Ambrosiana tulajdonában vannak. Ezek kiemelkedő szónoki képességről és az antik műveltség rendkívül alapos ismeretéről árulkodnak; Rufinus beszédeit nemcsak személyes vonatkozások említésével tette színesebbé, de ókori szerzőktől – elsősorban Cassiodorustól és Platóntól – származó idézetekkel is.[17]

A politikai teológia körébe sorolhatjuk a *De bono pacis* című művét, amelyet alig pár évvel halála előtt fejezhetett be.[18] A mű első változata, amely valamikor 1174

13 A 12. századra a teológiai és politikai gondolkodást egyaránt áthatotta az a jogi szemléletmód, amelyet Dietrich Gerhard a *„logikai megkülönböztetésre hajló racionális jogi szellem"* kifejezéssel írt le [Gerhard, Dietrich: *Old Europe – A Study of Continuity 1000–1800.* New York–London, 1981. 31. (A továbbiakban: Gerhard, 1981.)], s amiről Bellomo így vélekedik: *„A 11. század véget ért, és a 12. század új kulturális légkörben kezdődött. A gondolkodás egyre inkább a jogi normákra és az általuk szabályozott magatartásra összpontosult. Ugyanakkor a jogelmélet a jogi hivatást gyakorlók – elsősorban a notariusok – munkájának új minőséget és megbecsülést adott. Számukra is új kor vette kezdetét."* Bellomo, M.: *The Common Legal Past of Europe 1000–1800.* Washington D.C., 1995. 54.

14 Erdő, 1991. 51. – Caenegem is rámutat arra, hogy a kánonjog szempontjából valójában milyen fontos is volt a római jog: *„A kánonjog a római jog hatására lett független tudomány... A módszert, a fogalomrendszert és a terminológiát a római jog adta."* Caenegem, R. C. Van: *Historical Introduction to Private Law.* Cambridge, 1994. 64–65.

15 DMA. 545–546.

16 *„aurei voluminis decretorum elegans apparator sive expositor"* Ismeretlen szerző a 13. század végéről vagy a 14. század elejéről. DMA. 545–546.

17 DMA. 545–546.

18 Amint azt a későbbi kutatások bizonyították, a Patrologia Latina szerkesztői tévesen datálták a művet 1056-ra.

és 1180 között készült, elveszett. A ma is olvasható második változatot Rufinus a montecassinoi apát, Petrus de Insulis kérésére és ösztönzésére írta 1180 és 1186 között.[19]

Congar 1957-ben megjelent tanulmányában[20] a szöveget elsősorban az augustinusi hagyomány, a természetjog *(ius naturale, iustitia, aequitas)* és a társadalmi szerződés elméletének szempontjából vizsgálta, Gough szintén a társadalmi szerződés elmélet kapcsán hivatkozott a műre.[21] A középkori politikaelmélettel foglalkozó művek többsége elsősorban Rufinus kánonjogászi érdemeit hangsúlyozza és a *Summá*-val kapcsolatban tesz megállapításokat,[22] ugyanakkor Lottin[23] Rufinus munkásságának természetjogi vonatkozásait emeli ki. Jelen dolgozat egyrészt arra a kérdésre keresi a választ, hogy a *De bono pacis* című mű tartalmának és szerkezetének mely jellemzői alapján sorolható a politikai teológia tárgykörébe, másrészt azt kívánja vizsgálni, hogy a 12. század meghatározó politikaelméleti elvei milyen hatást gyakoroltak Rufinusnak a politikai hatalomról és a társadalomról vallott nézeteire.

19 DMA. 545. Mivel a mű első változatát és annak sorsát nem ismerjük, nem tudjuk, hogy volt-e Rufinusnak valami konkrét indoka a *De bono pacis* megírására, volt-e határozott célja a művével, s arról sincs információnk, hogy vajon miért ösztönözte az apát Rufinust arra, hogy újraírja a *De bono pacist*.
Montecassino, a bencés rend anyakolostora a 11. században hatalmas fellendülésnek indult, virágzásának csúcsát Desiderius (1058–1087) apátsága idején érte el. A klasszikusok iránti megújult érdeklődésnek köszönhetően a 11. század végéről és a 12. század elejéről a kolostorban rengeteg kézirat maradt fenn, klasszikus és más szerzők műveiről egyaránt. (Reynolds – Wilson, 1968. 109–110.)

20 Congar, Y. M.-J.: Maitre Rufin et son 'De bono pacis'. In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 41. (1957) 428–444. (A továbbiakban: Congar, 1957.) E műről lásd még di Capua, Francesco: Il canonista Rufino e il suo trattato 'De bono pacis'. In: *Atti del III. Congresso nazionale di studi romani* II (1935)

21 Gough, J. W.: *The Social Contract*. 2nd ed. Oxford, 1957. (A továbbiakban: Gough, 1957.) 28. 4. lábj.

22 Benson, Robert L.: Rufin. In: *Dictionnaire de droit canonique* VII (1965); Benson, Robert L.: *The Bishop Elect. A Study in Medieval Ecclesiastical Office*. 1968. 56–89.; Kantorowicz, Ernst H.: *The King's Two Bodies*. Princeton, New Jersey, 1957. (A továbbiakban: Kantorowicz, 1957.) 327.; Lewis, Ewart: *Medieval Political Ideas*. Vol. 1. London, 1954. 36–39.; Morin, Germain: Le discours d'ouverture du Concile general du Lateran (1179) et l'oeuvre litteraire de maitre Rufin, eveque d'Assisi. In: *Atti della Pontificia accademia Roman di archeologia*. 3rd ser. Memorie 2. 113–133.; Post, Gaines: *Studies in Medieval Legal Thought*. Princeton, New Jersey, 1964. 523.; *The Cambridge Medieval History*. Vol. 5. Szerk.: Tanner, J. R. – Previte-Orton, C. W. – Brooke, Z. N. 8 vols. Cambridge, 1957. 742.

23 Lottin, O.: *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses predecesseurs*. 2nd ed. Bruges, 1931. 13–15.

A *De bono pacis* két könyvből áll, s a béke *(pax)* különböző formáival foglalkozik.[24] A 16 caputból álló első könyv[25] a béke hét fajtáját vizsgálja és határozottan vallási, teológiai jellegű. Elemzésünk tárgyát a mű második könyve[26] képezi, amely mindvégig a béke nyolcadik, a földi világban létező fajtájáról *(pax hominum ad homines)* szól.[27]

Rufinus az invesztitúraharcban egyértelműen a pápaság oldalán állt, a hierokratikus nézőpontot képviselte.[28] Már említettük, hogy a III. lateráni zsinaton Rufinusnak kiemelt szerep jutott (ő tartotta a megnyitóbeszédet), s a zsinat vezető ideológusának tekinthetjük. Beszédében megfogalmazta, hogy egyedül a római egyháznak áll jogában az egyetemes zsinat összehívása, új kánonok alkotása és a régiek érvénytelenítése, az itt kiadott pápaválasztásról szóló dekrétum pedig – melynek értelmében a bíborosok 2/3-os többséggel választják az egyházfőt – egyértelműen elutasítja a világi hatalom pápaválasztásban való bármiféle illetékességét. Rufinus a pápát tulajdonképpen a világi uralkodó pozíciójával ruházta fel, aki törvényhozás céljából összehívta tanácsadó testületét.[29]

A *Summá*ban is több teljesen új és a későbbiekben igen nagy hatású nézetet fogalmazott meg. Ezek közé tartozik, hogy az egyházi igazságszolgáltatásban meglevő *auctoritas* (hatalom/forrás/, tekintély) és *administratio* (hatalomgyakorlás, végrehajtás) közti különbségtételt a hierokratikus elvnek megfelelően az *auctoritas papae* (pápai tekintély) és az *administratio imperatoris* (császári hatalomgyakorlás) formulák bevezetésével a pápa és a császár kapcsolatra is alkalmazta.[30] Ez még a legmérsékeltebb olvasatban is azt jelenti, hogy a császár nem más, mint a pápa világi ügyekben illetékes adminisztratív megbízottja.

24 1. *pax Dei ad se*, 2. *pax Dei ad homines*, 3. *pax angelorum ad se*, 4. *pax angelorum ad homines*, 5. *pax diaboli ad se*, 6. *pax diaboli ad homines*, 7. *pax hominum ad se*, 8. *pax hominum ad homines*.

25 *Patrologia Latina* CL. 1591–1610.

26 *Patrologia Latina* CL. 1611–1638.

27 Valószínűsíthető, hogy a béke nyolc részre történő felosztása nem véletlen. Ezt a véleményt arra alapozzuk, hogy a nyolcas szám az egyetemes rend jelképe, s az újjászületéshez is szorosan kapcsolható, mert az egyes (a teremtő erő és az isteni hatalom szimbóluma), a hármas (a lélek jelképe) és a négyes (emberi test szimbóluma) számot foglalja magába. (A keresztelőkutak általában nyolcszög alakúak.) Természetesen a 7+1-es felosztás is hordoz szimbolikus jelentést. Gibson, Claire: *Signs and Symbols – An Illustrated Guide to Their Meaning and Origins*. London, 1996. 87.

28 *„Rufinustól Hostiensisig és Mende-i Durandusig a dekretalisták egybehangzóan állították, hogy a két kard mindegyike a pápát illeti."* Folz, Robert: *The Concept of the Empire in Western Europe from the 5th Century to the 14th Century*. London, 1969. 82.

29 Robinson, I. S.: *The Papacy 1073–1198 – Continuity and Innovation*. Cambridge, 1992. 201.

30 DMA. 545. és Kantorowicz, 1957. 327.

Rufinus nézetei nagy hatást gyakoroltak a későbbi kánonjogi gondolkodásra, a *Summá*ban használt új módszereivel pedig a glosszátori technika fejlődésének mutatott irányt.[32]

I.3. Politikai teológia

A *De bono pacis* fő vonala az emberi társadalom vizsgálatával, a politikai berendezkedés, azaz a társadalom vezetői és az alattvalók közt fennálló viszonyok elemzésével foglalkozik. Ám ennek egészét áthatja a keresztény szemlélet, sőt tulajdonképpen azt mondhatjuk, hogy ez határozza meg Rufinus politikai nézeteit. Ezért beszélhetünk Rufinus eszmerendszere kapcsán politikai teológiáról. A politikai teológiát Baehr – Kantorowitz egyik megállapítását alapul véve – a következőképpen definiálta: *„a politikai teológia politikai eszmék kifejezése a liturgikus nyelv és a teológiai gondolkodás általános keretein belül."*[33]

A politikai teológia a mű logikai rendszerét és szerkezeti felépítését, illetve arányait egyaránt meghatározza. Rufinus a teológiától indulva jut el világi kérdések vizsgálatához, majd a befejezéssel visszatér a teológia területére. Az első hét béke[34] a teológia kérdéseivel foglalkozik, az emberek és a vallási szféra kapcsolatát (Isten, angyalok, ördög) elemzi. A szerző ezután tér át fő témájára, a béke nyolcadik formájának vizsgálatára, a földi világ működésének elemzésére. Végül a második könyv 31., záró caputja (amelynek előkészítése már a 26., illetve a 29–30. caputban megkezdődik) visszavezeti az olvasót az isteni világba. A szerkezet igazodik a mű belső logikájához: a hét békét az első könyv (16 caput) foglalja magába, ez a *De bono pacis* teológiai része. A terjedelmileg jóval hosszabb második könyv csaknem teljes egészében a földi világ, a *pax Babyloniae* társadalmi és politikai rendszerét vizsgálja.

Baehr megfogalmazása azonban nem felel meg mindenben a Kantorowicz által leírtaknak – ő ugyanis a 12. század előtti időszakra vonatkozóan mondja, hogy *„e korai időszakban a politikai teológia a liturgikus nyelv és a teológiai gondolkodás általános keretei közé szorult, mivel az egyháztól független politikai teológia még nem fejlődött ki."*[35] Láthattuk, hogy a teológiai gondolkodás Rufinus esetében is behatárolt keretet adott a műnek. Ugyanakkor meg kell állapítanunk, hogy a liturgikus jelleg a 12. században kezdett lassan háttérbe szorulni – így például a terminológiában a

32 DMA. 546.

33 Baehr, S. L.: *The Paradise Myth in Eighteenth-Century Russia*. Stanford, 1991. 11.

34 1. *pax Dei ad se*, 2. *pax Dei ad homines*, 3. *pax angelorum ad se*, 4. *pax angelorum ad homines*, 5. *pax diaboli ad se*, 6. *pax diaboli ad homines*, 7. *pax hominum ad se*.

35 Kantorowicz, 1957. 87.

liturgikus nyelv fordulatai és kifejezései helyett (illetve mellett) a világi, elsősorban jogi fogalmak jelentek meg. Mindezt nagyban elősegítette az, hogy *„a nyugati egyház Isten és ember viszonyát kezdettől fogva jogi viszonyként ... fogta föl; a nyugati teológia így már megszületésekor jogi színezetű volt."*[36]

II. A társadalom – Ordines (rendek)

A bevezetőben vázolt alapvető társadalmi változások nem hagyhatták érintetlenül a 11–12. században mind inkább erőre kapó politikai és filozófiai gondolkodást: e kor filozófusai és jogászai igyekeztek társadalom leírására alkalmas terminológiát találni és rendszert alkotni.

A 11. századtól szokás lett a társadalmat három funkcionális rendre, *ordó*ra osztani, amelyeket az *oratores* (imádkozók), *bellatores* (harcolók) és *laboratores/ agricultores* (dolgozók/földművesek) szavakkal jelöltek.[37] Rufinusnál II. könyv 10. caputjában szerepel az *ordo* szó, a társadalomnak e felosztásával pedig a II. könyv 9. caputjában találkozhatunk: *„A katonák (lovagok) fegyverekkel vigyázzák a földműveseket, a parasztok szántóföldi munkával igyekeznek élelmet biztosítani a lovagoknak."*[38] A harmadik rend, az *oratores* ebben az idézetben nem kap helyet, mert az Rufinus gondolatmenetében egy másik egységhez, a *pax Jerusalem*hez kapcsolódik, amíg ez az idézet a *pax Babyloniae*[39] tárgyaló részből való. A rendeknek ez a határozott szétválasztása viszont már egy másik, a szerzetesi reformmozgalom időszakában előtérbe került társadalommodell sajátossága, amely alapját ké-

36 Sashalmi Endre: Egyház, jogtudat,alkotmányosság: a nyugati kultúrkör és Oroszország eltérő útjai 1150–1650. In: *Híd a századok felett.* Szerk.: Hanák Péter. Pécs, 1997. 29. (A továbbiakban: Sashalmi, 1997.)

37 Augustinus és Nagy Szent Gergely fentitől eltérő módon osztotta három rendre a társadalmat (Ezék 14,14. alapján): laikusok, szerzetesek és világi papok *ordo*jára. Ez a modell jelenik meg többek között Clairvaux-i Bernát műveiben is. Robinson, I. S.: Church and Papacy. In: *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350–c.1450.* Ed.: Burns, J. H. Cambridge, 1988. 264. (A továbbiakban: Robinson, 1988.)

38 *'Milites armis tueatur rusticos, rustici operibus agrariis cibos student militibus providere.'* [De bono pacis (A továbbiakban: DBP.), II. 9]

39 Rufinus a 2. könyvben egyetlen békét (*pax*; a szó ez esetben hordozza a jólét, boldogulás tartalmat is) a *pax hominum ad hominem* (az emberek egymás közötti békéje) elemez, amit 3 kisebb egységre bont: *pax Aegypti, pax Babyloniae, pax Jerusalem.*Az Egyiptommal szimbolizált *pax* a gonoszok összeesküvése *(malorum conspiratio)*, a babiloni béke a gonoszok és a jók egysége *(tam malorum quam bonorum conversatio)*, a Jeruzsálem városával jelképezett békeforma a keresztény gyülekezet egyesülése *(Christianae societatis fraternitas).* Ennek megfelelően Rufinus az egyes békéket az ördöghöz *(diabolus)*, a földi világhoz *(mundus)*, illetve Krisztus személyéhez köti *(Christus).*

pezte a hierokratikus tannak is.[40] Ez a társadalmat csak két részre osztotta, mégpedig a *clericalis* és a *laicalis ordó*ra (klerikus, azaz papi, illetve laikus, azaz világi rend). Elmondhatjuk tehát, hogy Rufinus társadalomszemléletében ötvöződik a „hagyományos" hármas és ez a kettős felosztás.[41] (A világiak és az egyháziak közötti éles különbségtétel egyébként azt a Dietrich Gerhard által megfogalmazott jelenséget is jól példázza, miszerint a társadalomban a klérus volt az a rend, amely elsőként elkülönült.[42])

Rufinus e sajátos társadalom szemlélete egyik lecsapódása lehet annak a folyamatnak, amely során – a rendiség fejlődésének részeként – a funkcionális alapon szerveződő rendeket kezdték felváltani a társadalmi rendek. A funkcionális rendek időszakában az uralkodó *rex et sacerdos*ként (király és pap) az *oratores* és a *bellatores* rendnek egyaránt „tagja" volt, noha bizonyos szempontból felettük állt, mint legfőbb hűbérúr és *vicarius Christi* (Krisztus helytartója). A kettős társadalomszemlélet nézőpontjából közelítve beletartozott *laicalis* és a *clericalis* rétegbe is.

A 12. század folyamán a *clericalis* és *laicalis* közti határ egyre erősebben kirajzolódott, az uralkodó pedig immár nem a kettő találkozási pontjában állt, hanem lassanként a *laicalis* szféra felé tolódott. Ezzel párhuzamosan a *clericalis* világban a pápa fokozatosan „uralkodói" hatalmat szerzett magának.[43]

Közben – a társadalmi rendek kialakulásának egyik okaként – a városlakók a városi jogok létrejöttével a földművesekétől teljesen eltérő jogállásba (*status*ba) kerültek, így az addig egységes *laboratores* szétesett, a kor társadalomszemléletében pedig a funkció mellett egyre inkább a társadalmi helyzet lett a meghatározó tényező.[44]

Az uralkodó pozíciójának és feladatainak, a világi társadalom működésének, illetve a világi és az egyházi szféra kapcsolatának elemzése további bizonyítékokkal szolgál arra vonatkozóan, hogy a rendiség kialakulásának fentebb vázolt folyamata a 12. század közepén abban a stádiumban érhető tetten, amikor a funkcionális rendek *(ordines)* mellett már jelentkeznek a társadalmi rendek *(status)*, kialakult rendiségről azonban még távolról sem beszélhetünk, hiszen a politikai rendekké fejlődés ezen időszakra még nem következett be.

40 Erre l. S. Robinson is rámutat: Robinson, 1988. 264–265.

41 Az *oratores–bellatores–laboratores*-nek megfelelő rendek *milites* (lovag jelentésben) és *rustici* formában ugyan, de szerepelnek Rufinusnál, ugyanakkor a két világi *(laicus)* rendet Rufinus élesen elválasztja a harmadiktól (*oratores*, azaz *clericalis*): a *milites* és a *rustici* laikus voltát azzal érzékelteti, hogy ezeket a *pax Babyloniae*t elemző részben szerepelteti, s ezektől szerkezetileg teljesen elkülönülve, a *pax Jerusalem*mel foglalkozó részben találkozunk a „harmadik" (második) társadalmi csoporttal.

42 Gerhard, 1981. 146.

43 Vö. a pápa pozíciójának rufinusi értelmezésével (I. 2. rész)

44 A rendi fejlődés utolsó szakasza a politikai rendek kialakulása (14. sz.).

III. A regnum és a sacerdotium (A világi és a szakrális szféra)

Rufinus társadalomszemléletét vizsgálva láthattuk, hogy felfogásában dominál a társadalom *clericalis* és *laicalis* rétegekre való osztása. Művéből választ kaphatunk arra is, hogyan vélekedett a *regnum* és a *sacerdotium* társadalomban betöltött szerepéről és egymáshoz való viszonyáról.

III.1. A regnum

III.1.1. Az uralkodó

Az uralkodó személyének, feladatainak, kötelességeinek és jogainak megítélése a történelem során állandóan változott. A középkorban egészen az investitúuraharcig tartotta magát az ókorból hagyományozódott *rex et sacerdos* képe, amelynek értelmében az uralkodó világi és vallási ügyekben egyaránt illetékes és felelős volt.

A nyugati kereszténység kiemelkedő teoretikusa, Augustinus – aki írásaival a nyugati keresztény „politikaelmélet" megalapozója lett, életművével a kora középkori „politikai" gondolkodás irányadójává vált – szintén nagy jelentőséget tulajdonított az uralkodó vallási funkciójának. Elméletei Rufinus gondolkodásmódjára is hatottak, ezért szükségesnek tartom, hogy Augustinus eszmerendszerének néhány, a dolgozat szempontjából fontos vonatkozását itt megemlítsem.

A kora keresztény filozófia – s ezen belül mindenekelőtt Augustinus – irányt adott a középkori teológiai és politikai-teológiai gondolkodás fejlődésének; amellett azonban, hogy újat alkotott, azért is jelentős, mert eközben felhasználta, s ezáltal a későbbi nemzedékek számára közvetítette az ókori filozófiák elemeit.[45] Augustinus az antik pogány kultúrákról rendkívül alapos ismeretekkel rendelkezett: olvasta, felhasználta, kritizálta az ókori szerzők gondolatait. Nem maradt ki ebből a sorból Cicero *De re publica* című műve, s annak a *res publicá*ra vonatkozó definíciója sem.

> „Az állam tehát – mondta Scipio – a nép ügye, a nép azonban nem olyan embergyülekezet, amely akármilyen módon keletkezett, hanem a tömegnek

45 Ahogy ezt Hegedüs Géza szemléletesen megfogalmazza: *„A középkori filozófia fő vonala már Nagy Károly korától kezdve Augustinust folytatja, s vele mindazt, amit Augustinus magába szívott az ókori filozófiákból." „Alkuin iskolájában a filozófiai oktatás fő témája Augustinus filozófiája volt, de érdeklődéssel fordultak a filozófiai tartalmú ókori latin szövegek felé is, főleg Cicero és Seneca bölcseleti írásait kedvelték."* Hegedüs Géza: *Az európai gondolkodás évezredei.* Budapest, 1992. 127–128.

olyan csoportosulása, amelynek alapja a jogi megállapodás és a közös előny. A csoportosulás elsődleges indítéka nem annyira a gyengeség érzésében,mint inkább az emberek úgynevezett természetes társas ösztönében rejlik."[46]

A cicerói meghatározást azonban Augustinus a keresztény teológia elvei alapján átalakította. Szerinte ha a cicerói definíciót vesszük alapul, akkor Rómában nem létezhetett a *populus*, a birodalom pedig sohasem volt *res publica*, mivel az egyik alapfeltétel, a *consensus iuris* (jogi megállapodás) nem teljesülhetett. Ő ugyanis a cicerói *ius* alatt sokkal többet értett, mint amit az eredetileg magában foglalt. Augustinus számára *„ez szigorú értelemben vett igazságot, igazságosságot (iustitia) jelentett."*[47] A *vera iustitia* pedig csak olyan „államban" létezhet, ahol Krisztus uralkodik, s ilyen földi állam nincs.[48] A *De civitate Dei* XIX. könyvében a *populust* a sokaság olyan spontán, természetes egyesüléseként definiálja, amelyet ugyanazon dolgok szeretete és becsülése köt össze.[49]

A *(vera) iustitia*, amely a cicerói definíció augustinusi értelmezésének alappillére, Augustinus egész világszemléletében főszerepet játszik, s azt az uralkodó feladatai közé is besorolja.[50] A *iustitia* fontosságát illusztrálja a következő idézet: *„Ha elvész az igazság, mi mások a királyságok, mint hatalmas rablóbandák?"*[51] (A *iustitia* egyébként a korai keresztény uralkodó-felfogásban szintén elsődleges – példaként említhetjük, hogy a királyt már Alexandriai Kelemen is *„mint törvények szerint uralkodó személyt definiálja".*[52])

46 *„Est igitur" inquit Africanus „res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus, eius autem prima causa coeundi est non tam imbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio..."* Cic. *De re publ.* I.25.39. (ford. Hamza Gábor)

47 Markus, R. A.: The Latin Fathers. In: *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350–c.1450*. Ed.: Burns, J. H. Cambridge, 1988. 106.

48 *„vera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est."* [De civitate Dei (A továbbiakban: DCD.), II. 21]

49 *„populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordia communione sociatus"* (DCD. XIX.24)

50 Le kell azonban szögeznünk, hogy Augustinus *De civitate Dei* című művét a donatisták nézeteinek cáfolására a keresztény hit védelmében írta – ennélfogva nem politikai és társadalmi kérdések megválaszolása volt az elsődleges célja. *„Augustinus soha nem volt szisztematikus gondolkodó: nem ült le, hogy hideg fejjel filozófiai igazságokat alkosson"* – írta Norman H. Baynes. A felvetődő problémákra próbált meg választ adni, de nem teremtett összefüggő eszmerendszert. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a középkorban a *De civitate Dei* gondolataiból politikai doktrínákat eredeztettek – *„Augustinus mondatai vitatkozó felek jelmondataivá váltak"*. Baynes, 1936. 3.

51 *„Remota iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia"* DCD. IV.4

52 Baynes, 1936. 7.

Az augustinusi világkép másik fő eleme a *pax*. Augustinus a *civitas terrenát* (földi állam) Isten büntetésének tekinti,[53] de úgy véli, a keresztény elvek szerint kormányzott *civitas terrena* egyfajta rendet biztosít a földi világban.[54] A földi világ célja tehát nem lehet más, mint a földi béke.[55]

A földi béke *(pax Babyloniae, mundi scilicet)* jelentőségét Rufinus is hangsúlyozza; szerinte ez a béke biztosítja a társadalom boldogulását:

> „Ez a béke irányítja ugyanis az államot, kiterjeszti a hatalmat, erősíti a királyságokat, a szabadokat nemesíti, törvényeket alkot, táplálja a művészeteket, ápolja a vallást, megtölti a várost, sokasítja az utódokat, a gyermekkor dajkája, az ifjúság gyámja, a fiatalságot örvendezteti, az öregkor szürkeségét feldíszíti."[56]
> „És keressétek a város békéjét, ahová számkivetettelek benneteket, és imádkozzatok érte az Úrhoz, mert az ő békéjében lesz számotokra béke."[57]

A *pax Babyloniae* zavartalan működését az uralkodó többek közt azzal biztosíthatja, ha igazságosan, a *iustitia* elveinek megfelelően kormányoz:

> „Így szól a mondás: »Az igazságos király felvirágoztatja országát, a telhetetlen férfi elpusztítja azt.«"
> „Ezeket a közösen tett gonoszságokat merészebben követik el, mivel eközben nincs, aki bíróként büntetné őket."
> „Ahogy a legkiválóbb doktor írta, mondván: »Ha elvész az igazság, mi mások a királyságok, mint hatalmas rablóbandák?«"[58]

53 Augustinus elutasítja azt az arisztotelészi elméletet, miszerint az állam természeténél fogva jó.

54 Ahogy ezt Deane-nél is olvashatjuk: *„Augustinus számára a földi igazság, illetve a világi béke és rend biztosítása az államtól elvárt alapvető és legfőbb feladat."* DEANE: *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. H. n., 1963. 133. (A továbbiakban: DEANE, 1963.); *„Augustinus politikai 'elméleteinek' központi gondolata, hogy az állam létezésének célja a földi béke biztosítása; ezáltal az emberek együtt tudnak élni és dolgozni, s megszerezhetik a földi létükhöz nélkülözhetetlen dolgokat."* DEANE, 1963. 221.

55 *„Non autem recte dicuntur ea bona non esse, quae concupiscit haec civitas (sc. terrena), quando est ipsa in suo genere humano melior. Concupiscit enim terrenam quamdam pro rebus infimis pacem."* DCD. XV.4

56 *„Pax enim haec producit rempublicam, propagat potentiam, fortificat regna, libertates nobilitat, condit leges, alit artes, illustrat honores, religionem fovet, implet urbem, multiplicat sobolem, altrix est pueritiae, tutrix adolescentiae, juventutem laetificat, canitiem condecorat senectutis."*

57 *„Quaerite pacem civitatis, ad quam transmigrare vos feci, et orate pro ea ad Dominum, quia in pace illius erit pax vobis."* DBP. II.8 Eredetileg: Jer 29,7.

58 *„Item est quodam proverbio: »Rex iustus erigit terram, vir avarus destruet eam.«"* DBP. II.8; *„Haec communicata scelera ideo ab eis committuntur audacius, quia non est interim, quo iudice puniantur."* DBP. II.4; *„Propter quod doctor optimus scribit dicens: »Remota iustitia quid sunt regna nisi latrocinia, quia et ipsa latrocinia quid sunt nisi parva regna?«"* DBP. II.13

Rufinus tehát átveszi az augustinusi uralkodó-felfogás két alapvető elemét, a *pax*ot és a *iustitiá*t. Nem szerepel viszont nála az a kritérium, amelyet Augustinus talán a legfontosabbnak ítélt a király feladatai közül. Ő a jó keresztény uralkodó kötelességei közé sorolta a *pax* és a *iustitia* mellett a *pietas*t (vallásosság, istenfélés) is.[59] Tette ezt mindannak ellenére, hogy úgy vélte: a *civitas terrena* nem tud többet tenni, mint hogy biztosítja polgárainak a mindennapi élethez szükséges anyagi javakat. Lelki életüket nem tudja befolyásolni, nem tud tökéletes krisztusi életet biztosítani nekik, mert ő sem tökéletes. Csak a külsőségeket tudja irányítani – a külsőségekben is megnyilvánuló magatartást tudja megítélni[60] és elfogadni vagy büntetni, de ezt sem a *iustitia vera*, hanem csak a látszat alapján teheti.[61] Ráadásul a törvények, melyek a rend és a béke biztosítékának fő eszközei, megfélemlítéssel operálnak, és nem arra ösztönöznek, hogy az ember jó és erkölcsös legyen – mindössze megpróbálnak visszatartani a rossztól és a társadalom számára káros és veszélyes dolgoktól.[62] Megjegyezhetjük, hogy erről Rufinus is ugyanígy vélekedik; amikor ugyanis számba veszi a *pax Jerusalem* és a *pax Babyloniae* jellemzőit, a következőket írja:

> „A *pax Jerusalem* minden jogtalanságot elutasít..."
> „A *pax Babyloniae* törvényeket alkot, hogy megtorlással fenyegesse a jogtalanságokat."[63]

Ennek ellenére Augustinus mégis az uralkodó talán legfontosabb kötelességének tekinti nemcsak azt, hogy ő maga az isteni törvényeknek engedelmeskedve éljen, hanem azt is, hogy alattvalóit is az ilyen életre ösztönözze.[64]

59 A *pax–iustitia–pietas* hármassága természetesen nemcsak Augustinusnál jut fontos szerephez. John Procopé rámutat arra, hogy amíg az uralkodás három tradicionális feladata a Kr. e. 3. századtól a Kr. u. 4. századig gyakorlatilag nem változott (külső és belső ellenséggel szembeni védelem, a gonosztevők büntetése), Nagy Konstantin után előtérbe került a *pax-iustitia-pietas* hármassága, s már Szent Ambrus is hangsúlyozta, hogy a császárnak mint Isten földi helytartójának kötelessége Isten akaratát érvényre juttatni. PROCOPE, John: Greek and Roman Political Theory. In: *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350–c.1450*. Ed.: BURNS, J. H. Cambridge, 1988. 34.

60 *„Az állam a polgáraival csak a látszat szintjén, a külsőségekben megnyilvánuló magatartás megítélésében foglalkozik."* DEANE, 1963. 134.

61 *„A bíró soha nem lehet bizonyos abban, hogy nem ártatlan embert vádol; ahogy a többi ember, ő is hajlamos arra, hogy a benyomásait biztos tudásnak tekintse, s a számára hihető dolgokat igaznak vélje."* DEANE, 1963. 135.

62 *„Fő fegyvere – a büntetéstől való félelem – nem tudja az embereket jóvá vagy erényessé tenni, legfeljebb társaikra nézve kevésbé ártalmassá."* DEANE, 1963. 134.

63 *„Item pax Jerusalem omnem remittit injuriam..."; „Pax Babyloniae legem statuit, ut injuriis opponeret talionem."* DBP. II.23

64 *„A jó keresztény uralkodónak királyi hatalmát az igaz hit terjesztésére kell használnia, s arra, hogy alattvalóit az egy igaz Isten tiszteletére ösztönözze."* DEANE, 1963. 132.

Ezen a ponton tehát Rufinus eltér az augustinusi példától. Nála az uralkodó mint *rex et praeses* (uralkodó és védelmező)[65] védelemmel *(tuitio)*[66] és gondoskodással *(providentia)*[67] tartozik alattvalóinak, a legnagyobb bölcsességgel[68] és igazságosan[69] kell, hogy kormányozza országát. Ezen felül feladata, hogy biztosítsa a békét, annak veszélyeztetőit pedig megbüntesse.[70] A *pietast* azonban – vagy annak bármilyen formáját – Rufinus nem említi a kötelességei között. Ez a „hiány" annak a hatalmi versenynek és a politikai gondolkodásban végbement változásnak a következménye, amely a 12. század közepére a teokratikus királyság korábbi eszméjének (*rex imago Christi* /a király mint Krisztus képmása/, *rex vicarius Christi* /a király mint Krisztus helytartója/, *rex et quasi sacerdos* /király és mintegy pap/) a megszűnését, valamint a királyi hatalom szekularizációját hozta magával. A királyból sikerült laikust csinálni, vagyis kiszorult az egyház vezetéséből, feladata pedig csakis a világi ügyek kormányzása lett (azt is az egyház útmutatása szerint kellett végeznie). Az uralkodói hatalom alapja így világi szférába került: funkcióját tekintve a király a jog és az igazság védelmezője lett – az *imago Christi* és a *vicarius Christi imago Iustitiae*vé (az Igazság képmása), majd II. Frigyestől kezdve *pater et filius Iustitiae*vé (az Igazság atyja és fia) vált.[71] Így az, hogy Rufinusnál a *iustitia* az uralkodói feladatok közt kiemelt helyet kapott, nem kizárólag Augustinus hatásának köszönhető – nagy szerepe volt ebben ennek az alább bővebben vázolandó folyamatnak is.

III.1.2. Az uralkodó és az alattvalók viszonya – a pax Babyloniae

Rufinus a *pax Babyloniae*t a második könyv bevezetőjében három dologgal jellemzi: „A *pax Babyloniae*t az igazság(osság) működteti, a szeretet növeli, a bölcsesség erősíti."[72]

III.1.2.1. Iustitia naturalis (természetes igazság/osság/)

A *iustitia*, illetve a *iustitia naturalis* fogalmát II. könyv 8. caputja alapján kell vizsgálnunk.

65 „*quippe sine providentia regum ac praesidum pro caede paratur populus*" DBP. II.9
66 „*a rege praebeatur populo tuitio*" DBP. II.9
67 „*Praelatus subditis providentiae sollicitudinem subditi praelato devotionem obedientiae debebunt exhibere.*" DBP. II.9
68 „*Pacem autem istam regis maxime prudentia confirmabit.*" DBP. II.10
69 „*Item est quodam Proverbio: »Rex iustus erigit terram, vir avarus destruet eam.«*" DBP. II.8
70 „*Ad hoc enim istos paucos (sc. pestilentes, persecutores, rebellantes) severitatis vigor persequitur, in caeteris pax integrior et tutior conservetur.*" DBP. II.14
71 Kantorowicz, 1957. 87–106. A liturgikus felfogást és nyelvezetet e kifejezés esetében is felváltotta a jogi meghatározás.
72 „*Pacem Babyloniae facit justitia, alit humanitas, firmat prudentia.*" (DBP. II.1)

Rufinus a *iustitia* és a *pax* között szoros kapcsolatot tételez fel, ezáltal egyfajta rendszert teremt belőlük. Szerinte ugyanis a földi világ célja, a *pax mundana* csak a *iustitia* által létezhet:

> „A *pax Babyloniae*ről, ahogyan azt az igazság(osság) működteti."
> „Hogyha ezen érvek alapján úgy véled, számodra nem meggyőző, hogy ezt a békét az igazság(osság) működteti, ezenfelül legalábbis a Szentírás érvei ki fognak elégíteni."[73]

Rufinus a 8. caputban a *iustitia naturalis*t nevezi meg a földi világot működtető erőként:

> „Ezt a békét az igazság(osság) működteti; s az igazság(osság) *(iustitia)* alatt itt nem annyira az isteni vagy politikai, mint inkább a természetes *(naturalis)* igazságot kell érteni, amit más néven méltányosságnak (igazságosságnak */aequitas/*) neveznek."[74]

Mit kell azonban a *iustitia naturalis* alatt értenünk? Rufinus a fenti idézetben a *iustitia naturalis*t az *aequitas*-szal azonosítja, az *aequitas*on pedig Congar szerint Rufinus esetében egyfajta mindenki számára azonos erkölcsi normát kell értenünk.[75] Rufinus viszont a *Summa Decretorum* című művében ugyanilyen általános erkölcsi mérceként definiálja a *ius naturalé*t:

> „A természetjog *(ius naturale)* az, amire a természet minden élőlényt megtanít. Így a természetjog egyfajta erő, amely a természettől fogva bele van vésődve az emberi lénybe, hogy jót cselekedjen és kerülje az ellenkezőjét."[76]

73 „*De pace Babyloniae, et qualiter eam faciat iustitia*"
„*Quod si tibi per has rationes haud aestimes persuasum, pacem hanc per iustitiam effici, super hoc saltem argumenta satisfaciant Scripturarum.*"
„*Denique exigenti, qualiter hanc pacem iustitia faciat*"
„*Quanquam dici valeat, ...quammodo iustitiam pacem Babylonicam operari*" – mind DBP. II.8

74 „*hanc pacem justitia faciat (...); quod videlicet justitiam hic non tam divinam aut politicam quam naturalem opportet intelligi, quae alio nomine aequitas nominatur*" DBP. II.8

75 Congar szerint Rufinusnál az *aequitas* olyan általános értéket jelent, amely az *aequum*-mal azonos, a *lex naturalis*nak, a *ius naturalé*nak és a természetes érzéknek egyaránt megfelel; ennek értelmében a jóra kell törekedni, az ellenkezőjét pedig kerülni kell. Congar, 1957. 438.

76 „*Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit. (...) Est itaque naturale ius vis quaedam humane creature a natura insita ad faciendum bonum cavendumque contrarium.*" Rufinus, *Summa Decretorum*, D. I, ed. Singer

A *ius naturale*, a természetjog elve kétezer éve jelen van a politikai gondolkodásban. Az elmélet gyökerei a görögökig nyúlnak vissza, ám – ahogy erre d'Entréves is rámutat – a természetjog ókori, középkori és modern értelmezései között alapvető különbségek vannak.

A római felfogás a természetjogot morális mércének tekintette, de nem helyezte azt a pozitív jog fölébe. Ugyanakkor a természetjoghoz számos egyéb elméletet is hozzákapcsolt, így például a természetjog közvetlen következményének tekintett *aequitas* koncepcióját is. Cicero *De re publica* című művében található egy sztoikus ihletésű definíció a természetjogról, amely szerint az igaz törvény a természettel egybehangzó ésszerű tanítás, amely általános érvényű, örök és megváltoztathatatlan.[77] Ez a cicerói elmélet aztán Lactantius útján továbbhagyományozódott a római jogászokra, és beépült a keresztény tanításokba.[78] A *ius naturale* rufinusi meghatározása egybecseng a fenti cicerói idézettel,[79] a *De bono pacis* II.8. caputjában megjelenő – a *iustitia naturalis*szal azonosított – *aequitas* gondolata pedig valószínűleg szintén az ókori természetjogi felfogás egyik elemének átvétele:

> „Hiszen mindnyájan meztelenül születünk és meztelenül halunk meg: a gazdagok és a szegények holttestei között nincs különbség, hacsak nem az, hogy ezek testei borzalmasabban büdösödnek, mint azoké. Ily módon tulajdonképpen a természetes igazság(osság) mindenki számára mindent közössé tesz [mindenkinek ugyanazt nyújtja]."[80]

A középkori értelmezés legfőbb jellemzője, hogy az ókorból hagyományozott doktrínát isteni jelleggel ruházza fel, vagyis a természetjogot Istentől eredezteti, kialakítva ezzel a természetjog egyéb jogokkal szembeni elsőségének gondolatát.[81] A természetjogot – más jogokkal együtt – Gratianus is definiálja; ő ezt az isteni és az emberi (pozitív) törvény közé helyezi. Az isteni törvény Isten akarata, amely a kinyilatkoztatásokban, elsősorban a Bibliában fogalmazódik meg. A természeti törvény szintén Isten akaratát tükrözi; ezt azonban az isteni kinyilatkoztatásokon kívül az emberi értelem is magában hordozza.[82]

77 Cicero *De re publica* III, xxii, 33.

78 D'Entreves, Alexander Passerin: *Natural Law – An Introduction to Legal Philosophy*. London, 1951. 26. (A továbbiakban: D'Entreves, 1951.)

79 Congar szerint a rufinusi *ius naturale* értelmezés Cicerora vezethető vissza, de az eredendő Bűn motívumait is hordozza, amely viszont Augustinusnál kapott fontos szerepet. Congar, 1957. 438.

80 „*...Nudi enim omnes nascimur, nudi morimur: nulla inter cadavera divitum pauperumque discretio, nisi quod forte dirius fetent eorum corpora quam istorum. Quod vero istiusmodi naturalis iustitia omnibus omnia fecerit communia.*" DBP. II.8

81 D'Entreves, 1951. 22–50.

82 Berman, J. H.: *Law and Revolution – The Formation of Western Legal Tradition*. Mass.–London, Cambridge, 1983. 144–145.

Rufinusnál Gratianushoz hasonlóan megtalálható az isteni *(divina)*, a természeti *(naturalis)* és az emberi *(politica)* hármas felosztása, ám ő nem *ius*ról, hanem *iustitiá*ról beszél.

Amennyiben Congarnak igaza van az *aequitas* értelmezését illetően, s így az *aequitas* és a *ius naturale* tartalmilag azonosnak tekinthető, akkor a *iustitia naturalis* jelentése is meg kell hogy feleljen a *ius naturaléénak*, hiszen az *aequitas* és a *iustitia naturalis* egymással azonosított fogalmak. Véleményünk szerint Rufinus gondolatrendszerében mindenképp kiemelt helyen áll a természetjog, s a *ius naturale – iustitia naturalis – aequitas* hármasa szoros egységet alkot, ám a három fogalom nem feltétlenül hordozza pontosan ugyanazt a jelentést.

Az idézetek alapján azt mondhatjuk, hogy a *iustitia naturalis*szal (természetes igazságosság) azonos jelentésű *aequitas* (igazságosság) szerepeltetése a 12. században erőteljesen jelentkező antik hatások eredménye. A kérdés immár a *ius naturale* és a *iustitia naturalis* viszonyának meghatározása. Ebben a *ius naturaléra* és a *iustitia naturalis*ra vonatkozó idézetek összevetése és a kor jogfelfogásának ismerete lehet segítségünkre.

A középkori keresztény politikai-filozófiai gondolkodás kiemelkedő személyisége Aquinói Tamás (1225–1274). Szerinte az örök törvény mindenféle jogban jelen van, így az isteni, a természet- és a pozitív jogban egyaránt.[83] *„E jelenlét kánoni formája pedig az igazságosság, mivel az igazságosság a legmagasabb rendű földi erény."*[84] Az örök törvény a természetjogban a természetes igazságosság formájában nyilvánul meg, vagyis a *iustitia naturalis* az örök törvényt közvetítve biztosítja a *ius naturale* létezését.

Természetesen ezt az Aquinói Tamás által kidolgozott rendszert Rufinus nem ismerhette – a *iustitia naturalis* fogalma nem Aquinói hatására jelenik meg a műben, legfeljebb előképe lehet annak. Ugyanakkor véleményünk szerint a rufinusi *iustitia naturalis* funkcióját tekintve nagyjából megfeleltethető az Aquinói-féle fogalomnak, bár Rufinus a természetjogi koncepcióhoz kapcsolódó elemeket és az azok közti kapcsolatot nem határozza meg olyan egyértelműen és rendszerezetten, mint azt majd később Aquinói teszi.

Mindenesetre a 8. caputban szereplő *iustitia naturalis*, a természetes igazságosság mindenképpen szorosan a természetjog gondolatköréhez kapcsolódó fogalom, amely Rufinus eszmerendszerének egyik meghatározó eleme.[85]

83 *„Et talis participatio legis aeternae in rationali natura lex naturalis dicitur."* id. Bloch, E.: *Natural Law and Human Dignity*. Mass.–London, Cambridge, 1986. 28. (A továbbiakban: Bloch, 1986.)

84 Bloch, 1986. 28.; Aquinói Tamás írja: *„In Iustitia autem simul omnis virtus est, et perfecta maxime virtus."* id. Kantorowicz, 1957. 108.

85 A természetjog és az igazságosság kapcsolatára lásd még Weinreb, L. L.: *Natural Law and Justice*. Mass., Cambridge, 1987.

A *pax Babyloniae* megvalósulásának azonban más feltételei is vannak. A mű elemzése szempontjából nagyon fontos rész a II. könyv 9. caputja. Ezen a helyen egy olyan elmélet korai megjelenésével találkozhatunk, amely virágkorát jóval később, a 17–18. században élte, de amelynek gyökerei és forrásai visszanyúlnak a kora középkorba – ez a társadalmi szerződés elmélete.[86]

Elöljáróban szóljunk néhány szót magáról az elméletről, s annak kialakulásáról. Mindenekelőtt fontos különbséget tennünk az ún. „valódi társadalmi szerződés" és a „kormányzati szerződés" között. Az előbbi azt jelenti, hogy az egy államban élő egyének közös egyetértéssel hoznak létre szervezett társadalmat, az utóbbi alatt viszont egy, az uralkodó és a nép közt fennálló szerződést kell értenünk.[87] A társadalmi szerződés-elmélet kialakulásának első lépcsőjét az utóbbi jelentette, vagyis az, hogy az uralkodó és a nép közt egy olyan megegyezés jött létre, amely az alattvalók számára az engedelmesség fejében védelmet és rendet biztosított.

A korábbi változat (vagyis a „kormányzati szerződés") – a későbbitől (azaz a „valódi" társadalmi szerződéstől) eltérően, amely természetjogi érvelésen alapult – három fő forrásból eredeztethető: a iustinianusi *Corpus*ban testet öltött római jogból, a hűbériségből, valamint a Bibliából, illetve a keresztény vallás tanításaiból.[88] A római jog *lex regia* elve (a világi /császári/ hatalom a néptől ered) – annak ellenére, hogy itt nem valamiféle szerződéselméletről van szó – könnyen válhatott a kormányzati szerződéselmélet alapjává, hiszen ezt az elvet akár mint (valamiféle) közös megegyezés eszméjét is lehetett értelmezni.[89] A feudalizmus mint kormányzati rendszer lényegében és alapjaiban szerződéses jellegű – s e rendszer alapvető jellemzői (kölcsönösség, szerződésesség), valamint a magánjog közjoggá alakulása a szerződéselmélet létrejöttének nélkülözhetetlen feltételei voltak. S bár a szerződésesség a feudalizmus kormányzati, társadalmi struktúrájában főszerepet

86 Erre a részre, mint a szerződéses gondolat egyik megjelenésére Gough is hivatkozott. Gough, 1957. 28. 4. lábj.

87 Gough, 1957. 2–3.

88 A szerződéselmélet középkori változatának kialakulását a germán királyságok királyalattvaló kapcsolatai is elősegítették. A vizigótoknál már a 7. században létezett szerződés az uralkodó és az alattvalók között, a burgundok 5. századi törvénykönyve is hivatkozik hasonló *pactió*ra, a frankoknál pedig 856-ból ismerünk egy ilyen, a király és a nép közt létrejött, jogokat és kötelességeket rögzítő *pactum*ot. Természetesen a frank uralkodók e 9. században megjelent „szerződéses fősége és elsősége" még nem társadalmi szerződés volt. Gough, 1957. 25–27.

89 Meg kell jegyeznünk, hogy a *lex regia* elvét abszolutista szemlélettel is lehet értelmezni – e szerint a nép a hatalmát örökre és visszavonhatatlanul átruházta az uralkodóra. Gough, 1957. 22.

játszott, sőt időről időre – bár használatát tekintve rendszertelenül és még nem pontosított értelemmel – megjelentek a szerződést kifejező terminusok *(pactum, foedus)* is, maga a szerződés gondolata a politikai irodalomban csak a 11–12. században, az invesztitúraharc idején vált jelentőssé. Talán utalhat a hűbériség és a szerződéselmélet kapcsolatára az, hogy Rufinusnál épp a vizsgált caputban szerepel az egyébként a hűbéri viszony leírására „szakszóként" használt *debita servitia* (kötelező szolgálatok) kifejezés.[90]

A Biblia – elsősorban az ótestamentumi rész – hatása sem elhanyagolható tényező az elmélet szempontjából. A zsidóság története nem szűkölködik szövetségekben: Isten szövetséget kötött Noéval (1Móz 6.18, 9.9–17.), Ábrahámmal (1Móz 15.), Józsuéval (Józs 24.24–25.), de nem hiányoznak a király és a nép közötti megállapodások sem (2Kir 11.17., 2Sám 5.3., 1Krón 11.3., 2Krón 23.16.).[91]

A nép és vezetőik közt fennálló szerződés elmélete – legalábbis valamiféle szerződéses gondolata – egy alkalommal Cicerónál is megjelenik,[92] bár – ahogy ezt Gough is megállapítja – Cicero maga inkább azt tartotta, hogy a *res publica* önmagában is tudja biztosítani tagjainak lojalitását, hiszen ugyanúgy természetes társulás és ugyanúgy magába foglalja a közös akaratot és az egyetértést, mint a család, amelynek mintájára létrejött.[93]

Azt a gondolatot, hogy az uralkodó és a nép között szerződés, *pactum* áll fenn, Lautenbachi Manegold is megfogalmazta: szerinte az uralkodó hatalma a néptől ered és – a hierokratikus tan alapján – a nép akár le is teheti a zsarnok uralkodót, ha a pápa feloldozza az uralkodónak tett hűségeskü alól. Ezzel a gondolattal Manegold egy igen fontos lépést tett meg a szerződéselmélet kialakulásának folyamatában, amiről Gough a következőképpen vélekedik: *„Manegold volt az első szerző, aki a szerződés gondolatát összekapcsolta a nép jogának elméletével, s ezzel az eljövendő korok számára meghatározta a szerződéses állapot lényegi jellemzőjét."*[94]

Az itáliai Marius Salamonius (16. század első fele) munkájában[95] jól nyomon követhető a szerződéses gondolat fejlődése. Ő az államot szerződések által formált *(pactionibus)* és összetartott *civilis societas*nak tekinti, ahol is ezek a szerződések a felek egyetértésével és a feltételekről való megegyezésével jönnek létre. Salamonius a szokást *tacita quaedam conventió*ként (mintegy hallgatólagos megegyezés), a

90 *„...vel qui subsunt, debita servitia negent superioribus..."* DBP. II.9

91 Gough, 1957. 27–28.

92 Cicero, *De re publica*, III. xiii. 23: *„Sed cum alius alium timet, et homo hominem, et ordo ordinem, tum, quia sibi nemo confidit, quasi pactio fit inter populum et potentes ex quo exsistit id, quod Scipio laudabat, coniunctum civitatis genus."* Gough, 1957. 19.

93 Gough, 1957. 19.

94 Gough, 1957. 32.

95 Gough, 1957. 47. 3. lábj.

törvényt pedig *expressa civium conventió*ként (a polgárok kifejezett /rögzített/ szerződése) definiálja.[96]

Nézzük most meg, hogy Rufinus e művében a szerződéselmélet fejlődésének mely stádiumában érhető tetten! Elsőként a szakkifejezéseket (*foedus, pactum*) érdemes megvizsgálni. A *pactum* szó köznapi értelemben megegyezést jelentett, ám mind az ókori, mind a középkori latin nyelvben erőteljes jogi vonatkozásokat hordozott: a római jogban ugyanis a szerződés terminus technicusaként szerepelt. A *foedus* kifejezést a szövetség különböző fajtáira alkalmazták, gyakori volt a *pax, amicitia, societas* szavakkal történő társítása.[97] Rufinus a kifejezéseket felváltva, mindenféle megkötöttség, ideológiai meggondolás vagy szabály nélkül használta. Ezt bemutatandó íme néhány példa:

(1) „E békének a szövetsége (*foedus*), amit Krisztus közvetítésével Isten kötött az Egyházzal."
(2) „Ezért midőn királyt állítanak, valamiféle hallgatólagos szerződés *(pactio tacita)* jön létre, miszerint a király emberségesen irányítja a népet, a nép pedig nem feledkezik el arról, hogy tisztelje a királyt. Ez az a szövetség *(foedus)*, amit Jójada pap kötött Joás király és Júda népe között."
(3) „Ellenségek alatt pedig azokat értsd, akik Egyiptom békéjének, azaz a bűnök békéjének szövetségét *(foedus)* velünk akarják megkötni, s akikkel nem szabad semmiféle szerződésre *(pactum)* lépni."

Találhatunk néhány Biblia-idézetet is, amelyekben szerepel a *pactum* vagy a *foedus* szó:

(4) „Amely szerződés *(pactum)* megszegéséről a Próféta fájdalmasan mondja: »Láttam, hogy nem tartják meg a szerződést *(pactum)* és [ezen igen] elszomorodtam.«"
(5) „...miként Ezékiel ígéri mondván: »Dávid, az én szolgám – azaz Krisztus – a fejedelmük lesz örökre, s az ő közvetítésével velük a béke szövetségét *(foedus)* kötöm majd meg, s ez örök érvényű szerződés *(pactum sempiternum)* lesz velük."[98]

96 Gough, 1957. 47–48.

97 *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Band VI, 2. Stuttgart–Weimar, 1909. 2818–2827.; Band XVIII, 2. Stuttgart–Weimar, 1942. 2127–2153.

98 *„Hujus autem pacis* foedus, *quod mediante Christo Deus cum Ecclesia statuit..."* DBP. I.5; *„Unde cum rex instituitur,* pactio *quaedam* tacita *inter eum et populum initur, ut et rex humane regat populum, et populus regem (...) meminerit venerari. Hoc est illud* foedus, *quod Joiadas sacerdos inter regem Joas et populum Juda pepigit..."* DBP. II.9; *„Pestilentes vero eos intellige, qui (...) Aegyptiae pacis, hoc est, vitiorum nobiscum volunt* foedus *intexere, cum quibus* pactum *nullum pagendum est..."* DBP. II.12; *„De cujus pacti praevaricatione dolenter Propheta dicit: »Vidi non servantes* pactum *et tabescebam.«"* DBP. I.4; *„...quemadmodum in Ezechiele spondidit dicens:*

Már említettük, hogy mennyire meghatározó volt a nyugati teológia jogi színezete. A Bibliában több helyen is találkozhatunk római jogi és természetjogi elemekkel;[99] a *Vulgata* pedig még inkább felerősítette e jogi jelleget azáltal, hogy Jeromos a római jognyelv egyes kifejezéseit és fogalmait is felhasználta a fordításkor. *„Fontos hangsúlyozni, hogy míg a Vulgata latin terminusai nyelvészetileg valószínűleg megfelelőek voltak, mindazonáltal olyan római jogi felhangokat és áthallásokat közvetítettek, amelyek nem feltétlen voltak összhangban a terminus eredeti héber vagy görög jelentésével"* – írja Walter Ullmann.[100] Ezt támasztják alá a fenti példák *pactum cum Deo* (Istennel kötött szerződés), *pactum sempiternum* (örök érvényű szerződés) kifejezései is. Ugyanakkor az is jól látható, hogy Rufinus számára a két szó jelentése között nincs különbség, a kifejezéseket felváltva használja, mindenféle szerződés és szövetség leírására.

Számunkra a második példaként idézett rész, illetve II. könyv 9. caputja a legfontosabb. Az itt megfogalmazott gondolatot Rufinus a bekezdés megelőző részében az uralkodó–alattvaló viszony kölcsönösségének hangsúlyozásával készíti elő:

> „Az elöljáró az alattvalóknak a gondoskodás fáradtságával tartozik, az alattvalóknak az engedelmesség felajánlását kell megtenniük az elöljáróval szemben. Ezek innen-onnan összegyülekeznek egy nagyon is szükséges segítségben, minthogy egyik a másik nélkül nem tud fennmaradni."[101]

A *pax Babyloniae* tehát csak akkor tud létezni, ha a két fél jogai sértetlenül megőrződnek és a felek kötelességeiknek maradéktalanul eleget tesznek:

> „Mert hát a királyok és védelmezők gondoskodása nélkül a nép halálra van szánva, és a nép engedelmessége nélkül a királyok és minden elöljáró méltósága elvész."[102]

»David servus meus, hoc est, Christus, erit princeps eorum in perpetuum, et ejus interventu perculiam illis foedus *pacis*, pactum *sempiternum erit eis.«"* DBP. I.5; Ezen kívül még az Augustinustól (De civ. Dei IV. 4) átvett részben is szerepel a *pactum* szó, sőt a *societatis pactum* kifejezés: *„Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur,* societatis pacto *ligatur, placiti lege praeda dividitur."* DBP. II.13 – AUGUSTINUS: *De Civitate Dei*, IV.4.: *„societatis pacto astringitur"*

99 SASHALMI, 1997. 31.

100 ULLMANN, Walter: *Medieval Political Thought*. London, 1979. 21.

101 *„Praelatus subditis providentiae sollicitudinem, subditi praelato devotionem obedientiae debebunt exhibere. Quae utique hinc inde tam necessaria subventione concurrunt, ut alterum sine altero nequeat perdurare."* DBP. II.9

102 *„Quippe sine providentia regum ac praesidum pro caede paratur populus, et sine populi obsequio regum et praelatorum omnium dignitas evanescit."* DBP. II.9

Ezután az előkészítés után következik a már fentebb is idézett mondat:

> „Ezért midőn királyt állítanak, valamiféle hallgatólagos szerződés jön létre, miszerint a király emberségesen irányítja a népet, a nép pedig nem feledkezik el arról, hogy tisztelje a királyt."[103]

Az ebben szereplő gondolat jelentőségét *(pactio quaedam tacita)* Rufinus egy bibliai párhuzammal is megerősíti: Joás királynak és Júda népének Jójada által kötött szövetségének *(„illud foedus /!/")* említésével.[104]

A caput alapján azt mondhatjuk, hogy Rufinusnál kétségtelenül megjelenik a szerződéses gondolat, ám ez még távol áll a kiforrott társadalmi szerződéselmélettől – már csak azért is, mert az majd az abszolút hatalom elméletének ellenpéldájaként fog kiteljesedni.[105] Ha figyelembe vesszük Salamoniusnak a már említett, szokásra és törvényre vonatkozó definícióját, akkor még világosabban látszik, hogy a Rufinusnál szereplő *pactio quaedam tacita* kifejezés egy kétségtelenül létező, de leírt és rögzített szerződés helyett „csak" egy mindenki által elfogadott és tudomásul vett, hallgatólagos és szokásokon alapuló megegyezést jelöl, amelynek létrejöttét a kölcsönös kötelezettségvállalás szükségszerűsége indokolta.[106]

III.1.2.3. Prudentia (bölcsesség) – az utilitas publica (közhaszon)

A kölcsönös kötelezettségvállalásnak az uralkodóra vonatkozó része a következő caputban értelmileg mint *utilitas publica* jelenik meg.

> „Az ugyanis a nép számára igen veszélyes dolgot szül, tudniillik irigységet, viszályt és ellenségeskedést, hogy aki mindenkinek parancsol, nem mindenkiről gondoskodik, hanem egyet választ ki, s az ő érdekeinek kedvez."
> „Óvakodjon attól, hogy miközben egyik résszel törődik, a másikról elfeledkezzen."[107]

103 *„Unde cum rex instituitur, pactio quaedam tacita inter eum initur, ut et rex humane regat populum, et populus regem statutis tributis et inlationibus meminerit venerari."* DBP. II.9

104 Rufinus valószínűleg nem véletlenül hivatkozott erre a bibliai szövetségre; mivel a szerződést egy pap, s nem közvetlenül maga az uralkodó kötötte, a példa tökéletesen megfelel a Rufinus által képviselt hierokratikus nézőpontnak, sőt azt igen meggyőzően alá is támasztja.

105 Gough, 1957. 34–35.

106 Annyit azonban szükséges hozzátennünk, hogy a Rufinusnál szereplő *pactum* szó a kormányzati szerződéssel áll kapcsolatban, Salamonius viszont a valódi társadalmi szerződés elméletének kapcsán használja a kifejezést.

107 *„Hoc enim rem perniciosissimam in populo causat, scilicet invidiam, seditionem atque discordiam, dum qui omnibus imperat, non omni, sed unius cujusdam eligit utilitatibus providere"*
„Caveat...ne dum uni consulit parti, partem aliam negligat" DBP. II.10

Bár maga a kifejezés nem szerepel a szövegben, az a gondolat, hogy az uralkodó mint hatalmi szerv nem önmagáért a hatalomért létezik – ahogy ezt Rufinus a 13. caputban meg is fogalmazza: *„nem uralkodói szolgálat, ha valaki pusztán az uralkodás vágya miatt kíván győzni és [másokat] alávetni"*[108] –, hanem hogy mindenki számára kedvező körülményeket biztosítson a megélhetéshez, kétségtelenül benne van.

Az uralkodó már Salisbury *Policraticus*ában (1159) is a köz képviselőjeként jelenik meg, aki az egyházi hatalomnak alárendelve világi funkciókat tölt be: *persona publica*ként a *res publica* első tisztviselője, akinek hatalmát Salisbury a *potestas publica* (közhatalom) kifejezéssel jelölte. A közérdeknek és maguknak az alattvalóknak ez az előtérbe kerülése az uralkodó–kormányzottak viszonyban – amely idővel egészen a szerződés-elméletig és a népszuverenitás elvéig fejlődött – jól megfogható az elemzendő caputban.

> „Azt a békét pedig leginkább a király bölcsessége erősíti, ha maga az uralkodó a kormányzásban tapasztalt tanácsadóival mindenféle származású *(omni generi)*, rendű *(omni ordini)*, nemű *(omni sexui)* és korú *(omni aetati)* emberről, akiknek elöljárója, gondoskodik, hogy rászolgáljon a köz kegyére. Tudatosan óvakodjon hát attól az, aki népnek vagy nemzetségnek parancsolója, hogy miközben egyik résszel törődik, a másikról elfeledkezzen. Az ugyanis a nép számára igen veszélyes dolgot szül, tudniillik irigységet, viszályt és ellenségeskedést, hogy aki mindenkinek parancsol, nem mindenkiről gondoskodik, hanem egyet választ ki, s az ő érdekeinek kedvez."[109]

Rufinus az *omni generi hominum*, az *omni ordini*, az *omni sexui* és az *omni aetati* kifejezésekkel az alattvalókat jellemzi, ezzel hangsúlyozva azt, hogy az uralkodónak mindenkivel egyetértésben, mindenki érdekét szem előtt tartva kell kormányoznia – ennek az útja pedig a *consilium*. A *consilium* mint jog és kötelezettség a hűbéri rendszer egyik alapvető eleme volt. A vazallusnak kötelessége volt a hűbéri bíróságokon részt venni és a hűbérurat így segíteni, ugyanakkor a hűbérúr a vazallusokat is érintő kérdésekben egyedül nem dönthetett, ilyenkor köteles volt kikérni a vazallusok tanácsát.

A *consilium* szó jelenlétének azonban lehet más magyarázata is. Az „ami mindenkit érint, azt mindenkinek jóvá kell hagynia" *(quod omnes tangit ab omnibus approbetur)*

108 *„sola dominandi libidine expugnare velle et subdere non regis officium est"*

109 *„Pacem autem istam regis maxime prudentia confirmabit, si rex ipse perito dispensationis consilio omni generi hominum, quibus praeest, omni ordini, omni sexui, omni aetati (...) indulserit, ut favorem semper publicum habere mereatur... Caveat ergo prudenter qui populo vel genti praeficitur, ne dum uni consulit parti, partem aliam negligat. Hoc enim rem perniciosissimam in populo causat, scilicet invidiam, seditionem atque discordiam, dum qui omnibus imperat, non omni, sed unius cujusdam elegit utilitatibus providere."* DBP. II.10

elv a 12. századra a kánonjogi gondolkodás egyik meghatározó elemévé vált. A-hogy Guenee írja: *„A 12. század második felének kánonjogászai jól ismerték ezt a régi alapelvet, amelyet most egyre inkább kezdtek egyházi ügyekre is alkalmazni: a harmadik lateráni zsinatnak (1179) a klérus adóztatásáról szóló 19. kánonjában kétségtelenül benne van ez a gondolat – a negyedik lateráni zsinaton (1215) nyomatékosan hivatkoztak rá. A 13. századra az egyház klasszikus jelszavává vált; a papság gyakran idézte a mondást, emlékeztetve ezzel arra, hogy a klérus a saját részéről történő hozzájárulás nélkül nem adóztatható meg."*[110] Guenee ezen megállapítása a mi szempontunkból is nagy jelentőségű, hiszen Rufinus nemcsak jelen volt a harmadik lateráni zsinaton, de annak egyik vezető ideológusa volt. Mindezt figyelembe véve bizonyosak lehetünk benne, hogy a *„quod omnes tangit ab omnibus approbetur"* elve előtte sem volt ismeretlen, s az is könnyen elképzelhető, hogy *consilium* gondolata – legalábbis részben – ezen elvnek köszönhetően szerepel a műben.

Ha tehát az uralkodó e kötelességének megfelelően cselekszik, nem fordulhat elő az, hogy az *utilitas publica* helyett egyéni érdekeket tart szem előtt.[111] Amennyiben pedig az *utilitas publica* elve érvényesül, akkor az uralkodó eléri azt, amire mindig is törekednie kell, azaz elnyeri a nép kegyét.[112]

III.1.2.4. A pax Babyloniae működése

Rufinus hatalomra vonatkozó nézeteinek talán leglényegesebb és leginkább kidolgozott összefüggés-rendszerét tekinthetjük át a 8–10. caput vizsgálatakor. A 8. caputban a már említett Jeremiás idézet után – amellyel nem annyira definiálja, mint inkább elérendő célként tűzi ki a *pax Babyloniae*t – Rufinus a *iustitia naturalis*ból és az *aequitas*ból, mint az emberi lét meghatározó tényezőjéből kiindulva[113] eljut egészen az uralkodói hatalom kérdésének vizsgálatáig (*humanitas, utilitas publica*, a király és az alattvalók viszonya).

110 Guenee, Bernard: *States and Rulers in Later Medieval Europe*. London, 1985. 174. (A továbbiakban: Guenee, 1985.)

111 *„...non omni, sed unius cujusdam eligit utilitatibus providere"; „...dum uni consulit parti, partem aliam negligat"* DBP. II.10

112 *„...ut favorem semper publicum habere mereatur"* (DBP. II. 10)

113 A *iustitia–aequitas–ratio* hármasa már Rufinus előtt előfordult a politikai irodalomban: Placentinus *Questiones de iuris subtilitatibus* című művében a *Templum Iustitiae* leírásakor a hat földi Erény (Religio, Pietas, Gratia, Vindicatio, Observantia, Veritas) mellett a törvény és a jog istennőiként szerepelnek, ahol is az Erények „testőrként" védik az istennőket. *Iustitia* többiekkel szembeni elsősége vitathatatlan – létezik már Arisztotelésznél is, majd a középkorban vált elterjedt nézetté. Aquinói Tamás írja: *„In Iustitia autem simul omnis virtus est, et perfecta maxime virtus."* Kantorowicz, 1957. 108.

Ahhoz, hogy az emberi lét tulajdonképpeni célja, a *pax Babyloniae* elérhetővé váljon, a *naturalis iustitia (aequitas)* léte nélkülözhetetlen (hiszen ezt a békét az igazság(osság) működteti).[114] Ennek létét biztosítani, azaz eszerint élni viszont csak egy módon lehet: ha a *humanitas*ban rejlő kölcsönös segítség elve[115] valamiféle megegyezés *(quaedam pactio)* alapján a társadalom különböző rétegei közt és az uralkodó–alattvaló viszonyban egyaránt érvényesül. Vagyis – ha a gondolatmenetet megfordítjuk – amennyiben az uralkodó a *pactum*ban megállapított feladatait maradéktalanul ellátva, az alattvalók érdekeit figyelembe véve *(utilitas publica)* kormányoz, s az alattvalók is teljesítik kötelességeiket mind a királlyal (engedelmesség), mind egymással (*ordó*k közt és azokon belül) szemben, egy olyan szervezett, jól működő közösség alakul ki,[116] amely bizonyos elemek bomlasztó tevékenységének is képes ellenállni, s a *naturalis iustitia* elvei alapján tud működni. Ha pedig ez biztosított, akkor a közösség tagjai elérték céljukat, a *pax Babyloniae*t.

III.1.2.5. A tyrannus

Ám mi történik, ha a király mégsem az *utilitas publica*, a *pax* és a *iustitia* elveinek megfelelően kormányoz, s a fentebb említett feladatoknak (védelem, gondoskodás, bíráskodás, a békét veszélyeztetők büntetése stb.) nem tesz eleget? Erre Rufinus a II. könyv 13. caputjában adja meg a választ.

Ha az uralkodót csak a puszta hatalomvágy vezérli a kormányzásban, zsarnokká válik:

> „nem uralkodói szolgálat, ha valaki pusztán az uralkodás vágya miatt kíván győzni és [másokat] alávetni, inkább zsarnokra, sőt rablózsiványra és vérszomjas emberre vall."[117]

114 *„hanc pacem iustitia faciat"*

115 *„Humanitas autem, qua haec Babyloniae pax alitur, quaedam humanarum necessitatum collativa subventio est, qua diversa mortalium conditio vel mutuis adjuta suffragiis, vel alternis sustentata commerciis retinetur."* DBP. II.9

116 Congar is megállapítja, hogy a 12. század meghatározó jelenségének, a közösségi szerveződésre való hajlamnak (le gout de l' association) – például communák – a hatása Rufinus művein is megfigyelhető. (Congar, 1957. 440.) A közösség egysége azonban nem csak a világi társadalomban szükségszerű; Rufinus a *pax Jerusalem* tárgyalásakor erőteljesen hangsúlyozza a *concordiá*n alapuló *unitas* fontosságát. Az *Ecclesiae unitas* kifejezés a DBP. II.20-ban ötször fordul elő, a *catholicae unitas* egyszer; a *concordia* szóval egyaránt találkozhatunk a DBP. II.24., 25., 26-ban. Az *ecclesiasticae concordiae unitas* a DBP. II.26-ban, a *catholicae unitatis concordia* a DBP. II.29-ben, a *Christianae unitatis concordia* szintén a DBP. II.29-ben található meg.

117 *„...sola dominandi libidine expugnare velle et subdere non regis officium est, sed tyranni, imo latronis et sanguinarii."* DBP. II.13

Ezt az állítását megerősítendő Rufinus nem kisebb tekintélyt hív segítségül, mint Augustinust – a caput középső részét a *iustitiát* nélkülöző *regnum* és a *latrocinium* (rablóbanda) augustinusi párhuzama uralja. Végül Rufinus ismét saját szavaival fejti ki – immár harmadszor – a caput alapgondolatát, vagyis hogy a béke felelőtlen veszélyeztetése és a puszta hatalomvágyból való uralkodás nem nevezhető másnak, mint gazemberségnek:

> „Háborút kezdeni a határszomszédok ellen, és innen mások ellen vonulni, és a maga számára nem veszélyes népeket pusztán hatalomvágyból szétmorzsolni – ezt nem lehet másnak nevezni, mint gazemberségnek."[118]

III.2. A *regnum* és a *sacerdotium* küzdelme

Látva, hogy Rufinus hogyan vélekedik az uralkodó feladatairól, a király és az alattvalók kapcsolatáról és a földi világ *(pax Babyloniae)* működéséről, feltűnik, hogy a kérdés taglalása közben egyátalán nem említ vallási vonatkozásokat. Hogy ennek okát feltárhassuk, meg kell vizsgálnunk, milyen volt a világi és az egyházi hatalom helyzete, illetve a *regnum* és a *sacerdotium* viszonya a 11–12. században.

A 10. (Cluny, Gorze), illetve 11. (Hirsau) századi szerzetesi reformmozgalmak az egyház elvilágiasodásának kívántak gátat vetni. Ennek megvalósítása csak a pápai hatalom megerősítésével, vagyis a pápa egyházfői jogainak és a központi kormányzatnak a megszilárdításával volt lehetséges. A reformot egy ideig a császár is támogatta, ugyanis a német főpapság önállósulási törekvései komoly problémát jelentettek a számára. A belső egyházpolitikai problémák leküzdése után azonban a megerősödött pápai hatalom olyan új hatalmi igénnyel lépett fel, amely a pápaságot szembeállította a császársággal. Róma már nem csak az egyházon belüli főséget követelte magának, hanem a világi hatalomból is részt kívánt.

Róma más egyházakkal szembeni elsőségét a *vicarius Petri* (Péter helyettese/helytartója) és a *princeps apostolorum* (az első apostol) elnevezésekhez kapcsolódó elvek alapozták meg. Már I. Leó pápa használta a „fej és a tagok" *(caput–membra)* hasonlatát a római és a többi keresztény egyház kapcsolatára.[119] Néhány évszázad elmúltával I. Miklós tartotta fontosnak Róma és a pápa mint *vicarius Petri* elsőségének és kivételes hatalmának a hangsúlyozását;[120] ezt a nézetet képviselte VII. Gergely is,[121] s az elv végül a középkori kánonjog fontos elemévé vált.[122] Az a –

118 *„...sola dominandi libidine expugnare velle et subdere non regis officium est, sed tyranni, imo latronis et sanguinarii."* DBP. II.13

119 Robinson; 1988. 277.

120 Robinson, 1988. 280.

121 Ullmann, Walter: *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*. London, 1955. 280. (A továbbiakban: Ullmann, 1955.)

122 Robinson, 1988. 280.

mindenekelőtt Nagy Szent Gergely által képviselt – elmélet pedig, hogy a kötés és oldás hatalmát kizárólag Szent Péter kapta meg, akit ezért megillet a *princeps apostolorum* jelző, megteremtette a pápai *principatus* doktrinájának alapjait, amelyet elsősorban a reformpápaság igyekezett hangsúlyozni és próbálta az ebben rejlő lehetőségeket kiaknázni.[123] A pápa e Szent Péterre hivatkozó, egyházon belüli elméleti főségének képe a *plenitudo potestatis* (a hatalom teljessége) elvvel teljesedett ki.

Ez a pápai hatalom leírására használt kifejezés I. Leó pápa egyik, a thesszaloniki pápai követ kiküldetésének céljával és feladataival foglalkozó leveléből ered.[124] *„A pápai plenitudo potestatis klasszikus meghatározását Clairvaux-i Bernát adta az ál-izidori és a gergelyi koncepciók összefoglalásával. E szerint a pápa bármely püspök vagy hívő felett bíráskodhat; püspököket iktathat be, irányíthatja és leteheti őket."*[125] Róma főssége idővel tehát a hitelvi kérdésekben,[126] a liturgiában,[127] a szentek kanonizációjában, a zsinatokon és az egyház egésze feletti bíráskodási jog gyakorlásában *(iudex totius ecclesiae)*[128] egyaránt megnyilvánult. Az egyházi szupremácia megszerzésével párhuzamosan a pápaságot a világi hatalom kérdése is egyre határozottabban foglalkoztatta.

A Karolingok és az Ottók korának teokratikus rendszere, amelyben az uralkodó egyaránt volt király és pap *(rex et sacerdos)*, akinek hatalma közvetlenül Istentől eredt, a 12. századra megingott. A 11. század második felében megerősödött pápaság világi hatalmi igényei miatt hamarosan szembekerült a császársággal, és az uralkodót fokozatosan megfosztotta szakrális jellegétől. Ennek az ideológiai támadásnak az eszköze pedig nem volt más, mint a hamarosan a pápai kormányzat alapjává váló hierokratikus tan, amely azonban nem egy teljesen új doktrínaként jelent meg a 11. század második felében, hanem korábban is létező elméletek kiteljesedéseként.[129]

123 Robinson, 1988. 280.

124 *„in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis"* Robinson, 1988. 282.

125 Robinson, 1988. 282.

126 Már a Karolingok idején is létezett a római egyház hitelvi kérdésekben való elsőségének elve, a tévedhetetlenségére vonatkozó dogmát pedig először Ál-Izidor fogalmazta meg, s ezt azután a gregorián kánonjogászok és maga VII. Gergely is átvette. Robinson, 1988. 283.

127 *„A 11. században Róma és Milánó között áldz harc folyt, a pápaság részéről azzal a céllal, hogy az ambrusi liturgiát a római ordóval váltsák fel."* Robinson, 1988. 284.

128 Azt, hogy az igazságszolgáltatásban a főhatalmat a pápa gyakorolja, már Gratianus megfogalmazta: *„Sola enim Romana ecclesia sua auctoritate valet de omnibus iudicare; de ea vero nulli iudicare permittitur."* E vonalon továbbhaladva a pápát idővel már nemcsak a keresztény jog védelmezőjének *(defensor)*, hanem egyben annak alkotójának *(creator)* is tekintették. Robinson, 1988. 286–288.

129 Ullmann, 1955. 271.

A *regnum* és a *sacerdotium* kapcsolatának 11. századi meghatározásához az alapot I. Gelasius pápa Anastasius császárhoz 494-ben írott levelének egyik gondolata szolgáltatta, amely szerint a világot két hatalom irányítja, mégpedig a püspökök megszentelt *auctoritas*a (autoritás) és az uralkodói *potestas* (hatalom).[130] Gelasius azonban a császári hatalmat csak „isteni dolgokban" *(res divinae)* tekintette a püspöki *auctoritas* alávetettjének, s a teoretikusok még a 10. században is a *regnum* és a *sacerdotium* közti együttműködés szükségességét hangsúlyozták.[131] Az Ottók számára viszont a római egyház feletti protektorátus azt jelentette, hogy a császár mint a pápa *defensor*a (védelmezője) egyszersmind annak *creator*a (kinevezője) is.[132] Ugyanakkor már a Karoling-kor végén találkozhatunk azon nézet első megjelenéseivel, amely a két hatalmat ugyanazon intézmény, az *ecclesia* két külön funkciójaként értelmezi.[133] IV. Gergely pedig megfogalmazza, hogy az egyházi hatalom magasabb rendű a császár világi hatalmánál.[134] A két hatalom viszonyának ezt a szemléletét képviselték a 11. századi reformerek, s természetesen maga VII. Gergely is; végül a spirituális hatalom világival szembeni főségének hierokratikus tana – amely a gyakorlatban a világi uralkodók számára az egyházi vezetőkkel szembeni feltétlen engedelmesség kötelezettségét jelentette – Gratianus révén a kánonjogba is bekerült.[135]

A *regnum* és a *sacerdotium* viszonyának ezt az értelmezését bibliai hivatkozásokkal is alá lehetett támasztani, részint Pál rómaiakhoz írt levelének egyik részletével, részint a Lukács-evangélium egy jelenetével. A Róm 13,1–7. leírását a 11. századig a királyi hatalomnak való ellenállás tiltásaként értelmezték, ezután viszont annak az elvnek megerősítésére használták, hogy – lévén az uralkodói „intézmény" szolgálat *(ministerium)* – amennyiben a király a hatalmával helytelenül él, azaz nem engedelmeskedik az egyházi hatalom parancsainak, úgy az saját eszközeivel felléphet vele szemben (kiközösítheti vagy leteheti). Az Lk 22,38-ban szereplő két

130 „*Duo quippe sunt...quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra (sacrata) pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus (hominum) Domino in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim, fili clementissime, quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuae salutis expectis (expectas), inque sumendis caelestibus sacramentis, eisque, ut competit, disponendis, subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse.*" (Gelasius, Epistola XII) Az *auctoritas* egy és oszthatatlan, nagyjából a törvényhozó hatalomnak felel meg, míg a *potestas* a végrehajtó hatalommal azonosítható.

131 Robinson, 1988. 291.

132 Robinson, 1988. 297.

133 „*Quod eiusdem ecclesiae corpus in duabus principaliter dividatur eximiis personis.*" Robinson, 1988. 298., 338.lj.

134 „*Maius esse regimen animarum quod est pontificale, quam imperiale, quod est temporale.*" Robinson, 1988. 298., 340. lábj.

135 Robinson, 1988. 299.

kardot a világi kényszerítő hatalom anyagi kardjával és a kiközösítés lelki fegyverével azonosították, s az ezek közötti harmonikus együttműködést tartották kívánatosnak egészen az investitúraharcig.

A hierokratikus tannal kapcsolatban két személyt kell megemlítenünk, akik az elv fejlődésében a 11. században meghatározó szerepet játszottak.

Humbertus bíboros volt az első igazán jelentős, a 11. századi pápaságra pedig óriási hatást gyakoroló személyiség, aki hevesen támadta a *rex et sacerdos* elméletet és annak gyakorlatát. A római egyházat a keresztény rend és elvek forrásának tekintette, a császárokat a pápa világi kezeinek, a császárságot pedig olyan intézménynek, amely az egyházi hatalomnak (papságnak) alárendelve és engedelmeskedve annak parancsait végrehajtja és ezt a hatalmat a védelmezi.[136]

VII. Gergely abból kiindulva, hogy a lelki dolgok előbbre valók az anyagiaknál, Péterre és az egyedül őrá ruházott kötő és oldó hatalomra hivatkozva fogalmazta meg azt az elvet, hogy az egész keresztény világ kormányzása az ő feladata, s ez alól nem kivétel egyetlen keresztény személy és semmilyen kereszténységgel kapcsolatos ügy sem.[137] Ezt fejezi ki az *universo orbi imperare* (az egész földkerekséget irányítani) mellett az *universalis ecclesiae regimen* (az egyetemes egyház/!/ kormányzása) kifejezés is, hiszen Gergely az *ecclesia* alatt a keresztények egész közösségét érti.[138] A kormányzás pedig nemcsak pápai rendeletek kiadását foglalja magában, hanem az uralkodók ellenőrzését is,[139] ami azért lehetséges, mert ők is a keresztény közösség tagjai, azaz Róma alattvalói, s ennélfogva feltétlen engedelmességgel *(obedientia)* tartoznak a pápának. Az engedelmesség értelmében a keresztény uralkodó addig gyakorolhatja hatalmát, amíg a *societas christiana* (keresztény közösség) érdekei szerint, vagyis a pápa vezetését elfogadva kormányoz – ennek hiányában a pápa leteheti, akár lelki, akár világi eszközök *(spiritualibus et saecularibus armis)* felhasználásával.[140] Azt pedig, hogy ki uralkodik ezen elveknek megfelelően, ki alkalmas arra, hogy megvédje az egyetemes egyházat, csak a pápa volt hivatott eldönteni.

Ez a Gergely által képviselt álláspont a kánonjogba is beépült – Gratianus *Decretum*ában Róma primátusának az elve és a Rómával szembeni engedelmesség kötelezettsége egyaránt megtalálható.[141] Ahogyan I. S. Robinson is írja: *„A pápai*

136 Ullmann, 1955. 265–272.

137 Reg. II.51. 193. *„Nos equidem jam nunc non solummodo regum et principum, sed omnium christianorum tanto propensior sollicitudo coartat, quanto ex universali regime quod nobis commissum est, omnium ad nos causa vicinius et magis proprie spectat."* Ullmann, 1955. 277.

138 Ullmann, 1955. 270.

139 Ullmann, 1955. 279.

140 Ullmann, 1955. 283–285.

141 Gratianus: Decretum c. 25 q.1 dictum post c.16: *„ea quae a Romanis pontificibus decreta sunt, ab omnibus observari convenit...sacrosancta Romana ecclesia ius et auctoritatem sacris*

főhatalom 11. századi reformerek által kifejlesztett elve Gratianus építményének a sarkköve lett."[142] A tant *„a pápai trónra kerülő jelentős egyházjogászok, III. Sándor, II. Ince, majd IX. Gergely fejlesztették tovább"*,[143] míg végül VIII. Bonifác *Unam Sanctam* kezdetű bullájában (1302) nyert hivatalos egyházjogi és dogmatikai megfogalmazást. *„A dokumentumban a pápa teológiai és jogi argumentumokra építve fejtette ki a korlátlan pápai hatalomról szóló elméletét, és a pápa-egyház egységét hittételként foglalta össze."*[144]

Láthatjuk tehát, hogy a fent leírt folyamatok eredményeképpen az uralkodó szakrális funkciója eltűnt, vallási ügyekben nem volt kezdeményező és irányító szerepe, e szempontból teljesen alárendelődött a pápának, mintegy végrehajtó eszközévé vált.[145] Így a *pax–iustitia–pietas* hármasból a *pietas* szóval jellemezhető funkció a 12. század közepére már kizárólag az egyházi hatalmat, vagyis a pápát illette meg, s ezért nem sorolja Rufinus az uralkodó feladatai közé. Bár az említett *imago Iustitiae* kifejezést nem használja, az uralkodó feladatának a világi ügyek intézését, azaz az igazság és rend védelmét, a gonoszok büntetését tartja:

> „Ezeket a közösen tett gonoszságokat merészebben követik el, mivel eközben nincs, aki bíróként büntetné őket."[146]

Az uralkodónak pedig joga van a rendet veszélyeztető elemekkel akár még háborúba is bocsátkozni:

> „Ezért pedig azt mondjuk, hogy a békét a lehető leggyakrabban, de nem mindig kell mindenkivel szemben ápolni; hiszen néha az olyanokkal szemben, mint a veszedelmesek, az üldözők és a zavart keltők, akik békében kiváltképp nem kívánatosak, a békességet a legkevésbé sem kell megőriznünk, hanem inkább hasznunkra válik őket háborúban megtámadni."
> „Ellenségek..., akikkel szemben a törvények jogát és a királyok fegyvereit könyörtelen szigorral szokták alkalmazni: »Hiszen nem ok nélkül viseli a fegyvert, hanem a gonosztevők büntetésére és a jók dicsőségére.«"[147]

---

canonibus impertitur, sed non eis alligatur." ROBINSON, 1988. 276. 178. lábj.; GRATIANUS: Decretum c.9 q.3 dictum post c.9: *„sola enim Romana ecclesia sua auctoritate valet iudicare de omnibus; de ea vero nulli iudicare permittitur."* ROBINSON, 1988. 277. 179. lábj.

142 ROBINSON, 1988. 277.

143 GERGELY Jenő: *A pápaság története*. Budapest, 1982. 126. (A továbbiakban: GERGELY, 1982.)

144 GERGELY, 1982. 138.

145 A világi uralkodók laicizálása 1215-ben a IV. lateráni zsinaton teljesedett ki, amikor is a szentségek közé nem került be a királyi felszentelés.

146 *„Haec communicata scelera ideo ab eis committuntur audacius, quia non est interim, quo iudice puniantur."* DBP. II.4

147 *„Ideo autem pacem non semper, sed saepius cum omnibus colendum esse diximus, quia non nunquam cum talibus servare pacem minime debemus, ut erga pestilentes, erga persequentes, erga rebellantes, quos utique pace non vovere, sed bello lacessere magis expediet."* DBP. II.12

A 11–12. században a *regnum* és a *sacerdotium* viszonyát a két szféra egymástól való fokozatos eltávolodása, szétválása, illetve ellentétbe kerülése jellemezte. A folyamat folytatásaként lassan kiépült a két hatalmi szféra saját, külön szervezete, az egyház-, illetve az államszervezet. A 12. század második felében azonban még távolról sem beszélhetünk e fejlődés lezárulásáról.

A centralizált egyházszervezet gyakorlati kiépülése kb. 1100 és 1250 közt ment végbe. Ha azt a kérdést vizsgáljuk, hogy ez a folyamat valójában mely szakaszában tarthatott, amikor Rufinus e művét alkotta, egyes kifejezések használata (vagy éppen azok elmaradása), illetve jelentésének vizsgálata esetleg támpontot nyújthatnak a válasz megtalálásához. Ezek a kifejezések a *corpus mysticum* (misztikus test), a *papatus* és az *ecclesia* szavak.

750 és 1150 között az egyház leírására általánosan négy allegóriát használtak: a *corpus Christi*vel való azonosítás mellett elterjedt volt a hajó *(navis)*, a menyasszony *(sponsa)* és az anya *(mater)* képe is.[148] Az egyház *corpus Christi*ként való felfogásának lényege az volt, hogy a keresztények közösségének a feje Krisztus, látható feje a pápa. (Ezt a nézetet Humbertus kardinális, Damiani Péter, VII. Gergely és Clairvaux-i Bernát is osztotta, nem fogadták el viszont az invesztitúraharc idején a császári teoretikusok, akik ezt a hasonlatot természetesen nem így értelmezték: szerintük a fej a világi hatalmat /*regnum*/ jelképezte, a *sacerdotium*ot pedig a szívvel azonosították.[149])

A keresztények közösségének ez az organikus szemlélete Rufinus művében is megfigyelhető:

> „Amit a népek tanítója leveleiben néhány helyen meggyőző érveléssel kifejtett, midőn Krisztus tagjai és az emberi test részei között felismerhető, teljes hasonlóságot mutatott, a korinthusbeliekhez így írván: »Miként pedig a test részei, noha sokan vannak, mégis egy testet alkotnak, ugyanúgy Krisztus is. Hiszen mi mindnyájan egy lélekben eggyé váltunk a keresztségben.« Az efézusbeliekhez pedig szólván: »Növekedjünk abban, aki a fej *(caput)*, vagyis Krisztus; az egész test *(totum corpus)* pedig az ő hatására a segítség minden kötése által egybeilleszkedve és összefogva, és minden egyes tag *(membra)* adottságának megfelelően működve gondoskodik önmaga növekedéséről, hogy épüljön szeretetben.«"

„Persecutores sunt..., in quos et legum iura et regum arma rigorem opponere inexorabilem consueverunt. »Non enim sine causa portat gladium, sed ad vindictam malefactorum et ad laudem bonorum.«" DBP. II.12 – A példában szereplő bibliai idézet a Róm 13,4.

148 Robinson, 1988. 252.

149 Robinson, 1988. 254–255.

„A szeretet az, ami Krisztus tagjait *(membra)* élteti és azokat egy testté köti össze és egyesíti."

„Mindnyájan ugyanis, akik a keresztények (keresztény vallás) közé számítunk, egy Úr szolgái vagyunk, egy pásztor nyája, egy csapat katonái. Egy Atya nemzett minket, az Egyház egyetlen anyánkként fogadott magába, egy test tagjaiként *(membra)* ismernek minket."[150]

Az organikus szemlélet kapcsán két dologra kell kitérnünk. A *corpus Christi* kifejezés használata igen fontos információt ad számunkra. A Bibliában ugyanis az egyházat – mint a keresztények közösségét – a *corpus Christi* kifejezéssel jelölték, de ezzel párhuzamosan létezett egy másik kifejezés is, a *corpus mysticum*, amelyet az oltáriszentség leírására alkalmaztak.[151] A 11. század teológiai vitáinak (átlényegülés kérdése) eredményeképpen azonban a két kifejezés használata megváltozott, egész pontosan felcserélődött: ettől kezdve az átváltoztatott ostyát *corpus verum Christi*nek (Krisztus valódi teste), az egyházat – a hívők közösségét és az ekkor már lassanként kiépülő szervezetet – pedig *corpus mysticum*nak kezdték nevezni.[152] A 12. század közepétől a *corpus mysticum* egyre inkább az organikus szemlélettel leírt egyházi hierarchiát jelenti, amelynek feje a pápa, az érsekek a karok, a püspökök a lábak stb. (A 12. század második felétől egyébként a világi hierarchiára is kezdik alkalmazni mind magát a kifejezést, mind az organikus szemléletet.) Rufinus – amint az idézett példákban láthattuk – a bibliai *corpus Christi* elnevezést veszi át, és az ehhez tartozó eredeti (vagyis nem a 11. század után felcserélődött) jelentéssel dolgozik. Az organikus szemlélet, a keresztények közösségének egy testként való értelmezése megtalálható ugyan a műben, de ennek az egyházi hierarchiára vonatkoztatása hiányzik, ahogy nem szerepel maga a *corpus mysticum* kifejezés sem.

150 *„Quod Doctor gentium in nonnullis epistolarum suarum locis argutis rationibus explanavit, dum inter membra Christi et partes humani corporis cognatam admodum similitudinem posuit, ad Corinthios quidem ita: »Sicut enim autem membra corporis, cum sint multa, unum tamen corpus sunt, ita et Christus. Etenim in uno spiritu omnes nos in unum baptizati sumus.« Ad Ephesios autem sic: »Crescamus in illo qui est caput, Christus, ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscujusque membri augmentum corporis facit in aedificationem sui in charitate.«"* DBP. II.20; *„Charitas ergo est, quae membra Christi vivificat, atque ea in unum corpus foederat et concordat."* DBP. II.20); *„Omnes enim, qui Christiana professione censemur, unius Domini sumus famuli, unius pastoris oves, unius gregis milites. Unus nos Pater genuit, una mater ecclesia concepit, unius agnoscimur corporis membra."* DBP. II.24

151 A *corpus mysticum* nem bibliai eredetű, először a Karoling-korban használták ezt a kifejezést. Kantorowicz, 1957. 195.

152 Kantorowicz, 1957. 196.

Megfigyelhetjük azt is, hogy a *papa* vagy a *papatus* kifejezés egyátalán nem fordul elő a műben. Tellenbach a pápaság intézményéről a következőket állapította meg: a 11. századig a római egyház története provinciális, a pápa fősége pedig teoretikus volt, egyelőre csak elvben létezett; a 11. század közepe előtt csak a pápák történetéről beszélhetünk, a pápaságéról nem, hiszen *„az egyház még nem volt olyan intézményesült, hogy kollektív akaratot tudjon kifejezni, hogy politikailag tudjon fellépni más szervezetekkel vagy személyekkel szemben."*[153] A *papatus* kifejezés is csak a 11. század közepén jelenik meg, előtte a *pontificatus* szót használták a római egyházra és a pápai hatalomra. Rufinus művében egyik kifejezés sem szerepel, és ahogy fentebb is láttuk, magát a pápát, a nyugati egyház fejét még csak meg sem említi. Ez legalábbis figyelemreméltó tény egy kánonjogász és egyházi író esetében.

Mit mondhatunk a műben többször is előforduló *ecclesia* kifejezésről? A *corpus Christi*hez hasonlóan e szó jelentése is módosult a 11–12. században, amit a pápaság létrejötte és az egyházszervezet kialakulása eredményezett. Az *ecclesia* kezdetben helyi templomot, majd a keresztények egész közösségét jelentette, a 12. századtól pedig egyre inkább az egyházi hierarchia leírására használták.[154] A számunkra lényeges kérdés az, hogy Rufinus az *ecclesia* szó alatt egy centralizált egyházszervezetet értett-e, vagy „csak" a keresztények közösségét.

A középkori pápaság III. Ince (1198–1216) idején érte el tekintélyének és befolyásának a csúcsát, az a rendszer azonban, amelynek élén a 13. század jogászpápái álltak (a centralizált egyházszervezet), a 12. század közepére nagyjából már kiformálódott.[155] A pápaság hatalmi szervezet jellegét Bresciai Arnold III. Jenőről (1145–1153) tett megállapítása is illusztrálja: *„A pápa nem az, aminek hirdette magát – apostoli férfiú és a lelkek pásztora –, hanem hús-vér ember, aki hatalmát tűzzel és karddal érvényesíti."*[156]

Rufinus ugyan a pápaság virágkorát és III. Ince uralmát már nem érhette meg, III. Jenő és III. Sándor (1159–1181) idején azonban még tevékenyen munkálkodott. Barber megállapítását és Bresciai Arnold véleményét figyelembe véve azt feltételezhetnénk, hogy a *pax Jerusalem* kapcsán Rufinus az egyházról mint kiépült szervezetről beszél. Az *ecclesia* szó használata azonban ezt nem feltétlenül támasztja alá. Nézzük a példákat:

> „...ha ezt a ruhát akár csak egy valaki is magára ölti, senki, aki nem marad az Egyház *(Ecclesia)* egységében, nem hiheti, hogy szeretetben él. Sőt ellenkezőleg,

153 Tellenbach, G.: *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century.* Cambridge, 1993. 38.

154 Southern: *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban.* Budapest, 1987. 41.

155 Barber, M.: *The Two Cities: Medieval Europe 950–1320.* London, 1993. 100.

156 Lambert, M.: *Medieval Heresy.* Oxford, 1992. 53. (A továbbiakban: Lambert, 1992.)

azok számára különösképp nincs út az üdvösséghez, sem menedék, akiket a katolikus egység oltalma nem ölel magába."
„Az a hely az Egyház *(Ecclesia)*, ahova mintegy központi helyre különféle népekből gyűlnek egybe; tehát Isten dicsőítői a hegyekből, vagyis az erények magas csúcsáról ugyanúgy odagyűlnek, mint ahogy az alant levők a völgyekből, azaz a lentebbi és földi közösségből oda felmennek."[157]

Az első idézetben az *ecclesia* értelmileg azonos a *catholicae unitatis gremium* (a katolikus egység oltalma) kifejezéssel; így viszont nem érthetjük alatta a hierarchikus egyházszervezetet, hiszen ez azt jelentené, hogy az egyházszervezetbe bele nem tartozó laikusok nem üdvözülhetnek. A második példában a szerző bővebben is kifejti, hogy az *ecclesiát* két fő csoport alkotja, a *precones Dei* (Isten dicsőítői), akiket az *ordo clericalis*szal azonosíthatunk, és a *subjecti de...terrena conversatione* (alattvalók a földi közösségből), vagyis a laikusok.[158]

A példákból tehát – az előbbi feltételezéssel szemben – az derül ki, hogy Rufinus az *ecclesia* alatt a keresztények közösségét érti, amely különböző csoportokból (nemcsak az *ordo clericalis*ból) formálódott egységgé *(unitas)*.[159]

A fenti megállapításaink ellenére sem mondhatjuk azonban azt, hogy a 12. század közepén nem beszélhetünk (kiépült vagy kiépülőben levő) centralizált egyházszervezetről. Az eretnekség említése a II. 29-ben ellent mond egy ilyen következtetésnek.

„Akik pedig ilyen csókot adnak, a szakadárokra és eretnekekre kell gondolni, akik nem a galamb, hanem a holló, nem a bárány, hanem a farkas csókjait becsülik, az egyház békéjének tisztaságát szennyezik be és rontják meg."
„De később az Egyház nyugalmát szakadárok és eretnekek kezdték megzavarni."[160]

157 „*...si tunicam hanc tantum unus accipiat, nemo putet se habere charitatem, qui in unitate non manet Ecclesiae. Immo nulla est via salutis, nullus locus remedii, illi nimium, quos catholicae unitatis gremium non includit.*" DBP. II.20; „*Forum istud Ecclesia est, in quam tamquam quemdam locum medium de diversis nationibus in unum conveniunt, scilicet et praecones Dei illuc de montibus, id est alto virtutum culmine adveniunt, et subjecti de convallibus, hoc est de inferiore et terrena conversatione ad id conscendunt.*" DBP. II.21

158 Az *ecclesiát* alkotó *ordo laicalis*ról és *ordo sacerdotalis*ról lásd még Ullmann, 1955. 4.

159 Ezt az egységet egyébként a 26. caputban szemléletes képekkel írja le, amelyek Cicero Somnium Scipionis című művét idézik. vö. Cicero *De re publica* VI. xviii, 18-19. és Rufinus *De bono pacis* II. 26.

160 „*Hujus osculi confictores, schismatici et haeretici credendi sunt, qui non columbae, sed corvi, non agni, sed lupi oscula deligentes, castitatem pacis ecclesiasticae polluunt et corrumpunt*" DBP. II.29 – „*Sed cum postea schismatibus et haeresibus Ecclesiae coeperit requies turbari*" DBP. II.29

Noha eretnekek már jóval korábban is léteztek, az eretnekség a 12. század elejétől kezdett el igazán nagy problémát jelenteni az egyházi hatalom számára – az eretnekek ugyanis ekkortól kezdték támadni a pápai hatalmat és tagadni a pápa főségét. Lambert így mutatja be eretnekség jellegének változását: *„A 11. századi eretnekek a világtól való menekülés útjait keresték, hogy gyakorolhassák saját szigorú életmódjukat. Az eretnekek új nemzedéke viszont agresszív reformerekből állt, akik olyan változásokat sürgettek az egyházban, amelyek a katolicizmust az ő elképzeléseiknek megfelelő útra vezethették volna. (...) A szerzetesektől és a hierarchia alsóbb rétegeiből kiinduló reformmozgalom, amelyet aztán a pápaság is felkarolt, a laikusok lelkét is egyre inkább felkavarta. (...) Kezdetben a gregorián reformerek képesek voltak együttműködni a világi mozgalmakkal, (...) később azonban a pápai reform irányvonala megváltozott s a mozgalom egyházi és egyházjogi jellegűvé szűkült. A nyugati eretnekség újjáéledésének elsődleges oka a Gregorián-reform által meghirdetett törekvések beteljesületlenségében keresendő."*[161]

A fentieket összefoglalva azt mondhatjuk, hogy az egyháznak mint a keresztények közösségének értelmezése mellett szól az *ecclesia* szó jelentése, és az, hogy Rufinus a *corpus mysticum* helyett a *corpus Christi* kifejezést használja; az eretnekség említése viszont az egyházszervezet értelmezés jogosságát támaszthatja alá. Az pedig, hogy a *papa, papatus* szavak nem fordulnak elő a műben, talán azzal magyarázható, hogy Rufinusnak nem célja, hogy a pápaságról értekezzen. A felmerülő bizonytalanságokat valószínűleg az magyarázza, hogy Rufinus éppen abban az időszakban élt és írta meg művét, amikor Európa új politikai rendszere még csak kialakulóban volt, így a politikai gondolkodásban az ennek leírására használt fogalomrendszer sem rögzült még teljesen.

V. Az állam – status

A *sacerdotium* 12. századi helyzetének elemzése után vizsgáljuk meg, mit mondhatunk a *regnum*, azaz a világi hatalom szerveződéséről, államszervezetté való fejlődéséről!

E kérdés megválaszolásához részint a társadalmi viszonyok áttekintéséből, részint a *status* kifejezés használatának elemzéséből vonhatunk le következtetéseket.

A modern állam vizsgálatának szempontjából a rendek megjelenése igen fontos mozzanat, hiszen *„a modern állam első megjelenési formája a rendi-képviseleti monarchia."*[162] A felbomló patrimoniális monarchia maradványain felépülő rendi-képviseleti állam kialakulása egy hosszú folyamat eredménye volt, amelynek so-

161 Lambert, 1992. 35–38.

162 Mezey Barna: A modern állam születése. In: *Rubicon*, 1997. 8. sz. 16. (A továbbiakban: Mezey, 1997.)

rán egyre több rendi elem jelent meg a társadalomban és alakította át azt. Ám fontos megjegyeznünk, hogy *„a rendek kialakulása jócskán megelőzte a rendi állam létrejöttét, rendiségről pedig csak a rendek fejlődésének bizonyos pontján túl beszélhetünk."*[163] A rendi-képviseleti állam létrejöttének alapvető feltétele a politikai rendek megléte, ami azt jelenti, hogy modern értelemben vett államszervezetről csak a rendi fejlődés lezárulása után beszélhetünk.

Ma a neolatin és germán nyelvekben az államra használt szó a latin *status* származékszava. A *status* – e mellett az *utilitas publica*, a *necessitas publica*, s még jó néhány ebbe a körbe tartozó kifejezés – eredete a római jogban keresendő. A római jog megújulásának köszönhetően ezeket a kifejezéseket a 12., illetve a 13. században a legisták, kánonjogászok és politikai gondolkodók saját környezetük leírására kezdték alkalmazni, s ezek felhasználásával fejlesztették ki a közjogi és a korai modern államelméletet.[164] Mellettük természetesen az uralkodók és a pápák is felhasználták ezt a terminológiát hatalmi igényeik igazolásának eszközeként.

Az ókorban a modern államfogalomnak pontos megfelelője nem volt, helyette a politikai közösségek különböző formáinak jelölésére a *polis, civitas, res publica, regnum, imperium* szavakat használták.[165] A késő ókorban és a középkor folyamán a *status* szó önállóan nem is fordul elő, csak olyan összetételekben találkozhatunk vele, mint a *status reipublicae*, a *status imperii*, a *status regni*, vagy a 12. század közepétől a *status regis* kifejezések. Ezekben az esetekben a *status* szót állás, állapot, helyzet jelentésben használták,[166] s ahogy Paczolay Péter is írja, *„a status kifejezés antik és középkori alkalmazásának vizsgálata azt mutatja, hogy ez a szó nem vagy csak ritkán és érintőlegesen találkozott olyan jelentéssel, mely az államfogalom irányába mutat."*[167] Suerbaum[168] és Dowdall[169] vizsgálatai is alátámasztják, hogy a *status* kifejezést sem a klasszikus korban, sem később nem használták modern értelemben vett állam jelentéssel. A *status rei Romanae (reipublicae)* a római jogban közhaszon értelemben állt, a birodalom és a birodalom polgárainak közös érdekét és szükségletét jelentette,[170] a politikai gondolkodóknál (Salisbury János, Aquinói Szent Tamás)

163 Mezey, 1997. 16.

164 Post, 1964. 8–9., 253.

165 Paczolay Péter: Az állam mint a politikaelmélet történeti problémája. In: Gombos József: *Finnország politikatörténete 1809–1917*. Szeged, 1994. 14. (A továbbiakban: Paczolay, 1994.)

166 A *status* szó évszázadokig nem jelentett mást, mint „állás" vagy „állapot". Guenee, 1985. 4.

167 Paczolay, 1994. 14.

168 Paczolay, 1994. 15. 12. lábj. Suerbaum, Werner: *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff*. Münster Westfalen–Aschendorff, 1977. 122–125.

169 Dowdall határozottan állítja, hogy *„Cicerotól Grotiusig egyetlen példát sem talált, ahol a status szó önállóan szerepel, és modern értelemben vett államot jelent"* Skinner, Quentin: *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 2. Cambridge, 1978. 353. 2. lábj.

170 Post, 1964. 255.

pedig – akik forrásként gyakran támaszkodtak a *Corpus Iuris Civilis*re – közjó értelemben *(utilitas publica)* szerepelt.[171]

Az „állapot" jelentésű *status* szót a 12. századtól a társadalom leírására kezdték használni. Az „állapot" társadalmi szempontból privilégiumokkal és kötelezettségekkel jellemezhető fogalom (amelyeket nyilvánosan elismernek, s amelyek a közhatalom által meghatározhatók és foganatosíthatók), így a *status* szót a király személyéhez is hozzákapcsolták (hiszen őt is illették bizonyos jogok), kialakult a *status regis* elnevezés. A kifejezés kezdetben a király személyes helyzetére vonatkozott, ám ezt később felváltotta egyfajta közösségi szemléletmód, s *„a status regis kifejezés alatt ekkor a királyi funkciót, hivatalt és méltóságot kell értenünk."*[172] Ezt a jelenséget Mezey Barna így írja le: *„A feudális (hűbéri) jogosítványokat fölváltotta az uralkodói felségjog, a magánjogi alapú királyi hatalom helyébe a közjogi értelmezés lépett."*[173]

A 12. századtól tehát – nem kis mértékben az investitúraharc hatalomelméleti vitáinak folyományaként – az uralkodó személyét kezdték elválasztani a hozzá kötődő jogoktól és kötelezettségektől, s ezzel párhuzamosan egyre inkább előtérbe került a területi elv, amely szerint a politikailag szervezett közösségeknek világos területi jelleggel kell bírniuk,[174] a kormányzatoknak pedig a külső és belső szuverenitásra kell törekedniük. A kifejezésről tehát egy idő után lekopott a *regis* szó, a területi elv és az elszemélytelenedett legfelső hatalom gondolatának összekapcsolódásával a *status* a *potestas, regimen, gubernatio* szavak szinonimájává vált, majd – a *status reipublicae, status imperii, status regni* kifejezésekhez hasonlóan – politikai közösségek, alakulatok leírására használták. Végleges „állam" jelentése a 16. század elejére alakult ki.[175]

V.1. A *status* kifejezés használata Rufinusnál

Nézzük meg, milyen értelemben használta Rufinus a *status* szót a műben! Bár a kifejezés maga nem túl sokszor fordul elő, azért ezekből is vonhatunk le következtetéseket. Mindenekelőtt idézzük a szöveghelyeket:

171 Post, 1964. 254.

172 Guenee, 1985. 4.

173 Mezey, 1997. 14.

174 Marc Bloch is megfogalmazta a területi elv korábbi hiányát és az uralkodóhoz való kötődés, mint egyetlen összetartó erő fontosságát: *„...A királyságokat egymástól olyasmik választották el, amiket hivatalosan talán határoknak is nevezhetnénk. Nem azért, mintha ezeket a határokat pontosan meg lehetett volna húzni."; „...Az, hogy egy darab földnek – miként egy embernek – több ura legyen, szinte mindennapi dolognak számított; de hogy több királya legyen, az lehetetlen volt."* Bloch, Marc: *Feudal Society*. London, 1961.

175 Guenee, 1985. 5.

„Ellenségek azok, akik akár a közös egyetértés állapotát *(statum)*, akár az általános erkölcsösség becsületét megkísérlik elpusztítani, vagy kegyetlenségeket követnek el, s a gaztettektől nem riadnak vissza."

„...akkor meg kell szűnnie az atya és fia közti családi békének, miként azok írásaiban olvassuk, akik az állam helyzetéről ékesen szólnak."

„...az egyház békéjének *(pax ecclesiasticae)* állapotában *(statu)* annál gyönyörűségesebben létezik az egyetértés."[176]

Láthatjuk, hogy a *status* szó egyik példában sem fordul elő önállóan. A V. részben leírtakat figyelembe véve már e formai sajátosság alapján is kizárhatjuk az „állam" jelentés lehetőségét, de tartalmi szempontból vizsgálva sincs értelme az „állam" jelentésnek: ezekben az esetekben csak az „állapot" fordítás lehet helyes.

A harmadik példa vizsgálatakor néhány gondolat erejéig érdemes visszatérnünk a *De bono pacis* szerkezetére is. Amint a bevezetőben említettük, a mű szempontunkból kevésbé lényeges első könyve egyértelműen a teológia tárgykörébe tartozó problémákat vet fel, politikai vonatkozásai elsősorban az emberek egymás közti kapcsolatait vizsgáló második könyvnek vannak.[177] Rufinus ebben a könyvben a *pax hominum ad hominest* további három békére osztja, tudniillik a *pax Aegyptire*, a *pax Babyloniaera* és a *pax Jerusalemre*,[178] melyek közül az utóbbi kettőt *pax mundana* vagy *mundi*ként, illetve *pax Ecclesiae*ként is említi.[179]

A harmadik idézet a *pax Jerusalem*et tárgyaló részből való, s e példában a *status* szó a *pax ecclesiastica* kifejezéssel áll jelzős kapcsolatban. Ezt figyelembe véve ez esetben logikailag zárhatjuk ki annak lehetőségét, hogy a *status* esetleg állam értelemben szerepel a mondatban. Mikorra ugyanis a *status* „állam" jelentés

176 *„Persecutores sunt qui vel communis concordiae statum, vel publici pudoris reverentiam conantes evertere, aut crudelia exercere, facinora non metuunt"* DBP. II.12; *„...erit tunc pax domestica inter patrem et filium distrahenda, quemadmodum illos scipsisse legimus, qui de statu reipublicae facundius disputaverunt."* DBP. II.16 – *„in ecclesiasticae pacis statu eo est concordia pulchrior"* DBP. II.26

177 A mű szerkezetére vonatkozóan lásd 23. lábj.

178 *„Pax igitur, quae hominis ad hominem est, et quae inter homines habetur et colitur, et ipsa quoque in tres species propagatur. Una est pax Aegypti, alia Babyloniae, tertia Jerusalem."* DBP. II.1 – Babilonnak és Jeruzsálamnek a földi és a mennyei világ szimbólumaiként való megjelenítése a Bibliából eredeztethető, de Augustinus *De civitate Dei* című művének is szerepe volt abban, hogy a keresztény gondolkodásban ellentétbe állításuk még nagyobb hangsúlyt kapott. Norman H. Baynes egyébként megjegyzi, hogy Augustinus két állama a donatista Ticonius Jelenések könyvét hasonlóképpen értelmező művéből táplálkozott. Baynes, Norman H.: *The Political Ideas of St. Augustine's 'De civitate Dei'*. London, 1936. 6. (A továbbiakban: Baynes, 1936.)

179 *„Pax Babyloniae, mundi scilicet"* DBP. II.18, illetve *„De pace Jerusalem, hoc est Ecclesiae"* DBP. II.19

irányába mutató értelme kialakult, a világi és az egyházi hatalom két különálló szervezete is létrejött – az ezek leírására használt szavakat (*status*, illetve *ecclesia*) viszont lehetetlen lett volna ilyen nyelvtani szerkezetben összekapcsolni.

Az itt bemutatott példák tehát alátámasztják a V. részben leírtakat: a *status* kifejezés Rufinusnál sem hordozott az államfogalom irányába mutató jelentést. A második példa *status reipublicae* kifejezése viszont – az előbbieket a *status*ra vonatkozóan fenntartva elsősorban annak *respublica* eleme – alaposabb elemzést érdemel.

V.2. Cicero hatása – *res publica*

A *res publica*, illetve a második példában is szereplő *status reipublicae* kifejezés a római jogban és Cicerónál egyaránt szerepel, Rufinus pedig mindkét forrást ismerhette. A római jogban a kifejezés – bár közösségi vonatkozása volt – nem definiálható a modern értelemben vett államként,[180] ám a kifejezés Cicero politikai és filozófiai műveiben való kiemelt szerepét tekintetbe véve talán nem hiábavaló erről pár szót ejteni.

Cicero a *De re publica* első könyvében a következőképpen szól a *res publica*ról:

> „Az állam tehát – mondta Scipio – a nép ügye, a nép azonban nem olyan embergyülekezet, amely akármilyen módon keletkezett, hanem a tömegnek olyan csoportosulása, amelynek alapja a jogi megállapodás és a közös előny. A csoportosulás elsődleges indítéka nem annyira a gyengeség érzésében, mint inkább az emberek úgynevezett természetes társas ösztönében rejlik."[181]

Meg kell jegyeznünk, hogy Cicero a *res publica* fogalmának meghatározásakor nem törekedett a filozófiai tökéletességre; erre az előző bekezdésben (De re publ. I. 24. 38.) ő maga is felhívja a figyelmet. Ennek ellenére a kiadás kommentárjában Zetzel a szövegrész értelmezésével kapcsolatban alapvető problémát vet fel.[182] Ő a definíciót két részre bontva elemzi: e szerint az első rész a *res publica* fogalmát a *populus* terminus segítségével határozza meg (lényegében az etimológiai össze-

180 *„A római jogban a status rei Romanae (reipublicae) kifejezés a »közhasznot«, a birodalom és a birodalom polgárainak közös érdekét és szükségletét jelentette."* Post, 1964. 255.

181 *„Est igitur" inquit Africanus „res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus, eius autem prima causa coeundi est non tam imbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio..."* Cic. *De re publ.* I.25.39.

182 Cicero: *De re publica*. Ed.: Zetzel, James E. G. Cambridge, 1995. Commentary 93–253. (Cambridge Greek and Latin Classics) (A továbbiakban: Zetzel, 1995.)

függésre alapozva), míg a második rész magát a *populus* kifejezést definiálja.[183] A felvetett probléma pedig nem más, mint a számunkra legfontosabb kifejezés, a *res publica* jelentése és helyes fordítása. Erről Zetzel a következőképpen vélekedik: *„A »közjó/közhaszon« jelentés túlságosan kiemeli a fogalom anyagi vonatkozásait; a »köztársaság« elnevezéshez kapcsolódnak bizonyos alkotmányos kívánalmak, amelyek kérdését Cicero elővigyázatosan nyitva hagyja; a »közügyek« meghatározás pedig nélkülözi az intézmény(esség)i jelleget."*[184]

Vizsgáljuk meg a *res publica* kifejezés tartalmát! A *res publica* azonos a *res populi* kifejezéssel (*„est igitur res publica res populi"*), s a *populus* fogalmát Cicero a második részben ki is fejti – de azt világosan megkülönbözteti a *res publicától*.[185] A definíció tehát csak a *populusra* vonatkozóan ad támpontot, a *res publica* meghatározása valójában elmarad. Ugyanakkor a *populus* meghatározása tartalmaz olyan elemeket, amelyeket később a politikai gondolkodás az állam fogalmához kapcsolt.

Az egyik, amelyre Zetzel is felhívja a figyelmet, hogy Cicero a *populust önálló egységnek* tekinti (*hominum coetus congregatus et sociatus*[186]), szemben Arisztotelésszel, aki az államot az *egyének közösségeként* kezeli. A cicerói *populus*-felfogás e jellemzője kétségtelenül mutathat a modern államfelfogás irányába, de semmiképpen sem azonosíthatjuk azzal. Cicero – a fennálló történelmi körülmények között, egy akkor még a „világot" uraló birodalom polgáraként – sem a *populus* etnikai vagy területi egységét nem tekintette – s nem is tekinthette – politikai egységet formáló tényezőnek,[187] sem a szuverenitás elve nem fogalmazódhatott meg benne. E feltételek nélkül viszont – ahogy már fentebb is említettük – modern államfelfogásról nem beszélhetünk.

A másik a definíció alapeleme, a *consensus iuris* (jogi megállapodás).[188] A jog kiemelkedő szerepe a köztársaságkori Rómában vitathatatlan; a római polgár életének minden mozzanatában jelen volt, és azt annyira áthatotta, hogy Cicero valószínűleg elképzelhetetlennek tartotta volna, hogy a *populus* fogalmát e nélkül meg lehet határozni. Róma lehanyatlásával viszont ez a mindenre kiterjedő jogi szabályozás – amely gyakorlatilag a társadalom működését biztosította – hosszú időre eltűnt. A jog társadalomszervező ereje már nem érvényesült „önmagától"

183 Zetzel a meghatározás forrásaira vonatkozóan megjegyzi, hogy amíg az első rész vélhetően Cicero saját gondolata, addig a definíció második fele valószínűsíthetően peripatetikus forrásokból táplálkozik.

184 Zetzel, 1995. 127.

185 Cicero határozottan kifejezi, hogy a *res publica* és a *res populi* a *populus*szal nem azonosítható fogalmak, hiszen a definíció második részét nem egyszerűen vonatkozó névmással kezdi, hanem a *„populus autem"* szavakkal.

186 Zetzel, 1995. 128.

187 Zetzel, 1995. 128.

188 Vö. Augustinus

(ahogy korábban Rómában) – szükség lett valakire, aki biztosítani tudta a társadalom működését azáltal, hogy érvényt szerzett a jognak. Így a jog és az igazság védelme nagyon hamar a középkori uralkodó legfontosabb kötelességei közé került, majd fő feladatává vált – ahogy az *utilitas communis* vagy *utilitas publica*[189] szolgálata is.

A politikai gondolkodás későbbi fejlődése során tehát a Cicero által a *populus* meghatározására alkalmazott elemeket (immár valószínűleg a *res publicára* értelmezve) felhasználták és beépítették a lassanként kialakuló modern államfogalom kritériumai közé. S noha Cicero tudatosan semmiféle államkoncepciót nem fogalmazott meg, a fenti definíciónak kétségtelenül nagy hatása volt Európa későbbi politikai gondolkodására.

Mindezek alapján azt mondhatjuk, hogy Rufinus átvette ugyan a *res publica* kifejezést Cicerótól, de semmiképp sem azért, mert azt tudatosan az „állam" értelemben kívánta volna használni. A *res publica* kifejezés számára is „csak" a politikai közösség megnevezésére szolgált, s a *status* szó sem jelentett számára „állapotnál" többet. Valószínűsíthető, hogy a *status reipublicae* azért szerepel az említett helyen, mert Rufinus a *„quemadmodum illos scripsisse legimus, qui de statu reipublicae facundius disputaverunt"* („miként azok írásiban olvassuk, akik az állam helyzetéről ékesen szólnak") alatt elsősorban Ciceróra gondolt, akinek még a műve is a *De re publica* címet viseli.

VI. Összegzés

Rufinus eszmevilága rendkívül összetett. Túl azon, hogy az őt megelőző korok különféle elméleti rendszereinek jellegzetességei ötvöződnek a művében (Cicero, Augustinus, római jog), a *De bono pacis* a politikai gondolkodás szempontjából számos előremutató elemet is tartalmaz (pl. a társadalmi szerződés gondolata).

Ugyanakkor elmondhatjuk azt is, hogy bár szemléletét alapvetően meghatározták a kereszténységnek a Bibliában, az egyházatyák (mindenekelőtt Augustinus) írásaiban és a kánonjogban megfogalmazott elvei, eszmerendszerére a „világi" társadalmi jelenségek (hűbériség, communa-mozgalom) sem maradtak hatás nélkül, sőt elsősorban az ezekkel, illetve a világi és a vallási szféra helyzetével (hierokratikus tan) kapcsolatos problémák foglalkoztatták.

Ez az utóbbi, a mű minden részletében – gondolatvilágában és szerkezetében egyaránt – megnyilvánuló „kettősség" az oka annak, hogy Rufinus gondolatrendszerére joggal alkalmazható a politikai teológia kifejezés. Bármilyen erősen

189 A kettő közti különbségről ld. Post, 1964. 20. 20. lábj.

is érvényesül azonban a politika és a teológia kettőssége, a *regnum* és a *sacerdotium* elválasztása, semmiképp nem mondhatjuk azt, hogy a szerző e művében két önálló, kiépült intézményrendszerről, a centralizált egyházszervezetről és a modern értelemben vett államról beszél. A gondolati elemek sokfélesége inkább azt támasztja alá, hogy e korszakban minden elméleti és gyakorlati rendszer a megszilárdulás helyett változóban és formálódóban volt, az állandóság helyett a dinamizmus jellemezte az időszakot.

Irodalomjegyzék

Források

RUFINUS: De bono pacis. In: Migne, *Patrologia Latina*. CL 1591–1638.

AUGUSTINUS: *The City of God against the Pagans*. 7 Vols. Mass.–London, Cambridge, 1957–1968. (Loeb Classical Library)

CICERO: *De re publica*. Ed.: ZETZEL, James E. G. Cambridge, Cambridge UP, 1995. (Cambridge Greek and Latin Classics)

Die Summa Decretorum des Magister Rufinus. Ed.: SINGER, Heinrich. Paderborn, 1902.

Lexikonok, kézikönyvek

Dictionary of the Middle Ages. Ed.: STRAYER, Joseph R. Vol. 10. New York, Charles Scribner's Sons, 1988. 545–546.

Lexikon des Mittelalters. München, Lexma, 1995.

Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg, Herder, 1964.

Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band VI, 2. Stuttgart–Weimar, J.B. Metzler, 1909.; Band XVIII, 2. Stuttgart–Weimar, J.B. Metzler, 1942.

The Cambridge Medieval History. Vol. 5. *The Contest of the Empire and Papacy*. Ed.: TANNER, J. R. – PREVITE-ORTON, C. W. – BROOKE, Z. N.. Cambridge, Cambridge UP, 1957.

The Oxford Dictionary of Christian Church. Ed.: CROSS, F. L. Oxford, Oxford UP, 1957. (1984)

The Oxford Illustrated History of Christianity. Ed.: MCMANNERS, John. Oxford–New York, Oxford UP, 1990.

Szakirodalom (rövidítésjegyzék)

BAEHR

1991 BAEHR, S. L.: *The Paradise Myth in Eighteenth-Century Russia*. Stanford, 1991.

BARBER

1993 BARBER, M.: *The Two Cities: Medieval Europe 950–1320*. London, 1993.

Baynes

1936 Baynes, Norman H.: *The Political Ideas of St. Augustine's 'De Civitate Dei'*. London, 1936. (Historical Association Pamphlet, No. 104)

Bellomo

1995 Bellomo, M.: *The Common Legal Past of Europe 1000–1800*. Washington D.C., 1995.

Benson

1965 Benson, Robert L.: Rufin. In: *Dictionnaire de droit canonique*. VII. (1965)

1968 Benson, Robert L.: *The Bishop Elect – A Study in Medieval Ecclesiastical Office*. Princeton, New Jersey UP, 1968.

Berman

1983 Berman, J. H.: *Law and Revolution – The Formation of Western Legal Tradition*. Mass.–London, Cambridge, Harvard UP, 1983.

Bloch

1986 Bloch, E.: *Natural Law and Human Dignity*. Mass.–London, Cambridge, 1986. (transl. D. J. Schmidt)

1961 Bloch, Marc: *Feudal Society*. London, 1961. (transl. Routledge and Kegan Paul Ltd.)

Blumenthal

1988 Blumenthal, Uta-Renate: *The Investiture Controversy – Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988.

Brundage

1995 Brundage, James A.: *Medieval Canon Law*. London–New York, Longman, 1995.

Burns

1988 Burns, J. H.: *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350–c.1450*. Cambridge, Cambridge UP, 1988.

Canegem

1994 Caenegem, R. C. Van: *Historical Introduction to Private Law*. Cambridge, 1994.

Corban

1975 Cobban, A. B.: *The Medieval Universities: Their Development and Organisation*. London, Methuen, 1975.

Congar

1957 Congar, Y. M.-J.: Maitre Rufin et son 'De bono pacis'. In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 41. (1957) 428–444.

Deane

1963 Deane, H. A.: *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. H. n., 1963.

Duby

1980 Duby, Georges: *The Three Orders – Feudal Society Imagined*. Chicago–London, The University of Chicago Press, 1980.

d'Entreves

1951 d'Entreves, Alexander Passerin: *Natural Law – An Introduction to Legal Philosophy*. London, Hutchinson, 1951. (2nd ed. 1970)

1967 d'Entreves, Alexander Passerin: *The Notion of the State – An Introduction to Political Theory*. Oxford, Clarendon, 1967.

Erdő

1991 Erdő Péter: *Egyházjog*. Budapest, Szent István Társulat, 1991.

1998 Erdő Péter: *Az egyházjog forrásai – történeti bevezetés*. Budapest, Szent István Társulat, 1998.

Folz

1969 Folz, Robert: *The Concept of the Empire in Western Europe from the 5th Century to the 14th Century*. London, Butler, 1969.

Gergely

1982 Gergely Jenő: *A pápaság története*. Budapest, Kossuth, 1982.

Gerhard

1981 Gerhard, Dietrich: *Old Europe – A Study of Continuity 1000–1800*. New York–London, 1981.

Gibson

1996 Gibson, Claire: *Signs and Symbols – An Illustrated Guide to Their Meaning and Origins*. London, 1996.

Gough

1957 Gough, J. W.: *The Social Contract – A Critical Study of Its Development*. 2nd ed. Oxford, Clarendon, 1957.

Guenee

1985 Guenee, Bernard: *States and Rulers in Later Medieval Europe*. Oxford, Basil Blackwell, 1985.

Hegedüs

1992 Hegedüs Géza: *Az európai gondolkodás évezredei*. Budapest, Trezor, 1992.

Kantorowicz

1957 Kantorowicz, Ernst H.: *The King's Two Bodies – A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, New Jersey, Princeton UP, 1957. (6th ed. 1981)

Katus

1997 Katus László: Középkor. In: *Rubicon*, 1997. 9. sz.

Lambert

1992 Lambert, M.: *Medieval Heresy*. 2nd ed. Oxford, 1992.

Markus

1988 Markus, R. A.: The Latin Fathers. In: *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350–c.1450*. Ed.: Burns, J. H. Cambridge, Cambridge UP, 1988. 92–122.

Mezey

1997 Mezey Barna: A modern állam születése. In: *Rubicon*, 1997. 8. sz. 14–16.

Morin

1928 Morin, Germain: Le discours d' ouverture du Concile general de Lateran (1179) et l'oeuvre litteraire de Maitre Rufin, eveque d' Assise. In: *Atti della Pontificia accademia romana di archeologia.* 3rd ser. Memorie 2 (1928)

Lewis

1954 Lewis, Ewart: *Medieval Political Ideas*. London, Routledge and Kegan Paul, 1954.

Lottin

1931 Lottin, O.: *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses predecesseurs*. 2nd ed. Bruges, 1931.

Paczolay

1994 Paczolay Péter: Az állam mint a politikaelmélet történeti problémája. In: Gombos József: *Finnország politikatörténete 1809–1917*. Szeged, JGYTF, 1994. 9–31.

Post

1964 Post, Gaines: *Studies in Medieval Legal Thought – Public Law and the State 1100–1322*. Princeton – New Jersey, Princeton UP, 1964.

Procope

1988 Procope, John: Greek and Roman Political Theory. In: *The Cambridge History of Medieval Political Thought*. Ed.: Burns, J. H. Cambridge, Cambridge UP, 1988. 21–36.

Reynolds – Wilson

1968 Reynolds, L. D. – Wilson, N. G.: *Scribes and Scholars – A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Oxford, Clarendon, 1968. (3rd ed. 1991)

Robinson

1988 Robinson, I. S.: Church and Papacy. In: *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350–c.1450*. Ed.: Burns, J. H. Cambridge, Cambridge UP, 1988. 252–305.

1992 Robinson, I. S.: *The Papacy 1073–1198 – Continuity and Innovation*. Cambridge, Cambridge UP, 1992.

Sashalmi

1997 Sashalmi Endre: Egyház, jogtudat, alkotmányosság: a nyugati kultúrkör és Oroszország eltérő útjai 1150–1650. In: *Híd a századok felett – Tanulmányok Katus László 70. születésnapjára*. Szerk.: Hanák Péter. Pécs, UP Pécs, 1997. 27–44.

Skinner

1978 Skinner, Quentin: *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge UP, 1978.

Somfai

1993 Somfai Anna: A 12. századi reneszánsz. In: *Rubicon*, 1993. 4. sz. 27–29.

Southern

1987 Southern, Richard William: *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban*. Budapest, Gondolat, 1987.

Tellenbach

1993 Tellenbach, G.: *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*. Cambridge, Cambridge UP, 1993.

Tierney

1982 Tierney, Brian: *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought 1150–1650*. Cambridge, Cambridge UP, 1982.

Ullmann

1955 Ullmann, Walter: *The Growth of Papal Government in the Middle Ages – A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*. London, Methuen, 1955.

1961 Ullmann, Walter: *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. London, Methuen and Co. Ltd., 1961. (4th ed. 1978)

1979 Ullmann, Walter: *Medieval Political Thought*. London, Penguin, 1979.

Weinreb

1987 Weinreb, L. L.: *Natural Law and Justice*. Cambridge, Mass., 1987.

Sárosi Péter

Schönaui Erzsébet és Egbert: egy középkori látnok és gyóntatója*

Schönaui Erzsébet (1129–1165) a középkor egyik legjelentősebb látnoknője volt. Schönaui Egbert (1182–1184) egy személyben volt fivére, gyóntatója, apátja és látomásainak lejegyzője. Dolgozatomban kettejük sajátosan sokoldalú kapcsolatát próbálom meg bemutatni. Választásom azért esett éppen erre a kapcsolatra, mivel ebben válik először konkrétan megragadhatóvá az a tradíció, amely alapvetően meghatározta azt a hatalom- és tudásformát, amelyet a középkori női látomásirodalom reprezentál. Ezt főleg a forrásanyag viszonylagos bősége teszi lehetővé, és ezen belül is kettejük fennmaradt *magánlevelezése*, amelynek segítségével bepillantást nyerhetünk a testvérpár életének privát szférájába is.

Mivel a vallásos víziók lejegyzései *mint irodalmi szövegek* mindig egy sajátos *dialógus* során jöttek létre a középkorban, mely a látnoknő és a gyóntató között folyt, ennek a kapcsolatnak nem pusztán „háttértörténeti" jelentősége van. Úgy is mondhatnák, hogy ebben a dialógusban generálódtak a látomásirodalom alkotásai, attól függetlenül, hogy a vallásos vízióknak milyen belső, pszichikai gyökerei lehettek. Ezeknek a pszichikai gyökereknek a vizsgálata kívül esik dolgozatom témáján, anélkül, hogy tagadnám jelentőségüket.[1] Nem vonom tehát kétségbe a látomásnak mint belső víziónak az eredetiségét, de hangsúlyoznom kell, hogy a látomások *explicit irodalmi kifejeződésüket* csak a gyóntatóval folytatott párbeszéd során nyerték el. Még akkor is, amikor ez a párbeszéd csak bahtyini értelemben vett dialógus volt, tehát a gyóntató csak hallgatóként vett részt benne.

Ez a dialógus a forrásszövegek nyelvhasználatában érhető tetten, abban a *beszédmódban* (diskurzusban), amelyben a látnoknő mint irodalmi szerző, vagy mint levélíró megszólal. Ez a beszédmód a tradícióban vált folyamatossá, ezért a bemutatott források szövegét „mint hagyományban megszólaló dolgot" (Gadamer) próbálom megérteni, avagy fordítva: a dolgozat fő célja, hogy a forrásszövegekben megragadja ezt a tradíciót, természetesen a teljesség igénye nélkül.

* A tanulmány az 1999. évi OTDK-ra készült, témavezetője Klaniczay Gábor volt.

1 A vallásos víziók pszichológiai hátteréhez lásd Benz, 1969.; Rahner, 1952.

A vallásos víziók lejegyzései a középkori Európában valóságos irodalmi műfajt alkottak. A műfaj terjedelmességére jellemző adatok is rendelkezésünkre állnak: a Kr. u. 500 és 1400 közötti időintervallumban legalább 145 látomásokról beszámoló irodalmi művet ismerünk. Ezen belül 97 férfi, 48 pedig női látnokok vízióit tartalmazza. Többségükben német, francia, itáliai, angol, németalföldi, spanyol és skandináv nyelvterületen születtek. Egyedül Schönaui Erzsébet korában (12. sz.) 23 férfi és 6 női vallásos vízió nyert irodalmi formát.[2] Hogy jobban áttekinthessük, milyen szerteágazó és terjedelmes ez a kutatási terület, tekintsük meg azt a táblázatot, mely kronológiai és regionális felbontásban adja keresztmetszetét a 12–13. századi női látomásirodalomnak (I. sz. függelék).

Régebben a vallástörténészek hajlamosak voltak lebecsülni a női misztikusok szerepét és műveik értékét a vallástörténetben, mondván hogy a férfi misztikusok művei magasabbrendűek, mivel teológiailag jobban megalapozottabbak és elméletileg alaposabb felkészültségről tesznek tanúbizonyságot, mint a nők „pragmatikusabb", kevésbé „absztrakt" írásai. Ezt az álláspontot a feminista történetírók kérdőjelezték meg, akik rámutattak arra, hogy a női vallásosság mássága nem jelent egyben *alacsonyabbrendűséget* is. A női misztika sajátosságairól, a férfi misztikától elhatároló *differentia specificá*iról az 1984-ben összehívott weingarteni konferencián is hasonló álláspontot foglalt el a kutatók többsége.[3]

A női misztika tulajdonképpen csak a 12. századtól nyert markáns arculatot a középkori európai vallásosságon belül. Abban az évszázadban, amikor „a nők a vallási élet minden területén jelentősebb szerepet kezdtek játszani."[4] Ebben a korban kerül előtérbe Szűz Mária kultusza is, és a korabeli klerikusok, misztikusok a Mária *(Stella Maris)* iránti szerelemtől inspirált szövegeket tesznek közzé. A szentkultuszon belül pedig a női szentek és boldogok aránya a 12. században 12%-ra, a 13. században pedig már 24%-ra emelkedik![5]

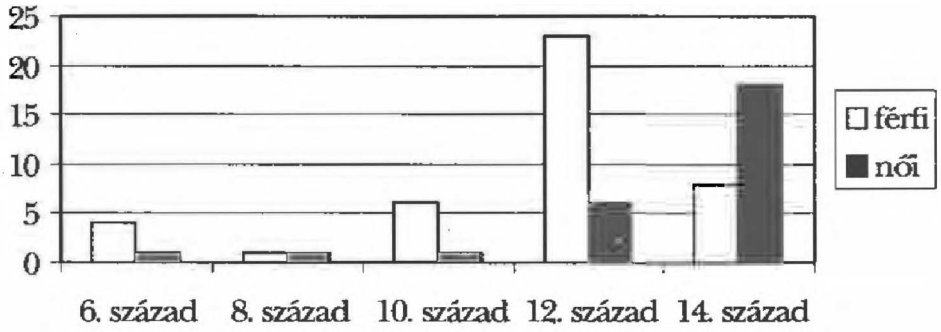
A nőknek a 12–13. században felélénkülő társadalmi és vallási szerepvállalását szokták „nőmozgalomként" is interpretálni, bár ez a kifejezés nem szerencsés, mivel rokonságot feltételez a 20. századi emancipációs mozgalmakkal, holott a középkorban sem céljaiban, sem szervezetében nem jött létre hasonló. A 12. század „nőmozgalma" vallásos mozgalom volt, és a hangsúly főleg a valláson van, nem pedig a mozgalmon.

2 A pontos adatokat ld. Dinzelbacher, 1981. 99.
3 A téma összefoglalását lásd Dinzelbacher, 1993. 24–25.
4 Klaniczay, 1994. 100. (Irodalomtörténeti Füzetek 137.)
5 Klaniczay, 1994. 102.

A középkori látomásirodalomban is fordulópont 12. század. Ez a fordulópont kvantifikálható folyamat abban az értelemben, hogy a látnokok között ekkortól egyre feltűnőbben a női nem kerül túlsúlyba.[6] A számok természetesen nem tükrözik pontosan a jelentőséget, tükröznek azonban egy visszafordíthatatlan tendenciát: a női vallásosság előtérbe kerülését. Lássuk tehát a látomásokról beszámoló irodalmi szövegek nemek szerinti megoszlását mutató számokat!

Évszázad	Férfi	Női
6. sz.	4	1
7. sz.	8	1
8. sz.	1	1
9. sz.	17	1
10. sz.	6	1
11. sz.	16	0
12. sz.	23	6
13. sz.	14	19
14. sz.	8	18

Ugyanezt a folyamatot kísérjük végig egy oszlopdiagram segítségével:



A folyamat tehát világosan megrajzolható. A 6. és a 10. század között minden évszázadban csupán egy női látomásokról beszámoló szöveg maradt ránk, és a férfi látnokok túlsúlya szembetűnő. A mélypontot a 8. század jelenti, melyből csak egy-egy látomás maradt fenn az utókorra, és a nők számára a 11. század, melyből a férfi látomások bősége mellett egyetlen női vízió sem maradt ránk. A 12. században

6 Az adatokat összegyűjtötte: Dinzelbacher, 1981. 13–28.

hirtelen emelkedni kezd a látnoknők száma, és ez a 13. századra a nemek közötti viszonylagos kiegyenlítődéshez vezet, míg a 14. századra már teljessé válik a női látomások túlsúlya. Láthatjuk azt is, hogy a 12. század, Schönaui Erzsébet kora két szempontból is jelentős: egyrészt ebben a században tetőzik a férfi látnokok száma, másrészt ekkor kezd emelkedni a női látnokoké.

Ennek a fordulópontnak az alapján a téma egyik legismertebb szakértője, Peter Dinzelbacher a látomások két típusát különbözteti meg, melyek kronológiai sorrendben követik egymást, bár természetesen átfedésekkel. A vallásos látomások első típusa a koraközépkorra volt jellemző a 6. és a 13. század eleje között, míg a második a 12. század közepétől a 16. századig vált általánossá.[7] Dinzelbacher táblázatba is foglalta a két periódus *(„zwei ineinander übergehende Period")* megkülönböztető ismertetőjegyeit.

	I. periódus (6–13. sz.)	II. periódus (12–16. sz.)
A látnok	többnyire férfi, valamely szerzetesrendhez tartozó	többnyire nő, szerzetes vagy laikus
A látomás bekövetkezése	hirtelen bekövetkező	Istentől előre várt és kért
A látomások száma	egy (gyakran hosszabb)	több (gyakran rövidebb)
A látnok reakciója	egy új (jámbor) élet kezdődik	egy már meglévő erkölcsös életvitel megerősítése
A látomások tartalma	tisztítótűz, pokol, paradicsom, mennyország	mennyország, szimbolikus tér, Krisztus
Az élmény jellege	gyakrabban kért, mint ajándékozott; intenzív, minden tekintetben konkrét	Isten által ajándékozott halvány, absztrakt, inkább intellektuális
A vizionárius tér leírása	plasztikus, részletező, sokrétű, konstans tér	differenciálatlan, részletek nélküli, változékony tér
Magatartás ebben a térben	aktív, mozgékony, érzelmileg a tér változásaira reagáló	passzív, nyugodt, semleges a térrel szemben
Az élmény személyessége	távolságtartó	intenzív
A látomás időtartama	az egészen rövidtől a több hetes látomásig	az egészen rövidtől a több napos látomásig
A látomás értelmezése	realista	allegorikus

7 Dinzelbacher, 1981. 229.

Maga Dinzelbacher is hangsúlyozza azonban, hogy ezeket a „periódusokat" csak rugalmasan szabad értelmezni, hiszen csak „karakterisztikus tendenciákat" jelenítenek meg, nem merev kategóriákat. Kivételek vannak, nem is kis számban. Nem érdemes tehát az egyes látomásokat osztályozni, skatulyázni, sokkal inkább a sajátos jelentésrétegeiket kell vizsgálni.

Kurt Ruh szerint a nő megjelenésével a középkori keresztény misztika új dimenziót kapott *(Mit der Frau erhielt mystische Spiritualität eine neue Dimension.)*.[8] Ez a megállapítás fejezi ki a legtalálóbban azt, ami történt. A nő interaktív szereplőjévé vált a középkori kulturális életnek. Mint szerző, mint inspirátor, mint médium. Egyes történetírók ezt egyfajta emancipációs mozgalomként fogják fel, mint például Elisabeth A. Petroff (feminista szemléletű) történetírónő. Szerinte a vallásos vízió a középkori nő számára elsősorban szociális önigazolást és élethivatást jelentett: „A női látnokok nem voltak házasok; az ő elhivatottságuk – a szüzesség melletti elkötelezettségük vagy a szűzies özvegységük mentesítette őket a nőket sújtó általános vád, a gyengeség és romlottság vádja alól, s ezáltal engedélyt kaptak arra, hogy – Jeromos szavaival szólva – férfivé válhassanak."[9] Ez a szociális kontextus valóban nem elhanyagolható körülményként játszott szerepet a női látnokok látnokká válásában, de determinisztikus kapcsolatról aligha lehet beszélni.

Klaniczay Gábor antropológiai jellegű megközelítése szerint „komplementer értékpárok" határozták meg a középkori gondolkodás nőkhöz való viszonyát, amelyek egyszerre piedesztálra emelték és passzivitásra, alárendelt szerepekre kárhoztatták a nőket. A középkorban a nőt mint „Krisztus jegyesét" csak egy hajszál választotta el a nőtől mint az „ördög kapujától."[10] Ehhez kapcsolható Richard Kieckhefer megállapítása, mely szerint a „szentség és a boszorkányság egymásnak egyfajta visszatükröződései, hasonlóképpen viselkedési mintáikban is egymás értékeinek kifordítói."[11] Ezért nem lehet semmiféle női „emancipációs" mozgalomról beszélni a 12–13. században, mint azt a feminista történetírók sugallják.

A lovagi kultúra *„amour courtois"* eszményére és az egyház *„amor sanctus"* eszményére egyaránt igaz, hogy a nőben *kultusztárgyat* lát/láttat, melynek kultuszában „a nőellenesség és romantikus nő-idealizálás ellentétes végletei összefüggenek. Egyoldalúságaik nemcsak ellenreakcióként gerjesztik a másik szélsőség megfogalmazását, hanem logikai és stratégiai szempontból is összekapcsolódnak."[12]

8 Ruh, 1993. 18.
9 Petroff, 1986. 5.
10 Klaniczay, 1994. 102.
11 Kieckhefer, 1996. 310.
12 Klaniczay, 1994. 104.

Schönaui Erzsébet valószínűleg soha egyetlen sort sem írt le saját kezűleg, a neki tulajdonított szövegeket fivére, Egbert jegyezte le diktálás után. Tulajdonképpen nem lehet élesen elválasztani kettejük szellemi munkásságát. Kurt Ruh ezért a testvérek közös munkájáról (*„Gemeinschaftswerk"*) beszél. Lássuk, milyen forrásanyagra támaszkodhatunk!

Erzsébet életművét – ha lehet egyáltalán ilyesmiről beszélni ennek ismeretében – négy fontosabb részre lehet bontani.

- A legkorábban keletkezett (1152–1160) szöveget Kurt Köster Látomásnaplónak (*„das visionare Tagebuch"*, a továbbiakban: *Vis.*) nevezte, mely tartalmazza a Látomások Első, Második és Harmadik Könyvét *(Liber Visionum Primus, Secundus, Tertius)*. Ezek a szövegek pontos kronológiai sorrendben, dokumentatív igénnyel megszerkesztett beszámolók Erzsébet és az Úr angyala közötti első párbeszédekről. Ide tartozik az 1156–1159 között született szöveg is, melynek később a *Visio de ressurectione beate virginis Marie (Látomás a Boldogságos Szűz Mária mennybe meneteléről)* címet adták. Ez a mű a legrövidebb az összes közül, csupán hat látomást tartalmaz, melyek mind Mária *testi* menybemenetelének tényét hivatottak tapasztalati úton alátámasztani. A 12. században Szűz Mária mennybemeneteléről komoly teológiai viták folytak nagy egyetemeken. Néhány évtizeddel a mű keletkezése előtt maga Petrus Abelardus erősítette meg a tényt, hogy Krisztus anyjának a teste is a mennybe emelkedett, nemcsak a lelke. Valószínűnek látszik, hogy Erzsébet fivére, Egbert párizsi látogatása során bekapcsolódott ebbe a vitába, és az ő sugallatára született ez az alkotás. (A későbbiekben látni fogjuk, hogy nem ez volt az egyetlen eset.)
- A második a *Liber Viarum Dei* (a továbbiakban: *Viar.*) című könyv, *Az isteni utak könyve*, mely már címében is Hildegard von Bingen *Scivias* (Tudd az utakat) című írásának hatását tükrözi. Ez a mű közvetlenül Erzsébet rupertsbergi látogatása (1156) után született. Hildegarddal ellentétben azonban, akinek a könyve a világ történetét a teremtéstől az apokalipszisig tárgyaló teológiai értekezés, Erzsébetnek nincsenek ilyen nagyratörő ambíciói. A *Liber Viarum Dei*ben a keresztény ember életútja mint a hegy csúcsára vezető út jelenik meg. S amiképpen a hegy csúcsára is több út vezet – némelyik meredek, némelyik kevésbé – úgy az üdvösséghez vezető utak is sokfélék lehetnek Erzsébet szerint. Míg Hildegard csak háromféle igaz keresztény életmódot különböztet meg (monasztikus, papi, világi), addig Erzsébet szerint az erények (*„virtutes"*) tízféleképpen jelenhetnek meg a keresztény ember életében:

1. szemlélődő életmód *(vita complentativa)*
2. cselekvő életmód *(vita activa)*
3. mártírság
4. házasság
5. szüzesség
6. a vezetők *(„rectores")* útja
7. özvegység
8. magányos remeteélet
9. a serdülők és ifjak útja
10. a gyermekek útja

A fennmaradt példányok száma alapján azt mondhatjuk, hogy az utókor számára a *Liber Viarum Dei* népszerűbb volt, mint a *Scivias*: a 12–13. századból 29 kéziratos másolatot ismerünk róla, míg Hildegard munkájáról csak nyolcat.[13]

• A harmadik részbe Szent Orsolya mártírnak és tizenegyezer társának legendája tartozik, *Liber revelationum de sacro exercitu virginum Coloniensum* (a továbbiakban: *Rev.*). Ez készült el a legkésőbb, és ennek a keletkezéstörténete a legérdekesebb. A Szent Orsolya-legenda eredetének kiderítése nem könnyű feladat, a bollandisták 200 oldalon keresztül próbálják kibogozni az összekuszálódott filológiai szálakat az *Acta Sanctorumban.*[14] Erzsébet két írásos forrásra támaszkodhatott, két latin *passio* szövegére.

A legenda főszereplője Orsolya, egy brit király gyönyörű és szent életű leánya, akit atyja feleségül akar adni egy pogány királyhoz. A lány látszólag elfogadja a nem kívánt házasságot, csak annyi feltételt támaszt, hogy adjanak neki három év haladékot a házasságra való illendő felkészülésre. Ezalatt tizenegy hajót építtet maga és tizenegyezer kísérőnője számára, akik sorsközösséget vállalnak vele. A három év letelte után kedvező szélért fohászkodva tengerre száll a királylány és a tizenegyezer szűz, s az Úr meghallgatja könyörgésüket. Messzire repíti őket Britannia partjaitól, s mikor elül a szélvihar, a lányok már a Rajna torkolatában találják magukat. Köln városánál partra szállnak, és elindulnak Róma felé, hogy ott megtekinthessék a szent ereklyéket. A zarándokokat azonban hazatérőben barbár hunok egy hordája rohanja le, és egytől egyik lemészárolják az erényüket halálukig megőrző szüzeket. Orsolyát maga a hun vezér próbálja meg asszonyává tenni, de a lány ellenkezésén felbőszülve végül őt is kivégezteti. Így szolgáltattak példát a későbbi korok keresztény leányai számára. Hogy Schönaui Erzsébet mit tett hozzá ehhez a legendához, arról később még bővebben lesz szó.

13 Clark, 1992. 36.
14 *Acta Sanctorum*. 3. ed. Paris, 1863–, Oct. 9., 73–303.; Zehnder, 1985.

• Végül a negyedik csoportot a levelek, az *Epistolae* (a továbbiakban: Ep.) alkotják, szám szerint 21, különböző egyházi méltóságoknak, szerzeteseknek és apácáknak címezve.

Ezek a források tehát latin nyelven íródtak, és a középkor során nem is fordították le őket németre. Az első német nyelvű fordítás a 15. században született Szent Orsolya legendájáról. Ezzel szemben már viszonylag korán felbukkan két francia és egy izlandi (!) fordítás. A középfrancia szöveget, mely 1372-ben keletkezett *(Les voies de Dieu – Liber Viarum Dei)*, sokáig helytelenül Árpádházi Szent Erzsébet művének tulajdonították. Az izlandi fordítás is jelzi, hogy milyen széles körben ismerté váltak Erzsébet írásai a középkor folyamán a katolikus Európában.[15]

A fennmaradt latin nyelvű kéziratok száma 49. Ezeknek az összevetését először Kurt Köster végezte el, aki alapvetően hat változatot különböztetett meg, melyek logikai és kronológiai kapcsolatban állnak egymással.[16] Anne L. Clark ezt felülbírálva hét típust különböztet meg, melyeket más logikai kapcsolatba helyezi egymással, mint Köster.[17] A kéziratos gyűjtemények más-más írásokat, leveleket tekintettek fontosabbnak, s ez alapján más-más sorrendben, más-más írásokat, vagy ugyanazoknak az írásoknak más és más fejezeteit, részeit vették be a gyűjteményükbe. Erzsébet saját szerzőségű művei közé néha nem tőle származó írásokat is becsúsztattak, mint például Hildegard von Bingennek a katharok elleni írását. Tekintsük meg a Köster-féle hat kéziratos változatot, és a két kutató forrástörténeti modelljeit *(II. Függelék)*. Azt hiszem, erről a merőben filológiai természetű problémáról elég ennyit tudnunk ahhoz, hogy tisztán lássuk, milyen forrásanyaggal is állunk szemben.

Schönaui Egbert saját (nem a nővérével kapcsolatos) írásai önmagukban is igen jelentős forrásai a középkori teológiának, hiszen kora egyik megbecsült monasztikus teológusának számított. Prózai és verses formában egyaránt kiválóan írt. Sajnos írásai eddig még nem kaptak kellő figyelmet, kettő közülük eddig még kiadatlan, az aszkézisről szóló munkái kutatatlanok. Szövegei mind tematikailag, mind műfajilag magukon viselik a párizsi iskolázottság, a skolasztikus spiritualitás jegyeit. Legismertebb műve, az *Adversus haereses sermones XIII.* (13 beszéd az eretnekség ellen) a katharok elleni beszédeit tartalmazza. Keletkezésének az adott rendkívüli aktualitást, hogy 1163-ban készült, abban az évben, mikor Köln városában katharokat égettek meg.[18]

Ezen kívül még három jelentős teológiai művét kell megemlítenünk. A *Stimulus dilectionis (amoris)* című írásban Egbert Krisztus kínszenvedéseit éli át újra. Ez a

15 Dinzelbacher, 1993. 79.
16 Köster, 1952.
17 Clark, 1992. 137–139.
18 Clark, 1992. 25.

szöveg egyértelműen a Cantebury Anselm *(Meditatio de humanitate Christi – Elmélkedés Krisztus emberségéről)* és Clairvaux-i Bernát által bevezetett új típusú spiritualitást, misztikus beszédmódot képviseli, akárcsak a *De laude crucis (A kereszt dicséretéről)* című írás. *Soliloquium seu Meditationes* című himnikus költeménye Krisztust dicsőíti. Egberttől szintén sok levél maradt fenn, ezek egy részében Erzsébettel foglalkozik. Ilyen például egy andernachti apácához írott levele, melyben érzékletesen írja le nővére utolsó óráit és halálát, és amely *De Obitu Elizabeth Virginis (A Szűz Erzsébet haláláról)* címmel később részévé vált Erzsébet *vitájának*.

1855-ben adták ki J.-P. Migne szerkesztésében a *Patrologiae cursus completus* 195. kötetét, mely tartalmazza Egbert és Erzsébet főbb írásait.[19] A források legteljesebb kiadása F. W. E. Roth nevéhez fűződik, aki múlt század végén lefordította és kiadta Erzsébet, Egbert és az Egbert életrajzát megíró későbbi schönaui apát, Emecho összes művét.[20] Magyarul még nem jelent meg fordítás sem Erzsébet, sem Egbert írásairól, ezért a szövegek, levelek idézése során a saját fordításaimra támaszkodtam, az eredeti latin szövegek és modern világnyelveken elkészült fordítások összevetésével.

Egy középkori testvérpár életútja

Schönaui Erzsébet 1129-ben, Schönaui Egbert pedig 1132-ben született, alsórajnai nemesi családban. Családjukban nagy hagyományai voltak az egyházi tisztségvállalásnak, anyai nagybátyjuk, Egbert fényes egyházi karriert futott be. (Talán a szülők azért adták fiúknak az Egbert nevet, hogy a névvel együtt nagybátyja sikereit is örökölje.) Egbert nagybácsi bonni, kölni kanonok, majd 1127-től 1132-ig Münster püspöke volt. A testvérek életútja gyermekkorukban kettévált, hogy aztán jó pár évtized múlva találkozzon ismét.

Erzsébetet már tizenkét éves korában Schönau kolostorába adták, valószínűleg már ekkor jelentkező különös képességei miatt. (Saját bevallása szerint már ötéves korától voltak látomásai, PL 195.164,86.). Egbertet ezzel szemben szülei világi papi pályára szánták, ezért kiváló neveltetésben és sok utazásban volt része. Bonnban teológiai főiskolát végez, megfordul a párizsi egyetemen is. Nemesi származása, jó képességei és kapcsolatai miatt szinte biztosnak látszott, hogy eljut a püspöki székig is. Barátja volt az a Rainald von Dassel, aki kölni érsek és Barbarossa Frigyes kancellárja volt. Egbert császárhű attitűdje talán e miatt a barátság miatt marad meg egész életében. (Erzsébettel együtt a Barbarossa Frigyes által kinevezett el-

19 PL. 11–208.
20 Roth, 1884.

lenpápát, IV. Adorjánt támogatta a római pápával, III. Sándorral szemben.) Rainald érseknek ajánlja a katharok ellen írt *sermói*t is. Mivel a kathar eretnekség az 1140-es években a Rajna vidékére is átterjedt, szükség volt az Egberthez hasonlóan vallásos életű, nagy tudású és az ortodoxiához hűséges klerikusokra. Egbertet bonni kanonokká választják, abban a városban, ahol nagybátyja karrierje is elkezdődött. Későbbi visszaemlékezéseiben életének ezt a korszakát prosperáló időszaknak tartotta: „Bőséggel mosolygott rám a világi dicsőség, teljes kézzel szórta rám a világi javak bőségét az égi kormányzó, amíg a bonni egyház kanonokja voltam."[21] Később azonban mást tartogatott neki a sors.

1152-ben, huszonhárom éves korában Erzsébet átéli első olyan vízióját, melyet tisztán isteni revelációnak tulajdonít, és amely egy küldetést tudatosít benne. Megüzeni a hírt fivérének, aki három évvel később végleg elhagyja kanonoki hivatalát, hogy egész életét az isteni eredetű látomások megörökítésének szentelje. Schönauban felveszi a bencés szerzetesek csuháját, és a világi karrier helyett a monasztikus életformát, a *vita contemplativát* választja.

Schönau kolostorának alapítása Dudo von Laurenberg gróf nevéhez fűződik, aki örökségét, Lipporn földbirtokát (trieri érsekség) 1117-ben a schaffhauseni bencéseknek adományozta, azzal a feltétellel, hogy a földterületen új kolostort alapítanak, melynek világi főhatóságát a Laurenberg család kapja meg. Dudo fia, Ruprecht folytatta apja terveit, és az új kolostor az ő közbenjárására 1126-ban apátság rangjára emelkedett. 1132-ben a mainzi érsek, I. Adalbert megadta a szabad apátválasztás jogát a kolostornak, melyet ekkor említenek először Schönau néven. A kolostor 1807-ig állt fenn.[22] Első apátja egy Hildelin (megh. 1165) nevű schaffhauseni bencés szerzetes volt, aki egy apácakonventet illesztett a férfiak közössége mellé, így Schönau társaskolostor lett (1607-ig, mikor az apácakonventet a reformáció során feloszlatták). A női közösség elöljáróját *magistrá*nak nevezték, ezt a címet nyerte el Erzsébet 1157-ben. Erzsébet nemigen mozdult ki többé Schönauból, talán gyakori betegeskedései miatt sem, csak egyszer tett egy hosszabb utat, hogy idősebb barátnőjét, Hildegardot meglátogassa az újonnan alapított, pár mérföldre fekvő rupertsbergi kolostorban.

Hildegard von Bingen 1098-ban született Bermersheim városában.[23] Apja, Hildebert és anyja, Mechtild már kisgyermekkora óta tapasztalták lányuk különös képességeit, ezért a disibodenbergi kolostor apátnője, Jutta von Sponheim gond-

21 *„Satis mihi gloria mundi arribat, satis plena manu rerum temporalium copias supernus provisor mihi fundebat, dum adhuc essem canonicus in ecclesia Bunnensi."* Reinhard von Reinhausenhez írott levél. ROTH, 1884. 318.

22 *Lexikon des Mittelalters.* 1530.

23 Forráskiadás latinul: PL. 197. – Életrajzát magyarul lásd KEMENCZKY Judit: Hildegard von Bingen tér-idő órája. In: BINGEN, 1995.

jaira bízták, hagy neveljen apácát belőle. Itt lett a tanítómestere az a Volmar szerzetes, aki haláláig (1173) Egbertéhez hasonló szerepet töltött be Hildegard életében: mint gyóntató, tanító, a látomások lejegyzője. Tizenhét évesen saját elhatározásából lemond a világi életről, és Bambergi Szent Ottó püspök kezéből kapja meg a szüzesség fátylát. 1148-ban Bingen – isteni sugallatra hivatkozva – társnőivel együtt új kolostort alapít Rupertsbergben, és bár a disibodenbergi bencés apát hevesen tiltakozik a terv ellen, a mainzi érsek helybenhagyja azt. Az új kolostorépület 1150-ben készül el, és Hildegard húsz apáca társaságában nyomban be is költözik. Itt látogatta meg Erzsébet hat évvel később, hogy tanácsokat kérjen tőle. Ezután is intenzív levelezést folytattak egymással. Nem tagadhatjuk, hogy az idősebb, műveltebb Hildegardnak nagy hatása volt Erzsébetre, de nem szabad túlzó következtetéseket levonnunk ebből a tényből. Sőt, Kurt Ruh kijelenti: „Erzsébetnek mint nőnek és mint látnoknak kevés közös jellemzője van Hildegarddal."[24] Erzsébet „a Szentlélek orgonájának" nevezi Hildegardot 1163 júliusában írott levelében, akinek „mintha egy láng érintette volna meg a szívét."[25] Nincsen bizonyíték arra, hogy tudatosan felvállalt volna bármiféle örökséget Hildegardtól.

Mikor 1165 körül meghalt a schönaui apát, Hildelin, Egbertet választották meg a helyébe, aki egészen haláláig, 1184. március 28-áig betölti ezt a tisztséget. Mivel 1157-től Erzsébet az apácák *magistrája*, Schönau vezetése a testvérpár kezébe kerül. Ez a szoros kapcsolat azonban nem tart sokáig, mert Erzsébet még 1165-ben, harminchat éves korában meghal, hosszú, gyötrelmes betegség után. Simon, Egbert és Erzsébet unokatestvére egy későbbi levelében érzékletes szavakkal ecsetelte a szent életű apáca megpróbáltatásokkal teli életét: „Ebben a kolostorban, erényes nők között viselte az Isten igáját a boldog asszony, fiatalkorától a szerzetesrend regulája szerint élt, szegénységben és sok megpróbáltatás közepette. Mindig súlyosan ránehezedett Isten keze, sohasem hiányoztak az öt felülről érő megpróbáltatások, melyek megterhelték szellemét és sanyarúsággal, fáradtsággal őrölték fel szegény testét."[26]

Milyen fogadtatásra találtak Erzsébet művei a különböző társadalmi rétegekben? Egy évtizeddel halála után Roger, egy angol ciszterci szerzetes a fordi kolostorból Franciaországba érkezett William Savigny, a későbbi citeaux-i apát meglátogatására. Mikor megismerte Erzsébet *Liber Viarum Dei* című szövegét, rögtön elküldte egy példányát Angliába, a fordi kolostor apátjának, Baldwinnak. A könyvhöz csatolt levelében így ír: „Valóban nem tudom, hogy milyen fogadtatásra talál ez a munka ott, ahol te vagy, de azt tudom, hogy ezeket a köteteket nem csak a tanulatlanok,

24 Ruh, 1993. 65.
25 Roth, 1884. 74.
26 Idézi Dinzelbacher, 1993. 25.

hanem a püspökök és apátok is buzgón olvassák, másolják és hallgatják."[27] Ezután Roger arra buzdítja Baldwint, hogy másoltassa le és küldje el a szöveget Roger anyjának is, aki egy vallásos női közösségben élt (talán egy beginaházban). Ez a levél világosan rámutat, hogy Erzsébet látomásai népszerű olvasmánynak számítottak az egész egyházi társadalomban.

Erzsébet látomásai hagyományt teremtettek a középkorban, és részévé váltak más hagyományoknak. A hagyomány a középkorban nem nevekhez kötődött, hanem szimbólumokhoz, metaforákon, allegorikus képeken keresztül vált folyamatossá. Jól példázza ezt egy 13. századi cisztecita tanítómester és novíciusa párbeszéde is, mely a *Dialogus Miraculorum* című szövegben maradt az utókorra. A párbeszéd során a tanító elmeséli a novíciusnak, hogy a kolostor egyik szerzetesének megjelent Szűz Mária, miközben éppen a mennybe emelkedett. A novícius azonban kételkedve megjegyzi, hogy pontosan ugyanígy írta le Mária mennybemenetelét Schönaui Erzsébet is, arra utalva, hogy az illető szerzetes nem a saját élményeit beszélte el. A tanító azonban nem lát ellentmondást a két látomás hasonlóságában, sőt, ezt a hasonlóságot tekinti a fő bizonyítéknak a vízió isteni eredete mellett: „*Tanto amplius fides abhibenda est huic visioni!*" (Annál is inkább a hit adományozta ezt a látomást!) – feleli elmésen.[28]

Erzsébet és kultusza

Erzsébetet soha nem kanonizálták hivatalosan, bár 1584-ben felvették a *Martyrologium Romanum*ba. A középkorban két szerző is megemlíti kanonizálatlanságának tényét, miután hivatkozott Erzsébetre. Az egyikük Jean Beleth párizsi teológus, a másikuk pedig az angol–normann krónika írója, Nicholas Trevet.[29] Ugyanakkor Erzsébetnek nagy szerepe volt egy másik szent és mártír, Szent Orsolya legendájának népszerűsítésében és hitelesítésében.

Erzsébet hatása a későbbi Szent Orsolya-legenda alakulására kettős volt. Először is az ő látomása alapján készült verziót *(Rev.)* szinte kritikátlanul vette át az a Jacobus Voraigne, aki *Legenda Aurea* című művében összegyűjtötte a legnépszerűbb mártírok szenvedtetéseinek a hagyomány által őrzött történetét. És mivel Szent Orsolya kultusza Köln városához kötődött a legerősebben, ezért a kölni papság előszeretettel hivatkozott Erzsébet látomásaira. Több kölni és rajnavidéki krónika, annales megemlíti a nevét (például a pöldeni évkönyv, az *Annales Palidenses* is).[30]

27 Clark, 1992. 25.
28 Dinzelbacher, 1981. 80.
29 Clark, 1992. 27.
30 Dinzelbacher, 1993. 81.

Másrészről nagy szerepe volt a szentkultusz kézzelfogható, érzéki megnyilvánulásainak, az ereklyéknek a legitimálásában. Erzsébet életében történt ugyanis – valamikor az ötvenes években –, hogy Köln város falain kívül egy régi tömegsírt fedeztek fel, melyet a helyi papság azon nyomban azonosított annak a tizenegyezer mártírlánynak a holtestével, akik Szent Orsolya vezetésével haltak mártírhalált a legenda szerint. A papság hirtelen döntése nagy kockázatot és nagy lehetőséget jelentett a város számára. Egyrészt potenciális zarándokhellyé változtatta a várost, annak minden anyagi és szellemi előnyével, más részt viszont nem tudhatták, hogy a katolikus Európa elfogadja-e a leletek hitelességét, hiszen ha nem, az súlyos presztízsveszteséget jelent. Ráadásul már a kezdet kezdetén is gyanúba került a lelet hitelessége, mivel elterjedt, hogy a sírból nem csak lányok, hanem *férfiak* csontjai is előkerültek! A dilemmát nem kis részben Erzsébet oldotta meg.[31]

A csontokat ugyanis rögtön kezdték széthordani a környező kolostorok szerzetesei, hogy kivegyék a részüket a csodás ereklyékből. A deutzi apátnak, egy Gerlach nevezetű férfiúnak szintén sikerült két komplett csontvázhoz hozzájutnia, melyek egyikét Orsolya társnőjének, Szent Verenának tulajdonították. A jámbor szerzetest azonban kétségek gyötörték a lelet valódiságát illetően, ezért átküldte őket Schönau kolostorába, mivel hírét vette, hogy ott egy szent életű leányzó lakozik, aki közvetlen kapcsolatban áll az Úr angyalaival. Így került tehát Schönauba Szent Verena csontváza, és így született meg a *Liber Revelationum de sacro exercitum virginum Coloniensum (Látomások könyve a kölni szent szűzek seregéről)* című alkotás, mely szándéka szerint minden kétséget eloszlatott a lelet valódiságának kérdésében. Látomásaiban Erzsébet beszél Szent Verenával és látja Szent Orsolyát angyalok karától körülvéve. A férfitetemek kérdésére is választ adott az isteni reveláció: a tizenegyezer mártírlány nem egyedül, hanem vallásos *férfiak* vezetésével vállalta a mártírhalált.

A tizenegyezres szám talán megdöbbenést kelt bennünk: miért ilyen sok, és miért éppen tizenegyezer? Nos, az eredeti legendában még csak tizenegy szűzről volt szó, a tizenegyezer valószínűleg egy későbbi félreolvasás eredménye: talán a latin *martyres* (vértanúk) szót fordították tévesen. A középkori ember viszonya azonban merőben más volt a számokhoz, mint a modern emberé. A középkorban a számok nem csupán egzakt, kvantitatív jelleműek voltak, hanem kvalitatív lényeggel bírtak és szimbolikus üzenetet hordoztak. Másrészről a vallástörténész Gurevics is figyelmeztet rá: „megfigyelhető a hívőknél egy olyan törekvés, hogy minél több égi pártfogó segítségét nyerjék el, mindnyájukat összegyűjtve egy templom oltáránál és egy városban. Ebben az értelemben Köln emelkedik ki 11 000 szűzzel, a thébai légió 6666 katonájával és 10 000 lovaggal – összesen 27 666 közbenjáróra számíthattak Isten színe előtt!"[32]

31 Clark, 1992. 20.
32 Gurevics, 1987. 81.

A szent (esetünkben látnok) és a hívők közti viszonyról Gurevics ezt írja: „A hívek és a szent egységes társulást alkotnak, határain belül cirkulálnak a javak: az imák, csodák, adományok. Ezt a társulást felbonthatatlannak tekintik, és sem a szent híveinek, sem magának a szentnek nincs joga egyoldalúan felmondani a közösséget... A társadalmi élet partikularizmusa tükröződött a vallási partikularizmusban, a helyi szentek kultuszában."[33] Mellesleg a Szent Orsolya-legenda ebben az időben Hildegard von Bingent is erősen foglalkoztatta, aki szintén a Rajna vidék szűkebb hazájához (*patriájához*) tartozott. A 11 ezer szűzről szerzett kórusművét ma is szívesen hallgatják a középkori vallásos zene kedvelői.

Ebben a kontextusban azt is figyelembe kell vennünk, hogy – mint minden más szöveget – ezt is Egbert írta le, tehát ez a munka is egyfajta testvéri „*Gemeinschaftswerk*" volt. Ezt a tényt abból a szempontból is vegyük figyelembe, hogy mint fentebb olvashattuk, Egbert legjobb barátja és pártfogója Rainald von Dassel volt, aki történetesen éppen a *kölni* érseki méltóságot viselte! Mint ahogy arra Anne L. Clark is rámutat, Egbertnek nem kis szerepe lehetett itt mint sugalmazónak és szerkesztőnek.[34] Ennek tudatában már világosan kirajzolódik az érdekeknek, kapcsolatoknak, befolyásoknak az a finom és bonyolult hálója, amely schönaui látnoknő és a kölni klérus, illetve a hívők közössége között feszült.

Egy másik alkalommal a deutzi apát azért fordult segítségért Erzsébethez, mert egyik szerzetese óvatlansága miatt az egész kolostor képtelen helyzetbe került. Történt ugyanis az egyik mise alkalmával, mikor az úrvacsora szertartására került sor, hogy a szerzetes éppen akkor köhögött, amikor a Krisztus testét jelképező szent ostyát a szájába vette. Az ostya olyan szerencsétlenül repült ki a szájából, hogy a szerzeteseknek később sem sikerült megtalálniuk. Mi persze már nehezen tudunk akkora jelentőséget tulajdonítani az eseménynek, mint amit a deutzi szerzetesek. Számukra azonban az ostya nemcsak Krisztus testének allegóriája volt, hanem a felszentelés szertartása után fizikailag is Krisztus testévé vált. Maga a felszentelés nekik sokkal inkább *mágikus* szertartás volt, mint allegorikus, a metamorfózisnak a homeopatikus mágia törvényei szerint lezajló rítusa. Azáltal, hogy a szerzetes megsértette ezt a rituálét, az egész univerzum rendjében zavar keletkezett, egyfajta paradox helyzet állt elő. Az ostyát megszentségtelenítették, ráadásul nyoma is veszett. A rend csakis egy olyan aktus által álhatott helyre, mint a *csoda*, mint az isteni kinyilatkoztatás. Ezért folyamodott Gerlach ismét a schönaui látnoknő segítségéhez. Erzsébet válaszlevelében ezt válaszolta Gerlach apátnak:

„Gerlach úrnak, aki Isten deutzi egyházának tiszteletreméltó apátja, üdvözlet és jókívánságok. Vigasztalódjatok meg és örvendezzetek az Úrban, és erősítsétek meg a ti testvéretek szívét, aki nálatok van, mert megszívlelte az Úr a ti sóhajaitokat és

33 Gurevics, 1987. 78.
34 Uo.

meglátta a bánatát a ti szíveteknek, mely azt az Úr szentségével tiköztetek megesett siralmas dolgok miatt nyomasztotta. Ő ugyanis jó szokásának megfelelően cselekedvén engem bízott meg, egy angyalon keresztül kihirdetvén az ő szavait, amelyekből vigaszt meríthettek. A negyvennapos böjt első vasárnapján történt, mikor az apát úr istentiszteletet tartott nálunk [ti. az apácáknál – S. P.], az Evangélium olvasása után, mikor imáimba merültem, hirtelen elájultam, és a szellem elragadtatásába kerültem. És láttam az Úr angyalát, az én jóságos vigasztalómat, odajött és megállt a színem előtt. És más beszédek mellett, melyeket vele folytattam, említést tettem neki rólatok is, ahogy arra a fivérem buzdított engem. Ezt kérdeztem tőle: »Én uram, mi történt azzal a tiszteletreméltó szentséggel, melyet a deutzi egyházban az úrvacsoránál köhögött ki valaki a torkából? Valaki eltaposta a körülötte állók közül, és az így elpusztult?« Ő erre így válaszolt: »Minden szent dolog szentségében annak a szelleme vagyon, aki azt létrehozta, életre keltette. Mivel kihullott a szájából, az Úr ott jelenlévő angyala megfogta és egy titkos helyre szállította.« Én erre így szóltam: »Uram, megkockáztathatom a kérdést, hogy mely helyen őrzik azt?« És ő mondta: »Ne kérdezd!« S újra én szóltam: »Uram, milyen szolgálattal tehetik jóvá a testvérek ezt a hanyagságot?« Így felelt: »Én a mi Urunk, Jézus Krisztus kiengesztelésére a következő elégtételt szabom ki. Azon a helyen, ahol az Úr teste a földre hullott és az Úr vére kiontatott, ha az nem a relikviák közelében található, azon a helyen negyven napig kell engesztelő misét bemutatni ezért a bűnért áldozatul. Ha viszont a relikviák közelében esett meg a dolog, akkor ugyanennek harminc napig kell történnie.« Végül még ezt is hozzáfűzte: »Ez üdvös minden testvér számára, és szükségük van erre, annál is inkább, mert ők szentek testeit és relikviáit gyűjtik és állítják ki maguknál, hogy serényen fáradozva őket tisztelettudóan és szeretetteljesen szolgálják, továbbá hogy életüket az istenfélelem által javítsák meg, és rendjük reguláját gondosan szem előtt tartsák. Azért hagyta az Úr, hogy ilyesmik megtörténjenek közöttük, mert figyelmeztetni akarta őket mindezen dolgokra. De ha engedelmeskednek az ő intő szavának és azt cselekszik, amit elmondtam, akkor biztosak lehetnek abban, hogy minden nagybecsű mártír felszólal az érdekükben az Úr előtt, és minden dologban segíti őket. De ha nem cselekszik meg, akkor panaszt és vádat fognak emelni ellenük.«"[35]

Ismét láthatjuk tehát a vallásos vízió komplex társadalmi–antropológiai vonatkozásait, melyek nemcsak a teológia szempontjából teszik érdekessé akevés közös jellemzője van Hildegarddal látomásokat, hanem sokkal sokrétűbb vizsgálatot igényelnek. Erzsébet víziója helyreállította egy vallásos közösség egyensúlyát, a világrendben megrendült hitét, sőt, az isteni törvények javára használta föl azt, ami eleinte paradoxonnak látszott. Az angyallal folytatott dialógus által az isteni

35 Oehl, 1972. 120.; PL. 195. 162–163., 83.

hatalom képviselőjévé vált, aki a tekintély elvén zárja le az ügyet. Ahogy egyébként Ernst Benz rámutat, az angyallal folytatott „vizionárius interjú" mint dialogikus beszédmód hiányzik Hildegard von Bingennél, akárcsak az extázis jelensége.[36] Ebben ismét Egbert szerepét lehet kiemelni.

Mert ahogy olvashatjuk is, Erzsébetnek Egbert előzetesen meghagyta, hogy mit kell kérdeznie az angyaltól (*„feci memoriam vestri apud eum, sicut praemonita fueram a fratre meo"*). Ez a dialógus tehát irányított dialógus volt, a háttérben Egberttel, akin keresztül a deutzi apát tartotta a kapcsolatot Erzsébettel. Mint azt Szent Verena ereklyéinek esetében is láthattuk, Egbert a háttérben marad, de korántsem passzív szemlélője az eseményeknek, hanem ő áll mögöttük mint fő konspirátor.

Nyilvánvaló tehát a vallásos víziónak a középkori társadalomban betöltött szociális szerepe. A látomás hatalmat közvetített a társadalom felé, ahhoz a *potentiá*hoz hasonlót, amelyet a szentek sírjai és a mártírok ereklyéi közvetítettek, és ezek a *potentiák* kölcsönösen igazolták, legitimálták egymást. Peter Brown vallástörténeti kutatásai igazolták, hogy az ereklyének szocializációs hatása volt: „...az ereklye igazi közösségi hatása az volt, hogy magába foglalta a közösség eltökélt hitét, hogy Isten úgy ítélte, megérdemelték a szent *praesentiáját*."[37] A szent *praesentiáját* képviselte az ereklyéhez hasonlóan a vallásos vízió is.

„Diligentis investigatio": *a vallomások archeológiája*

„Én Egbert, Isten szolgálólányának fivére, Isten csodái által hívattam el Bonnból a schönaui kolostorba, és először mint szerzetes, aztán Isten kegyelméből apáttá lévén leírtam mindezen dolgokat és másokat, melyeket az ő revelációjából gyűjtöttem össze. Abban az esetben, ha az angyal szavai latinul hangoztak el, változtatás nélkül írtam le azokat, ha németül, akkor lefordítottam őket latinra, oly tisztán, ahogy csak tudtam, semmit sem adva hozzá az én feltételezéseimből, tekintet nélkül emberi érdekre és világi előnyökre, Isten a tanúm, aki ezeket feltárta és kinyilatkoztatta."[38]

36 Benz, 1969. 152.

37 Brown, 1993. 120.

38 *„Ego autem Eckbertus, germanus ancille dei mirificentia dei ad cenobium Sconaugiense de Bunna attractus, et primum quidem monachus, deinde autem gratia dei ad abbatum vocatus, conscripsi omnia hec, et alia, que de revelatiunibus cius Ieguntur ita quidem, ut ubi erant latina verba angeli immutata relinquerum, ubi vero teutonica erant, in latinum transferrem, prout expessius potui, nihil mea presumptione adiungens, nihil favoris humani, nihil terreni commodi quetens, testis mihi est deus, cui nuda et aperta sunt omnia."* Roth, 1884. 1.

Ezt a bevezetőt Egbert írta nővére látomásainak előszavaként. Ha gondolkodás nélkül elfogadnánk ezeket a szavakat, akkor egy igen egyszerű helyzettel állnánk szemben: Erzsébet saját akaratából elmondta látomásait testvérének, aki változtatás nélkül leírta azokat. Ennél azonban sokkal bonyolultabb és komplexebb problémával állunk szemben.

Egbert a *Liber Viarum Dei* című szöveg első fejezete *(Liber visionum primum)* elé szintén írt egy rövid prológust az olvasó eligazításához. Ez a bevezető – rövidsége ellenére is – rendkívül fontos annak megértésében, hogyan jelenik meg Erzsébet és Egbert kapcsolatában a hatalom diskurzusa. Lássuk a szöveget:

„Mióta tehát mindezen dolgok, amelyek körülötte megestek, az Isten dicsőségéhez és a hit épüléséhez tartozónak látszanak, javarészt a bemutatott kis könyvbe írattak le az ő elbeszélése alapján, amelyben megmagyarázta ezen dolgokat az ő klerikus testvérének, akivel bizalmasabb ismeretségben volt, mint másokkal. Noha ő, aki igen szerény volt és alázatos szellemű, sokat elrejtett volna a kinyomozandó dolgok közül, az apát kényszeríttette arra, hogy mindezen dolgokat bizalmasan elbeszélje annak, aki mindent gondosan kivizsgált és az utókorra hagyományozott a testvériség és a szeretet kedvéért."[39]

Mi derül ki ebből a szövegből? Először is az, hogy Erzsébet nem minden fenntartás nélkül hagyta jóvá látomásainak írásos lejegyzését, sőt, Egbert szerint erre határozottan kényszerítenie kellett a schönaui apátnak, Hildelinnek. Egbert a *„jubeo"* igét használja, amely a magyar nyelvben parancsolást, elrendelést, felszólítást, tehát *kényszert* jelent. Erzsébetre kényszerítő erejű nyomás nehezedett a környezetében élő férfak részéről, hogy vízióit, melyek legintimebb személyes élményeit alkották, pontosan, minden részletre kitérően kitálalja a legszélesebb publikumnak.

Az exhibicionista feltárulkozás itt mint erkölcsi kötelesség jelenik meg, Erzsébetet egy olyan procedúrának vetik alá, melyet a „testvériség" *(germanitas) és* a „szeretet" *(gratia)* nevében folytatnak az utókor érdekében. Ennek az eljárásnak a formája *a „diligentis investigatio"*, a gondos vizsgálat, mely az igazság megállapításának szerepét vállalja magára. Az eljárás egy jellegzetes dialógus, a gyónó és a gyóntató párbeszéde köré épül, ennek lényege a tudás megszerzése a vallomásból. A vallomás tehát az a narratív beszédmód, amelyben Erzsébet elbeszéli a vele megtörténteket Egbertnek, a nyomozónak, a gyóntatónak.

39 *„Quoniam igitur omnia, que circa ipsam gesta sunt, ad gloriam dei et ad edificationem fidelium partinere visa sunt, in presenti libello ex magna parte conscripta sunt iuxta narrationem ipsius, qua uni ex fratribus suis de ordine clericorum, quem pre ceteris familiarem habebat singula exposuit. Cum eim ab inquirentibus multa occultaret, eo qoud esset timorata valde et humillima spiritu, huic diligenter omnia irrvestiganti et memorie ea tradere eupienti germanitatis et dilectionis gratia, et abbatis iussione cuneta familiariter enarrrore coacta est."* Roth, 1884. 2.

A látomások lejegyzésének, dokumentációjának a kényszere sajátosan a középkorra jellemző. kevés közös jellemzője van Hildegarddal Persze az antikvitás korában is megörökítettek látomásokból származó képeket, mondásokat történetírók, sziklafeliratok, azonban a látomások pontos, minden részletre kiterjedő ismertetése és dokumentációja ismeretlen volt. Ennek megjelenése sokkal inkább a zsidó–keresztény tradícióhoz köthető. Az első keresztény látnokhoz, Jánoshoz így szólt az Úr angyala: „Amit látsz, írd le egy könyvbe!" (Jel 1,11.). A látomás kimondhatatlanságának és leírhatatlanságának mítosza ezután összeomlott, a középkori látnokok arra törekszenek, hogy leírják azt is, ami leírhatatlan, kimondják, ami kimondhatatlan. A gyónás pontosan ugyanezt a célt tűzi ki minden hívő számára.

Erzsébet Egbertnek tett vallomása képezi az összes ránk maradt szöveg alapját, és ez a vallomás kettejük kapcsolatának hatalmi viszonyára is rávilágít. A vallomás ugyanis szükségszerűen egy hatalmi viszonyban teljesedik ki, mivel – ahogy azt Michel Foucault kimutatta – „... a vallomástevőnek nélkülözhetetlenül szüksége van egy társ (legalább virtuális) jelenlétére; ez a társ – aki nem egyszerűen beszélgetőpartner, hanem a vallomást megkövetelő fórum képviselője – kényszerít, értékel, ítél és büntet, feloldoz és megbékít; ebben a szertartásban az az akadály és ellenállás adja meg a vallomás igazságát, amelyet a vallomásnak le kell győzni, hogy egyáltalán megfogalmazódhassék; ebben a szertartásban külső következményektől függetlenül – már az igazság puszta kimondása belső változást idéz elő a vallomástevőben: felment és megvált, megtisztít, felold a bűn terhe alól, felszabadít, megcsillantja az üdvözülés lehetőségét."[40]

Fontosnak tartom megjegyezni, hogy amikor hatalomról beszélek, hatalom alatt – a foucault-i nyelvhasználathoz hasonlóan – nem valamiféle birtoktárgyat, képességet vagy eszközt értek, mely mögött egyéni vagy kollektív szubjektum állhat, tehát amellyel az egyik személy, osztály vagy csoport „elnyomja" a másikat, hanem azt a módot, ahogyan az emberek, a hatalom tárgyai rávezetődnek bizonyos normák, szabályok követésére, célok végrehajtására. Az ilyen értelemben vett hatalomnak minden egyén egyszerre tárgya és alanya is, és nem intézményhez köthető, hanem mikrotechnikákra széteső, amorf képződmény. Ez a képződmény nemhogy nem választható el attól az ellenállástól, ami szembeszegül vele, hanem a hatalom éppenhogy az ellenállás erővonalai mentén épül fel.[41] Választott témám szempontjából ez azt jelenti, hogy amikor hatalomról írok, nem a gyóntató vagy az egyház,

40 Foucault, 1996. 65.

41 A foucault-i hatalomértelmezés problémájáról lásd Kiss Balázs: Michel Foucault hatalomfelfogásáról. In: *Politikatudományi Szemle*, 1994/1. 43–68.; Klaniczay Gábor: Foucault és büntetése. In: *BUKSZ*, 1991/1. és Klaniczay Gábor: Foucault és a történetírás. In: *Magyar Lettre*, 30. (1998 ősz) 13–17.

vagy bármely „feudális intézmény" a vallomástevő nőt „elnyomó" hatalmát értem ez alatt. A hatalomnak nem csak elnyomó, represszív oldala van, hanem önmagában is lehet a kreativitás és a gyönyör forrása. A hatalom alkot, legfőképpen tudást *(„le pouvoir produit du savoir")*.

Nem arról van tehát szó, hogy a gyóntató (Egbert) „eltorzította" volna azt a „tiszta" elbeszélést, amelyet a vallomástevő (Erzsébet) előadott, mivel ez a „tiszta elbeszélés" fikció, sohasem létezett. Az sem igaz, hogy az Egbert által „képviselt" hatalom a revelációk „valódi", „tiszta" tudását megszűrt, cenzúrázott módon adta volna vissza. Ezek a feltevések a hatalom és tudás viszonyának alapvető félreértésén alapulnak. Szintén Michel Foucault volt az, aki rámutatott, hogy a hatalom *(pouvoir)* és a tudás *(savoir)* elválaszthatatlan fogalmak, melyek kölcsönösen létrehozzák, teremtik egymást. Nincsen tudás hatalom és hatalom tudás nélkül:

„Lehet, hogy le kell számolnunk egy egész hagyománnyal, amelynek alapján azt képzeljük, hogy csak ott lehet tudás, ahol felfüggesztjük a hatalmi viszonyokat, és hogy a tudás csak a hatalmi viszonyok utasításaitól, elvárásaitól, érdekeitől függetlenül fejlődhet ki."[42]

Anne L. Clark például arra hívja fel a figyelmet, hogy komoly ellentmondás áll fenn az Egbert által emlegetett gondos vizsgálat *(diligent investigations)* és a megszakítatlan narráció *(uninterrupted narration)* között.[43] Ez az ellentmondás csak látszólagos, mivel Egbert nem passzív résztvevője, hanem aktív szereplője a látomások lejegyzésének, kérdéseivel, sugallataival maga is részt vesz a látomások cselekményesítésében, elvárásainak horizontja már eleve alakítja Erzsébet narrációját. Nem lehet tehát egy Erzsébet által valóban előadott, „tiszta" és egy már Egbert által „eltorzított" változatról beszélni. Az a tudás, amelyet az isteni revelációk, a látomások reprezentálnak, egy hatalmi diskurzus, a „nyomozás racionális művelete" által jöhet létre, mely „magára vállalja az igazság felderítésének szerepét."[44]

A *diligentis investigatio* az önfeltárulkozás kikényszerítésében nem egyszerűen a megalázásra helyezi a hangsúlyt, hanem éppen a részletek iránti kielégíthetetlen éhsége a legszembetűnőbb sajátossága. A pontos dokumentációra való törekvéssel a hatalom magáévá teszi azt, ami intim, ami *„occult"*. A dokumentáció tehát egy hatalmi mikrotechnika is mely hagyományt teremt: *„memoriae ea tradere cupienti germanitatis."* A részletek iránti éhség mellett a másik fő törekvés a totalitás, a teljesség igénye: *„cuncta familiariter enarrore coacta est."* A dokumentáció által létrehozott tudás a totális tudás igényével lép fel.

42 Foucault, Michel: *A hatalom mikrofizikája*. In: *BUKSZ*, 1991/1. 34. (ford. Klaniczay Gábor)
43 Clark, 1992. 51.
44 Foucault, 1998. 60.

Mi az az ellenállás, melyre a dokumentáció hatalmi mikrotechnikája ráépül? Az ellenállás az önálló személyiség autonómiája, az Erzsébetben rejlő *timiditas* (félénkség) és *humilitas* (alázat), mely határozottan ellenszegül a racionális nyomozás folyamatának, és a dokumentációval ellentétes irányba törekszik, el akarja rejteni *(occulto)* a részletek teljességét.

Egbert egy másik prológusában szintén felbukkan ez a hatalmi diskurzus, ahol új oldalairól is megismerhetjük. Ezt a bevezetőt Egbert Potentinus mártír életrajza elé tűzte be, melyet Erzsébetnek nyilatkoztatott ki az Úr angyala. Az életrajzot elküldte Steinfeld premontrei kolostorába, ahol Potentinus ereklyéit őrizték. Itt élt ugyanis egyik fiatalkori barátja, Steinfeldi Ulrich, aki 1160 körül letett szerzetesi fogadalma előtt Münsterben munkálkodott mint skolasztikus teológus.

„Ulrich, tiszteletreméltó Atya, steinfeldi testvér, a te szolgád, Egbert, a schönaui szerzetes a következőkről tudósít téged. Amit te oly gyakran kértél tőlem, igyekeztem szorgalmasan végrehajtani, a te szeretetedtől és beszédeidtől többször is figyelmeztetvén erre. Az Úr szolgálólányát, Erzsébetet, aki – ahogy arról tapasztalatinkból megbizonyosodhattunk – a szent kinyilatkoztatások adományában részesült, megkértem arra, hogy kívánjon az Úrtól egy kinyilatkoztatást Szent Potentinusról, akinek Steinfeldben őrzik a testét, hogy ki volt ő és milyen szentséget birtokoltak ő és társai. Ti megvallottátok nekem, hogy ez idáig semmi bizonyos tapasztalatok által szerzett tudással nem rendelkeztetek felőle. Ezért tehát, ahogy mondtam, megkértem őt, annak ellenére, hogy sokáig és gyakran berzenkedett ettől, az istenkáromlók beszédétől való félelmében. Nagy nyomással kényszerítettem arra, hogy rajta keresztül Ő, aki a rejtett dolgok tudója, feltárhassa nekem azt, amit tudni kívántam. Ezek tehát az Isten hűséges angyalának szavai, aki különböző időpontokban meglátogatta Isten szolgálólányát, a megbeszélt tárgyban a feltett kérdésekre válaszolt, és Istennek azzal a fentebb nevezett férfiújával és társaival kapcsolatban ezt nyilatkozta ki. Potentinus Antimiusnak, Gallia királyának volt a fia, aki kegyetlen és hitetlen zsarnok volt, székhelyét Párizsban tartotta..." (Innen kezdődik Potentinus életrajza.)[45]

Ebből a prológusból egyfajta *koncepciós látomás* születése vázolható fel. Ezt a víziót ugyanis már nem egyszerűen csak sugallta Egbert, hanem kikényszerítette az ő előzetesen kialakított koncepciója alapján. A nyomozási procedúra itt is a tudás, az igazság megszerzésére, megállapítására törekszik, az eljárást pedig szintén kérdések és válaszok strukturálják. A dokumentáció hatalmi mikrotechnikája racionális jellege mellett teleologikus is, mivel a látomás komoly reprezentációs és adminisztrációs célokat szolgált, egy egész szerzetesi közösség, egy egész kolostor életét befolyásolta azáltal, hogy tradíciót teremtett számára. A tradíciónak egy zárt

45 Oehl, 1972. 142.

szerzetesi közösség esetében pedig nemcsak egyszerűen művelődési céljai voltak, hanem a normatív szabályozásban, a fegyelmezésben is jelentős szerepet kapott. Szent Potentinus ereklyéi hasonló helyet töltöttek be a steinfeldi közösség életében, mint a deutzi apátság életében Szent Verena földi maradványai. A szent, a szentség állandó *praesentiáját és potentiáját* reprezentálták. Sokkal intenzívebben tehették ezt egy olyan isteni revelációval, mely legitimizálta és formába öntötte a szent kultuszát.

Erzsébet vallomásai

Hildegard von Bingen Erzsébethez írott levelében pontosan körülírja azt a szerepvállalást, amelyet a látnoki sors jelentett egy középkori nőnek. Erzsébet minden bizonnyal hasonlóan vélekedett ebben a kérdésben.

„Azoknak, akik Isten munkáját végzik, meg kell fontolniuk, hogy ők agyagedények (2Kor 4,7), mert emberként léteznek, s mindig látniuk kell, hogy kik is ők és mivé szabad válniuk. Hagyniuk kell a mennyei dolgokat annak, aki mennyei, mert ők csak számkivetettek, tudatlanok mennyei dolgokban. Isten titkainak egyetlen jele olyan, mint a trombita, amely csak képzi a hangot, de anélkül nem működik, hogy valaki bele ne fújna, és így hangot tudna kibocsátani."[46]

Ezt a tudatosan felvállalt médiumszerepet nem lehetett könnyű elviselni. Önmaguk semmisségének, tudatlanságának hangoztatása jellemezte a középkori látnoknőket. Valóban tanulatlanok voltak ezek a nők, hiszen a középkori értelemben vett műveltség alapfokát, a latin nyelv ismeretét sem mindig birtokolták. Erzsébetnek a trieri St. Eucharius kolostor szerzetesének, Ludwignak címzett levelét Egbert úgy tette közzé, hogy egy rövid megjegyzést fűzött hozzá: „Erzsébet levele, melyet nem emberi szándék, hanem isteni kinyilatkoztatás hozott létre, hiszen ő tanulatlan *(indocta)* volt, tehát nem a saját szavaival, hanem az Úr és az Ő angyala szavaival beszél."[47] Ezután azt is leírja, hogy hogyan zajlott le egy ilyen kinyilatkoztatás a valóságban.

Elmeséli, hogy egyszer egy művelt szerzetes érkezett a schönaui kolostorba Bosendorfból (metzi egyházmegye), hogy Erzsébetet meglátogassa. Mielőtt tovább utazott volna, megkérte Erzsébetet, hogy kérjen egy kinyilatkoztatást számára és

46 *„Qui opera dei perficere desiderant, semper adtedant, quod fictila vasa sunt, quoriam homines existunt, et semper aspiciant, quid sint, et celestia illi reliquiant illi, qui celestis est, quoniam ipsi exules sunt, celestia nescientes, sed tantum mistica dei canentes sicut tuba, que solum sonum dat nec operatur, sed in quam alius irat, ut sonum reddat."* PL. 197. 216–218. és Roth, 1884. 139.

47 Roth, 1884. 139.

egyet a bosendorfi szerzetesek számára, s utólag küldje el neki azokat két levél formájában. „Ő az isteni kegyelemre bízta a kérés teljesítését. Azon az éjjelen aztán, amely a szerzetes elutazását követte, mialatt a *Matutinum*on vett részt, hirtelen és váratlanul elkezdte felmondani azt a levelet, amelyet a fent nevezett testvér könyörgött ki tőle. Hasonlóképpen a harmadik éjszakán felmondta a másik levelet is, melyet a szerzetes az apátja és a testvérei számára kért. Ezután az eset után mindenkor birtokolta a kegyelem ama adományát, hogy olyan leveleket tudjon felmondani és lediktálni, mely itt van leírva."[48]

Ha az extázisban *(in extasim)* felmondott leveleket összehasonlítjuk azokkal, melyeket köznapi tudatállapotban írt, valóban szembetűnővé válik a különbség. A kinyilatkoztatott levelek a tekintély hangján szólnak, nyoma sincs bennük az alázatos, jámbor Erzsébet hangjának. Lássuk például a fent említett levél szövegét:

„Krisztus szolgája, Ludwig, Isten kegyelmét kívánja neked Erzsébet. Figyelmeztetlek téged, Isten barátja, hogy igazul haladsz a szemlélődés útján, amelyre eljutottál. Ne térj ki ezért se jobbra, se balra, hanem emeld fel kezed mindazok ellen, akik minden gonoszságot jóként tudnak tenni. Gazdag vagy, de légy mértékletes minden gazdagsággal! Add a dicsőséget az Úrnak, akitől minden bölcsesség jön, és ne törekedj magas dolgokra, hanem rettegj: akik az Urat félik, semmi sem hiányzik azoknak. Ne emeld magad a magasba, hanem folyvást alázkodj meg! Minél alázatosabb vagy, annál inkább fog követni téged a dicsőség glóriája. Tedd jobbá az életedet minden erőddel, hogy elkészüljön rá neked a glória koronája, melyet neked fog adni az Úr a tűz és öröm ama napján. Azoknak a kegyelmében részesít, akik a tökéletes Szentháromságban fognak élni és uralkodni mindörökké. Amen."[49]

Erzsébet, a fiatal schönaui apáca hangja korántsem ilyen magabiztos és határozott azokban a levelekben, melyeket nem *in extasim* írt. Ezekben Erzsébet egészen más oldaláról mutatkozik be nekünk, megismerkedhetünk legbensőbb szorongásaival és félelmeivel, és nem utolsósorban azzal az ellenállással, mely a dokumentáció, a vallomás, *a diligentis investigatio* hatalmi mikrotechnikáival szembeszegült. Fennmaradt Erzsébetnek egy Egberthez írott levele, amelyben Erzsébet vallomást tesz legtitkosabb aggodalmairól, s amely így talán a testvérek kapcsolatáról szóló legbensőségesebb forrás. Ez a levél megérdemel egy hosszabb elemzést:

„Azt óhajtod tőlem, fivérem, és ez ki is jár neked, hogy meséljek az irgalmas Istenről, s amit Ő kegyelmének határozata szerint bennem talált jónak elrejteni. Kész vagyok rá, hogy mindenben eleget tegyek a te szeretetednek, mert már régóta azután epekedik a lelkem, hogy alkalmam nyíljon közölni veled mindazon csodá-

48 Uo.
49 Oehl, 1972. 118–119.

latos dolgokat, amelyeket az Úr bennem rejtett el, s a véleményedet meghallgatni. De kellően tűrd és viseld el, kedvesem, az én szívemnek sokféle aggodalmait, melyek jobban gyötörnek engem, mintsem azt bárki hihetné. Ha minden szó, amit hallottál, nyilvánosságra kerülne, ahogy az bizonyos óvatlan testvérek esetében, de Isten a tanúm, hogy akaratom ellenére részben már megtörtént, mit gondolsz, mit beszélnének rólam a nép között? Egyesek talán azt mondanák, hogy valamiféle szentséget birtoklok, és az én érdemeimnek tulajdonítják Isten kegyeimét, s olyasvalakit tisztelnek bennem, aki sosem voltam. Mások viszont elgondolkodnak és a következőt mondják: Ha tényleg Isten szolgálólánya lenne, mindenesetre hallgatna, és nem hagyná, hogy a nevét az egész földön dicsőítsék. De ők nem tudják, hogy mi ösztökélt a beszédre. Nem hiányozhatnak azok sem, akik asszonyi kitalálásnak mondják mindazt, amit tőlem hallottak, s úgy ítélnek meg engem, mint a Sátán illúziói által megtévesztettet. Így és még más módon vehetnek a szájukra az emberek, legdrágább. Hogy jövök én ahhoz, hogy bárki emberfia megismerjen engem, aki az ismeretlenségből bukkantam fel, akit biztos nem megfelelően ítélnének meg, hogy engem bárki saját szemével vizsgáljon meg? Ami nem kevésbé megnöveli az aggodalmaimat, az az, hogy az apát úr úgy tartotta jónak, hogy a szavaimat írásba kell fektetni. Ki vagyok hát én, hogy a velem történt dolgokat át kell hagyományozni az emlékezetnek? Vajon nem tulajdoníthatják-e ezt majd arroganciának?"[50]

Láthatjuk tehát, hogy Erzsébet nem attól fél, hogy testvérének beszámoljon vallásos vízióiról, hiszen ahogy írja, ezt ő is szeretné. Amitől retteg, az a dokumentáció, és ezen keresztül a *nyilvánosság*, hogy mit beszélnek majd róla *in populo*. A nyilvánosság szerkezetváltozásait kutató Jürgen Habermas rámutatott, hogy a középkorban a nyilvánosság nem úgy működött, mint a modern polgári nyil-

50 „*Petis a me, frater, et ad hoc venisti, ut enarem tibi misericordias Domini, quas secundum beneplacitum gratiae suae operari dignatus est in me. Promptum quidem est in me, frater, per omnia dilectioni tuae satisfacere, nam et hoc ipsum diu desideravit anima mea, ut daretur mihi conferre tecum de omnibus iis quae magnifice operatus est Dominus in me, ac tuum audire judicium; sed, quaeso, modicum sustine et attende, mi dilecte, multiplices angustias cordis mei, quae supra quam credi potest, me coarcant. Si verbum illud, de quo audisti, in commune prodrerit, sicut per quosdam incautos fratres (novit Deus) contra voluntatem meam ex patre jam prodiit, quis putas de me sermo erit in populo? Dicent forte nonnulli, alicujus me sanctitatis esse, ac meis meritis gratiam Dei attribuent, existimantes me aliquuid esse, cum nihil sim. Alli vero cogitabunt intra se dicentes: Haec si esset Dei fabula, sileret utique, et non sineret magnificari nomen suum in terra nescientes qualibus stimulis urgeri soleo ad dicendum. Non deerunt etiam qui dicant muliebria figmenta esse omnia, quae elegi esse in absconditio, et quae certe nec dignam me arbitror, ut ad intuendum me quisquam oculus suos attolat? Illud quoque non parum angustia meas adauget, quod domino abbati complacuii ut scriptis verba mea commendentur. Ego enim quod sum, ut memoriae tradantur ea quae sunt de me? Nonne et hoc arrogantiae poterit ascribi?*" PL. 195. 128., 10C

vánosság, ezért a megkülönböztető *reprezentatív nyilvánosság* kifejezéssel jellemezte. Azért volt ez más, mint a mai, mert a középkorban még nem rajzolódtak ki olyan élesen a magánéletet és közéletet elválasztó kontúrvonalak a társadalomban. A privát (a latin *privatus*ból) mint a „köz" ellentéte, mint nem publikus csak a 16. századtól jelent meg az európai nyelvhasználatban.[51]

Ebben az összefüggésben tehát nem beszélhetünk arról, hogy Erzsébet úgy fogta föl a látomásait mint magánügyet, mint ami senki másra nem tartozik. Ugyanakkor a *populus* kifejezés sem takarhat egy modern értelemben vett tömegnyilvánosságot. Ezt eleve kizárja az a tény, hogy Erzsébet látomásait Egbert latinul jegyezte le, ezáltal csak egy szűk, latinul tudó réteg férhetett hozzájuk közvetlenül. A tanulatlanok tehát *(indocta)*, mint amilyen maga Erzsébet is, kiszorulnak a *populus* fogalmából, bár a szóbeli hagyomány vagy a tanultakkal *(docta)* való szóbeli érintkezés révén ők is bekapcsolódhattak a látomások megvitatásába, értelmezésébe. Erzsébet mégsem csak egyszerűen a „pletykáktól" félhetett.

Erzsébet félelmei valószínűleg abból származtak, hogy az egyház reprezentatív nyilvánossága nem fogadja be az ő vallásos vízióit, és az egyházi hatóságok nyomozása *(inquisitio)* során meghurcolják, és esetleg meg is égetik. Ismerhette például azt a procedúrát, amelynek Hildegard von Bingen látomásait vetették alá nem sokkal a levél megírása előtt. III. Jenő pápa 1147 novemberétől 1148 februárjáig kardinálisoknak, püspököknek, papoknak és teológusoknak személyesen olvasott fel részleteket Bingen fő művéből, a *Liber Sciviasból*, és még más németországi klerikusokkal is felülvizsgáltatta a látomásokat, hogy azok isteni eredete igazolást nyerjen.[52] A vallásos víziók tehát egy hatalmas hivatali apparátust megmozgató *diligentis investigatio* tárgyai lettek, mint maga Hildegard is, akire valószínűleg óriási nyomás nehezedett a vizsgálat során. Habár Hildegard képességeinek isteni eredetét a vizsgálat során megerősítették, és ezután kezdték a *rajnai Sybille* és a *prophetissa teutonica* néven tisztelni, Erzsébet nem lehetett biztos benne, hogy ő is sértetlenül túlélne-e egy hasonló procedúrát. A későbbi évszázadokban nem is egyszer előfordult, hogy vallásos vízióik miatt boszorkányként égettek meg nőket. Ilyen volt például a hainaut-i beginaközösség egyik tagja, Marguerite Porete is, akit 1310-ben máglyára ítéltek, *Az egyszerű lelkek tükre* című művét pedig az inkvizíció égette el. Bár Erzsébet túl fiatalon meghalt ahhoz, hogy egyáltalán felfigyeljenek rá életében az egyházi hatóságok a trieri egyházmegyén kívül, joggal retteghetett hasonló sorstól.

A levél további részében Erzsébet leírja, hogyan győzték meg arról, hogy a látomásait ki kell vizsgálni és dokumentálni kell.

51 Habermas, 1993. 62.
52 Kemenczky, 1995. 115.

„De bizonyos bölcs emberek elmondták nekem, hogy az Úr nemcsak miattam cselekedte ezeket, hanem ezzel mások épüléséről is gondoskodott. Ezáltal ez némiképpen a hit erejére látszik vonatkozni és azoknak a vigasztalására is, akiknek az Úr kedvéért lesz szomorúvá a szívük. Emiatt úgy gondolják, hogy Isten művét nem szabad a hallgatásom által elhomályosítani. Részben én is elhiszem, hogy tényleg úgy kell lennie, ahogy ők mondják. Számos alkalommal, amikor elhatároztam, hogy elhallgatom a szívemben mindazt, amit az Úr kinyilatkoztatott nekem, oly nagy kín kezdett gyötörni a bensőmben, hogy közel érzetem magamat a halálhoz. De amint feltártam a környezetemben, amit láttam, rögtön megkönnyebbültem. Mindazonáltal megvallom, hogy sokszor teljesen biztos vagyok benne, hogy miként kell cselekednem. Elismerem tehát egyfelől, hogy veszélyes Isten cselekedeteit elhallgatnom, másfelől viszont attól rettegek, hogy még veszélyesebb beszélnem róluk. Látom, hogy csekély képességem van arra, hogy megkülönböztessem azt, amit ki illik hirdetni a nekem kinyilatkoztatottakból attól, amit a hallgatás által kell tiszteletben tartanom. Lásd, ezek között őrlődöm abban a veszélyben, hogy rosszul döntök. Ezért nem apadnak el a könnyek a szememben, én kedvesem, s ezért nyugtalankodik a szellemem. De lásd, a te érkezéseddel a lelkem vigasztalódni kezdett, s nagy nyugalom áradt szét a bensőmben. Áldott legyen az Úr, aki leereszkedett, hogy meghallgassa szolgálólánya imáját, amelyben a te eljöveteledet kértem sok napon át."[53]

Erzsébet hosszú hónapokon keresztül vívódhatott, amíg végül is rászánta magát arra, hogy részletesen beszámoljon valakinek különleges élményeiről. A „bölcs emberek" *(quidam ex sapientibus)*, akikről beszámol a levélben, valószínűleg a schönaui kolostor férfi szerzetesei lehettek, élükön Hildelin apáttal. Azzal, hogy Erzsébet kihangsúlyozza, hogy a dokumentációt bölcs emberek kényszerítették ki,

53 *„Sed dicunt mihi quidam ex sapientibus, quia non propter me solam haec fecit mihi Dominus, sed aliorum quoque aedificationi per ista providit; eo quod ad fidei confirmationem aliquatenus attinere videantur, et ad consolationem eorum qui tribulato sunt corde propter Dominum: et idcirco pro ejusmodi causis, quae praedictae sunt, opera Dei silentio praeterunda non putant. Et itam quidem esse, ut dicunt, ex parte credo, propter quidam, quae tibi nunc indicabo. Accidit aliquoties, cum in corde meo posuissem celare ea quae ostensa mihi erant a Domino, tanta praecordium tortura me arripi, ut morti me proximam existimarem: at ubi iis, qui erant circa me, quid vidissem aperui, continuo alleviata sum. Sed fateor, quia nec sit adhuc omnio certificata sum quid potissimum agere debeam; nam et tacere magnalia Dei periculosum mihi esse intelligo, et loqui periculosius fore pertimesco. Minus enim discretionis me habere cognosco, quam ut sufficiam discernere, quid ex iis, quae mihi revelantur, dici conveniat, quidve silentio honorari oporteat. Et ecce inter haec omnia in periculo delinquendi posita sum. Propter hoc, dilecte mi, non cessant ab oculis meis lacrymae, et anxiatur spiritus meus jugiter in me, sed eccead introitum tuum consolari coepit anima mea, et facta est tranquillita magna in me. Benedictus Dominus, quia suscipere dignatus est orationem ancillae suae, qua diebus multis eum de tuo adventu deprecata sum."* PL. 195. 126–127. 11A–B.

önnön tanulatlanságára, saját szerepének pusztán médiumjellegére akarja felhívni a figyelmet. Ez tulajdonképpen egy védekezési mechanizmus. A középkor reprezentatív nyilvánosságában a nő csak úgy juthatott legitimitáshoz, ha a *mulier indocta* (tudatlan nő) képe mögé bújt. A *mulier indocta* egyfajta reprezentatív ikon, jelentésével ellentétben gyakran akkor bukkan fel a középkorban, amikor a nők a kulturális élet interaktív szereplőjévé válnak. Ugyanezt hangsúlyozzák Erzsébet hírneves elődei (mint Hildegard von Bingen) és utódai is, a 14. századra pedig már közhellyé válik a tudós tudatlanság és a tudatlanul tudós nő mítosza. A levél folytatásából kiderül, hogy Erzsébet pontosan tisztában volt környezetének elvárásaival, és beletörődött abba a szerepbe, amelynek eljátszását előírták a számára.

„És most, hogy az Úr akarata az idegenből hozzám vezérelt, nem akarom eltakarni a szívemet előtted, hanem fel akarom tárni mindazt, ami bennem jó és gonosz. Hogy minek kell akkor majd történnie, azt te és az apát úr döntitek el. Köszönetet mondok az Úrnak, mint az ő szegényei közül a legcsekélyebb, hogy amióta a rend regulája szerint kezdtem el élni, az ő keze oly súlyosan rámnehezedett, hogy soha nem szűntem meg az ő nyilát a testemben viselni. Az én sokféle és tartós betegségeim nem csak engem gyötörtek, hanem a környezetemben lévő minden nővért. Az Úr irgalmasságot adott nekik, ezért szerencsétlenségem terhét anyai szeretettel viselték velem. Némelykor gyógyszert alkalmaznak a betegségemre, de attól csak még betegebb leszek, és éjjeli vízióimban egy hangot hallok, amely hozzám beszél: »A mi Urunk az égben mindent véghez vitt, amit akart.« (Zsolt 112) Innen értettem meg a figyelmeztetést, hogy a testemet nem az emberi gyógyszereknek, hanem Teremtőm akaratának kell átadnom, és így is tettem. Gyakran oly nagy betegség gyűr le, hogy a nyelvemen kívül egyetlen testrészemet sem tudom mozdítani, de ennek ellenére – ezt kérkedés nélkül mondhatom – nem hagyom abba a zsoltárok folytonos mormolását. Mikortól pedig a nyelvemen is erőt vesz a bénultság, nyelvem szolgálatait szellememmel pótolom. Sokáig tartana még felsorolni, hogy a szükséges dolgok mily nagy hiányától szenvedtem betegségem során. Te magad is tudod, hogy a házunkhoz tartozó földbirtok elég csekély, és hogy azok, akiknek meg kellene könyörülniük rajtam, távol vannak tőlem. De az árvák atyja, az Úr gondoskodik rólam, és az ő kegyelme által minden nyomorúsága öröm az én szívemnek. Mindenben boldogság az alázatosság erényei! De nem tartalak fel téged tovább, rátérek arra, amit tulajdonképpen kérdeztél tőlem."[54]

54 *„Et nunc, quia Domini voluntate ad me de longinquo directus est, non abscondam cor meum a te; sed ea, quae sunt de me, bona et mala, tibi aperiam: deinde quid, fieri conveniat, in tua et Domini abbatis discretione positum sit. Gratias ago Domino ego pauperum ejus minima, quonima a die, quo sub regulare institutione coepi vivere, usque in hanc horam, ita confirmata est super me manus*

A középkori látnoknők gyakran és érzékletesen, sőt, érzékien ecsetelik szenvedéseiket, betegségeiket. A szenvedés itt nem egyszerűen szentimentális „női" önsajnálat, hanem a mártír szerepének rituális eljátszása, Krisztus passiójának újraélése. Erzsébetnél a szenvedések leírása korántsem olyan vérbő és érzéki, mint a 13–14. századi sorstársainál, akiknél gyakran jelenik meg Krisztus vérző szíve, stigmái, a leggonoszabb kínzásokkal előálló ördögök, a pokol szadista és szürrealista jelenetei. Ez is hozzá tartozott a gyónás, a *diligentis investigatio* által megkövetelt részletes önvallomáshoz. A vallomástevő nő nem titkolhatta el azt, ami benne „jó és rossz" *(bona et mala)*, a gyóntató teljes önfeltárulkozást követelt meg.

Világkép

Természetesen Egbert tisztában volt gyóntatói tevékenységének fontosságával, és valószínűleg tudatos tervezéssel fogott hozzá munkájához. Hogy konkrétan milyen célok, eszmék szolgálatába állította ezt a munkát, azt társadalomképe és világnézete határozta meg. Szó volt már Egbert kivételes tehetségéről és műveltségéről, de világképéről még nem. Szerencsére a levelezéséből erről is sokat megtudhatunk. Egyik levelében, melyet Rainald von Dassel érsekhez írt, radikális társadalomkritikát fejt ki:

„Ezért lásd, mindenek felett az egyház szolgálói panaszkodnak a megfelelő megélhetést hiányolva. Mint ahogy te is tudod, a kezdetekben az Úr úgy rendelkezett, hogy aki az oltárt szolgálja, azt az oltár is tartsa életben (1Kor 9,13). És hogy ez az elrendezés megfelelőképpen fenn tudjon maradni, a királyok és fejedelmek keze által tette gazdaggá az egyházat, hogy Krisztus harcosai a mindennapi

Domini, ut nunquam sagittas ejus in corpore meo portare desiderim. Aegritudines meae varie, et diuturnae, non solum me vexaverunt, sed et omnes sorures quae in circuitu mei sunt. Det illis Dominus misericordiam, quia onus calamitatis meae materno affectu mecum portaverunt. Aliquando et medicamina infirmitatibus meis adhibuerunt; sed eo amplius irfirmata sum et audivi in visione nocturna vocem dicentem mihi: Deus autem noster in coelo, omnia quaecunque voluit fecit (Psal. CXIII.) Unde me admonerit intellexi, ut non medelis hominum, sed voluntati Creatoris mei corpus meum committerem; et ita quidem feci. Cumque saepe tanto languoris obruerer labore, ut nullius membri (excepte lingua) compos essem, sine arrogantia dixerim, non minus in Psalmis ruminandis sedula permanebam; sed cum et linguam paralysis mihi subduceret, linguae officium mente suplevi. Quantas autem cum infirmitatibus meis rerum necessariarum penurias sustinuerim, longum est enumerare. Ipse nosti, quia et domus nostrae possessio modica est, et elongati sunt a me, qui debuerant misereri super me. Sed pater orphanorum Dominus sollicitus est mei, per cujus gratiam gaudium magnum est cordi meo omnis mea contritio. Per omnia benedictus sit consolator humilium Deus. Sed ne diutius te protraham, nunc ad ea, de quibus potissimum interrogas, sermonem convertam." PL. 195. 127–128. 11B–12C,D

megélhetés gondjaitól szabadon szentelhessék életüket az imádkozásnak és írás-olvasásnak. De a mostani időkben, ahogy láthatjuk, ez a berendezés teljességgel és egészében elvesztette az értékét, főképpen az egyház tiszttartói és tiszttartónői miatt, akik az Úr családjának élén állanak, hogy maguknak megfelelő megélhetést juttassanak. Ezek csak a saját dolgaikkal törődnek, közömbösen elhanyagolják az egyház javait, csak saját élvezeteikre költenek, vagy laikusok kezére adják őket világi előnyökért, engedményekért cserébe, s a Fiúk titkos kincseivel az idegenek tömik meg a hasukat. De ha egyvalaki a Fiúk közül kenyérért fordul hozzájuk, kenyér helyett kígyót, követ vagy skorpiót adnak neki, miközben súlyosan megrójják vagy megsértik, esetleg valamilyen ürüggyel hozakodnak elő, hogy kimentsék magukat. Így lehetséges, hogy az egyház szolgálói a saját kosztjukon kénytelenek élni, ha pedig semmijük sincs, akkor szégyentelenül kéregetnek idegenektől, vagy száraz torokkal, szomorúan kénytelenek dicsérni az Urat. Ebből kifolyólag némulnak el minden templomban az orgona Istent dicsérő hangjai, és senki sem mond köszönetet annak a három-négy embernek, akik megszakítás nélkül végzik tovább dolgukat minden templomban, miközben mások alapvető szükségleteik miatt szélednek szét rokonaikhoz, ismerőseikhez, hogy ott valamilyen üzletbe fogjanak."[55]

Egbert tehát igen sötét képet fest a 12. századi német egyház helyzetéről. Beszámol róla, hogy látta „fiatal lányok kolostorait, ahol némelyek lépre mentek annak a madarásznak, akit Sátánnak neveznek." Az alsópapság elhagyta parókiáit a szegénység miatt, miközben a felsőpapság dőzsölt a világi gyönyörökben. Talán ezzel is magyarázható, hogy a leírt állapotoktól megundorodva, otthagyta a világi karriert. A kilátástalan helyzetből kivezető utat több kortársához (pl. Clairvaux-i Bernáthoz) hasonlóan egy új típusú vallásosságban fedezte fel, mely intenzívebb, mélyebb, spirituálisabb. Ez az új misztikus vallásosság pedig a monasztikus világon keresztül hullámzott át Európán, a megreformált szerzetesi közösségek terjesztették el a Krisztus iránti rajongás új formáit. Egbert egy új egyházatya eljövetelében bízik, aki ugyanolyan erős kézzel irányítaná az egyházat, mint Barbarossa Frigyes a világi államot.

„És ha Isten ezekben a napokban egy Makkabeust küldött nekünk [ti. Barbarossa Frigyest – S. P.], aki távol tartja országunktól a kardokat, ó, bárcsak, egy Patriarchát is akart volna küldeni, aki elűzné az Úr megszentelt javaitól az idegen madarakat! Ó, bárcsak akart volna egy Phineast küldeni, aki elűzné az Úr sátrából a zűrzavart kirántott fegyverével!" Phineas az Ószövetség egyik szereplője, Áron unokája és Eleázár fia, aki láncra vert egy izraelitát, amiért az egy moábitával paráználkodott. Ezt az erőskezű, ószövetségi szigorral fellépő patriarchát Egbert Rainald von Dassel személyében vélte felismerni: „Kívánom, én Uram, hogy mindezen dolgok benned

55 Oehl, 1972. 145–146.

valósuljanak meg, hogy az Isten egyházának igaz és sérthetetlen békéje általad állíttassék helyre."

Rainald von Dassel birodalmi kancellár merész, határozott politikája eleinte igazolni látszott Egbert várakozásait. 1165-ben meggyőzte a würzburgi birodalmi gyűlést, hogy forduljanak el III. Sándor pápától, és tegyék le a hűségesküt Barbarossa Frigyes császárra. 1166-ban aztán hadjáratot vezetett Itáliába, ahol a tusculumi csatában szétverte a pápához hű erőket. Mikor azonban járvány ütötte fel a fejét a győztesek táborában, a betegség hamarosan legyűrte Rainaldot is, és vele együtt szálltak a sírba Egbertnek hozzá fűzött reményei is.

Egbert víziója az egyházi társadalom megújításáról azonban nem egyetlen emberhez kötött volt, egy sokkal általánosabb érvényű kritika igényével lépett föl. Talán abba a kategóriába lehetne sorolni, amelyet Victor Turner antropológus *communitas*nak nevezett. Turner szerint *a communitas* a „társadalminak egy szabad vagy kötetlen dimenziója", mely nem illeszkedik bele az adott társadalom struktúrájába, sokkal inkább az annak megújítására törekvő utópikus energiákat jelenti.[56] *A communitas* a társadalmi–stukturális határvidékén *(liminalitás)* helyezkedik el, Turner ide sorolja a reformkolostorokat éppúgy, mint a modern idők hippi kommunáit. Ebben a gondolatban az az igazán érdekes, hogy rámutat arra, hogy a látszólag a társadalom peremvidékén létező csoportokat, ideálokat nem elszigetelten kell szemlélnünk, hanem a társadalmi struktúrával organikus összefüggésben. A *vita contemplativa*, a világtól elvonult, szemlélődő életmód sem jelentett feltétlenül hátat fordítást a világnak. Egy másfajta, de ugyanolyan aktív politikai szerepvállalást tett lehetővé Egbert számára, s ehhez nyújtottak kiváló lehetőséget Erzsébet képességei. A vallásos látomásoknak ezt a politikai-kommunikatív szerepét is látnunk kell, a vallásos vízió a középkor egyik társadalomformáló ereje volt. Reprezentatív célokat töltött be, tudást és hatalmat reprezentált, közösségideálokat, életmódideálokat közvetített, tradíciót teremtett.

56 Turner, 1997. 709.

1100 1150 1200 1250 1300

Hildegard von Bingen (1098–1179)
Schönaui Erzsébet (1129–1165)

Magdeburgi Mechtild (1207–1297)
Hackeborni Mechtild (1241–1299)
Nagy Szent Gertrúd (1256–1302)
Árpádházi Szent Erzsébet (1207–1231)
Sangerhauseni Jutta (1220–1260)
Oberweimari Lukardis (1274–1309)
Rettersi Krisztina (1264–1291)
Stommelni Krisztina (1242–1312)

Oignies-i Maria (1177/78–1213)
Lüttichi Odilia (1165–1220)
St. Trondi Christine (1150–1224)
Hoei-i Ivetta (1157–1228)
Nijveli Ida (1199–1231)
Yperni Margareta (1216– 1237)
Tongereni Lutgard (1182–1246)
Schaerbecki Alix (megh. 1250)
Hadewijch (13. század)
Leuveni Ida (1220/30–1300)
Gorsleeuwi Ida (1201–1262/73)
Nazarethi Beatrijs (1204/05–1268)
Spaelecki Elisabeth (13. sz. első fele)

Cudoi Alpais (megh. 1211)

Marguerite Porete (megh. 1310)

Digne-i Doucelina (1214–1274)

Ornacienxi Beatrix (megh. 1303)

Marguerite d'Oingt (megh. 1310)

Pisai Bona (1156–1207)

Helena Enselmini (1230/34–1242)

Umiliana Cerchi (1219–1246)

Vitarboi Rosa (1235–1252)

Assisi Clara (1193/94–1253)

Bölmeni Guglielma (megh. 1282)

Cortonai Margareta (1247–1297)

Beneventa de Bojanis (1255–1299)

Orvietoi Johanna (1264–1306)

Montefalcoi Clara (1268–1308)

Folignoi Angela (1248–1309)

Sienai Aldobrandesca (1249–1309)

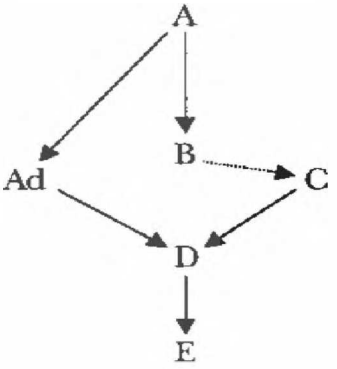
Emilia Bichieri (1238–1314)

Monte Pulcianoi Agnes (1270–1310)

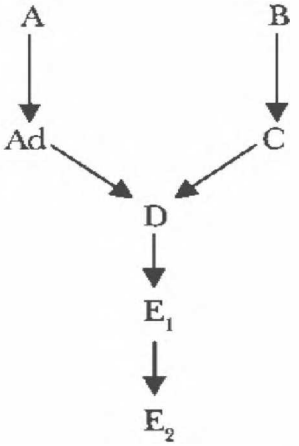
II. Függelék

A változat (1159–1164/65)
Vis. (részletek), Viar., Rev., Ep. 5, 11, 6 + Egbert látomása
B változat (1159–1164/65)
Vis. (részletek), Viar., Rev., Ep. 5, 11, 6, 20 + Egbert látomása
C változat (1164/65–1184)
Vis., De Obitu (Egbert Erzsébet haláláról)
Ad változat (1164/65–1184)
Viar., Vis. (részletek), Rev., Ep. 5, 11, 6, 20 + Hildegard a katharokról
D változat (1164/65–1184)
Vis. (részletek), Viar., Rev., Ep. 22., De Obitu + Hildegard a katharokról
E változat (1166–1184)
Egbert bevezetője, Vis. (részletek), Epistoles, De Obitu

Köster-féle modell



Clark-féle modell



A rövidítések feloldása

Benz

1969 Benz, Ernst: *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt.* Stuttgart, Ernst Klett, 1969.

Bingen

1995 Bingen, Hildegard von: *A megváltás tüzes műve.* Budapest, Balassi, 1995.

Brown

1993 Brown, Peter: *A szentkultusz kialakulása és szerepe a latin kereszténységben.* Budapest, Atlantisz, 1993. (ford. Sághy Marianne)

Clark

1992 Clark, Anne L.: *Elisabeth of Schönau. A Twelfth-Century Visionary.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992.

Dinzelbacher

1981 Dinzelbacher, Peter: *Vision und Visionliteratur im Mittelalter.* Leipzig, Anton Hiersman, 1981.

1993 Dinzelbacher, Peter: *Mitteralterliche Frauenmystik.* Padeborn–München–Wien–Zürich, Ferdinand Schöningh, 1993.

Foucault

1996 Foucault, Michel: *A szexualitás története. A tudás akarása.* Budapest, Atlantisz, 1996.

1998 Foucault, Michel: *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák.* Budapest, Latin Betűk, 1998.

Gurevics

1987 Gurevics, Anton J.: *A középkori népi kultúra.* Budapest, Gondolat, 1987.

Habermas

1993 Habermas, Jürgen: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásai.* Budapest, Századvég, 1993.

Kemenczky

1995 Kemenczky Judit: Hildegard von Bingen tér-idő órája. In: Bingen, Hildegard von: *A megváltás tüzes műve.* Budapest, Balassi, 1995.

Kieckhefer

1996 Kieckhefer, Richard: The Holy and the Unholy: Sainthood, Witchcraft and Magic in Late Medieval Europe. In: *Christendom and its Discontents.* Ed.: Waugh, Scot L. – Diehl, Peter D. Cambridge, Cambridge UP, 1996.

Klaniczay

1994 Klaniczay Gábor – Klaniczay Tibor: *Szent Margit legendái és stigmái.* Budapest, Argumentum, 1994. (Irodalomtörténeti Füzetek 137.)

KÖSTER
1952 KÖSTER, Kurt: Das visionare Werk Elisabeths von Schönau: Studien zu Entstehung, Überlieferung und Wirkung in der mittelalterlichen Welt. In: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 4. (1952)

LEXIKON DES MITTELALTERS = *Lexikon des Mittelalters. VII.* Hauptred.: ANGERMANN, Norbert. München, Lexima, 1995.

OEHL
1972 *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100–1550.* Red.: OEHL, Wilhelm. Darmstadt, Wissenschaftiche Buchgesellschaft, 1972.

PETROFF
1986 PETROFF, Elizabeth Alvilda: *Medieval Women's Visionary Literature*. Oxford–New York, Oxford UP, 1986.

PL = *Eckbertus Abbas Schonaugienses (et) Vita Sancta Elisabeth. Patrologiae latinae cursus completus*. Szerk.: MIGNE, J.-P. 195. köt. Paris, 1855.

RAHNER
1952 RAHNER, Karl: *Visionen und Prophezeiungen*. Innsbruck, 1952.

ROTH
1884 ROTH, F.W.E.: *Die Visionen der heiligen Elisabeth von Schönau und die Schriften der Abte Ekbert und Emecho von Schönau*. Brünn, 1884.

RUH
1993 RUH, Kurt: *Geschichte der abendlandischen Mystik. 2. Band. Frauenmystik und Franzischkanische Mystik der Frühzeit*. München, C.H. Beck, 1993.

TURNER
1997 TURNER, Victor W.: Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: *Mérföldkövek a kulturális antroplógiában*. Szerk.: BOHANNAN, Paul – GLAZER, Mark. Budapest, Panem–McGraw Hill, 1997.

ZEHNDER
1985 ZEHNDER, Frank Günther: *Sainkt Ursula: Legende, Verehrung, Bilderwelt*. Köln, Wienand, 1985.

Takács Erzsébet

A középkori szegénység problematikája Christine de Pisan műveiben*

Nagymessze szállt, s én itt maradtam,
Tudatlan, búsan, fonnyadón,
Sötét szedernél gyászosabban...
Nincs pénzem, jussom, birtokom;
A leghitványabb kis rokon
Az utcán rám ismerni restel,
Ha meglát, messzi eloson:
A szegény ember, komisz ember.
Villon, Testamentum, XXIII., 1461.
(Ford. Mészöly Dezső)

I.

A SZEGÉNYSÉG TÁRSADALMI PROBLÉMÁJA egy új és izgalmas kutatási téma a medievisztikában, Magyarországon pedig – tudomásom szerint – még érintetlen terület. A probléma bemutatására Christine de Pisan munkáit választottam forrásul. Ennek három oka van: Christine de Pisan egy laikus nő nézőpontjából látta a világot, és éppen abban a „zűrzavaros" 14. századi Franciaországban élt, amely fontos társadalmi változások színtere volt.[1] Különösen igaz ez a szegénység kérdésére vonatkozóan.

Christine de Pisan a késő középkor egyik legtermékenyebb és legsokoldalúbb szerzője, Franciaország első „hivatásos" írónője volt.[2] Nagyon fontos, hogy egy *világi* szerzőről van szó, mert így nagyobb a valószínűsége, hogy egy reálisabb, idealizálástól mentes kép jelenik meg a létező szegénységről. Christine de Pisan számára az ínség nem jelentett eszményi állapotot, bár az önként vállalt szegény-

* A tanulmány az 1999. évi OTDK-ra készült, témavezetője Sághy Marianne volt.

1 TUCHMAN, Barbara W.: *Távoli tükör. A szerencsétlen 14. század.* Budapest, Európa, 1987.; HUIZINGA, Johan: *A középkor alkonya.* Budapest, Helikon, 1982.

2 Christine de Pisan (1364/1365–1430 k.) élete és művei szinte ismeretlenek Magyarországon. Egyetlen művéből sem készült fordítás vagy kivonat és a szakirodalomban is csak egy Christine de Pisannal foglalkozó tanulmányt sikerült találnom: SÁGHY Marianne: A nők városa. In: *Társadalomtörténeti tanulmányok a közeli és a régmúltból. Emlékkönyv Székely György 70. születésnapjára.* Budapest, 1994. Ezért a dolgozat végén a függelékben ismertetem életét és műveinek rövid tartalmát.

Christine és a herceg *(Livre du duc des vrais amans)*
The City of Scholars. New Approaches to Christine de Pisan. Ed.: Margarete Zimmermann – Dina De Rentiis. Berlin – New York, de Gruyter, 1994. 2. kép

ségről éppen olyan magasztos, dicsérő jelzőket használva írt, mint számos kortársa.[3] A kétféle *paupertas* két külön világ, ideál és valóság volt. Pontosan tudta: kortársai többsége nem teheti meg, hogy aktív életét és az ezzel járó összes gondot, bajt feladva a maga választotta *vita contemplativa* szellemében éljen. Christine műveiben nem egy Árpád-házi Szent Erzsébet-típusú nő az ideális,[4] hanem a családja, birtoka, háztartása rendjén és békéjén őrködő okos anya és feleség, aki több jót tesz azzal, ha ügyesen „gazdálkodik" és segíti a szegényeket, mintha maga válik azzá.[5] A „jó szegény" és „rossz szegény" toposzát mellőzve e bonyolult társadalmi problémát a maga összetettségében a szegények különböző típusain keresztül ábrázolta.

A második ok a szerző női mivoltában rejlik. Évszázadok óta ő az első *nő*, akinek művei lehetőséget nyújtanak arra, hogy a középkori társadalmat egy másik, a férfiakétól különböző szemszögből lássuk. A szegényekhez, a velük kapcsolatban felmerült kérdésekhez is másképpen közelített, mint ahogy azt egy teológus, államférfi vagy egy vidéki nemesember tette volna. Ez tette számomra különösen értékessé kortársai által is nagyrabecsült alkotásait. Nők számára írt viselkedési útmutatója, a *Le Livre des Trois Vertues: Le Trésor de la Cité des Dames* (A Három Erény Könyve: A Nők Városának Kincse)[6] különösen nagy hangsúlyt helyezett az elesettekkel való bánásmódra. Ez nem meglepő: a jótékonykodás a késő antikvitástól kezdve a nők – persze főképp az előlekő és gazdag nők – fontos feladata és egyetlen közszereplési lehetősége is.[7]

A harmadik ok, hogy a 100 éves háború, a nagy pestisjárványok, a gazdasági krízis és a demográfiai ingadozások által fémjelzett *14. század* olyan változásokat okozott, mely a társadalom alapvető viszonyait, kapcsolatrendszerét – és természetesen a vizsgált kérdéskört is – érintették.

Hogy látható legyen, miképpen változott meg a szegények helyzete és az emberek velük való viszonya, szeretném röviden áttekinteni, mennyiben jelentett változást a 14. század a középkori szegénység történetében.

3 Például Gerson, Jean: *Vivat Rex*. Idézi: Mollat, Michel: *The Poor in the Middle Ages*. Yale University, 1986. 259.

4 Christine de Pisan: *The Treasure of the City of Ladies or The Book of the Tree Virtues*. London, Penguin, 1986. 60. (Továbbiakban: Pisan, 1986.)

5 Uo. – Christine itt egy fontos kérdésben dönt. A korai kereszténységnek és későbbi, középkori formájának két alapvető, de egymással össze nem egyeztethető ideálja volt: egyfelől a lemondás heroikus életformája, másfelől az a kötelesség, hogy segítsünk a szegényeken és a rászorulókon. Az előbbi a tökéletességhez vezető út, de csak egy szűk elit számára elérhető, ugyanakkor az utóbbi gyakorlásához elengedhetetlen valamennyi vagyon.

6 Pisan, 1986.

7 Brown, Peter: *A szentkultusz*. Budapest, Atlantisz, 1991. 71.

II.

1. A korai középkor agrártársadalma a szegénység „klasszikus" formáját ismerte. Ez egyfelől a gazdasági értelemben vett szegénységet jelentette – a legszükségesebb javak nélkülözését, a biztos megélhetés hiányát, az éhezést –, másfelől a társadalmi szegénységet – a bizonytalan társadalmi státuszt, a katonai és igazságszolgáltatási védelem hiányát. A kora középkor szegényei a *pauperes* név alatt összefoglalt özvegyek, árvák, öregek, gyerekek, betegek, bűnösök és földművelők, akiknek közös jellemzőjük, hogy egyedül állnak a világban, nincsenek barátaik, pártfogóik.

Ebben az időszakban – mely a 11. századig tart – a jótékonykodás és a társadalmi segítségnyújtás hagyományos formáival lehet találkozni: a *potentes* alamizsna- és adományosztásával. Az adományozók mindig magas rangúak: királyok, nemesek, püspökök. A szűkölködőknek gondját viselni nem egyéni kezdeményezésre hagyatkozó szabad választás, hanem a kölcsönös függések rendszerében elfoglalt hely által előírt kötelezettség volt, „kötelességszerű generozitás."[8] A jótékonykodás egyben a társadalmi kapcsolatok megerősítésére is szolgált. Egyik részről a társadalom és az egyház intézménye, másik részről az egyén(ek) és a csoport(ok) között, mely intézményes és spirituális kapcsolatot is jelentett.

A falvakban, paraszti közösségekben kialakult szolidaritás lehetővé tette, hogy az elesettebb családok megmeneküljenek a teljes elszegényedéstől és ezért „nagy számuk ellenére a falusi szegények nem nehezedtek súlyos teherként a társadalom mindennapi életére",[9] nem jelentettek belülről bomlasztó tényezőt és a társadalom kordában tudta tartani ezt a veszélyt. Még azokban az ínséges időkben, amikor sem a közösségtől, sem a plébániától nem lehetett segítségre számítani, még ekkor sem hagyták el falvaikat a szegények, hogy máshol keressenek megélhetést, és csak nagyon ritka esetben vándoroltak el egy másik városba.[10]

A korban egyetlen intézmény nyújtott tartós segítséget az elesetteknek: a kolostor. Az egyház Krisztus szolgálata mellett a szegények szolgálatában találta meg legitimációjának eszközét, és vált a korszak egyetlen szociális intézményévé. Hogy az elvek a gyakorlatban is megvalósuljanak, Nagy Károly egyik kapituláréjában rögzítette: az egyháznak jövedelme egyharmadát a szegények megsegítésére kell fordítania.[11] Csak a 11–12. századtól jelent meg egy másik intézmény, a kórház.

8 Duby, G.: *Guerriers et paysans*. Paris, Gallimard, 1978. 271.

9 Mollat, Michel: *The Poor in the Middle Ages*. Yale University, 1986. 296. (Továbbiakban: Mollat, 1986.)

10 Geremek, B.: *Poverty*. Oxford, Blackwell, 1994. 54–55. (Továbbiakban: Geremek, 1994.)

11 Az egyházi tizedet tanúk jelenlétében három részre kell osztani. Az első részt a templom fenntartásának költségeire, a második részt a pap számára, a harmadikat a szegények megsegítésére különítették el. *Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio II*, vol. I.

2. A második korszakot – 12–14. század – az előzőtől elválasztó legfontosabb különbség, hogy a szegénység láthatóvá válik.[12] A demográfiai növekedés következtében a nincstelenek száma megnőtt, az urbanizáció során pedig a városok gyűjtőpontjaikká váltak. Egyes történészek szerint erre a folyamatra született válasz volt az önkéntes szegénység különböző formákban jelentkező vallásos mozgalma (például a koldulórendeké).[13] A német Otto Gerhard Oexle azt állítja, hogy az önkéntes szegénység valójában az igazi szegénység következménye és a jómódú nemes(asszonyok) elszegényedésének következménye volt.[14] A jótékonyság itt nem felülről érkezik a „lenti" csoportokhoz, hanem „horizontális": a szegények életének valódi állapotát élik meg.

A 12. századtól az elesettekkel való törődés „szakosodott" gyakorlattá kezdett válni. A kórház, árvaház, szervezett alamizsnaosztás már szociális intézményként bukkannak fel. Azoknak a problémáknak az elkülönült kezelését váltották fel, melyeket a közösség korábban maga látott el. A sorra megjelenő hospíciumok tehát nem(csak) a keresztény megújhodás jelei voltak, hanem a városok kísérletei arra, hogy a szegénység kérdését kezelni tudják.

3. A harmadik korszak Christine de Pisan kora. A pestis és a nagy háborúk következtében gazdasági krízis állt be. A válság a társadalom mindeddig alapvető viszonyait is érintette, a falusi közösségen belüli és a földesúri alávetettség kapcsolatrendszere is megrendült.[15] Az emberek munka és megélhetés reményében elhagyták földjeiket, függőségben élő emberek szakadtak el uruktól, mesterüktől. A munkaerőhiány rövid ideig meggazdagodási lehetőséget kínált azoknak a szegényeknek, akik ki tudták használni a munkabér emelkedését. A lehetőségek és a kényszerű körülmények intenzív mobilitást idéztek elő.[16]

---

106. (a802). Idézi: Geremek, B.: *La Potence et la Pitié*. Paris, Gallimard, 1987. 25. (Továbbiakban: Geremek, 1987.)

12 Mollat, 1986. 63.

13 A *potentes* tagjai a szegényekkel való azonosulással és egyenangúvá válással, egyfajta „önszentesítés" (Selbstheiligung) ideológia segítségével saját társadalmi presztízsüket és hatalmukat bizonyították és biztosították. Bosl, Karl: *Frühformen der Gesellschaft in Mittelalterlichen Europa*. München, 1984. 123.

14 Ezt az elgondolást elsősorban Szent Erzsébet példájára hivatkozva fejti ki: Oexle, Otto Gehard: Armut und Armenfürsorge um 1200. Ein Beitrag zum Verständnis der freiwilligen Armut bei Elisabeth von Thüringen. In: Uő.: *Sankt Elisabeth, Fürstin, Dienerin, Heilige*. Thorbecke, 1981. 73. és 93–94.

15 Geremek, 1994. 54–59.

16 A kényszerű mobilitást jól dokumentálják azok a szóhasználatok, melyeket Michel Mollat idéz: a csavargók „menekülnek", „iszkolnak", „szedik a sátorfájukat", mindent „odahagynak", „elvándorolnak" a „nagy szegénység" miatt. Mollat, 1986. 242. Az egyik kortárs, Tournai lakója 1443-ban így fogalmazott: „Az miként a természetben látjuk, hogy oktalan

Ilyen körülmények között lehetetlen volt parasztok tömegei számára, hogy korábbi, megszokott életüket folytassák. Néha nagyobb városokba vándoroltak, de gyakoribb volt, hogy saját vidékükön maradtak, és jártak faluról falura.

A helyváltoztatás nemcsak térben zajlott, hanem szemmel láthatóan a társadalmi rétegek között is. A pestis következtében munkaerőhiány lépett fel, a munkabérek megnőttek. *„A mindeneken végigpusztító halál annyi földművest és szőlőmunkást irtott ki, s minden mesterségben annyiakat [...] hogy mindenhol nagy hiány volt. [...] Egy munkás ember, egy munkás család sem ismert mértéket, mikoron bért követelt volna."*[17] Egy kis csoport meggazdagodott, egy sokkal nagyobb csoport elszegényedett. Nemcsak a koldusok, hanem a nélkülöző munkások és „pironkodó szegények" száma is megnőtt.

Egy új helyzet alakult ki: *„miközben a pestist követő demográfiai fogyatkozás nyomán bőséggel volt munkaalkalom, azt tapasztalható, hogy a 14. század második felében tömegessé vált a koldulás."*[18] Ezt az állapotot, amikor a kínálkozó munkalehetőség és munkáskéz hiánya ellenére magasra nőtt a koldusok száma Mollat „paradox munkanélküliségnek" nevezte.

A térbeli, de méginkább a társadalmi mobilitás belülről eredő fenyegetést jelentett a társadalom számára, mely a szabályozórendszer megerősítésével válaszolt, és megpróbált mindenkit arra kényszeríteni, hogy maradjon meg azon a helyen és ponton, mely számára a társadalmi munkamegosztásban kijelöltetett.

III. Edward, angol király 1349-ban kiadott rendelete „a munkások helyzetéről" *(Statutum serventibus, Statute of Labourers)* jól példázza ezt a kísérletet.[19] A rendeletből kiolvashatóak a főbb törekvések:

állat s madár mind a gazdag földek s legelők felé törekszik, messze kerülvén a puszta vidéket, hasonlóképpen viselkednek az munkás emberek és földmívesek is, kik testük fáradságából élnek, mert oly helyekre kívánkoznak, ahol keresményre találhatnak, s elhagyják azokat a helyeket, ahol az kétkezi emberre szolgaság és adó terhe nehezedik." Idézi Mollat, 1986. 242.

17 Gilles Le Muisit. Idézi Mollat, 1986. 24.

18 Mollat, Michel: La notion de la pauvreté au Moyen Age. Position de problèmes. In: *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 52. (1966) Másik kiadása: Mollat, Michel: *Etudes sur l'économie et la société de l'Occident médiéval XII^e–XV^e siècles*. London, 1977. 16.

19 „Mivel a népesség nagy része, és főleg a kézművesek és a földesúri szolgák elpusztultak ebben a pestisben, némelyek, látva a földesurak kényszerhelyzetét és a munkáskezek kis számát, csak mértéken felüli bérért hajlandóak szolgálni. Mások inkább semmittevésben akarnak koldulni, mintsem munkával megkeresni élelmüket. Mérlegelve a bajokat [...] elrendeljük a következőket.

Angol királyságunk minden férfi és nő lakosa, bármilyen állapotú legyen, akár szabad, akár szolga, ha testi erőben van és hatvanadik életévét még nem érte el, s ha nem él kereskedésből vagy nem űz meghatározott ipart vagy vagyona sincs, amiből élhetne

- mindazok munkára kényszerítése, aki nem tudnak csak a két kezük munkájából megélni
- a munkamegosztás hagyományos formáihoz való ragaszkodás
- a munka díjazásának rögzítése
- e munkakényszer megkerülésének tilalma és szankciói

A vándorlási kedv letörésére ezeket a törvényeket többször megismétlik, egészen az 1413-as francia rendi országgyűlés kibocsájtotta rendeletig.[20]

Az ilyen törvények segítségével mindent elkövettek, hogy mozdulatlanná merevítsék a társadalmat. Így a tömegekre kettős nyomás nehezedett: a társadalom egyre erősebben kíván érvényt szerezni az uralom fennálló viszonyainak, ugyan-

---

vagy olyan földtulajdona, amelynek megművelésével foglalkozhatik, s másnak sem szolgál, szolgálni köteles annak, aki őt erre felszólította. Kapjon pedig legalább annyi fizetést, felszerelést, zsoldot vagy bért, mint amennyit huszadik uralkodási évünkben Angliában, vagy az öt-hat megelőző évben szokás volt adni ott, ahol szolgálni tartozik. [...]

És ha az ilyen férfi vagy nő nem akarna szolgálni, noha erre őt felszólították, abban az esetben két szavahihető ember igazolja ezt a seriff, a földesúr vagy a falu elöljárója előtt, akinek körzetében az eset előfordult, és tüstént fogják el őt azok, majd vezessék a legközelebbi börtönbe. Itt pedig tartsák szoros őrizetben mindaddig, amíg biztosíték nincs arra, hogy ilyen formában hajlandó szolgálni.

És ha egy arató, egy kaszáló vagy más kézműves vagy szolga bármilyen helyzetben és állapotban legyen, valakinek szolgálatában állva, ha a kikötött idő lejárta előtt elfogadható ok vagy engedély nélkül hagyná el szolgálatát, úgy vessék tömlöcbe. [...]

Ha egy földesúr, akár a városban, akár a birtokán bármi módon megsértené e rendelkezéseket, bírságul az általa fizetett összeg háromszorosát fizese.

Ha egy kézműves vagy munkás magasabb bért kapna, mint ami jár neki, börtönbe vessék. [...]

Mivel sok ép és egészséges koldus amíg csak koldulásból fenn tudja tartani magát, nem hajlandó dolgozni, s nem átall a lustaság vétkének s más bűnöknek hódolni, s nem egyszer lopásra vagy más istentelenségekre is vetemedni, büntetés terhe mellett senki ne adjon könyörületből adományt vagy alamizsnát azoknak, akik képesek a munkára, s ne kedvezzen hajlamaiknak, hogy ekképp kényszerítve éreztessenek megélhetésükért dolgozni." GRACIANSZKIJ, N. P. – SZKAZKIN, Sz. D.: *Középkori történeti chrestomathia*. II. köt. H. n., Tankönyvkiadó, 1953. 74–75.

20 A rendelet megállapítja, hogy „sok termőföld műveletlen marad, s a városok környékén sok falu elnéptelenedik", minek következtében „Ő Felsége a Király elrendeli, hogy mindazon kéregetők, legyenek bár férfiak avagy asszonyok, kik képesek munkájuk révén magukról gondoskodni, nyomban felhagyjanak kéregető életmódjukkal, s más megélhetés után nézzenek". Továbbra is tilos segélyezni „azokat az a kéregetőket, akik nem maguktehetetlenek, hanem hogy van bennük erő és képesség munkálkodva vagy más tevékeny módon megélhetésüket biztosítani, s hasonlóképpen a naplopókat és gyüttment embereket, mint a vándor árusok s más effélék". JOURDAN – DECRUSY – ISAMBERT: *Recueil général des anciennes lois françaises*. IV. köt. 700. Idézi: CASTEL, Robert: *A szociális kérdés alakváltozásai*. Budapest, Max Weber Alapítvány, 1998. 68.

akkor egyre erősebb volt a késztetés a társadalmi hely- és helyzetváltoztatásra, aminek az a magyarázata, hogy e viszonyok egyre inkább képtelenek voltak helyben biztosítani a létfeltételeket.

III.

A korabeli szegénységről sokat elárul az az allegorikus szöveg, amely a *Mutation de la Fortune* (A Szerencse forgandósága) második részében olvasható.

Christine Fortuna kastélyát írja le. A főbejáratot Fortuna húga és kincstárosa, Gazdagság őrzi. Fortuna és Gazdagság két bátyja, Szerencse és Balszerencse őrzik a helyet, ahol Fortuna kereke forog és ők segítik vagy akadályozzák a kerék mozgását. Mindenki ez előtt a kapu előtt tolong: *„minden nagyúr"* és *„lovagok, polgárok, egyházi emberek/ klerikusok, kereskedők és urak/ nők és asszonyok/ szegények és mesterek/ és mindenféle rendű ember."*[21] De ebben a versenyben a szegényeknek nincsen semmi esélyük, *„ha [az emberek] élvezik Fortuna kegyeit/ jólétben élnek/ ezek tehát becsületes emberek/ de akik nem [élvezik Fortuna kegyeit], nem érnek semmit sem!"*[22] A szegénynek ugyanis nincsen, sem barátja, sem „rokona". Christine hosszú leírást ad a szegény sanyarú sorsáról egy gazdag embernek, rokonának házában. *„[A gazdagok] szégyellik szegény rokonaikat/ akik rossz ruhákat viselnek."*[23] Az ember jelleme sem számít semmit: *„legyen akár jó, vagy tisztes/ egy fabatkánál sem ér többet/ s mert nincsen mása, az egész egy nagy szemét."*[24]

A következő fejezetben Christine inkább egyfajta moralista beállítódást követ: „Hogyan nézik le a szerencsések a szerencsétleneket?" A gazdagok meg vannak győződve arról, hogy boldogságuk saját erényeikben gyökereznek: *„azt hiszik, hogy felülmúlták/ a többieket tudásukkal."*[25] Ez a fajta gőgösség *(superbia)* tipikusan a gazdagokra jellemző hiba, pedig bűneiket éppen hatalmuk, vagyonuk, kiváltságos helyzetük szüli *(avaritia)*.[26] Ugyanakkor a szegények nem mernek helyzetükről beszélni, mert őket teszik sorsuk felelőseikké, sőt bűnösnek tartják őket.[27] A korabeli

21 Christine de Pisan: *Le Livre de la Mutation de Fortune*. Paris, 1959. 2030–2035. (Továbbiakban: Pisan, 1959.)

22 Pisan, 1959. 2229–2234.

23 Pisan, 1959. 2241–2243.

24 Pisan, 1959. 2245–2247.

25 Mindkét idézet: Pisan, 1959. 2598–2599.

26 Míg a gazdagok bűne hatalmukból eredő gőgösségük, a szegényeké az, ha alávetett helyzetüket megkérdőjelezik és elutasítják az a nyomorúságos sorsot, amelyet a sors kiszabott rájuk *(pauper superbus)*.

27 „A mains poissans de grans injures/ A plusieurs gens laides et dures/ Et manifestes et appertes,/ Et si n'oseront de leurs pertes/ Les povres gens en riens parler,/ Ains leur fault,

ember úgy tartotta, aki dolgozik, az nem lehet szegény, tehát az a nyomorgó, aki képes dolgozni és mégis szegény, az lusta és megérdemelte sorsát. Ez a felfogás éppen Christine korában változott meg, amikor egyre több dolgos ember és családja volt kénytelen segítségért folyamodni, mert munkájuk nem tudta megélhetésüket biztosítani.

Fortuna kastélyának harmadik homlokzata romokban hever. Itt is van egy bejárat *„nagyon csúnya, fekete és romos"* és büdös is, *„de nagy és csodálatos."*[28] Itt *„összegyülnek a szegény emberek/ akiknek se kenyerük, se boruk, se pénzük nincsen."*[29] Ezt a kaput a Szegénység Úrnő őrzi.[30]

Christine de Pisan nem az önkéntes szegénység *Domina Paupertas*át festi le, hanem a *Rózsaregény* ábrázolását veszi át: *„Szegénynek hívják/ senki sem szereti./ nagyon csúnya és színtelen/ elgyengültnek tűnik/ a szegénységtől, a hidegtől, az éhségtől/ és az éhen halástól fél./ Nem tudni, hogy nem ölte még meg a fagy/ télen, mivel ruházata/ egy szegényesen takaró ing/ nincsen kabátja, sem köpenye/ csak egy vékony, öreg inge/ teljesen elkopott, s ha az inge nem lenne/ meztelen lenne [...] teste mindenhol kilátszik/ fekete, száraz, szinte csak csont."*[31] Christine nemcsak a viseletét és testét festi le, hanem házát is: *„Szegény, füstös ház/ ahol a kis tűzhely nagy füstöt csinál."*[32]

---

par crainte, celer/ Et dissimuler leur injure,/ Sanz semblant faire, ne murmure." Pisan, 1959. 2317–2324.

28 Pisan, 1959. 2579–2581.

29 Pisan, 1959. 2583–2584.

30 Szegénység Úrnő motívuma Assisi Szent Ferencnél és ferences követőinél különböző formákban jelenik meg a 12. század második felétől. A *Sacrum commercium beati Francisci cum domina paupertate* című kis könyvecskében a szerző leírja Ferenc és testvérei valamint Szegénység Úrnője között létrejött szerződést. Ez a formális szövetség garantálja az „örök békét" *(foedus perpetuae pacis)*. A szövetséget egy közös étkezés pecsételi meg, mely egyben Szegénység Úrnő két nagy ellensége, Fösvénység és Lustaság ellen is irányult. Az Itáliában nagyon népszerű motívumot Dante is felhasználta, igaz egészen más értelemben. A *Rózsaregény*ben Szegénység Úrnő egészen más színben tűnik fel. Itt nem az önkéntes szegénységről van szó, hanem az elszenvedett nyomor megszemélyesítéséről: „A szegénynek nem volt egy fillérje sem, hogyha mégis sikerült eladnia a ruháit, akkor sem járt jobban, csupasz lett, mint egy giliszta. Ha az idő rosszabbra fordult, majd megfagyott a hidegben, csak egyetlen vékony toldozott-foltozott öreg zsák fedte a testét, ez szolgált kabátként és köpenyként is. Semmi más nem volt, amit felvehetett volna, de gyakran volt hideg és ilyenkor vacogott. A többi embertől kissé eltávolodva guggolt, mint egy kivert kutya a sarokban. A Szegény bármi is legyen, mindig szégyenkezett és megvetették. Átkozott legyen a nap, amikor megfogant, mert soha nem ehetett eleget, öltözhetett fel melegen, vagy ölthetett fel egy rendes cipőt. Soha nem fogják szeretni, és nincs remény, hogy sorsa jobbra forduljon." Lorris, Guillaume de: *The Romance of the Rose*. Princeton, 1995. 36–37.

31 Pisan, 1959. 2587–2601.

32 Pisan, 1959. 2607–2608.

A szegénység és a szegények leírása után a különböző típusú szegényeket kategorizálja: amiből kiderül, kiket is tart Christine de Pisan szegénynek:

- a nyomorékokat *(„de mahaignez")*
- a betegeket *(„de malades")*
- a vakokat *(„des aveugles")*
- a bénákat *(„des contrais")*
- a más módon hátrányos helyzetűeket *(„de goute retrais")*
- az özvegyeket *(„de femmes vesves")*
- az árvákat *(„d'orphelins")*
- „akiknek nincsen sem pénzük, sem kemencéjük/ sem malmuk, sem pajtájuk, sem földjük, sem házuk"
- akiknek az apja gazdag volt és fontos hivatalt töltött be, de ő elszegényedett
- és az elszegényedett írástudó papokat *(„de clerc bien letrez")*[33]

„És ezek az emberek nem többek, mint egy rakás ganéj."[34]

A felsorolás első hét eleme a rászorultak „klasszikus" rétege, a „jó szegények". Ők valamilyen oknál fogva munkaképtelenek, rászorultak a társadalom gondoskodására, melynek ez kötelessége is volt. A szegényekkel való bánásmód legfontosabb kritériuma ugyanis az volt, hogy az illető képes vagy képtelen volt-e munka vállalására. Az előbbieket – „az épkézláb koldusokat" – mélyen elítélték, és számtalan – de mindig megismételni kénytelen – törvényt hoztak ellenük, megtiltották a koldulást, és azt hogy adományokat adjanak nekik,[35] munkára próbálták kényszeríteni őket.[36]

Az utolsó két típus a „pironkodó szegények" *(pauperes verecundi)* csoportjába tartozik.[37] Ők azok közül kerültek ki, akik jó neveltetésben részesültek, s tisztes

33 Pisan, 1959. 2670–2685.

34 „De tel gent, ce n'est que merdaille" Pisan, 1959. 2689.

35 Az „épkézláb koldusokra" vonatkozó törvények újra és újra megtiltják, hogy adományt vagy alamizsnát adjanak nekik. Ilyen többek közt III. Edward 1349-es *Statutum serventibus*a, II. (Jó) János 1351-es és 1354-es törvénye, IV. Alfonz portugál király 1349-ben, II. Richard 1388-ban ad ki hasonló rendeletet, de az említett országokon kívül Aragóniában, Kasztíliában, Bajorországban és számos itáliai városban is megjelennek az ilyen jellegű rendeletek. Pounds, J.: *Poverty and Vagrancy in Tudor England.* London, 1971. Geremek, Bronislaw: *Les marginaux parisien aux XIV^e et XV^e siècles.* Paris, Flammarion, 1976. (Továbbiakban: Geremek, 1976.) 'La législation contre le vagabondage', 31–56.

36 Párizsban 1367-től fogva árokásásra, erődítmények karbantartására fogják őket. Geremek, 1976. 'La crime et la peine', 19–25.

37 E kategória képviselői már a 13. század második felében felbukkantak Itáliában és a 14–15. században az adakozók leginkább előnyben részesített célcsoportjává váltak. Külön konfraternitások alakultak az elszegényedett nemesek megsegítésére. Ricci, G.: Naissance du pauvre honteux. In: *Annales, E. S. C.*, 1988. 158–177. (Továbbiakban: Ricci, 1988.)

Daily Life in the Late Middle Ages. Ed.: Richard Britnell. H. n., Sutton, 1998. 50–51.

helyet foglaltak el a társadalomban, ám kudarcaik, bukásuk, családuk elszegényedése miatt már nem voltak képesek elfoglalni a rangjukat megillető helyet. A társadalmi deklasszálódást testesítették meg, és szégyenkeztek helyzetük miatt.[38]

A hagiográfiában is megtalálható az elszegényedett nemes figurája, aki kényszerűségből arra készül, hogy három lánya prostituálásával keresse meg kenyerét. Mikor ez Szent Miklós fülébe jutott, éjjel titokban egy aranyrögöt dobott be a nemes ablakán, hogy az tisztességesen férjhez adhassa lányait.[39] A történet régi, de népszerűvé a 13–14. században vált, és ettől kezdve lett Szent Miklós a deklasszálodott emberek védőszentjévé.

IV.

Christine de Pisan *Livre du Corps de Police* (Az Államtest Könyve) című írásában külön felhívta az előkelők figyelmét az elszegényedett nemesasszonyokra, özvegyekre és árvákra, akik súlyos nélkülözéseket élnek át.[40] Nemcsak a szűkölködés anyagi nehézségeitől szenvedtek, hanem a rangjuk elvesztését követő megvetéstől is. Christine de Pisan a saját példáján keresztül mutatja be az ilyen, hirtelen elszegényedett előkelő özvegy sorsát: reggelenként a hideg téli királyi palotában fagyoskodott, hogy a birtokai visszaszerzésére szóló kérelmét átadhassa. Nem tudott rangjához méltóan megjelenni, kabátja megszürkült, cipője akár egy szolgáé. Arca vörös volt a szégyentől, pletykáltak róla, pimaszul méregették borittas férfiak, és kinevették a palotában. Egyik nemes sem segített rajta, holott törvény írta elő az özvegyek és árvák megsegítését.[41]

38 Már 1263-ban engedélyezi IV. Urbán pápa, hogy „nagy titokban" alamizsnát adjanak azoknak a szegényeknek, akik szégyenkeznek *(quibus pudor est)* koldulni. Idézi Ricci, 1988. 169.

39 Voraigne, Jacobus de: *Legenda Aurea*. Helikon, Budapest, 1990.

40 Christine de Pisan: *The Book of the Body Politic*. Cambridge, 1994. I, 5., 10. (Továbbiakban: Pisan, 1994.)

41 „Ains soubz mantel fourre de gris et soubz surcot descarlate non pas souvent renouvellee. [...] Quant execucions sur moy estoient faittes/ et que mes chosetes mestoient levees par sergens/ le dommage grant mestoit mais plus craignoie la honte. [...] honteusement a face rougi [...] tant de fois ay muse la matinee ad ce palais en yver mourant de froit espiant ceulx de mon conseil pour ramentevoir et soliciter ma besogne [...] Quel plus grant mal et desplaisir peust sourdre a linnocent ne plus grant cause de impacience que de soy oir diffamer sanz cause [...] O dieux quantes paroles anuyeuses quans regars nyces que de rigolages de aucuns remplis de vins et graisse daise souvent y ouoie [...] A cause de ceste poursuite comme ie ne trouvasse nulle part grant ne petit charitable non obstant que plusieurs nobles et grans requeisse laide de leur parole esperant que comme loy de

Jean Gerson számára *„A szegény az a személy, aki ordít az éhségtől és kiabálja: »Az Istenért, adakozzatok a szegénynek!« Utcáról utcára jár, és egyik ajtótól a másik ajtóig koldul."*[42] Christine de Pisannál – mint látható – a kép ennél összetettebb.

Christine a szegényeknek még egy típusával foglalkozik, őket Michel Mollat „dolgozó szegényeknek" nevezi.[43] A munkások elszegényedése éppen ebben a korszakban kezdett problémává válni. Korábban elképzelhetelen volt, hogy valaki munkája ellenére ínségben éljen, és annyira szegény legyen, hogy segélyre szoruljon.

Jacques de Vitry, a Liège melletti Oignies kanonoka szintén felfigyelt azokra a munkásokra *„akik napi betevő falatjukat két kezük munkájával keresik meg, s miután az aznapit megették, az ég világon semmijük sem marad."*[44]

Ezzel Christine túllépett a szegénység hagyományos ábrázolásán, mely számára a szegény egyenlő volt az elesett, munkára képtelen szerencsétlennel, aki vagy nyomorék, vagy nagyon fiatal, vagy öreg, vagy egy hirtelen csapás által lett szerencsétlenné (például özvegy). A „jó szegény" ellentétpárja a „rossz szegény" volt, a munkára képes koldus vagy csavargó, akit a társadalom méltán sújt megvetéssel. Christine azzal, hogy az „egyszerű dolgozókat" a szegény munkásokat az „adós szegényeket" és a hagyományos elesetteket is megkülönbözteti egymástól bizonyítja a társadalmi realitás ábrázolása iránti vonzalmát.

Livre du Corps de Police című könyvében egy olyan társadalmi struktúra képét festi le, amely különbözik kortársaiétól, Jean Gersonétól, Alain Chartier-étől és másokéitól is. Ők elfogadták a társadalom hármas felosztásának elvét. Christine egyfelől különbséget tesz a lovagok és nemesek; a köznép és a többiek, illetve azok között, akik a három rendet alkotják: a „papok, a polgárok és kereskedők és a köznép, mint mesteremberek és munkások" és a „földművesek".[45] Ez utóbbiak képezik „a politika testének" „combját és lábát".[46] A „test" egészséges működése érdekében feltétlen szükség van rájuk, sőt ők „a legfontosabbak", hiszen ők tartják életben az emberiséget.[47] Christine „egyszerű munkásoknak" is nevezi őket, akik

droit les oblige au secours des vesves et orphelins/ et ie ny trouvasse en effait riens bon pour moy." Christine de Pisan: *L'Avision-Christine*. Washington D. C., 1932. 156–158. (Továbbiakban: Pisan, 1932.) Elkeseredettségében írt egy balladát arról, hogyan nem segítettek rajta az emberek. Pisan, 1932. 159.

42 Idézi: Mollat, 1986. 232.

43 Mollat, 1986. 295–296.

44 Idézi: Mollat, 1986. 105.

45 Pisan, 1994. III, 4., 95.

46 Pisan, 1994. III, 1., 90.

47 Pisan, 1994. III, 10., 107.

maguk „az egyszerű emberek rendje", sőt „a szegények rendje". A „test többi tagja megveti őket", pedig közöttük is számtalan derék és tisztességes ember él.[48]

Ezek a „szegény munkások" alkotják a társadalom szegényeinek rekrutációs közegét, egy olyan „rend", melynek tagjai állandó küszködésben, a „létminimum" határán élnek. A *Livre de Corps de Police* egy másik fejezete azokról az „adós szegényekről" beszél, akik szintén a „dolgozó szegények" csoportjából kerülnek ki és állandó bizonytalanságban élnek. *„Ők azok, akik jönnek és megfizetik a rájuk kiszabott adót, melynek következtében ők és szegény családjuk éhezik és bagóért vagy semmiért eladják ágyaikat és más szegényes holmijaikat."*[49]

Christine kategóriái összhangban vannak a korabeli társadalom valóságával, éppen az 1400-as évek körüli időben vált meghatározóvá a különbség a „koldus szegények" és a „dolgozó szegények" között.

V.

A szerencsétlenek szánalmat ébresztettek az emberekben, akik segítették őket, adományokat, alamizsnákat osztottak szét közöttük. Ilyenkor – a többnyire gazdag – adakozó nemcsak könnyített lelkiismeretén, hanem a legkeresztényibb erény gyakorlásával környezetében elismerést vívhatott ki magának. És egy harmadik, de az adakozó szemszögéből nem kevésbé fontos motíváció, a kapcsolatnak a szakirodalom által „az üdvözülés gazdaságtanának" nevezett eleme.[50] Hogy ez mit is takart, a Szent Eligius legendájában olvasható mondat elárulja: *„Isten gazdaggá tehetett volna minden embert, de szegényeket is teremtett erre a világra, hogy a gazdagok megválthassák bűneiket."*[51] A szegényeknek adott adományok révén a gazdagok megválthatták bűneiket, így a könyörületesség és a nagylelkűség magasztos eszménye mögött egy olyan „üzleti tranzakció" állt, ahol a szegények eszközül szolgáltak a gazdagoknak lelki üdvük elnyeréséhez. A jótékonykodás, a vagyon egy részének szétosztása, az elesettek megvendégelése különösen akkor öltött impozáns méreteket, amikor az adományozó számára égetően fontossá vált bűneinek megváltása, azaz a halálát megelőzően. Számos végrendelet tanúskodik nyomorgók tucatjainak, sőt százainak több napon át tartó megvendégeléséről, cserében a haldokló azt kívánta tőlük, hogy imádkozzanak a lelkiüdvéért.

48 Uo.
49 Pisan, 1994. I, 11., 20.
50 Geremek, 1987. 29–31.
51 *Patrologia Latina*, t. LXXXVII, col. 533. Idézi Geremek, 1987. 29. és Michel Mollat is: Mollat, 1986. 44.

A Szent Eligius legendájában olvasható mondat arra világít rá, hogy a korabeli ember számára a szegények és gazdagok különválasztása az isteni terv része volt, és a szegénység szükségesnek nyilvánításával legitimálta ennek létezését. A szegény–gazdag komplementer pár volt, mindkettőnek megvolt a maga funkciója a társadalomban, és egyik sem létezett a másik nélkül.[52] Az adakozás ugyanakkor nemcsak a megváltás lehetőségét, hanem a vagyon ideológiai igazolását is magában rejtette.

Az adakozás motívuma Christine de Pisannál is nagyon hangsúlyos. Ő is – akárcsak a középkori teológusok – többet foglalkozott az adományadó szerepével, mint a cselekedet másik résztvevőjével.[53]

A hercegnek, a jövendő királynak kell jó példával elöljárnia. Számára kötelesség az „isteni erény", a nagylelkűség.[54] De meg kell vizsgálnia, hogy az ajándékokat az arra érdemesek kapják. A jó herceg népe jólétén munkálkodik, *„gyámolítja a szegényeket és nem ad mentességeket a gazdagoknak, ahogy manapság teszik, hogy ezáltal is a szegények terheit növelje még jobban."*[55] A nemesek az ilyen jótettek révén megbecsülést szerezhetnek maguknak, növelhetik hírnevüket és eljuthatnak a Paradicsomba.[56]

„Ha egy hercegnő vagy főrangú hölgy jótékonykodik, azzal sokkal nagyobb érdemeket szerez, mintha egy alacsonyabb rangú hölgy tenné ezt ugyanebben a helyzetben. Ennek három oka van. Az első, hogy minél rangosabb a személy és minél jobban megalázkodik, annál nagyobbra nő a jósága. A második, hogy közismerten nagyobb segítséget és kényelmet tud adni a szegénynek. És a harmadik, de nem lényegtelen ok, hogy jó példát ad azoknak, akik látják, mit tesz, mekkora alázattal, hiszen semmi sem befolyásolja jobban a köznépet, mint az, ha látják miképpen cselekedik uruk és úrnőjük."[57]

52 A komplementer fogalmakat illetően Reinhart Koselleck megkülönbözteti az egymással összhangban álló megnevezéseket (a másik – fogalom által jelölt – elismerése) és azokat, amelyek ellentéteket fejeznek ki. Könyvében sajnos csak ez utóbbiakkal foglalkozik részletesen. Koselleck, Reinhart: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája.* Budapest, Jószöveg, 1997.

53 Egy 12. századi teológus, Gerloch von Reichersberg különbséget tett a szegények két fajtája között. Az önkéntes szegénységet vállalók csoportját „Péterrel tartó szegényeknek" *(pauperes cum Petro)* nevezte, rajtuk elsősorban a tökéletes életre törekvő szerzeteseket értette, a másik csoport „Lázár szegényei" *(pauper Lazarus* vagy *pauperes cum Lazaro)* a nélkülözésben élő szerencsétlenek, akik rászorulnak az egyház segítségére. Ők már nem cselekvő alanyként *(subject)*, hanem a segítség célpontjaikként *(object)* jelennek meg. Geremek, 1994. 24–25.

54 Pisan, 1994. I, 14., 27.

55 Pisan, 1994. I, 12. 20.

56 „Si avoyera/ Dame Esperances les plus riches/ Soient ilz ore avers ou chiches,/ Qu'esperer Paradis fera/ Aux pauvres gens [...]" Pisan, 1959. 2720–2725.

57 Pisan, 1986. I, 9., 53.

A közrendű asszonyoknak is ad hasznos tanácsokat: *„A okos nő nagy figyelmet fordít arra, hogy házában semmi se menjen veszendőbe, amivel segíteni tudná a szegényeket és a nélkülözőket. Amikor odaadja nekik, győződjön meg arról, hogy a maradék nem rohadt meg, a ruhák pedig nem molyrágta rongyok. Ha igazán nagylelkű szívében és ismeri a jótékonyság erényét, nem ilyen módon adakozik, hanem saját pincéjéből ad bort, saját asztaláról pedig húst ad a szegény gyermekágyas nőknek, betegeknek és sokszor szegény szomszédainak. [...] Legyen megfontolt, amikor adakozik."*[58] A nemeshölgyek, akiknek esetleg nincsen pénzük, szintén találhatnak módot az adakozásra. Az olyan felesleges ruhákat és ékszereket, amelyekre nincs szükségük – és minden bizonnyal találnak ilyeneket, ha valóban nagylelkűek akarnak lenni – szintén elajándékozhatják.[59] Soha ne higgye, hogy szégyenletes dolog a szegények kórházát meglátogatnia és a betegeket bátorítania. De ne kérkedjen jótetteivel,[60] hiszen Szent Miklós is titokban segített a bajbajutottakon.

Hogy kik válhattak az adakozás alanyaivá a középkorban, törvények rögzítették. Gratianus *Decretum*a Szent Ambrus és Szent Ágoston írásaira támaszkodott, amikor a nélkülözők megsegítéséről írt. Szerintük az öregeket, betegeket és azokat, akik nem tudnak munkájukból megélni, inkább kell segíteni, mint másokat.[61] Vannak tehát a szegények között méltóak és kevésbé méltóak a segítségre. A felsoroltakon kívül Christine korában már a „pironkodó szegények" is az előbbiek táborába tartoztak.[62] Christine de Pisan maga is felsorolja, kik lehetnek azok a szegények, akiket egy nemeshölgy segíthet. *„Elszegényedett nemesek vagy nemesasszonyok, akik megbetegedtek, vagy nehéz időket élnek át, szegény özvegyasszonyok, nélkülöző családapák, házasság előtt álló hajadonok, gyermekágyas asszonyok, diákok, szegénységgel megvert papok, vagy vallásos rendek tagjai."*[63]

A segélyre szorulók közötti különbségtétel oly mértékben gyakorlat volt, hogy a 14. században a szegényeket megkülönböztető jelzésekkel látták el (ruhájukra varott keresztek, pénzdarabok), és ezek feljogosították őket a rendszeres alamizsnaosztásban való részvételre.[64] Bronislaw Geremek szerint szegények tucatjai álltak

58 Pisan, 1986. III, 2., 148.

59 Pisan, 1986. I, 9., 54.

60 *„Azért mikor alamizsnát osztogatsz, ne kürtöltess magad előtt, hogy a képmutatók tesznek a zsinagógákban és az utczákon, hogy az emberektől dícséretet nyerjenek."* Mt 6,2. *„Hogy a te alamizsnád titkon legyen; és a te Atyád, a ki titkon néz, megfizet néked nyilván."* Mt 6,4.

61 Tierney, Brian: *Medieval Poor Law*. Berkeley–Los Angeles, University of California, 1959. 54–60.

62 A rájuk vonatkozó törvényeket lásd Ricci, 1988.

63 Pisan, 1986. I, 9., 53.

64 Így működött a firenzei San Michele konfraternitás, az oxfordi királyi palota, de a francia és az itáliai városállamok egyházi alamizsnaosztása, sőt a gazdag polgárok vendéglátása is.

át erre az életmódra,[65] a segélyből élés „iparággá" alakult, megjelent a szegények új, „járadékélvező" típusa.

Nem véletlen, hogy a szerző nagy figyelmet szentel az adakozás kérdésének. A 13. századtól az egyház szegények és gazdagok közötti közvetítő szerepe vesztett jelentőségéből,[66] a jótékonykodás pedig tömegesen előforduló jelenségé változott. (Maga az egyház is számos koldulórenddel képviselte magát.) A nagyszámú szerencsétlen, szegény ember látványa Christine-t is szánalomra indította. Bronislaw Geremek állításával szemben – mely szerint a gazdagok nem éreztek szánalmat a szegények iránt és az adakozás pusztán presztízskérdés, a hatalom és gazdagság kifejezése volt – Christine de Pisan a keresztényi erény gyakorlását, a segítségnyújtást hirdette, abban az esetben is, amikor az adakozó személynek tettéből semmilyen társadalmi haszna nem lehetett.[67]

VI.

A szegénységgel foglalkozó történészek egybehangzóan állítják, hogy a középkori ember szegények iránti attitűdje ambivalens volt. Egyfelől sajnálta őket és szánalmat érzett irántuk, másfelől viszont megvetette őket és félt tőlük.[68] Az első, pozitív attitűd a „jó szegények", a másik, negatív attitűd a „rossz szegények" toposzában jutott kifejezésre. Dolgozatom végén ez utóbbiakkal szeretnék foglalkozni.

Az elégedetlenkedő, kontrollálhatatlan „veszélyes szegényekkel" szemben érzett félelem a 14. században – a nagy szegénylázadások idejében – érthető módon felerősödött, a század végére a lázadó „veszélyes" szegényekről vallott elképzelés kiszorította a Krisztus szimbolizálta Isten szegényének képét.

Az Európa-szerte fellángoló felkelések – melyek kiváltó oka mindenütt az ínség, az élelmiszerek magas ára és az egyre súlyosbodó adóterhek voltak – rombolással, gyújtogatással, brutalitással és gyilkosságokkal jártak együtt.[69] A krónikaírók leg-

65 1475-ben Augsburgban az adóösszeírás során a koldusok szakmai csoportként szerepelnek! Geremek, 1987. 63.

66 A 13. században Saint-Denis apátsága költségvetésének mindössze 3%-át fordította a szegényekre. Geremek, 1994. 41.

67 Geremek, 1987. 57.

68 „Isten szereti, de a világ gyűlöli a szegényeket", Pisan, 1986. III, 13., 177.

69 1358: Párizs, a Jacquerie, 1378: Ciompi-felkelés Firenzében, 1378–83 közötti időszakban: Flandria, Anglia (1381: Wat Tyler, a legnagyobb megmozdulás), Itália, Dél-Franciaország, Normandia, Pikárdia az Île-de-France, egyes német városok. 1413 és 1418: újabb párizsi felkelések, 1423, 1425, 1430, 1435: Lyon. Mollat, Michel – Pierre, Wolff: *Ongles bleus, Jacques et Ciompi: les revolutions populaires en Europe aux XIV^e et XV^e siècle.* Paris, Calmann-Lévy, 1970.

többször ellenséges hangnemben írtak a rebellis „szolgákról" és „egyszerű emberekről" *(juvenes famuli, pauperes humiles, infimi, minuti).*[70]

A bizalmatlanság Christine írásaiban is jelen van: *„Ők, akik szegények, mindig irigykednek a gazdagokra, és hogy felemelkedhessenek, szívesen hallgatnak a rosszra, új urakat és gazdagokat akarnak."*[71] A szegények mindig elégedetlenek és azt akarják, hogy „a város rendje megváltozzon." Christine átélte az 1413-as Caboche felkelést és tapasztalataiból azt a következtetést vonta le, hogy „a köznépnek sohasem szabad megengedni, hogy felfegyverkezzen."[72] *„A polgároknak és gazdagoknak oda kell figyelniük, hogy a közrendűeket ne sértsék jogaikban és így ne legyen okuk az összeesküvésre. [...] Abban az esetben, ha a szegényeket mégis megsértenék jogaikban valamilyen tehertétellel, a kereskedőknek össze kell gyűlniük, hogy kiválasszák maguk közül a legbölcsebbet, aki mind tetteiben, mind megnyilatkozásaiban megfontolt. Ő menjen a herceg vagy a tanács elé és számoljon be alázatosan követeléseikről és állapotukról, és ne engedjenek semmit sem csinálni, mert az a városok és országok pusztulásához vezet."*[73] Christine szerint a szegények azért potenciális lázadók és azért akarják a társadalmat felforgatni, mert nincs vesztenivalójuk, és meg akarnak gazdagodni. Éppen ezért egy bölcs uralkodó ügyes adópolitikával el tudja kerülni a felkeléseket. *„A jó uralkodónak szeretnie kell népét és törvényes jövedelmét mértékletes módon kell összegyűjtenie az ország területéről, anélkül, hogy a szegény közrendűek csontját felőrölné."* Sőt, azt javasolja, hogy mindenki, a nemesek is fizessenek adót! *„Ha mindenki fizet, senkinek sincs mit a szemére vetni."*[74]

A „rossz szegény" lázad Isten rendje ellen, sok teológus szemében ezért eretnek. A „jó szegény" sorsát türelemmel, megadással fogadja, elfogadja Isten és a társadalom által neki kirendelt helyet. *„Az alattvalóknak a tőlük telhető legjobb módon kell megfelelniük tisztségüknek, ahová Isten helyezte őket. A nemesnek meg kell tennie mindazt, amit tud, a papoknak tanulmányaikra és Isten szolgálatára kell figyelniük, a kereskedőknek üzletükre, a kézműveseknek iparikra, a munkásoknak a föld megművelésére, minden egyes ember a saját rangjának megfelelően [...] erőszak és mértéktelen követelések nélkül."*[75]

70 Paradox módon a szegények felkeléseinek élén legtöbbször (kis)nemesek álltak. Ez történt a Jacquerie, az angliai és a a cseh lázadások esetében is. 1382-ben a számos francia városban az új adók bevezetése miatt kitört megmozdulásban a polgárok és a nemesek is részt vettek.

71 Mindkét idézet: Christine de Pisan: *Le Livre de la Paix.* 132–133.

72 „La prince doit faire en sorte que les gens de métier ne soient pas armés, sinon »larrons et murtriers« feront »hardiement leurs murtres et larrecines«". Christine de Pisan: *Le Livre de Paix.* 75–77. Idézi: Gauvard, Claude: *Crime, état et société.* Paris, Sorbonne, 1991. I. köt. 384. (Továbbiakban: Gauvard, 1991.)

73 Pisan, 1994. III, 6., 99–100.

74 Mindkét idézet: Pisan, 1994. I, 12., 20.

75 Pisan, 1994. I, 10, 19.

A szegény közrendűek Christine-nél még számos más negatív tulajdonság hordozói: nem járnak rendszeresen misére, az adónak szánt búzát rozzsal keverik össze, a szép birkákat elrejtik és a betegekkel fizetnek, hogy így becsapják gazdájukat. Azt hazudják, hogy elhullottak állataik, ellopják más erdeiből a fát, más legelőire hajtják állataikat. Amikor uruk megbízza őket egy munkával, később a megbeszélt bérnél többet hazudnak. A szegények gyerekei lerombolják a kerítéseket és éjjel mások kertjéből lopnak.[76] Persze mindez semmiség a szegények legnagyobb bűne, a lázadás mellett.

VII.

Christine *Le Livre de Trois Vertus* című könyvében külön fejezetet szentel a prostituáltaknak.[77] A 13. századtól olyan neves gondolkodók, teológusok, mint Aquinói Szent Tamás, Thomas of Chabham, Luccai Ptolemaiosz és Durand de Saint-Pourçain megkülönböztették a gyönyört kereső, parázna prostituáltakat (az ördög szolgáit) azoktól a szerencsétlen nőktől, akiket az életben maradás kényszerített testük áruba bocsájtására.[78]

Christine nem tesz ilyen módon különbséget, feltételezi, hogy ez „utálatos, mocskos" szakma mögött az elszegényedés és a pénzkeresés kényszere áll.

A prostituáltak ugyanazokat az attitűdöket váltották ki a társadalomból, mint a szegények: megvetést és szánalmat. Christine a fejezet elején leszögezi, hogy „bár semmi sem utálatosabb, [mint az ő életük]", senki se felejtse el, hogy maga Jézus Krisztus sem vonakodott közéjük menni, hogy megtérítse „az erre az útra tévedt" szajhákat.[79] És mivel van remény, hogy hat rájuk a jószándékú tanítás, és képesek megválni korábbi, romlott életüktől, Christine egyenesen hozzájuk fordul. Szembesíti őket életük minden nyomorával, az elkárhozás rémképével. Hogyan képesek oly módon élni, amely Isten haragját és az emberek megvetését váltja ki? Hogyan képesek „női mivoltukat" és „alázatos és jószándékú nevelésüket" levetkőzve bűnben és „utálatos sárban" élni olyan férfiak között, akik nem is emberek, hanem disznók? Akik ütik-vágják, sőt talán meg is gyilkolják őket?[80] Egyiptomi Mária példájára hivatkozik, aki bűnös életét megbánva fordult Isten felé.

76 Pisan, 1987. III. 12., 20.
77 Pisan, 1986. III, 10.
78 Rossiaud, Jacques: *History of Prostitution*. Oxford, Blackwell, 1988. 160.
79 Pisan, 1986. III, 10., 171.
80 Pisan, 1986. 172.

Fürdőslány „mestersége jelvényével": legyezővel és dézsával
Miniatúra a „Vencel-Bibliából" (Csehország 1390/1400 körül)
Sibylle Harksen: *A nő a középkorban.* Budapest, Corvina, 1976. 91. kép

Jacques Rossiaud a 15. századi Lille városára vonatkozó kutatásainak eredményeképpen megállapította, hogy a prostituáltak többségét nem akadályozta mestersége a későbbi házasságötésben, és abban, hogy normális életet éljen. Ebben környezetük sem talált semmi kivetnivalót.[81] Ezzel szemben Christine a jó útra térés legnagyobb akadályát abban látja, hogy a korábbi bűnöst kiveti magából a társadalom és a szerencsétlen nem tud beilleszkedni a „köznépbe".

És itt derül ki, hogy a könnyelmű nőknek címzett fejezetet valójában kiknek szánta a szerző. A társadalomba való visszatérést nehezítő akadályok közül csak az elhatározás és a rossz szokásoktól való megszabadulás hajlandósága áll vagy bukik a nőn, a többi a társadalom segítőkészségén múlik. A bűnbánó nő hiába szabadul meg kihívó ruháitól, látogatja kocsmák helyett buzgón a templomokat és kéri Isten bocsánatát, ha a városi elöljáróság nem segít neki, hogy megvédje magát a „rossz emberektől", akik nem engedik el.

Christine szerint a „világnak" nem megvetnie, hanem segítenie kell(ene) őket, „kitárt karokkal fogadnia és lehetőséget adni, hogy kitartson [elhatározása mellett]". „Ha Isten megbocsájtott neki és kegyelmébe fogadta, a világnak sincs oka arra, hogy visszautasítsa őt."

Christine de Pisan tisztában van azzal, hogy azok a nők „választják" a kenyérkeresésnek ezt a módját, akiknek nincs szakmájuk, de elutasítja, hogy ez legyen a megélhetés egyedüli módja és lehetősége. *„Ha olyan erős fizikuma van, hogy ilyen gonoszságok, szenvedések, verések és más szörnyűségek elviselésére képes, [...] akkor tisztességes módon is meg tudja keresni a megélhetésre valót, és ha hajlandó rá, bárki szívesen segít neki, hogy mosást vállalhasson egy nagy házban."*[82] De vigyázhat beteg, vagy gyermekágyas nőkre, és fonhat is.[83]

Ily módon képes megélni, Isten megbocsájtja bűneit, és a társadalom méltó tagjává válik. És akik ebben segítik őt, szintén jutalomra számíthatnak hiszen „a legnagyobb jótett, ha egy vétkezőt kimentünk a bűnből."[84]

Christine de Pisan művei azért fontosak, mert a többi korabeli forrás szegényekről festett képét gyakran a toposzok és ideálok határozzák meg (teológus szerzők)

81 Rossiaud, Jacques: Prostitution, Jeunesse et société dans les villes du Sud-Est au XV^e siècle. In: *Annales E. S. C.*, 1976. 289–325.

82 Mindhárom idézet: Pisan, 1986. III, 10, 173.

83 Más lehetőséget Christine de Pisan nem sorol fel. A történetírásban még mindig nem tisztázott kérdés, hogyan és milyen mértékben volt jelen a női munka a különböző szakmákban. Gauvard, 1991. 323. A textilmunkásnők sorsáról Chrétien de Troyes tudósít: „Mindig selymet szövünk, de mi soha nem leszünk jobban felöltözve, mint most. Mindig szegények és csupaszok maradunk, mindig éhezünk és szomjazunk, sohasem tudjuk biztosítani az élelmünket." Chrétien de Troyes: Yvain ou Le Chevalier au Lion. In: *Œuvre complètes*. Gallimard, Paris, 1994. 466–467.

84 Pisan, 1986. III, 10, 171.

vagy sokszor az ellenségesség torzítja azt (krónikaírók, világi szerzők). Ezt jól szemlélteti Froissart egy angol nemes nevében tett kirohanása: *„Félre innen gonoszok, félre hitszegő népség! Az akarjátok, hogy megtagadjam természetes uramat, s lealacsonyodjam egy ilyen magatokfajta szemét bandához? Legszívesebben bitófán látnálak benneteket, de ott is fogjátok végezni, a bitón, majd meglátjátok!"*[85] Ő a felkelés résztvevőit gazembereknek, aljanépnek, éhenkórászoknak, büdös parasztoknak és barmoknak nevezte.

Christine és Froissart két író ugyanazon korban, hasonló társadalmi helyzetben. Froissart gyűlöli, Christine szánja *„a szegényeket, akiket Isten szeret, de a világ megvet."*[86] Christine de Pisan szegények iránti attitűdje bizonyítja: számára a társadalom csak akkor lehet „egészséges test", ha a keresztény erények nemcsak szép szavakban, hanem a mindennapi gyakorlatban is jelen vannak.

Függelék

Christine de Pisan élete

Christine de Pisan 1363-ban vagy 1364-ben született Velencében. Apja, Tomasso da Pizzano, a bolognai egyetemen tanított asztrológiát, majd velencei tanácsossá választották. Hírneve felkeltette Nagy Lajos figyelmét is, de Tomasso inkább egy másik meghívást fogadott el, a francia V. Károlyét.[87] 1364-ben Párizsba költözött, ahová néhány évvel később családja is követte. A '70-es években pazar körülmények között éltek, apja nagy megbecsülésnek örvendett, évi járadékot kapott. Egyetlen lánya igen magas szintű nevelést kapott, noha a korban ritkán fordult elő, hogy lányokat a tudományok művészetére tanítsanak, különösen nem ilyen alaposan.

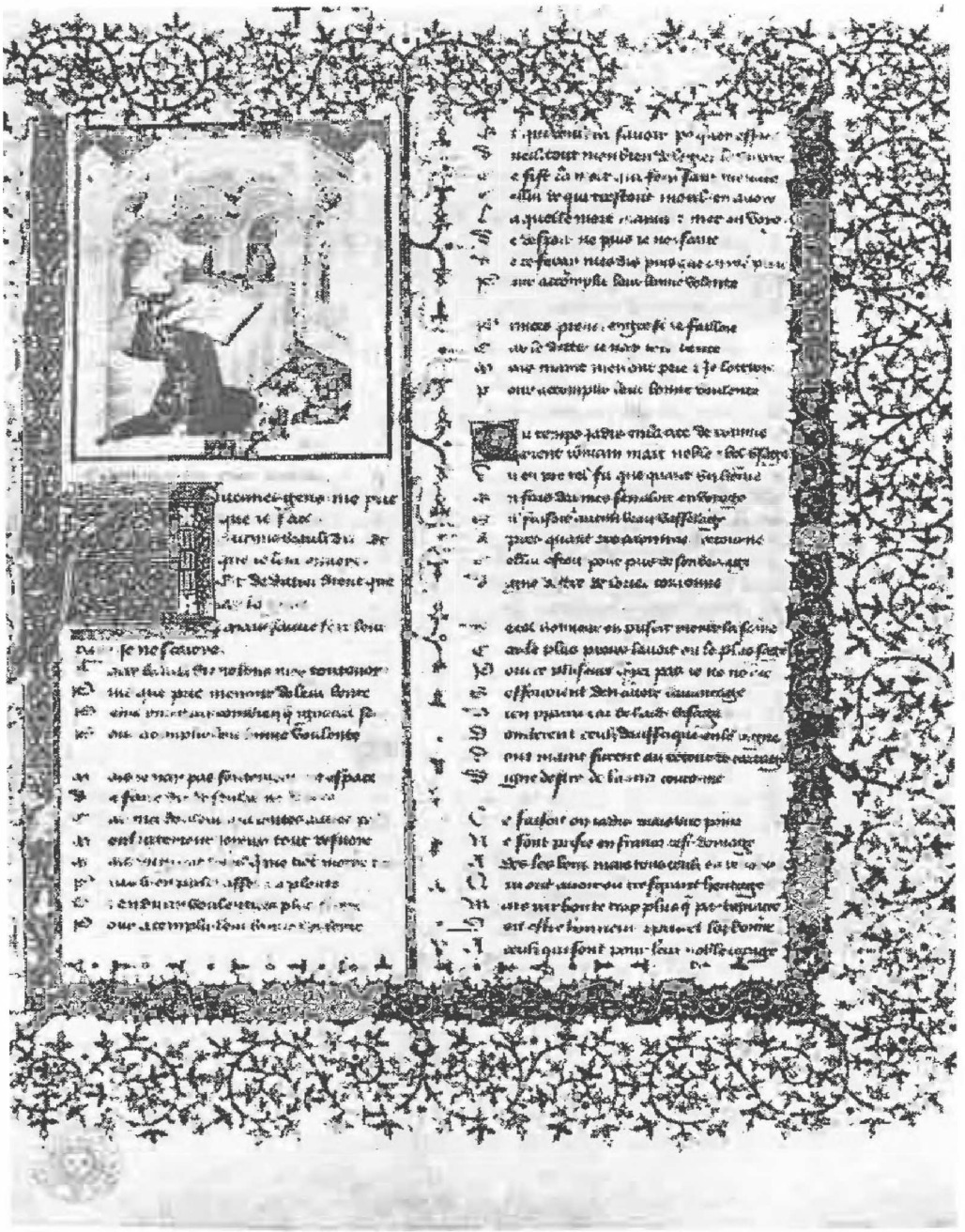
1380-ban Christine-t férjhez adták a király jegyző-titkárához, a 25 éves pikárdiai Étienne de Castelhez. A tízesztendőnyi korkülönbség ellenére a házasság boldog és szeretetteljes volt, melyből három gyermekük született.

Christine sorsa V. Károly halálával (1380. szeptember 16.) fordult rosszra. Apja – aki udvari asztrológus létére nem látta meg időben a király közelgő halálát – kegyvesztetté vált, és elvesztette jövedelmező állását. Nem sokkal később meghalt,

85 *Froissart Krónikája.* Budapest, Gondolat, 1971. 151. (ford. Hap Béla és Szeredi Anna)

86 Pisan, 1986. III. 13., 177.

87 „Tres excellens roys lesquielx pour la grant fame de lautorite de sa science le mandoient priant et promettant grans salaires et emolumens chascun en droit soy que vers lui voulsist aler dont lun estoit le souverain des roys crestiens le roy de france. charles le sage quint de cellui nom/ Et lautre fu le roy de honguerie cellui au quel pour sa desserte et merite est demoure apres lui tel nom que on le dit le bon roy de honguerie." Pisan, 1932. 150.



Christine tanulás közben *(Cent balades)*
The City of Scholars. New Approaches to Christine de Pisan. Ed.: Margarete Zimmermann – Dina De Rentiis. Berlin – New York, de Gruyter, 1994. 3. kép

és a család sorsa kétségessé vált. Az igazi csapás azonban 1389-ben következett be, Étienne a király kíséretét megtizedelő járvány áldozata lett. „Ez megnyitotta a kaput a szerencsétlenségek előtt",[88] felesége 25 évesen megözvegyült, három kisgyerek, özvegy édesanyja és árva, eladósorba került unakahúga eltartásának gondja nehezedett a vállára.[89]

Ez volt életének legnehezebb periódusa – „Fortuna úgy forgatta kerekét [...], hogy még mélyebbre taszítson" – legszívesebben követte volna férjét a halálba.[90] „Barátai" elhagyták, pénzügyi tapasztalatlanságát kihasználták, férje rokonai kisemmizték. Tizennégy évi pereskedés árán sem sikerült birtokait visszaszerezni, és biztos jövedelemre szert tenni. Ebben a helyzetben talán a legegyszerűbb megoldás az lett volna, ha újra férjhez megy. Nem tette ezt. Visszatartotta férje iránti szerelme, és az, hogy sikerült a megélhetésnek egy merőben szokatlan, ám jól jövedelmező módját találnia.

Első művei *(Cent Ballades, Virelays, Rondeaux)* szerelmi költemények voltak, és viszonylag gyorsan népszerűvé váltak, több kortársa nem hitte el, hogy a költő valóban egy nő. Ez a siker bátorította további írásra, és hamarosan a legelőkelőbb körből, a királyi család tagjai közül kerültek ki mecénásai. Jánosnak, Berry hercegének könyvtárában megtalálható volt csaknem az összes műve; Merész Fülöp, Burgundia hercege, testvérének, V. Károlynak az életrajzát rendelte meg tőle; Félelemnélküli János és Burgundiai Antal, Limburg és Brabant hercege, VI. Károly és felesége, Bajor Izabella bőkezű adományokkal jutalmazták; Orléans-i Lajos és felesége, Valentina Visconti szintén összegyűjtötték műveit könyvtárukban; Christine a francia trón örökösének, Lajosnak a *Le Livre de corps de Policie*, feleségének, Burgundiai Margitnak a *Le Livre des Trois Vertues ou Le Trésor de la Cité des Dames* című könyvét ajánlotta.[91]

88 Pisan, 1932. 152.

89 „[...] et moy de .xxv. demouray chargee de .iii. enfans petiz et de grant mainage." Pisan, 1932. 154.

90 „[...] ia fortune meust mise ou declin de sa roe disposee au mal que donner me vouloit pour du tout au plus bas me flatir." Pisan, 1932. 153.

91 Christine de Pisan első mecénása Orléans-i Lajos, a király fivére volt. A királyság régenseként, VI. Károly nevében ő kormányozta Franciaországot. 1403 után Christine mégis „átpártolt" a régens ellenfeleinek táborába. Az új patrónus Merész Fülöp, a király nagybátyja, Burgundia hercege volt. A hatalomért vetélkedő két királyi rokon közül végül Christine azért döntött Burgundia hercege mellett, mert VI. Károly király elméjének elborulása után őbenne látta a királyság megmentőjét. Ahogyan V. (Bölcs) Károly a „jó királyt" testesítette meg számára, úgy Merész Fülöpben a „jó herceget" látta, aki képes a „jó kormányzásra". Mégsem kötelezte el magát a polgárháborúban egyik párt mellett sem. Nem szakította meg kapcsolatait az Orléans-i párttal, sőt Claude Gauvard feltételezése szerint 1405-ben az első komoly konfliktus kitörésekor Christine „diplomataként"

Az utókor mégsem könyveire emlékszik, hanem egy feltűnő kritikájára, mely egy élénk irodalmi vitát robbantott ki. Jean de Meung-öt, a *Rózsaregény* egyik szerzőjét támadta, amiért becsmérlően írt a nőkről. Fenntartásait *Epistre au dieu d'amours* címen 1399-ben közreadta, ami kiváltotta a Meung-védelmezők haragját. Közülük a legjelentősebb Jean de Montreuil, Lille elöljárója és Goutier Gol, a király egyik titkára volt (az utóbbi bátyja, Pierre ráadásul Párizs kanonokja volt). Christine véleményével Jean Gerson, a párizsi egyetem kancellárja, Guillaume de Tignonville, Párizs elöljárója és Jean Beacicault, Franciaország marsallja értett egyet. A híres vita három éven át zajlott, húsz értekezés és levél maradt fent Christine műveinek gyűjteményében. *(Les Epistres sur le Roman de la Rose*[92]*)*

Korának társadalmi eseményeire reagálva írta meg V. Károly verses életrajzát, *(Le Livre des fais et bonnes meurs du sage Roy Charles V)* és az 1429-es *Le Ditié de Jehanne d'Arc* pedig Jeanne D'Arc győzelmeit ünnepli.

Élete utolsó éveiről keveset tudunk. 1429 körül (valószínűleg még 1434 előtt) lányához csatlakozva zárdába vonult.

Kortársai megbecsülését bizonyítja, hogy Eustache Deschamps egy balladájában hozzá fordult: *Muse éloquent entre les IX., Christine.* A következő évszázad során elkészül munkáinak angol, német és portugál fordítása.[93]

közvetített a felek között. Christine célja az volt, hogy egy olyan férfi kerüljön Franciaország trónjára, aki képes az ország megmentésére és alkalmas az ország irányítására. Az alkalmas személyt Merész Fülöpben találta meg, de ő rövidesen meghalt. Fiában, Félelemnélküli Jánosban hamar csalódott. Ekkor fordult János, Berry hercege felé (II. Jó János király fia), 1404 áprilisát követően több művét neki ajánlotta. HUIZINGA, Johan: *A középkor alkonya.* Budapest, Helikon, 1982. BONENFANT, Paul: *Philippe le Bon.* Paris/Bruxelles, De Boeck Université, 1996. GAUVARD, Claude: Christine de Pisan a-t-elle eü une idée politique? In: *Revue Historique*, 1973. 417–429.

92 *Les Epistres sur le Roman de la Rose.* In: WARD, Charles Frederick: *The Epistles on Romance of the Rose and other documents in the Debate.* University of Chicago, 1911. Christine kérdőre vonja Meung-öt, hogyan írhat ilyen megvetően a nőkről, akiknek pedig mennyi mindent köszönhet. (Az életét például.) Nincs talán édesanyja, nővére, felesége vagy lánya, akikhez meleg érzelmek fűzték? Nem ismer vajon egyetlen erényes nőt sem?

93 WILLARD, Charity Cannon: A Portugese Translation of Christine de Pisan's Livre des Trois Vertus. In: *Publications of Modern Languages*, 1963. 459–464.

Verses munkái

1. Cent Ballades, Virelays, Rondeaux. Christine de Pisan rövid lírai kompozícióinak többsége a férje halála utáni évtizedben született. Az első húsz ballada a bánat és a gyász kifejeződése, a többiben más témákkal és verses formákkal is kísérletezett. Ezek a versek a Maurice Roy szerkesztésében kiadott *Œuvre poétique de Christine de Pisan* (Paris, 1886–1891) első kötetében találhatóak.

2. L'Epistre au Dieu d'Amours. 1399 májusában írta. Bevezetés a *Rózsaregény* kapcsán kirobbant vitába. Ebben a műben a társadalom minden rétegét képviselő nők panaszkodnak Cupidónak becsmérlőikről, különösen Ovidiusról és Jean de Meungről. (Roy kiadásában, t. II. 1–27.) 1402 körül a művet Thomas Hoccleve angolra fordította. (In: *Hoccleve's Minor Poems.* London, 1932. 72–91.).

3. Le Dit de la Rose. 1402. február 14. A *Rózsaregény* elleni polémia csúcspontja. Itt Christine megalapítja a költői Rózsarendet, mellyel azokat a lovagokat jutalmazzák, akik a nők becsületét védelmezik. (In: Roy, t. II. 29–48.)

4. Le Débat de deux amans. 1400 körülre datálva. Két szerelmes közötti vita, egyik elégedett, a másik csalódott a szerelemben. (Roy, t. II. 99–109.)

5. Le Livre de trois jugemens. Három szerelmi ügy tárgyalása, melyben Hainault udvarmestere ítélkezik. A szerző a művet neki ajánlotta. (Roy, t. II. 111–157.)

6. Le Livre du dit de Poissy. 1400 körül keletkezett. Christine elmeséli látogatását Poissyban a Szent-Lajos domonkos kolostorban, ahol lánya élt. Az 1418-as párizsi burgundiai mészárlás után csatlakozott lányához. (Roy, t. II. 159–222.)

7. Enseignemens, Proverbes moraux. 1400 körül datálva. Fiának, Jean Castelnek írta. (Roy, t. III. 27–57.) Késői munkái különösen népszerűek voltak Angliában, ahol Rivers grófja, Anthony Wydeville 1477-ben lefordíttatta. (*The Morale Proverbes of Cristyne.* New York, 1970.)

8. Le Livre du chemin long estude. 1402. október 5. és 1403. március 20. közötti időszakban készült. Egy álom víziója, melyben Christine egy szibilla vezetésével egy másik, tökéletesebb világba jut el. Megérkeznek az Ész Udvarába, ahol arról a kérdésről vitatkoznak, kinek kellene irányítania egy olyan, megtervezett világot, amelyben ki lehet javítani a világ hibáit. Christine elfogadja a megbízást és visszafordul a Földre az Ész Udvarának üzenetével. A mű Bœthius, Dante és Mandeville hatását mutatja. Használható kiadása Robert Püschel (Berlin–Paris, 1881, 1887) és Patricia Bonin Eargle disszertációja, *An Edition of Christine de Pisan's „Livre du chemin de long estude"* (Ph.D. Diss., University of Georgia, 1973).

9. Le Livre de la Mutation de Fortune. 1400 augusztusa és 1403 novembere között írta. 23.636 verssorból áll, hét részre oszlik. Ez a történelmi mű a legfontosabb és

Christine az álmát őrző szibillával
The City of Scholars. New Approaches to Christine de Pisan. Ed.: Margarete Zimmermann – Dina De Rentiis. Berlin – New York, de Gruyter, 1994. 6. kép

a leghosszabb Christine verses munkái között, mely nyomon követi Fortuna csapásait a történelemben a teremtéstől kezdve az ókori népek történetén keresztül a kortárs olvasó saját koráig. Suzanne Solente kiadásában jelent meg (négy kötet, Paris, 1959–1966).

10. Le Ditié de Jehanne d'Arc. Christine utolsó ismert alkotása, 1429. július 31. keltezéssel, mely megtörte a 11 éves hallgatást. Ez az egyetlen francia nyelvű mű, mely Jean d'Arc életében a tiszteletére íródott. Több kiadása is napvilágot látott, a legkiválóbb – melyet egy angol fordítás is kísér – Angus J. Kennedy és Kenneth Varty munkája: *Christine de Pisan's Ditié de Jehanne d'Arc.* Nottingham. In: *Medieval Studies*, 18. (1974) 29–55., 19. (1975) 53–76.

Prózai művek

1. Epistres du débat sur le Roman de la Rose. 1401 és 1403 között Christine részvételével lezajlott levélváltások a *Rózsaregény*ről. Valószínűleg ez az első ilyen jellegű irodalmi vita, Christine a *Rózsaregény* erkölcstelenségét támadja. Eric Hicks *Le Débat sur le „Roman de la Rose"* címmel öszegyűjtötte az összes tárgyhoz kapcsolódó dokumentumot. (Paris, 1977.)

2. L'Epistre d'Othea. 1400 körül készült, száz rövid elbeszélést tartalmaz, mely három részből áll: egy szövegből *(texte)*, egy magyarázatból *(glose)* és egy allegóriából *(allegorie)*. Mindegyiket egy díszes iniciálé kísér, melyek elkészítését Christine felügyelte. Ez a munka különösen fontos a szöveg és a díszítés közötti kapcsolat megértéséhez. Halina Loukopoulos készítette elő a *L'Epistre D'Othea* kiadatását, melynek része 1977-ben írt disszertációja, *Classical Mythology in the Works of Christine de Pisan* (University of Michigan).

3. Le Livre des fais et bonnes meurs du sage Roy Charles V. 1404 januárja és novembere közötti időszakban írta, Merész Fülöp megrendelésére, és a francia trónörökösnek ajánlotta mint a jó kormányzásról írott kézikönyvet. (Kiadás: Suzanne Solente, Paris, 1936–40.)

4. Le Livre de la Cité des Dames. 1405-ben kezdte el írni, inspirálója Boccaccio *De claris mulieribus* a volt: a történelem női szereplőit sorolja fel, és tetteiket, melyekkel az emberiség javát szolgálták. Két kiadása, Maureen Curnow, Vanderbilt University, 1975 és Monika Lange, Universität Hamburg. 1521-ben Bryan Anslay angolra, 1475-ben Brugge-ben egy ismeretlen szerző flamandra fordította.

5. Le Livre des Trois Vertus ou Le Trésor de la Cité des Dames. 1405 tavasza és novembere között készült, a *Le Livre de la Cité des Dames* megírását követően. Kora társadalmának női szerepeit rangsorolja, és mutatja be részletesen. A műben újra felbukkannak az Ész, Becsület és Igazságosság alakjai. Az első fejezetben királynőknek, hercegnőknek és nemesasszonyoknak ad részben társasági illemszabá-

lyokkal kapcsolatos, részben pedig praktikus tanácsokat. A második fejezetben az udvarhölgyekhez és az alcsonyabb rangú nemesasszonykhoz szól, a harmadik részben pedig a polgárnőkhöz és a közrendűekhez fordul. Néhány kérdés: Hogyan kerüljük el az udvari flörtöket? Hogyan bánjunk ellenségeinkkel és irigyeinkkel? A gyermeknevelésről. (Kivonatok találhatóak Mathilde Laigle munkájában, *Le Livre des Trois Vertus de Christine de Pisan et son milieu historique et litteraire.* Paris, 1912.)

6. L'Avision. 1405-ös keltezéssel, Christine legfontosabb életrajzi forrása. Egy álom-víziót mesél el, melyben Christine az alábbi allegórikus figurákkal találkozik: Libera (Franciaország megszemélyesítője, aki gyermekeinek polgárháborúját gyászolja és sürgeti Christine-t, hogy folytassa az írást), Dame Opinion és Dame Philosophie, akiknek Christine elmeséli saját életét. (Mary Louis Towner, Catholic University of America, 1932.)

7. Le Livre du corps de policie. 1406–1407, három részből álló értekezés, John of Salisbury *Policraticus*a inspirálta. A világban való eligazodást segíti, királyoknak, hercegeknek és másoknak ajánlja a különböző rangoknak megfelelő helyes viselkedést. Christine e művében szerv-analógiával él, mindegyik társadalmi réteget, egy-egy emberi testrésznek felelteti meg.

8. Sept psaumes allegorisés. 1409 júniusa és 1410 januárja között írta Nagylelkű Károly, Navarra királyának megrendelésére. Hét zsoltárt mutat be (6, 31, 37, 50, 101, 129, 142), mindegyiket szöveges elmélkedés kísér, mely sokkal inkább személyes, mint szövegmagyarázó jellegű.

9. Le Livre des fais d'armes et de chevalerie. 1410 után keletkezett. Kézikönyv lovagok számára, mely nagyrészt Jean de Vignai fordításának felhasználásával Vegetius *De re militari* könyvének megállapításait tartalmazza.

10. Le Livre de la Paix. 1412 szeptembere és 1414 január 1. között készült. Kézikönyv a trónörökös, Lajos, Guyenne grófja számára.

11. L'Epistre de la prison de vie humaine. vigasztalás Jean de Berry lányának, Marie de Berrynek ajánlva, akinek családjában több haláleset történt, melyek nyomában polgárháborús nyugtalanság tört ki. Christine-t Pseudo-Seneca *De remediis fortuitorum* és Boethius *Consolatio philosophiae* című műve és talán Vincent de Beauvais levele, a *Consolatio pro morte amici* ihlette.

Irodalomjegyzék

Christine de Pisan: *The Book of the Body Politic*. Cambridge, 1994. (Ed. Kate Langdon Forhan)

Christine de Pisan: *La Cité des Dames*. Paris, Stock, 1986. (Trad. Éric Hicks et Thérèse Moreau)

Christine de Pisan: *Le Livre de la Mutation de Fortune*. Paris, 1959. (Suzanne Solente)

Christine de Pisan: *The Treasure of the City of Ladies or The Book of the Three Virtues*. London, Penguin, 1985. (Transl. Sarah Lawson)

Christine de Pisan: *La Vision–Christine*. Washington, D. C., The Catholic University of America, 1932. (Sister Mary Louis Towner)

Bonenfant, Paul: *Philippe le Bon*. Paris–Bruxelles, De Boeck Université, 1996.

Bosl, Karl: *Frühformen der Gesellschaft in Mittelalterlichen Europa*. München, 1984.

Brown, Peter: *A szentkultusz*. Budapest, Atlantisz, 1991.

Castel, Robert: *A szociális kérdés alakváltozásai*. Budapest, Max Weber Alapítvány, 1998.

Cohn, Samuel K.: *The Cult of Remembrance and the Black Death*. Baltimore, 1997.

Contamine, Philippe: *Des pouvoirs en France (1300–1500)*. Paris, 1992.

Duby, Georges: Les pauvres de campagnes dans l'Occident médiéval jusqu'au XIII^{e} siècle. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, 52. (1966)

Duby, Georges: *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*. Paris, Flammarion, 1977.

Foucault, Michel: *Felügyelet és büntetés*. Budapest, Gondolat, 1990.

Gauvard, Claude: *Crime, État et Société*. Paris, Sorbonne, 1991.

Génicot, L.: Sur le nombre des pauvres dans les campagnes médiévales. L'exemple de Namur. In: *Revue Historique*, 257. (1977) 273–288.

Geremek, Bronislaw: *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du moyen âge á nos jours*. Paris, Gallimard, 1987.

Geremek, Bronislaw: Le refus de travail au moyen âge. In: *Travail au Moyen Âge*. Louvain, 1990.

Geremek, Bronislaw: *Le Salariat dans l'artisanat parisien aux XIII^{e}–XIV^{e} siècles*. La Haye–Paris, 1978.

Geremek, Bronislaw: *Les marginaux parisiens aux XIV^{e} et XV^{e} siècles*. Paris, Flammarion, 1976.

Geremek, Bronislaw: *Poverty, a history*. Oxford, Blackwell, 1994.

GEREMEK, Bronislaw: *Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350–1600)*. Paris, Gallimard, 1980.
GOFFMAN, Erwing: *Azyles*. Paris, Édition de Minuit, 1968.
GRACIANSZKIJ, N. P. – SZKAZKIN, Sz. D.: *Középkori történeti chrestomathia*. II. köt. Budapest, Tankönyvkiadó, 1953.
GRAUS, F.: Au bas Moyen Age, pauvres des villes et pauvres des campagnes. In: *Annales E. S. C.* 1961, 1053–1065.
HILTON, Rodney: *Les mouvements paysans du moyen âge*. Paris, Flammarion, 1979.
HUIZINGA, Johan: *A középkor alkonya*. Budapest, Helikon, 1982.
JOURDAN – DECRUSY – ISAMBERT: *Receuil général des anciennes lois françaies*. Paris, é. n.
KOSELLECK, Reinhart: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Budapest, Jószöveg, 1997.
LE GOFF, Jacques: Le travail dans les systèmes de valeur de l'Occident médiéval. In: *Travail au Moyen Age*. Louvain, 1990.
MOLLAT, Michel: La notion de la pauvreté au Moyen Age. Position de problèmes. In: *Revue d'histoire de l'Eglise de France* 52. (1966).
MOLLAT, Michel: *Etudes sur l'économie et la société de l'Occident médiéval XII^e–XV^e siècles*. London, 1977.
MOLLAT, Michel: *The Poor in the Middle Ages*. London, Yale UP, 1986.
MOLLAT, Michel – WOLFF, Pierre: *Ongles bleus, Jacques et Ciompi: les revolutions populaires en Europe aux XIV^e et XV^e siècle*. Paris, Calmann-Lévy, 1970.
OEXLE, Otto Gehard: Armut und Armenfürsorge um 1200. Ein Beitrag zum Verständnis der freiwilligen Armut bei Elisabeth von Thüringen. In: *Sankt Elisabeth, Fürstin, Dienerin, Heilige*. Thorbecke, 1981.
POUNDS, Norman J. G.: *Európa történeti földrajza*. Budapest, Osiris, 1997.
RENAUT, Marie-Hélène: Vagabonde et mendicité. Délits périmés, réalité, quotidienne. In: *Revue Historique*, 606. (1998) 286–322.
RICCI, Giovanni: Naissance du pauvre honteux. In: *Annales E. S. C.*, 1983. 158–177.
ROSSIAUD, Jacques: Prostitution, Jeunesse et société dans les villes du Sud-Est au XV^e siècle. In: *Annales E. S. C.*, 1976, 289–325.
ROSSIAUD, Jacques: *History of Prostitution*. Oxford, Blackwell, 1988.
ROUCHE, M.: La faim á l'époque carolingienne. In: *Revue Historique*, 253. (1973) 295–320.
TIERNEY, Brian: The Decretists and the "Deserving Poor". In: *Comparative Studies in Society and History*, 1. (1959) No. 4. 360–373.
TIERNEY, Brian: *Medieval Poor Law*. Berkeley–Los Angeles, University of California, 1959.
TREXLER, R. C.: Charity and Defence of Urban Elites in the Italian Communes. In: *The Rich, the Well-born and Powerfull*. Urbana, F. C. Jaher, 1974. 64–109.

TUCHMAN, Barbara W.: *Távoli tükör. A szerencsétlen 14. század.* Budapest, Európa, 1987.
YANTE, Jean-Marie: L'emploi: conceptcontemporain et réalités médiévales. In: *Travail au Moyen Age.* Louvain, 1990.

Anthologie poétique française, Moyen Age. Tome II. Paris, Flammarion, 1967.
BROWNLEE, Kevin: Discourses of the Self: Christine de Pisan and the *Rose.* In: *Romantic Review,* 1988. 199–221.
Froissart krónikája. Budapest, Gondolat, 1971.
GABRIEL, Astrik L.: The Educational Ideas of Christine de Pisan. In: *Journal of the History of Ideas,* 16. (1955) 3–21.
GAUVARD, Claude: Christine de Pisan a-t-elle eu une pensée politique? A propos d'ouvrages récents. In: *Revue Historique,* 205. (1973) 417–430.
KENNEDY, Angus J.: *Christine de Pisan: A Bibliographical Guide, Research Bibliographies and Checklists.* London, 1984. (No. 42.)
MÉSZÖLY Dezső: *Az igazi Villon.* Budapest, Gondolat, 1993.
MEUNG, Jean – LORRIS, Guillaume: *The Romance of the Rose.* New Jersey, Princeton, 1995.
PERNOUD, Régine: *Christine de Pisan.* Paris, Calmann-Lévy, 1982.
QUILLIGAN, Maureen: Allegory and the Textual body: Female Authority in Christine de Pisan's *Livre de la Cité des Dames.* In: *Romantic Review,* 1988. 222–248.
TROYES, Chrétien: *Œuvres complètes.* Paris, Gallimard, 1994.
WILLARD, Charity, Cannon: A Portugese Translation of Christine de Pisan's *Livre de Trois Vertus.* In: *Publications of Modern Languages* (1963) 459–464.
WILLARD, Charity Cannon: The Manuscrpit Tradition of the *Livre de Trois Vertus,* and Christine de Pisan's audience. In: *Journal of the History of Ideas,* 27. (1966) 433–444.
WILLARD, Charity Cannon: The Three Virtues of Christine de Pisan. In: *Boston Public Library Quarterly,* 2. (1950) 291–305.
WISMAN, Josette: L'éveil du sentiment national au moyen âge: la pensée politique de Christine de Pisan. In: *Revue Historique,* 257. (1977) 289–297.
WISMAN, Josette: Manuscrits et édition des ouvres de Christine de Pisan. In: *Manuscripta,* 21. (1977)
ZIMMERMANN, Margarete – DE RENTIIS, Dina: *The City of Scolars New Approches to Christine de Pisan.* Berlin – New York, de Gruyter, 1994.

Ferenczi László

A burgund hercegség politikai és művészeti koncepcióinak összefonódása Merész Károly korában

JOHAN HUIZINGA *A középkor alkonya* (1919), és Georges Duby *A katedrálisok kora* (1975) alapvető munkái nyomán ismerjük a késő középkori Nyugat-Európa 14–15. századi társadalma és a művészeti jelenségek közötti kapcsolatokat. E munkák azonban a kapcsolódási pontok felderítése mellett átfogó jellegüknél fogva arra is kísérletet tesznek, hogy a sokszor és sokféleképpen értékelt, egyesek által hanyatlónak, mások által virágzónak minősített késő középkort a történeti és művészettörténeti jellemvonások párhuzamba állításával megfelelően értelmezzék. Jelen dolgozatunk célja csupán az, hogy e társadalmi-művészeti összefüggés keretében a társadalom egy szegmensére, Merész Károly 15. századi udvarára, konkrétabban az udvari politikára és szellemiségre tekintve vizsgálja a művészet helyzetét, szerepét, illetve bizonyítsa a politika és művészet korábbinál szorosabb összekapcsolódását. Ugyanakkor félretesszük a fenti munkákban benne rejlő kérdést, jelesül hogy a megfigyelt folyamatok fejlődésként, reneszánszként, avagy hanyatlásként értelmezendőek-e. Kiindulásként a következő szempontokat rögzíthetjük:

Mivel az udvar művészeti megrendelései a politikai törekvésekkel együtt vizsgálandók, a megrendelések körét értelemszerűen a hercegi megrendelésekre szűkíthetjük, tekintve, hogy a herceg személye ötvözi igazán e két fogalomkört, hiszen a megrendelők közül egyrészt egyedül ő a politikai döntéshozó, másrészt a hercegi személy, illetve a hercegi udvartartás, *hôtel* tagjainak kéréseire született művészeti megrendelések közötti bármiféle megkülönböztetés nem tükrözné a valóságot. Az udvartartás tagjai a hercegi megrendelések mintáját követték mind tematikai, mind formai és stílusjegyek vonatkozásában.

A feldolgozandó anyag még ezen előbbi kitétel mellett is igen terjedelmes. A történeti előzmények, a kitekintés szükségét tekintve még inkább. Célszerű ezért vizsgálatunkat néhány illusztrisnak vélt írott vagy tárgyi forrás segítségével végezni, ezek köré rendezve a művészi és politikai magatartás jelenségeit. Hogy e kulturális központ termékeit beillesszük történeti kereteibe, mind művészeti, mind politikai szempontból logikus rendben először az alkotások keletkezési körülményeit, azaz az udvari megrendelések körülményeit, az udvar és művész, illetve udvar és művészet viszonyát kell tisztázni, amelyek magukból a tárgyakból nem deríthetők ki, de amelyek feltétlenül *keretezik a műalkotások tematikus és formabeli sajátosságait.*

SIC ITUR AD ASTRA 1999. 2–4. sz. 195–235.

A középkori művészet alkotásai mind-mind előkelő világi udvarokhoz, vagy az egyházhoz kötődnek. A világi és egyházi megrendelések művészeti hatásukat, jellegüket tekintve bizonyos fokig megkülönböztethetőek, egyeznek azonban abban, hogy a művészet korabeli fejlődésére egyaránt befolyást gyakoroltak. A megrendelések száma, volumene ugyanis mindkét oldalon felerősödött a korábbi századokhoz képest.

A művészet fejlődésének késő középkori szakaszát valóban a „palota" szóval jellemezhetnénk röviden – ahogy Duby is tette, ugyanakkor ez alatt nem a világi megrendelések kizárólagosságát kell értenünk, gondolva itt elsősorban a pápai hatalom jellegének átértékelődésére, melyet jól szemléltet az avignoni pápai kúria, *palota* építtetése.

A 14–15. század történelmi változásai azonban a művészeti megrendelések *minősége* mellett feltétlenül hatottak azok *mennyiségi* eloszlására is, már egyértelműbben visszatükrözve az egyház relatív gyengülésének folyamatát. Ettől az időszaktól kezdve az egyház „sorsát" nemcsak az udvari stílus, az udvar által diktált művészeti ideálok dominanciája pecsételte meg, annak jelképéül, hogy a pápai udvar királyi befolyás alá került, hanem az udvari megrendelések térnyerése, számszerű növekedése is.

E változások okát azokban a lehetőségekben kereshetjük, melyeket az udvar kínált a művészek számára. Nagyon röviden: biztosabb és állandóbb jövedelemforrást. Különösen fontos ez a városok 14. századi viszontagságai, belharcai kapcsán, melyekben jogi, politikai képviseletek révén a művészek is részt vállaltak. A városok – melyekhez ekkor már szervesen kapcsolódtak egyházszervezeti központok – kedvezőtlen és bizonytalan alkotói térnek minősülhettek az itt tevékenykedő mesterek számára, akik fokozatosan ott kereshettek munkát, ahol megfelelő vagyon összpontosult, a művészek számára megrendeléseket és megélhetést biztosítva.

Ha a formálisan független, nagyfokú önállóságot élvező nemesi udvartartások fokozódó tevékenységét tekintjük, egyértelmű e folyamat. A burgundi ház – mint ilyen nemesi udvar – szerepe azonban megkülönböztetést kíván, mivel jelentőségét tekintve különösen kiemelkedik társai közül. Meg kell válaszolnunk, milyen körülmények tették lehetővé, hogy néhány évtized alatt a királyi udvarral vetekedhessen.

Az 1363-ban alapított apanázshercegség[1] és a királyi udvar között természetesen kezdettől fogva kulturális rokonságot találunk. Ennek forrása nemcsak a herceg-

1 II. (Jó) János (1350–1364) negyedik fia, Merész Fülöp kapja Burgundiát 1363-ban, amely 1361-ben szállt vissza a királyi házra. Berry, Anjou hasonló hercegségek voltak, melyeket János fiainak, a királyi hercegeknek osztott ki apanázsként.

ségek *formális függése*, illetve az őket együttesen érintő *azonos kulturális örökség* volt, hanem az a *szándékos törekvés*, amellyel mindenáron követni próbálták a mintának tekintett uralkodói udvar művészetét. E vezető hercegi udvarok között állandó versengés folyt, hasonló megrendelésekkel, hasonló beruházásokkal, egymást mintegy utánozva.[2] A hercegségek virágzása és művészeti fejlődése, a királyi udvarnál nagyobb dinamikája valószínűleg annak a politikai jellegű különbségnek köszönhető, amely a királyi udvartól eltérő külpolitikai, illetve belpolitikai helyzetük alapja is volt. A királyi hatalom árnyékában meghúzódva ugyanis egy szuverén hatalmat érintő aktív külpolitika, az ezzel járó felelősség nem feltétlenül, nem mindig terhelte őket. A százéves háború kapcsán jogilag az angol és francia uralkodó viselt hadat egymással a 14–15. század fordulójáig. A földrajzilag is nyugodtabb helyzetet élvező Burgundia így csak a francia monarchia szorult helyzetbe kerülésével vált fontossá, sokáig élvezve a hátországi helyzet, a zavartalanabb kereskedelem előnyeit. A hercegségek – amellett, hogy csak közvetve szembesülhettek a háború terheivel – nagyfokú belpolitikai önállóságot is nyertek, s ez kedvezhetett az egyes udvarok gazdasági prosperálásának. Míg az apanázshercegségek korai szakaszában e tehermentesség jelenthette a fejlődés mozgatóját, addig a királyi udvar V. Károly halálát (1380) követő hanyatlásával e virágzás közvetett oka immár pontosan a politikai teher lehetett: az udvarok eddigi művészeti tevékenysége hivatalosabb színezetet kaphatott, azaz a művészet és kultúra támogatása a fokozottabb politikai igénybevétel propagandaeszköze lehetett. A hercegségekre szállt a királyi központ politikai-kulturális feladata, többlettartalmat adva meglévő művészeti jelentőségüknek.

A politikailag és gazdaságilag egyaránt hatalmas burgund hercegek külpolitikai konfliktusokba való bekapcsolódása idővel mindenestre törvényszerű volt, hiszen sem az angol, sem a francia uralkodó nem hagyhatott figyelmen kívül egy korabeli gazdasági nagyhatalomnak is mondható támogatót.[3] A francia monarchia és a hercegség között az 1410-es évektől az arrasi szerződésig tartó ellenséges időszakot követően a két kulturális központ korántsem baráti viszonya tartóssá vált. Burgundia túljutott a politikai szerepvállalás kezdeti szakaszán, s ez a hercegség életének

2 Marosi, 1997. 137–147. – A 14. század utolsó harmadában kifejezetten párhuzamosan zajlottak a király és a hercegségek építkezései, gyakran közös mesterekkel: 1361–1402 között Vincennes V. Károly megbízásából, 1367–1385 között Mehun-sur-Yévre, 1382–1388 között Poitiers, 1390-től Bourges Jean de Berry megbízásaiból, 1377-től Dijon Merész Fülöp megbízásából.

3 Paravicini, 1989. 14. – A Burgundiában is jelenlévő, jól tájékozott itáliai kereskedők becslései alapján Burgundia 1410-es, 3 millió dukátos jövedelmével csak Aragónia vetekszik. A 2–2 millió dukát éves jövedelemmel rendelkező Franciaországot és Angliát mindketten maguk mögé utasítják.

további belpolitikájára is rányomta a bélyegét. A hercegek szervezőmunkára kényszerültek a gyengülő monarchiával párhuzamosan és immár vele szemben. Ez olyan fontos belpolitikai lekötöttséget jelentett, amely szimbolikusan a fáradhatatlanul munkálkodó Merész Károly (Charles le Téméraire) alakjában köszön vissza, aki már nem szentföldi keresztes hadjáratokat tervezget, mint elődei, hanem elsősorban országot épít.

A művészet is ebben a 15. század eleji időszakban, ettől kezdve telítődhetett politikával, tekintve, hogy tartós politikai célkitűzések is e választóvonalat követően merültek fel. Jó Fülöp és Merész Károly udvarát ezért már egyfajta „kulturális hadviselés" jellemzi, amely a francia király formális hűbéruraságával szemben ekkor már nem az utánzás, hanem az autonóm hatalom bizonyítása érdekében fogant.

Látható, hogy a burgund udvar jellege alapvetően kettős: egyfelől magában hordozta a politika és kultúra örökségét, másfelől viszont történelmi változásokon ment keresztül, melyek mind politikai, mind művészeti magatartását megváltoztathatták. Művészeti szerepét e kettősség kontextusában kell továbbgondolni, célszerű tehát *külön* vizsgálni az udvart az udvari művészet *hagyományainak*, illetve sajátos politikai helyzetének, *változásainak* tükrében.

Változó udvar a 15. században

A burgundi ház és a királyi udvar konfliktusa a 15. század elején a hercegséget politikai öntudattal ruházta fel. Burgundia – azzal hogy önálló politikai szerepet vállalt – bizonyította veszélyességét. A *kulturális vetélkedés politikai síkra helyeződött*, miközben ez azzal járt, hogy a hercegségek kül- és belpolitikai státusza, tevékenysége közeledett egymáshoz, hiszen a függetlenség elismertetése követelte a belső stabilitást, „államhoz méltó" rendezettséget, szuverenitást. Burgundia esetében ennek szüksége – a széttagolt területeket és a vegyes etnikumokat tekintve – még sürgetőbb volt.

Jó Fülöp és Merész Károly politikai törekvései ezt illusztrálják: a hercegek 1435-ben Arras-ban, majd 1468-ban Péronne-ban is sikert könyvelhettek el a francia uralkodóval szemben.

Károly már nyíltan elutasította XI. Lajos hűbérjogi felsőbbségét, az oklevelek intitulációjában sem nevezte „korlátlan hatalmúnak" a királyt.[4] Törekvése: lehetőleg német birodalmi cím segítségével önálló államot szervezni, kiszakadni a francia hűbérből. Ennek tükrében válnak egyértelművé a közigazgatást, bíráskodást, hadsereget, udvartartást érintő változtatásai – melyeket a mellékelt táblázat tartalmaz.

4 Vö. Paravicini, 1989. 42. és 61. – A „mon suverain seigneur" formulát az 1470-es években veszi át, a francia mintát így saját magára alkalmazta.

Peter Arnade: *Realms of Ritual. Burgundian Ceremony and Civic Life in Late Medieval Ghent.* London, Cornell UP, 1996. 20.

Merész Károly jelentősebb belpolitikai intézkedései*

	Közigazgatás és bíráskodás	Hadügy
1468	Az ún. „prevot des Marechaux" tisztségének létrehozása, aki szabadon ítélhet és végrehajtathat bármilyen ügyben. A nyilvános audiencia bevezetése. (3x/hét) A peronnei szerződésben a flandriai bíróságok kikerülnek a párizsi parlament ellenőrzése alól – a francia befolyás visszaszorítására való törekvés jegyében.	
1473	A thionvillei rendeletben önálló parlamentet hoz létre, amely a Nagytanáccsal szemben nem csupán ítélkezési funkciót tölt be.	A trieri rendeletben szabályozza a zsoldot, szigorú hierarchiát hoz létre, eltörölve a személyes címeket. A hadseregre fordított kiadások növekvő tendenciát mutatnak.
1474	A közös „parlament" első ülése Mechelenben, egyetlen központba vonva össze több regionális parlamentet.	
Σ:	Központosítás, bürokratizálódás, teljhatalom, a jövedelem szempontjából fontos városi privilégiumok érvénytelenítésével összefüggésben.	Regulárisabbá válás; a kiadások finanszírozása a közigazgatás rendszeresített adóiból történik.

* Paravicini, 1989. alapján

	Pénzügy	Udvartartás
1468	Helytől független pénzügyi kamarák, hivatalok felállítása. A bevételek és kiadások kezelésének szétválasztása, az ún. „receveur general", illetve „argentiner" hivatalainak létrehozásával.	Károly rendtartása ebben az évben csak 620 fő – köztük 101 kamarás, 166 fegyvernök, 7 udvarmester.
1473	A mecheleni parlament létrehozása kapcsán a brüsszeli és lillei számvevő kamarákat ide vonja össze, élükre „elnököt" állít, kinek hatásköre Burgundiára nem terjedt ki. Szétválasztja a rendszeres birtokjövedelmek – vámok, járadékok –, és a rendkívüli adók kezelését.	De la Marche adata alapján 1860 fős udvartartásról tudunk, – köztük már 177 kamarás, 206 fegyvernök, és 23 udvarmester található. Ebben az időszakban a korábbi hercegek alatt is fennálló négy nagy udvari hivatalt (quatre états) számszerűleg egységesíti (40-40 főre), és bevezeti az 1/2, 1/3, 1/4 éves szolgálatot, és szigorítja az etikettet.
1474		
Σ:	Új források keresése – bankárok, városok, tisztviselők – a helyi parlamentek, illetve a rendek ellenkezésének kiiktatásával.	A számszerű növekedéssel párhuzamosan a növekvő nyilvánossággal, és a rendezettség igényével kell számolni. E tendenciák ellensúlyozását jelenti a fokozott ellenőrzés megvalósítása, a militarizálódás, egységesítés.

Értelmezve a röviden összefoglalt intézkedéseket könnyen kikövetkeztethetők Károly részletesebb elképzelései hercegsége jövőjéről. Elsősorban a *központi hatalom megvalósítása*, külső elismertetése érdekében volt fontos a *kontroll*, a városok, a közigazgatási rendszer, de akár az udvar felett is. Témánk szempontjából különösen fontosak ebben a vonatkozásban az udvartartással kapcsolatos változtatások. Adataink ugyanis rámutatnak az egyéb politikai tevékenységgel – hadügy, pénzügy, közigazgatás – való párhuzamosságra. Az udvar tudatos, ezekkel összefüggő megváltoztatása ugyanis azt jelentheti, hogy *konkrét politikai szerepet szántak neki*, s ezért kapott helyet Károly reformtevékenységében.

Az udvar a herceg személye köré épült, s a herceg személyes jelenlétének mindenütt, mindig jelentősége volt. Ezt támasztja alá az *audiencia* bevezetésének keresztülvitele, még annak ellenére is, hogy Károly teendői mellett gyakorlatilag kivitelezhetetlennek bizonyult, s működése később le is állt.

A *„magnificences"* („nagyszerűségek"), azaz Károly személyes jelenlétéhez kapcsolódó ünnepségek, melyekről Chastellain és Molinet udvari történetírók is tanúskodnak,[5] még sokkal előbb tanúságai a fejedelmi személy e „kifelé" való nyitottságának.

Az ugyancsak ünnepélyes keretek között szervezett *„örömteli bevonulások" (joyeuse entrée)* kifejezetten az udvar, a ceremónia és a városi társadalom hármasságának szoros kapcsolatát világítják meg.

Mindezek – ti. az audiencia, a nagyszerűségek és az örömteli látogatások – révén a herceg személye a nyilvános szféra felé nyitottá, kommunikációra képessé tette az állam központi irányítását is jelentő udvart.

Az információáramlás jelentőségére – a jelképes rendezvényeken kívül – feltétlenül bizonyító erővel bír a dijoni és mecheleni levéltárak anyaga: a tömeges okleveles anyag szerint az alattvalók informálását az udvar kifejezetten fontosnak tartotta[6] – nem véletlenül. Az udvar és a helyi hivatalok által lebonyolított *állandó hivatalos levelezés*, és e kapcsolatfenntartás által involvált kontroll – ebben a tartományokra szabdalt, hűbéri kötelékektől kevésbé összetartott országban – a hiányzó feudális kontroll megtestesítője lehetett. Annak ismeretében, hogy a herceg a városokat és hivatalokat *kötelezte* is az állandó levélváltásra, mintegy könnyítve az udvar adminisztrációs feladatait, kizárható, hogy a levelezés spontaneitására, esetlegességére, mellékes szerepére tévesen gondolva megfosszuk azt eredeti

5 Paravicini, 1989. 60. – Tizenkét tételes listát készítve a „magnificenses" néven említett ünnepélyes alkalmakról. Ebben szerepelnek: az 1467-es uralomra lépés ünnepségei, az 1468-as esküvő, Ghent kiváltságleveleinek ünnepélyes összetépése 1469-ben, az Aranygyapjas Rend ünnepsége Valenciennesben, az 1473-as trieri találkozó a császárral, az 1474-es mecheleni parlament és Neuss város 1475-ös ostroma is.

6 Paravicini, 1989. 58.

jelentőségétől. Emellett tudjuk, hogy Károly – az informáló jellegű hivatalos levelezéstől függetlenül – kifejezetten igényt tartott arra, hogy az alattvalók rendszeresen fejezzék ki hódolatukat levélben. Úgyszintén az ellenőrzés – egyfajta „belső" és legszorosabb jellegű – formája lehetett a hivatalnokok és tanácsosok kiválogatása is: Károly adminisztrátorai már nem nemesek voltak, mint Fülöp idején,[7] hanem inkább alacsonyabb származású bizalmi emberek, rokonok, szakemberek, nemegyszer itáliai származásúak, akik könyvelési, matematikai, tudományos képzettséggel rendelkeztek. Károly udvara ebből a szempontból „könyörtelen" a nemesi társadalommal szemben, akikkel Károly – udvari történetírók szerint – többször rendkívül nyersen, alattvalóként bánt.

A fenti példákban megnyilvánuló *szoros kapcsolattartás távlati célja* egyetlen dolog lehet csak: az adók és egyéb jövedelmek folyamatosságának biztosítása. Károly minden más, gyakorlati tevékenysége az adóra épült. Ebből finanszírozta főleg hadserege, de közigazgatása, kulturális tevékenysége, udvartartása kiadásait is. Következésképpen a financiális változtatások lehettek a legmélyrehatóbbak, s jelentőségük miatt érdemes részletesebben ismertetni ezeket, illetve röviden megvilágítani az összefüggéseket az egyéb reformokkal.

A 15. század adóügyi szempontból a birtokbevételektől való függetlenedést és a rendszeres taxációra való áttérést: azaz a herceg nem saját birtokainak jövedelméből, hanem állami adókból oldotta meg finanszírozási problémáit, ugyanis a megnövekedett költségek már Jó Fülöp alatt sem voltak fedezhetőek a birtokok jövedelmeiből. Az ún. *beden*, a Flandriában létrehozott négy kerületre arányosan elosztott, a városi központok által összegyűjtött, és a hercegnek fizetett adófajta volt. Ennek kivetése azonban nem volt akadálytalan, a városi tanácsok ellenállásába ütközhetett, összege függött tehát a városok politikai erejétől. A közigazgatás központosítása, a rendek egyetlen parlamentbe való tömörítése pontosan e rendszeresített adók kivetésének könnyítését, azaz akadálytalanabb elfogadtatását célozta. Ezzel szorosan rokon az a törekvése, hogy egyszeri kivetéssel több évre előre szedje be az adót; ebbe 1470-ben és 1473-ban egyeznek bele először a németalföldi tartományok. Részben e reformok, részben a területi nyereségek következtében Jó Fülöp és Merész Károly idején az állam teljes évi bevétele 350 ezer livrés-ről több mint a duplájára emelkedett, de hozzá kell tennünk, hogy a *beden* aránya már Károly előtt is tetemesen nőtt a teljes bevétel viszonylatában.[8] Mindez azon túl, hogy egy átfogóan új és stabil pénzpolitika bizonyítéka, szemlé-

7 Paravicini, 1989. 54. – Chastellain megjegyzésére hivatkozik.

8 Nicholas, 1992. 339. – Az arányszámok a következők: A taxa Merész Fülöp alatt a birtokok bevételeinek 1/3-a, Jó Fülöp idején 1439–49 között már a 84%-a, 1454-ben viszont már több is, mint a birtokok összes jövedelme! Ez utóbbi jövedelemforrás mindazon taxatív bevételtől független bevételt jelenti, ami elsősorban a vidékről származott – a hercegi

letes és nyilvánvaló tartalmi háttere annak a centralizációnak, melyet Károly reformintézkedései egyenként hordoznak.

Az adópolitikával szorosan párhuzamos kontrollal összefüggésben fontos volt az is, hogy a biztonságot, stabilitást jelentő gyakorlati és ideológiai kontroll szálait lehetőleg valamiféle *központ* fogja össze; bármilyen ellenőrzés csak így maradhatott tartós. E központ kézenfekvően az udvar, s ha politikai változtatásokról beszélünk, az következésképpen kisebb-nagyobb mértékben az udvart is érintette. Az udvartartás funkcióinak, feladatainak kiterjesztését pedig egyértelműen jelzi a számszerű növekedés, amit fokozandó Károly lehetővé tette a rövidebb szolgálati időt, így lényegében propagandául használva a hercegi szolgálatot az vált lehetővé, hogy minél többen birtokolhassanak udvari címeket.

Az udvar azonban nem csupán a hivatalok megsokszorozása révén változott. Károly tevékenységének legfőbb – művészeti vonatkozású – hatásának azt kell tekintenünk, hogy reformjainak következtében a burgundi udvar egész természete alapvető módosuláson ment keresztül. Funkcionálisabbá válhatott, szerepe határozottabban körvonalazódott. Nem csupán a növekedéssel járó természetes tendenciákat kiküszöbölendő volt szükség egy szigorúbb, szabályozottabb rendre – amely egyébként a művészek pozíciójára is hatott –, hanem azért is, mert évtizedek során maga az udvartartás a politika, míg a feudális, hűbérúri propaganda az „országos", „nemzeti" propaganda eszközévé forrtak a függetlenséget kívánó hercegek kezében.

Az 1430-ban alapított Aranygyapjas Rend, vagy az 1468-ban Angliából átvett Térdszalagrend az udvar tagjainak szervezését megkönnyítette, annak keretet adott. Duby a következőket írja III. Edward 1344-ben szervezett Térdszalagrendjéről: „Zárt társaság, élén a királlyal. Tagjait a vitézségben való versengés alapján toborozzák, és mint minden konfraternitás ebben a korban, egy kápolna körül szerveződik. Egy védőszent, Szent György, a győzedelmes harci játékok hőse. Egész életre szóló elkötelezettség bizonyos erények gyakorlására. Egy dísz, a bátorság jeleként, egy jelszó, s végül egy évente megtartott ünnep a védőszent névnapján, hogy a hölgyek előtt a legjobbak számot adhassanak ügyességükről."[9] Ha e kép túlzottan romantikus is, lényegét tekintve érzékeltetheti a 14. század valóságát. Károly udvarára azonban e rövidke képlet mégsem érvényes. Az udvart sohasem szabad egyszerű „háztartásként" felfognunk, mert már régóta egyfajta politikai-társadalmi-kulturális hálózatként funkcionál. Károly lovagrendi udvara azonban

birtokok saját jövedelmén kívül eső, egyéb mezőgazdasági jellegű forrásokat is ide kell számítanunk. (Megjegyzendő, hogy a városokra rendszeres szándékkal kivetett „taxa", azaz „beden"(kérés) százalékos aránynövekedésének következtében Flandria – mint a legjobban urbanizált terület – képezi majd a fő jövedelemforrást.)

9 Duby, 1998. 208.

még ennél is határozottan több, főleg nem „zárt társaság". Sokkal inkább *eszköz* volt a herceg kezében, nem csupán a méltóságát kifejező, ahhoz szorosan tapadó jelenség. Szükség volt etikettre, szabályokra, rendtartásra hiszen egyre több személy integrálódott az udvar köré. Ez a pragmatizmus lehet a reformok azon jellemvonása, melyet egyben a változás fő szentenciájaként is értelmezhetünk, hiszen az udvar meglévő kulturális összetevőinek, az etikettnek, a lovagi rendnek stb. új, funkcionális feladatkörben való szándékos felhasználását jelentheti.

Feltétlenül megjegyzendő, hogy az udvar effajta nyitottsága – és véleményünk szerint a változások egyik leginkább korszakalkotó vonása – összhangban van a városokkal való szorosabb politikai-kulturális kapcsolattartással is. E „király nélküli királyság" – mert eszmeiségében, céljaiban már annak kell tekintenünk – legitimitását akkor igazolhatta kifelé és befelé egyaránt, gazdasági bázisait úgy szilárdíthatta, ha a szuverenitás elismertetését állandó kontroll alatt tartotta, azaz újra és újra jelképesen elismertette.[10] Ha az aktus jelképes is, nem szabad jelentőségét lebecsülni, gondolva itt a középkori rituálék mindenkori, komoly funkcionalizmusára.

Az udvar és a lovagi kultúra öröksége

A *változó* udvar bemutatását követően a *hagyományokra* térve elmondható, hogy az udvar jellegének átalakulása semmiképpen sem jelenthette annak teljes átszervezését, és ezzel a korábbi jelleg elvesztését. Ahogy eddig tapasztaltuk, a változás csupán funkcionális volt, a funkciók mögött azonban a régi tartalmi háttér állt. Így például az ún. „új" rendtartást teljes biztonsággal említhetjük úgy is, mint az udvar *hagyományos, örökölt* összetevőjét, hiszen kétségkívül a korábbi szokásokat rendszerbe szedve hordozza továbbra is – tartalmilag – a lovagi életmód évszázados szimbolikáját. A változatlan összetevők természetüknél fogva más jellegűek, nem gyakorlatiak, hanem az udvar mélyebben gyökerező társadalmi, kulturális jelentőségében foglalhatók össze. Ezért törvényszerűen nem is érintheti őket semmiféle változás. A lovagi kultúra alapvető elemeiről van itt szó, melyeket nem lehet elválasztani egyik nemesi udvartól sem, és amelyek változatlan természetükből fakadóan annak a királyi udvar örökségét hordozzák. Minden udvar egy közösség, ami a társas életmód lovagi magatartásformáira épül, az alapvető magatartásformák, hagyományok tekintetében pedig a hercegi udvar a királyival teljesen azonos lehetett. A továbbiakban ezen udvarok elsősorban a művészeti szempontból fontos jellemvonásait szükséges áttekintenünk.

10 E törekvés tökéletesen egyértelmű jelképe az „örömteli bevonulások" alkalmával egy-egy város kulcsának a király „belépésekor" történő, ritualizált átadása.

A lovagi kultúrának a művészetekre gyakorolt hatását nem kell bizonyítanunk, viszont e hatásban a lovagi kultúrának, értékrendnek, mentalitásnak több fogalmi összetevője vesz részt, és ismerhető fel. Az udvar egyes magatartásformák utánzása révén példamutató ideálokat teremtett, s e folyamatban a lovagrendek szertartásrendszerei jártak élen, Duby szavaival élve „egy kollektív játék segítségével".[11] Az a lovagi kultúra, amely kezdettől fogva a gesztusok, a mozdulatok vizuális kifejezésére épül, természetesen hívja segítségül a képi ábrázolást. A művészeti alkotások témaválasztásait tanulmányozva rögtön felismerhető a képzelt, de főleg múltból kiragadott, s a „jelen" kultúra igényeire átformált ideálok népszerűsége, legyenek azok a vizuális ábrázolás bármely eszközével megjelenítve akár kastélyok falain, akár könyvek miniatúráin.[12] A „palota" vizuális művészeti térnyerése a „templommal" szemben, azaz a megrendeléseik számának növekedése jobban érthető, ha e játék kapcsán, melyben tehát domináns az ideálok szerepe, tekintetbe vesszük a művészeti alkotásokra való igény kifejezett fokozódását. A lovagi társadalom és kultúra ezen *ideálkeresés fokozott igényével* egyrészt meghatározta a művészet témáját, másrészt inspirálta, termelékenységre késztette a művészeteket.

Az inspiráció szempontjából azonban nagyobb jelentőségű volt a lovagvilág másik jellemvonása: az adakozás, a *bőkezűség*, amelyet a megrendelések honorálásában gyakorolt, s amely nemcsak mint az egyéni karizma része, személyes lovagi erény volt jelen, hanem mint *csoportmentalitás* is.[13] Egyszerre jelenthette a csoport elkülönülését a társadalom többi részétől a gazdagság külsődleges jegyei által, de ugyanúgy szerepe volt a kontaktus kialakításában gazdasági, kulturális téren. A bőkezűség motívuma az uralkodó ünnepélyes rendezvényeinek, „örömteli bevonulásainak" is elengedhetetlen része. E korábbi eredetű rituálék intézményesülésének a burgundi udvar lovagi kultúrájának megközelítése kapcsán kiemelt jelentése van: ideális példája lehet a hagyományok új keretbe foglalásának, a privát szféra, az arisztokratikus önmegmutatás ugyanis a korábbinál erőteljesebb, hivatalosabb, nyilvánosabb szerepet nyert. Ezt a tendenciát többek között Norbert Elias és Jürgen Habermas ismerte fel, akik Max Weber nyomán, a késő középkori és kora újkori udvarokat inkább személyi, mint hivatali jellegűként határozták meg. (Az egyértelmű fejlődés a hivatali jellegű udvar felé csak később jelentkezett.) Az udvar e sajátossága mindenesetre a privát és nyilvános szféra összemosódását jelenti,[14] ami a hivatali jellegű udvar irányába mutató tendencia lehet. Ezen újféle

11 Duby, 1998. 207.

12 Arnade, 1996. 30. – Jó Fülöp például intézkedett Gedeon és Nagy Sándor történetének lefestéséről. Ld. Paravicini, 1989. 3. fejezetét! – Merész Károly fordíttatásokat készíttetett a maga számára Quintius Curtius *Nagy Sándor életrajzáról* és Caesar *Gall háborújáról*.

13 Vö. Duby, 1998. 209., ill. 210. – „A jó földesúr volt a legnagylelkűbb is...", „(a lovagság) a hatalom gyakorlását és a fegyverforgatást mindig pazarló környezetben képzelte el."

14 Arnade, 1996. 13.

udvar ideológiai keretein belül a *személyes karizma tudatos politikai eszközzé vált*, melynek sikere a városokban tartott ünnepségsorozatok révén a várostól is függött. E kapcsolódás félresöpri a városi és udvari kultúra szembeállításának tradicionális elméleteit, még akkor is, ha ezt a történetileg dokumentált politikai ellentétek alátámasztják. A város és vidék viszonya csak politikailag lehetett egyöntetű, *az udvari ünnepségek által „intézményesített" bőkezűség* összefüggésében azonban felmerül az udvar magatartásának ambivalenciája: egyszerre gyűjtőterület és ütköző zóna, egyszerre kapcsolattartás és elzárkózás. Vagyis a gazdagság és hatalom által kínált szerepkör – az adományozás –, saját jellegénél fogva a többi társadalmi réteggel való kapcsolatteremtés eszköze, a középkori információáramlás tekintetében egyfajta kommunikációs csatorna is, s nem csupán az arisztokrácia identitásának önkényes megjelenítője és körvonalazója.

A lovagi kultúra egyes összetevői – az ideálkeresés, a bőkezűség stb. – az ünnepélyesség fogalomkörébe gyűjthetők össze, ennek rendelhetők alá, és megfordítva: az ünnepélyesség fogalma és rituáléja mindezekben, de mindenekelőtt a lovagi bőkezűségben és az ezt kísérő díszítésben, dekorációban válik kézzelfoghatóvá. Erre a nemesi életmód minden cselekménye (vadászat, lovagi torna, lakoma stb.) alkalmat adott, azaz állandó jelentőséget biztosított a művészetnek, de emellett minőségileg determinálta is.[15] A továbbiakban a lovagi kultúra által ekképp meghatározott művészetfogalom megközelítésével próbálkozunk meg.

A művészet minősége az ünnepélyesség lovagi hagyományának tükrében, az ünnepély szerepénél fogva – amely az önmegmutatás – *szükségszerűen* díszes, pompás. Ez magyarázza, hogy *esztétikum alatt is díszt, és pompát értettek*. A pompa elnyomja a tárgyat, Huizinga szerint „túlnő rajta, szinte fojtogatja".[16] A lovagi kultúra művészetértelmezése emellett sajátosan alakult, az esztétikum gyakorlati szereppel ötvöződött. E funkcionális dekoráció a művészet három olyan területén nyilvánult meg, amelyeket – egy ünnepséget elképzelve – magától értetődőnek gondolunk: a *tárgyakban*, az *öltözködésben* és a *mozgás-viselkedés* művészetében. Mindmind vizuális érzékelést érintenek, intenzív vizuális élmény kiváltására törekednek. Tekintve a lovagi kultúra „térnyerését" korszakunkban, valóban a korábbi művészet mindenütt jelenlevő, általános elvilágiasodásáról, „érzékivé" válásáról beszélhetünk.[17] *Általános*, tehát nem csak a hercegséget érintő jelenség az, amit a fényűzés, pompa eltúlzásának, féktelenségnek szoktak értékelni korszakunkban, ezért nem lehet egyszerűen a hercegek politikai céltudatosságának következ-

15 Vö. 9. lábjegyzet!

16 Huizinga, 1996.

17 Vö. Duby, 1998. 209. – „Az arisztokrácia fokozatos nyitása az újgazdagok felé magával hozta az értékrendnek *a birtoklás örömével* való bővülését." „A földi öröm feláradása, jelzi a civilizáció *elvilágiasodását*."

ményeként vizsgálni. Bár ami ennek anyagi alapjait illeti, Burgundia kedvező anyagi helyzete kétségkívül közrejátszott a művészet minőségében, de egészében nem ez határozta meg. A funkcionalizmus – mint az udvari művészetben jelenlévő cél – elegendő-e az esztétikum anyagias voltának magyarázatához, vagy értékelhetjük-e a jelenséget önkényes túlzásként, amely a „primitív" társadalmak összetartozást erősítő jellegéből, az egyéb kulturális lehetőségek hiányából, a „közös örvendezés" iránti *igényből eredt*, s „különcködés" volt csak – ahogy Huizinga fogalmazott?[18] Ennek megítéléséhez térjünk röviden vissza az esztétikum fogalmára.

Az esztétikum – Huizinga és Duby előtt is nyilvánvaló jelenségként – erősen összeforrt az anyagelvűbb, gyakorlatibb pompával. Ez a kapcsolat az esztétikai ítélet, ízlés anyagivá válását feltételezi. Jó példa erre Oliver de la Marche udvarmester megjegyzése Merész Károly 1468-as nászünnepélyéről: „...és bizony nagyon szép *entremets* volt, mert több mint negyven ember volt benne."[19] Tehát de la Marche egyértelműen nagysága és mérete alapján bírálja el az esztétikum minőségét, ugyanis nyilvánvaló e rövid részletből, hogy nem egyszerűen az ünnepség mércéjéről, mértékéről beszél. A minőség itt voltaképpen mennyiségi, azaz „számszerűsített szépség": „szép, mert több mint negyven ember volt benne". Közelebb visz e problémához, ha párhuzamba állítjuk vele Chastellain udvari történetíró – számunkra hasonlóan furcsa – gondolatát, amelyben nem az államhatalom teóriájával fejezi ki a herceg nagyságát, hanem a „nagyszerűségeket", a hercegi megjelenéseket említi. Itt éppen a nagyság érzékeltetésére nem tényeket, számokat, hanem „nagyszerűségeket", azaz az előbb esztétikusnak vélt ünnepségeket használja.

E gondolkodásmód nyilvánvalóan szimbolikus. Huizinga szerint pedig a középkori szimbolizmusnak általában az a lényege, hogy nem koncentrál szorosan az ok-okozati kapcsolatra, hanem a jelentést, célt tekinti elsődlegesnek. Amikor hasonlóságokat keres, akkor voltaképpen hasonló célokat keres.[20] A nagyságból mai elképzeléseink szerint már nem következik szépség, de a példánkul szolgáló esztétikai ítélet elsősorban azért lehet jogos a saját korában, mert az ünnepség hercegi nagyságot hordoz, *célja* a hercegi nagyság, és célja a megnyerés művészete – ahogy a szépség fogalmának is. A nagyság és szépség tehát egyaránt esztétikum. Ha elfogadjuk ezt az értelmezést, akkor Oliver de la Marche megjegyzése helytálló. Az általa megfogalmazott esztétikum nem különcködés, nem perverzió, nem túlzás. A mai szóhasználat szerinti *túldíszítettség* így nem egy egészséges esztétikum kóros

18 Huizinga, 1996. 193.

19 Huizinga, 1996. 193.

20 Huizinga, 1996. 153–155. – Huizinga szerint a középkori szimbolizmus megközelítésében célravezetőbb a középkor „realizmus" kifejezése (amely abból fakad, hogy csak a képzeletben létezőt ismeri el *valósnak*), mintsem a platóni *idealizmus*.

halmozása, hanem korabeli fogalmak szerint *maga az esztétikum*. Az értelmezés következménye, hogy nincsen *esztétikumtól független* gazdagság- vagy *nagyságfogalom*. Így válhattak a hercegi ünnepségek az államhatalom kifejezőjévé egy politikus írásában: „Nem tudom, hogyan írjam le, csak annyit mondhatok, hogy egy *hatalmas* herceg öltözete volt." – írja ugyanő Jó Fülöp öltözékéről, az 1454-es Lille-i Fácán Ünnepség alkalmával. (Ismét tanúsítva a fogalmak egybeforrását – nem fogalomzavart! –, ugyanis a „hatalmas herceg öltözete" nyilván a gazdagság esztétikumát kívánja kifejezni.)

A lovagi kultúra művészetének minősítését annak *szükségszerű díszítettségével*, feladatszerűségével kezdtük; az udvar szimbolikus rendszerében a „nagyság", a „gazdagság" uralkodói *feladat*, következésképpen a művészeti ábrázolásokon e nagyság-esztétikum feltétlenül funkcionális, mert az erő, az alkalmasság (idoneitás) alapján megfogalmazódó szuverén és legitim hatalom tevékenységének hirdetője. A jelenség általánosabb voltából kiindulva azonban meg kellett állapítanunk, hogy az intenzív dekorációt nem szabad kizárólag az udvari ünnepségekkel való össze-fonódásból, funkcionalizmusból, az esztétikum „környezetéből" levezetni: ennek sajátos értelmezésbeli, szimbolikus háttere volt.

Művészek az udvarban

Az eddigiekben megpróbáltuk bemutatni a művészeti megrendelések kulturális környezetét, és kitértünk arra, hogy a művészet e kulturális közösségen belül betöltött szerepe hogyan „rímel" annak általános fogalmi gyökereivel. Nem beszéltünk azonban még magáról a megrendelésről, illetve az udvari művész helyzetéről. A továbbiakban forrásaink segítségével azt vizsgáljuk, hogy milyenek azok a megrendeléssel, megrendelővel és művésszel kapcsolatos *gyakorlati szempontok*, amellyel az udvar a fenti elképzelések megvalósítására törekedett, illetve ezek hogyan árnyalják tovább az udvari művészet minőségét?

Az udvari művész helyzete pontosan illeszkedik a változó udvar kereteibe, az udvar rendezettebbé válása a művész helyzetének és szerepének változását is magával hozta. Így a művész személye része lett egy kialakuló hierarchiának. E változás mindazonáltal nemcsak a hercegi udvarokat karakterizálja, hanem már a francia királyi udvarban is feltűnik. A királyi udvar határozott változásokat csak a 14. század végén mutatott. Az okokat már érintettük: röviden a háborúk által kiváltott városi hanyatlás és a lovagi kultúra felvirágzása által kiváltott igények vezettek a művészeti tevékenység fokozódásához, a megrendelések átcsoportosítódásához. A francia udvar tendenciái jól érzékeltethetők néhány udvari művész címével, titulációjával. A II. János alatt alkotó Girard d'Orléans *peintre du Roy*,

később *valet de chambre*. V. Károly idején a király kedvenc festője, Jean de Bondol *pictor regis*, Raimond du Temple pedig a *királyi familia tagja*.[21]

A művészek pozícióváltozásáról e címek igen kedvező képet festenek, s hozzájuk valóságosan is előnyök társultak: a minőségileg biztosabb, előkelőbb helyet kifejező rangemelést, de általában az udvarnak való bedolgozást is mindig jobb fizetés kísérte – mint például Jean de Bondol, V. Károly művésze esetében.[22] Emellett nemesi ranghoz juthattak – mint V. Károly alatt Jean d'Orléans, vagy André Beauneveu –, illetve bensőséges viszonyba, olykor rokoni kapcsolatba kerülhettek a királyi családdal – például V. Károly fiának keresztapja nem más, mint Raimond du Temple, VI. Károly pedig „házasságkötőként" egy illetékes művészt küldött a bajor, osztrák, és lotharingiai udvarokba, hogy lefesse a lehetséges arákat a király számára.[23]

Ezek az esetek később egyre karakterisztikusabban jellemzik az udvari művészek viszonyait Franciaországban, ugyanakkor pedig ez a francia gyakorlat az, amely Európa szerte elterjedt. Legkorábban a királysághoz közeli apanázshercegségek udvaraiban, hiszen ahol a művészet támogatása egyben az autonómiát célzó politikai eszköz is volt, ott sokkal inkább igyekeztek hasonlítani a célt is jelentő ideálhoz. Néhány példa: Jean de Beaumetz *valet de chambre* (1376), André Beauneveu Berry hercegének bizalmas beszélgetőpartnereként jelenik meg Froissart elbeszélésében, Jacquet de Lyon Touraine hercegének útitársa annak itáliai útján (1387).[24] E formák átvételének módját a királyi udvar és a hercegi udvarok közötti valós, gyakorlati kontinuitásban kell keresni, melynek szerepe a királyi udvar hanyatlásával intenzívebbé is vált. E kontinuitást semmi esetre sem szabad pusztán eszmeinek tekintenünk, nagyon is valós „eszközei" voltak: az udvarok párhuzamosan léteztek egymás mellett, művészeik pedig természetszerűen megfordultak mindenütt.[25]

A művészek foglalkoztatásának formai keretei tehát biztosan a királyi udvarból eredeztethetőek, ennek ellenére a velük szemben támasztott feltételek, köve-

21 Warnke, 1993. 18.

22 Warnke, 1993. 20., illetve ennek szemléletes és extrém példája még Froissart azon megjegyzése, miszerint a Brabantban épült flotta feldíszítése alkalmából „a festők azt kérhettek, amit csak akartak". Igazság szerint azonban megjegyzendő, hogy bár a művészek nem mindig elégedettek fizetésükkel, az udvar általában mindenkor fizetőképesebb környezetet jelentett a városhoz képest.

23 Warnke, 1993. 19.

24 Warnke, 1993. 20–21.

25 Marosi, 1997. 178–179. – Az egyes művészek egymást követő királyi majd hercegi megbízásaira több példánk van: Jean Malouel 1396-ban még Párizsban dolgozott, pár évvel később már dijoni udvari festő; a Limburg testvérek 1397-ben egy párizsi ötvösnél tanultak, 1402–1404 között Merész Fülöp, 1409 körül már Berry hercegének megbízásából dolgoztak.

telmények nem maradtak változatlanok. A burgundi udvarnak már saját műhelye volt a luxus igényeinek ellátására. Külön hivatalt állítottak fel arra is, hogy a régiók feletti koordinációt biztosítsák a hercegi építkezéseknél. 1383-ban Drouet Dammartin-t „maistre général de ces oeuvres de masonnerie"-nek nevezik ki, 1384-től a dijoni munkálatokat is ő vezeti. E hivatal felállításában minden bizonnyal a Franciaországban, Nápolyban, Angliában[26] már megjelent centralizáló tendencia példáját, sőt továbbfejlődését, állandósulását, rendszerré válását láthatjuk. Mindez a művészeti intézményesülés és következetesség megfeleltethető azzal a reformfolyamattal, amely az állam más egyéb, politikai jellegű feladatköreiben zajlott le a nagypolitika mondott okai miatt.

Flandriai, burgundiai példáink igen tanulságosak: 1373-ban Jean d'Arbois „csak" rendszeres fizetést kapott, ezenkívül pedig 60 frankot, így lovat is tarthatott magának. 1376-ban Jean de Baumetz Párizsból Dijonba költözik, ahol műhelyt kap a kastélyhoz közel, itt 19 segéddel dolgozik. 1384-ben Dijonban Broederlamnak már tízszer annyit fizetnek, mint 1365-ben Van Asseltnak Mâlei Lajos udvarában, sőt egyúttal szabadon dolgozhatott Ypresben, és megtarthatta kiváltságait, azaz az udvar „szállítójává" vált.[27] Az udvar adott esetben tehát olyannyira favorizálta „bedolgozó" művészeit, hogy azoknak a piaci életben is monopolhelyzetet adott. Az udvari és városi művész helyzetének különbsége itt egészen éles és közvetlen.

Jan van Eyck esete egyrészt tökéletes szintézise az eddigieknek, másrészt a rá vonatkozó forrásaink segítségével a művész és megrendelő viszonya közelebbről megismerhető.

Ismerjük Jó Fülöp herceg rendelkezését,[28] amely Van Eyck kiváltságairól szól – amely azután született, hogy Fülöp „személyesen találkozott" vele. Mivel hallott „kivételes képességeiről és mesterségbeli jártasságáról meggyőződve hűségéről és becsületességéről *megtartotta maga számára*...a *szokásos juttatásokat*, előjogokat, kiváltságokat, szabadságokat, jogokat, hasznot és *szokásos fizetést*"[29] ígérve neki. Van Eyck ugyan köteles volt a hercegnek festeni,[30] „amikor az úgy kívánta", de jelentős juttatásban – évente 100 fontban – volt része, amelyet két részletben, karácsonykor és Szt. János napján utaltak ki számára az 1425-ös esztendőtől „évről évre". Figye-

26 Warnke, 1993. 21. – Angliában például 1378-ban a „King's Mason" hivatalát újjászervezik, és ettől fogva a királyi építőmester hatásköre kiterjed – ha csak virtuálisan is – a királyság összes céhesére.

27 Warnke, 1993. 20. – Esete azonban ritka kivétel; e „szállítói" funkcióra ez az első példa.

28 Holt, 1981. 303–304.

29 Holt, 1981. 303. – Ez utóbbi alatt minden valószínűség szerint *lakóhelyiséget*, azaz az udvarban biztosított szállást, ezen kívül az adók alól való *exemptiót*, illetve az udvarral való utazásokhoz *lovat és szolgát* értettek.

30 Az angol fordítás alapján nem köteles *általában* a hercegnek *„dolgozni"*, hanem kifejezetten csupán *„festeni"*.

lemreméltó, hogy Fülöp külön is utasította hivatalnokait a határidők és a szabályosság betartására. A későbbiekben, mivel a művész nem kapta meg járadékát, szándékában állt elhagyni a herceg szolgálatát – amit ezek szerint szabadon megtehetett. Ezt Fülöpnek a lille-i számvevő kamarához írt levele bizonyítja,[31] amelyben kifejezetten utasítja a hivatalt e juttatás felülvizsgálatára, s elégedetlenségét fejezi ki afelett, hogy Van Eyck *nem a herceg által neki szánt munkával foglalkozik*. A herceg törekvése tehát egyértelműen a festő minél szorosabb lekötelezésére irányult. Bár Van Eycket bizonyos kötelezettségek terhelték, a közmegbecsülésnek örvendő hírességet minden bizonnyal csak meghatározott szabadságok megtartása mellett szerződtethette. Kérdés azonban, hogy mennyire lehet általános e kiváló művész helyzete. Más forrásaink azt sugallják, hogy Van Eyck szerződési feltételei kedvezőbbek, mint általában, mindazonáltal a kiváló művészek esetében ez is tendencia lehetett, hiszen a szöveg maga is „szokásos fizetést" említ. A kötelezettségek más esetekben mégis szigorúbbak lehettek. Van Eyck tehetsége és maga a mesterség is kétségkívül speciális kedvezményekhez juttatta őt. Nem csupán a mester ügyességéről, hanem a festészet egyébként is kiemelt szerepéről van szó itt, mivel a festők és szobrászok megkülönböztetett munkaviszonyok között dolgoztak. Ennek hátterét bevett munkamódszereik adták: e művészeti ágak képviselői ugyanis interregionális csoportokban ott vállaltak munkát, ahol azt esetlegesen felajánlották.[32] Mindenesetre ez az egyéb művészeti ágakénál nagyobb mobilitást feltételezett, az udvar így kevésbé köthette le tevékenységüket. Mint minden középkori művészetben, a festők, s különösen a szobrászok művészetében is benne rejlett a kézműves jelleg, a munkaszerűség, de ez jogilag nem szolgáltatta ki őket az arisztokráciának, mivel a városhoz való fokozottabb integrálódásuk szorosabb volt más szakágakban dolgozó-alkotó művésztársaiknál. A festők – főleg a polgárság körében népszerű – áruikat elsősorban helyi, városi piacon értékesítették. Nagyobb szabadságuknak tehát szociális beágyazottságuk az oka.

Az illuminátorok pontosan e sajátos kiváltságos helyzet ellenpéldái: a Bruggesben lévő udvari műhely[33] jelentősége révén sokkal szorosabban, mint egyfajta udvari manufaktúra munkásai, kötődtek az udvarhoz.

A festők és szobrászok között is kimutatható e kiváltságolással ugyan nem feltétlenül ellenkező, de mégis a kötöttséget érzékeltető tendencia. Például Dijon munkálatainak résztvevői – Claus Sluter vagy Jean de Malville – egyáltalán nem favorizált, minőségileg kedvezőtlenebb körülmények között dolgoztak, nem úgy

31 Holt, 1981. 304–305.

32 Nicholas, 1992. 349. – Néhány festőnek több városban is műhelye volt, ahol inasok és mesterlegények általában elvégezték az alap munkafolyamatokat, a mester csak a végső simítást végezte. Ez a szervezet jellemzi a kárpit- és miniatúrakészítőket is.

33 Nicholas, 1992. 351.

mint Van Eyck. Slutert lényegében visszatartották egyéb munkák vállalásától annak ellenére, hogy az új fejedelmi központ munkálatai szüneteltek![34]

A dijoni Champmol munkálatainak számadáskönyvei[35] alapján megítélhetjük a megrendelő és Jean de Malville udvari művész viszonyát, akit az „kamarásaként *(valet de chambre)* és mesterként fogadott fel, mesterségben végzett munkájáért". Az elszámolás alapján elmondható, hogy külön kifizetést kapott saját munkájáért, külön kifizetést kapott a munkások béreinek rendezésére, de csak azokra, amelyeket ő tételesen és előre igazolt, azaz „bizonyságokat és nyugtákat" adott át róluk. A kincstár tehát *nem fizetett előre*, csak a már elvégzett munka költségeinek ismeretében. Összevetve ezt az eljárást V. Károlynak a párizsi főkincstároshoz írt levelével, amelyben őt a már megrendelt síremlék kifizetésére utasítja, a kifizetés ezen esetben *nem utólag, hanem előre történik* „kedvelt Andrieu Bieunneveu" részére, „hogy gyorsan dolgozzon, és kifizethesse azokat a munkásokat, akik az említett síremlékeket készítik". Attól függetlenül, hogy a kifizetések általában milyen rendszerben történtek, az adminisztráció súlyát, ellenőrző szerepét a művészek mindenképpen érezték; emellett Burgundia kiterjedtebb, szervezettebb és olykor korrupt hivatali szervezete pedig különösen megszorításokat jelenthetett.

A művészek „sorsának" értelmezésekor fontos a művész *honorálását*, illetve az *elvárásokat* külön jelenségként kezelni. Míg ugyanis a művészekkel való bánásmódra vonatkozóan az említett címekből és juttatásokból igen kedvező, pozitív képet alkothatunk, addig a megrendelések körülményeit, minőségét tekintve pontosan ellenkező következtetésre jutunk, szembesülve az általában szigorúnak minősíthető feltételekkel. Kibontakozik valamiféle ellentmondás: bizalmas, kényelmes viszony, de olykor szigorú szerződési és munkafeltételek. Feltehetjük a kérdést, hogy esetünkben, az ismertetett belpolitikával párhuzamosan, nem a művészek udvari integrálásának szándékos eszköze-e mindkettő, mintsem ellentmondás? A burgund hercegek politikai funkcionalizmusának ismeretében egyértelműen igenlő választ kell adnunk. Több mint valószínű, hogy a címek és juttatások egyfajta *virtuális ellenőrzést* jelentettek, és egyaránt kifejezői egy respektált státusznak, illetve a művésztársadalom szorosabb integrációjának is. A leírt jelenségeket – a privilegizálást, a kedvező bérezést, a hivatali rangokat, a szoros ellenőrzést egy hivatali szerv által, a mozgásszabadság bizonyos korlátozását – nincs értelme eltérően értékelni: mindegyik valamilyen módon az udvar ellenőrzésének eszköze, kifejezője.

Milyen a művészet minősége a művész helyzetének tükrében? Visszatérve a fejezet elején felvetett kérdésre, a művészek és a megrendelés gyakorlati körülményei

34 Vö. Huizinga, 1996. 194.

35 *A középkori művészet történetének olvasókönyve X–XV. század*. Szerk.: Marosi E. Budapest, Balassi, 1997. 320.

ugyanúgy meghatározóak a művészet minőségére, ahogy az udvar kulturális közege. A művész gyakorlati munkakörülményei, a helyzetére vonatkozó esetleges szankciók bár párhuzamosan jelentkeznek a megrendelő igényének durva befolyásával a megrendelt műalkotás minőségére, mégsem következnek egymásból. A megrendelt tárgy igen gyakran előzetes szerződésben való szabályozottsága nemcsak az udvarokra jellemző, hanem a középkorra általában. Ebből kifolyólag nem is írható az udvarban lezajló művészeti centralizáció számlájára. A műalkotás kivitelezésének szabályozása általános vonás, nem rokonítható az udvari művész integrációjával, nem értékelhető az intézményesüléssel járó szigorításként, nem eszköz, hanem inkább a kor természetes elvárása.

Enguerrand Charonton szerződése Jean de Montagnac pappal (1453) összesen 26 pontban, a megrendelő igényeit részletesen feltüntetve típuspélda lehet a művészi munka keletkezésére. Forrásértékét növeli hogy az elkészült művet – *A Szűz meghoronázása* néven – ugyancsak ismerjük. A szerződést kettősség jellemzi. Egyrészt a szigorú tematikai szabályozás, mely talán a transzcendens témából fakad. A ruhák, színek, az egyházi alakok pozíciói liturgikus hierarchiát tükröznek, ezért ezekkel az elemekkel kiemelten foglalkozik. Másrészt figyelemreméltók bizonyos kivételek, mint például: „legyenek a fent említett paradicsomban a világ minden rendjéből valók, *az említett Enguerrand mester tetszése szerint*". Szűz Mária, a szentek, özvegyek, az ég, hold esetében hasonló kikötést tesz. Szemmel láthatóan ez a ritkább eset, de ennek ellenére műalkotás keletkezési körülményeinek megítélésében egyik sem kulcsfontosságú, nem szabad ebből kiindulni. Érdekesebb a 23. és 24. pont, melyek „a mesternek" látszólag nem mondanak semmit, miközben a vizsgálatunk szempontjából a legértékesebbnek vélhetők: „a mondott oltár teljesen tiszta olajfestékkel készüljön" (23. pont), illetve „*Enguerrand mester mutassa meg minden tudását* a Szentháromságban és a szent Szűz Márián s a többin lelkiismerete szerint" (24. pont). Mi lehet ez a keretek közé szorított tudás? A nem szabályozott „paraméterek" elsősorban a formát jelenthetik, illetve az alakok mozgáskompozícióját, tömegét, az elrendezést és a bonyolult készítési technológiát, felületet, amit a Van Eyck mester által felfedezett olajfestészet kínált. Ismerve a Van Eyck teremtette művészeti tendencia sikerét, természetes, hogy e téren meghagyták a művész szabadságát. Igaz, hogy e papi személy megrendelése nem minősül udvari megrendelésnek, de az udvari művész kötöttsége hasonló lehetett, a művészeti igények, témák eltérését figyelembe véve is.

Huizinga negatívan értékeli e viszonyrendszert: „*Tragikus, hogy a fejedelmi pártfogó akarata ennyire elnyomja a nagy művészetet, de ugyanakkor felemelően heroikus a tehetséges szobrász küzdelme is, ahogyan megpróbálja béklyóit lerázni.*" (Elsősorban Sluterre és a Mózes-kútjára gondolt, melynek keresztjére a mecénás herceg Burgundia és Flandria címerét helyeztette el.) Megállapítása problematikus: kételkedhetünk ugyanis abban, hogy jogos-e negatív képet festeni a megrendelőkről a megren-

delésekkel kapcsolatosan. Az előbbi szerződés szövegéből az következhet, hogy művészi *szabadság, tehetség, képesség* alatt – amelyet a korábbi, Van Eyckről szóló forrás is hangoztat –, az adott kor elsősorban a külső, formai jegyeket értette. Huizinga másik megállapítása is éppen ezt támogatja, azt fejtegetve, hogy a művészet szorosabban kötődött a mindennapi élethez, s része a mindennapi „szertartásnak" – legyen az egyházi, lovagi, vagy szerelmi. A „cél" ezért többékevésbé mindig gyakorlati jellegű, a tárgyat nem egészében alakítja a művész. Ebben a kontextusban tehát funkcionális jellegű, iparművészeti tárgyakat képzelhetünk el, melyek beágyazottságuknál fogva eleve „megrendelést" jelentenek a készítőnek, gyakorlati, vagy jelképes cselekvés részeiként.[36] Az ábrázolás bizonyos részeiről az elvárások, és funkciók miatt a művésznek eleve le kellett mondania. A „fejedelmi pártfogó elnyomása" Huizingánál ezért kissé anakronisztikus lehet, a művészi szabadság későbbi, illetve mai fokán ekkor még nem képzelhető el.

A funkcionalizmus és megrendelés e „korlátozó" jellemvonásának létezik a középkori filozófiában, illetve a gondolkodásban is mélyen gyökerező alapvetése. Célszerű erre egy rövid kitekintést tenni.

Szent Ágostonnál a művészet nem csupán a valóság leképezése, hanem az elmében foglaltatik benne az *idea* révén. Ugyanakkor a platonista filozófia nyomán kialakuló neoplatonizmus az isteni teremtésben is helyet biztosított az ideáknak, a teremtés után a második legfontosabb helyen.[37] Az ugyancsak teremtő ember-művész ideája természetesen nem lehet ezen isteni idea rokona, ezért használja Aquinói erre a *„quasi idea"* kifejezést, amellyel megvilágítja a művészi munkának az isteni teremtéssel való párhuzamosságát.[38] Ebben a rendszerben tehát a művészi *prekoncepció* kétséget kizáróan szerepet kap. Az elmélet maradéktalanul érvényesült a gyakorlatban is – ezt a következő gyakorlati példákkal bizonyíthatjuk:

Eckhart mester a következőképpen magyarázta az előbbi elv gyakorlati lényegét: „...a rózsát egy lélekbeli *alak* alapján festem meg a materiális felszínre, és

36 Huizinga, 1996. 187. – A „Bárány imádása" például magasztosnak, a halott uralkodó szobrának hitelesnek kellett lennie, azaz bizonyos adott helyzethez kapcsolható funkciót kellett betölteniük.

37 Az ideatan abszolút érvénye komoly problémát okozott a keresztény világképpel való egyeztetésben, hiszen „extradivinális" ideákat lehetetlen lett volna elképzelniük. Platónt ennek folytán átértelmezték, az ideák így váltak az isteni értelem „tartalmává". Ezzel az isteni teremtés motívuma mintegy levont valamit az ideák – a tárgyak transzcendens megfelelői – értékéből, ezért e filozófia már nem a belső forma – azaz az idea – és a külső tárgy kapcsolatát hirdeti, hanem csak az idea és az anyag kapcsolatát ismeri el – komoly hatással a középkori ábrázolásra

38 A „párhuzamosság" szorosan értendő. A művész ún. „deus pictor", „deus artifex". A művészi imitációt nem ok-okozati összefüggésnek, leképezésnek értékelték, hanem párhuzamos folyamatnak. (Vö. Aquinói „quasi-idea" kifejezésével.) A művész nem az eredeti, divinális ős-ideából dolgozott.

ennek okán a rózsa *formája* egyúttal nem más, mint egy lelki *képmás*...ezért e »külső« rózsát kétségtelenül *belső képmásában ismerem fel*, még akkor is, ha éppen le sem akarom rajzolni".[39]

Eckhart itt voltaképpen a karteziánus filozófia előképét adja, miszerint a megismerés folyamata belső folyamat, a lélek belső ideáinak bizonyosságából indul ki, amelyek Isten szándéka, jósága szerint megfelelnek a külvilág anyagi dolgainak.

Cennini *Libro dell'arte* című munkájában (LXXI. fejezet) közvetve, a festékek összekeverésének ismertetett módjával ugyancsak alátámasztja, hogy a mesterek nem külső megfigyelés, hanem előzetes elképzelés, „belső képmás" alapján dolgoztak. Felfigyelhetünk itt arra, hogy a festendő kép már lényegében *a művész fejében elkészült, a keverés művelete pedig csak másodlagos.*[40]

Az alkotás teoretikus háttere a következő középkori felfogás volt: az ítélőképesség *(iudicium)* által irányított művészi lelemény *(inventio)* csupán a felismerhető *szabályok és technikák összessége*, nem több. A művészi tehetség tehát technikai, kézműves jellegű, és nem tematikai. A középkori művészetben így szó sincs természetességre való törekvésről vagy a mai értelemben vett imitációról. Ahol az idea ekkora szerepet kap, ott nincsen értelme realisztikus reprodukcióról beszélni. A művészi alkotás valóságértéke, információértéke nem a tárgy külső reprezentációja, azaz tökéletesen élethű visszaadása, hanem inkább egy belső érték feltárása lehetett. A művész feladata ezért csak annyi, hogy a meghatározott anyagot, témát, „ideát" formába öntse.

A már tárgyalt funkcionalizmus és a szigorú megrendelés voltaképpen e filozófia érvényesülése a gyakorlatban, mely igen intenzíven befolyásolta tehát a művészi ábrázolást, újabb vonással gazdagítva azt is, amit az esztétikum fogalmáról már tudunk: a földi szépség *(pulchra)* minden megnyilvánulása az ágostoni, neoplatonista definíció szerint egy tökéletes égi forma *(pulchritudo)* tökéletlen szimbóluma, *egyenlő azzal, amit a művész megért, de nem egyenlő az ideával.* Ez a megértés és egyfajta újrateremtés analóg folyamat az isteni nagyszerűség, ünnepélyesség teremtés általi kiteljesedésével, és analóg folyamat a gazdagság leszármazásával egy felsőbb hatalomtól. E közös mechanizmus révén a célok összemosódnak: a *pulchritudo* kifejezője így lehet egyszerre „minőségi" szépség és „mennyiségi" szépség, ahogy ez a fenti írásokból már nyilvánvalóvá vált számunkra.

Ugyancsak e filozófia következménye, hogy a művész sorsa korántsem tragikus, legalábbis a korabeli felfogás szerint nem az. A *pulchra* fogalom pontosan egyenlő azzal, amit a művész belsőleg felfog és megért: Ágostonnál a művész lelkében születnek a gyönyörű figurák. Ezért a művész tevékenysége nem önmagáért való,

39 Eckart mester: Predigten (Nr. 101.). In: Panofsky, E.: *Idea – A Concept in Art Theory.* University of South Carolina Press, 1968. 42.

40 Gombrich, 1971. 277.

sőt megbecsülendő, mert bizonyos fokig egyfajta közvetítő az isteni és anyagi világ között. A művész szerepe, és maga a művészet tehát nem az elrendezésben, a „lefestendőben" keresendő, hanem abban, ahogy és amit a művész felfog, s megjeleníteni képes. Ezért van „szent" jelentősége a technikának. A művész *nem tiltakozik* helyzete ellen, hanem pontosan e korlátozott mozgástéren belül jelöli ki feladatát, az ebben végzett munkát értelmezi művészetként. Charonton mester szerződésének 23. és 24 pontjai – amelyekben a művész „megmutathatja minden tudását" – nyilvánvalóan e mozgástérről beszélnek.

E feltevést újabb forrás igazolhatja, aki Leone Battista Alberti *Értekezés a festészetről* (1435) című művében kimondja: „...hozzájárul a művész értékéhez, megbecsüléséhez, ha az arany csillogását színekkel (ti. nem aranyfestékkel) érzékelteti." Egyértelmű utalás ez a művészet technikai, „kézműves" jellegére, közvetve Van Eyck technikájára is, hiszen éppen a festészetben teremtett Van Eyck olyan eszköztárat, amely pontosan e keretek között volt képes a művész szaktudását maximálisan kibontakoztatni. A késői gótika „mennyiségi változtatásai", halmozott díszei után már „minőségi" változást jelentett. Ebből két dolog következhetett: a festészet későbbi népszerűsége e felkínált „lehetőség" miatt, illetve a művészetfogalom határozottabb összekapcsolása e technikai területtel – azaz az Albertinél megtalálható felfogás terjedése. A festészeti reform gyors elterjedése hosszabb távon az udvari művészet megbecsültségének növekedéséhez, popularizálódásához, társadalmi visszhangjához vezetett.

Az udvari művészet témája: a szimbolizmus és a funkcionalizmus

Az előző fejezetek számba vették mindazokat a körülményeket, jellegzetességeket, melyek az udvari művészek társadalmi csoportját és tevékenységét kulturálisan minősítették. Dolgozatunk további része azzal foglalkozik, hogy az eddig kimondott művészeti alapelvek mi módon kötődnek a 15. század második felének tárgyi kultúrájához. Ez a kötődés – figyelembe véve a középkori tárgyak említett feladatszerűségét – szoros lehetett, legyen szó akár társadalmi eseményekről, akár hétköznapi szertartásokról. Ily módon azt várhatjuk el, hogy a korabeli burgundi művészet tárgyaiban a kifejtett elvi problémák határozottan észrevehetők lesznek. Másfelől igaz Huizinga azon közelítése, hogy e tárgyi kultúra nagyobb magyarázatra is szorul, mint maga a társadalom, mint maguk az események, mivel e kulturális sík kevésbé informatív a realitásokra nézve, inkább idealizált, nem ad, nem

adhat tökéletes képet, s általában – összehasonlítva írott forrásokkal – túlságosan is derűsnek bizonyul.[41]

Tárgyi források vizsgálatában mindkét szempont hasznosítható lehet: egyrészt felhívják a figyelmet a torzító szimbolikára, másrészt a valóságot a törekvésekkel, a reálist a képzeletbelivel ötvöző komplexebb, szintetikus jellegre is. E komplexitás által a tárgyi kultúra az udvar kulturális összetevői (hagyományok, ideálok vagy eszmék, célok) között fontossági sorrendet, hierarchiát is képes felállítani, hiszen maga a kompozíció művészi beállítása, vizuális rendezőelve önkéntelenül az adott tárgy összetett kifejező rendszerében mutatja meg ezeket együttesen. Az anyagi kultúra időbeli fejlődése tovább szélesíti e rendszert, melynek értelmezésével a művészettörténeti összehasonlítás rámutathat arra, hogy e kulturális összetevők tárgyakon belüli aránya, fontossága időben változott-e, s ha igen, hogyan?

Merész Károly liège-i ereklyetartója[42] elemzésünk szempontjából ideális műalkotás lehet, mivel tulajdonságai sokoldalúak: hordozza, ötvözi az áttekintett kulturális elemeket, s példája nem egyedi, önmagában álló, hanem tipikus, hiszen a liège-i székesegyházon kívül még számos alkalommal juttatott hasonló adományt különböző székesegyházaknak.

Az ereklyetartót a herceg személyes megbízásából Gérard Loyet készítette 1466-tól. Károly 1471-ben adta át a liège-i Szent Lambert székesegyháznak. Anyaga arany és zománc. Méretei: 53x53x34cm. A kompozíció Merész Károlyt térdelve ábrázolja, kezében az ereklyével, mögötte Szent György patrónussal, s az utóbbi lábánál az elmaradhatatlan sárkánnyal. Az alapzaton körirat található, mely tartalmazza Károly és felesége, Yorki Margit nevének kezdőbetűit – C+M –, illetve a herceg jelmondatát: *„Je lay emprinse"*, azaz „Mertem".

Ha tárgyunkat a tematika, az „ábrázolt", s így egyben az udvar – ennek megrendelője – felől közelítjük, akkor két olyan jegyet fedezhetünk fel, amellyel a burgundi művészet típuspéldájává válhat számunkra: az egyik a lovagi kultúra hagyományossága, a másik egyfajta propaganda, amivel az előbbit erős funkcionalitással ruházza fel. Korunkban az ábrázolt cselekmény természetesen mindig bizonyos általános emberi vagy művészi ideál, melyet esetünkben a munkát megrendelő udvarhoz lehet kötni.

Merész Károlyt Szent György mellett térdelve ábrázolják. Szent György egyben prezentál és *reprezentál* is, hiszen mintegy a herceg attribútumaként nemcsak az adományozott figyelmébe ajánlja őt, hanem egyúttal *segít a külső szemlélőnek a hercegi személy felismerésében*. Az egyszerű nép, a városi polgár, a „tudatlanok" számára

41 A funkcionalitás gondolatát ugyancsak Huizinga veti fel, így a tárgyak által a társadalomról festett kép pontossága, közvetlenebb volta sem zárható ki.

42 Harbison, 1995. 46., illetve Huizinga, 1996. 37. kép

Merész Károly ereklyetartója
Johan Huizinga: *A középkor alkonya.* Budapest, Helikon, 1976. 37. kép

ugyanis a hercegi látogatások ellenére a herceg személyes jelenléte, közelsége még mindig ritkaság, kuriózum – a személyes találkozás lehetőségében való részesülés ezért maradhatott kitüntetés, megtiszteltetés.

Szent György tehát – e profán céllal – *szükséges* része az együttesnek. Feltűnő azonban, hogy több más ábrázolása következetesen lovon vagy győzedelmes pozícióban mutatja be, elsősorban a katonaszent harcos szerepkörét hangsúlyozva.[43]

A herceg megjelenítése hasonlóképpen formabontó: a miniatúrákon ugyancsak önállóan, bár az őt körülvevő udvarnokok vagy követek társaságában, de tőlük bizonyos távolságban festik meg. Ez a tendencia részben az ereklyetartó esetében is érvényesül, hiszen a figurák egy magas talapzaton kaptak helyet, mely valóban elzárja őket környezetüktől; ennek célja – ahogy a miniatúráknak is –, hogy fensőbbséget, hatalmat sugározzon.

Loyet mester együttese mindezek ellenére áttör e tendenciákon, mind a harcos-lovas Szent György, mind a herceg konvencionális ábrázolásainak ellentmondva. Duby felhívja figyelmünket, hogy igen általános és közkedvelt feudális hagyomány a lovon való ábrázolás: „ebben a világban tehát, amelyben minden nemesúr Szent Györgynek képzeli magát, a lovas alakok elárasztják az udvarok művészetét…"[44]

Mi lehet az oka, hogy nem ezzel találkozunk mégis? Nyilván az a bizonyos szándék húzódik meg a háttérben, hogy a két személyt összekössék a prezentáció aktusán keresztül: ebben az új rendszerben a szent mint patrónus jelenik meg, de ugyanakkor mind a herceg, mind György katonaruhában, „visszaépítve" valamit a konvenciókból. E kettősség egy kompromisszumra enged következtetni: Károly ragaszkodhatott személyes védőszentjéhez, mint saját „jelvényéhez", mint katonai példaképhez, amelynek következésképpen hordoznia kellett a lovagi büszkeség kellékeit, annak ellenére, hogy az ábrázolt alapcselekmény a donáció maradt. Károly ragaszkodása magától értetődő: kedvelte a katonáskodást, Szent György az 1450-es évektől személyes védőszentjévé vált, akit általában teljes fegyverzetben – mint Mars istent – ábrázoltak. (Zászlójára is ráfestették, Szent András, a burgundi ház védőszentje helyett!) Egyfajta keresztes hadjárat szimbóluma lehetett, amit e tevékeny és elfoglalt uralkodó csak szimbolikusan tudott megvalósítani. Az ereklyetartó a feltűnően közös arcvonás és öltözet ábrázolása miatt bensőségesnek is mondható viszonyt, atya–fiú kapcsolatot sugall,[45] így a dinasztikus ideál meg-

43 Seidel, 1993. 153. – Szent Györgyöt egyéb képei általában győzedelmesként ábrázolják. Vö. Marosi, 1997. 254. – Bernt Notke Szent György szoborcsoportja és Szent György ereklyetartója. Vö. Morand, Kathleen: *Claus Sluter*. University of Texas Press, 1991. 86–87. – Jacques de Baerze oltárképe Berry herceg Kápolnáján, illetve Sluter dijoni Passió részlete.

44 Duby, 1998. 216.

45 Vö. Paravicini, 1989. 32. – Az atya–fiú kapcsolat érdekessége, hogy Károly [illegible]löp viszonya egyáltalán nem volt felhőtlen. Károly erős önkeresése, önigazolása ebből is fakadhatott.

testesítője is lehet, tehát autoritást, autentikusságot, legitimációt hordozhat; egyúttal világias és közvetítő jelleget kölcsönözve ennek. Végül is ez a cél indokolja a finom kompromisszumot, amely így az adományozás, azaz a donátor szent által történő reprezentáció szakrális, illetve az önigazolás, törvényesítés világiasabb formája között köttetett.

Az autentikusság megjelenítésének létezik másik dimenzióban való kivitelezése is: a fragmentáció. Persze nem csak az emberábrázolások aprólékos kidolgozásához, a dinasztikus eszményhez kapcsolódik, hanem általában megtalálható a tájképábrázolásoknál, persze más eszközökkel, de a cél itt is a *hitelesítés*.[46] A fragmentációt az ereklyetartó figuráinak, a fejedelmi viselet, a gesztus és az „önmegmutatás" összes formájának és jellegzetességének részletes bemutatásában találhatjuk meg.

A felismerhetőség, illetve az autentikus hatalom együttes megjelenése egyfajta propaganda: az adományozó személy gazdagságának és hatalmának propagandája.

Az értékes, nemes anyagból készült tárgyat feltehetőleg jól látható helyen, a templomban állították ki. Ez adott neki funkciót, mely konkretizálja, értelmezi számunkra a propagandát. Mire alkalmas e szinte homogén aranyfelület, melyben minden kétséget kizáróan a szemlélő azonnal ráismert a herceg alakjára? A dicsőség és hatalom üzenetének hirdetése mellett arra is, hogy a színek bonyolultságát, részletező realizmusát mellőzve a hitelességüket ettől még el nem veszítő, élethű figurák cselekményére, az *adományra*, a *donátorra*, a *patrónusra* terelje a hangsúlyt, ami a herceg kifejezett szándéka lehetett.

Kompozíciónk szakrális oldalát tekintve a szent és a donátor kapcsolata jól ismert, és gyakran alkalmazott téma. A „patrónus"-szerep ezért György szerepeinek egyike az atyai, harcostársi, identifikációs szerepek mellett.

Az udvari rituálék körében Károly számára a donáció szintén csak egyetlen szerepkör, póz, akár az étkezés, imádkozás, felvonulás. Ezek mindegyikét szigorú formákban fogalmazták meg. E rituálé itt is tapasztalható elemeiként a következők emelhetők ki:

A herceg nem, vagy alig vette le a páncélját, György egyáltalán nem. A ruha tehát a szakrális cselekmény ellenére is fontos az önmegmutatásban, mint minden udvari szereplésben. A herceg térdelő pozíciója megfordítja az ábrázolásokon megszokott jeleneteket: a követjárást, felajánlkozást, lovaggá ütést, hercegnek történő adományozást. A lovagi viselkedés azonban hajlamos e normálistól eltérő

46 A tájábrázolás autentikusságára és idealizálására lásd Charonton szerződéséből a kulcsfigurák részletes külsejének előírását, és a tájábrázolás részletes szabályozását. Harbison, 1995. 30. – Limbourg testvérek: *Trés Riches Heures illluminációja Mont St-Michelről*, továbbá 14. oldal. – Szent Lucia legenda mestere: *Szűz a szűzek között* – mindkettő a hitelességet célzó, de ugyanakkor szándékosan idealizált harmóniát jelenít meg.

elemekre, mellyel az érzelmi túlfűtöttséget érzékeltették.[47] Az alakok sorrendje is specifikus hierarchiát tükröz. Korábbi vagy korabeli példák alapján a donátor mindig a szent közvetítésével „kér", és így magától értetődően a háttérben marad. Károly írásba adott „merészségét" is tükrözheti, hogy ekképpen a legközvetlenebb formában tesz adományt. Ő teremt kontaktust. A szent ebből következően nem közvetít, nyilván nem is kifejezetten ezzel a céllal kapott helyet. Funkciója, elsőrendű feladata nem a prezentáció, inkább *a dinasztikus ideál kiemelése*.

A tárgy sajátosságaként a hagyományosság mellett a funkcionalitást emeltük ki, amely már az új típusú hatalmi képet és új szimbolikus eszközöket rejti maga mögött. A szimbolikus elemek minőségét azonban továbbra is az a „közönség" határozza meg, amelyet megszólít, azaz az udvar és a társadalom viszonyrendszeréből vezethetők le.

A mindenkori herceg olyannyira része udvarának, és általa annyira kapcsolódik a polgárság politikai elképzeléseihez, hogy mindez egy követelményrendszert támaszt vele szemben. Rolin kancellár például ezt írja Jacques du Clerqről: „világi értelemben a királyság egyik legbölcsebb emberének tartatott; ami a lelkieket illeti, azokról hallgatok."[48] Rolin ugyan nem az uralkodót értékeli, de magatartása meglévő elvárásokról árulkodik. Nem egyszerű erkölcsi, hanem a hatalom képének késő középkori elméletei szerinti elvárásokról van szó. Az újféle hatalomkép szerint – amely Aquinói Szt. Tamás nyomán a *Defensor pacis*ban, Jean de Jandun és Padovai Marsilius művében fogalmazódott meg legtisztábban – a hatalom a törvényt kihirdető polgárok többségétől ered, az alattvalók pedig csak a jól kormányzó uralkodót kötelesek elfogadni.

Chastellain a következőket írja Fülöpről: *„Jó Fülöp nagysága az emberek iránta való szeretetének gyümölcse, akik becsületesnek, tettben és szóban szolgálatkésznek és kedveseknek mutatkoztak vele szemben."* Ez a hercegi, uralkodói hatalom felfogásának egyik új eleme: a történetíró a nagyszerűséget, a fényűzést, az alattvalók gazdagságából vezeti le. Közvetve, de hasonló véleményen van De Lannoy is, amikor a négy hercegi erény, de főképp az igazságosság egyfajta céljaként a társadalmi harmóniát, prosperitást jelöli meg, s hozzáteszi, hogy mindez csak akkor valósulhat meg, ha a városok privilégiumait, szokásait tiszteletben tartják. Az udvari ideológia is az uralkodó nyújtotta törvénykezés és a gazdasági erőt képviselő városi népesség összefonódását hangsúlyozta. Az uralkodónak ennek tudatában kellett lennie.

Károly saját ideológiája ennek megfelelően igen behatárolt: erről a mecheleni parlament alapokmányának preambuluma tanúskodhat leginkább. A kapott

47 Vö. Duby, 1998. 212. – A lovagi szerelem érzelmi játéka hasonló formában zajlik: „Az udvari szerelem valósítja meg a menekülést a kialakult rendből, és fordítja meg a természetes kapcsolatokat... a lovagot a szolgaság állapotába helyezi"

48 Huizinga, 1996. 199.

hatalmat az előbb említett igazságosság céljaként jelenítik meg itt is, és az 1472-ben a svájciakhoz írt levélben is. Fenntartja azonban annak isteni származását, nem fogadja el a köztől kapott hatalom elvét. Röviden: a közjó érdekében, de nem a köztől gyakorolja a hatalmat. Károly annyit vonatkoztat magára a kor Jandun és Ockham által fémjelzett politikai felfogásából, amennyire szüksége van. Az igazságosság elve végül is nem önkényesen választott szerepkör, hanem megfeleltethető a közösség igényének.

E nyitott hatalomképhez új szimbolikus alakok illettek: az élő uralkodó szobra.[49] Ezzel a tendenciával pedig már a szimbolikus elemek új kategóriájába léphetünk, amely specifikusabb a burgundi udvarra: a már említett miniatúrákon függetlenség és korlátozatlanság jelenik meg, de ugyanakkor a herceget udvaroncai veszik körül. (Például: Jean Wauquelin: *A Hainault-i Krónikák felajánlása Jó Fülöpnek* képén.) A diplomáciai követségek is kivétel nélkül ebben a formában zajlottak.[50] A hercegek maguk is egyfajta diplomaták: szerepük a jólét és rend biztosítása; Károly isten adminisztrátora és hivatalnoka.

Az egymagában, magányosan ábrázolt fejedelem képében inkább a férfiasság, mint a nagyszerűség fejeződött ki, nem véletlenül alkalmazták azt túlnyomóan a hercegek személyére, s kevésbé a hercegi család női tagjaira: a férfias fizikum és politikai erő összekapcsolódása, autentikussága ötvöződött benne. Erre azért volt szükség, mert az uralkodói autoritást személyben megtestesülve tudták csak elképzelni; ezért is foglalkoztak annyit a személyiséggel, ezért kellett a középpontban ábrázolni.

Másrészről az uralkodó némiképp „veszélyben forgott", veszélyben érezhette magát egy nagyburgund vezető réteg mellett, a fejedelem egyénisége elveszhetett az intézmények között, egy alkotmányos monarchiához hasonlítani kezdő rendszerben. A pápa a zsinat, a fejedelem az intézmények mögé bújva igazolást keresett, fenn akarta tartani pozícióját. Ennek módja Károly előtt a hadvezér szerepében konkretizálódott, s ott, ahol lehetősége nyílt az egyén fontosságának igazolására, mint ítélőbíró, mint az „örömteli bevonulások" ünnepélyes vezetője és mint donátor. A szobor is – mint a művészet kínálta megoldás – efféle igazolás. Azért különösen megfelelő, mert összekötött és elválasztott egyben, azaz még fenntartotta az uralkodói identitás sértetlenségét. (Ami propagandisztikus és konzervatív kellett legyen egyszerre, hogy elfogadható legyen az ideált megvalósítani akaró uralkodónak, aki a közjóért cselekedve identitását sem akarja feladni.)

Az ereklyetartó e kétféle magatartást összesíti: a szemlélő befogadó kitűntetve érezhette magát, hiszen a fejedelem tevékeny, s megbízható: munkálkodik, ado-

49 Duby, 1998. 219.

50 Vö. Arnade, 1996. 20., 21., 23. és 25. – Az illuminációk megjelenítését következetesség jellemzi.

mányoz. A műtárgy kommunikatív, nyitott jellegét a szöveges felirat, a szemlélő értelmezésre való ösztönzése is alátámasztja.

Viszont Károly – szimbolikusan – lényegében itt is egyedül áll, szorosan háta mögött a vele szinte azonos, őt képviselő Szent Györggyel, aki identifikálja, és konzerválja, múlthoz köti, autentikussá teszi személyét. A gesztusok ábrázolása is egyszerre személyes és elzárkózó: az ajándékozás szubjektív térben zajlik. Szertartásszerű, egyoldalú cselekvésről van szó, mert nem látjuk az adományozottat. Pontosan ez választja el és köti össze egyszerre az őt szemlélő közönséggel, avagy közösséggel: egyszerre nyilvános és intim, konzervatív–dinasztikus és propagandisztikus.

Miért ilyen természetes és összetett a művészet felhasználása végső soron a politika céljaira? Mi az oka egyáltalán a művészet felhasználásának? (E kérdésfelvetés értelmét igazolhatja, hogy a művészetpártoló tevékenység nem egyértelműen, nem mindig mondható tudatosnak az udvarok esetében. E „funkció", az uralkodói befolyás kiterjesztésére való igyekvéstől függetlenül egyszerűen a fényűzéshez kapcsolódó melléktermék is lehetne.) Esetünkben a tudatos propagandára elsősorban a szimbólumhasználat minősége alapján lehet következtetni: mivel e jelrendszerrel igen szemléletesen és gyakran, nemcsak itt, hanem az ünnepélyes körmenetek, örömteli látogatások alkalmával is találkozunk, és ennek háttere minden bizonnyal a hercegi politika sajátos törekvése a legitimálásra, melynek egyébiránt nem voltak sem jogi, sem etnikai alapjai, s amely önigazolását végül az uralkodói funkciók de facto birtoklásában és gyakorlásában, illetve ennek szándékos művészeti kifejezésében találta meg.

E művészeti tudatosság Merész Károly kora előtt megkérdőjelezhető, ha figyelembe vesszük, hogy a hercegek uralkodói szerepköre kezdetben keskenyebb sávban mozgott, gyakorlati mozgásteret pedig csak Károly teremtett. Jó Fülöp – még egyfajta keresztes vitézként – hagyományos, konvencionális ideálokat képviselt. Károlynál már egyértelműen más elem lehetett a művészet, s nem lehet kérdés, hogy tudatos, saját választása volt-e: hasonlóan írásbeli, politikai ideológiájához, illetve az udvar és társadalom viszonyához a szimbólumok minőségében is erős szabályozottság működött.

A politikaelmélet fejlődése, a köz nyomása az uralkodói hatalmat már hathatósabb funkciókkal képzelhette csak el. A művészet „propagandista" tárgyai részben mégis a meg nem értés szimbólumai lehettek, hiszen az udvari kultúra „kívülről" már túlhaladott elemeket is hordozott, ábrázolt – értve itt a lovagi értékrendet. Károly és udvarának művészeti elképzelései ezért csak részben tekinthetők tudatosnak; valószínűleg felismerhette a kulturális tevékenység jelentőségét és szükségét, nem látta azonban a szimbólumrendszer bizonyos meghaladottságát.

A művészetre és politikára egyaránt igaz, hogy a körülmények predesztinálták a herceg tevékenységét: így a ráhagyományozódott közigazgatási rendszer fejlesztése vagy az uralkodó–alattvaló viszony kulturális és egyéb tekintetben való fokozott fenntartása nemcsak a monarchiát megvalósítani célzó uralkodó eszköze, hanem a rendek érdeke is – tekintve például a hatékony, helyi igazságszolgáltatás igényét. A közjó egyfajta elvárás, amelynek Károly tevékenysége is alárendelődik. A kulturális kölcsönhatás csatornájának fejlődése ennek is köszönhető.

Az udvari művészet formai, technikai jegyei az ideológiai és művészeti tendenciák tükrében

A formák, a megjelenítés minősége – amint ezt fentebb példákkal illusztráltuk – szorosan kapcsolódott a művész személyéhez, képességeihez, tehetségéhez. A forma, a kivitelezés ezért hagyományokra tekinthet vissza: az udvari művészet „öröklött" kifejezésmódjára, technikai eljárásokra, melyek az udvari céhes műhelyben hagyományozódhattak mesterről mesterre.

Általánosabb szemszögből e technikák lehetőségei nem kizárólag *az elvárásokkal*, a megrendelés szabta térrel hozhatók összefüggésbe, hanem a művészeti szakágon, *céhen belüli* fejlődés folyamatában érthetők meg igazán: a formai kifejezés eszközrendszere az adott megrendelés által ugyan szükségképpen korlátozódott, de az adott fejlődési fokon alkalmazható technikák kézműves jegyei hasonlóképpen behatárolták.

A technikák hagyományozásának szoros összefüggését a művészek közötti familiáris kapcsolatok, rokonságok, a közös munkahely példái egyértelműen alátámasztják.[51] A művészet középkori csomópontjainak, a fejedelmi udvaroknak elenyésző számát tekintve a nagyobb művészek kapcsolódása, ismeretsége törvényszerű volt, tekintve azt is, hogy e „csomópontok" megrendelései többnyire komplexek voltak, egyszerre többféle művész kooperációját követelték.

E „koiné" természetszerűleg fokozottan determinálta a tárgyak készítési vonásait. A művészek közötti személyes kapcsolat révén a kifejezés formai sajátosságai a hagyományőrzés, a műhelytitkok miatt kevésbé tekinthetők rugalmasnak, hosszabb idő alatt képesek csak a változásra. (Jól mutatja ezt a gótikus eszköztár hosszú, de

51 Marosi, 1997. 144. – Az udvar komplex jellegű megrendelései az egyes művészeti ágak folytonos összedolgozását követelték: Jean de Cambrai és André Beauneveu egyszerre dolgoztak Bourgesban, ahogy Jean de Marville Jean de Liége-vel Rouenban. A familiáris kapcsolatok példái: Slutert unokaöccse, Claus de Werwe követte Dijonban, a Limbourg testvérek pedig Jean Malouel a dijoni festőművész unokaöccsei voltak.

minőségileg változatlan használata.) Emellett az egyes művészeti ágak, a szobrászat, festészet, építészet, ötvösség stb. kifejezésmódjai összekapcsolhatók, részben mert egy-egy udvari művész személye sokszor egyesíti a szobrászt, festőt, és építészt egyben, részben mert a közös műhely a technikai eszmecsere színtere.

Az alakok, az anyag, készítési mód tárgyalásánál e szempontok nem hagyhatók figyelmen kívül. E jegyek kialakulása így hosszabb folyamat eredménye; elengedhetetlen a korábbi és későbbi tendenciák rövid összefoglalása.

A 14. század végén a művészeti ágak formai elemei még elsősorban az építészet prioritását tükrözik. Az építészet késő gótikus (internacionális) formakincse köszön vissza a nem építészeti műalkotásokon is. (A kifejezés módja a kárpitokon, miniatúrákon és festményeken szoborszerű – építészeti – formákra vezethető vissza.) Ugyanakkor a miniatürizálást, részletezést kedvelő építészeti irányzatok mind földrajzilag, mind az egyéb művészeti ágakban való érvényesülést tekintve internacionálisnak mondhatók, egyfajta kulturális horizont létrejöttét támasztják alá.

A burgundi udvar közvetlen elődjének tekinthető francia udvart V. Károly alatt a „szép stílus" jellemzi, amely „kevésbé a valóság-megfigyelésre, mint a szépség elvont ideájára és mesterséges formuláira épített ábrázoló művészet".[52] Az ekkor megfigyelhető formai sajátosságok még igen szigorúan igazodnak az udvar mondanivalójának kifejezéséhez: a képi ábrázolás virágkorszaka ez. Az ötvöstárgyak körkörös zománcfestése[53] – ún. ronde-bosse technikája – nem enged teret az anyagnak. Célja, hogy minden részletet lefedjen, semmit ne hagyjon kitöltetlenül, az építészet hasonló jellegű törekvéseivel párhuzamosan. Az illumináció, a könyvfestészet, a drapériák esetében az ábrázolt szimbolikus valóság a művészi kifejezés lehetőségei fölé nő. Az arany csillogásának, megmunkálásának nem lehet valóságos kifejezőereje, inkább jelképes értelme miatt fontos: a hatalom szimbóluma, avagy Suger szándéka szerint az isteni fényességé, a tökéletességé. A kor ötvösművészete kapcsán a 12. századi Saint Denis-i apát mondatai egyáltalán nem tekinthetők anakronisztikusnak: a cél akkor és a 14. században is jelképes lehetett:

„Bárki, ha azt kutatod mi ad értéket: kapuinknak
Munkáját nézd, árát és aranyát ne csodáljad.
Fénylik a mű nemesen, és melynek fénye nemes,
Töltse be fénnyel az elmét..."[54]

52 Marosi, 1997. 175.

53 Marosi, 1997. 189. tábla

54 *A középkori művészet történetének olvasókönyve X–XV. század*. Szerk.: Marosi E. Budapest, Balassi, 1997. 101. – St. Denis apátság kapujának felirata.

Ezzel szemben, ha a 15. század burgundi udvarának formakincsét értelmezzük, azt tapasztaljuk, hogy az udvar jellegének változása és a megrendelések szándéka szerint e kifejezésmód módosult. Az udvar – nyitottságánál fogva – egy fontos, eleven kulturális csatornát teremtett, amelynek révén a művészet popularizálódott. Említettük, hogy az udvar lovagi tematikája túlhaladottnak, nehezen befogadhatóak, nehezen értelmezhetőnek tekinthető polgári körökben, másrészről egy fordított irányú folyamat nagyon aktuális volt: a polgári, vagy a polgári–művészi megjelenítés felértékelődött, szabadabbá vált, e kulturális csatornán át fokozottabban hatolhatott be az udvari művészet eszköztárába: a polgár ezzel vett részt az udvari művészetben. Tehát az udvar felől a tradícióknak polgárság felé történő áramlásával szemben egy ellenirányú, a polgárság udvarra való hatását bizonyító folyamattal kell számolnunk. A kapcsolat jelentőségét illusztrálja a polgári rétegek intenzív részvétele a fejedelmi látogatások alkalmából rendezett ünnepségek díszítési előkészületeiben. Nem formális, hanem igenis valós, gyakorlati részvétel volt ez, mely által a polgár nem csupán szembesült e kultúrával, nem csupán a felszínt, a csillogást szemlélte, „rácsodálkozott", hanem saját technikai tudását kényszerült alkalmazni, miközben jelentős anyagi hozzájárulást is nyújtott.[55] A legtöbb udvari rendezvényt polgárok finanszírozták és nézték, azaz az arisztokratikus ideál megvalósításában közrejátszott a polgári szervezés is. Ők díszítették fel a tereket, készítették el a dekorációkat, illetve bonyolították az ünnepség menetét.[56] Természetszerűen a felsőpolgárság az a réteg, melyet ilyen módon a leginkább integrálhatott az udvar, például ők juthattak a herceg közelébe az ünnepélyes ajándékok átadásakor, mint a gildék, konfraternitások képviselői. Ritkábban előfordult, hogy kisbirtokosokat, illetve mindenkit beengedtek. (A rendezvények jellege tehát változatos, de céljuk mindig a reprezentáció.)

Ha a fél évszázaddal korábbi formákkal hasonlítjuk össze Fülöp és Károly burgundi udvarának ábrázolásait, akkor egyértelmű tendencia állapítható meg. A miniatürizáló kedv, a gótika burjánzó ornamentikája egyre bonyolultabbá vált, és a „horror vacui", az ürességtől való irtózás meghatározóvá lett. A mind szimbolikus, mind gyakorlati okokkal magyarázható fragmentáció az építészet eszközeivel már kevésbé volt kezelhető. „*Ez a kor egy varázslatos ötvösművészet felvirágzásának*

55 Tényszerű bizonyíték, hogy az Aranygyapjas rend több összejövetele nyilvános volt. Oliver de la Marche említi, hogy a városi elitből kiválasztott csoport vehetett részt ezen ünnepélyes gyűléseken, amire a következő indoklást adja: „nem szabad ugyanis elfeledkezni arról, hogy e városi személyek rendszeresen adományoztak ajándékokat az ünnepségek támogatására". A házasság, torna, fesztivál, születés, halál mind nyilvános volt. Arnade, 1996. 27–28. – Károly idejében két nagyobb ünnepélyről tudunk: 1468, Brugges (1 hetes) és 1470: Ghent („Vad Nő" nevű torna)

56 Arnade, 1996. 28.

szemtanúja, amely immár nem a főpapok, hanem a hercegek megrendelései nyomán jött létre... e kor művészete is talán az ékszerben jut el tetőpontjára"[57] – írja jogosan Duby, hiszen a részletes megformálás itt az ötvösművészetben volt igazán tökélyre vihető.

A halmozott, fragmentált formák mélyebb, ideológiai magyarázatát közvetve az arisztotelészi fizika, illetve az ebből kiinduló skolasztikus logika kínálja, amely az absztrakcióval akart eljutni a „lényeghez". E felfogás értelmében a természet dolgait egyenként és együttesen az isteni értelem megnyilvánulásainak tekintették. Mivel a művészet absztrakt volt, a fragmentáció jelentőségét nem a realizmus törekvésének kell betudnunk, hanem egy sajátosan középkori realizmusnak, amellyel a transzcendens „realitást" kívánták megközelíteni.

William Ockham ezzel szemben már haladóbb ideológiát képviselt, elutasította az arisztotelizmust. A lényeg megértését lehetetlennek tekintve rehabilitálta a látszatot, a lovagi tornák, sejtelmes szimbolizmusát; nem megérteni kívánta a világot, hanem inkább helyettesíteni. A lovagi-udvari művészet így a közeli, megszokott és mégis misztikus felé irányult.[58] A valóság pontos ábrázolása már csak egy szimbolikus, töredékes valóságra irányult, elemeket választott ki belőle, s idealizálta, kiemelte őket környezetükből. Egy-egy szituáció, fejedelmi póz az élet komplexitásától teljesen elszakadt és felnagyíttatott, ezáltal rituálissá vált. Meglepő az összhang és párhuzamosság mind a filozófiában, mind a művészeti gyakorlatban. Ockham valóban a jelenségek szétszóródására, különállására, sokféleségére épített, az új művészi törekvés pedig – északi reneszánsz néven – az itáliai reneszánsszal pregnáns ellentétben nem a geometriai számításra és matematikára hagyatkozik, hanem a *részletek által vonatkoztat el a valóságtól*. Ockham nézetei, ún. nominalizmusa vezet az udvar hagyományos formakincsének átértékelődéséhez, az „udvaron kívüli" formák térnyeréséhez.

Némileg ambivalenciát jelent, hogy a polgári művészet felől kiindult új formai megjelenítés egyszerre felpezsdítette az udvari művészetet, de másfelől a polgári és udvari művészet távolodását is okozta. Ugyanis a művész és művészet egyaránt kiszabadult az udvar meghatározó törekvései alól; ténylegesen szabadabb jellegű művészeti törekvések jelentek meg, mint korábban. Ehhez a festészet új, Van Eyck-féle távlatai kínáltak utat. A táblaképek festészete a polgárság körében egyrészt modern és népszerű, másrészt kifizethető volt: e két okból vált tömegessé, és terjedhetett el. A művészet e népszerűség révén új, polgári mecénásokat talált.

E változást az udvar és polgár egyszerre érzékelhette, ahogy azt a polgári és udvari értékeket egyaránt jól ismerő Erasmus megfogalmazta: *„Ha hírnévre törekszel, ne mutogasd sem szobraidat, sem sokszínű festményeidet, mert ha azokban van valami*

57 Duby, 1998. 210.
58 Duby, 1998. 226.

dicséretre méltó, az festőjüket illeti, a képek ugyanis az ő tehetségét és szorgalmát bizonyítják. Erényeid emlékjeleit te inkább erkölcsödben fejezd ki."[59]

Az eddig nem tapasztalt művészi szabadságot maga a művész is érzékelte és megjelenítette, bár az szokatlan, de ugyanakkor kedvezőbb kiszolgáltatottságot jelentett az új típusú vásárlóval szemben.[60] A kor teoretikus felfogása mindazonáltal arra int minket, hogy semmi esetre sem szabad túlértékelni a polgárságban új megrendelőt talált művész helyzetét. A művészet teoretikus dimenziója szerint ugyanis az *ars* akkor volt „szabad" *(liberalis)*, ha értékes volt, ha nem fizikai munka volt, nem a haszonért folyt. Az ilyen művészet a *„virtus"* terméke volt, amely a tehetség *(ingenium)* közvetítésével nyilvánult meg, s e *„virtus"* Istentől vagy a természettől eredt. A képzőművészeteket a középkor folyamán inkább gyakorlati, mint esztétikai jellegük felől közelítették meg. A kortársak „iparosként" kezelték őket.[61] Bár az új környezetben kevésbé voltak meghatározók a szerződéses megrendelés szankciói, s a művész megszabadult a potenciális patrónusok olykor kicsinyes követeléseitől, ennek ellenére továbbra is „piacra vitte" áruit; ezért bizonyos művészeti tevékenységek – különösképp a festészet – újra az igények alá rendelődtek, mivel a vevő érdeklődését felkeltő látványt a művésznek számításba kellett vennie.[62] Abszolút szabadságot tehát jogtalan lenne megállapítanunk, relatív mértékben azonban a kor művészei mégis ezt, s egy új, bonyolultabb művészi feladat ígéretét érezhették.

Nem véletlen, hogy dokumentumaink alapján a festészet és az egyéb művészetek viszonylatában alárendelést állapíthatunk meg. Gyakori az olyan másolás, amikor festmények témáit átültetik szobrászatba, egyértelmű jeleként annak, hogy a festészeti kifejezés ekkor már több és szabadabb. A középkor művészetének korábbi eszköztárai, a szobrászat és építészet kerültek most háttérbe. Hogyan érvényesülhetett az udvari megrendelés hagyományosságának gyakorlati befolyása, művészeti értéke ebben az új hatalmi funkciókat és újfajta művészeti kifejezést hordozó világban?

Károly ereklyetárgya itt is kiváló lehetőséget kínál az összefüggések megvilágítására, tekintve, hogy részben maga is egy festmény alapján készült. Lehetőség nyílik általa a festő- és ötvösművész kifejezőrendszerének összehasonlítására, az újragondolás rekonstrukciójára, a polgári festészet és az udvar tradicionális művészetének összehasonlítására. Mivel Gerard Loyet éppen Van Eyck korábbi

59 Erasmus, 1996. 25. (A nemesség három eleme)

60 Harbison, 1995. 17., illetve ugyanitt lásd idősebb Pieter Bruegel tollrajz „karikatúrája" az újszerű viszonyokról.

61 Nicholas, 1992. 350. – Olyannyira, hogy a festőket, szobrászokat gyakran az iparos céhek – például ácsok – közé sorolták be.

62 Harbison, 1995. 17.

képét vette igénybe Szent György megformálásakor, ez egyúttal lehetőséget ad arra is, hogy a németalföldi festészetet mint a korabeli művészet vezető formáját, rajta keresztül pedig a változó művészeti törekvéseket röviden bemutassuk.

Loyet Szt. György alakját Van Eyck Van der Paele kanonok számára készített képéről mintázta.[63] Van Eyck képe nem „reprezentáció", puszta utánzás, hanem „újragondolás", a valóság elemeinek új rendszerbe öntése. E megállapítás az általános és partikuláris dimenziók eltéréséből következik. Ahelyett hogy megtörte volna az egységet egy tökéletlen, nem minden részletre kiterjedő részletezéssel, inkább valósághűen egyenként mindent részletez, ugyanakkor általánosságban impressziót is sugall, ugyanis a térkezelés már nem tükröz arányosságot. A kép elrendezése szimmetrikus, szabályos, Szt. Donatianus (a templom védőszentje) és György alakja óriásnak hatnak, mert a köztük lévő tér a minimumra csökkent. Jézus és Madonna a donor felé fordulnak, de mozdulatlanok. E szoborszerű, és aránytalan kompozíció miatt a kép egésze – a minden tekintetben élethű fragmentáció ellenére – szimbolikus marad. Az ellentétek éles kontraszttal tűnnek szemünkbe Szent György kezének komplexitását és az egyszerű, fényes páncélfelület megformálását nézve.[64]

Loyet lényegében átvette a kanonok és György között ábrázolt patrónusi viszony kompozícióját. Györgyöt Van Eyck is személyes védőszentként ábrázolja a templom védőszentjével, Donatianusszal való kontaktusban. Bár kétségkívül e tradicionális tematika másolása a legfeltűnőbb, esetünkben mégis másnak van jelentősége: a művészi technikák megítélése szempontjából a fényes felület Van Eyck által alkalmazott technikájának átvételéről, ami a festészet új, népszerű minősége volt.

A tükröződés célja Van Eycknél nem csupán az új eszköztár esztétikai lehetőségének kihasználása, hanem gyakorlati funkciója is van: a Szent György páncélján tükröződő alakok megfestése egyfajta virtuális közönséget teremt a festmény számára,[65] s a tárgy funkcionális szerepét bizonyítja egyúttal. E funkciót konkrétan nem ismerjük, de feltételezik, hogy a kanonok betegsége miatt került sor a kép elkészítésére, a szentélyben mintegy őt helyettesítendő kapott helyet.

Az újfajta felület és a fény újfajta kezelése azonban nem az effajta esetleges célok miatt válik irányadóvá, hanem Dubyt idézve: *„Van Eyck fejezi ki a legfinomabb élességgel az ockhamizmus elemző látásmódját, amely megkülönböztetett figyelemmel kezel minden egyes tárgyat."*[66] A technika ereje abban rejlik, hogy egyszerre kezeli biztonsággal a gótikus eszköztár „örökölt" részletező kedvét, illetve tesz eleget az itáliai reneszánsz

63 Panofsky, E.: *Early Netherlandish Painting*. Vol. 2. 248. kép és 249. kép: van der Paele kanonok Madonnája

64 Panofsky, E.: *Early Netherlandish Painting*. Vol. 1. VII. fejezet: „Jan van Eyck"

65 Seidel, 1993. 153.

66 Duby, 1998. 228.

által keltett új követelményeknek, az elvonatkoztatás igényének és az éppen aktuális keresztény filozófiai irányzat elméleti problémáinak. A részlet és összhang egyszerre jelenik meg, s ezt ilyen sajátos eszközzel csak a festészet tudta megvalósítani. A részletezés nem a festészet privilégiuma, az összhang azonban már igen: a kompozíció összetartó erejét, az oxfordi teológusok fény-elve adja.[67] Ennek technikai háttere, a fénytechnika korai keleti párhuzama az ikonfestészetben lelhető fel: ez a belső fény szimbolikája. A nyugati középkor azonban csak egy másfajta fényt ismert, a vetített fényt, s ezzel elvesztette a szórt tárgyakról visszacsillanó fény *(lustro)* ábrázolásának képességét. Ezt számára az itáliai reneszánsz sem adta vissza, amelyben az egységet éppen a kívülről érkező fény által kiemelt geometriai harmónia teremt. Északon ezzel szemben az egyes tárgyi elemek semmit sem veszítenek egyediségükből, és kompozíciójuk ezáltal nem is geometrikus: a fényt nem fehérítéssel, árnyalással adták vissza, hanem az egyedi felületeknek megfelelően a felület specifikus „fényvisszaverési" adottságát jelenítették meg. E részletes ábrázolás szimbolikája „összeolvaszt", de egyszerre minden tárgynak saját felszínt ad. A nominalizmus filozófiájával összevetve pedig a felszínt ismételten kiemeli, de rejtve hagyja a tartalmat.

Az ötvöstárgy, illetve a korábbi festészet viszonya az új festészeti technikával hasonló: mindkettő „primitívebb", mert a csillogást, a textúra, a felület jegyeit valódi arannyal tudták csupán ábrázolni. Ez az új szemlélet szerint kevesebb művészi talentumot igényelt, nyilván kevésbé is minősült művészi feladatnak. Mégis úgy tűnik, hogy a burgundi udvar művészete őrzi a gazdagság propagandájához illő arisztokratikus eszközrendszerét. Miért? Egyfelől mert elengedhetetlen a gazdagság interpretálásához, olyan elem, amely legitimitást bizonyíthat. Másfelől nem mond közvetlenül ellent e rendszernek: az apró részletek felismerhetők kellett legyenek, ami meg is valósult. Ugyanakkor aranyszimbolikája nem egyértelműen csak a régi értéket hordozza: az új tendenciát bár csupán követni tudja, de alkalmazkodik. Az ötvösmunka képes visszaadni a festészet hatását: a zománcfestés a továbbiakban már nem hordoz akkora jelentőséget mint egy évszázaddal korábban, a csillogó felület ezért szabad marad. Az ötvösművésznek nem volt szabad a végletekig fragmentálni, kompromisszumra volt szüksége realitás és szimbolizmus között – mint Van Eycknek is az említett képen. Szabad felületre volt szüksége a *lustro* érvényesülése miatt. A tükröződés, csillogás az ereklyetarón is érvényesül: a herceg és patrónusa mintegy az egymásba tükröződés által alkotnak egységet, annak a visszatükröződésnek az analógiájára, amelyet a festmény esetében is tapasztaltunk. Sejtelmes és szimbolikus egybeolvadás rejlik a részletes és pontos technika mögött. A művésznek fel kellett adnia a korábbi szépségideált: a gazdagság nem

67 Duby, 1998. 228.

volt visszaadható halmozással, az egész kompozíciót aranyba kellett öntenie, semmit sem szabadott eltakarnia a csillogásból.

A formai és tematikai tendenciák elágazását és összeegyeztetésük nehézségét az udvari művészet tárgyaiban egyik oldalról a lovagi kultúra tartós szimbolizmusa, másik oldalról a gyakorlati funkciók változása táplálta, melyek fejlődése elsősorban a polgárság és az udvar ideológiai elképzeléseinek különbségeire vezethető vissza. Ha zárógondolatként Erasmus fenti, szentenciózus megállapítására utalunk, akkor Erasmus elképzelése láthatóan már e kétféle – polgári és udvari – szemlélet ütközésében rejlő kompromisszumot tükrözi: a fejedelmi ős-ideál kibontakozását egy fokozott polgári figyelemmel teli környezetben. A művészetpártolás önös célú (lásd hírnév) felhasználása Erasmusnál „tilos", de megengedett, hogy a művészet a bölcs, igazságos és erényes fejedelem szimbóluma legyen. Tehát a művészet felhasználása csak akkor jogos, ha a fejedelem magatartása meg is felelt az ideálnak, pontosabban a „külső", polgári ideálnak. Erasmus nem ellensége a művészetpártolásnak, de megállapításában már benne rejlik az önállósuló polgári festészet tendenciája.

Változó ideálnak vagyunk szemtanúi: új fejedelemkép az archaikus lovagideál helyett, igazodva a polgári értékrendhez, értékítéletekhez. Párhuzamosan válnak a művészet archaikus témái propagandaszerűvé az újfajta szimbolikával, illetve párhuzamosan változik a művész helyzete a korábbi kötöttségeiből kiszabadulva, s formai elképzeléseivel már az új környezete hatását adja vissza. Van Eyck művészete és a Merész Károly vezette kulturális centrum hidalhatta át a művészet udvari és polgári korszakát: a művészet formai, kompozíciós, felületi sajátosságai sok esetben már a polgári értékrendre rímelnek, tematikailag azonban az udvari művészet lemarad, „beszorul" a szoborkép, a hatalom, a gazdagság rituáléinak kényszerű ábrázolása mögé. A polgári megrendelések növekedése folytán párhuzamosan megjelenik a formailag és tematikailag is új művészet.

A forma és az új művészeti tehetség a festészetben fogant, mert más művészetekben – ahol az arany csillogása ténylegesen az aranynak köszönhető, és nem a művésznek – a készség kibontakoztatása nehezebb. Ebben, a festészeten belül is, a polgári festészet lehetett irányadó, ugyanis az udvarnak a polgársággal való kontextusban nem volt szüksége, igénye egy filozófia-teológia egységesség, fényegység kifejezésére, hanem saját szándékainak megfelelően inkább az „ódivatúbb", gótikus fragmentációra és az arany valós csillogására épülő szimbolizmust képviselte.

E köztes korszak és régió tehát éppen csak az új művészet folyamatban lévő elhelyezkedését jelenti az új társadalmi és kulturális környezetbe; ennek következtében kategorikus ítéletnek tűnhet, ha korábban túlhaladottnak minősítettük az udvar kifejezőrendszerét. Károly korának és környezetének művészeti elképzeléseit az ötven évvel később író Erasmus már talán elítélhette volna, de a 15.

század második felében – a még erősen személyközpontú burgundi hercegség virágkorszakában – még feltétlenül jogos annak a szoros kapcsolatnak a jelenléte, amit a politika és kultúra szimbiózisa fejez ki. Másfelől a piaci-polgári művészetnek még nem volt akkora súlya, és beágyazottsága sem új környezetében, hogy az udvar által propagált művészeti témák túlhaladottságát ki lehessen mondani.

Irodalomjegyzék

Szakirodalom (rövidítésjegyzék)

Arnade

1996 Arnade, P.: *Realms of Ritual – Burgundian Ceremony and Civic Life in Late Medieval Ghent*. Cornell UP, 1996.

Duby

1998 Duby, G.: *A katedrálisok kora*. Budapest, Corvina, 1998.

Gombrich

1971 Gombrich, E. H.: Light, Form and Texture in Fifteenth-century Painting. In: *Modern Perspectives in Western Art History*. Ed.: Kleinbauer, W. Eugene. Toronto UP, 1971.

Harbison

1995 Harbison, C.: *The Art of the Northern Renaissance*. London, Calmann and King, 1995.

Holt

1981 Holt, E.G.: *A Documentary History of Art*. Princeton UP, 1981.

Huizinga

1996 Huizinga, J.: *A középkor alkonya*. Budapest, Európa, 1996.

Marosi

1997 Marosi E.: *A középkor művészete II. (1250–1500)*. Budapest, Corvina, 1997.

Nicholas

1992 Nicholas, D.: *Medieval Flanders*. Longman, 1992.

Panofsky

1971 Panofsky, E.: *Early Netherlandish Painting*. Vol. 1–2. Harvard UP, 1971.

1968 Panofsky, E.: *Idea – A Concept in Art Theory*. University of South Carolina Press, 1968.

Paravicini

1989 Paravicini, W.: *Merész Károly*. Budapest, Akadémiai, 1989.

Seidel

1993 Seidel, L.: *Jan van Eyck's Arnolfini Portrait – Stories of an Icon*. Cambridge UP, 1993.

Snyder

1985 Snyder, J.: *Northern Renaissance Art – Painting, Sculpture, the Graphic Arts from 1350 to 1575*. Abrams, 1985.

Warnke

1993 Warnke, M.: *The Court Artist*. Cambridge UP, 1993.

Források, forráshelyek

ALBERTI, Leon Battista: *Treatises on painting*. In: GOMBRICH, E. H.: Light, Form and Texture in Fifteenth-century Painting. In: *Modern Perspectives in Western Art History*. Ed.: KLEINBAUER, W. Eugene. Toronto UP, 1971. 275.

Contract of Enguerrand Quarton with Dominus Jean de Montagnac (1453). In: HOLT, E.G.: *A Documentary History of Art*. Princeton UP, 1981. 303–305.

Dijon, a Champmol szobrászati munkáinak elszámolásai. In: *A középkori művészet történetének olvasókönyve X–XV. század*. Szerk.: MAROSI Ernő. Budapest, Balassi, 1997. 320.

ECKHART: Predigten [Nr.101.]. In: PANOFSKY, E.: *Idea – A Concept in Art Theory*. University of South Carolina Press, 1968. 33–43.

Enguerrand Charonton szerződése. In: *A középkori művészet történetének olvasókönyve X–XV. század*. Szerk.: MAROSI E. Budapest, Balassi, 1997. 311.

ERASMUS, Rotterdami: *A keresztény fejedelem neveltetése*. Budapest, Európa, 1996.

GILDEBERT DE LANNOY: Instructions for a Young Prince. In: ARNADE, P.: *Realms of Ritual – Burgundian Ceremony and Civic Life in Late Medieval Ghent*. Cornell UP, 1996. 32.

V. Károly rendelkezése atyja síremlékéről. In: *A középkori művészet történetének olvasókönyve X–XV. század*. Szerk.: MAROSI Ernő. Budapest, Balassi, 1997. 297.

Letters of Philip the Good Duke of Burgundy. In: HOLT, E. G.: *A Documentary History of Art*. Princeton UP, 1981. 297–302.

A mecheleni parlament alapokmányának preambuluma (1473. dec. 8.). In: PARAVICINI, W.: *Merész Károly*. Budapest, Akadémiai, 1989. 36–37.

Suger könyve a kormányzás alatt történt dolgokról. In: *A középkori művészet történetének olvasókönyve X–XV. század*. Szerk.: MAROSI Ernő. Budapest, Balassi, 1997. 98.

SZENT ÁGOSTON: Confessiones. In: PANOFSKY, E.: *Idea – A Concept in Art Theory*. University of South Carolina Press, 1968. 33–43.

Kiss Gergely

Jogbiztosítás a pécsváradi bencés monostorban a 12–13. században

PÉCSVÁRAD EGYIKE az I. István által alapított bencés monostoroknak. Létrejöttét biztosan köthetjük első királyunk nevéhez, bár az alapítás körülményei, elsősorban annak időpontját illetőleg, nem teljesen tisztázottak. Magát az alapítást a 10–11. század fordulójára, illetve a 11. század elejére tehetjük, ezt követhette később a monostor épületeinek megépítése és a monostor felszentelése 1038-ban.[1]

E tanulmány a pécsváradi bencés monostor jogbiztosítási törekvéseit kívánja röviden összefoglalni. Elsőként a ma ismert oklevél létrejöttének körülményeit vizsgáljuk, ezt követően pedig ennek összefüggéseit a jogbiztosítás egyes területeivel.

A pécsváradi bencés monostor ún. alapítólevele már régebben hosszú vitákat váltott ki. Az ezekben a vitákban kikristályosodott eredmények ismeretében ma már általában elfogadott, hogy a pécsváradi „alapítólevél" mai formájában hamis oklevél.[2]

Tartalmi szempontból önmagában gyanút keltő a túlontúl gazdag adományok sora, amely ha hiteles lenne, Pécsváradot alapításakor gazdagabbnak kellene tekintenünk, mint amilyen Pannonhalma volt a 11. század végén.[3] Az adományok felsorolása is inkább összegző jellegű, létrejötte a többszöri adományozás ered-

1 Az alapítás különböző időpontjaira lásd: CSÓKA, 1967. 117.; GÁLLOS, 1988. 11.; GYÖRFFY, 1977. 187.; a felszentelésre utal a Pozsonyi Évkönyvek (Annales Posonienses) bejegyzése: *„dedicatum est monasterium Sancti Benedicti"*. SRH I. 125.

2 DHA nr. 12. 72–80.; A kérdés gazdag irodalmából kiemelhető: SZENTPÉTERY, 1918. 1–64., különösen 1–12.; DHA 67–72. (GYÖRFFY Gy. véleménye) ismertetve a korábbi nézeteket.

3 Pannonhalmára lásd I. László összefrását: DHA nr. 100. 299–301.; További jellegzetes gyanús tartalmi elemek a pécsváradi oklevélben: a malmok, halastavak az apát engedélye nélküli létesítésének eltiltása, valószínűleg szintén az alapítás utáni, későbbi események, folyamatok hatásának tulajdonítható be. A nemesek és nem nemesek *jövőbeli törekvése* az apátsági birtokon belüli birtokaik Istvántól eredő adományként való feltüntetésére valamely, az alapítás korát követő időszak konkrét esetének tükröztetése az oklevélben. Külön kiemelhető a pápai beleegyezés és megerősítés említése, amely feltehetően éppen az ilyen pápai megerősítések hiányát igyekezet pótolni, biztos jogi hátteret adni a kifejezett egyházjogi kiváltságoknak.

ményének tekinthető, hiszen a ma ismert oklevél nemcsak I. István adományait sorolja fel, hanem a Damaszló, I. László, illetve II. Béla által a monostornak juttatott javakat is, gondosan elkülönítve.

A ma ismert „alapítólevél" szövege ellen formai szempontból is több kifogás emelhető, hiszen az oklevelek egymás után következő részei nem az általánosan megszokott sorrendben követik egymást. A birtokok összeírását egy beékelt rész követi, amely zömmel egyházjogi kiváltságokról szól. Mindemellett ez a rész is megemlékezik birtokokról és jövedelmekről. Ezt követi az egyházi ruházatok, kincsek és a szerkönyvek leírása. Ezután áll a Damaszló herceg, I. László és II. Béla adományait megörökítő rész. Végül következik az I. István-féle oklevél befejezése *(sanctio, poena)*, a megerősítés és a dátumsor. Külön érdekesség, hogy I. István megerősítő kézjegye *(signum)* sem a neki megfelelő részben kapott helyet, hanem II. Béla adománya és a befejező rész kezdete között. Az oklevél dátumsora is zavaros, szerkezete eltér az általános gyakorlattól, és így tovább.

A diploma valójában nagyon keveset árul el magáról az alapításról, sokkal inkább összeíró jellegű, számba veszi azokat a javakat és jogokat, amelyeket a monostor 13. század első feléig megszerzett. Az oklevél létrejöttét tehát nem az alapítás ténye indokolta, hanem a számvetés, jogbiztosítás kényszere, s ebből következőleg nem annyira alapítólevél, mint szerzett és megszerezni vágyott birtokokat, illetve jogokat *összeíró oklevél*.

I. A ma ismert „alapítólevél" keletkezése

Iménti megállapításunkból természetszerűen következő feladat az oklevél legalább hozzávetőleges keletkezési idejének meghatározása. Az első lépés nyilvánvalóan az alapítás tényét rögzítő okirat rekonstruálása kell legyen. Ám a pécsváradi eredeti alapítólevél (vagyis az az eredeti oklevél, amely az alapítás tényét rögzíthette, illetve az adományozó I. István által biztosított birtokokat és jogokat tüntette fel) tartalmának, állapotának megállapítása rendkívül nehéz, mivel ez a diploma eredetiben nem áll rendelkezésre, ma már csak későbbi, átdolgozott változatait ismerjük.

A feltételezhető eredeti oklevél másokkal együtt II. Géza király uralkodása idején a monostor levéltárát ért tűzvész nyomán megsemmisült.[4] A király 1158-ban az alapítólevelet átírta, mivel a pécsváradi apát nem sokkal korábban az akkor még

4 *„[...] Nam capella sancti Benedicti, in honorem sancti Johannis Baptiste consecrata, ipsa videlicet camera est incensa, et sanctissimi Stephani regis aliud privilegium magnum, sigilli sui munimine roboratum et apostolica auctoritate confirmatum, secundum quoque privilegium ducis Damazlai,*

létező eredetiről készült másolatot *(exemplar)* bemutatta előtte.[5] Ezt, a már 1158-ban kelt átíró oklevelet írta át 1323-ban Károly Róbert,[6] amelyet szintén átírt IX. Bonifác pápa 1403-ban.[7] Az 1158-as II. Géza-féle oklevelet átírták még külön-külön II. András 1228-ban,[8] IV. László 1274-ben,[9] I. (Nagy) Lajos 1379-ben.[10] Külön leszármazást követ Károly Róbert egy másik átirata 1329-ből (amely Zsigmond király átiratában ismert),[11] mivel az nem az 1158-as oklevelet írja át, hanem az I. István-félét jelöli meg forrásaként Ebből a kissé szövevényes szöveghagyományból is kitűnik, hogy az 1158. évi átiratba foglalt ún. „alapítólevelet" elsőként II. András 1228-ban kelt oklevele tartalmazza, vagyis az „eredeti", I. István által adott alapítólevél átdolgozására 1228 előtt már sor kerülhetett.

Ennél nehezebb feladat a *terminus post quem* időpontjának megállapítása. Kiindulópontunk az 1158. évi oklevél szövege lehet, amely sokat elárul II. Géza-féle megerősítés kiállításának körülményeiről. A megerősítést megelőzően ugyanis egy másik ügyből kifolyólag az akkori apát, Ganfredus, illetve annak utódja, Turros fia Péter bemutatta I. István oklevelét a királynak. A király pedig, mivel a tűzvész előtt kevéssel meggyőződött I. István alapítólevele (és más okiratok) eredetiségéről, elpusztulásuk után hozzájárult a korábbi oklevelek megújításához. A hamisítás körülményei szempontjából nem érdektelen megvizsgálni, milyen korábbi ügy volt ez.

Az 1158-ban kelt oklevél szerint a pécsváradi apát nem sokkal előbb perben állott a pécsi püspökkel és káptalannal, többek között 12 falu tizede miatt. Az ügy az esztergomi érsek mint a két egyházi intézmény rendes bírája elé került.[12] Az

---

tertium privilegium pii Ladizlai regis, quartum privilegium secundi Bele regis, Almi ducis filii, cum aliis rebus ecclesiasticis, [...]" IX. Bonifác átíró oklevele, 1403. VI. 9., amely szó szerint átírja Károly Róbert 1323. évi oklevelét, mely ugyanígy átírta II. Géza 1158. évi oklevelét, s benne az I. Istvánnak tulajdonított oklevelet. Mon. Vat. Hung. I/4. 573.; Szentpétery: Reg. Arp. I. nr. 93.

5 *„[...] Tanta itaque clade facta predictus Abbas Ganfredus mortis debitum persolvit, successor cuius scilicet Petrus Abbas, filius comitis Turil [sic!], prememorata privilegiorum exemplaria meo omniumque primatum conspectui restaurandum deportavit [...]"* Mon. Vat. I/4. 574.

6 AO. VII. nr. 252. 119. A regesztában szereplő 1258-as évszám természetesen 1158.

7 Mon. Vat. Hung. I/4. 572–581 IX. Bonifác oklevele tehát tartalmazza az 1323., 1158., 1015. (?) évi oklevelek szó szerinti átírását.

8 Szentpétery: Reg. Arp. I. nr. 446.; Fejér CD III/2. 128–129.

9 Szentpétery – Borsa: Reg Arp. II/2–3. nr. 2492.; Fejér CD V/2. 172–174.

10 Df 237 539.

11 Df 248 997; Szentpétery, 1918. 22–24.; 1329: Fejér CD VIII/3. 350–352; 1399: ZsO. 1. nr. 5879., Fejér CD X/2 656–657.

12 *„[...] nam proximo preterito anno causam predicti Abbatis Ganfredi et Quinqueecclesiensis Episcopi Antimii eiusque Capituli ob capellas in honore beati Petri Omniumque Sanctorum et decimam duodecim villarum scilicet Heten, Vrmand, Swena, Daluc, Likytowl, Velente, Berbest, Sumlw,*

azonban nem derül ki, miként végződött a per. Valószínű, hogy a pécsváradi apátnak sikerült jogait e 12 falu tizede tekintetében (vagyis birtokai egy részén) megvédenie, hiszen az ún. „alapítólevél"-ben egy kivételével [Lyukitót (Lykitow)] minden, e perben felmerült birtok az apátság tulajdonát képezte. Ennél azonban fontosabb, jelentős többletként szerepel az „alapítólevél"-ben a *monostor birtokainak egészére* kiterjedő tizedszedési jog. Ebből pedig az derül ki, hogy a 12 falura kiterjedő tizedszedési jog már az 1158. évi átírás idején is létezett, míg a minden birtokra kiterjedő tizedelés joga az „alapítólevél" hozadéka, s így az mindenképpen 1158 után keletkezett.

A következő adat, amely segítségünkre lehet az „alapítólevél" átdolgozása idejének meghatározásában, a pécsváradi apát, Hysi és két hetényi szerviens között kialakult pert lezáró oklevél 1212-ből.[13] Az apát a két szervienst megfosztotta hetényi birtokaiktól, mivel azok egy bizonyos szolgálatot nem teljesítettek és ki akarták magukat vonni az apát uralma alól. Az esztergomi érsek a pert a két hetényi szerviens javára döntötte el, kinyilvánította, hogy az apátnak nem volt joghatósága felettük, birtokaikat visszaadatta, az apátot kártérítésre kötelezte. Az intézkedés nyomot hagyott az „alapítólevél" szövegében, hiszen az úgy rendelkezett, hogy azok a nemesek és nem nemesek, akik a monostor határain belül birtokokkal rendelkeznek, s ezeket utóbb Szent István adományainak tüntetnék fel, ingóságaikkal kiűzhetők. Az 1212. évi per szövegéből kitűnik, hogy a monostor szolgálatában álltak bizonyos népek, akik a szöveg szerint közelebbről meg nem határozott – feltehetően katonai, védelmi – szolgálattal tartoztak és földbirtokkal rendelkeztek az apátság birtokain. Közülük egyesek, mint az itt említett Farkas és Jakab is, igyekeztek kikerülni az apát fennhatósága alól. Ennek a pontos okát nem ismerjük. Az biztos azonban, hogy a per során a két személy eskütársakkal tudta bizonyítani, hogy ők *királyi szerviensek*, s ezáltal nem tartoznak az apát joghatósága alá. Királyi szolga mivoltuk bizonyításának legerősebb pontja pedig nyilván egy Szent Istvántól eredő adomány lehetett. A szöveg ismeretében a hetényi szerviensek törekvése egyértelműen úgy értelmezhető, hogy az meglevő jogállásuk megvédésére irányult. Az ügy tehát tulajdonképpen státuspernek tekinthető. Előfordulása jellegzetesen a 13. század első évtizedeire mutat, s mint ilyen, egyike a legkorábbiaknak.[14] Akciójuk nehézségeket okozhatott az apátnak, mivel mintát

Mortun, Neugrad, Scedluc, Gurrumbona insuper et decimas hospitum aliorumque nobilium sive innoblilium infra metas predicti monasterii possessiones habentium, ex consensu utriusque partis discutere et diffinire rogatus cum Archiepiscopo Strigoniensi, qui iudex est utriusque ecclesie ordinarius, et cum eis supramemoratis, illustribus episcopis equanimiter iuri consentientibus, determinavimus, tunc supradicta combusta privilegia diligenter inspecta dictis exemplaribus concordaverunt [...]" Mon. Vat. I/4. 574.

13 Dl 89 244. = ÁUO VI. nr. 217. 355–356.

14 Bolla, 1957. 86., 88–91., 95–96.

adhatott az uralma alá tartozó, a monostor védelmét ellátó lovas szolgák[15] számára. Ezek megakadályozása végett volt szükséges az „alapítólevél" megalkotása.

Az 1158. évi átiratot megelőző események, illetve az 1212-es per lefolyásából és következményeiből világosan látszik, hogy az a szöveg, amelyet 1228-ban II. András II. Géza oklevele gyanánt írt át, nem lehet sem az I. István-féle eredeti, sem annak 1158. évi eredeti átirata, hanem csak egy hamisítvány. Az átdolgozásra, amelynek eredményeként a ma ismert szöveg létrejött, a 13. század első felében került sor, mégpedig mindenképpen 1212–1228 között. Hozzátesszük azonban, hogy ez az átdolgozás nem pusztán egyetlen, az eredeti diplomára kiterjedő lépés volt, hanem több forrás egyidejű felhasználásával egy tartalmában, illetve megjelenési formájában teljesen eltérő, új oklevél előállítását jelentette.

Vizsgálatunk szempontjából alapvetően a 13. század elején létrejött hamis „alapítólevél" előállítási módját kívánjuk bemutatni. I. István eredeti diplomája mellett Pécsvárad számára adományokat biztosított Damaszló herceg, I. László, illetve II. Béla király egy-egy oklevele. Az adományaikat rögzítő okiratok, miként I. István eredeti alapítólevele is, sajnos elveszetek az említett tűzvészben.[16] II. Géza király, miután kevéssel előbb már meggyőződött hitelességükről, elrendelte megújításukat – legalábbis így adja elő az 1158. évi átirat. Az előadás azonban elég körülményes és gyanús, hiszen az átírás alapját képező oklevélszövegekre az *exemplaria* terminust (másolati példány) alkalmazza, illetve hozzáteszi, hogy az isteni gondviselésnek köszönhető, hogy azokat (pecsétes megerősítés nélkül) nem a leégett Keresztelő Szent János kápolnában, hanem előrelátóan az apát kincstárában őrizték.[17] Feltételezhetjük, hogy valóban készültek II. Géza idején az egyes korábbi példányokról

15 *„ugyanezen monostort [...] megadományoztuk [...] szabadokkal, tudniillik kétszáz harcossal, akiket olyan szolgálatra rendeltünk, hogyha valamilyen okból [a monostor] vidékén lázadás törne ki, fegyveresen siessenek a monostor védelmére [...]"* (*„idem monasterium [...] dotavimus [...] liberis scilicet ducentis militibus, quos sub talem redegimus militiam, ut si forte aliqua in regione suboriatur sedicio, ad monasterii armata manu concurrant custodiam [...]"* DHA nr. 12. 72.)

16 II. Géza oklevele két helyen is egyes oklevelek gyanánt emlékezik meg I. István, Damaszló herceg, I. László és II. Béla adományait rögzítő oklevelekről: *„[...] et sanctissimi Stephani regis aliud privilegium magnum, sigilli sui munimine roboratum et apostolica auctoritate confirmatum, secundum quoque privilegium ducis Damazlai, tertium privilegium pii Ladizlai regis, quartum privilegium secundi Bele regis, Almi ducis filii [...]; [...] Series predictorum hec (!) privilegiorum combustorum [...]"* Mon. Vat. I/4. 573, 574.

17 *„Quorum vero privilegiorum exemplaria pro diversis negotiis, que solent emergi, absque sigilariis (!) impressionis firmamento in camera Abbatis eiusdem monasterii ab orrende combustionis infortunio, divina sic volente clementia, sunt servata. Ex quorum testimonio hoc in presenti privilegio sunt redacta. [...] Abbas Ganfredus mortis debitum persolvit, successor cuius scilicet Petrus Abbas, filius comitis Turil (!), prememorata privilegiorum exemplaria meo omnuimque primatum conspectui restaurandum deportavit. [...]"* Mon Vat. I/4. 573–574.

másolatok, ezek azonban sem tartalmilag, sem formailag nem azonosak azzal az egybeszerkesztett oklevélszöveggel, amely az 1158. évi diploma átirataiban mai formájában olvasható. E másolatok rendeltetése alapvetően más lehetett. Funkciójuk hasonlíthatott a Pannonhalmán később, a 13. század első felében létrehozott oklevélgyűjteményére *(chartularium)*, amely a monostor fontosabb okiratait tartalmazta.[18] Erre az eljárásra utal még az is, hogy az egyes adományozóknak tulajdonítható szövegek, az általános gyakorlattól eltérően, nem önálló oklevelekként kerültek átírásra, szövegezésük világosan utal az utólagos egybeszerkesztésre. Damaszló herceg adománya a *„felsoroltak kivételével (exceptis prescriptis)"* kitétellel kezdődik, a következő rész úgy fogalmaz, hogy *„László király gondviselése a mondott monostornak jutattott... (providentia regis Ladizlai dicto monasterio contulit)"* különböző javakat, végül a II. Béla adományit rögzítő rész is hasonlóan utal a korábbiakra: *„és még II. Bélától ... a monostornak adományoztattak ezek (Hec quoque a secundo Bele ... sunt monasterio condonata)"*.[19] Ezek ugyanis szóhasználatuk figyelembe vételével nem egy másik oklevél szövegére utalnak, hanem egyazon diploma szövegén belül található hasonló rendelkezésre, illetve az adományt nyerő félre utalnak vissza. Ráadásul ezek után tűnik fel István király megerősítő signuma,[20] szinte keretbe foglalva az eddigi adományokat.[21] Úgy tűnik tehát, hogy ezeket az eredetileg különálló okleveleket 1158 után szerkesztették egybe, és kapcsolták II. Géza nevéhez, valószínűleg azért, mert ismeretes volt az, hogy II. Géza hozzájárult Pécsvárad okleveleinek átírásához a feltételezett chartularium alapján. Azután már ebbe a 13. század elején készített hamis „alapítólevélbe" foglalták bele az új és régi jogigényeket.[22]

II. Jogbiztosítási törekvések a pécsváradi „alapítólevél" szövegében

Az alábbiakban arra keressük a választ, hogy a pécsváradi monostor mai formájában ismert ún. „alapítólevele" milyen jogbiztosítási törekvésekre utal. Ennek vizsgálatához elsőként azt kell áttekintenünk, hogy milyen birtokokat és jogokat nyert el a monostor általa, s ezek milyen megoszlást mutatnak az adományok fajtája és az adományozók szerint. E csoportosítás eredményét foglalja össze az I. Függelék.[23]

18 Sarbak, 1996. 409-411.; Pécsváradi *liber traditionumot* feltételez Györffy: DHA nr. 103. 306.

19 DHA nr. 12. 77–79.

20 DHA nr. 12. 80.

21 A ma ismert 1158. évi átirat szövege előadásának bizonytalanságaira lásd Szentpétery, 1918. 12–13.

22 Az „alapítólevél" leszármazási táblázatát a II. Függelék tartalmazza.

23 DHA nr. 12. 72–79.; Vö. Gállos, 1988. 47–48.; Györffy, 1966. 364.

Az „alapítólevél" szövegében megtalálható birtokadományoknak, illetve jogoknak a táblázat szerinti csoportosítását maga az oklevél szövege jelöli ki, világosan elkülöníthetőek az egyes adományozók által juttatott adományok, jogok. Fel kell hívnunk azonban a figyelmet arra az erőteljes szándékra, amely a birtokadományok zöme mellett a jogi kiváltságok körének egészét Szent István nevéhez kapcsolja, s ezáltal már az alapítás idejétől meglévőnek állítja be azokat. A fenti csoportosítás alapján az is megállapítható, hogy az oklevélben említett jogok alapvetően két területre terjednek ki, az apát birtokai és népei feletti joghatóságra, illetve az egyházjogi kiváltságokra.

II.1. Az apát joghatóságának biztosítása birtokai és népei felett

II.1.1. Birtokállomány

Az oklevélben rögzített birtokállomány nagysága, nem számítva Damaszló herceg, I. László és II. Béla királyok adományait, több okból sem tűnik hitelesnek I. István korára. Elsőként az említhető meg, hogy Pécsvárad ilyetén gazdagsága elüt a többi királyi alapítású bencés kolostorétól. Másodsorban az oklevél által I. István adományaként megnevezett mansiók száma sem 1116, hanem valójában 1223. Valószínűleg arról lehet szó, hogy ezeket a birtokokat a monostor utóbb, az alapítás és a hamisítás között eltelt időben, pontosan nem ismert úton szerezte. Az oklevél előállítója természetesen nem kapcsolhatta az utóbb szerzett birtokokat a többi adományozó nevéhez azok konkrét vonatkozásai miatt. Emellett egy másik szempont is közrejátszhatott. Az I. István királyhoz való visszanyúlás feltétlen hitelt biztosíthatott e javak jogos birtoklásának az alapító személy miatt. Harmadsorban feltűnő, hogy az egyes birtokok leírása eltérő megoldást mutat: egyesek határleírás nélkül,[24] míg mások pontos határleírással szerepelnek.

Gállos Ferencnek a pécsváradi kolostor birtoklástörténetére vonatkozó kutatásaiból tudjuk, hogy a birtokállomány szerkezete alapvetően hármas elrendeződést mutatott. Az oklevélben szereplő birtokok első nagyobb csoportja Pécsvárad, illetve Babarc környezetében feküdt. A második csoportot a határbirtokok, a har-

24 Huszonhat határleírás nélkül álló birtok számlálható össze: Zaczard (Szekszárd), Daluch (Dályok), Zeyk (Szajk), Zeru (Szér), Bobort (Babarc), Nougrad (Nógrád), Gurumbona (Gurumbona), Scedluc (Szedlok), Nyuig (Nivegy), Zyłag (Szilágy), Pol (Pall), Sumlow (Somló), Zamtow (Szántó), Vorost bucaozu (Varasd), Kulchoud (Kulcsod), Heten (Lovászhetény), Varkun (Várkony), Suene (Zsemenye), Vrmandy (Urmánd), Hethen (Hetény), Perecud (Pereked), Berkust (Berkesd), Scholad (Szólád), Neuyg (Nevegy). Gállos, 1960. 162.; Gállos, 1988. 41–45.

madikat a szórt birtokok alkották.[25] Ezt a fajta szóródást egyébként már Szentpétery is szóvá tette az alapítólevél vizsgálatakor.[26] A monostor birtoklástörténetéből tudjuk, hogy a legnagyobb változások elsősorban ezeket a határos, illetve szórt birtokokat érték. Míg a két központi birtoktest közötti területen Pécsvárad új birtokokat szerzett a 11–13. században, addig a 13. századtól egyre intenzívebbé vált a szélső, szórt birtokok elvesztése. Egy részük teljesen elveszett a monostor számára, más birtokok – főképp a 13. század második felétől – külső tulajdonos kezébe kerültek eladás, bérbeadás útján.[27] A monostor belső, nevezhetjük úgy is, törzsbirtokai viszont ezzel ellentétes módon egységesedni látszottak a joghatóság, birtokjog szempontjából. E folyamat természetesen több, az egyes birtokok esetében változó összetevő hatásaként következett be, a legfontosabbnak azonban vélhetőleg az apátságnak a helyi szőlőgazdálkodásba való intenzív bekapcsolódását tekinthetjük.[28] Erre utal az, hogy az apát birtokain feltehetően nagyobb számú hospes népesség jelent meg, több periódusban. Jelenlétük elsőként éppen az 1158. évi oklevélben hagyott nyomot, hiszen az oklevél az ő tizedükről is megemlékezett.[29]

Úgy tűnik tehát, hogy a monostor több fázisban szerezte meg birtokainak az „alapítólevélben" leírt összetett állományát. Az első birtokokat az alapító, I. István juttatta a monostornak, vélhetőleg a határleírás nélkül rögzített 26 birtokot. Többszöri adományozás útján, Damaszló herceg, illetve I. László és II. Béla királyok jóvoltából jutott újabb birtokokhoz Pécsvárad. Végül egy harmadik periódusban újabb, eredetüket tekintve pontosan nem meghatározható birtokok gazdagították a monostort. E harmadik periódus mindenképp az 1158. évi átírások, illetve az „alapítólevél" hamisítása előtti időszakra tehető. Az ekkor szerzett birtokok jogos birtoklásának feltétlen hitele végett az „alapítólevélben" ezeket is az alapító, I. István nevéhez kapcsolták.

II.1.2. Az apátság népei

A pécsváradi apátok, birtokaik növelése során igyekeztek joghatóságukat e birtokok népei felett minél jobban kiterjeszteni, megerősíteni. E törekvésük jól tetten érhető a már említett 1212. évi pert megörökítő oklevélben, amely egyfelől Hysi apátot, másfelől két hetényi szervienst állított szembe egymással. A két fél között 1212-re

25 Gállos, 1988. 41–42.

26 Szentpétery, 1918. 14–15.

27 Gállos, 1960. 164–165.

28 Sokatmondó ebből a szempontból az „alapítólevél" egyik megjegyzése, mely szerint a monostorhoz tartozik 110 szőlőműves szemben 36 földművessel. DHA nr. 12. 72–73. Vö. Gállos, 1960. 161.; 163–166.; Gállos, 1988. 43.

29 *„ob [...] decimas hospitum [...] infra metas predicti monasterii possessiones habentium [...]"* Mon.Vat I/4. 574.

hosszú per alakult ki. Egyrészről Hysi apát azt állította, hogy Sala fia Farkas, illetve Jakab a pécsváradi monostor jobbágyai, a monostornak (közelebbről meg nem határozott) szolgálattal tartoznak, vélhetőleg azáltal, hogy a monostor birtokolja HeténYt. Mivel pedig ezt az apát szerint nem teljesítik, megfosztotta őket birtokaiktól. A másik fél avval védekezett, hogy ők nem a monostor jobbágyai, hanem királyi szerviensek, így nem tartoznak a monostor, s az apát fennhatósága alá. A per az esztergomi érsek elé került, aki megvizsgálva az ügyet a két szerviens javára döntött, miután azok eskütársakkal bizonyítottak. Az apátot pedig elmarasztalta, illetve kötelezte, hogy az elvett hetényi birtokokat adja vissza Farkasnak és Jakabnak, ezen felül fizessen nekik pénzbeli kártérítést. Az apát erre, úgy tűnik, nem volt hajlandó, s mivel az érsek által kezdeményezett ötszöri perbehívás ellenére sem jelent meg, az érsek Farkast és Jakabot felmentette az apát vádja alól, s megerősítette szabadságukat, birtokaikat visszaadta.[30] Az apátnak tehát nem sikerült bizonyítania, hogy Farkas és Jakab valóban a monostor szolgálattal tartozó jobbágyai lettek volna.

Az „alapítólevél" szövegében, az apát joghatóságát előadó részben szerepel egy másik kitétel is. Ez a következő: *„Azok a nemesek (nobiles), illetve nemtelenek (ignobiles), akik a monostor határain belül birtokolnak és időnek haladtával azokat [ti. birtokaikat] a mi [ti. I.István] adományozásunkból származóaknak állítanák, [...] ingóságaikkal együtt üzessenek ki ..."*[31] A kérdés természetesen az, hogy kik is voltak ezek a nemesek, illetve nemtelenek. Kézenfekvő lenne őket az 1212. évi perben megismert szerviensekkel azonosítani, ám ennek terminológiai akadályai vannak. A 13. század elején ugyanis a királyi szerviens elnevezés még nem volt felcserélhető a nemes (nobilis) fogalmával. A megfelelés csak a későbbiekben, valamikor a 13. század második felében alakult ki, a nemesség fogalmának kiszélesedésével. Ezt tükrözi egy 1257. évi oklevél, amely megfeleltette egymásnak a szervienst és nemest. A legvilágosabb megfogalmazást azonban a jól ismert 1267. évi dekrétum hordozta, amely kétséget kizáróan azonosnak tekintette őket (*„nobiles regni Ungarie universi, qui servientes regales dicuntur,* vagyis *Magyarország összes nemesei, akiket királyi szervienseknek neveznek"*).[32] Az „alapítólevél" tehát – amennyiben a szerviensekkel való azonosítást elfogadjuk – olyan szövegezést tartalmaz, amely inkább a 13. század második felének terminológiai sajátosságait tükrözi. Ezáltal kétség ébredhet II. András 1228. évi átírása iránt. Ehhez azonban fel kellene tennünk, hogy az általunk András okleveleként ismert szövegben ez a mondat későbbi, minden valószínűség szerint 13. század végi betoldás *(interpolatio)*. Ez a megállapítás ugyanakkor nem

30 Dl 89 244: ÁUO VI. nr. 217. 355–356.

31 *„Nobiles autem sive ignobiles infra terre ipsius monasterii circumscripcionem possessiones habentes, si post temporum curicula ex donatione nostra obtinuisse dixerint [...] cum rebus mobilibus expellantur[...]"* DHA. nr. 12. 76.

32 Szűcs, 1993. 125–136.

zárná ki, hogy az „alapítólevél" szövegének döntő része már 1228 előtt létrejött. Utólagos megváltoztatására valamilyen, közelebbről nem ismert esemény szolgálhatott volna indokul. E feltevés azonban olyan nehézséget vet fel, amit csak nagyon körülményes módon lehetne megnyugtatóan megmagyarázni. Az inkriminált szövegrész ugyanis megtalálható a IV. László (1274), Károly Róbert (1323) és Nagy Lajos-féle (1379) átiratok szövegében is. Ezek azonban nem az 1228-as diplomát követik, forrásuk éppen az 1158. évi. E probléma áthidalása csak egyetlen módon lehetne elképzelhető, nevezetesen úgy, hogy a II. András-féle átirat elkészülte után szenvedte el az „alapítólevél" az átszerkesztést, a többi ismertetett oklevél már ennek ismeretében, de a II. Géza-féle diplomát figyelembe véve készült el. Az azonban továbbra is rejtélyes, mi adhatott volna alapot erre az eljárásra négy különböző esetben. Véleményem szerint egy ilyen rekonstrukció nem állja meg a helyét, mivel túl sok bizonyíthatatlan elemet tartalmaz.

A kérdésnek más megoldása is lehetséges. A nemesek és nemtelenek egy ízben már felbukkantak az „alapítólevél" megalkotása előtt. Természetesen az 1158. évi diplomára gondolunk, amely így fogalmaz: *„[...] néhány évvel előbb ugyanis per támadt Ganfredus, pécsváradi apát és Anthim, pécsi püspök, ill. a káptalan között [...] a nemesek és nemtelenek tizede miatt [...]".*[33] Az „alapítólevél" szövegében pontosan ugyanezzel a megnevezéssel találkozunk. 1158-ban a kérdés az volt, hogy a pécsváradi monostort vagy a pécsi püspökséget illeti-e a tized. Az apátnak, amint azt a 12 vitás falu esetében láttuk, sikerült igazát megvédenie. Vélhetőleg ez érvényes volt az említett nemesekre és nemtelenekre, akikben a monostor határain belül önálló birtokkal, illetve saját birtokkal nem rendelkező szabadokat kell látnunk. Az „alapítólevél" megalkotásának időszakában, az 1220-as években, igyekeztek kiszakadni az apát fennhatóságából, azt hangoztatván, hogy birtokaikat I. István adományából nyerték el. Amennyiben ez megvalósult, az természetesen érzékenyen érintette a pécsváradi apát tizedjövedelmét. Éppen ezért az „alapítólevél" nagyon szigorúan fellépett az alapítóra való hivatkozás és a kötöttség felmondására irányuló akciók ellen.[34] Úgy tűnik, a pécsváradi apát sikerrel járt, hiszen ilyen jellegű ügyről a továbbiakban nincs tudomásunk.[35]

33 *„[...] nam proximo preterito anno causam predicti Abbatis Ganfredi et Quinqueecclesiensis Episcopi Antimii eiusque Capituli ob capellas in honore beati Petri Omniumque Sanctorum et decimam duodecim villarum scilicet Heten, Vrmand, Swena, Daluc, Likytowt, Velente, Berbest, Sumlw, Mortun, Neugrad, Scedluc, Gurrumbona insuper et decimas hospitum aliorumque nobilium sive innobilium infra metas predicti monasterii possessiones habentium [...]"* Mon Vat. I/4. 573–574.

34 *„Nobiles autem sive ignobiles infra terre ipsius monasterii circumscripcionem possessiones habentes, si post temporum curicula ex donatione nostra* [sc. ex donatione regis Stephani] *obtinuisse dixerint, et contumelia affecti ecclesie contrarii vel eius populo extiterint, cum rebus mobilibus expellantur [...] Quod si abbatis imperio non recesserint, potestas regis ablatis rebus omnibus crudeliter expellat, ne palliata iniquitas in monasterii pululet excidium [...]"* DHA. nr. 12. 76.

35 Vö. Gállos, 1975. 11., 38–39.; Gállos, 1988. 18–19.

II.2. Egyházjogi kiváltságok

Az „alapítólevél" nemcsak egy-egy réteg felett próbálta megerősíteni az apát joghatóságát, hanem arra törekedett, hogy az minden birtoka és népe fölé kiterjedjen. Ebből következőleg kerültek be bizonyos egyházjogi-kiváltságok az „alapítólevélbe", amelyek az egyedin túl általános jelleggel is megfogalmazták, mintegy körülbástyázták joghatósági igényeit.

Az egyházi kiváltságok köre alapvetően három területre terjed ki:

1. tizedszedési jog,
2. mentesség a megyéspüspök joghatósága alól (az esztergomi érsek alá rendeléssel),
3. püspöki jelleg elnyerése.

II.2.1. Tizedszedési jog

A pécsváradi monostor tizedszedési jogának eredete az 1158. évi oklevélben foglaltakra nyúlik vissza. E szerint a pécsváradi apát nem sokkal előbb perben állott a pécsi püspökkel többek között a Szent Péter és a Mindenszentek kápolnák, 12 falu /Hetény, Úrmánd, Zsemenye, Dályok, Lyukitót, Velente, Berkesd, Somló, Márton, Nógrád, Szedlok, Gurrumbona (?)/ tizede miatt. Az ügy az esztergomi érsek mint a két egyházi intézmény rendes bírája elé került. A per kimenetele pontosan nem ismert, de feltehető, hogy a pécsváradi apát sikerrel járt jogai biztosításában, bár egy későbbi, 1294-ben kelt oklevél szerint a pécsi káptalannak tizedjoga volt 12, a pécsváradi monostorhoz tartozó faluban.[36] Az ebben a diplomában említett Nagyfalu azonban távol esik a pécsváradi monostor megnevezett birtokaitól.[37] A pécsi káptalan megjegyzése szerint Nagyfalu gabona- és szőlőtizede őt illeti régtől fogva *váradi dézsmakése* miatt, amely a pécsváradi monostor 12

36 A pécsi káptalan bizonyságleve arról, hogy Kökényes nembeli Mykud bán Nagyfaluban bírt bizonyos földeket, melyeket Gyula mesternek és Péternek, Miklós fiainak elzálogosított. Az oklevél vonatkozó része: *„[...] Hoc eciam exprimentes declaramus, quod decimacio frugum et vini huius totalis ville Nogfolu et sepedicte porcionis terrarum inpignoratarum nostra est, nobisque, id est capitulo Quinqueeclesiensi devoluta ab antiquo occasione et ratione cultelli nostri Varadiensis vocati, scilicet pro decimis, quas nobis debebant duodecim ville monasterii Varadiensis."* ÁUO XII. nr. 450. 555. Gállos Ferenc véleménye szerint: „a pécsváradi apát 1157-ben szerezte meg a pécsi püspöktől és a káptalantól a papi tizedszedést a maga területének egy részén". Gállos, 1960. 165.

37 Nagyfalu Siklós mellett feküdt, míg a 12 nevesített falu közül az azonosíthatatlanokat leszámítva legtöbbjük Pécsvárad közelében helyezkedett el. Györffy, 1966. 345.; Gállos, 1988. 47–48.

falujának tizedjövedelmét jelenti. Vagyis 12 olyan pécsváradi birtokról van szó, amelyek beékelődnek a pécsi káptalan birtokai közé, tizedükkel a pécsi káptalannak tartoznak. Az 1158. évi oklevélben felsorolt 12 birtok közül Hetény, Úrmánd, Lyukitót, Somló, Márton, Nógrád esetében okleveles adat van arra nézve, hogy a pécsváradi monostor birtokai voltak,[38] a többi, részben nem azonosítható birtok is vélhetőleg a monostoré volt, hiszen az ún. „alapítólevél" egy kivételével (Lyukitót) az összes előbb említett falu nevét a monostor birtokaként tünteti fel.[39] Felsorolásuk azonban pusztán birtokjogi célokat szolgált. Úgy tűnik, hogy az „alapítólevél" átdolgozása itt arra irányult, hogy a monostor minden birtokára (így e 12 vitás birtokra is) kiterjedő tizedszedési jogot tüntesse fel az alapítás korabeli állapotnak. Éppen ezért az „alapítólevélbe" már azt foglalták bele, hogy a monostor minden felsorolt népe felett, illetve minden birtokán szedhet tizedet, s ebből következőleg e 12, a birtokösszeírásban majdnem hiánytalanul elősorolt birtokon is.[40] A pécsi püspök, Anthim, aki az 1158-as átírást megelőzően e falvak tizede ügyében perben állt a pécsváradi apáttal, maga is megerősítette az 1158. évi átírást, szerepelt annak tanúi között.[41] Úgy tűnik tehát, hogy a 12 falu feletti tizedszedési jog élő valóság volt már a 12. század közepén is, míg a monostor minden birtokára kiterjedő tizedjogot az „alapítólevél" hozta meg a 13. század első felének végén.

A tizedszedés joga a királyi alapítású bencés kolostorokban nem egyedül Pécsvárad esetében mutatható ki. Legismertebb példája Pannonhalma, melynek a 13. századra létrejövő, az eredetit mintázó interpolált alapítólevele tartalmazza a somogyi tizedekhez való jogot. Pannonhalma esetében a tizedszedés joga igen korai, feltehetően az alapítás korától fennálló kiváltság lehetett, meglétére biztos adatok vannak a 11. század második feléből István király Nagy- és Kislegendájában,

38 Dl 47 743 [1292–1297 k.] lakóikat minden esetben: *„nobilis iobbagio monasterii Waradiensis [...]"* kitétellel illették. Györffy, 1966. 316–317.; 336.; 339.; 349.; 352–353.; 379.

39 *„Octava Daluch [...] decima nominatur Velente [...] sextadecima Nougrad nominatur [...] septimadecima Gurumbona nominatur [...] octavadecima Scedluc [...] vicesimasecunda Sumlow [...] vicesimaseptima Heten [...] tricesimaprima Suene [...] tricesimaquarta Vrmandy (tricesimaquinta Hethen) tricesimasexta Mortun [...] tricesimaoctava Berkust* [...]" DHA. nr. 12. 73–75.

40 *„Preterea ex consensu et confirmatione auctoritatis apostolice non solum prescripti populi, verum eciam omnium infra terre ipsius monasterii circumscrpcionem possessiones habencium decimacionibus curavimus preditare."* DHA nr. 12. 75.

41 *„[...]Proinde ego Geysa ecclesiarum profectui congratulans, dilapidationi vero atque detrimento compatiens consilio et consensu meorum principium, scilicet Matini (sic!) Archiepiscopi, Mykonis, Luce, Absolonis, Antimii, Walterii et ceterorum Episcoporum existentium [...] hoc restaurari feci privilegium [...] nam proximo preterito anno causam predicti Abbatis Ganfredi et Quinqueecclesiensis Episcopi Antimii eiusque capituli [...] Huius renovationis privilegii testes sunt predicti Epsicopi [...]"* Mon. Vat. I/4. 574.

a 12. század elejéről a Hartvik-féle legendaszerkesztményben, illetve II. Paszkál pápa 1102. évi megerősítő bullájában.[42] Arra a kérdésre, hogy mennyiben szolgált alapul a pannonhalmi alapítólevél a pécsváradi elkészítésében, a későbbiekben még visszatérünk.

II.2.2. Mentesség a megyéspüspök joghatósága alól

A monostor megyéspüspöki joghatóság alóli mentesítésének célja, értelme a monostor nyugodt életének megteremtése, az ún. *exemptio* egyik legfontosabb eleme. Azon általános szabály alól jelentett egyedi kivételt kiváltság *(privilegium)* gyanánt, amely a szerzeteseket a püspök hatalma alá rendelte, a 451. évi khalkedóni zsinat 4. kánonja szerint. Bizonyos esetekben az adott kolostor minden közbeeső fórum nélkül, *nullo mediante*, közvetlen pápai joghatóság alá került, ezért ezeket a kolostorokat *nullius* kolostoroknak nevezték. Pécsvárad esetében ez nem állt fenn, exemptiója nem volt teljes ilyen értelemben. Mindazonáltal a legfontosabb elemeket tartalmazta: a püspök (megyéspüspök) csak megerősítette és felszentelte a szerzetesek által választott apátot, illetve a szerzetesek egyházi rendre való felszentelését az apátnak tőle kellett kérnie. Ez a joga sem volt azonban korlátlan, mert ellenkezése esetén az más püspökhöz is folyamodhatott. A püspök a monostor belső ügyeiben nem ítélhetett, rendelkezhetett. Ide vonhatunk még egy elemet is: a monostor birtokában álló két kápolna világi papi személyzetét az apát nevezte ki. Valószínű, hogy utóbb már több kápolnára, plébániára kiterjedt e kiváltság, hiszen a 14. században a monostor több exemptus plébániával is rendelkezett.[43]

42 Nagylegenda: SRH II. 383–384.; Kislegenda: SRH II. 395.; Hartvik: SRH II. 409–410.; II. Paszkál pápa bullája: DHA nr. 117. 334.; Érszegi 1996. 52–53., 72.

43 Az 1332–1337. közötti pápai tizedjegyzékek több alkalommal említenek Pécsváradhoz tartozó plébániaegyházakban szolgálatot teljesítő világi papokat, ami összefüggésbe hozható az oklevélben említett királyi kápolnákra vonatkozó kiváltsággal, mely szerint a két kápolna világi papjait az apát választhatja meg, s nevezi ki. *„Item eodem anno supradicto a sacerdotes Waradienses solverunt. Primo de civitate / Beke sacerdos Omnium Sanctorum […] / Item Andreas sacerdos Omnium Sanctorum […] / Item Paulus de S. Petro […] / Item Stephanus de Feyrhaz […]"* Mon. Vat. I/1. 283.; *„Item nota, quod sacerdotes abbatie Waradyensis in archidyaconatu de Barana solverunt / Primo Gregorius sacerdos de Kach […] / Item Nor [!] sacerdos de Babarch […] / Item Johannes sacerdos de Hechen […] / Item Johannes et Beke sacerdotes Omnium Sanctorum […] / Item Johannes abbas Omnium Sanctorum iuxta Vkur […]"* Mon. Vat. I/1. 294.; *„Solutio secunda abbatie Waradyensis quarti anni […] / Steohanus de Alba Ecclesia […] / Item Paulus Sancti Petri de Waradyno […] / Item Beke et Andreas Omnium Sanctorum de Waradyno […]"* Mon Vat. I/1. 316.

II.2.3. Püspöki jelleg elnyerése

A másik elem a kifejezetten püspöki tiszthez és joghatósághoz hasonló kiváltságok (jelen esetben a tizedszedési és egyes főpapi jelvények *(pontificalia)* viseléséhez való jog) elnyerését jelentette. Az első érdekessége az, hogy a tizedszedés jogának megadásával egy sajátos joghatósági terület jött létre. Az apátnak jogában állt főpapi jelvényekben útközben misézni, ennek alátámasztására felidézhetjük a Damaszló herceg útioltár adományát. Mindeme kiváltságok lényege véleményünk szerint abban áll, hogy egyrészről megteremtette a megyéspüspöki hatalom alóli mentességet, másrészről a monostor apátja maga is gyakorolhatott bizonyos püspöki jogokat, s e kettő együtt nagy mértékben alkalmas volt arra, hogy a monostor megerősíthesse joghatóságát birtokai, illetve népei felett.

III. Jogbiztosítás az „alapítólevél" elkészülte után

III.1. Hospesek

A pécsváradi monostorra vonatkozó forrásokban sok helyen szerepeltek a pécsváradi hospesek, akik fölött az apát szintén igyekezet megerősíteni joghatóságát. Törekvése ebben az esetben arra irányult, hogy az új hospeseket Pécsvárad szerényebb lehetőségekkel, jogokkal bíró rétegeihez közelítse. Ez azonban, úgy tűnik, kevés sikert hozott. Egy, a korábbi hospeseket követő újabb, feltehetően Pécsről betelepülő népesség vert gyökeret Pécsváradon (Novo Pech – Új Pécs). Az újonnan érkezettek szabad, megüresedett telkekre is települtek, saját településrészük mellett. Az apát igyekezett őket olyan joghatóság alá vonni, mint a nem hospes réteget. Ennek egyik sarokpontja volt, hogy igyekezett megakadályozni, hogy e népességnek saját bírája legyen. 1258–1259-ben a hospesek függetlenedési törekvése sikerrel járt hiszen elnyerték a saját bíró választásának lehetőségét, vagyis az apát elismerte különállásukat. A per eredményeként rögzítették telepük határait házról házra, utcáról utcára. Ennek ára azonban az volt, hogy a hospesek által megszerezni vágyott két vásári jövedelem az apát kezén maradt.[44] Az eset külön érdekessége az, hogy a hospesek jogaik védelme érdekében éppen II. András egy állítólagos privilegiumára hivatkoztak. Úgy tűnik, hogy a pécsváradi hospesekkel való viszony csak a 13. század második felétől vált feszültté,

44 Az 1259. évi oklevélben IV. Béla megerősíti Benedek, esztergomi érsek ítéletét (1258) a pécsváradi apát (Beatus) és a novo pech-i hospesek közötti perben Olaszfalva és 8 mansio hovatartozása ügyében. Elenchus 49–51.; Gállos, 1975. 39.

amikor az apát kísérletet tett korábban megszerzett jogaik korlátozására. Ennek tudható be, hogy a megelőző időben készült „alapítólevélben" külön nem találkoztunk velük.

III.2. A királyi kápolna-adomány és az egyházjogi kiváltságok védelme

A felsorolt átiratok között megemlítettünk egyet, amely lényegesen különbözött a többitől, nevezetesen Károly Róbert 1329. évi átíró oklevelét. Különlegessége abban áll, hogy előadása szerint I. István eredeti oklevelét írta át. Valóban hiányoztak belőle lényeges részek, mint a birtokösszeírás stb. Összességében egy olyan, önmagában is teljes oklevéllel van dolgunk, amely szinte csak egyházjogi kiváltságok bizonyítására szorítkozik. Ugyanakkor szövegezése arra utal, hogy a hosszabb – 1228-ban megerősített – oklevél szövegéből készült.[45] Elkészítésének konkrét oka volt, biztosítani kívánta azokat az egyházjogi kiváltságokat, melyeket ugyan az ún. „alapítólevél" hosszabb szövege is tartalmazott, mégis a megyéspüspök részéről vélhetőleg leginkább támadott rész maradt.[46] Bár konkrét ügyről sajnos nincsenek értesüléseink, elképzelhető, hogy a 13. század második felében, a 14. század elején újabb viták támadhattak ezügyben a püspökkel, s annyi talán megállapítható, hogy az apát törekvése – legalábbis részben – sikerrel járhatott, mivel például a két említett kápolnát mint a monostor exemptus, azaz nem a megyéspüspök joghatósága alá tartozó plébániáit találjuk meg a pápai tizedjegyzékekben.[47]

IV. Az „alapítólevél" megalkotásának mintái

Végül ki kell térnünk arra is, milyen minták állhattak a pécsváradi „alapítólevél" készítői előtt. Az eddigi kutatás több alkalommal is felvetette már, hogy a ma ismert oklevél más, részben ismert, részben ismeretlen okleveles, illetve esetlegesen elbeszélő források alapján készült.[48] Szentpétery mutatta ki a pécsváradi „alapítólevél" forrásai között a pannonhalmi alapítólevelet, illetve a pécsi püspökség alapítólevelét. Az előbbi, majdnem szó szerinti megegyezik a pécsváradival a fohász *(invocatio)*, az oklevéladó és címei megnevezése *(intitulatio)*, a bölcselkedő bevezetés *(arenga)*, a közzététel *(promulgatio)*, az elbeszélés *(narratio)* egy része, a büntetés

45 Szentpétery, 1918. 20–29. Szövege: Uo. 22–24.
46 Szentpétery, 1918. 29.
47 Gállos, 1960. 173.
48 DHA 72. (Györffy György)

(sanctio, poena) és a megerősítés *(corroboratio)* tekintetében. Ugyanitt találjuk a pécsi püspökség alapítólevele átok formulájának *(anathema)* szinte szó szerinti átvételét.[49] A pécsváradi és pannonhalmi „alapítólevelek" mindazonáltal eltérően fogalmazzák meg a tizedszedési jog kiváltságát. Ugyanez vonatkozik az apátválasztás és megerősítés, felszentelés, a szerzetesek egyházi rendekre bocsátása kérdésére. Pannonhalma apátja püspök módjára szandálban misézhet, a pécsváradi „alapítólevél" ettől kissé eltérően beiktatja még a mitra és a gyűrű használatának a jogát. E különbségek azért is jelentősek, mert éppen mindkét oklevél lényegi rendelkező részében *(dispositio)* bukkannak fel. Míg azonban a pannonhalmi a királyi akarat, szándék jóvoltából nyeri el ezeket, addig a pécsváradiban ugyan szintén maga a király rendelkezik, de nagyon hangsúlyosan ott áll a pápai jóváhagyás, beleegyezés megfogalmazása. E különbség okának mibenlétére a választ pannonhalmi kolostor részére kiadott és Pécsváradon bizonyára ismert pápai oklevelek szövege, illetve a kiváltságok jellege adhatja meg. Az előbbire utal, hogy Pécsvárad, legalábbis 1403-ig, maga nem rendelkezvén pápai bullával, illetve olyan más oklevelekkel, melyek egyházjogi kiváltságait (is) kellően biztosították volna, más forrásokból volt kénytelen építkezni jogai biztosításában. Az egyházjogi kiváltságok körén belül a szandál viselésének feltételekhez kötése ekkora már lényegesen veszített kezdeti szigorú jellegéből, ugyanakkor a mitra és a gyűrű viselésének joga feltételezhetően továbbra is pápai engedélyhez kötődött.[50] Ezt támasztja alá, hogy – amennyiben a pannonhalmi kiváltságok forrásul szolgáltak Pécsvárad számára – Pannonhalma számára a főpapi jelvények viselésének jogát éppen a pápai oklevelek biztosították.

A Pannonhalma számára a pápák által megadott egyházjogi kiváltságok között több is akad, amely szinte majdnem szó szerint megfelel a pécsváradiaknak. Pannonhalma mintát adhatott, annál is inkább, mert már a 12. század második felében, de jórészt a 13. század első felében nagy hangsúlyt fektetett jogainak biztosítására. Különösen igaz ez két apátra, Similisre és Urosra. A monostor okleveles anyagát, chartulariumát *(Liber Ruber)* ekkor alapozták meg.[51] Ennek hátterében első helyen a somogyi tizedek ügye állt. Ehhez való jogukat biztosító okleveleik egy jelentős része a pápaságtól származott. Ilyen pápai oklevelek a 12. század második felétől egyre gyakrabban jelentek meg, azzal összefüggésben, hogy egyre nagyobb számban volt szükséges bizonyító erejű okiratra az újabb támadások elhárítására. Bennük találjuk meg a pécsváradi „alapítólevél" egyházjogi kiváltságainak majdnem szó szerinti kifejezését, illetve különböző tartalmi mintákat.

49 Szentpétery, 1918. 18.
50 Érszegi, 1996. 55–56., 72–73.
51 Sarbak, 1996. 401–422.

Elsőként II. Paszkál írta át az alapítólevelet,[52] amely a pécsváradival megegyező egyházi kiváltságokat biztosított Pannonhalmának az apátszentelésre, a szerzetesek egyházi rendekre való felszentelésére, krizmára, szent olajokra, illetve az apát bíráskodási jogára vonatkozólag. Tartalmilag egyezik a tizedszedés jogának megerősítése is. Különbség azonban, hogy szerepel benne a püspök eltiltása a monostoron belüli misézéstől az apát engedélye nélkül. Elsőként III. Sándor 1175. évi megerősítő oklevele tartalmazza mindazon elemeket, melyek a pécsváradi oklevélben is megtalálhatók. A pápa oklevelében új elem a *privilegium protectionis*, a pápai oltalom kiváltságának kifejezése, amely azonban Pécsváradon nem hagyott nyomot. A pápa oklevele, miután megerősíti II. Paszkál bulláját, új elemként említi a püspöki jelvények (mitra, pásztorbot, gyűrű) használatának jogát a negyvenéves háborítás nélküli birtoklásra hivatkozva.[53] Ugyanezen pápa 1181. évi bullája megerősíti az előzőket, s csak a cassinói közösséget teszi hozzá új elemként.[54] Ugyanezeket ismétli meg átírásában III. Orbán pápa is 1187-ben.[55] III. Kelemen 1189-es bullája[56] azonban sokkalta visszafogottabb, számos kiváltságot nem tüntet fel részletesen. Megengedi viszont, hogy általános egyházi fenyiték idején az *excommunicatio* és *interdictum* alá vontak kizárásával, zárt ajtók mellett, harangszó nélkül csendben istentiszteletet tarthassanak. 1216-ban III. Ince pápa, nem sokkal azután, hogy II. András 1213-ben átírta I. István eredeti oklevelét,[57] összefoglalta Pannonhalma jogait, átírva elődei által kiállított okiratokat.[58] Ugyanígy járt el III. Honorius 1225-ben,[59] és IX. Gergely 1232-ben.[60] Úgy tűnik tehát, hogy III. Sándor 1175. évi bulláját követően már létezett a minta. A pécsváradi „alapítólevél" hamisítója megkereshette az alkalmas részeket az egyes oklevelekben, s alkalmazni tudta saját munkájában. Mivel pedig Pécsvárad részére, úgy tűnik, nem készült pápai oklevél, ez kedvező lehetőséget teremtett arra, hogy a pápai engedélyre és hozzájárulásra való hivatkozással emeljék be ezeket a jogokat a pécsváradi „alapítólevélbe". E minták követése azonban, a szövegek összevetése alapján, nem szó szerinti, hanem csak tartalmi jellegű volt. Persze kérdés, hogy a pécsváradi „alapítólevél" a minden egyházjogi kiváltságát tartalmazó 1175. évi oklevelet, vagy Pannonhalma III. Sándor ezen bullája után is bővülő, kiváltságait teljes egészében

52 DHA nr. 117. 331–334.
53 PRT I. Oklevéltár nr. 18. 606–608.
54 PRT I. Oklevéltár nr. 21. 610–611.
55 PRT I. Oklevéltár nr. 24. 612–613.
56 PRT I. Oklevéltár nr. 25. 613–614.
57 PRT I. Oklevéltár nr. 39. 625–626.
58 PRT I. Oklevéltár nr. 53. 640–642.
59 PRT I. Oklevéltár nr. 80. 670.
60 PRT I. Oklevéltár nr. 125. 709–710.; nr. 127. 711.

tartalmazó III. Incétől származó 1216. évit aknázta-e ki. Ez előbbi használatának tartalmi akadálya nincsen, viszont ellene szól az a körülmény, hogy a pécsváradi „alapítólevél" elkészítésében nem csekély hatás tulajdonítható az 1212. évi pernek. Így tehát inkább III. Ince bullája lehetett a felhasznált forrás, amely egy hosszabb időszakot, a somogyi tizedek körült kialakult terjengős persorozatot felölelő periódust zárt le.[61]

A pápai oklevelek felhasználásának lehetősége Pannonhalma és Pécsvárad ekkori kapcsolatában rejlik. A 13. század első felében igen intenzív volt a kapcsolat a két említett monostor között. 1215-ben a pécsváradi apát kapott eljárási megbízatást másokkal a pannonhalmi apátság és a somogyvári kolostor közötti perben, a somogyi tizedek tárgyában.[62] Vélhetőleg intézkedtek veszprémi ügyekben,[63] de a legtöbb időt mégiscsak a pannonhalmi megbizatások teljesítése emésztette fel, főleg a somogyi tizedek kérdése. Különböző ügyekben szálltak még ki, így 1222-ben Göncöl spalatói érsek és Uros pannonhalmi apát egyezségének voltak a tanúi,[64] 1225-ben III. Honorius kérésére, Küszén és Abda birtokok Pannonhalmának történő visszaadása ügyében jártak el.[65] A pécsváradi apát is jelen volt akkor, amikor Uros, Pannonhalma talán legkiválóbb apátja összefoglalja apátsága első húsz évének eseményeit, eredményeit.[66] Végül felhívjuk a figyelmet arra, hogy az 1215. évi lateráni zsinaton megfogalmazott bencés reform magyarországi érvényesítésében igen nagy szerep jutott Pécsváradnak. A földvári apáttal együtt a pápától nyert megbízatásuk a rendi káptalan összehívására szólt Madocsa mellett.[67] Érdekes továbbá, hogy a pannonhalmi monostor szolgálónépei kötelezettségeinek rendezésekor (1226 körül), a beszállásolás *(descensus)* rendezése tekintetében Pécsvárad volt az egyik minta Somogyvár és Szekszárd mellett.[68] A fentiekből világosan kitűnik, hogy intenzív kapcsolat alakult ki Pécsvárad és Pannonhalma között a 13. század első felében, s ezen keresztül a pécsváradi „alapítólevél" hamisítója gazdag forrásanyagból tudott dolgozni, válogatni.

Összegezve tehát azt mondhatjuk, hogy a pécsváradi monostor jogbiztosító törekvéseinek négy jelentősebb fázisa mutatható ki. Az első, a II. Géza-féle megerősítő oklevél idejével zárul, ekkora az apát már bizonyosan bírta birtokai egy részén (12 faluban) a tizedszedési jogot. A második, minőségben legjelentősebb

61 A somogyi tizedekre összefoglalóan: PRT I. 144–190.
62 PRT I. Oklevéltár nr. 46. 632–633.
63 PRT I. Oklevéltár nr. 56. 644.
64 PRT I. Oklevéltár nr. 70. 656.
65 PRT I. Oklevéltár nr. 77. 667.
66 PRT I. Oklevéltár nr. 91. 680–681.
67 PRT I. Oklevéltár nr. 76. 663–666.
68 PRT I. Oklevéltár nr. 89. 679.

állomás az „alapítólevél" megalkotása (az eredeti hamisítása) volt 1212–1228 között, amely egyfelől meglévő jogok biztosítására, másfelől határozott jogigényeket fejezett ki. Az első csoportba sorolhatjuk a birtokokra, népekre, egyházi kincsekre vonatkozó részeket, melyek I. István, Damaszló herceg, I. László és II. Béla adományait tartalmazták. A második csoportba tartoztak többek között a Pannonhalma közvetítette egyházjogi kiváltságok, melyek részleges *exemptió*t biztosítottak, illetve ezen keresztül megerősítették az apát joghatóságát (utóbb szerzett) birtokai és népei felett. A 13. század második felében a pécsváradi hospesek joghatóság alá vonási kísérletének lehettünk tanúi, míg a századfordulón vagy inkább a 14. század elején a két királyi kápolna adomány, illetve az egyházjogi kiváltságok érdekében léptek fel Pécsváradon.

A rövidítések feloldása

AO = *Anjou-kori Oklevéltár. Documenta res hungaricas tempore regum Andegavensium illustrantia 1301–1387 presiade Julio Kristó adiuvantibus Ladislao Blazovich, Geisa Érszegi, Francisco Makk. t. VII. 1323.* Szerk.: Blazovich László – Gáczi Lajos. Budapest – Szeged, 1991.

ÁUO = Wenzel Gusztáv: *Árpádkori új okmánytár. Codex diplomaticus Arpadianus continuatus I–XII.* Budapest, 1860–1874.

Bolla

1957 Bolla Ilona: Az Aranybulla-kori társadalmi mozgalmak a Váradi Regesztrum megvilágításában. In: *Annales Universitatis Budapestiensis Scientiarum de Rolando Eötvös nominatae. Sectio Historica. I.* Budapest, 1957. 84–105.

Csóka

1967 Csóka J. Lajos: *A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI–XIV. században.* Budapest, 1967.

Df = Magyar Országos Levéltár. Diplomatikai Fotótár

DHA = *Diplomata Hungariae Antiquissima edendo operi praefuit Georgius Györffy. Volumen I. 1000–1131.* Budapestini, 1992.

Dl = Magyar Országos Levéltár. Diplomatikai Levéltár

Elenchus = *Elenchus fontium historiae urbanae. III/2.* Szerk.: Kubinyi András. Budapest, 1997.

Érszegi

1996 Érszegi Géza: Szent István pannonhalmi oklevele. In: *Mons Sacer 996–1996. Pannonhalma 1000 éve.* Szerk.: Takács Imre. Pannonhalma, 1996. I. 47–90.

Fejér CD = Fejér Georgius: *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. I–XI.* Budae, 1829–1844.

Gállos

1960 Gállos Ferenc: Vázlatok Pécsvárad kialakulásának és középkori mezővárosi fejlődésének történetéből. In: *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve.* Pécs, 1960. 159–183.

1975 Gállos Ferenc: Tanulmányok Pécsvárad középkori történetéhez. Sajtó alá rendezte Gállos Orsolya. *Dunántúli dolgozatok* 8. Pécs, é. n. [1975]

1988 Gállos Ferenc – Gállos Orsolya: Fejezetek Pécsvárad történetéből. *Dunántúli dolgozatok (C) Történettudományi sorozat.* Pécs, é. n. [1988]

GYÖRFFY
1966 GYÖRFFY György: *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza. I.* Budapest, 1966.
1977 GYÖRFFY György: *István király és műve.* Budapest, 1977.
MADAS – MONOK
1998 MADAS Edit – MONOK István: *A könyvkultúra Magyarországon a kezdetektől 1730-ig.* Budapest, [1998]
MON. ECCL. STRIG. = *Monumenta ecclesiae Strigoniensis. I–II.* Ed.: KNAUZ, Ferdinandus. Strigonii, 1874–1882.
MON. VAT. = *Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia. Vatikáni magyar okirattár. Ser. I. Tom. I–VI.* Budapestini, 1887–1891.
PRT = *A pannonhalmi Szent Benedek rend története. I–XII/B.* Szerk.: ERDÉLYI L. – SÖRÖS P. Budapest, 1902–1916.
SARBAK
1996 SARBAK Gábor: A pannonhalmi Liber ruber. In: *Mons Sacer. 996–1996. Pannonhalma ezer éve.* Szerk.: TAKÁCS Imre. Pannonhalma, 1996. I. 401–422.
SRH = *Scriptores rerum hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum.* Edendo operi praefuit Emericus SZENTPÉTERY. I–II. Budapestini, 1937–1938.
SZENTPÉTERY: REG. ARP. = *Regesta regum stirpis Arpadianae critico-diplomatica. Az Árpádházi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke.* Ed. SZENTPÉTERY, Emericus. I–II/1. Budapest, 1923.
SZENTPÉTERY – BORSA: REG. ARP. = *Regesta regum stirpis Arpadianae critico-diplomatica. Tom II/ vol. 2–4. Manuscriptis Emerici Szentpétery adhibitis et completis critice digessit Iván Borsa. Az Árpádházi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke. II/2–4.* SZENTPÉTERY Imre kéziratának felhasználásával szerk.: BORSA Iván. Budapest, 1961–1987.
SZENTPÉTERY
1918 SZENTPÉTERY Imre: Szent István király pécsváradi és pécsi alapítólevele. In: *Értekezések a történeti tudományok köréből XXIV/10.* Budapest, 1918. 1–64.
SZŰCS
1993 SZŰCS Jenő: *Az utolsó Árpádok.* Budapest, 1993. (História Könyvtár monográfiák 1.)
ZÁVODSZKY
1904 ZÁVODSZKY Levente: *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai.* Budapest, 1904.
ZsO = *Zsigmondkori oklevéltár 1. 1387–1399.* Összeállította: MÁLYUSZ Elemér. Budapest, 1961.

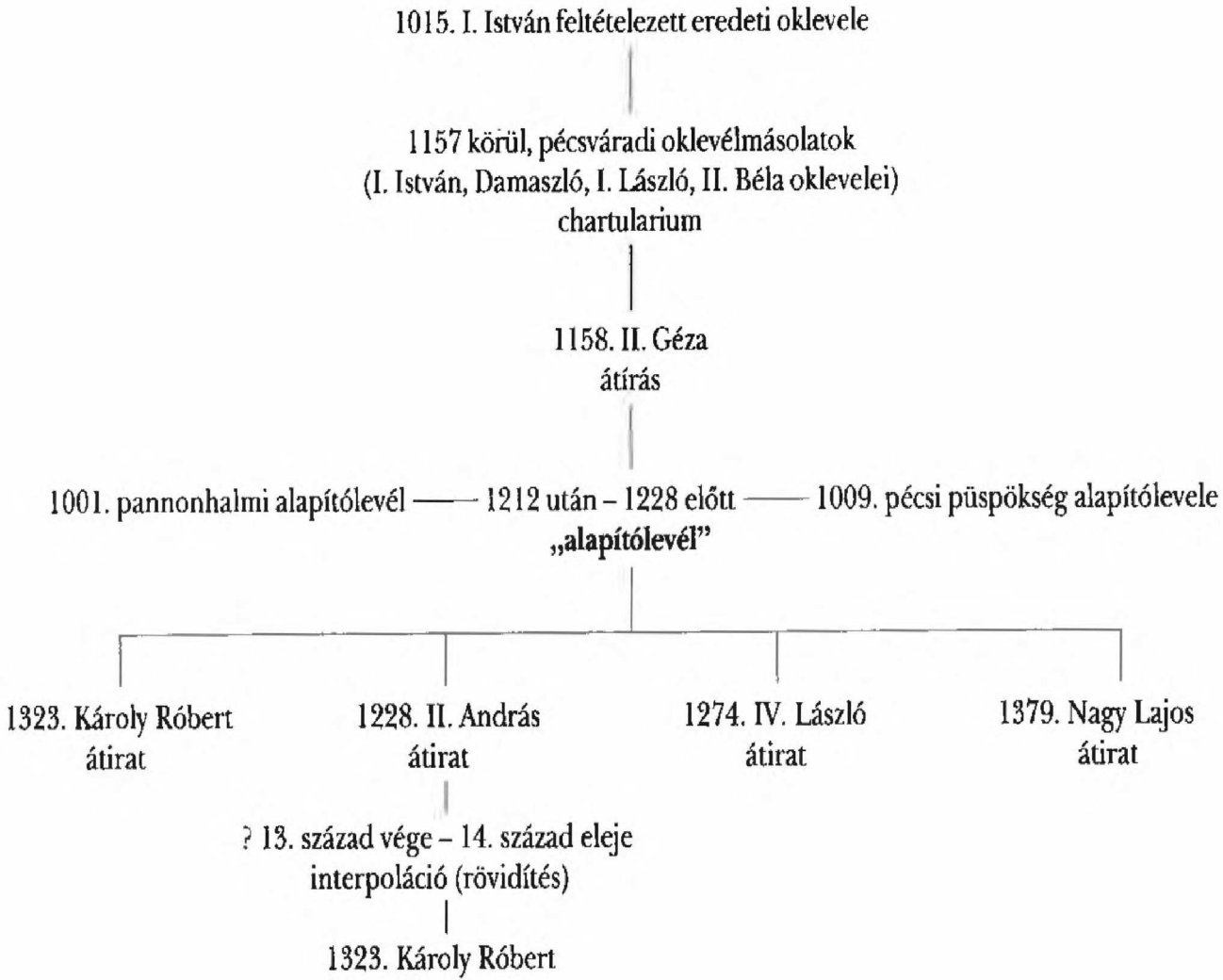
Függelék

I. A pécsváradi monostor javai az adományozók és az adományok fajtái szerint

	Adományozó	Adományozó	Adományozó	Adományozó
Adományfajta	I. István	Damaszló	I. László	II. Béla
Szolgáló-népek	200 fegyveres (védelem), 12 lovas, 156 lovas szolga, 409 lóval és szekérrel szolgáló személy, 110 szőlőműves, 36 földműves, 12 méhész, 20 vassal adózó személy, 50 halász, 10 kézműves, 6 edénykészítő, 12 esztergályos, 9 pék, 10 szakács, 3 fazekas, 6 tímár, 5 pristaldus (poroszló), 5 aranyműves, 8 ács, 3 molnár, 13 juhász, 3 lovász, 3 kanász, 3 szolga a vendégek ellátására, 4 betegápoló, 5 harangozó, 6 fürdőszolga			
Birtokok	Fancsal? (Fonsol), Csomor? (Chomur), Zomba? (Zumba), Szekszárd (Zaczard), Ylsan, Bátató (Batatue), Kölked (Kulkedy), Dályok (Daluch), Kovács (Chouas), Velente (Velente), Szajk (Zeyk), Szér (Zeru), Babarc (Bobort), Nadica (Nodoyca), Gyak (Gyos), Nógrád (Nougrad), Gurumbona (?), Szedlok (Scedluc), Nevegy (Nyuig), Szilágy (Zylag), Pall (Pol), Somló (Sumlow), Szántó (Zamtow), Micske (Mykuse), Varasd (Vorost bucaozu), Kulcsod (Kulchoud), Hetény (Heten), Várkony (Varkun), Kövesd (Kuesty), Beliz (Belysz), Zsemenye (Suene), Hird (Hirig), Kovásséde (Kouas sede), Úrmánd (Vrmandy), Hetény) Hethen, Márton (Mortun), Pereked (Perecud), Berkesd (Berkust), Szólád (Scholad), Hajmáskér (Hagmasker), Nivegy (Neuyg)	Márkuz (Marcum), Fegyvernek (Fegwernuk)	Begey (?), Zámor (Zamar), Bocha (?), Rád (Drawa), Medviz (Medwys)	8 szőlő
Egyházi kincsek	29 palást, 14 dalmatica, 18 tunica, 60 cappa, 7 oltárterítő, 29 asztalkendő, 4 terítő székekre, 50 alba, 22 ing, 10 takaró függöny, 15 egyéb függöny, 10 szőnyeg az oltár elé, 9 kereszt, 7 egyész kereszt, 5 útioltár, 4 tőmjénező, 6 gyertyatartó, 11 kehely, 12 baccilis, 4 korsó, 3 ezüst szelence, 30 stóla és manipulus; Biblia, 4 nocturnale, 5 antiphonale, 2 lectionarium Evangéliummal, 6 missale, 4 zsoltárkönyv, 5 graduale, 2 regula, 2 baptisterium, 1 kötet 40 zsoltárra![69]	1 ezüst tábla Szent Benedek oltárára, 1 ezüst útioltár		

69 A felsorolt szerkönyvek funkciójára lásd MADAS – MONOK, 1998. 32–36.

	Adományozó	Adományozó	Adományozó	Adományozó
Adományfajta	**I. István**	**Damaszló**	**I. László**	**II. Béla**
Egyéb jövedelmek, javak	– két pécsváradi vásár vámja – sójövedelem – a szabadok dénárjainak harmada a monostor birtokán élő idegenektől – erdők jövedelme, disznók, nádasok adója, 120 ló, 84 tehén, 1464 juh, 137 sertés, 92 kecske		Holtó (Holtov) vásár jövedelme, Szana (Zova) folyó melletti vásár jövedelme	Tolna vásárvámja
Egyházjogi kiváltságok	– minden birtok és nép feletti tizedeszedési joga – a monostor apátja általában egyedül az esztergomi érsek zsinatán köteles megjelenni – az apát a megerősítést és a felszentelést vagy a megyéspüspöktől vagy bármely más püspöktől, mindenféle ellentmondás nélkül kéri, szerzeteseit magasabb rendekre ekképp bocsátja – az apát püspök módjára mitrát, szandált gyűrűt viselhet ünnepi alkalomra az udvarban, püspöki összejövetelen, illetve bármely más egyházas helyre szabadon elmehet és misézhet – két királyi kápolna adomány tartozékaival, (Szent Péter kápolna és Fehéregyháza), e kápolnákba az apát nevezi ki a papot – a krizmát és a szent olajokat bármely érsek vagy püspök kiadni tartozik – lelkiekben ítélkezésre és rendelkezésre a monostor népei felett az esztergomi érsek és az apát jogosultak, világi ügyekben a vérontás esetén kívül, egyedül az apát illetékes			
Egyéb, az apát hatalmát biztosító kiváltság	– a monostor határain belül malom, halastó létesítése – a szerzetesek műhelyei körüli vízvezeték – azok a nemes és nem nemes birtokosok, akik utóbb birtokaikat István király adományának mondanák, ingóságaikkal kiűzhetők			
Összesen	**1116 mansio, 41 faluban**		**200 mansio 5 faluban**	


1015. I. István feltételezett eredeti oklevele
1157 körül, pécsváradi oklevélmásolatok
(I. István, Damaszló, I. László, II. Béla oklevelei)
chartularium
1158. II. Géza
átírás
1001. pannonhalmi alapítólevél
1212 után – 1228 előtt
1009. pécsi püspökség alapítólevele
„alapítólevél"
1323. Károly Róbert
átirat
1228. II. András
átirat
1274. IV. László
átirat
1379. Nagy Lajos
átirat
? 13. század vége – 14. század eleje
interpoláció (rövidítés)
1323. Károly Róbert

III. A pécsváradi, a pannonhalmi és a pécsi oklevelek formai és tartalmi hasonlóságai

A pécsváradi hamisított „alapítólevél"

(CHRISMON) In nomine Domine Dei summi. Stephanus superna favente clemencia Hungarorum rex. Credimus et vere scimus, si locis cultui mancipatis potestates atque honores adaugmentaverimus, id non solum laude humana predicandum, verum etiam divina mercede remunerandum. Quocirca omnium sancte Dei ecclesie fidelium nostrorum presencium atque futurorum solers comperiat intencio, quod nos per Dei subsidium, ob anime nostre remedium et pro stabilitate regni nostri monasterium Sancte Dei Genitricis Marie et Sancti Benedicti ad radicem Montis Ferrei diligenter construximus, omni autem cura adhibita, ne monastice religionis centemplacio aliqua temporalium necessitate compressa nutaret ad levam, idem monasterium ex donativis nostris, consensu et conafirmacione auctoritatis apostolice dotavimus terris, silvis psicinis, vineis, villis, populis, tam liberis, quam servis. [...] Preterea ex consensu et confirmacione auctoritatis apostolice non solum prescripti populi, verum eciam omnium infra terre ipsius monasterii circumscripcionem possessiones habencium decimaciomibus curavimus preditare. Eadem eciam auctoritate apostolica mediante decrevimus, ut prefati cenobii abbas generali tantum et solemni duntaxat synodo Strigonensis archiepiscopi interesse teneatur, attamen seu a metropolitano, seu a quolibet alio epsicopo, omni contradiccione cessante, confirmacionem, consecracionem suscipiat et eius monachi ad ordines provehantur, more eciam episcoporum cum mitra, sandalis et anulo sive in solemni curia, sive episcoporum conventu vel in loco quolibet religioso liberrime possit assistere et divina officia

I. István többszörösen interpolált pannonhalmi oklevele

(CHRISMON, Christe) IN NOMINE DOMINI DEI SUMMI. STEFANUS SUPERNA PROVIDENTE CLEMENTIA UNGRORUM REX. Credimus et vere scimus, si locis cultui mancipatis potestates atque honores adaugmentaverimus, id non solum laude humana predicandum, verum divina mercede remunerandum. Quocirca omnium sancte Dei ecclesie fidelium nostrorum presencium atque futurorum solers comperiat intencio, quod nos interventu, consilio et consensu domini Anastasii abbatis de monasterio Sancti Martini in monte supra Pannoniam sito ab genitore nostro incepto, quod nos per Dei subsidium ob anime nostre remedium pro stabilitate regni nostri ad finem preduximus [...] Ahuc autem subiugens dico: sit id ipsum monasterium ab omni inquietudine semotum habeantque monachi potestatem post transitum sui cuiusque abbatis alium abbatem securiter eligendi et a quocunque velint episcopo consecrandi eum sitque illis licitum ordines accipere quovis loco et a quocunque episcopo. Ante neminem vero abbatum capella incedat, nisi ante patrem eiusdem monasterii propter reverentiam et sanctitatem ipsius loci moreque episcopi in sandalis missam celebrare. Precipimus itaque sub testificatione Salvatoris Domini nostri Iesu Christi, ut nullus archiepsicopus, episcopus, dux, marchio, comes, vicecomes seu aliquis homo magnus sive parvus de iam fato monasterio aliquo modo se intromittere in mancipiis, terris, vineis, decimationibus, piscationibus, ripis, placitis sine concessione abbatis eiusdem monasterii audeat. Quod qui fecerit, componat centum libras auri optimi, medium camere nostre ac medium prefato monasterio suisque rectoribus

celebrare. Duas preterea capellas regias, capellam videlicet Beati Petri, monasterio connexam, et alteram, que vulgo Alba Ecclesia vocatur, cum earum parrochiis et omnibus pertineciis contulimus prefato monasterio., in quibus sacerdotes ab abbate constituti predicto populo divinum plenarie exhibeant servicium. Crisma vero et oleum infirmorum quilibet archiepiscopus vel episcopus dare teneatur. Prefati vero monasterii populum iam sepedictum de spiritualibus instruendum et iudicandum Strigoniensis archiepiscopo et abbati suo commisimus. In civili autem causa nulli liceat iudicare preter abbatem, nisi forte pro qua sanguis effundi debeat. [...]

(SIGNUM DOMINI STEPHANI INCLITI REGIS) [SIGNUM]

Et ut ipsum monasterium ab omni inquietudine sit semotum, precipimus ut nullus archiepsicopus, episcopus, dux, marchio, comes seu aliqua persona nobilis vel ignobilis de iamfato monasterio aliquomodo se intromittere in mancipiis, terris, vineis, rippis, pratis, pascuis, cultis et incultis, salicidiis, decimacionibus, et in omnibus hiis, que in suprascripti reperiuntur, sine concessione abbatis eiusdem monasterii audeat. Quod si fecerit, componat centum libras auri optimi, mediam cemere regie, medietatem vero abbati. Et ut plus divine ire occursum paveat, sciat se a Patre et Filio et Spiritu Sancto et (a) Genitrice Dei sanctisque apostolis Petro et Paulo et a sancto Benedicto, in cuius honore predictum situm est monasterium, perpetuo anathemate dampnandum et ante tribunal Christi rationem redditurum. Quod ut verius credatur, ha(n)c paginam manibus propriis roborantibus sigilli nostri munimine [...] confirmavimus. [...][1]

maledictionisque perpetuo vinculae eternaliter feriatur. Quod ut verius credatur, hanc paginam manu propria roborantes sigillari iussimus SIGNUM DOMINI STEFANI INCLITI REGIS (STEFANUS REX)[2]

A pécsi püspökség interpolált alapítólevele

[...] Et ut plus divine ire occursum paveat, sciat se a Patre et Filio et Spiritu Sancto et gloriosa Dei Genitrice et a sancto Petro apostolo, in cuius honore supramemoratus constructus est episcopatus, perpetuo anathemate dampnandum et ante tribunal Christi rationem redditurum. [...][3]

1 DHA nr. 12. 72, 75–76., 80.
2 Érszegi, 1996. 81–82.
3 DHA nr. 9/I. 58.

Szende László

Harc a Babenberg örökségért (1246–1261)*

„*Ausztria és Stájerország voltaképp egy ország: porban ül szomorúan és sóhajtozva, megfosztva fejedelmeitől és örököseitől.*"[1] Így panaszkodik a garsteni kolostor derék szerzetese, amikor az 1246-os évnél bejegyezte II. (Harcias) Frigyes, az utolsó Babenberg-sarj halálát megörökítő eseményeket. A herceg halálával magva szakadt a 976-tól uralkodó Babenberg dinasztiának.[2]

II. Frigyes személye nem volt ismeretlen a középkori Magyar Királyság számára. A tatárjárás idején ugyanis egy ideig Magyarországon tartózkodott. Vitézül harcolt a tatárok ellen,[3] ugyanakkor valószínűleg őt terheli a felelősség Kötöny kun király halála miatt.[4] A muhi csatavesztés után a menekülő IV. Bélát megzsarolta és kifosztotta.[5] Ennek következtében tudta uralmát kiterjeszteni a Dunántúl nyugati részére.

Az utolsó Babenberg halálával a Magyar Királyság határaitól nyugatra hatalmi űr támadt. A gazdaságilag fejlett, fontos kereskedelmi csomópontokkal rendelkező, és ásványkincsekben gazdag Stájerországért és Ausztriáért ádáz küzdelem kezdődött a környező országok között. Az elárvult tartományok felkeltették a Német–Római Császárság és a Szentszék érdeklődését is. Mivel az európai politika két nagyhatalmát ugyanakkor lekötötte az egymás elleni harc, érdekükben állt, hogy a terüle-

* Dolgozatom az ELTE BTK történelem szakán 1998/99-es tanév tavaszi félévében megvédett szakdolgozatom rövidített változata. Elkészítésében nyújtott segítségükért itt szeretnék köszönetet nyilvánítani *Bertényi Iván*, *Kubinyi András* és *Zsoldos Attila* tanár uraknak.

1 Idézi: Huber, Alfonz: *Ausztria története. I. kötet.* Ford.: Baróti Lajos. Budapest, Akadémiai, 1899. 414. (A továbbiakban: Huber, 1899.) – Vö. Chronicon Garstense ab a. 953–1257. In: *Catalogus fontium historiae Hungaricae aevo ducum et regum ex stirpe Arpad descendentium ab anno Christi DCCC usque ad annum MCCCI.* Collegit Albinus Franciscus Gombos. I–III. Budapestini, Szent István Akadémia, 1937–1938. 560. (1345. sz.) (A továbbiakban: Gombos F.: Cat.)

2 Zöllner, Erich: Die Dynastie der Babenberger. In: *1000 Jahre Babenberger in Österrich. Stift Lilienfeld. 15 Mai – 31 Oktober 1976. Ausstellunghataloge.* Hrsg. von Johannes Gündler. Wien, Niederösterreichische Landesmuseum, 1976. 9–22. (A továbbiakban: Zöllner, 1976.)

3 Rogerii Carmen miserabile. In: *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum I–II.* Edendo operi praefuit Emericus Szentpétery. Budapestini, 1937–1938. II. 551–588.; 566. (A továbbiakban: Rogerius, SRH.)

4 Rogerius, SRH. 566–567.

5 Rogerius, SRH. 574–575.

teket a maguk befolyási övezetébe vonják. A küzdelemben végül Magyarország és Csehország – szövetségeseiket felvonultatva – csaptak össze.

Dolgozatom célja, hogy a középkori Magyar Királyság szerepét elemezzem az örökségért folytatott küzdelemben. Az események öt évvel a tatárjárás után kezdődtek. A dalmát tengerpartról visszatérő IV. Béla erős kézzel helyreállította a központi hatalmat. Véres harcok árán visszavívta az osztrákok által elfoglalt nyugati várakat, hű emberei rendet tettek a lázongó területeken.[6] Ugyanakkor a magyar poltikának rendkívül komoly kihívással kellett szembenéznie: a „Damoklész kardjaként" lebegő tatár veszedelemmel. Nem lehetett folytatni a tatárjárás előtti keleti politikát, amikor a Magyar Királyság szinte minden évben hadjáratot indított Halics megszerzése érdekében,[7] mivel az ország – ha áttételesen is – szomszédja lett az Arany Hordának. A keleti expanzió lehetőségét tovább nehezítette, hogy a tatár támadással az addig elért keleti eredmények (a milkói kun püspökség, a délkeleti bánságok) megsemmisültek, illetve megroppantak.

A korszak politikatörténetét Pauler Gyula már elemezte.[8] Munkámban ezért az azóta megjelent forrásokat, szakirodalmat használom fel, természetesen nem mellőzve Pauler adatait. Szűcs Jenő *Az utolsó Árpádok* című könyvében is részletesen kitér IV. Béla életművére: aprólékosan bemutatja a tatárjárás utáni állapotokat, jellemzi a Babenberg örökségért folytatott harcot is.[9] Munkámban a korabeli krónikák és az oklevelek narratív részeinek segítségével árnyaltabbá kívánom tenni az események bemutatását.

Ki legyen az örökös?

1246. június 15-én a Lajta menti csatában életét vesztette II. (Harcias) Frigyes, a 976-tól uralkodó Babenberg-dinasztia utolsó férfi sarja. A tragikus haláleset közvéleményre gyakorolt hatása világosan megmutatkozik az osztrák és stájer krónikák feljegyzéseiből.[10] Frigyes herceg és Merániai Ágnes házasságából nem

6 Berényi Iván: Magyarország nemzetközi helyzete a tatárjárás után. In: *Unger Mátyás emlékkönyv.* Szerk.: E. Kovács Péter. Budapest, MTA Történettudományi Intézete, 1991. 15–22.

7 Font Márta: II. András orosz politkája és hadjáratai. In: *Századok*, 125. (1991) 1. sz. 136.

8 Pauler Gyula: *A magyar nemzet története az Árpádházi királyok alatt. II. kötet.* Budapest, Akadémiai, 1899. (A továbbiakban: Pauler, 1899.)

9 Szűcs Jenő: *Az utolsó Árpádok.* Budapest, História – MTA Történettudományi Intézete, 1993. (A továbbiakban: Szűcs, 1993.)

10 Albertus Stadiensis. A. 1246: *„Dux Austriae contra regem Ungariae conflictu habito occobuit, et ducatum sine herede reliquit."* Gombos F.: Cat. I. 51. (121. sz.); Anonymi coenobitae Zwetlensis: *„...Austria orbata est proprio principe et iusto herede".* Gombos F.: Cat. I. 260.

született gyermek, így az utódlás szempontjából csak a nőági leszármazottak jöhettek számításba. Ezt az 1156-ban kiállított Privilegium Minus is lehetővé tette.[11] A legkevesebb hatalommal Frigyes Konstancia nevű testvére rendelkezett, aki örökösödési igényeit nem tudta érvényre juttatni.[12] Az események középpontjába ezért a két másik hercegnő, Gertrúd és Margit kerültek.[13] Gertrúd, Frigyes herceg testvérének, a korán elhalt Henriknek a leánya, miután 1245-ben visszautasította II. Frigyes német-római császár házassági ajánlatát, 1246-ban hozzáment Vladiszlavhoz, Vencel cseh király fiához.[14] A cseh uralkodó nagy reményeket fűzött ehhez a frigyhez, mivel ezzel hatalmát az ország határain túlra is kiterjeszthette volna. A házasságot IV. Ince pápa is támogatta. Frigyes herceg testvére, Margit nem élvezte a pápai udvar bizalmát, mert férje VII. Henrik német király, II. Frigyes császár fia volt.[15]

Vladiszlav herceg azonban nem tudta a cseh hatalmi igényeket megvalósítani, mivel 1247. január 3-án meghalt. Ezzel az osztrák és stájer tartományok megint uralkodó nélkül maradtak, s Gertrúd Rómához fordult segítségért. A pápa egy olyan hitvest keresett, aki szembenállt a Német–Római Császársággal. Erre azért volt szükség, mert II. Frigyes császár – akinek már régóta dédelgetett terve volt a területek megszerzése – szintén bejelentette igényét az elárvult tartományokra. Erre egyrészt a provinciák kedvező fekvése, másrészt gazdagságuk miatt gondolhatott az uralkodó. A császárság pénzügyei szétzilált állapotban voltak, amit csak az osztrák és stájer területek bekebelezésével lehetett volna rendbehozni.[16] Ezért úgy kezelte Ausztriát és Stájerországot, mint megüresedett birodalmi tartományokat, így akaratának érvényesítése végett Eberstein Ottó személyében birodalmi helytartót küldött a területre.[17] A pápai udvarban a császári befolyás lehetősége

(565. sz.); Excerpta ex Chronico Iohannis Victoriensis. A. 1246.: *„Fridericus dux Austriae pro defensione suae terrae contra Hungaros exercitum ducens cum eis bellum conserit, et cum eis magnam stragem faceret, quidam de suis militibus curio suarum virium explorator contra ipsum gradiens, eum sic suo gladio profunde perfodit, quod eum mortuum ad terram prostravit, de cuius morte fuerunt omnes Australes summe turbati, sed quod hic nullum habebat filium, nec de illa stripe remanebat aliquis, qui poset in regimine ducatus succedere."* Gombos F.: Cat. II. 917. (2211. sz.);

11 Vancsa, Max: *Geschichte Nieder- und Oberösterreich. I. Band.* Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1905. 484–485. (A továbbiakban: Vancsa, 1905.); Zöllner, 1976. 21.

12 Hantsch, Hugo: *Die Geschichte Österreichs. I. Band*: Graz–Wien–Köln, Styria, 1959. 101. (A továbbiakban: Hantsch, 1959.)

13 Hantsch, 1959. 101.; Zöllner, Erich: *Ausztria története*. Ford.: Bojtár Endre. Budapest, Osiris–2000, 1998. 88. (A továbbiakban: Zöllner, 1998.)

14 Hantsch, 1959. 101.; Zöllner, 1998. 88.

15 Vancsa, 1905. 489.

16 Hantsch, 1959. 101.

17 Hantsch, 1959. 101.; Zöllner, 1998. 88.

riadalmat keltett, mivel a kiátkozott császár a jelentős gazdasági pontenciált képviselő tartományokra támaszkodva eredményesebben vehette fel a harcot a pápaság ellen.

A Babenberg örökséggel kapcsolatban nem szabad figyelmen kívül hagynunk a salzburgi érsekséget,[18] amely suffraganeus (az érseki tartományba tartozó) püspökségei (Gurk, Chiemsee, Seckau, Lavant) révén befolyást tudott gyakorolni Bajorország jelentős területein túl Stájerországra és Karintiára. II. Eberhard érsek 1246-os halála után a káptalan választást tartott. IV. Ince természetesen azt a jelöltet támogatta, aki semmiféle kapcsoltatot nem tartott fenn II. Frigyes császárral. A pápa pártfogoltja az időközben német ellenkirállyá választatott Raspe Henrik[19] kancellárja, Burkart von Ziegenhain volt,[20] akit 1247 márciusában nevezett ki, de már augusztusban meghalt. A káptalan figyelme ekkor Spanheimi Fülöpre irányult. Az 1220 körül született agilis és ambiciózus fiatalember előkelő származással rendelkezett, hiszen édesapja Bernárd karintiai herceg, édesanyja I. Přemysl Ottokár leánya, Jutta volt. Fülöp egyházi pályája Csehországban indult, a vysehradi káptalan prépostjaként a Cseh Királyság kancellárja lett.[21] Megválasztása után elődjének birtok- és hatalmi politikájának folytatása mellett foglalt állást. A fiatal érsek fő céljának az Enns-völgy megszerzését tekintette. A Szentszékkel való kapcsolatai érdekesen alakultak. Nyíltan szembehelyezkedett ugyanis IV. Ince chiemsee-i püspökség élére szánt jelöltjével, ugyanakkor 1248 tavaszán feltartóztatta azokat a stájer és osztrák nemeseket, akik II. Frigyes császárhoz igyekeztek Veronába.[22] Az Itáliába igyekvő főurak a kiátkozott uralkodó hasonnevű unokáját szerették volna hercegüknek.[23]

A Magyar Királyságnak ahhoz, hogy nyugati irányba eredményesen tudja terveit megvalósítani, szüksége volt a keleti határok biztosítására. Nem sokkal a bécsújhelyi ütközet után kezdődhettek meg a tárgyalások Danyiil halicsi fejedelem és IV. Béla jelenlétében. Az 1246 szeptemberében létrejött megállapodás következtében szö-

18 Dopsch, Heinz: Přemysl Ottokar II. und das Erzstift Salzburg. In: *Ottakar-Forschungen*, 470–508., 472. (A továbbiakban: Dopsch, 1978.); Wagner, Hans: Von Interregnum bis Pilgrim von Puchheim. In: *Geschichte Salzburgs*. I./1. Hrsg. von Heinz Dopsch. Salzburg, Universitätverlag Anton Pustet, 1981. 437–486. (A továbbiakban: GS.)

19 Reinhold, Dietger: Vom Interregnum bis Heinrich VII. In: *Deutsche Geschichte. Band. IV. Von Interregnum zu Karl IV. 1254–1378*. Hrsg. von Heinrich Pletscha. Gütersloch, 1982. 15–71., 16. (A továbbiakban: Reinhold, 1982.)

20 GS. 437.

21 1225-től a mindenkori vysehradi prépost egyben Csehország kancellárja is volt. Hoensch, Jörg. K.: *Geschichte Böhmens. Von der slavischen Landnahme bis ins 20. Jahrhundert*. München, C. H. Beck, 1987. 93. (A továbbiakban: Hoensch, 1987.)

22 GS. 438.

23 Vancsa, 1905. 491.

vetségi kapcsolat jött létre a két ország között.[24] Béla a keleti végek biztonságának megteremtése után Ausztria felé tekinthetett. 1246. november 15-én a pápához fordult az osztrák tartományok ügyében. Vladiszlav herceg halála után IV. Ince pápa Ausztriára vonatkozó elképzeléseiben a magyar uralkodó is szerepelt. 1247. január 29-én kelt levelében arra buzdította Raspe Henriket, hogy támogassa IV. Béla az osztrák hercegség elfoglalására irányuló törekvéseit, nehogy a terület II. Frigyes német–római császár birtokába jusson.[25] A magyar uralkodó azonban nem tudta azonnal megvalósítani Ausztriára vonatkozó elképzeléseit, mivel királyságát egy újabb tatár betörés réme tartotta rettegésben. Erre utal IV. Ince azon levele, amelyet az előző levél megírásához képest alig egy héttel, február 4-én állított ki. Ebben felszólította a magyar királyt, István esztergomi és Benedek kalocsai érsekeket, hogy a tatároknak vitézül álljanak ellent.[26] A küszöbön álló tatár támadás hatására IV. Béla fiát összeházasította a kun fejedelem leányával,[27] továbbá a szörényi bánság területét a johannita lovagok védelmére bízta.[28]

Mivel IV. Béla késlekedett, Róma más trónörökös után nézett. Hermann badeni őrgróf ausztriai uralmát támogatta, aki feleségül vette Gertúdot.[29] Hermann azonban nem rendelkezett megfelelő katonai haderővel. Találóan jegyzi meg ezzel kapcsolatban az egyik osztrák évkönyv: *„Badeni Hermann Ausztria hercege akart lenni, de nem tudott."*[30] Az őrgrófot leginkább a kisebb nemesi családok támogatták (Habsbach, Preussel), akiknek a segítségével 1249 tavaszán támadást indított az

24 Toru, Senga: IV. Béla külpolitikája és IV. Ince pápához intézett „Tatár-levele". In: *Századok*, 121. (1987) 584–611.

25 *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis* I–XI. Studio et opera Georgii Fejér. Budae, 1829–1844. IV. 1. 459. (A továbbiakban: CD.)

26 *Codex diplomaticus et epistolaris Slovacie. (Slovensky Diplomatár.) Tomus II. ab a. MCCXXXV usque ad a. MCCLX.* Ad edendum preparavit Richard Marsina. Bratislavae, Editrice Libraria Obzor, MCMLXXXVII. 244. (A továbbiakban: CDES. II.)

27 *„Béla király pedig hallván ezeket a híreket, annyira megrémült és megfélemedett, hogy királlyá választott fiát a kun király leányához adta, és a lakodalmat nemrégiben tartották meg Magyarországon. Ezen a lakodalmon a kunok közül tízen összejőve, megesküdtek szokásuk szerint karddal kettévágott kutyára, hogy a magyarok földjét meg fogják védelmezni, úgy, mint a király hívei, a tatárok és barbár népek ellen."* – IV. Béla tatárokhoz küldött követeinek jelentéséről. Ford.: Györffy György. In. *A tatárjárás emlékezete*. Szerk.: Katona Tamás. Budapest, Európa, 1987. 358.

28 Szentpétery Imre – Borsa Iván: *Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke. I–II. kötet.* Budapest, 1923–1987. 853. (A továbbiakban: RA.)

29 Meier, Hermann: Gertrud, Herzogin von Österreich und Steiermark. In: *Zeitschrift des historishen Vereines für Steiermark*. 23. (1927) 5–38., 7. (A továbbiakban: Meier, 1927.)

30 Continuatio Sancrucensis II. .A. 1248. *„Hermannus marchio de Paden voluit esse dux Austrie, sed non valuit."* Gombos F.: Cat. I. 778. (1782. sz.)

egyik legbefolyásosabb család, a Kuenringerek ellen.[31] Bonyolította a helyzetet, hogy II. Frigyes császár a salzburgi érsekség nyílt ellenségeskedéseire válaszul megbízta III. Meinhard görzi grófot, hogy terjessze ki fennhatóságát Fülöp karintiai és stájer birtokaira. Ez érzékenyen érintette volna az salzburgiak jövedelmeit, ugyanis ezek olyan területeket foglaltak magukban, mint a kereskedelmi utak csomópontját jelentő Pettaut, a dénárveréséről híres Friesachot.[32] A görziek tényleges hadmozdulataira azonban csak 1252-ben került csak sor. A salzburgi érsek Badeni Hermann jelölését támogatta, ami azért volt jelentős mert az őrgróf mellé állította Bernát és Ulrich karintiai hercegeket is.[33]

Az állandó belső harcok következtében Ausztria ereje megroppant, s a bajorok – ezt kihasználva – 1250-ben támadást indítottak. Ez év késő tavaszán Lajos, II. Ottó legidősebb fia, elfoglalta Linzet és az Enns-től északra fekvő területet Bajorországhoz csatolta.[34] A központi hatalom megbomlása miatt az osztrák lovagok határmenti betörései állandósultak. Erre utal a magyar uralkodó azon birtokadománya, amelyet Marcel ispán fia Sándor kapott az ország határain fekvő Martony nevű birtokáért cserébe, mivel azt a németek állandó háborúskodásai miatt nem tudta békében birtokolni.[35] A határmenti összetűzések letörésére IV. Béla felprédálta a területet.[36] A betörés teljesen váratlanul érte a mezőn tartózkodó és az aratással foglalkozó lakosságot.[37] A támadásban a kunok is részt vettek, akik – a nyugati beszámolók szerint – vadállati kegyetlenséggel harcoltak.[38] Templomokat

31 Vancsa, 1905. 492.

32 Dopsch, 1978. 474, 478.

33 GS., 438.

34 Chronicon Bavaricum anonymi. A. 1250.: *„Dux Otto per filium suum Ludwicum obtinuit civitatem Lintz et civitatem Anesum cum magna parte ducatus Austriae."* Gombos F.: Cat. I. 521. (1233. sz.); Vö. Kraus, Andreas: *Geschichte Bayerns. Von den Anfängen bis zur Gegenwart.* München, C. H. Beck, 1983. 120. (A továbbiakban: Kraus, 1983.)

35 *„...cum terra Alexandri filii Marcelli Comitis, nomine Mortun, in confinio Regni nostri constituta, pro utilitate ipsius confinii admodum necesaria heberetur, et idem Alexander propter continuos insultus Australium eam non posset possidere pacifice et quiete..." – Árpádkori Új Okmánytár. I–XII. kötet.* Közzé teszi Wenzel Gusztáv. Pest–Budapest, 1860–1874. II. 223. (146. sz.) (A továbbiakban: ÁÚO.); Vö. RA. 976.

36 *„...propter stragem quam pincerna de Habspach et Preuzlones et complices marchionis de Paden intulerant finibus Ungarie..."* Continuatio Sancrucensis II. Gombos F.: Cat. I. 778. (1782. sz.)

37 Continuatio Sancrucensis II. Gombos F.: Cat. I. 778. (1782. sz.)

38 Chronicon Salisburgense. A. 1250.: *„Rex Ungarie confinia Austrie auxilio Gommanorum usque ad medium terre intrans, plurimam multitudinem Australium in ultionem vastationis terre sue intremit, destructis aliquibus munitionibus."* Gombos F.: Cat. I. 678. (1490. sz.); Continuatio Annalium Mellicensium. A. 1250.: *„Rex Ungarie Bela cum Cumanis Austriam ingressus,*

gyújtottak fel, asszonyokat, leányokat erőszakoltak meg. Az egyik plébániára bemenekülő több mint négyezer férfi, nő és gyerek vált a harcok áldozatává, papjukkal együtt, aki még feloldozta őket. A Himbergben tartózkodó Preuselek megpróbáltak ellenállni, de alulmaradtak a küzdelemben. Itt tüntette ki magát Ákos nembeli Ernye, aki párviadalban győzte le a himburgi kapitányt.[39] Klasszikus lovagi összecsapásról lehetett szó, mivel Ernye Preuselt mindenki előtt támadta meg, jobb kezében tartott lándzsájának nyelével kiütötte, majd keresztüldöfte. Az osztrákok, miután látták vezérük halálát, visszamenekültek a várba.[40] A kegyetlenségek híre Csehországba is eljutott. Vencel király közbenjárt Ausztriáért, mire Béla visszavonult Magyarországra.

„Drang nach Westen"

Az 1250-es esztendő vége jelentős változást hozott a Babenberg-örökségért folytatott küzdelemben, ugyanis – a hercegnőket leszámítva – minden olyan „szereplő" meghalt, akinek valami jogalapja volt a stájer és osztrák tartományokra. 1250. október 3-án elhalálozott Hermann herceg,[41] majd december 13-án II. Frigyes császárt is utolérte a halál,[42] aki végrendeletében Ausztriát unokájára hagyta.[43] A következő év legelején pedig elhunyt Frigyes császár – VII. Henrik és Margit hercegnő házasságából született – hasonnevű unokája is. A központi hatalom teljes hiánya miatt az egyes tartományi központok megerősödtek. Az osztrák és stájer nemesek magukra maradtak. Választhattak a magyar király, a bajor herceg és a csehek fennhatósága között. IV. Béla és Ottó azonban nem örvendett nagy népszerűségnek, ami érthető volt az 1250-es véres hadjáratok miatt. Várakozással tekin-

magnam stragem hominum fecit, ecclesias, villas per incendium in circuitu montium devastavit." Gombos F.: Cat. I. 755. (1727. sz.); Kristó Gyula: *Az Árpád-kor háborúi.* Budapest, Zrínyi, 1986. 134. (A továbbiakban: Kristó, 1986.)

39 CD. IV. 2. 92.

40 *„...quo pacto exercitus dicti Preucel territus et confusus terga dedit et multis ex his peremptis, alii fugae praesidio in idem castrum vix se recipere potuerunt";* Breit József: *A magyar nemzet hadtörténelme.* Budapest, Grill Károly, 1930. 20–21. (A továbbiakban: Breit, 1930.); Kis Péter: „A király hű bárója" (Ákos nembeli Ernye pályafutása). In: *Fons*, 2. (1995) 3. sz. 281.

41 A. 1250. *„Hermannus marchio de Paden obiit."* Uo.; A pápai udvarban felmerült annak a gondolata, hogy Hermann halála után Gertrúd férjez menjen Florentius-hoz, Holland-i Vilmos ellenkirály testvéréhez. Meier, 1927. 9.

42 Reinhold, 1982, 16–17.

43 Vancsa, 1905. 492.

tettek ugyanakkor az energikus és fiatal cseh hercegre, Přemysl Ottokárra, a morva őrgrófra.[44]

A fiatal királyfi 1251 őszén jelent meg Felső-Ausztriában. Apja is támogatta, aki valószínűleg könnyű szívvel engedte el fiát. Ottokár ugyanis részt vett egy apja ellen irányuló felkelésben, amelyet a II. Frigyes császárt támogató erők szerveztek. Az ügy előzményéhez hozzátartozik, hogy az olmützi püspöki szék megüresedése miatt nézeteltérés támadt IV. Ince és Vencel király között. A cseh uralkodó a Stauf-párti Konrad von Hildesheimet látta volna szívesen püspökként, míg Róma Bruno von Schaunberget támogatta. Vencel nem kívánt szembeszegülni a Szentszék akaratával, ezért pártfogoltját ejtette. A cseh nemesek egy része azonban inkább a hatalmától megfosztott császár felé hajlott, és elítélték a királyság pápabarát politikáját. Elégedetlenségük összeesküvésben öltött testet. Megnyerték maguknak Ottokárt, akit 1247. december 31-én fiatalabb királyukká választottak.[45]

Mindez a nemesek túlzott megerősödéséhez vezetett volna. IV. Ince Vencel mellé állt, s a kiközösítés hathatós eszközével egyeseket eltántorított. A többség azonban Ottokárt támogatta, ezért Vencel fegyverrel vonult fia ellen, s 1248 novemberében Brüx mellett le is győzte. De a lázadást nem tudta elfojtani, sőt Ottokár jelentősebb területeket csatolt el az ország északi és észak-nyugati részéből. 1249 közepén a királynak sikerült elfognia fiát, akit Praumberg várába záratott. A polgárháborúnak végül Vencel testvére, a klarissza Ágnes vetett véget, s az ő közbenjárására a két fél kibékült.[46] Ottokár pedig megkapta Morvaországot. Badeni Hermann halála után pedig Ausztria elfoglalása lebegett szeme előtt.

A csehek igyekeztek maguknak megnyerni a jelentősebb osztrák nemeseket. Sikerült is szövetséget kötniük Otto von Hardegg-gel és Heinrich von Liechtensteinnel.[47] Ez utóbbi hűbérként megkapta Nickolsburgot. II. Frigyes császár halála után Ottokár számíthatott az osztrák Stauf-párt támogatására is. A cseh királyfi „hatalommegragadásában" rendkívül fontos szerepet játszott V. Albero von Kuenring.[48] 1251. november 21-én Korneuburgban Ottokár támogatására összegyűlt az osztrák nemesség színe java.[49] Decemberben Bécsben találkozott unoka-

44 Hantsch, 1959. 102.; Zöllner, 1998. 89.

45 Hoensch, 1987. 83.

46 Klaniczay Tibor – Klaniczay Gábor: *Szent Margit legendái és stigmái.* Budapest, Argumentum, 1994. 172. (A továbbiakban: Klaniczay, 1994.)

47 Vancsa, 1905. 494.; Weltin, Max: Landesherr und Landherren zur Herrschaft Ottokars II. Přemysl in Österreich. In: *Ottakar-Forschungen.* 167. (A továbbiakban: Weltin, 1978.)

48 Rössl, Joachim: Böhmen, Ottokar II. Přemysl und die Herren von Kuenring. In: *Ottokar-Forschungen.* 390. (A továbbiakban: Rössl, 1978.)

49 Vancsa, 1905. 495. – A találkozón a következők vettek részt: von Schaumberg–Wasserberg család, Konrad és Otto von Hardegg, Hadmar von Wert, Otto von Meissau, Konrad von

testvérével, Fülöp salzburgi érsekkel, aki támogatásáról biztosította.[50] Hatalmi igényei érvényesítése végett 1252 februárjában a morva őrgróf feleségül vette Margitot, aki legalább húsz évvel volt idősebb az akkor 22 éves hercegnél.[51]

A magyar uralkodó nem nézte jó szemmel a csehek terjeszkedést. A beavatkozást végül Gertrúd segélykérése váltotta ki, mivel az uralkodásból kiszorult hercegnő a magyar uralkodóhoz fordult pártfogásért. Ez kettős eredményhez vezetett. Egyrészt, a támogatás hivatalossá tétele végett Roman, Danyiil halicsi herceg fia elvette Gertrúdot,[52] másrészt 1252-ben pusztító hadjáratra került sor,[53] amelyben ismét a gyorsan mozgó és kegyetlen kunoké volt a főszerep, akik Ausztriát a Duna völgyén haladva egészen Tullnig prédálták.[54] A támadás kegyetlensége az 1250-es betöréshez hasonlítható, amelyet az évkönyvek szerzői szintén hátborzongva írnak le. A tartomány nem heverte ki a két évvel ezelőtti dúlás következményeit.[55] A katonák sok foglyot ejtettek,[56] számtalan barmot tereltek el.[57] Nem kímélték sem a kolos-

Himberg, Otto von Perchtoldsdorf, Heinrich von Kreuzenstein, Wolker von Poran, Konrad von Zäkking, Rudolf von Pottendorf.; Hoensch, 1987. 83.

50 Dopsch, 1978. 480.

51 Continuatio Lambacensis a. 1197-1348. Pars annalium Austriae A. 1251.: *„Margareta soror ducis Friderici quondam Swevie regina Otacharo regi Boemie copulatur, et per hoc ipse princeps Austrie et Stirie nominatur."* Gombos F.: Cat. I. 773. (1770. sz.); Hantsch, 1959. 102.; Zöllner, 1998. 89.

52 Annales Praedictarum Vindobonensium. A. 1252.: *„Domina Gertrudis relicta Hermanni ducis duxit postmodum quendam Ruthenum..."* Gombos F.: Cat. I. 182. (426. sz.); Chronicon Austriacum anonymi. A. 1252.: *„Ducissa de Medlich accepit maritum regem Ruscie, in contumeliam amite sue ducisse Austrie."* Gombos F.: Cat. I. 507. (1215. sz.); Meier, 1927. 10.

53 Chronicon Salisburgense. A. 1252.: *„Rex Ungarie [...] cum maximo exercitu Ungarorum et Cumanorum Austriam intravit; multas ibi cedes hominum exercens, predas maximas hominum et peccorum abegit."* Gombos F.: Cat. I. 678 (1490. sz.); Continuatio Annalium Mellicensium. A. 1252.: *„Rex Ungarie Austriam cum Cumanis ingreditur, incendiis, rapinis ac cede hominum hostiliter ipsam depopulando."* Gombos F.: Cat. I. 755. (1727. sz.)

54 Anonymi coenibitae Zwetlensis Chronicon ab anno Christi 928 ad annum 1386. A. 1252. *„Ungari vastaverunt Austriam usque Tullnam rapina et incendio, nullo resistente."* Gombos F.: Cat. I. 260. (565. sz.); Anonymi Leobensis Chronicon (I.) libris VI comprehensum a Chr. nato usque ad a. 1343. Gombos F.: Cat. I. 271. (592. sz.); Chronicon Austriacum anonymi. Gombos F.: Cat. I. 507. (1215. sz.); Continuatio Sancrucensis II. A. 1234–1266. Gombos F.: Cat. I. 778. (1782. sz.); Paltramus seu Vatzo, consul Viennensis: Chronicon Austriacum a primo aere christianae anno ad a. 1301. Gombos F.: Cat. III. 1958. (4164. sz.)

55 Erre utal az a bejegyzés, ami éhínséget említ 1252-ben. Annales canonici Sambiensis. A. 1252. *„Fames invaluit in Austria ita quod modius tritici pro 11 talentis et 40 denarius vendebatur."* Gombos F.: Cat. I. 115. (239. sz.)

56 Anonymi coenibitae Zwetlensis Chronicon. A. 1252.: *„Infantes et mulieres ac viros in captivitate duxerunt."* Gombos F.: Cat. I. 260. (565. sz.); Anonymi Leobensis Chronicon (I.) libris VI comprehensum a Chr. nato usque ad a. 1343. Gombos F.: Cat. I. 271. (592. sz.)

torokat, sem a templomokat.[58] Stájerország határmenti részein is megfigyelhetők magyar hadmozdulatok, megostromolták a területen található várakat.[59] A gyorsan mozgó könnyűlovas csapatok Morvaországba is átcsaptak.[60] A tartomány megfélemlítése után Béla felvonult a főserеggel. Június 2-án még Pozsonyban tartózkodott,[61] 15-én a Bécs alatti táborban találjuk.[62] Az Ottokár elleni hadjárathoz a dehteri pohárnokok is csatlakoztak teljes fegyverzetben,[63] akik a Jób pécsi püspök vezette seregben harcolhattak.[64] Július 25-én Mariazell esett áldozatul a kunok és a ma-

57 *„...predas maximas hominum et peccorum abegit."* Chronicon Salisburgense ab a. 1. aere Chr. ad 1268. GOMBOS F.: Cat. I. 678. (1490. sz.)

58 A Mödling piacán álló templomban, amelyet felgyújtottak, 1500 ember lelte halálát. Anonymi coenibitae Zwetlensis Chronicon. *„...ecclesiam in Medlich incenderunt, quae est in foro, in qua feruntur periisse 1500 homines"* GOMBOS F.: Cat. I. 260. (565. sz.); ugyanez a bejegyzés található az Anonymi Leobensis Chronicon 1252. événél. GOMBOS F.: Cat. I. 271. (592. sz.); Chronicon Austriacum anonymi. GOMBOS F.: Cat. I. 507. (1215. sz.); Vö. BREIT, 1930. 21., illetve *Handbuch der historischen Stätten Österreich. I. Band. Donauländer und Burgenland.* Hrsg. von Karl LEHNER. Stuttgart, Alfred Körner, 1970. 428. (A továbbiakban: HSÖ. I.); A településnek legalább két temploma volt, amelyek közül az egyik a piacon helyezkedett el. Valószínűleg a mai Szent Ottmar-templom előzménye lehetett.

59 Az oklevelek narratív részében a következő erősségekkel találkozhatunk. Waltersdorf Stájerországban fekszik, Hartbergtől délre, Szombathelytől nyugatra található. *Handbuch der historischen Stätten Österreich. Band. II. Alpenländer mit Südtirol.* Hrsg. von Franz HUTER. Stuttgart, Alfred Körner, 1966. 168., 349–350. (A továbbiakban: HSÖ. II.); *„Korchalach"* települést a mai Kirchschlag in der Buckligen Welttel azonosíthatjuk, ami Bécsújhelytől dél-keletre terül el. HSÖ. I. 349–350.

60 Annales Pragenses. A. 1252.: *„Multitudo Comanorum de finibus Ungariae prorumpens, multa millia christianorum in Moravia peremit, nulli penitus sexui parcens vel aetati. Inter quos multi clericorum perierunt."* GOMBOS F.: Cat. I. 185. (428. sz.); Chronicon Salisburgense. A. 1250.: *„Gumani Moraviam intrantes, incendiis et rapinis eam plurimum vastaverunt, occidendo ett captivando populum innumerabilem."* GOMBOS F.: Cat. I. 678. (1490. sz.); Continuatio Lambacensis A. 1252.: *„Rex Ungarie cum Comanis Moraviam intravit, et eam ferro et igne devastavit."* GOMBOS F.: Cat. I. 773. (1770. sz.) Érdemes összevetni a 25. jegyzetben említett eseményekkel, mivel a morva hadjáratban, az osztrákkal ellentétben a magyarok nem kerülnek említésre.

61 RA. 972. *„Datum [...] Posonium in castris."*

62 RA. 973.

63 Nem érdektelen megfigyelni az eszközöket: *lancea* (lándzsa), *lorica* (páncél), *capellum de ferro* (vassisak), *clipeum* (pajzs), *arcus* (íj), *sagittae* (nyíl). – ÁÚO. VII. 242. (238. sz.); vö. RA. 973.; „Az 1252. évi leírás szóhasználatában nyugatiasabb, talán azt tükrözi, ahogyan az udvar látni szerette volna a hívásra a királyi zászló alá gyülekező vitézeket." VESZPRÉMY László: Páncél és páncélosok említése a krónikákban és oklevelekben. In: *Hadtörténelmi Közlemények*, 108. (1995) 4. sz. 3.

64 Minderre abból következtethetünk, hogy Jób mester jelentése alapján történt az adománylevél (*„sicut dilecto et fideli nostro Magistro Job Electo et confirmato in Episcopum Quinqueecclesiensem aule nostre Vice-Cancellario referente..."*). Érdekes továbbá az oklevél –

gyarok pusztításainak.[65] A magyar uralkodó számított a bajorok fegyvereire is, de Ottó herceg csapatait a felső-ausztriai haderők feltartóztatták.[66]

A magyarok betörésével közel egyidőben a görzi dinasztiát képviselő III. Meinhard apósával, III. Albert tiroli gróffal betört Stájerországba. Ezzel egy olyan zárt terület létrehozását kívánták elérni, amely magában foglalta volna Görzöt, Tirolt és Felső-Karintiát.[67] Fülöp remek hadvezéri érzékkel válaszolt a kihívásra. Pénzzel és birtokok zálogba adásával biztosította magának a stájer nemesek támogatását, majd a marburgi és wildhausi nemesekkel egyesülve felmentette a Drau völgyében fekvő, Meinhard által körbezárt Sachsenburgot.[68] Az ostromlóknak vissza kellett vonulniuk, a görzi gróf Greifenburg alatt egyesült apósával,[69] ahol Fülöp legyőzte őket. Maga Albert, számos előkelő nemessel a salzburgiak fogságába esett.[70] Az 1252. december 16-án megkötött lieserhofi békével a görz–tiroli hatalmi reményeknek végeszakadt. A salzburgi érsek a végsőgig kihasználta győzelmét. A legyőzötteknek hatalmas hadisarcot, 4900 ezüstmárkát kellett fizetniük, le kellett mondaniuk Windisch-Matrei[71] és Mittersill[72] követeléséről, illetve át kellett adniuk Virgen várát.[73] A béke biztosítása végett Fülöp túszként magával vitte Meinhard két fiát.[74]

A morva őrgróf nem bocsátkozott harcba, hanem visszavonult a cseh határokon belülre. IV. Béla egyértelműen az osztrák területek elfoglalására törekedett. Ez megmutatkozik a krónikák szóhasználatában is. Az 1250-es hadjárattól eltérően az 1252-es leírásánál megemlítik, hogy Béla a területet magának akarta meg-

---

az eddiektől eltérő – megfogalmazása a vitézség vonatkozásában, mivel Budul és Damján nem konkrét hadi cselekményben vettek részt, hanem a hadjáratban magukat hasznosnak mutatták (*„in dicto exercitu se nobis utiliter ostenderunt"*).

65 Auctarium Mariacellense. A. 1250. *„In die sancti Iacobi combustum est claustrum Celle sancte Marie a Komanis et Ungaris."* Gombos F.: Cat. I. 314. (716. sz.)

66 Ezt az Annales SS. Udalrici et Afrae Augustenses az 1253-as évnél említi, de az előző évre vonatkoztatva. A. 1253. *„Otto dux Bavariae [...] sicut priori anno, cum valido exercitu Cumanorum et Ungarorum Austriam et Moraviam intraverat, a munitionibus et militibus superioris Austriae praepeditur."* Gombos F.: Cat. I. 207. (486. sz.)

67 Dopsch, 1978. 481.

68 HSÖ. II. 275.

69 HSÖ. II. 219–220.

70 Dopsch, 1978. 481.; GS. 438.; Zöllner, 1998. 98–99.

71 HSÖ. II. 490. – Tirol

72 HSÖ. II. 358. – Fontos átkelőhely mellett fekszik. Vára a Thurn-hágót védte, amely az egyetlen kijárat volt Kitzbühel felé.

73 HSÖ. II. 487. – Tirol. Közelében fontos réz, ezüst és ólomlelőhelyek találhatók.

74 Dopsch, 1978. 481.; GS. 439.; Zöllner, 1998. 98–99.

szerezni.[75] Ezt szolgálta Roman és Gertrúd házassága.[76] A fegyverek hatására az osztrák nemesség látszólag meghódolt, de a halicsi herceg nem tudta uralmát stabilizálni. A magyar uralkodónak azonban nem volt annyi ereje, hogy komoly katonai kontingenst tudjon az ország nyugati határain túl állomásoztatni. Amint a magyar haderő kivonult Ausztriából, Ottokár megkezdte Gertrúd és Roman királyságának visszafoglalását. Az őrgróf maga mögött tudhatta a jelentős felső-ausztriai városok (Wels, Steyr, Linz) támogatását.[77] Mivel a rutén herceg a magyaroktól nem kapott segítséget,[78] az 1252–53-as év fordulóján elhagyta feleségét és visszatért hazájába.[79] Az osztrák főnemesek *(ministeriales)* között érdekes „vándorlás" figyelhető meg. Amint megjelent IV. Béla hadereje a tartományban, a főurakat Gertrúd környezetében találjuk. De ez a tartózkodás csak addig tartott, amíg magyar katonák Ausztriában állomásoztak.[80] Roman eltávozása után Ottokár az egyik legjelentősebb osztrák nemesi család támogatásával megerősítette fennhatóságát Alsó- és Felső-Ausztriában, a városok és várak – semmiféle ellenállást nem tanúsítva – önként meghódoltak.[81]

75 Chronicon Garstense. A. 1252.: *„Bela rex Hungarie consilium et auxilium tulit, [...] ut [...] ipse rex ducatus Austrie et Styrie sibi posset iustius vendicare."* Gombos F.: Cat. I. 560. (1345. sz.); Chronicon Salisburgense. A. 1252.: *„Rex Ungarie Austriam et Stiriam sibi volens vendicare."* Gombos F.: Cat. I. 678. (1490. sz.)

76 A Chronicon Garstense Romant *„rex Ruscie"*-nek mondja. Gombos F.: Cat. I. 560. (1345. sz.)

77 Weltin, 1978. 171.

78 Annales Praedictarum Vindobonensium A. 1252.: „[Roman] *qui dum proficere non posset, reversus ad partes suas uxore sua relicta minus honeste."* Gombos F.: Cat. I. 282. (426. sz.); Chronicon Garstense. A. 1252.: *„...idem rex Ruscie statim auxilio regis Hungariae destitutus."* Gombos F.: Cat. I. 560. (1345. sz.)

79 A krónikák mind a két év eseményeinél említik az eltávozást. Annales Praedictarum Vindobonensium, Chronicon Garstense. A. 1252.; Anonymi Leobensis Chronicon. A. 1253.: *„Eodem anno rex Rusciae, relicta uxore, rediit ad propria."* Gombos F.: Cat. I. 271. (592. sz.); Chronicon Austriacum anonymi. A. 1253.: *„Rex Ruscie relicta uxore, rediit in terram suam."* Gombos F.: Cat. I. 507. (1215. sz.)

80 Otto von Maissau 1251-ben Korneuburgban van, 1252 februárjában Gertrúd udvarában, 1253 augusztusában ellenben Olmüztben találjuk. Otto von Hardegg 1252 elején még Hainburgban tartozkodik (Gertrúd), az év végén azonban már Prágában van. Ugyanez figyelhető meg Heinrich von Haßbach esetében is. Weltin, 1978. 179.

81 Chronicon Garstense. A. 1252.: *„...cum Premizlaus dictus Otakarus filius regis Boemie terram Austrie occupasset et per consilium et auxilium Alberonis de Chunringe, in inferioribus et superioribus eiusdem terre partibus iam regnaret. Ita enim sapienter et blande muneribus et proissis nobiles inclinavit, quod civitates et castra sine armorum strepitu dediderunt se illi, ut non esset angulus qui eius dominium aliquater recusaret."* Gombos F.: Cat. I. 560. (1245. sz.); Rössl, 1978. 391.

Ez az 1252-es hadjárat a Magyar Királyság számára nem vezetett eredményre, mivel a halicsi herceg nem tudta uralmát kiépíteni. A tartományokat a magyar politika megfélemlítéssel igyekezett jobb belátásra bírni. Ez a kunok feladata volt, akik – ha a nyugati krónikák közléseit csak részben fogadnánk is el – ezt tökéletesen végrehajtották. Előszeretettel gyilkolták meg a papokat, rombolták le a templomokat, kolostorokat. (Nem szabad elfelejtenünk, hogy ilyen rémtetteket alig egy évtizede Magyarország középső részén is hasonló módszereséggel követtek el.) Mindezt a gazdag zsákmány reményében, mivel egy-egy monostor, illetve plébánia kegytárgyai jelentős értéket képviseltek. Jóllehet az 1250-es és az 1252-es hadjáratok módszereikben nem különböztek egymástól, mégis más-más célt szolgáltak. Azonban ez utóbbi hadjárat sem volt képes megakadályozni Ottokárt abban, hogy Ausztrián túl Stájerország egy részét is elfoglalja.[82] 1252. szeptember 30-án az őrgróf megvásárolta Steyr várát, így biztosította az Enns völgy fölötti hatalmat.[83]

A következő esztendő minden eddiginél nagyobb háborút hozott. A konfliktus cseh–magyar összecsapássá szélesedett ki. 1253 márciusában Fülöp salzburgi érsek, Vencel király és Ottokár osztrák herceg Prágában találkoztak, ahol szövetséget kötöttek a magyarok ellen.[84] Erre szükség is volt, mivel ez év nyarán IV. Béla komoly haderőket felvonultatva, összehangolt támadást vezetett Morvaország ellen, ugyanis a magyar király több frontot nyitva kívánta ellenfelét meggyengíteni. A bajorok azonban – az előző évhez hasonlóan – nem voltak képesek betörni Felső–Ausztriába, aminek következtében Henrik, Ottó fia csak nagy kerülővel tudott a magyarokhoz csatlakozni.[85] A több hadoszlopból álló magyar és kun haderő mélyen behatolt Morvaországba, sőt már-már Prágát fenyegették. Vencel király megtette a szükséges lépéseket: a város és a vár falait megerősíttette, és élelemkészleteket gyűjtetett össze.[86] A magyar uralkodó számíthatott a lengyelek és az oroszok haderejére is,

82 Chronicon Osterhoviense. A. 1253.: *„Nam priori anno domnus Premizzel, qui et Otakcherus, Austriam et Stiriam sibi attraxerat."* Gombos F.: Cat. I. 590. (1445. sz.)

83 Vancsa, 1905. 499.; HSÖ. I. 118.

84 Dopsch, 1978. 481.

85 Chronicon Bavaricum anonymi. A. 1253.: *„Eo tempore Heinricus filius Ottonis ducis ad socerum suum regem Ungariae per vallem Tridentinam vadit, in auxilium soceri..."* Gombos F.: Cat. I. 521. (1233. sz.); Chronicon Osterhoviense. *„Heinricus filius Ottonis ducis Bawarie auxilio Meinhardi comitis Goricie et Oetzlini nobilis de Tervisio, per vallem Tridentinam vadit in Ungariam ad socerum suum Belam regem."* Gombos F.: Cat. I. 590–591. (1445. sz.); Hermannus Altahensis abbas. Gombos F.: Cat. II. 1148. (2772. sz.); Breit, 1930. 24.; Pauler, 1899. 221–223.

86 Pribico sive Pribislav sive Przibico Pulkava de Tradenina: Chronica Boemorum. A. 1253.: *„Eodem anno timor magnus est super Boemos irruit propter potenciam Cumanorum et aliorum confluencium, quorum impetum rex Wenceslaus perveniens fecit civitatem Pragensem muris firmari*

mivel kérésére csatlakozott hozzá veje, Szemérmes Boleszláv és Danyiil orosz herceg, akik az észak-morvaországi Troppau irányába indultak.[87] Egy esetleges cseh ellentámadás megakadályozására Trencsén környékén hagyta másik vejét, Rosztiszláv macsói bánt.[88]

A kunok egészen Olmützig törtek előre, és a város környékét teljesen elpusztították.[89] A település ostromára is sor kerülhetett, de ezzel nem értek el eredményt, ugyanis a város kapitánya, egy sternbergi nemes a várból kitörve halálosan megsebesítette a kunok vezérét.[90] A kunok látván vezetőjük pusztulását felhagytak Olmütz elfoglalásának tervével. Magyarok is harcoltak a város alatt.[91] Más erősségek sem kerülték el a magyarok támadásait. Ezek ostroma azonban számos veszteségekkel járt. A morva hadjárat a már ismertetett osztrákokéhoz hasonló kegyetlenséggel zajlott. A fogságba esettek száma változatlanul nagy volt,[92] egy részüket Béla szövetségesei, Boleszláv és Danyiil hurcolták el.[93] A kunok töretlenül pusztí-

---

nec non monasterium Cruciferorum cum alba cruce in pede pontis Pragensis manencium expensas colligens in vino, melle, victualibus et frumento, muniens castrum Pragense contra impetum infedelium predictorum." Gombos F.: Cat. III. 1998. (4298. sz.)

87 Matthias Miechovius Chronica Polonorum. „*Boleslaus pudicus ad petitionem Belae regis Hungariae soceri sui cum gentibus pedestrium et equestrium in suo comitatu habens Danielem ducem Russiae cum auxiliis Ruthenorum, anno Domini 1253, Moraviam et disctrictum Opaviensis intravit.*" Gombos F.: Cat. II. 1605. (3673. sz.)

88 CDES. II. 445. (638. sz.)

89 Annales Pragenses. Pars I. A. 1196–1278. Continuatio Chronicae Cosmae Pragensis A. 1253.: „*Chomani erumpentes de Ungaria, seu alii latrunculi cum eisdem 7. Kal. Iulii* [jún. 25.] *multa millia christianorum occiderunt in Moravia circa Olomucz, infinitique sunt submersi fugientes a facie eorum.*" Gombos F.: Cat. I. 185–186. (428. sz.); „*...circa Olmuz maximam multitudinem hominum occiderunt.*" Chronicon Bohemiae a diluvio usque ad a. Christi 1329 auctore anonymo. Gombos F.: Cat. I. 533. (1246. sz.)

90 „...[Tartari] *dum ibidem ante Olmucz civitatem advenissent, quidam nobilis de Sternberg, pro tunc capitaneus civitatis eiusdem, de civitate progrediens, similiter impetum fecit in eos viriliter et eorum capithaneum, laethaliter vulnerans, interfecit.*" Chronicon Bohemiae. Gombos F.: Cat. I. 533. (1246. sz.)

91 Itt kapott öt sebet Sándor, a későbbi szörényi bán. „*Ceterum sub castro Olmuch in nostro exercitu viriliter se habuit et potenter, ubi quinque wlnera letifera in se excepit manu adversa, pro Regni utilitate et Corone.*" – ÁÚO. VIII. 196. (133. sz.) Vö. RA. 1885. Az *in nostro exercitu* kifejezés felveti annak lehetőségét, hogy István ifjabb király is a város alatt volt.

92 „*Rex etiam Ungariae eodem tempore superveniens cum infinita multitudine suorum et aliarum nationum, multa damna intulit Moraviae, quosdam occidens gladio, quosdam captivans misit in exilium, nulli sexui vel aetati parcens, fere totam Moraviam rapinis et incendiis vastavit.*" Annales Pragenses. Gombos F.: Cat. I. 186. (428. sz.)

93 „*Boleslaus pudicus [...] et [Daniel dux Russiae] cum multitudine captivorum in Poloniam rediit, et Rutheni in Russiam.*" Matthias Miechovius. Gombos F.: Cat. II. 1605. (3673. sz.)

tották el az egyházakat, gyalázták meg az oltáriszentséget és törték össze az oltárokat. Ottokár azonban kerülte a nyílt összecsapást. Erre utal, hogy a forrásokban nem találkozunk mezei ütközet említésével. Ütőképes hadtestek maradtak a cseh–morva oldalon, amelyek ellentámadást indítottak. Béla jól döntött tehát, amikor hátrahagyta Rosztiszlávot, mivel a rohamot ő és a trencséni várjobbágyok – ez utóbbiak életük és súlyos sebesülések árán – fogták fel és verték vissza.[94]

Nehezebb kérdés annak megállapítása, hogy a morvák elleni hadjárattal egyidőben vagy inkább azután indított-e a Magyar Királyság támadást Ausztria, illetve Stájerország ellen. Néhány krónika említi a küzdelmeket,[95] a magyar oklevelek narrációiból azonban nem könnyű pontos időrendet felállítani. Péter ispán fia Edeuch,[96] illetve Dénes fia Herrandus számára kiállított adománylevelekben egymás után olvashatunk az ausztriai, stájerországi és morvaországi összecsapásokról.[97] Ezt magyarázhatjuk azzal, hogy 1250-es vagy 1252-es osztrák és stájer harcok után az 1253-as Morvaország elleni hadmozdulatokban is kivették részüket. Lőrinc, a későbbi országbíró adománylevelének eseménytörténetével már komolyabb problémák vannak.[98] Ebből ugyanis az derül ki, hogy az Olmütz alatti harcok befelyezése után számos vár, Parduch, Karchalag és Zrinhous ostromából is kivette részét. Karchalag említése azért érdekes, mivel Lőrinc mester oklevelén kívül még két olyan narrációt találunk, amelyek közvetlenül a cseh küzdelmek után az említett vár ostromát taglalják. Az egyik Herrandusé, aki Peno várának megtartása után a Kirchschlag elleni rohamban bátran harcolt.[99] A másik Mikud báné, aki a Minen

94 *„...cum regnum Moravie domino concedente omni nostro cum exercitu fuissemus ingressi et dictos Premysl et Nosk cum karissimo genero nostro domino Rozyslao pro observacione castri predicti et confini in eodem comitatu dimisissemus, ipsi pro nobis coram oculis ipsius Rocizlay prelium gesserunt gloriosum et unus eorum, silicet Nosk ibidem fuit interemptus, Premysl vero cum predicto nostro genero ad nos rediit graviter vulneratus, unum militem cum armis nobis captivatum presentando."* – CDES. II. 446. (638. sz.)

95 Chronicon Bavaricum anonymi. Gombos F.: Cat. I. 521. (1233. sz.); Chronicon Salisburgense. Gombos F.: Cat. I. 678. (1490. sz.); Continuatio Annalium Mellicensium. Gombos F.: Cat. I. 755. (1727. sz.)

96 Edeuch a királyi ifjak közé tartozott *(fidelis iuvenis noster)*, a tatárjárás idején követte urát a tengerpartra. Ausztriában, Stájerországban és Morvaországban több vár ostrománál harcolt *(in expugnacione castrorum in Austria, Stiria et Moravia seu alias nobis in fervore fidelitatis exhibuit)* – CDES. II. 320. (461. sz.) Vö. RA. 1024.

97 *„...Herrandi filii Dyonisii [...] fidelitatis opera attendentes, que nobis et corone immo toti regno, in Austria, Stiria et Moravia exhibuit indefesse, variis se bellorum discriminibus viriliter opponendo..."* – *Hazai oklevéltár 1234–1536.* Szerk.: Nagy Imre – Deák Farkas – Nagy Gyula. Budapest, Magyar Történelmi Társulat, 1879. 27. (21. sz.)

98 CD. IV. 3. 198–199. – Vö. RA. 1403.

99 Szabó Dezső: Két Árpád-kori oklevél. In: *Századok*, 90. (1906) 628.

alatt szerzett sebek ellenére ebben a ostromban is részt vett, olyannyira, hogy jobb lábát egy lehajított kő eltörte, bal lábát pedig lándzsa szúrta át.[100] Nem lehetetlen, hogy a cseh hadjárat után, a harcosok tovább vonulva Ausztria várait is megtámadták. Ezt talán Mikud bán adománylevelének azon megjegyzése támasztja alá, mely Kirchschlagot a cseh király várának mondja.[101]

Az 1253-as általános támadás sem hozta meg a kívánt eredményt. Néhány vár elfoglalásával csak részleges magyar sikerek születtek, mivel a cseh hadvezetés kerülte a nyílt összecsapást. A gyors mozgású kun csapatok keresztül-kasul bejárták Morvaországot, rettegéssel töltve el a területet. A megerősített Olmütz-cel azonban nem tudtak mit kezdeni. Kirchschlag példája is jól mutatja az erőviszonyokat. Ha helyes a kronológiánk, akkor az 1252-es sikeres ostrom után az erősség ismét Ottokár birtokába jutott. Ezért volt szükség az újabb támadásra a Magyar Királyság részéről.

Az egyre elhúzódó harcok nyugtalanságot okoztak a pápai udvarban. IV. Ince pápa 1253. július 1-jén – amikor a magyar és kun csapatok már Morvaország közepét pusztították – békefelhívást intézett Assisiből a harcoló felek irányába.[102] Rómába is eljutott a kegyetlenkedések híre. A Szentszék, hogy a keresztény lakosság további pusztulását megakadályozza, kérte a harcok azonnali beszüntetését és a béketárgyalások megkezdést. Ez utóbbi előmozdítása végett gyóntatóját, Velascust, akit felruházott a kiközösítés fegyverével, a háborúzó felekhez küldte.[103]

A pápai követ sikeresen közvetített a csehek és a magyarok között. Přemysl Ottokár immár Csehország uralkodójaként vett részt a tárgyalásokon, mivel apja, Vencel 1253. szeptember 22-én meghalt.[104] Nem elképzelhetetlen, hogy a béke fejében kérte a Szentszéket Margittal való házasságának feloldására, mivel a frigyből

100 *„...homines dicti regis Boemorum in expugnatione ipsius castri dextrum pedem praedicti Mikud bani cum lapideo ictu confregerunt, et sinistrum crus eiusdem cum lancea transfixerunt"* – CD. V. 2. 495. Vö. RA. 1666., illetve 2964.

101 Nehezíti a helyzetet, hogy az oklevelek mind késői kiadásúak. Herrandus 1262. szeptember 11-én, Lőrinc 1264. április 13-i kelettel jutott adományaihoz. Mikud bán tettei csak egy 1279-es IV. László által átírt oklevélben maradtak fenn. Pauler, 1899. 218. szerint ezek a harcok 1250-ben történtek.

102 CDES. II. 300. (429. sz.)

103 Vö. Annales Pragenses. Pars I. A. 1253.: *„Interea legatus domini papae superveniens ad regem Ungariea, compescuit eum et ad propria redire coegit."* Gombos F.: Cat. I. 186. (428. sz.)

104 Anonymi Leobensis Chronicon A. 1253. *„Obiit Wenczeslaus rex Bohemiae, pater Otakeri."* Gombos F.: Cat. I. 271. (592. sz.); Chronicon Colmariense ab a. 1218–1304. A. 1253.: *„Mortuo rege [Wenzeslao I.] Boemie, filius [Ottokarus II.] regnum occupat."* Gombos F.: Cat. I. 545. (1290. sz.); Chronicon Bohemiae. A. 1253.: *„Eodem etiam tempore rex Wenceslaus mortuus est X. cal. Octobr. anno regni sui XXIV."* Gombos F.: Cat. I. 533. (1246. sz.)

nem született gyermek.[105] A magyar oldalon a békére való hajlandóság összefüggésben állhatott az esztergomi érsekség problémájával. IV. Béla és IV. Ince ugyanis e kérdésben eltérő álláspontot képviseltek. Az ügy előzményéhez hozzátartozik, hogy Báncsa Istvánt, aki IV. Béla kedvelt híve volt, de egyúttal a pápai udvar különös kegyét is bírta, IV. Ince pápa 1252 október-novemberében Rómába hívta, kinevezte bíborossá és a prenestei egyház püspökévé.[106] Béla beletörődött volna István eltávozásába, mivel Benedek, a kalocsai érsek személyében megvolt jelöltje az esztergomi érseki székbe.[107] Báncsa István azonban nem akart lemondani hazai javadalmáról,[108] ezért kieszközölte, hogy a pápa tartsa meg az esztergomi érsekség adminisztrátoraként. IV. Béla kancelláriája kiváló jogászi fogásokkal elemezte az esztergomi érseknek a Magyar Királyságban betöltött szerepét.[109] A Szentszék végül engedett a nyomásnak, és 1254. február 25-én IV. Ince kinevezte Benedeket az esztergomi érseki székbe.

A pápaság megfelelő lépései után az események már gyorsan haladtak. Ami a követjárásokat és a béketárgyalásokat illeti, érdekes kettősség figyelhető meg. Egyrészt megindult a közeledés a magyar és a cseh uralkodó között, másrészt IV. Ince is – a már ismertetetteken túl – újabb lépéseket tett a megegyezés irányában. Ezért 1254. április 2-án kelt levelében kérte a magyar, a cseh, az osztrák, a stájer és a morva fő- és alsópapságot, hogy Bernát választott nápolyi püspököt tisztelettel fogadják.[110] A levél keltétől számított egy napra, április 3-án azonban Budán előzetes megegyezés született a magyar és a cseh uralkodó megbízottai között.[111] IV. Bélát Benedek kalocsai érsek,[112] Roland nádor és pozsonyi ispán, Gút-Keled nembeli István szlavón herceg, Csák tárnokmester és soproni ispán képviselték. A cseh

105 Chronicon Colmariense ab a. 1218-1304. A. 1253.: *„Rex dispensationem obtinuit a papa, ut matrimonium contraheret cum sorore Margaretha, regina quondam Theutoniae. Cum liberos ex ea non haberet, peciit ab epistolis licentiam cum alia contraherendi."* Gombos F.: Cat. I. 545. (1290. sz.)

106 Szűcs Jenő: A kereszténység belső politikuma. IV. Béla király és az egyház. In: *Történelmi Szemle*, 21. (1978) 3. sz. 1978. 168. (A továbbiakban: Szűcs, 1978.); Pauler, 1899. 223.

107 Szűcs, 1978, 169.

108 Az érsekre: Almási Tibor – Koszta László: Báncsa István. In: *Acta Universitatis Szegediensis. Acta Historica*. 1991. (Különszám) 9–18.

109 Szűcs, 1978. 169–171.

110 Gombos F.: Cat. II. 1255–1256. (3089.sz). Vö. Vita Innocentii IV papae auctore Nicolao de Curbio, ord. Min., episcopo Asisinatensi (a. 1247.) A. 1254.: *„Tunc temporis misit papa magistrum Bernardum electum Neapolitanum ad reformandam pacem inter regem Ungariae et regem Boemiae, inter quos durissima guerra erat."* Gombos F.: Cat. III. 2445. (5013. sz.)

111 CDES II. 306. (441. sz.)

112 Érdekes, hogy ezt a címet használja, februári kinevezése ellenére. Lehet, hogy még nem kapta meg Rómából a palliumot.

oldalon Bruno olmützi püspököt, Wythyco de Nova Domot, Ottho de Messot, Kadold Orphanust és Wykardus de Ternát találhatjuk. Nem tudhatjuk, hogy a pápát képviselte-e Velascus, mivel nevét nem olvashatjuk a résztvevők között. A megállapodás értelmében a magyar uralkodó és örökösei megkapták Stájerországot minden tartozékával együtt. Kijelölték a pontos határokat is. A tartomány Semmering-hegytől délre fekvő részét a Magyar Királyság kapta.[113] Ottokárnak az attól északra elterülő rész és Ausztria jutott.[114] A két király egy közösen megjelölt időpontban és helyen állapodik meg végleg a békeszerződésben. Erre 1254. május 1-jén sor is került[115] Pozsonyban.[116]

A Babenberg-örökségért folytatott küzdelem első szakasza a pozsonyi békével lezárult. A magyar és a cseh uralkodó a hosszú harcokban nem tudtak egymás fölé kerekedni. Az 1250-től tartó állandó háborúskodásban IV. Béla volt a kezdeményező fél, és csapatai állandóan rettegésben tartották a szomszédos államokat. Ebben a szinte önállóan portyázó kunoknak különleges szerepük volt. A cseh uralkodó és a morva őrgróf helyesen mérték fel az erőviszonyokat, nem bocsátkoztak nyílt csatába, csapataik kitértek a magyar seregtestek útjából, illetve a megerősített

113 Vö. Continuatio Annalium Mellicensium ab a. 1124–1273. *„...a monte qui dicitur Semtirich..."* Gombos F.: Cat. I. 755. (1727. sz.); Pauler, 1899. 224.

114 Vö. Anonymi Leobensis Chronicon. *„...quidquid esset de terra Stiriae ultra montem Semernicum, remaneret Bohemo cum tota Austria."* Gombos F.: Cat. I. 271. (592. sz.); Szakáll Zsigmond: *Magyarország nyugati határa 1254-ben.* Budapest, 1908. (A továbbiakban: Szakáll, 1908.)

115 Annales Pragenses. A. 1254. *„Hoc etiam anno Kal. Maii pax reformata est inter regem Ungariae et principem Bohemiae, filium regis Wenceslai."* Gombos F.: Cat. I. 185. (428. sz.) Ez az egy krónika említi az eseményt napra pontosan. Anonymi coenibitae Zwetlensis Chronicon [Gombos F.: Cat. I. 260. (565. sz.)], illetve a Chronicon Austriacum anonymi [Gombos F.: Cat. I. 507. (1215. sz.)] 1254-es événél a *„post festum pascae"* meghatározást olvashatjuk. A húsvét április 12-ére esett. Ez alapján feltételezhetjük, hogy a tárgyalások már rögtön az ünnepek után megkezdődtek (lehet, hogy a két király együtt ünnepelt?), és nagyjából két hétig tartottak. A többi nyugati évkönyv vagy krónika csak az esztendőt jelöli meg. Annales Bohemiae brevissimi annorum. A. 1254.: *„Ottakarus rex Boemie cum Bela rege Ungarie reconciliatur."* Gombos F.: Cat. I. 112. (231. sz.); Annales canonici Sambiensis. A. 1254.: *„Ottokarus dux Austrie concordavit cum Bela rege Ungarie, tradens ei ducatum Stirie."* Gombos F.: Cat. I. 115. (239. sz.); Chronicon Bohemiae a diluvio usque ad a. Christi 1329 auctore anonymo. *„Anno vero Domini 1254 inter Przemislaum, filium Wenceslai regis, principem Boemiae et regem Ungariae pax et tranquillitas reformata est."* Gombos F.: Cat. I. 533. (1246. sz.)

116 Anonymi coenibitae Zwetlensis Chronicon. A. 1254.: *„Bela rex Ungariae et Ottakerus dux Austriae reconciliantur in Posonio post festum pascae. Ottakerus dux Austriae existens rex Bohemiae assignat Belae regi Ungariae Stiriam."* Gombos F.: Cat. I. 260. (565. sz.). Ugyanez a bejegyzés található Chronicon Austriacum anonymiban. Gombos F.: Cat. I. 507. (1215. sz.).

várakba vonultak vissza. Ezeknek az eredményes megvívása ugyanis – és ez az oklevelekből világosan kiderül – a magyaroknak csak komoly veszteségek árán sikerülhetett. A magyar uralkodó kezdetben hivatkozhatott Gertrúd személyére, de Roman távozásával minden ürügy kihullt a kezéből. A forgatókönyv ezután már igen egyszerűen alakult: Béla felprédálta az osztrák és stájer, illetve morva területeket, majd bevonult és fogadta az elébejövő osztrák és stájer nemesség hódolatát. Ám amint haderejével elhagyta a tartományokat, Ottokár nyomult be. A pozsonyi békeszerződéssel változás állt be, Stájerország déli része magyar fennhatóság alá került.

Magyarok Stájerországban

A Pozsonyban elért megállapodás értelmében megkezdődhetett a magyar uralom kiépítése Stájerországban. Ez azért érdemel különleges figyelmet, mert az Árpád-kor történetében – a kalandozásokat leszámítva – első ízben került sor sikeres nyugati expanzióra. Az eddigi osztrák–magyar összecsapások a határviták és a kölcsönös betörések miatt történtek, azonban tartós foglalásokra nem került sor. A 11–12. századi Magyar Királyság kelet felé törekedett határainak kitolásával: erre Halics szolgáltatja a legjobb példát. Stájerország okkupációjával tehát az eddigiektől merőben eltérő helyzet jött létre.

Több nyugati forrás is egybehangzóan állítja – igaz, az 1255-ös évnél –, hogy a stájer nemesek kérésére Henrik bajor herceg kívánta megszerezni a tartományt, beszélt apósával, aki ebbe nem egyezett bele.[117] A csalódott vő Fülöp salzburgi érsek segítségével hazatért Bajorországba.[118] 1254. július 26-án pedig már a salzburgi érsekséggel tárgyalt. Kiegyezett a Spanheimekkel és rögzítették a bajor–salzburgi határt.[119] A magyarok megjelenése súlyosan sértette Fülöp és az érsekség érdekeit. A hercegfi ugyanis rengeteg pénzzel és sok energiával kiépítette hatalmi bázisát az Enns felső völgyében, ami a Mandling-hágótól a Schober-hágóig terjedő területet foglalta magában.[120] Az érsek vásárlással megszerezte Wolkenstein várát,[121]

117 Anonymi Leobensis Chronicon (I.) libris VI comprehensum a Chr. nato usque ad a. 1343. A. 1255.: *„Nobiles Stirienses Heinricum ducem Bawariae invitant, ut super eos accipiat principatum. Qui consulens socerum suum Belam regem Ungariae, verbis persuasoriis missus est ad propria remeare."* Gombos F.: Cat. I. 272. (592. sz.)

118 Chronicon Osterhoviense. A. 1254. *„Heinricus dux Bawarie auxilio domni Phylippi Saltzpurgensis electi, de Ungaria revertitur."* Gombos F.: Cat. I. 591. (1445. sz.). – Vö. Dopsch, 1978. 482.; Kraus, 1983. 121.

119 Dopsch, 1978. 482.

120 Dopsch, 1978. 480.

121 HSÖ. II. 174.

az Aussee-nél pedig megalapította Pflindsberg erősségét.[122] Ebbe a koncepcióba beleilleszkedett az, hogy a rottenmanni vámot magához ragadta.[123] Mindezek a javadalmak az 1254-es pozsonyi békével kikerültek az érsekség fennhatósága alól.[124]

A stájer tartomány igazgatását IV. Béla király Gút-Keled nembeli István horvát–szlavón bánra bízta,[125] aki 1254. szeptember 10-én Feldkirchenben tartózkodott. Itt adta ki első oklevelét, amelyben a stájer kapitány címet használja.[126] Úgy tűnik, István megjelenése nem jelentett radikális változást a tartomány közigazgatásában. A méltóságsorban ugyanis olvashatunk tartományi bíróról, és Stájerország írnokáról.[127] Máshol Stájerország marsalljával találkozunk, aki a magyar király és a bán parancsára cselekszik.[128] A „zágrábi herceg" – a közép- és dél-stájer nemeseken túl – az egyháziak támogatását is igyekezett megnyerni.[129] 1255-ben megerősíti a Szent Lambert-kolostor Lipót által tett adományait.[130] A garsteni kolostor kórházát Lipót és Frigyes herceghez hasonlóan ő is – a IV. Béla és a maga nevében – kiváltságokban részesítette.[131] 1257. július 19-én Grazban a stanzi egyház birtokainak határait foglalta írásba.[132]

A stájerországi magyar hatalom – akarata ellenére – belebonyolódott a salzburgi érsekségen belül zajló belviszályokba. A viszály IV. Sándor 1255. április 5-én kiadott bullája miatt tört ki, mely szerint minden püspökké választott személyt hat hónapon belül fel kell szentelni. Ellenkező esetben az ezt megtagadókat hat hónap múlva fel kell függeszteni, egy év múlva pedig letettnek kell nyilvánítani.[133] Ez súlyosan

122 HSÖ. II. 121. A stájer Salzkammergut egyetlen jelentős erődítménye.

123 HSÖ. II. 134. Fallal körbevett település, 3 városkapuval.

124 Pferschy, Gerhard: Ottokar II. Přemysl, Ungarn und die Steiermark. In: *Ottokar-Forschungen*. 80. (A továbbiakban: Pferschy, 1978.); Szakáll, 1908. 4.

125 *„...disposita terra per Stephanum ducem Zagrabiae..."* Anonymi Leobensis Chronicon (I.) libris VI comprehensum a Chr. nato usque ad a. 1343. Gombos F.: Cat. I. 272. (592. sz.); Pauler, 1899. 231.

126 *Urkundenbuch des Herzogtuhms Steiermark*. Bearbeitet von J. v. Zahn. III. Band: 1246–1260. Graz, Verlag des Historischen Vereines für Steiermark, 1903. (A továbbiakban: UHS. III.) 226. (150. sz.)

127 Pferschy, 1978. 78.

128 *„Ad preceptum illustris domini nostri regis Ungarie et mandatum incliti bani capitanei Styrie..."* UHS. III. 239. (162. sz.)

129 Közép-stájer nemesek: Rudolf és Leithold von Stattegg, Wulfing von Hanau, Dietmar és Wigand von Marsenberg; dél-stájer nemesek: Siegfried von Mahrenberg, Heinrich von Rohitsch, Berthold von Treun. Pferschy, 1978. 78.

130 UHS. III. 272-273. (188. sz.)

131 *„...nos eandem advocatiam in domini regis et nostram suscepiumus proteccionem et tutelam."* – UHS. III. 307–308. (219. sz.)

132 UHS. III. 322. (233. sz.)

133 Dopsch, 1978. 482.; GS., 439.; Pauler, 1899. 332.

érintette Spanheimi Fülöpöt, mivel nagyratörő tervei voltak. Nem mondott le ugyanis Karintia megszerzéséről, mivel testvérének, Ulrichnak nem voltak utódai. A krónikás hagyomány szerint a greifenburgi csatában szándékosan vérrel szennyezte be kezét, amely cselekedet révén kizárta magát a felszentelésből.[134] Az érsek tehát semmi hajlandóságot nem mutatott a bulla végrehajtására, aminek következményeként IV. Sándor 1256 elején valóban felfüggesztette hivatalából. Fülöp azonban egyáltalán nem kívánt lemondani Salzburgról, ezért április 4-én védszövetséget kötött testvérével. Ezenfelül számíthatott II. Přemysl Ottokár támogatására is, aki nem kívánt lemondani Stájerországról.[135] A salzburgi urakat hatalmas lovagi tornával és mulatsággal igyekezett magának megnyerni. Ez – a források szerint – 10 000 ezüstmárkába került, és felrótták Fülöpnek, hogy mindezt apja halála idején rendezte. A káptalan bizalma megrendült, felszínre kerültek gyanús pénzügyei is. A választás Ulrich seckaui püspökre esett, aki elfogadta a megbizatást. Ő hajdan II. (Harcias) Frigyes herceg bizalmasa volt, 1241-től protonotariusa, majd 1243-tól patrónusa javaslatára a seckaui püspöki székbe került.[136]

A felfüggesztett érsek cseh és osztrák segédcsapatokkal vonult be az érsekség területére, azaz maga mögött tudhatta Ottokár hatékony támogatását. 1256 decemberében megújította szövetségét a cseh uralkodóval. Ennek értelmében fegyveresen segítette unokatestvérét a bajorok elleni hadjáratban, de 600 katonájával nem tudta megakadályozni Ottokár vereségét 1257 nyarán Mühldorf közelében.[137] A seckaui püspök ezalatt a megválasztásának kieszközlése érdekében komoly költségekbe verte magát. Az összegett a római polgárok biztosították számára, havi tíz százalékos kamattal.[138]

István stájer kapitány nehéz helyzetbe került, mert a stájer nemesek ellenállását, amelyet a csehek és a salzburgiak is támogattak, egyre nehezebben tudta megtörni. Egy lázadó előkelő elleni akciója kudarccal végződött, mire a stájerek fegyvert ragadva elűzték.[139] A magyar uralkodó nem mondott le a gazdag tartomány birtoklásáról. IV. Béla és fia, István sereget gyűjtöttek és betörtek a tartományba. A bevonuló magyar kontingens számíthatott néhány stájer polgár támogatására is.

134 Dopsch, 1978. 482.
135 Dopsch, 1978. 483.
136 GS., 440.
137 Dopsch, 1978. 484.; Hoensch, 1987. 87.; A cseh király táborában a Kuenringereket is megtaláljuk. Rössl, 1978. 393.
138 GS., 440.
139 A lázadó nemesek Berthold von Treun illetve Siegfried von Mahrenberg személyében kereshetjük, akiket ettől az évtől kezdve Ottokár udvarában találunk meg. Pferschy, 1978. 81.

Ezek közé tartozhatott a Marburgban lakó Eburhard,[140] és Löwenbergi Miklós.[141] (Ez utóbbit később Ottokár minden birtokától megfosztotta.) Az ellenállási gócokat – ha veszteségek árán is – sikeresen felszámolták.[142] Sor került a lázadó Sifridus de Maerenberc családi várának az ostromára is.[143] A IV. Béla katonái által körbevett Pettau elfoglalása sem ment könnyen.[144] Végül úgy tűnt, hogy sikerül megszilárdítani a magyar fennhatóságot a stájer területeken.

Így az 1258 nyarán Rómából visszatérő Ulrich, a várat támadó magyar királyoktól kért és kapott kölcsön 3000 márkát, amiért cserébe elzálogosította – az elvileg a salzburgi érsek birtokába tartozó – Pettaut.[145] A pénzből katonákat toborzott, hogy

140 *„consideratis fidelitatum meritis et serviciorum Eburhardi fidelis civis nostri de Marpurg, que domino regi karissimo patri nostro et nobis studuit inviolabiliter observare"* – UHS. III. 362. (272. sz.) – Vö. RA. 1756.

141 *„comes Nicolaus de Leueberk multa servitia et diversa karissimo patri nostro clare recordationis et nobis impendit, cum in Styria fuissemus in fervore fidelitatis approbate et cum translato ipso karissimo patre nostro iure successorio regni gubernaculum asepti fuissemus Deo dante"* – CDCr. V. 639–640. (84. sz.) – Vö. RA. 2220.

142 Kirchberg am Walde vagy an der Raab alatt Dominicus Grecus halálos sebet kapott. *„...in memoriam reducionem effusionem sangunis Greci Dominici..., qui nobis in Styria sub Castro Kynsperg per sagittam vulneratus diem clausit extremam viriliter et laudabiliter dimicando."* – Josephus Koller: *Historia episcopatus Quinqueecclesiarum. Tomus II.* Posonii, 1782. 246. lábjegyzet. – Vö. RA. 1867.; Mind a két helység ostroma elképzelhető. Kirchberg am Walde Hartbergtől északra, Soprontól nyugatra 50 km-re található. Kirchberg an der Raab, mint neve is mutatja a Rába-völgy védelmére épült. Szentgotthárdtól 40 km-re nyugatra fekszik. HSÖ. II. 89–90.

143 Itt vitézkedett Csapó fia András. *„...cum Andreas filius Chopou abineuntis etatis sue temporibus suorum serviciorum meritis non ultimam laudem optinuerit ubique qui in intritu nostro in terram Stirie subtus castrum Marumberg laudabile nobis exhibuit servicium."* – *Hazai okmánytár* (Codex diplomaticus patrius hungaricus) I–VIII. Kiadják: Ipolyi Arnold – Nagy Imre – Véghelyi Dezső. Budapest, 1865–1891. VII. 80. (59. sz.) (A továbbiakban: HO.) – Vö. RA. 1760. Ez minden bizonnyal a lázadó Siegfried erőssége lehetett. Ma Szlovéniában található (Radlje ob Dravi).

144 Erre utalhat a zalai várjobbágyok – sajnos hamis – oklevele, amelyben Ine fiai, István és Márk az említett erősség alatt véghezvitt bátorságára derül fény. *„...sub castro Pethoviensi, quod per theotonicos contra nos detinebatur, strennue dimicassent, letalia vulnera coram nostre maiestatis oculis sustinendo..."* – *Zala vármegye története. Oklevéltár I. (1024–1363)* Szerk.: Nagy Imre – Véghelyi Dezső – Nagy Gyula. Bp., 1886. 37. (28. sz.) – Vö. RA. 1771. Maga a magyar király is ott volt Stájerországban. Ezt támasztja alá IV. Béla 1258. július 4-én *„in castrum circa Petoviam"* kiadott oklevele [RA. 1185.], illetve a Chronicon Salisburgense ab a. 1. aere Chr. ad 1268 bejegyzése. A. 1258.: „[Rex Ungarie] *qui cum maximo exercitu Marchiam intraverat, et Petoviensem civitatem obsederat propter quosdam ministeriales sibi rebelles...*" Gombos F.: Cat. I. 679. (1490. sz.)

145 Anonymi Leobensis Chronicon (I.) libris VI comprehensum a Chr. nato usque ad a. 1343. Gombos F.: Cat. I. 273. (592. sz.); Dopsch, 1978. 484.; Pferschy, 1978. 81.

elfoglalja érseki székhelyét.[146] A Luegi-szorost azonban, melyet Fülöp katonáival eltorlaszolt, nem tudta áttörni, ezért kénytelen volt másfelé menni. A végső összecsapásra Altenmarknál került sor. Az „érsek" támogatására Ulrich karintiai herceg is megérkezett. Az egyesült Spanheimek 1258 augusztusában döntő győzelmet arattak a seckaui püspökön.[147] Mivel a magyarok a vesztes oldalon álltak, a vereség következtében újabb családok keresték Ottokár kegyeit.[148]

IV. Béla Stájerországot fiára, Istvánra bízta, aki Pettau központtal kívánta uralmát helyreállítani. Mellette stájer kapitányként megmaradt István horvát–szlavón bán. Udvartartásában megtaláljuk Baas tárnokmestert és zalai ispánt, aki a pettaui kapitányságot is viselte.[149] Az igazságszolgáltatást Miklós udvarbíró és Wyluyngus de Stumperg tartománybíró képviselték.[150] A hatalom megszilárdítása után a fiatal király hozzálátott a tartomány újjászervezéséhez. Nála is kimutatható a szlavón bánnál stéjerországi kapitánysága idején már megfigyelt tendencia, hogy a jelentősebb kolostorokat részesítette adományokban. 1259. május 26-án a reini cisztercita kolostort saját, valamint a király különös pártfogásába vette, megerősítette kiváltságait és szabadságait.[151] Ugyanebben az évben átírta és jóváhagyta II. Frigyes osztrák hercegnek a viktringi ciszterci monostorra vonatkozó adománylevelét.[152]

146 Chronicon Salisburgense ab a. 1. aere Chr. ad 1268. A. 1258. „*Dominus Ulricus archiepiscopus una cum preposito et episcopo Chymensi a curia reversus, regem Ungarie, qui cum maximo exercitu Marchiam intraverat, et Petoviensem civitatem obsederat propter quosdam ministeriales sibi rebelles, qui prius insultum in suos fecerant sub quadam forma compositionis ab obsidione amovit, eandem civitatem sibi pro quadam summa pecunie sub magnis cautionibus et fideiussionibus obligando. Postmodum assumptis pluribus armatis versus civitatem Salzburch iter arripuit.*" Gombos F.: Cat. I. 678. (1490. sz.)

147 Gombos F. Cat. III. 2210–2213. (4778. sz.) Thomas Ebendorferus de Haselbach: Chronicon Ausrtiacum. „*Sed quia dux Udalricus occasione suae uxoris Stiriam sibi deberi iudicavit, et quia Philippus frater euisdem iam ad ecclesiam Salisburgensem electus, licet consecrationem distulerit, contra quem Udalricus electus et confirmatus extiterat, ideo praefato archiepiscopo, qui se in partem Ottokari contulerat, gravia dispendia apud Rastatt contra ipsum triumphans intulit.*" Haselbach az Altenmarkból később kialakult Radstadthoz helyezte a csata színhelyét. Vö. Dopsch, 1978. 485; GS., 441.; HSÖ. II. 332.

148 Pferschy, 1978. 81.

149 UHS. III. 356. (267. sz.) – Vö. RA. 1755.

150 Ebben a posztban változás figyelhető meg az 1254-es oklevélhez képest. Akkor még Gotfridus de Mahrpurg töltötte be ezt a tisztséget.

151 „*...ad supplicationem venerabilium fratrum, abbatis et conventus de Runa, ordinis Cysterciensis, Salchpurgensis (!) diocesis in Stiria fidelium nostrorum, abbatem ipsum, conventum, monasterium et omnia bona sua, que in presenti iuste tenent et possident, et que in antea iusto titulo poterunt optinere, sub nostra et regali proteccione recipimus speciali, mandantes.*" – UHS. III. 356. (267. sz.) – Vö. RA. 1755.

152 RA. 1757.

A karthauziak sem kerülték el a stájer herceg figyelmét, ők a Semmering melletti kórházat kapták meg.[153] Stájerország védelme és az Altenmarknál esett csorba kiküszöbölése érdekében István a déli szomszéd, Karintia megregulázására törekedett. Kunokból és magyarokból álló seregével 1258/59-ben betört és nagy pusztításokat vitt végbe.[154] A kunok nem hazudtolták meg önmagukat, így Karintia is megismerhette mindazt, amiben Ausztria 1250, 1252-ben, illetve Morvaország 1253-ban részesült. Felgyújtott kolostorok és templomok, meggyalázott apácák, meggyilkolt papok jelezték a sereg útját.[155] A fogságba esettek száma változatlanul magas volt.[156]

Az Ulrich herceg elleni magyar támadás csak fokozta a magyar fennhatósággal szembeni elégedetlenséget. Ennek oka elég nehezen vehető ki a krónikás irodalomból. Visszatérő téma a stájerek elnyomása,[157] a nemesek háttérbe szorítása,[158] illetve hogy István herceg hazája módjára élt.[159] A nemesek nem akarták

153 RA. 1762.

154 Continuatio Lambacensis a. 1197-1348. Pars annalium Austriae. A. 1259.: „*Tartari Gracoviensem provinciam devasterunt. Stephanus rex Ungarie Karinthiam ferro et inge invasit.*" Gombos F.: Cat. I. 773. (1770. sz.); Paltramus seu Vatzo, consul Viennensis: Chronicon Austriacum a primo aere christianae anno ad a. 1301. A. 1259. „*Karinthia vastata per Stephano.*" Gombos F.: Cat. III. 4164. (1958. sz.) – Vö. Mályusz Elemér: *Az V. István–kori Gesta*. Budapest, Akadémiai, 1971. 43–46. Megállapítása szerint ezt a karintiai hadjáratot vetítte vissza a 9. század eseményeire Ákos mester. Pauler, 1899. 234.

155 „*...rex Stephanus, ...exercitum infidelium, inhumanorum scilicet hominum Comanorum producens, in gravi et indifferenti strage monachorum, clericorum et simplicium laycorum cum parvulis eorundem, raptu et violatione sanctimonialium et matronarum, et abductione huiusmodi et iuvenum transformendorum in ritum alterum, et conflagratione monasteriorum et aliarum ecclesiarum et magne partis terrae Karinthiae, stupenda nimium flagitia perpatrata perperam perpatravit.*" Annales Ottokariani. A. 1254–1278. Continuatio Chronicae Cosmae Pragensis. Gombos F.: Cat. I. 162. (404. sz.)

156 Anonymi coenibitae Zwetlensis Chronicon ab anno Christi 928 ad annum 1386. A. 1258.: „*Stephanus iuvenis rex Ungariae Karinthiam incendiis et homicidiis vastavit, et captivos multos in Ungariam secum deduxit.*" Gombos F.: Cat. I. 260. (565. sz.); Anonymi Leobensis Chronicon (I.) libris VI comprehensum a Chr. nato usque ad a. 1343. A. 1259.: „*Isto tempore Stephanus filius Belae regis Hungariae vivente patre intravit Karinthiam manu armata, ipsamque incendiis et rapinis vastavit et multos captivos in Ungariam duxit.*" Gombos F.: Cat. I. 272. (592. sz.)

157 „*...stirienses ab Ungaria afflicti...*" Uo.

158 „*...ministeriales de Styria a dominio regis Ungarie recedentes...*" Chronicon Salisburgense ab a. 1. aere Chr. ad 1268. Gombos F.: Cat. I. 678. (1490. sz.)

159 Vitus Arnpeckius, presbyter Landishutanus, capellanus Sixti episcopi Frisingensis [ob. a. 1495.]: Chronicon Austriacum a fabulosis nostrae gentis primordiis usque ad tempora Friderici imperatoris III. „*Rex Hungariae filium suum [...] more patriae suae vixit...*" Gombos F.: Cat. III. 2634. (5121. sz.)

mindezeket elviselni ezért Ottokárhoz fordultak,[160] aki az unokatestvére elleni magyar támadásokat az 1254-es béke megszegésének tekintette.[161] Konrad von Hardegg vezetésével 1000 fős csapatot küldött a stájerek támogatására.[162] A sereg egyesült a belső ellenzékkel, és sorozatban vívták vissza a várakat. István herceg kezén csak Pettau és környéke maradt.[163]

Ezzel II. Přemysl Ottokár kezére került a teljes Babenberg örökség. Sikerének több összetevője volt. Egyrészt családi kapcsolatai révén a salzburgi érsek és a karintiai herceg hathatósan támogatta. Másrészt okosan politizálva kerülte a mindent eldöntő összecsapást a Magyar Királysággal, s fokozatosan maga mellé állította a nagy befolyással rendelkező nemesi családokat (Liechtenstein, Hardegg, Kuenring). Döntő lépés volt továbbá a cseh uralkodó részéről közvetlenül az 1254-es béke után megkötött megállapodás amelyben jelentős kiváltságokat biztosított a *ministeriales Austrie* számára.[164] Ebben ígéretett tett egy 12 fős tanácsadó testület létrehozására.[165] A várak építését is a főrangúak hatáskörébe utalta. Ez egyértelműen a középnemesség ellen irányult. A támogatásért tehát a *ministeriales Austrie* benyújtotta a számlát.

Ilyen lépések nem figyelhetők meg Stájerországban a Magyar Királyság képviselői részéről. Nem szorították ugyan háttérbe a stájer közigazgatás és jogszolgáltatás tisztségviselőit, de sem a szlavón bánnak, sem István ifjabb királynak nem sikerült

160 Thomas Ebendorferus de Haselbach theologus: Chronicon Ausrtiacum. *„Stirienses [...] ad Ottokarum pro subsidio contra regem Belam et filium Stephanum effligitare coacti sunt."* Gombos F.: Cat. III. 2211. (4778. sz.); Vitus Arnpeckius: Chronicon Austriacum a fabulosis nostrae gentis primordiis usque ad tempora Friderici imperatoris III. *„...barones ducatus [...] Othokarum invitarunt pro domino, Hungarum expulerunt..."* Gombos F.: Cat. III. 2634. (4778. sz.)

161 Dopsch, 1978. 485.; Pferschy, 1978. 82.

162 *„...comes Conradus de Hardeck cum mille pugnatoribus ad opem ferendam Stiriensibus advenit."* Thomas Ebendorferus de Haselbach theologus: Chronicon Ausrtiacum. Gombos F.: Cat. III. 2211. (4778. sz.)

163 *„...cum dicto comite de Hardek et quibusdam Australibus et Styriensibus brevi tempore dictum regem Stephanum et Ungaros de ipsa Styria supra opinionem humanam valide eiecerunt, civitate et castra inibi capientes, Petovia tamen castrum, in quo dicti regis Stephani uxor natione Comana, sacramentis tamen fidei initiata, personaliter tunc manebat cum civitate et paucis quibusdam aliis castris ad tempus remanserunt in dicti regis Stephani potestate."* Annales Ottokariani. A. 1254–1278. Continuatio Chronicae Cosmae Pragensis. Gombos F.: Cat. I. 162. (404. sz.); Szűcs, 1993. 85.

164 Weltin, 1978. 177.

165 Itt a legjelentősebb nemesi családok kaptak helyet. Otto von Maissau, Otto von Haslau, Heinrich von Seefeld, Heinrich von Liechtenstein, Heinrich von Lengbach-Kereuzenstein, Albero és Heinrich von Kuenring, Heinrich von Haßbach, Otto és Konrad von Hardegg, Albero von Feldsberg. Weltin, 1978. 179.

a teljes nemességet maguk mellé állítaniuk. A stájerek egy számukra idegen uralom alá kerültek. A tartományba érkező magyarok viselkedése is – a korabeli krónikák szerint – szálka volt a lakosok szemében.[166] A seckaui püspök veresége, illetve István ifjabb király karintiai betörése tovább mélyítette a magyar fennhatósággal szembeni ellenérzést. Így érthető meg, hogy Ottokár miért jelentett kedvezőbb alternatívát.

Összecsapás a Morva mentén

Úgy tűnt, hogy a magyar uralomnak vége szakadt a stájer területeken. A magyar uralkodó azonban nem mondott le a tartományról. A cél megvalósítása viszont nagyfokú óvatosságot igényelt, ugyanis fennállt annak a veszélye, hogy a tatárok megtámadják Magyarországot. A mongol invázió realitását igazolja, hogy a magyar uralkodó 1259. október 14-e előtt ismét Rómához fordult. Levelében felhívta a Szentszék figyelmét: fennáll annak a lehetősége, hogy valamelyik leányát vagy fiát eljegyezze a tatár fejedelem fiával vagy leányával.[167] A magyar uralkodó számított volna egy ezer számszeríjászból *(mille balistariorum)* álló katonai kontingensre is. IV. Sándor hosszú válaszában visszautasította a kérést.[168] Szerencsére a tatár támadás csak rémhír maradt. A mongoloktól visszaérkező követ, Miskoc nembeli Panyit ugyanis a veszély elmúlását jelentette.[169] Ellenben ez csak a Magyar Királyság területére vonatkozott. A lengyel részekre rázúduló tatár hordák, valamint kunokból, oroszokból és poroszokból álló segédcsapataik hatalmas pusztítást okoztak.[170] Az 1253–54-es hadjáratok következtében megroppanó Halics–Volhíniának is katoná-

166 Pauler, 1899. 230.

167 CDES. II. 440–441. (635. sz.)

168 CDES. II. 441–444. (637. sz.)

169 *„...eundem Ponych banum ad eosdem Tartaros transmissimus iterato, ubi virtutem virtutibus comulando, manus illorum contra nos iam ad arma incitatas fidelitatis sue studio et innate probitatis ingenio compescuit..."* – CDCr. V. 569. (19. sz.); ÁÚO. XII. 6–7. (3. sz.); Vö. RA. 1994. Az oklevélben említés történik a tatár követségről is, mivel Panyit küldetése azután történt, hogy *„...per incitacionem vicinorum nostrorum iidem Tartari actus et animos habentes ad bellum preparatos, de eorum ad regnum nostrum intriotu nobis quasdam legaciones premiserunt..."*

170 Annales capituli Posnaniensis. A. 965–1273. A. 1259.: *„...ante festum sancti Andree pro peccatis christianorum intraverunt Tartari cum Pruthenis, Ruthenis, Comanis et aliis gentibus terram Sandomiriensem, ipsam rapinis, infammacionibus, hominum occisionibus enormiter spoliantes."* Gombos F.: Cat. I.: 116. (241. sz.) Ugyanez a bejegyzés található Godyslaw Baszko custos Posnaniensis művében. Gombos F.: Cat. II. 1080. (2569. sz.) Az eseményeket 1260-ra teszi az Annales Sanctae Crucis Polonici. A 1260.: *„Thartari subiugatis Bersabeis [sc. Bissenis], Lithwanis, Rutinis et aliis gentibus, Sandomyrz castrum capiunt."* Gombos F.: Cat. I. 198. (460. sz.)

kat kellett Burundáj rendelkezésére bocsátania.[171] A tatárok november 30-a előtt elérték Sandomierzet és folytatva előrenyomulásukat Krakkó környékét sem kímélték.[172] A város azonban értesülhetett a támadásról, mert sokan menekültek a várba.[173] A pusztító hadak január végén hagyhatták el területeket,[174] Boleszláv feleségével, Kingával apósához menekült.[175]

Amint láthattuk korántsem volt biztonságban az északi határvidék. Panyitnak tehát biztos információi lehettek a tatárok terveit illetően, vagy Béla – számolva egy lehetséges betöréssel – megfelelő haderőt hagyhatott a lengyel–magyar határ védelmére. Mindenestre a magyar hadvezetés megkezdte az előkészületeket az Ottokár elleni hadjáratra. Természetesen felvetődik a kérdés: ki volt a kezdeményező fél? Ha megvizsgáljuk a korabeli írott forrásokat, a következő megállapításokat tehetjük. A beszámolók legkisebb része az összecsapást úgy említi, mint ami az események folyamatából egyértelműen következett, szinte „keletkezett."[176] Néhány krónika a cseh uralkodót tekintette a harcok elindítójának.[177] A legtöbb

171 Font Márta: A Kijevi Rusz. In: Font Márta – Krausz Tamás – Niederhauser Emil – Szvák Gyula: *Oroszország története*. Budapest, Maecenas, 1997. 80.; Szűcs, 1993. 85.; Vásáry István: *Az Arany Horda*. Budapest, Kossuth, 1986. 95. (A továbbiakban: Vásáry, 1986.)

172 Continuatio Lambacensis a. 1197–1348. Pars annalium Austriae A. 1259.: *„Tartari Gracoviensem provinciam devasterunt."* Gombos F.: Cat. I. 773. (1770. sz.); Miechovius, Matthias: Chronica Polonorum a prima pugnatione et ortu Polonorum usque ad annum Christi 1504. *„Ingens Tartarorum exercitus anno Domini 1259 in terram Sandomiriensem advenit; e Sandomiria Tartari in Cracoviam adveniunt..."* Gombos F.: Cat. II. 1605. (3673. sz.); Szokolay Katalin: *Lengyelország története*. Budapest, Balassi, 1996. 23.

173 *„...omnes in arcem Cracoviensem confugerunt..."* Gombos F.: Cat. II. 1605. (3673. sz.); Vásáry, 1986. 95.

174 ti. *„Anno sequenti validus exercitus Tartarorum duobus mensibus integris in Polonia debachatus..."* Gombos F.: Cat. II. 1605. (3673. sz.)

175 *„...dux etenim Boleslaus pudicus cum Kinga coniuge in Hungariam, tantae multitudini resistere nequiens, fugerat."* Gombos F.: Cat. II. 1605. (3673. sz.)

176 Annales Reinhardsbrunnenses ab a. 530–1338. *„A. 1260. inter Bohemie et Ungarie reges grande bellum oritur."* Gombos F.: Cat. I. 193. (440. sz.); Chronica S. Petri Erfordensis moderna. *„A. 1259. inter Bohemiae et Ungariae reges grande bellum oritur."* Gombos F.: Cat. I. 472. (1143. sz.); Chronicon Salisburgense ab a. 1. aere Chr. ad 1268. A. 1260.: *„Reges Bohemie et Ungarie dissidentes, collecto maximo exercitu alterutrum terras suas vastant..."* Gombos F.: Cat. I. 678. (1490. sz.)

177 Annales Pragenses. Pars I. A. 1196–1278. Continuatio Chronicae Cosmae Pragensis A. 1260.: *„4. Nonas Martii Przemysl princeps terrae, collecta grandi multitudine, processit versus Ungariam ad expeditionem..."* Gombos F.: Cat. I. 186. (428. sz.); Annales SS. Udalrici et Afrae Augustenses a. 1106–1334. A. 1260.: *„Ottakerus rex Bohemiae, dux Austriae, dolens, quod aliquando coactus esset a Bela rege Ungariae relinquere sibi ducatum Styriae, congregato valido exercitus castra metatus est..."* Gombos F.: Cat. I. 207. (486. sz.); Cronica Boemorum auctore canonico S. Blasii Brunsvicensis A. 1260.: *„IIII. Non Marcii Primizl duxit exercitum*

történetíró azonban a magyar király, illetve István ifjabb király személyében látta az események mozgatóit.[178] A konfliktus okát pedig „némely föld" birtoklásának kérdése eredményezte (feltűnő, hogy senki sem írta le Stájerország nevét).[179]

Valószínű tehát, hogy inkább a Magyar Királyság szerette volna fegyveresen megoldani a területkérdést. A két csatára készülő fél – a csapatok és a lovak összegyűjtése végett – Keresztelő Szent János ünnepéig fegyverszünetet kötött.[180] A sere-

---

contra Ungaros..." GOMBOS F.: Cat. I. 463. (1094. sz.); Chronicon Osterhoviense A. 1260.: *„Otakcherus rex Bohemie, dux Austrie dolens de perdicione ducatus Stirie, castra movit congregato valido exercitu contra Ungaros...*" GOMBOS F.: Cat. I. 591. (1445. sz.). A krónika szerzője itt kihagyta a magyarok elleni stájer lázadás eseményeit, és úgy állítja be Ottokár hadműveleteit, mintha azok Stájerország visszafoglalása érdekében történtek volna.; Vitus Arnpeckius, presbyter Landishutanus, capellanus Sixti episcopi Frisingensis [ob. a. 1495.]: Chronicon Austriacum a fabulosis nostrae gentis primordiis usque ad tempora Friderici imperatoris III. A. 1260.: *„Othokarus rex Bohemiae, dux Austriae, marchio Moraviae [...] castra metatus est...*" GOMBOS F.: Cat. III. 2635. (5121. sz.)

178 Andreas presbyter Ratisbonensis [ob. p. a 1439] S. Magni ordinis s. Augustini: Chronicon generale a Christo nato usque ad a. 1422. A. 1260.: *„Rex Ungariae proterve regem Bohemiae aggreditur...*" GOMBOS F.: Cat. I. 75. (168. sz.); Annales S. Iustinae Patavini a. 1207–1270. A. 1260.: *„Bela rex Ungarie, viribus totius potentie sue concussis, ad inimicandum contra regem Boemie consanguineum suum magnifice preparavit.*" GOMBOS F.: Cat. 143. (348. sz.); Chronicon Austriacum anonymi ab a. 852–1327. A. 1260.: *„Hoc anno intraverunt Ungari Austriam, et occurrerunt eis quidam de Austria.*" GOMBOS F.: Cat. I. 508. (1215. sz.); Chronicon Patavinum auctore anonymo A. 1174–1399. A. 1260.: *„Stephanus rex Ungariae, tertius filius regis Bellae, regem Bohemiae Octacharum aggressus fuit...*" GOMBOS F.: Cat. I. 594. (1451. sz.).

179 Albertus Milioli notarius Regiensis: Liber de temporibus et aetatibus ab a. 1–1286. *„A. 1260 rex Ungarie pro terris regis Boemie bello agressus...*" GOMBOS F.: Cat. I. 49. (120. sz.); Cornelius Zantfliet, monachus S. Iacobi Leodiensis: Chronicon ab initio mundi usque ad a. 1461. *„A. 1260. rex Hungariae pro quibusdam terris regem Bohemiae impugnare agressus est...*" GOMBOS F.: Cat. I. 796. (1816. sz.); Corpus chronicum Bononiensium. Cronaca Rampona. Ab initio mundi usque ad a. 1350. *„A. 1260. rex Ungarie pro terris regem Boemie bello agreditur...*" GOMBOS F.: Cat. I. 799. (1818. sz.); Franciscus Pipinus Bononiensis, frater ordinis Praedicatorum: Chronicon ab a. 1176–1314. *„De victoria Bohemorum ex Hungaris. Rex Hungariae anno Domini 1260 pro quibusdam terris regem Bohemiae est aggressus...*" GOMBOS F.: Cat. II. 944. (2317. sz.); Hermannus Cornerus fr. ordinis Praedictorum Lubecae [ob. c. a. 1437.]: Chronica novella usque ad a. 1435. deducta. *„A. 1260. Belo rex Ungariae, secundum Egghardum, propter terras quasdam Odakerum regem Bohemiae bello aggreditur...*" GOMBOS F.: Cat. II. 1162. (2777. sz.); Liber sive Cronica regiminum civitatis Paduae. A. 1260.: *„Et rex Ungariae pro terminis regem Bohemiae bello est agressus...*" GOMBOS F.: Cat. II. 1465. (3501. sz.); Martinus Oppaviensis sive Martinus Polonus [ob. a. 1278.], poenitentiarius et capellanus papalis, magister theologiae, a. 1278 archiepiscopus Gnesniensis a papa Nicolao III creatus: Chronicon pontificum et imperatorum ab a. 1–1277. *„A.D. 1260. Rex Ungarie pro terris regem Bohemie bello aggreditur...*" GOMBOS F.: Cat. II. 1575. (3638. sz.)

180 *„cum ex utraque parte necessaria exercitibus deessent, praesertim pro equis coacti sunt principes*

gek ezalatt felvonulhattak a Morva folyó partjára. Ottokár március 4-én indulhatott el a magyarok ellen.[181] Ami a két sereg létszámát illeti, igen eltérő adatokkal találkozunk. A nyilvánvalóan túlzó számok – különösen a késői krónikákban – a küzdelem gigászi voltát igyekezték igazolni, mivel egy olyan ütközetről volt szó, mely jelentősen meghatározta Közép-Európa történetét. Ottokár seregét általában százezer főre becsülték a kortársak, bár ennél nagyobb számmal is találkozunk.[182] A magyar hadsereget illetően erősen megoszlanak forrásaink adatai. Egynémely beszámoló a magyar sereget irreálisan túlbecsülte. Nem ritka a több mint 250 000 fő emlegetése sem,[183] de olvashatunk a csehekével megegyező számú magyar haderőről

memorati usque ad festum beati Iohannis baptistae proximo venturum treugas paci..." Annales Ottokariani. A. 1254–1278. Continuatio Chronicae Cosmae Pragensis. GOMBOS F.: Cat. I. 162. (404. sz.) Az eseményekre ez a legjobb forrás.

181 Cronica Boemorum auctore canonico S. Blasii Brunsvicensis A. 1260.: „*IIII. Non Marcii Primizl duxit exercitum contra Ungaros...*" GOMBOS F.: Cat. I. 463. (1094. sz.)

182 Albertus Milioli notarius Regiensis: Liber de temporibus et aetatibus ab a. 1–1286. „*...rex Boemie cum C milibus equitum [...] ad resistendum occurit*" GOMBOS F.: Cat. I. 49. (120.); Anonymi Leobensis Chronicon (I.) libris VI comprehensum a Chr. nato usque ad a. 1343. „*Otakerus [...] cum 100 000 equitum ad resistendum occurrit...*"; GOMBOS F.: Cat. I. 594. (1451. sz.); Corpus chronicum Bononiensium. Cronica Rampona. Ab initio mundi usque ad a. 1350. „*...rex Boemie cum X millia equitum [...] ad resistendum occurrit.*" GOMBOS F.: Cat. I. 799. (1818. sz.); További 100 000 fős adatok: Andreas presbyter Ratisbonensis [ob. p. a 1439] S. Magni ordinis s. Augustini: Chronicon generale a Christo nato usque ad a. 1422-ben. GOMBOS F.: 73. (168. sz); Franciscus Pipinus Bononiensis, frater ordinis Praedicatorum: Chronicon ab a. 1176–1314. GOMBOS 945. (2317. sz.); Hermannus Cornerus fr. ordinis Praedictorum Lubecae [ob. c. a. 1437.]: Chronica novella usque ad a. 1435. deducta. GOMBOS F.: Cat. I. 1162. (2777. sz.); Liber sive Cronica regiminum civitatis Paduae. Ab a. 1174–1348, cum cont. – 1375, 1399. GOMBOS F.: Cat. II. 1465. (3501. sz.); Martinus Oppaviensis sive Martinus Polonus [ob. a. 1278.], poenitentiarius et capellanus papalis, magister theologiae, a. 1278 archiepiscopus Gnesniensis a papa Nicolao III creatus: Chronicon pontificum et imperatorum ab a. 1–1277. GOMBOS F.: Cat. II. 1575. (3686. sz.); Theodorus Engelhusius [ob. a. 1434.]: Chronicon continens res Ecclesie et Reipublicae ab O. C. – 1420. GOMBOS F.: Cat. III. 2192. (4747. sz.); Csak egy olyan forrással találkozunk, amely az általános számtól eltér: Chronicon Patavinum auctore anonymo A. 1174–1399. A. 1260. „*...rex Octacharus occurrit 160 millibus equitum...*"

183 Albertus Milioli notarius Regiensis: Liber de temporibus et aetatibus ab a. 1–1286 „*...rex Ungarie pro terris regis Boemie bello agressus, habens [...] CCXL milia equitum.*" GOMBOS F.: Cat. I. 49. (120. sz.); Chronicon Patavinum auctore anonymo A. 1174–1399. „*Stephanus rex Ungariae, tertius filius regis Bellae, regem Bohemiae Octacharum aggressus fuit, habens in exercito suo [...] 260 millia equitum.*" GOMBOS F.: Cat. I. 594. (1451. sz.); Liber sive Cronica regiminum civitatis Paduae. Ab a. 1174–1348. A. 1260.: „*Et rex Ungariae pro terminis regem Bohemiae bello est agressus, habens in exercitu suo [...] CCL^{M}... militibus...*" GOMBOS F.: Cat. II. 1465. (3501. sz.)

is.[184] Ellenben vannak olyan krónikások is, akik nyíltan kimondják, hogy a cseh uralkodónak sokkal több katonája volt; ők a IV. Béla és István ifjabb király parancsnoksága alatt álló harcosok létszámát 40 000-re tették.[185]

A Morva folyó mentén két szövetségrendszer csapott össze. A cseh és a magyar uralkodó minden lehetséges támogatóját mozgósította. Ottokár táborába János prágai,[186] Bruno olmützi püspökön, Henrik sziléziai, Vladiszlav oppelni hercegeken kívül[187] felvonult Ottó brandenburgi őrgróf[188] és Ottó száz fejedelem is.[189] A

184 Corpus chronicum Bononiensium. Cronica Rampona. Ab initio mundi usque ad a. 1350. *„A. 1260. rex Ungarie pro terris regem Boemie bello agreditur, habens in exercitu [...] circha X millia equitum."* Gombos F.: Cat. I. 799. (1818. sz.); Hermannus Altahensis abbas: Annales a. 1137–1327. *„...cum decem vel plura milia hostium insultum facerent in Austriam..."* Gombos F.: Cat. II. 1148. (2772. sz.); Annales S. Iustinae Patavini a. 1207–1270. Gombos F.: Cat. I. 143. (348. sz.); Két esetben kétszer akkora magyar haderőről van információnk. Excerpta ex Chronico Iohannis Victoriensis sive Continuatio Martini Poloni usque ad a. 1343. *„Bela [...] coadunato magno exercitu videlicet mille ducentorum armatorum intravit in Austriam."* Gombos F.: Cat. II. 918. (2211. sz.); Theodorus Engelhusius [ob. a. 1434.]: Chronicon continens res Ecclesie et Reipublicae ab O. C. – 1420. Gombos F.: Cat. III. 2192. (4747. sz.)

185 Andreas presbyter Ratisbonensis [ob. p. a 1439] S. Magni ordinis s. Augustini: Chronicon generale a Christo nato usque ad a. 1422. A. 1260. (75.) *„Rex Ungariae proterve regem Bohemiae aggreditur habens [...] circa quadraginta milia hominum equitum."* Gombos F.: Cat. I. 73. (168. sz.); 1816. (796–797.) Cornelius Zantfliet, monachus S. Iacobi Leodiensis: Chronicon ab initio mundi usque ad a. 1461. *„A. 1260. rex Hungariae pro quibusdam terris regem Bohemiae impugnare agressus est cum quadraginta millibus armatorum [...] cui rex Bohemiae cum multo pluribus equitibus ad resistendum occurrit."* Gombos F.: Cat. I. 796. (1816. sz.); Franciscus Pipinus Bononiensis, frater ordinis Praedicatorum: Chronicon ab a. 1176–1314. Gombos F.: Cat. II. 945. (2317. sz.); Hermannus Cornerus fr. ordinis Praedictorum Lubecae [ob. c. a. 1437.]: Chronica novella usque ad a. 1435. deducta. Gombos F.: Cat. II. 1162. (2777. sz.); Martinus Oppaviensis sive Martinus Polonus [ob. a. 1278.], poenitentiarius et capellanus papalis, magister theologiae, a. 1278 archiepiscopus Gnesniensis a papa Nicolao III creatus: Chronicon pontificum et imperatorum ab a. 1–1277. Gombos F.: Cat. II. 1576. (3638. sz.). – Vö. Borosy András: Hadseregléтszámok a X–XIV. században. In: *Hadtörténelmi Közlemények*, 105. (1992) 4. sz. 3–32. A szerző véleménye szerint a Magyar Királyság a 13. század második felében legfeljebb 22–25 000 főnyi katonaságot tudott kiállítani.

186 Chronicon Bohemiae a diluvio usque ad a. Christi 1329 auctore anonymo. 533. (1246. sz.)

187 Annales Ottokariani. A. 1254–1278. Continuatio Chronicae Cosmae Pragensis. Gombos F.: Cat. I. 264. (404. sz.)

188 Annales Reinhardsbrunnenses ab a. 530–1338. Gombos F.: Cat. I. 193. (440. sz.); Anonymi Leobensis Chronicon (I.) libris VI comprehensum a Chr. nato usque ad a. 1343. Gombos F.: Cat. I. 272. (592. sz.); Annales Praedictarum Vindobonensium a. 1025–1283. Gombos F.: Cat. I. 182. (426. sz.). Név nélkül.

189 Chronicon Bohemiae a diluvio usque ad a. Christi 1329 auctore anonymo. Gombos F.:

Přemysl uralkodó számíthatott továbbá Fülöp salzburgi érsek és Ulrich karintiai fejedelem csapatainak fegyvereire is.[190] Az osztrák és stájer nemesség is kitett magáért. Új hercegük oldalán megjelent a Hardegg-Plain családból Ottó és Konrád testvérpár[191] és az 1254 áprilisi Budán folytatott tárgyalásokon részt vett Cadoldus Orphanus.[192] A folyó jobb partján letáborozó hadtestek egy része nehézlovasokból állhatott. Létszámukra vonatkozóan eltérő adatokkal találkozhatunk, a legtöbb író hétezres kontingensről beszélt.[193]

A magyar haderő összetétele teljesen más képet mutatott. A magyar előkelők közül csatasorba állt Roland nádor, István szlavón bán, Henrik országbíró,[194] illetve Fülöp zágrábi püspök.[195] IV. Béla és fia István maga mellé szólította összes keleti

---

Cat. I. 534. (1246. az.); Excerpta ex Chronico Iohannis Victoriensis sive Continuatio Martini Poloni usque ad a. 1343. Gombos F.: Cat. II. 918. (2211. sz.); Theodorus Engelhusius [ob. a. 1434.]: Chronicon continens res Ecclesie et Reipublicae ab O. C. - 1420. Gombos F.: Cat. III. 2192. (4747. sz.)

190 Annales Ottokariani. A. 1254–1278. Continuatio Chronicae Cosmae Pragensis. Gombos F.: Cat. I. 164. (404. sz.); Chronicon Bohemiae a diluvio usque ad a. Christi 1329 auctore anonymo. Gombos F.: Cat. I. 534. (1246. sz.)

191 *„...uterini fratres Otto et Conradus, comites de Hardek et Playn"* Annales Ottokariani. A. 1254-1278. Continuatio Chronicae Cosmae Pragensis. Gombos F.: Cat. I. 164. (404. sz.); *„Otto comes de Hardekk, Chunradus frater eius de Plaien"* Anonymi Leobensis Chronicon (I.) libris VI comprehensum a Chr. nato usque ad a. 1343. Gombos F.: Cat. I. 273. (592. sz.)

192 *„...strenuus miles Cadoldus Orphanus cognomine"* Annales Ottokariani, A. 1254–1278. Continuatio Chronicae Cosmae Pragensis. Gombos F.: Cat. I. 163. (404. sz.); Anonymi Leobensis Chronicon (I.) libris VI comprehensum a Chr. nato usque ad a. 1343. 273. (592. sz.)

193 A legkisebb nehézlovasság Franciscus Pipinus Bononiensis, frater ordinis Praedicatorum: Chronicon ab a. 1176–1314–ban található. *„...rex Bohemiae cum centum millibus equitum, inter quos fertur habuisse mille equos ferreis coopertos phaleris, ad resistendum occurrit."* Gombos F.: Cat. II. 944. (2307. sz.)

6 000: *„...rex Bohemiae [...] dicitur habuisse circa sex millia equorum de ferro coopertorum"* Andreas presbyter Ratisbonensis [ob. p. a 1439] S. Magni ordinis s. Augustini: Chronicon generale a Christo nato usque ad a. 1422. Gombos F.: Cat. I. 73. (168. sz.); Liber sive Cronica regiminum civitatis Paduae. Ab a. 1174–1348, cum cont. - 1375, 1399. Gombos F.: Cat. II. 1465. (3501. sz.)

7 000: *„Otakerus ... dicitur habuisse 7000 equorum de ferro coopertorum"* Anonymi Leobensis Chronicon (I.) libris VI comprehensum a Chr. nato usque ad a. 1343. Gombos F.: Cat. I. 272. (592. sz.); Chronicon Patavinum auctore anonymo A. 1174–1399. Gombos F.: Cat. I. 594. (1451. sz.); Martinus Oppaviensis: Chronicon pontificum et imperatorum ab a. 1–1277. Gombos F.: Cat. II. 1575. (3638. sz.); Guilelmus Procurator, monachus Egmundanus: Chronicon comitum et nobilium Hollandiae ab a. 1206 usque ad a. 1332. Gombos F.: Cat. II. 1105. (2656. sz.)

194 RA. 1388.

195 RA. 1265.

szövetségesét. Megjelent Danyiil orosz herceg fiaival, Boleszláv krakkói, és Leszek leczysai herceg.[196] IV. Béla katonái között a kunokat is megtaláljuk, akiket Alpra vezetett.[197] Az egész hadsereg a nyugatiak szemében barbárnak, pogánynak, illetve eretneknek számított.[198] Béla királynál a nyugati kútfők nem említenek nehézfegyverzetű harcosokat, íjászokat annál inkább.[199] A hadsereglétszámokra vonatkozó adatokat komoly fenntartással kell fogadnunk. A hétezer nehézlovas kiállításához szükséges költségek pedig igencsak meghaladhatták az említett országok teherbíró képességét.

A két fél legkésőbb 1260. június 24-ig felvonult a Morva folyó két partjára,[200] amely egyben Magyar Királyság határvidéke volt.[201] A folyó jobb partjára több hullámban érkezhettek meg a nyugati haderők, amit István ifjabb király merész

196 Annales Ottokariani. A. 1254–1278. Continuatio Chronicae Cosmae Pragensis. Gombos F.: Cat. I. 164. (404. sz.)

197 *„Alpra* dux *Cumanorum"* Vitus Arnpeckius, presbyter Landishutanus, capellanus Sixti episcopi Frisingensis [ob. a. 1495.]: Chronicon Austriacum a fabulosis nostrae gentis primordiis usque ad tempora Friderici imperatoris III. Gombos F.: Cat. III. 2634. (5121. sz.)

198 Ennek az aggodalmuknak a krónikaírók hangot is adtak. *„...rex Ungarie [...] habens in exercitu suorum diversorum orientalium, christianorum et paganorum..."* Albertus Milioli notarius Regiensis: Liber de temporibus et aetatibus ab a. 1–1286. Gombos F.: Cat. I. 49. (120. sz.), Andreas presbyter Ratisbonensis [ob. p. a 1439] S. Magni ordinis s. Augustini: Chronicon generale a Christo nato usque ad a. 1422. Gombos F.: Cat. I. 73. (168. sz.), Chronicon Patavinum auctore anonymo A. 1174–1399. Gombos F.: Cat. 594. (1451. sz.); Annales Reinhardsbrunnenses ab a. 530-1338. A. 1260. *„Ungarus equidem Rucenos, Comanos et alias diversas barbaras naciones cum innumera multitudine secum eduxit ad prelium."* Gombos F.: Cat. I. 193. (440. sz.); Chronicon Aulae regiae. A. 1246–1353. *„Huni, Litwami, Bavari simul atque Comani"* Gombos F.: Cat. I. 496. (1214. sz.); Cornelius Zantfliet, monachus S. Iacobi Leodiensis: Chronicon ab initio mundi usque ad a. 1461. *„A. 1260. rex Hungariae pro quibusdam terris regem Bohemiae impugnare agressus est cum quadraginta millibus armatorum, tam Tartarorum, quam paganorum..."* Gombos F.: Cat. I. 796. (1816. sz.). Ennek legszebb példája Ottokár levele, amit a pápának írt az ütközet után. Ebben szinte az összes lehetséges keleti népnevet felsorolja. *„...quod adversus Belam et natum eiusdem Stephanum, Ungariae reges illustres et Danielem regem Rusciae et filios eius, et ceteros Ruthenorum ac Tartaros, qui eidem in auxilium venerant, et Boleslaum Cracoviensem et Lesthonem iuvenem, Lusiciae duces, et innumeram multitudinem inhumanarum hominum Comanorum et Ungarorum et divesorum Sclavorum, Siculorum quoque et Walachorum, Bezzerminorum et Hysmahelitarum, scismaticorum etiam, utpote Graecorum, Bulgarorum, Ruscensium et Bosniensium haereticorum, auctore Deo gessimus..."* Annales Ottokariani. A. 1254–1278. Continuatio Chronicae Cosmae Pragensis. Gombos F.: Cat. I. 164. (404. sz.)

199 *„Cum igitur utraque pars fortiter dimicaret, multitudo Cumanorum, qui venerant in auxilium regis Ungarie, quorum erat confidentia in arcubus et sagittis more orientalium nationum..."* Annales S. Iustinae Patavini a. 1207–1270. Gombos F.: Cat. I. 143. (348. sz.)

200 *„...praefatus Przemislaus [...] collegit exercitum adversus Belam et natum eius Stephanum regem*

tervvel igyekezett a magyarok oldalára fordítani.[202] Maga köré gyűjtötte tízezer legkiválóbb kun és magyar harcosát,[203] s kihasználva az esős és felhős éjszakát, június 26-ára megközelítette a Pohorlitz környékén tábort verő Bruno olmützi püspök, Henrik sziléziai és Vladiszlav opelni herceg csapatait. Azonban a vezetők tévedése miatt a portyázó hadtest a Laa környékén csoportosuló Ottokár cseh uralkodó vezette csapatok közelébe, Walkenstein és Stozecz mellé érkezett meg.[204] Az egyesülő nyugati seregek számíthattak efféle portyákra, mivel Laa táboránál őrt állt a Hardegg-Plain családból származó Otto és Konrád testvérpár. Továbbá a parancs értelmében a seregek végleges megérkezéséig nem volt szabad kimerészkedni a városba. Ám ekkor a táborok közé lopakodó kunok a környéket kezdték felgyújtani és felprédálni. A nyugodtan felvonuló nyugatiak közvetlen közelében a teljesen váratlanul megjelenő portyázó magyarok és kunok által kiváltott hatás nehezen írható le. A két tábor fegyverre kapott, azonban az a tévhír terjedt el, hogy egyrészt a támadó csapat létszáma sokkal kisebb, másrészt pedig már amúgy is futásnak eredtek. (Ez utóbbi a kunok hadicselével magyarázható.) Ezt hallván és látván némely nemesek – Ottó és Konrád fivérek, Cadoldus Orphanus, illetve Chrasto de Sleunz vezetésével – rendezetlen csatasorban üldözőbe vették a „menekülőket",[205] akik hirtelen megfordulva az addig lesben állókkal együtt körbefogták,

---

Hungariae, profectus et perveniens ad aquam Morvam, suum exercitum locavit iuxta flumen. Similiter reges Hungariae ab alia parte fecerunt..." Chronicon Bohemiae a diluvio usque ad a. Christi 1329 auctore anonymo. Gombos F.: Cat. I. 533–534. (1246. sz.)

201 *„Rex Ungarie [...] castra metatus est iuxta quendam fluvium in extremis finibus regni sui..."* Annales S. Iustinae Patavini a. 1207–1270. Gombos F.: Cat. I. 143. (348. sz.)

202 A következő eseményeket az Annales Ottokariani. A. 1254–1278. Continuatio Chronicae Cosmae Pragensis illetve Gombos F.: Cat. I.163–165. (404. sz.), illetve a Chronicon Bohemiae a diluvio usque ad a. Christi 1329 auctore anonymo. Gombos F.: Cat. I. 533–534. (1246. sz.) alapján kívánom rekonstruálni.

203 *„...cum decem vel plura millia hostium insultum facerent in Austriam"* Annales SS. Udalrici et Afrae Augustenses a. 1106–1334. 207. (486. sz.). Vö. Pálóczi Horváth András: *Besenyők, kunok, jászok*. Budapest, Corvina, 1989. 63. Álláspontja szerint a ténylegesen harcba vonuló férfiak száma 3000 körül lehetett. Ez a szám a szabad köznép egy részének hadbahívásával a két-háromszorosára emelkedhetett.

204 A Chronicon Bohemiae szerint István terve pont az volt, hogy Ottokárt zavarja meg. *„Stephanus iunior Ungarorum rex cum melioribus Ungaris et Comanis suis [...] eosdem fines intraverat, ut opportunitate capta, collectum Boemiae principis turbaret exercitum."* Gombos F.: Cat. I. 533.

205 Annales SS. Udalrici et Afrae Augustenses a. 1106–1334. Gombos F.: Cat. I. 207. (486. sz.); Anonymi Leobensis Chronicon (I.) libris VI comprehensum a Chr. nato usque ad a. 1343. Gombos F.: Cat. I. 273. (592. sz.); Chronicon Austriacum anonymi ab a. 852-1327. 508. (1215. sz.); *„Sed et neci flebili primo preda dantur / Austrie prenobiles, comites necantur / De Ardek cum ceteris, gladiis mactantur / Insperate plurimum telis iaculantur."* Chronicon

és lemészárolták az őket követőket. Az összecsapásban a már említett nemeseken kívül – néhány túlélőt leszámítva – a források szerint 400 férfi vesztette életét.[206] Eközben a táborokban nagy fejetlenség támadt, mivel nem tudták az összecsapás eredményét. Egyesek követelték, hogy küldjenek csapatokat a kirohanók segítségére, mások siettették a katonák fegyverbe szólítását. Amikor a harcosok a csata helyszínére értek, siralmas látvány tárult a szemük elé: az úton élettelen és kifosztott holttestek hevertek. A katonákon félelem lett úrrá, többen futásban kerestek menedéket. A gyászhír futótűzként terjedt el a csapatok között, aminek hatására a vitézekben meghasonlás támadt. A sziléziai és oppelni hercegek már-már a hazatérést fontolgatták.

A viszály megszüntetése végett Ottokár együttes tanácskozást hívott össze, aminek eredményeként az egész sereg IV. Béla tábora ellen fordult. Július 4-től nézett farkasszemet egymással a két arcvonal, de egyik fél sem mert támadni. Megunva a tétlenséget, július 12-től 13-a délig fegyverszünetet kötöttek, ezalatt Ottokár visszavonult, és a magyar csapatok István ifjabb király vezérlete alatt megkezdhették az átvonulást a Morván. Az átkelés valószínűleg a Marchegg és Kroissenbrunn (mai neve: Groißenbrunn) közötti szakaszon történhetett, mivel mind a két helyről vannak adataink a harcra.[207] Azonban az előörsök még a csatára kijelölt nap előtt

---

rhythmicum Austriacum (auctore anonymo) ab a. 1152–1268. Gombos F.: Cat. I. 674–675. (1483. sz.)

206 „...*in Austriam circa castrum quod Steutz dictum, duo fratres sanguine nobilissimi, iuvenes electi, Otto videlicet comes de Hardekke et Chunradus comes de Plain ac cum ipsis Chrasto de Sleunz, Chadoldus dictus Orphanus quasi cum quadringentis viris ... incaute occurrerunt, quibus fere omnibus occisis paucissimi evaserunt.*" Annales SS. Udalrici et Afrae Augustenses a. 1106–1334. Gombos F.: Cat. I. 207. (486. sz.); Hermannus Altahensis abbas: Annales a. 1137–1327. Gombos F.: Cat. 1149. (2772. sz.) A testvérpár tragikus halálával kihalt a Plain-Hardegg család. „*In morte quoque praedictorum comitum ipso die periit successio illiu nobilissimae progeniei de Plain, quia sine haeredibus decesserunt.*" Annales SS. Udalrici. Gombos F.: Cat. I. 207. (486. sz.); Pauler, 1899. 237.

207 Marchegg mellett harcolt vitézül a wasardi Chuda fia Ipolitus. „...*cum nos in Marhyk (Marchek) iuxta fluvium Morva cum Octokaro Rege Boemorum capitali inimico nostro bellum et conflictum habuissemus generaliter pro nostra et Corone Regie deffensione idem Ipolitus viriliter dimicando multos ex nostris hostibus variis plagarum afficiens doloribus crudeliter interemit, ac demum laudabiliter preliando letalia vulnera multis videntibus ipsum contingit sustulisse, et aliis reliquentibus in fugam conversis ipse nobiscum continue permansit fidelitatis opera exercendo.*" – ÁÚO. VIII. 4. (3. sz.) Vö. RA. 1278. Vö. Andreas presbyter Ratisbonensis [ob. p. a 1439] S. Magni ordinis s. Augustini: Chronicon generale a Christo nato usque ad a. 1422. : „*Otokarius rex Bohemiae aggressus est regem Ungariae Belam nomine in campo Maechfeld et obtinuit victoriam [...] Et in signum victoriae condita est civitas in eodem loco, quae dicitur Marchegck.*" Gombos F.: Cat. I. 73. (168. sz.). Kroissenbrunnra főként nyugati adataink vannak. Annales SS. Udalrici et Afrae Augustenses a. 1106–1334.: „*apud villam quae*

megtámadták a cseheket.[208] Ádáz kézitusa támadt. A magyarokat visszaszorították, a menekülők pedig káoszt okoztak azok között, akik a megáradt Morván éppen átkeltek. A legtöbb áldozat a megduzzadt folyamba fulladt bele, létszámukat a kortársak kilenc-tizennégyezer közé becsülték.[209] Maga István ifjabb király olyannyira szorult helyzetbe került, hogy egyes források szerint megsebesült,[210] mások szerint halálhírét keltették.[211] Ez utóbbit Béla király egyik oklevele támasztja alá. Eszerint akkora lehetett a zűrzavar, hogy a magyar uralkodó semmit sem tudott fiáról.[212] Ekkor azonban megjelent Márk ispán fia Botyz ispán, és jelentette a

---

Chressinprunnen dicitur, victi sunt Ungari" Gombos F.: Cat. I. 207. (486.); Chronicon Osterhoviense. *„Otakcherus rex Bohemie, dux Austrie dolens de perdicione ducatus Stirie, castra movit congregato valido exercitu contra Ungaros quos apud villamque Chessenbrunn dicitur congressione facta."* Gombos F.: Cat. I. 591. (1445. 9. sz.)

208 Kristó, 1986. 135–136.

209 9 000: *„...novem millia dicuntur in flumina fere submersi..."* Excerpta ex Chronico Iohannis Victoriensis sive Continuatio Martini Poloni usque ad a. 1343. Gombos F.: Cat. II. 918. (2211. sz.); Theodorus Engelhusius [ob. a. 1434.]: Chronicon continens res Ecclesie et Reipublicae ab O. C. - 1420. Gombos F.: Cat. III. 2192. (4747. sz.)
13 000: *„...praeter alios occisos fere tredecim millia hominum submersi fuisse scribuntur."* Cornelius Zantfliet, monachus S. Iacobi Leodiensis: Chronicon ab initio mundi usque ad a. 1461. Gombos F.: Cat. I. 797. (1816.)
14 000: *„...preter alios occisos circa XIIII milia hominum submersa dicuntur..."* Albertus Milioli notarius Regiensis: Liber de temporibus et aetatibus ab a. 1–1286. Gombos F.: Cat. I. 49. (120. sz.); Andreas presbyter Ratisbonensis [ob. p. a 1439] S. Magni ordinis s. Augustini: Chronicon generale a Christo nato usque ad a. 1422. Gombos F.: Cat. I. 73. (168. sz.); Anonymi Leobensis Chronicon (I.) libris VI comprehensum a Chr. nato usque ad a. 1343. Gombos F.: Cat. I. 273. (592. sz.); Chronicon Patavinum auctore anonymo A. 1174–1399. Gombos F.: Cat. I. 594. (1451. sz.); Corpus chronicum Bononiensium. Cronica Rampona. Ab initio mundi usque ad a. 1350. Gombos F.: Cat. I. 799. (1818. sz.); Franciscus Pipinus Bononiensis, frater ordinis Praedicatorum: Chronicon ab a. 1176-1314. Gombos F.: Cat. II. 945. (2317. sz.); Guilelmus Procurator, monachus Egmundanus: Chronicon comitum et nobilium Hollandiae ab a. 1206 usque ad a. 1332. Gombos F.: Cat. II. 1105. (2656. sz.)
15 000: *„...praeter occisos gladio submersi sunt de Ungaris plusquam XVM hominum..."* Hermannus Cornerus fr. ordinis Praedictorum Lubecae [ob. c. a. 1437.]: Chronica novella usque ad a. 1435. deducta. Gombos F.: Cat. II. 1162. (2777. sz.)

210 *„Stephano rege vulnerato..."* Annales SS. Udalrici et Afrae Augustenses a. 1106–1334. Gombos F.: Cat. I. 207. (486.); Chronicon Patavinum auctore anonymo A. 1174–1399. Gombos F.: Cat. I. 594. (1451. sz.)

211 *„Stephano rege iuniore vulnerato, dicitur defecisse..."* Chronicon Osterhoviense. Gombos F.: Cat. I. 591. (1445. sz.)

212 *„...de vita dicti domini Stephani regis, filii nostri carissimi, nobis veritas non constabat, nec de morte..."*

királynak, hogy fia életben van.[213] Nem volt alaptalan az apa félelme, mivel Istvánt teljesen körbefogták és csak személyes bátorságának és hű hívei vitézségeinek köszönhette megmenekülését.[214] Úgy tűnik, hogy magát a magyar uralkodót is veszély fenyegette, mivel Bertalan fia vezekényi Dénes mester a király személyének védelmében szerzett súlyos sebesüléseket.[215]

Mások sem akarták harc nélkül elhagyni a Morva folyó mentét. Sziklaszilárdan állt ellent a támadásnak a baabi Pázmány fia István.[216] Lothardus fiai, István és Leusták is ott voltak a csatában, az utóbbi fiú életét is adta királyáért.[217] A fogságba esettekre szomorú sors várt. Ezt legjobban hetesi Herbord esetével szemléltethetjük, aki az ország és a hadsereg vezetőinek szeme láttára került rabságba.[218] Ott levágták egyik fülét, és kihúzták két fogát. A fájdalmak hatására megállapodott a cseh király embereivel, hogy száz márkáért kiválthatja magát. Kezesekként fiát, Miklóst, illetve

213 *„...ecce comes Botyz, filius comitis Marci, fidelis noster, tamque devotus Patris filius, ad nos citis veniens gressibus, et secundis dixit: ipsum dominum Stephanum, filium nostrum predilectum, sanum esse et incolumen gratiam per divinam, manusque integritate sui corporis evasisse nostrorum emulorum."* – CD. IV. 3. 186. Vö. RA. 1407.

214 Ezek közé a hívek közé tartozhatott Sándor, a későbbi szörényi bán. *„...Alexander Banus de Sceurino... in bello nostro generali, quod habuimus cum Rege Bohemorum, et hostes nostri nos circumdedissent idem gloriose dimicavit, pedes in ipso conflictu remanendo."* – ÁÚO. VIII. 196. (133. sz.) Vö. RA. 1885.

215 *„...quando iuxta Moroa contra regem Boemorum, capitalem inimicum nostrum et invasorem regni nostri manifestum, omni multitudine exercituancium nostrorum nos moveramus, in defensionem persone nostre se fortune casibus submittendo letaliter exstitit vulneratus..."* – *Sopron vármegye története. Oklevéltár. I. 1156–1411.* Szerk.: Nagy Imre. Sopron, 1889. 30. (20. sz.) – Vö. RA. 1463.

216 *„...cum bellum et conflictum cum Ottocaro rege Boemorum, capitali inimico nostro, iuxta fluvium Moroa habuissemus, aliis multis derelectis, ipse nobiscum continue permansit, velut lapidea columna immobilis atque fortis, lateri nostro adherens et viriliter hostium cuneos magna cede nobis adversantium procurata gloriose penetravit, et laudabiliter dimicando multos ex nostris hostibus..."* – *A Pécz nemzetség Apponyi ágának az Apponyi grófok családi levéltárában őrizett oklevelei. I. 1241–1526.* Szerk.: Kammerer Ernő. Budapest, 1906. 4. (3. sz.) – Vö. RA. 1562.

217 *„Nos siquidem consideratis ipsius Stephani fidelitatibus et meritoriis serviciis, que nobis et Regno nostro in diversis expedicionibus nostris, et specialiter iuxta Morawa in exercitu nostro contra Regem Boemorum habito impendit in fervore fidelitatis approbate; animadvertentes eciam, quod idem Stephanus fidelia nobis servicia impendere poterat [így] in futurum; nec non pro morte nobilis iuvenis Leustachii fratris sui, qui in predicto exercitu nostro in fidelitate Corone Regia [így!] debita, contra eosdem Boemos dicans [így!] hostium tandem wallatus multitudine in area certaminis in conspectu omnium Baronum et nobilium Regni nostri, laudabiliter exstitit interemptus."* – ÁÚO. VIII. 128. (89.) – Vö. RA. 1638. Szentpétery az oklevelet gyanúsnak mondja!

218 HO. VII. 87–88. (64. sz.) – Vö. RA. 1388.

testvérét Leuka fia Leu-t küldte át. Szerencsésebb volt köveskúti György ispán testvére Tyba: őérte „csak" harminc ezüstmárkát kértek.[219]

A nagy nyugati összecsapás tehát vereséggel végződött a Magyar Királyság számára. Ami a veszteségeket illeti, a krónikások az általuk óriásira becsült hadsereglétszámhoz viszonyítanak. IV. Béla azt írja ugyan, az *ütközetre az összes haderőt mozgósította*, voltak azonban az ország más területein is seregek. Egyrészt – bár erre semmiféle adatunk nincs – a magyar király nem hagyhatta erős védelem nélkül a tatárokkal szomszédos területeket. Annál is inkább, mert a mongol betörés veszélye 1260-ban is fennállt.[220] Másrészt, a Morva menti ütközettel közel egyidőben a bolgárok betörtek a szörényi bánságba, ahol Lőrinc, a későbbi országbíró megverte és kiszorította őket.[221]

A Morva folyó mentén két összecsapásnak lehettünk szemtanúi.[222] István ifjabb király június 26-i merész portyája remekül mutatja, hogy a könnyűlovas kunok milyen szerepkörben tudnak tökéletesen megfelelni. Hirtelen megjelentek a két ellenséges tábor között, lest vetve kicsalogatták az ellenséget és levágták őket. Érdemes azonban megfigyelni, hogy ez a legyőzött haderő 400 főt jelentett. A győzelem után villámgyorsan elvonultak. A magyar hadvezetés hibájának róható fel, hogy az Ottokár táborában kialakult zűrzavart nem tudta kihasználni.[223] Ezt a rajtaütés-taktikát azonban már nagyobb haderőnél nem lehetett alkalmazni. A vesztes csatát nem könnyű utólag értékelni. Július 12-én az elsőként átkelő keleti

219 *„...in exercitu nostre, quem contra Regem Boemie habuimus, in quo idem Tiba indutus militalibus unacum quibusdam aliis, videntibus Baronibus nostris, aciei lanciate se oponere non formidans viriliter dimicavit, ubi idem per opressionem plurimum adversancium extitit captivatus, de qua cum triginta marcis argenti postmodum se redemit."* – ÁÚO. VIII. 59–60. (38. sz.) – Vö. RA. 1363.

220 Chronicon Salisburgense ab a. 1. aere Chr. ad 1268. A. 1260.: *„Tartari collecta omni multitudine sua, pene omnibus orientis regnis devictis, regnum Ierosolimitanum et Terram sanctam etiam invaserunt cum Polonia et Ungaria et tota Europa, ob quam causam papa concilium indixit."* Gombos F.: Cat. I. 679. (1490. sz.)

221 *„...cum Bulgarorum temeritas tempore guerrae inter nos et regem Bohemiae, ducem Austriae, et Styriae exortae, Banatum de Zuerino hostiliter devastassent, et Banatus nollent assumere, per nos etiam diligenter requisuti, saepedictus Magister Laurentius collato sibi per nos ipso Banatu, Bulgarorum devicit exercitum, ablatis spoliis; de quibus etiam quosdam in ripa Danubii suspensi fecit in partibulo; et sic ipsorum protervia quiescente ipsum Banatum ad pristinum bonum statum, virtute maxima restauratum, nostrae restituit maiestati."* – CD. IV. 3. 198–199. – Vö. RA. 1403.

222 Némely forrás külön említi az eseményeket. Chronicon Bohemiae a diluvio usque ad a. Christi 1329 auctore anonymo. Gombos F.: Cat. I. 533–534. (1246. sz.); Chronicon Austriacum anonymi ab a. 852–1327. A nemesek halálát egy Ausztriába történt betöréshez kapcsolja. Gombos F.: Cat. I. 507. (1205. sz.)

223 Szűcs, 1993. 87.

csapatok, valószínűleg fegyelmezetlenségük miatt harcba bocsátkoztak a hátrahúzódó haderővel, és miután azok túlerőben voltak, menekülni kezdtek, ami nagy zűrzavart okozott. Talán igazat adhatunk a 14. századi krónikakompozíció szerzőjének: „[Béla] *tudniillik békeszerető ember volt, hadviselésben és ütközetekben a legkevésbé sem volt szerencsés.*"[224]

A csata után a magyar hadvezetés visszavonult és Rátót nembeli Roland nádor révén békét ajánlott Ottokárnak.[225] A cseh uralkodó is hajlott a megegyezésre, mivel azt írta a pápának, hogy inkább békét akar kötni, mint Magyarország pusztításával kitenni azt a tatárok támadásának.[226] A konkrét békepontokról nincs adatunk, de nem tartalmazhatott mást, mint Béla lemondását Stájerországról, és egy leendő házasságot Ottokár és az Árpádok között.[227] A további megállapodásokról (illetve azok nem teljesítéséről) van szó IV. Béla levelében, amit 1260. szeptember 3-án intézett Otto passaui püspökhöz.[228] Ebben jelezte az egyházfőnek, hogy míg ő az összes cikelyt megtartotta, addig Ottokár a hozzá kezesként küldött herceget még mindig magánál tartja. A magyar uralkodó sérelmezi továbbá, hogy a megegyezés és a béke megkötése után Ottokár hadseregének stájer tagjai Varasd megyét tűzzel-vassal pusztítják, és egy bizonyos magyarországi várat, ami emberemlékezet óta a magyar király fennhatósága alá tartozott, még mindig hatalmukban tartanak.

Amint az előzőekből kiderült, nem volt könnyű feladat a rend helyreállítása. A végleges béketárgyalásokra 1261 márciusában került sor. Ottokár az év folyamán elvált feleségétől, Babenberg Margittól,[229] aki október 18-án távozott Ausztriába.[230] A cseh uralkodó új feleség után nézett. IV. Béla kezdetben leányára, a domonkos

224 *Képes Krónika*. Ford.: Bellus Ibolya. Budapest, Európa, 1986. 224.

225 Annales Ottokariani. Gombos F.: Cat. I. 166. (404. sz.)

226 Annales Ottokariani. Gombos F.: Cat. I. 166. (404. sz.)

227 „*...rex Ungarie pacem querit et terras, que discordie causa fuerant, restituit et in futurum amicitiam mediante matrimonio confirmavit.*" Albertus Milioli notarius Regiensis: Liber de temporibus et aetatibus ab a. 1–1286. Gombos F.: Cat. I. 49. (120. sz.); Andreas presbyter Ratisbonensis [ob. p. a 1439] S. Magni ordinis s. Augustini: Chronicon generale a Christo nato usque ad a. 1422; Chronicon Patavinum auctore anonymo A. 1174–1399. Gombos F.: Cat. I. 594. (1451. sz.); Pauler, 1899. 241–242.

228 CDCr. V. 196-197. (703. sz.); CD. IV. 3. 31–32. – Vö. RA. 1241

229 Anonymi coenibitae Zwetlensis Chronicon ab anno Christi 928 ad annum 1386. A. 1261.: „*Ottakerus rex Bohemiae repudiavit uxorem suam dominam Margaretham.*" Gombos F.: Cat. I. 260. (594. sz.); Chronicon Austriacum anonymi ab a. 852-1327. A. 1261.: „*Eodem anno Otakarus rex Bohemie et dux Austrie et Styrie repudiavit uxorem suam, dominam Margaretam, filiam Leupoldi ducis Austrie, que prius fuerat uxor regis Heinrici, qui erat filius Friderici imperatoris.*" Gombos F.: Cat. I. 508. (1215. sz.)

230 Cronica Boemorum auctore canonico S. Blasii Brunsvicensis. A. 1261.: „*Regina Margareta in Austriam eunte XV. Kal. Novem.*" Gombos F.: Cat. I. 463. (1094. sz.)

apácának készülő Margitra gondolt. A hivatására teljes lélekkel készülő királylány azonban nem egyezett bele a frigybe. Legendája szerint „*...az ő anyjának meg úgymond vala királyné asszonynak e szent szűz: »Azt akarom, hogy minekelőtte engemet adnátok házasságra, hogy annak előtte az én testemet elmetéljétek foltonként, hogynem mint az én hitemet megszegném, melyet én fogadtam Krisztusnak, és annak előtte inkább szenvedek minden átkot, hogynem az én fogadásomat megszegném.«*"[231]

A sikertelen házassági kísérlet után a figyelem Kunigundára, a magyar király unokájára fordult, aki Annának és Rosztiszlávnak volt a leánya. Az esküvőt 1261. október 25-én tartották Pozsonyban.[232] A prágai ünnepélyes bevonulás december 13-án történt, majd két napra rá a magyar király unokáját Csehország királynéjévé koronázták.[233] Elvileg a házasságot kötött felek között fennálló közeli rokoni kapcsolat megakadályozhatta volna kézfogót. Ez alól – Tóbiás zágrábi prépost közbenjárására – a pápa mentesítette a házasulandókat.[234] Az utólagos felmentést IV. Orbán pápa 1263. április 20-án keltezett levelében adta meg.[235] A házasság előnyös volta Róma számára is világos volt, mivel a Přemysl- és az Árpád-ház

231 Ráskai Lea: Szent Margit legendája. In: *Árpád-kori legendák és intelmek*. Szerk.: Érszegi Géza. Budapest, Szépirodalmi, 1983. 121.

232 Annales Pragenses. Pars I. A. 1196–1278. Continuatio Chronicae Cosmae Pragensis A. 1261. „*Eodem anno 8. Kal. Novembris princeps regni Bohemorum duxit in uxorem Cunegundem, filiam Hostislai ducis Bulgarorum, in castello Ungariae quod vulgari Ungarico Possen nuncupatur...*" Gombos F.: Cat. I. 186. (428. sz.); Annales SS. Udalrici et Afrae Augustenses a. 1106–1334. Gombos F.: Cat. I. 207. (486. sz.); Cronica Boemorum auctore canonico S. Blasii Brunsvicensis. „*Primizl duxit Cungundem, filiam Bostizlay ducis Bulgarorum, cuius uxor erat Anna, in castello Ungariae quod Pessen nuncupatur.*"; Neplacho abbas Opatovicensis [ob. a. 1368.]: Chronicon Bohemiae seu Summula chronicae tam Romanae quam Bohemicae a Christo nato ad a. 1365. Gombos F.: Cat. II. 1680. (3973. sz.); A Chronicon Aulae regiae Rosztiszlavot Macsó királyának mondja. „*Fuit enim in Matschovia rex quidam generosus et nobilis, qui filiam bonis moribus insignatam nomine Chunegundam habuit.*" Chronicon Aulae regiae. A. 1246–1353. Gombos F.: Cat. I. 496. (1204. sz.)

233 „*...venientem Pragam cum solemni processione recepimus in ecclesia Pragensi 10. Kal. Ianuarii. In die nativitatis Domini princeps Bohemorum dictus Prziemysl consecratus est in regem cum Cunegunde in ecclesia Pragensi a venerabili patre Maguntino Vernhero nomine.*" Annales Pragenses. Gombos F.: Cat. I. 186. (428. sz.)

234 „*...inter nos et predictum regem Boemorum ordinassemus parentelam, dando sibi in matrimonium neptem nostram eique matrimonio impedimenta legitima obiarent; super quibus ipsum magistrum Thobiam cum iuramenti religione de promotione sua assecurantes ad curiam romanam destinavimus, ipsius ministerio in impedimentis supradictis apostolicam dispensationem meruimus et pacem perpetuam regno nostro.*" CDCr. V. 243–244. (747. sz.) – Vö. RA. 1335.

235 „*...ac tuis et prefati regis aposolicam super hoc gratiam implorantis supplicationibus inclinati, ut - non obstante impedimento, quod ex huiusmodi consanguinitate ac affinitate provenit - tu dictaque Kunigundis in predicto matrimonio contracto inter vos possitis licite remanare, vobiscum auctoritate apostolica dispensamus.*" Gombos F.: Cat. III. 2276. (4849. sz.)

összefonódásával olyan erős hatalom tud jött létre, amely nemcsak a tatároknak, de bármilyen más ellenségnek képes lett volna ellenállni.

Befejezés

A tatárok kivonulása után IV. Béla keleti politikáját az Arany Horda elleni védekezésnek rendelte alá. Szakított a több évtizedes hagyománnyal, amikor csak egy „esélyt" adott Rosztiszlávnak Halics megszerzésére. Amikor a kísérlet kudarcba fulladt, kiegyezett Danyiillal: ezzel biztosítani tudta a keleti végeket. A magyar uralkodó „kiházasítási politikája" is ezt a célt szolgálta. Konstancia Halicsba, Kinga Kislengyelországba, Jolánta Nagylengyelországba került.[236]

A Magyar Királyság érdekeinek az iránya ezután nagy fordulatot vett. II. Frigyes herceg halálával új lehetőségeket kínálkoztak nyugat felé. A Babenberg örökségért folytatott küzdelemben a Magyar Királyság a dinamikusan fejlődő Csehországgal került szembe. Ennek élén pedig, II. Přemysl Ottokár személyében egy igen ambiciózus és energikus uralkodó állt. A harc első szakasza végül a pozsonyi békével zárult. Magyarország ennek értelmében „annektálhatta" Stájerország jelentős részét.

A tartomány elfoglalásával az addigi, főleg a keleti terjeszkedést előtérbe helyező magyar külpolitikában változás következett be. A központi jövedelmek megnövelésére Stájerország ideálisnak mutatkozott. Területén gazdag ezüstbányák voltak, és itt futottak össze az Adria, illetve a Velence felé vezető kereskedelmi utak is.[237] Más kérdés, hogy a négy év alatt ezekből mennyi hasznot sikerült termelni.

A stájerországi magyar hatalomról kevés az információnk. A „helytartók" nem változtattak sokat a tartomány jogrendjén, közigazgatásán, jelentősebb magyar tisztségviselőkkel csak István ifjabb király udvarában találkozunk. Igyekeztek a klérust megnyerni maguknak, ezért számos adománylevelet írtak át és erősítettek meg. Azonban a magyar vezetőréteg – Ottokárral ellentétben – nem találta meg a közös nevezőt a tartomány nemességével. Nehezítette a Magyar Királyság Stájerországra vonatkozó koncepciójának végrehajtását, hogy megjelenésével érzékenyen érintette a salzburgi érsekség érdekeit. A stájerországi magyar hatalmat három oldalról ellenséges szövetségrendszer fogta körbe. Délről Karintia, északról Ottokár Ausztriája, nyugatról pedig a szinte nagyhatalmi politikát folytató Fülöp salzburgi

236 Szűcs, 1993. 76–82.

237 Teke Zsuzsa: *Velencei-magyar kapcsolatok a XIII–XV. században.* Budapest, Akadémiai, 1979. 22. Az útvonal a következő településeket érintette: Velence – Aquileia – Laibach (Ljubljana) – Cilli (Celje) – Windisch – Feistritz – Pettau (Ptuj) – Muraszombat – Vasvár – Veszprém – Székesfehérvár – Esztergom.

érseksége. Ők csak az alkalmat várták, hogy a stájer nemesség segélykérése révén betörhessenek a tartományba. Ez István királyfi Karintia elleni támadása után be is következett.

A közép-európai hegemóniáért folytatott küzdelem a Morva folyó mentén vívott ütközetben dőlt el. Két nagy szövetségrendszer, egy keleti és egy nyugati csapott össze. Béla óvatossága itt megbosszulta magát, mivel számos kedvező lehetőség elszalasztása miatt a magyar haderő – tizenkilenc évvel a muhi csatavesztés után – ismét vereséget szenvedett. Ottokár azonban nem törekedett az ország elfoglalására, megelégedett Stájerország bekebelezésével. Magyarország és a Cseh Királyság közötti harc végül az utóbbi győzelmével ért végett. A Kunigundával megkötött házasság után IV. Béla haláláig béke köszöntött be a két ország kapcsolatában.

A témát korántsem tekinthetjük lezártnak. A stájerországi magyar fennhatóság számos politikai, társadalmi és gazdasági kérdést rejt magában. Mindezek vizsgálata tovább árnyalná a Magyar Királyság 13. század második felének történetét.

A rövidítések feloldása

ÁÚO = *Árpádkori Új Okmánytár. I–XII. kötet.* Közzé teszi Wenzel Gusztáv. Pest–Budapest, 1860–1874.

Breit

1930 Breit József: *A magyar nemzet hadtörténelme.* Budapest, Grill Károly, 1930.

CD = *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis I–XI.* Studio et opera Georgii Fejér. Budae, 1829–1844.

CDES. II. = *Codex diplomaticus et epistolaris Slovacie. (Slovensky Diplomatár.)* Tomus II. ab a. MCCXXXV usque ad a. MCCLX. Ad edendum preparavit Richard Marsina. Bratislavae, Editrice Libraria Obzor, MCMLXXXVII.

Dopsch

1978 Dopsch, Heinz: Přemysl Ottokar II. und das Erzstift Salzburg. In: *Ottokar-Forschungen*, 470–508.

Gombos F.: Cat. = *Catalogus fontium historiae Hungaricae aevo ducum et regum ex stirpe Arpad descendentium ab anno Christi DCCC usque ad annum MCCCI.* Collegit Albinus Franciscus Gombos. I–III. Budapestini, Szent István Akadémia, 1937–1938.

GS = Hans Wagner: Von Interregnum bis Pilgrim von Puchheim. In: *Geschichte Salzburgs.* I./1. Hrsg. von Heinz Dopsch. Salzburg, Universitätverlag Anton Pustet, 1981. 437–486.

Hantsch

1959 Hantsch, Hugo: *Die Geschichte Österreichs. I. Band.* Graz – Wien – Köln, Styria, 1959.

HO = *Hazai okmánytár (Codex diplomaticus patrius hungaricus) I–VIII.* Kiadják: Ipolyi Arnold – Nagy Imre – Véghelyi Dezső. Budapest, 1865–1891.

Hoensch

1987 Hoensch, Jörg. K.: *Geschichte Böhmens. Von der slavischen Landnahme bis ins 20. Jahrhunderts.* München, C. H. Beck, 1987.

HSÖ. I. = *Handbuch der historischen Stätten Österreich. I. Band. Dunauländer und Burgenland.* Hrsg. von Karl Lehner. Stuttgart, Alfred Köner, 1970.

HSÖ. II. = *Handbuch der historischen Stätten Österreich. Band. II. Alpenländer mit Sudtirol.* Hrsg. von Franz Huter. Stuttgart, Alfred Köner, 1966.

Huber

1899 Huber, Alfonz: *Ausztria története. I. kötet.* Ford.: Baróti Lajos. Budapest, Akadémiai, 1899.

Klaniczay

1994 Klaniczay Tibor – Klaniczay Gábor: *Szent Margit legendái és stigmái.* Budapest, Argumentum, 1994.

KRAUS
1983 KRAUS, Andreas: *Geschichte Bayerns. Von den Anfängen bis zur Gegenwart.* München, C. H. Beck, 1983.
KRISTÓ
1986 KRISTÓ Gyula: *Az Árpád-kor háborúi.* Budapest, Zrínyi, 1986.
MEIER
1927 MEIER, Hermann: Gertrud, Herzogin von Österreich und Steiermark. In: *Zeitschrift des historischen Vereines für Steiermark,* 23. (1927) 5–38.
OTTAKAR-FORSCHUNGEN = *Ottakar-Forschungen.* Redigiert von Max WELTIN und Andreas KUSTERNIG. (Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich. Neue Folge. 1978–1979.)
PAULER
1899 PAULER Gyula: *A magyar nemzet története az Árpádházi királyok alatt.* II. kötet. Budapest, Akadémiai, 1899.
PFERSCHY
1978 PFERSCHY, Gerhard: Ottokar II. Přemysl, Ungarn und die Steiermark. In: *Ottakar-Forschungen,* 73–91.
RA = SZENTPÉTERY Imre – BORSA Iván: *Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke. I–II. köt.* Budapest, 1923–1987.
REINHOLD
1982 REINHOLD, Dietger: Vom Interregnum bis Heinrich VII. In: *Deutsche Geschichte. Band. IV. Von Interregnum zu Karl IV. 1254–1378.* Hrsg. von Heinrich PLETSCHA. Gütersloh, 1982. 15–71.
ROGERIUS, SRH. = Rogerii Carmen miserabile In: *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum I-II.* Edendo operi praefuit Emericus SZENTPÉTERY. Budapestini, 1937–1938. 551–588.
RÖSSL
1978 RÖSSL, Joachim: Böhmen, Ottokar II. Přemysl und die Herren von Kuenring. In: *Ottakar–Forschungen,* 380–404.
SZAKÁLL
1908 SZAKÁLL Zsigmond: *Magyarország nyugati határa 1254-ben.* Budapest, 1908.
SZŰCS
1978 SZŰCS Jenő: A kereszténység belső politikuma. IV. Béla király és az egyház. In: *Történelmi Szemle,* 21. (1978) 158–181.
1993 SZŰCS Jenő: *Az utolsó Árpádok.* Budapest, História – MTA Történettudományi Intézete, 1993.
UHS. III. *Urkundenbuch des Herzogtuhms Steiermark.* Bearbeitet von J. v. ZAHN. III. Band: 1246–1260. Graz, Verlag des Historischen Vereines für Steiermark, 1903.

Vancsa

1905 Vancsa, Max: *Geschichte Nieder- und Oberösterreich. I. Band.* Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1905.

Vásáry

1986 Vásáry István: *Az Arany Horda.* Budapest, Kossuth, 1986.

Weltin

1978 Weltin, Max: Landesherr un Landherren zur Herrschaft Ottokars II. Přemysl in Österreich. In: *Ottakar-Forschungen*, 159–225.

Zöllner

1976 Zöllner, Erich: Die Dynastie der Babenberger. In: *1000 Jahre Babenberger in Österrich.* Stift Lilienfeld. 15 Mai – 31 Oktober 1976. Ausstellungkataloge. Hrsg. von Johannes Gündler. Wien, Niederösterreichische Landesmuseum, 1976. 9–22.

Zöllner

1998 Zöllner, Erich: *Ausztria története.* Ford.: Bojtár Endre. Budapest, Osiris–2000, 1998.

Perényi Roland

Egy Montaillou-kép a '80-as évek végéről

Matthias Benad: *Domus und Religion in Montaillou. Katholische Kirche und Katharismus im Überlebenskampf der Familie des Pfarrers Petrus Clerici am Anfang des 14. Jahrhunderts.* Tübingen, Mohr, 1990.

Kevés olyan középkori forrás maradt fenn, melyből a történelem áramából „kirekesztett" kisemberek – parasztok, pásztorok, falusi plébánosok vagy egyszerű háziasszonyok és családanyák – hétköznapjait ismerhetjük meg. Ezen ritkaságok közé tartozik a pamiers-i püspök által készített inkvizíciós jegyzőkönyv, melynek lapjain a Pireneusok lábánál, 1200–1400 méter magasan fekvő okszitán falu, Montaillou lakosai tesznek vallomást az otthonukat megfertőző kathar eretnekségről. Az inkvizíció tevékenysége Montaillou számára felért egy természeti katasztrófával, a történészeknek viszont ritka alkalmat adott arra, hogy egy elszigetelt, külön kis világot jelentő falu mindennapjait tanulmányozhassák.

Az Alion-fennsíkon fekvő kis falu nyugodt élete 1317-ben ért véget.[1] Ekkor került a pamiers-i püspökség élére az a Jacques Fournier, aki később XII. Benedek néven lett pápa (1334–1342). A becsvágyó püspök legfőbb céljának a 13. század eleji keresztes hadjáratok és vérengzések ellenére tovább élő és virágzó kathar eretnekség felszámolását tartotta. Mivel a hegyi falvak távol estek a püspökség főbb központjaitól, Pamiers-től és Carcassonne-tól, s a grófi hatalom sem érvényesülhetett ezeken a nehezen megközelíthető helyeken,[2] ezért Fournier-nak jól szervezett inkvizícióra és besúgórendszerre volt szüksége. A szervezés sikerét mutatja a Montaillouról készült inkvizíciós jegyzőkönyv, melyből a falu jellegzetes figuráinak hétköznapjairól tudhatunk meg értékes adatokat. A feltűnően őszinte vallomásokból olyan érdekes részletekre is fény derül, amelyek valóban egyedülállóvá teszik a jegyzőkönyvet. A forrás részletessége ritka lehetőséget teremtett a történészek számára: szinte teljes egészében rekonstruálni lehet egy középkori falu életét, még olyan kényes és gyakran elhallgatott részleteket is tekintve, mint például a szexuális praktikák és titkos szerelmi kapcsolatok a faluban. Vajon egy mai település dokumentációja nyújtana-e lehetőséget arra, hogy életéről, s a falun

1 Már 1308-ban felfigyelt az inkvizíció Montailloura: ekkor Carcassonne inkvizítora, Geoffroy d'Ablis elfogatta és kihallgatta a falu 12–13 évesnél idősebb lakosait, s a falut figyelmeztetésképp sárga kereszttel jelölték meg.

2 Montaillou csak 1311-ben került végleg a foix-i gróf kezébe, amely grófság maga is sokáig megőrizte a királyi hatalomtól való függetlenségét.

belül kialakult társadalmi érintkezés sajátos formáiról ilyen pontos képet kaphassunk, vagy tényleg csak az inkvizíció alaposságának és egy kötelességtudó püspöknek köszönhető, hogy ez megvalósíthatóvá vált?

A jegyzőkönyv adta lehetőséget csak századunk '60-as éveiben fedezték fel. Jean Duvernoy 1965-ben kiadta a Vatikánban őrzött latin jegyzőkönyvet,[3] mely eredetileg kétkötetes volt, de csak az első kötet maradt fenn. A jegyzőkönyvről készült első nagy feldolgozás Emmanuel Le Roy Ladurie nevéhez fűződik, aki *Montaillou, village occitan de 1294 á 1324*[4] című művével érdekes és élvezetes olvasmányt nyújt az olvasónak. A dokumentációt – akkoriban forradalminak számító újításként – a történeti antropológia módszerével dolgozta fel, s ezzel példát adott a történészek új generációjának.

1975 óta azonban sokat fejlődött a történettudomány és annak módszerei, s így a Montaillou-téma is megérett egy újabb feldolgozásra. Így jelenhetett meg 1990-ben a frankfurti egyetemen dolgozó egyháztörténész, Matthias Benad feldolgozása.[5] Benad könyvével régóta élő igényt elégített ki, hiszen már Le Roy Ladurie művének megjelenését követően sokan – közöttük olyan neves történészek mint Georges Duby – találtak kivetnivalót a mű felépítésében. Különösen a többször megjelenő motívumokat, a feleslegesnek látszó ismétléseket kifogásolták.[6] Igaz, hogy a „*nouveau roman*hoz hasonlatos monoton ismétlődések segítségével válik annyira otthonossá ez a különös, távoli kis mikrovilág, hogy a legapróbb árnyalatokra, a legtitkosabb rejtett szimbólumokra is jól oda tudjunk figyelni",[7] de különösen a pikáns jelenetek többszöri megjelenése elterelheti az olvasó figyelmét a mű fő céljáról, arról, hogy az olvasó átfogó képet kapjon a falu életéről és lakosainak mentalitásáról. *„A kivételes részletességű forrás, a saját és egymás titkairól valló falusiak, az inkvizítor és a történész szenvedélyes kíváncsisága arra is lehetőséget ad, hogy pornográf részletekbe menően megismerhessük Montaillou lakosainak szexuális életét... A zaftos történetek nem nélkülözik a könyv fő témájával, az eretnek egyházellenesség motívumaival kapcsolatos pikantériát."*[8] Mindezt igen képszerűen, nagy belelátással teszi Le Roy Ladurie, ami egyrészt azt eredményezi, hogy az olvasó szinte maga

3 Duvernoy, Jean: *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, éveque de Pamiers (1318–1325)*. 3 vols. Toulouse, Privat, 1965.

4 Le Roy Ladurie, Emmanuel: *Montaillou, village occitan de 1294 á 1324*. Paris, 1975. – A magyar fordítás huszonkét évvel később, 1997-ben jelent meg. Le Roy Laudrie, Emmanuel: *Montaillou, egy okszitán falu életrajza (1294–1324)*. Budapest, Osiris, 1997. (ford. Jászay Gabriella)

5 Benad, Matthias: *Domus und Religion in Montaillou*. Tübingen, Mohr, 1990.

6 Klaniczay, Gábor: Montaillou harminc éve. In: *BUKSZ*, 10. (1998) 8. sz. 168–178.

7 Uo. 172.

8 Uo. 172.

előtt látja a falu jellegzetes alakjait és mindennapos problémáikat, másrészt viszont azt a benyomást keltheti az olvasóban, hogy az író elrugaszkodik a forrástól, és inkább regényírói fantáziáját használja történészi objektivitása helyett. Minden kritika és kifogás ellenére meg kell hagyni, hogy Le Roy Ladurie műve minden hibája ellenére élvezetes és egyben módszerében úttörő megoldás.

„A kritikák egy része továbbra is jogosnak tűnik ugyan, egy másik csokor újabb keletű kifogást pedig épp a kifinomultabbá lett történeti antropológiai módszerek s az azóta lefolytatott tisztázó viták jegyében kell megfogalmazni" – írja Klaniczay Gábor Le Roy Ladurie művét bemutató cikkében.[9] Az új kutatások és módszerek felhasználásával készítette Matthias Benad a legújabb feldolgozást, melyet – az erős kritika ellenére – nem elsősorban „ellen-Ladurie"-műnek kell tekinteni, hanem a két könyv megjelenése között eltelt tizenöt év (pontosabban tizenkét év, mivel Benad az 1987-es évben lezárt kutatásait közölte három évvel később) módszertani változásainak felhasználásával készült, a nagy elől alapján továbbfejlesztett műnek.

Benad nyolc fő fejezetre osztja könyvét. Az első részben pontosan megjelöli a kutatás célját, módszerét, vizsgálja a forrás felhasználhatóságát, a vallomások hihetőségét a kínzások tükrében. A legérdekesebb rész az 1.4.-es alfejezet, melyben az író kritikai áttekintést ad a Montaillou-témában eddig megjelent nagyobb munkákról, Jean Duvernoy-tól Le Roy Ladurie-n át Katharina Stoodt 1982-es doktori disszertációjáig. Az első fejezet utolsó részében Benad a térség topográfiai adottságait és politikai helyzetét vizsgálja.

A mű második részében az író az inkvizíció Montaillou-ban végzett munkájának kronológiai rekonstrukcióját adja (3–4. fejezet). Ezt követi a mű középpontjában álló Clerici család történetének és bukásának felvázolása (4–5. fejezet), majd a családtörténetből kiindulva bemutatja az alioni család válságának gazdasági okait (6. fejezet). Külön fejezet foglalkozik a késő kathar vallás Montaillouban és környékén megjelenő sajátosságaival, a kathar etikával és az eretnekség egyházellenes harcával (7. fejezet). Végül az utolsó fejezetben Benad összefoglalja fő téziseit (8. fejezet).

A könyv függeléke is hasznos információkat tartalmaz: találhatunk benne egy részletes kronológiai rendbe szedett táblázatot az inkvizíciós tevékenységről a faluban 1295 és 1324 között, valamint egy táblázatot a jegyzőkönyvben található pénzfajtákról és mértékegységekről. Ugyancsak megtalálható a függelékben a jelentősebb montailloui családok családfája és az érintett térség részletes térképe. Az egész mű talán legértékesebb része a kilencoldalas irodalomjegyzék, melyben a témához kapcsolódó régi és újabb nemzetközi irodalomról és forráskiadványokról tájékozódhat az olvasó.

9 Uo. 175.

Matthias Benad szerint – és ebben egyetért Le Roy Ladurie-vel – a Montaillouról készült jegyzőkönyv megváltoztatja a középkorról alkotott képünket, mivel a *„forrásnak köszönhetően ritka lehetőség nyílik arra a kutatói kezdeményezésre, mely a hétköznapi világ és az ezzel összekapcsolódó vallásos nézetek rekonstrukciójának egyaránt jelentőséget tulajdonít, azzal a céllal, hogy a mindennapos tapasztalatok, ezek vallási interpretációja, az életvitel és a gyakorolt jámborság egymásba szövődésének okaira rávilágítson."*[10] E vizsgálat középpontjában a falu szerveződésének alapegysége, az ún. *domus* (okszitán nyelven *ostal*) áll. A *domus* egyszerre jelenti magát házat és a családot is (a *familia* szót itt nem használták), mivel e délfrancia területen a két fogalom szorosan összekapcsolódik. A *domus* olyan patriarchális nagycsaládot jelent, amely a falunak társadalmi és egyben gazdasági alapegysége is. Benad egy ilyen *domus* kiemelésével próbálja bemutatni, mit jelenthetett egy középkori falusi család számára a katharizmus, és hogyan gyakorolták a domus tagjai ezt a sajátos értékrendszerrel és világképpel rendelkező vallást. A *domus Clerici* (Le Roy Ladurie-nél Clergue) a falu legbefolyásosabb „klánja", melynek két vezéregyénisége, Petrus és Bernardus Clerici tizenöt éven át a vidék meghatározó figurái voltak, s mind a grófi udvarban, mind a helyi egyházban nagy befolyással rendelkeztek.

Petrus Clerici, aki apja halála után átvette a családfő szerepét, egy személyben volt falusi plébános, eretnek-szimpatizáns, besúgó a carcassone-i inkvizíciónál és elismert szerető a környék hajadonai és férjes asszonyai körében. E becsvágyó, „karrierista" ember vezetésével került a Clerici-család a faluban vezető pozícióba, és ugyancsak az ő vezetése alatt semmisült meg ez a hatalom. Petrus legfőbb támogatója a – már-már despotikus kiskirályinak tekinthető – falusi hatalom kiépítésében öccse, Bernardus volt, aki egy ideig a grófi hatalom helyi képviselőjének tisztségét (*baiulus* vagy *bailli*) viselte.

Benad vizsgálatának fő céljául annak pontos meghatározását tűzte ki, hogy milyen hatást gyakorolt a kathar világkép a plébánosra és annak *domus*ára.[11] Mindezt családtörténeti-életrajzi módszerrel igyekszik elérni, mivel úgy gondolja, hogy az egyén életrajza Montaillou esetében szoros kapcsolatban áll a domus „életrajzával". Ehhez szükség van a történések kronológiai sorrendjének pontos megállapítására. Benad szerint ezen a ponton vétette Le Roy Ladurie az egyik legsúlyosabb hibát, mivel az a kronológia pontos ismeretének hiányában félreismerte a fejlődési folyamatokat a faluban.[12] Ugyanakkor Le Roy Ladurie forráskezelését tartja az első nagy feldolgozás legnagyobb hibájának: mivel Le Roy Ladurie nem közvetlenül a Jean Duvernoy által kiadott latin változattal dolgozott, amelyben még az eredeti,

10 Benad, 1990. 1.
11 Uo. 2.
12 Uo.

függőbeszédben és egyes szám harmadik személyben – így jegyezték le és fordították szimultán latinra az inkvizíció írnokai az okszitán vallomásokat – írott vallomások találhatóak, hanem a saját francia fordítását vette alapul, amely viszont egyes szám első személyben meséli el a történteket. Ebből adódhatnak olyan problémák, hogy ellentmondásossá válnak a különböző vallomások, vagy hogy régen halott emberek jelennek meg élő tanúként.[13] Így a könyv *„stílusa laza, könnyed, történeti-etnológiai kérdés-feltevésével pedig a falusiak hétköznapi életét vizsgálja anélkül, hogy a forrás különleges mivoltára tekintettel lenne."*[14]

A forrás helytelen használatából adódik Benad szerint az is, hogy Le Roy Ladurie Montaillou-t két ellenséges, egy 11 domusból álló, a *Clerici domus* által vezetett eretnek és egy 5 domusból álló katolikus „pártra" osztja, melynek élén Fournier püspök familiárisa, Petrus Ademarii (Le Roy Ladurie: Pierre Azémán) állt. Ezzel az egész történetet e két „banda" harcára élezi ki, eltúlozva a valós hatalmi viszonyokat. Ugyanakkor Le Roy Ladurie maga is ellentmondásokba keveredik e tézisével, mivel később az épp általa az eretnek párt élére kinevezett „Clergue-bandát" azokhoz a házakhoz sorolja be, amelyek időnként „fordítanak a köpönyegen". Ugyanakkor mindkét feldolgozásból az derül ki, hogy nagyon nehéz elkülöníteni az eretnek és a katolikus hitet követőket, mivel valamilyen módon szinte mindegyik domus érintkezésben áll a katharizmussal, vagy pedig olyan régi szokásokat követ, amelyek igencsak eltérnek a katolikus hit tanításától. Erre példa a Petrus Clerici által végzett ún. „körömvarázslat", melynek során az elhunyt szülők haját és körmét levágják, hogy a domus szerencséje és jóléte ne szálljon el a halott lelkével együtt.[15] Így tehát túlságosan erőltetettnek hat a falu két ellenséges oldalra való bontása, hiszen sokkal komplexebb kapcsolatrendszer rajzolódik ki a jegyzőkönyvekből.

Matthias Benad tehát a Clerici domuson keresztül közelíti meg a problémát. A család történetének részletes vizsgálatával próbálja megdönteni Le Roy Ladurie fenti tézisét. Így teljesen más képet kapunk a Clerici családról és főleg annak fejéről, a személyes boldogulását és természetesen saját családja érdekeit szem előtt tartó Petrusról. A plébános sajátos, meglehetősen szabados viselkedésén Benad – Le Roy Ladurie-vel ellentétben, aki meglehetősen negatív képet fest a plébánosról – nem ütközik meg, hanem megpróbálja magyarázni e viselkedés okait: szerinte a történet főhősének viselkedése elsősorban a kathar eretnekek sajátos etikájából ered. A katharizmus ugyanis minden világi hatalom elvetése mellett választást ad hívőinek egy aszketikus és egy hedonisztikus életmód között.

13 Például Bernardus de Taxio esetében. Benad, 1990. 23.
14 Uo. 23.
15 Uo. 61.

Az aszketikus életmódot választó férfiak és nők – a kathar vallás tehát a katolikussal szemben a nőknek jóval több teret biztosított – kiválasztottként, *perfecti*ként tanítják a minden etikai kötelezettség és kötöttség alól felmentett hívőket, a *credentes*t. Petrus Clerici és családja pedig ez utóbbi etikát tette magáévá, s így azon sem kell meglepődnünk, hogy éppen az eretnek plébános az, aki a carcassone-i inkvizíció besúgójaként is működik.

Láthatjuk tehát, hogy a Le Roy Ladurie-mű megjelenése és Benad újabb feldolgozása alatt eltelt mintegy másfél évtized alatt mennyit változott a Montaillouról alkotott kép. Benadnak sikerült finomítania Le Roy Ladurie módszerein, s így elérte azt, hogy a dokumentáció alapján a lehető legpontosabb képet lehessen megrajzolni e sajátos, önnálló kis szigetet alkotó falu társadalmi viszonyairól. Ezzel a mű olvasója betekintést nyerhet a Pireneusok lábánál élő, transzhumáló pásztorok sajátos, a mai ember számára minden bizonnyal furcsának és nem egészen „európainak" tűnő hitvilágába, mely különleges keveréke a katolikus hitnek, a kathar dualizmusnak és egy – valószínűleg jóval a kereszténység előttről származó – démonokkal és varázslatokkal átszőtt misztikus világképnek. Ennek ellenére az olvasó valahogy mégis közel érezheti magához ezeket az egyszerű, mindennapos gondjaikkal küzdő, de mégis ambíciózus és saját üdvösségüket szem előtt tartó, a saját életüket meggondoltan alakító embereket, akik alapos szemrevételezés után nem is különböznek olyan sokban a mai embertől.

Nagy Balázs

Középkori vonatkozású számítógépes adatbázisok

A DIGITÁLIS ÚTON HOZZÁFÉRHETŐ középkori vonatkozású adatbázisokról helyzetjelentést írni igencsak kockázatos vállalkozás, hiszen ezek száma rohamosan nő, a „leltár" szinte hétről hétre változik. Ugyanakkor talán még nagyobb hiba lenne ezekről hallgatni, hiszen napjainkban olyan új adatbázisok jelennek meg, olyan új anyagok válnak hozzáférhetővé, amelyek használata egyre inkább megkerülhetetlen a középkor iránt érdeklődő hallgatók és kutatók számára is.

Így az alábbi beszámoló nem több, mint egy, az anyag jellegéből fakadóan igen rövid ideig érvényes áttekintés, amelynek egyik célja, hogy kiegészítésre, pontosításra buzdítsa az olvasót. (Bár a számítógépen keresztül elérhető anyag már korántsem csupán szöveget jelent, hanem egyre növekvő arányban képeket is, az alábbiakban mégis a szövegeket kínáló adatbázisokra korlátozzuk magunkat.)

A világhálón elérhető középkori vonatkozású anyag igen sokrétű. Megtalálhatók itt a nagy CD-ROM-on publikált szövegkiadások és más adatbázisok csak előfizetőknek hozzáférhető on-line változatai. Számos egyetem középkori tanszéke, vagy egyetemi könyvtára állított össze saját szempontjai szerinti válogatást egy-egy érdekesebb témáról, középkori adatbázisokról, készítettek középkori keresőt (search engine), publikálták középkori vonatkozású könyvük, tanulmányuk, folyóiratuk egészét, vagy annak egy részét ezen a módon. Megtalálhatók itt diákok, egyetemi hallgatók, vagy kívülállók által e módon „publikált" saját készítésű anyagok is, amelynek megbízhatósága esetenként igen kétséges. Így a digitalizálva elérhető középkori anyagok minősége és megbízhatósága erősen változó, a CD-ROM-okon elérhető legkitűnőbb adatbázisoktól kezdve az egyes műkedvelő történészek által a világhálóra feltett, ellenőrizetlen és ellenőrizhetetlen, gyakran rövid időn belül eltűnő elektronikus „faliújságokig". Számos középkori vonatkozású honlap készítője használja ki a világhálónak azt a sajátosságát, hogy az a szövegek mellett képi információk közvetítésére is kiválóan alkalmas, és középkori képek, vagy térképek közzétételére használják fel. Többek között elérhetők a bayeux-i szőnyeg reprodukciói, de akár régészeti beszámolók is (Wharram Percy, az elnéptelenedett középkori angliai falu feltárásáról).

A CD-ROM-on történő forráspublikációk általában folyamatosan jelentetnek meg újabb és újabb kiadásokat, és ezek rendszeres „felülírásával" általában több év alatt jutnak el arra a fokra, ahol már a tervezett teljes anyagot tartalmazzák. Ezek közül több on-line formában is előfizethető.

Királyi Könyvek, Mohács előtti oklevelek
(Magyar Országos Levéltár)
A Mohács előtti gyűjtemény (Diplomatikai Levéltár és Diplomatikai Fényképtár) oklevélszövegeiről közli az alapadatokat, illetve a Kancelláriai Levéltárban található Királyi Könyvek 1527–1591 közötti bejegyzéseit tartalmazza. Ez utóbbiak képként is megtalálhatóak a CD-ROM-on.
http://www.iif.hu/db/dipl/

Cetedoc Library of Christian Latin Texts (CLCLT)
(Brepols)
Teljes szövegű forrásokat tartalmazó adatbázis, amely a *Corpus Christianorum Series Latina*, a *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, a *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* és más sorozatok anyagán alapszik. Tartalmazza a Vulgata szövegét is. Jelenleg a 3. kiadása a legújabb (CLCLT-3, 1996; 2 CD-ROM), rendszeresen felülírják. Megtalálhatók benne (természetesen latinul) többek között Szent Ambrus, Szent Ágoston, Jeromos, Nagy Szent Gergely pápa és Szent Bernát írásai is.

The International Medieval Bibliography (IMB)
(Brepols)
A Leedsi Egyetemen kiadott évente két kötetben megjelenő *International Medieval Bibliography* anyagán alapszik, amely folyóiratokban, tanulmánykötetekben, emlékkönyvekben és kiállítási katalógusokban megjelent tanulmányokat regisztrál. Az európai középkorra (450–1500) vonatkozóan nemcsak történeti, hanem számos más szakterület új publikációit gyűjti. Többek között ezek közé tartozik a régészet, filozófia-, nyelv-, irodalom-, zene-, művészettörténet is. Legutóbbi kiadása, az IMB-4 mintegy 233 ezer 1972–1996 között megjelent tanulmány adatait tartalmazza.

Monumenta Germaniae Historica (eMGH)

(Brepols)

A *Monumenta Germaniae Historica* sorozata a középkori Európa megkerülhetetlen és nélkülözhetetlen forráskiadványa. A tervezett CD-ROM kiadásnak eddig csak az első „kedvcsinálónak" szánt változata jelent meg (e-MGH-1, 1996). Ez az MGH több sorozatából tartalmaz forrásszövegeket. Még nem nyújtja a más CD-ROM-oknál megszokott kényelmes és felhasználóbarát keresőrendszert.

http://www.mgh.de/

Quellensammlung zur mittelalterlichen Geschichte

A frissen megjelent CD-ROM a német és más germán népek történetéhez kapcsolódó 22 elbeszélő forrást közöl. A források a 6–12. század közötti időszakot ölelik fel, Sevillai Szt. Izidortól Freisingi Ottóig. Kiegészítésként tartalmazza mindezen források modern német fordítását, valamint Wilhelm Wattenbach *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* című művét. Ezen kívül bibliográfiával, néhány térképpel, sőt a CD-ROM-ról meghallgatható magyarázatokkal segíti a használót.

Patrologia Latina Database

(Chadwyck-Healey Inc.)

A Patrologia Latina Database a Jacques-Paul Migne által 1844–1864. között kiadott *Patrologiae cursus completus, Series latina* (1–222. vols.) sorozatának teljes szövegét tartalmazó adatbázis. A gyűjtemény a Tertullianustól III. Ince pápa haláláig (1216) terjedő időszakra vonatkozólag a keresztény szövegeknek az egyik leggazdagabb, ugyanakkor hibákat, pontatlanságokat is tartalmazó kiadása. Ha a CETEDOC is közli a keresett szöveget, akkor inkább annak a használata javasolt.

http://pld.chadwyck.com

Acta Sanctorum Database

(Chadwyck-Healey Inc.)

Az *Acta Sanctorum* a hagiográfiai szövegek leggazdagabb lelőhelye. Az Acta Sanctorum Database az 1643 és 1940 között megjelent 68 folio méretű kötet anyagát fogja közölni. A tervezett CD-ROM kiadás első lemeze 1999-ben jelenik meg.

http://pld.acta.com

Néhány hazai, részben vagy teljesen középkori vonatkozású honlap

Századok
http://www.sztaki.hu/partner/szazadok/
A *Századok* honlapja, amely a folyóiratban megjelent cikkek egy részének szövegét közli.

Aetas
http://www.lib.jgytf.u-szeged.hu/aetas/
A szegedi történeti folyóirat honlapja, a cikkek teljes szövegével.

Capitulum
http://www.jate.u-szeged.hu/~capitul/index.htm
A *Capitulum* a JATE-n működő Középkori Egyháztörténeti Kutatócsoport honlapja, többek között számos kapcsolódási lehetőséggel.

A *Pázmány Péter Katolikus Egyetem* Bölcsészettudományi Kara Középkori Történeti tanszékének jelenleg kísérleti stádiumban lévő honlapja:
http://clphx.btk.ppke.hu/medium

Central European University, Department of Medieval Studies
http://www.ceu.hu/medstud/medstdir.html
A *Közép-Európa Egyetem* Középkortudományi Tanszékének honlapja, rajta számos kapcsolódási ponttal.

„Ízelítő" a külföldi honlapok közül

The Labyrinth: Resources for Medieval Studies (Georgetown University)
http://www.georgetown.edu/labyrinth/
A legfontosabb kiindulási pont középkori források, tanulmányok és minden középkori vonatkozású honlap megtalálásához.

Argos (University of Evansville)
http://argos.evansville.edu/
Középkorra specializálódott kereső és számos középkori vonatkozású honlap megtalálási helye.

NetSERF (The Catholic University of America, Washington, D.C.)
http://netserf.cua.edu/
Kiindulási pont forrásokhoz, szakirodalomhoz, egyéb középkori honlapokhoz.

Introduction to Medieval History (Fordham University, Paul Halsall)
http://www.fordham.edu/halsall/medieval.html
Az egyik legnagyobb középkori szöveggyűjtemény egy középkor történeti egyetemi kurzus programjába illesztve. Ezen kívül tartalmaz még előadásvázlatokat, történeti térképekhez való kapcsolódási lehetőségeket és számtalan középkori vonatkozású linket. Itt található az *Internet Medieval Sourcebook*, ahol angol fordításban teljes, illetve válogatott forrásszövegek, külön csoportban hagiográfiai és bizantinológiai források olvashatók.

Online Resource Book for Medieval Studies
http://orb.rhodes.edu/
Angol fordításban, illetve eredeti nyelven megtalálható középkori források listája.

Société des bollandistes
http://www.kbr.be/~socboll/index.html
Az egyik legnagyobb és legrégebbi hagiográfiai forráskiadó műhely honlapja.

Medieval Life
http://www.pastforward.co.uk/medievallife/index.html
A *Medieval Life* című a középkori történetet népszerűsítő folyóirat honlapja.

A Guide to Research in the History of the Medieval Christian Church (Washington University):
http://artsci.wustl.edu/~tfhead/central/xtian.html
Kézikönyvek jól használható bibliográfiája, nemcsak egyháztörténészeknek.

Medieval & Renaissance Europe – Primary Historical Documents (Brigham Young University)
http://www.lib.byu.edu/~rdh/eurodocs/medren.html
Forrásszövegek, forrásfordítások, facsimilék.

Texts and Documents: Europe (Medieval Europe) (Hanover College)
http://history.hanover.edu/europe.htm
Válogatás a középkori európai elbeszélő forrásokból angol fordításban.

Online Medieval and Classical Library (University of California, Berkeley)
http://sunsite.berkeley.edu/OMACL/
Antik és középkori irodalmi szövegek angol fordításban.

Bibliotheca Augustana, scriptorum Latinorum, Graecorum et Germanorum collectio (Fachhochschule Augsburg)
http://www.fh-augsburg.de/~harsch/a_summa.html
Nemcsak középkori latin, görög és német szövegek eredeti nyelven.

Historische Ressourcen im Netz (Mittelalter), (Universität Erlangen-Nürnberg)
http://www.phil.uni-erlangen.de/~p1ges/ma_resso.html
Kutatási témák, kutatóintézetek, források, bibliográfiák, középkori történeti tanszékek – mindez német szemszögből.

Saint Louis University: Pius XII Memorial Library, Library Guide: Medieval Church History
http://www.slu.edu/libraries/pius/medchurc.html
Jól használható összefoglaló a középkortudomány kézikönyveiről, nem csak egyháztörténeti szempontból hasznos.

Archäologie in Deutschland – Mittelalter-Archäologie (Virtuelle Bibliothek)
http://www.ufg.uni-freiburg.de/d/link/vl-de/mittelalter.html
Hasznos kiindulópont a középkori régészet területén.

Graesse, Orbis Latinus
http://www.columbia.edu/acis/ets/Graesse/contents.html
A középkori Európa történeti földrajzához nélkülözhetetlen segédkönyv on-line változata, amelyben a településnevek középkorban használatos formáját és ezek modern megfelelőjét lehet megtalálni.

Kiegészítéseket, korrekciókat a nagyb@isis.elte.hu címre várunk.

Szerkesztőségi közlemények

A *Sic Itur ad Astra* szerkesztői a folyóiratban publikálni szándékozó szerzőktől a következőket kérik:

1. A publikálni kívánt tanulmány, recenzió, könyvismertetés stb. két kinyomtatott példányát jutassák el a szerkesztőkhöz.

2. A szerkesztőkkel való egyeztetés után egy floppy lemezen küldjék el az anyagot, figyelembe véve az alábbiakat:

– a dolgozatot lehetőség szerint ne vagy csak nagyon kis mértékben szerkesszék meg,

– a dolgozatban Times New Roman CE (vagy HTimes New Roman) betűtípust használjanak,

– a keresztneveket ne rövidítsék, kivéve azoknál a szerzőknél (például E. H. Carr), akik maguk sem tüntetik fel munkáikban,

– folyamatos számozással készítsék el a dolgozat végére kerülő jegyzeteket,

– egységes végjegyzetelési rendszert kövessenek, a szerkesztők által megadott sablon alapján.

3. A *Sic Itur ad Astra* által támogatott végjegyzetelési rendszer:

a) hivatkozás oldalszámra (a kiadvány egy részére) *egy* szerző munkájában

SZERZŐ: *A könyv címe* [kurziválva]. Kötet száma. Kiadás száma. Kiadás helye, kiadó, kiadási év. Oldalszám.

pl.: KÖRÖSÉNYI András: *Pártok és pártrendszerek*. Budapest, Századvég, 1993. 46–47.

KOSÁRY Domokos: *A Görgey-kérdés története*. 2. köt. Budapest, Osiris–Századvég, 1994. 190–191.

megjegyzés: A címet kurziválni kell, az oldalszám után nem szükséges „o." vagy „p." betűt tenni.

b) hivatkozás oldalszámra *egy* szerkesztő által összeállított munkában

A könyv címe [kurziválva]. Szerk.: A SZERKESZTŐ NEVE. Kiadás helye, kiadó, kiadási év. Oldalszám.

pl.: *Ellenzéki Kerekasztal – portrévázlatok* –. Szerk.: RICHTER Anna. H. n., Ötlet, 1990. 51.

Magyar alkotmánytörténet. Szerk.: MEZEY Barna. 2. kiad. Budapest, Osiris, 1996. 125–129.

megjegyzés: Amennyiben egy adat nincs feltüntetve a könyvben, a szerzők használják a **h. n.** (helymegjelölés nélkül), **é. n.** (év nélkül), **k. n.** (kiadó nélkül) stb. rövidítéseket a hiány jelzésére.

c) hivatkozás oldalszámra (a kiadvány egy részére) egy tanulmánykötetben

A TANULMÁNY SZERZŐJE: A tanulmány címe. In: *A tanulmánykötet címe* [kurziválva]. Szerk.: A SZERKESZTŐ NEVE. Kiadás helye, kiadó, kiadási év. Oldalszám.

pl.: OWEN, Bernard: A szavazási mód hatásai és a kelet-európai választások. In: *A többpártrendszerek kialakulása Kelet-Közép-Európában 1989–1992*. Szerk.: BIHARI Mihály. [Budapest] Kossuth, 1993. 43–45.

LOMAX, Bill: A tranzitológia válsága. A kelet-európai változások és a tranzitológia elmélet. In: *Rendszerváltás és társadalomkritika. Tanulmányok a kelet-európai átalakulás történetéből*. Szerk.: KRAUSZ Tamás. Budapest, Napvilág, 1998. 307–308.

megjegyzés: Amennyiben egy, a könyvben fel nem tüntetett adatot ki lehet deríteni máshonnan, akkor [szögletes zárójellel] célszerű azt jelezni.

d) hivatkozás folyóiratban megjelenő tanulmányra

SZERZŐ: A tanulmány címe. In: *A folyóirat címe*, évfolyam. (Megjelenési év) Megjelenési szám. Oldalszám.

pl.: SZILÁGYI Domokos: Az önismeret iskolája. In: *Korunk*, 37. (1978) 2. sz. 116–117.

ACZÉL Endre: A három (párt)vezér. In: *Mozgó Világ*, 24. (1998) 4. sz. 45–48.

e) hivatkozás napilapban megjelenő cikkre

SZERZŐ: A cikk címe. In: *A napilap címe*, évfolyam. (Megjelenési dátum) Megjelenési szám. Oldalszám.

pl.: KUN Miklós: Sztálin árnyékában. „Pártutasításra nősültem..." In: *Magyar Nemzet*, 61. (1998. november 28.) 279. sz. 16.

CSAPODY Tamás: Alezredes fegyelmi bírák előtt. In: *Magyar Hírlap*, 32. (1999. január 28.) 23. sz. 7.

4. A bibliográfia, irodalomjegyzék stb. elkészítése.

– Kérjük szerzőinket, hogy – bármelyik módszert követik is – az irodalomjegyzék, a bibliográfia, a rövidítésjegyzék (stb.) elkészítésekor mindig figyeljenek azok összehangoltságára!

A *Sic Itur ad Astra* által támogatott két módszer:

1. A jegyzet-hivatkozás után zárójelben a továbbiakban alkalmazott rövidítés feltüntetése:

pl.: (A továbbiakban: KOSÁRY, 1994.)

2. Ez a másik módszer elsősorban akkor javasolt, ha sokszor kell ugyanarra a műre hivatkozni (vagy ugyanazon szerzőtől több könyvet kell idézni). Ilyenkor célszerű a végjegyzetben a rövidítést alkalmazni, és a tanulmány végén megadni a feloldást.

pl.: *jegyzetben:* RÁNKI, 1981. 55.
irodalomjegyzékben:

RÁNKI

1981 RÁNKI György: *Gazdaság és külpolitika*. Budapest, Magvető, 1981.
1988 RÁNKI György: *A Harmadik Birodalom árnyékában*. Budapest, Magvető, 1988.

A jegyzetek elkészítéséhez további hasznos információkat nyújt:

GYURGYÁK János: *Szerkesztők és szerzők kézikönyve*. Bp., Osiris, 1996. 121–149.
ÉCO, Umberto: *Hogyan írjunk szakdolgozatot?* [Bp.] Gondolat–Kairosz, 1996.
Fons, 2. (1995) 2. sz. 259–267.

PÁLYÁZATI FELHÍVÁS

Az ELTE BTK Afrikanista Tudományos Diákkör és a Magyar Afrika Társaság megrendezi

ÉLŐ AFRIKA című Tudományos Diákkonferenciáját

A konferencia

helye: ELTE Tanári Klub, Szerb utca
ideje: 2000. május

Tanulmányokat a következő témakörökben várunk:

- Történelemtudományok
- Irodalom (műfordítás)
- Néprajz
- Nyelvészet
- Gazdaság- és természetföldrajz
- Egyéb

A rezümék leadási határideje: **2000. február 15.**

A legjobbnak ítélt munkák szerzői díjazásban részesülnek, valamint publikációs lehetőséget biztosítunk számukra.

Bővebb információ/jelentkezés/konzultáció:

www.extra.hu/afrikanisztika

huaso@freemail.hu

1053 Budapest, Piarista köz 1. II/6.