

Redl Károly

PROBLÉMÁK GELLÉRT PÜSPÖK DELIBERATIO-JÁBAN<sup>1</sup>

A velencei származású Gellért csanádi püspök egyetlen ráánkmaradt és egyben utolsó műve, a *Deliberatio supra hymnum trium puerorum*, a magyarországi latin nyelvű teológiai irodalom legrégebb emléke, a XI. század első feléből.<sup>2</sup> A *Deliberatio* allegorikus-misztikus módszert alkalmazó exegetikai irat, a katénás irodalom érdekes terméke, amely tárgyát Dániel próféta könyvéből meríti. Gellért a Nabukodonozor király által a tüzes kemencébe vetett három ifjúnak, Ananiásnak, Azariásnak és Misahelnek csodálatos szabadulásukért zengett dicsőítő énekét kívánja magyarázni. Gellért csodálkozik azon, hogy ennek az egyház liturgikus gyakorlatában jól ismert himnusznak a fejtegetésével előtte még senki sem foglalkozott, mintha titkok híján levőnek tartották volna, holott — mint mondja — a legnagyobb titkok vannak benne elrejtve.<sup>3</sup> Úgy látszik tehát, hogy nem tudott Rabanus Maurusnak ezen canticum értelmezésével foglalkozó kis munkájáról, bár az esetleges összefüggés kérdését még közelebbről meg kellene vizsgálni.<sup>4</sup> A *Deliberatio*, noha 8 könyvre terjed, mégis befejezetlen: csupán az első kilenc vers magyarázatával készül el (Dan. 3, 57—65), a himnusz nagyobb része azonban megtárgyalatlan marad. Előadásomban ennek a műnek néhány problémájával szeretnék foglalkozni.

A Gellért püspök életére és művére vonatkozó kutatások Karácsonyi János alapvető monográfiája (1887),<sup>5</sup> de Manitiუსnak a középkori latin irodalom történetéről írt művében Gellértről készített vázlata<sup>6</sup> óta is jelentős eredményeket hoztak. Bár a kutatók figyelmét elsősorban a két Gellért-legenda, a *Legenda Maior* és *Minor* kötötte le, ami könnyen érthető, hiszen ezek a korai magyar történelem elsőrendű forrásai közé tartoznak, azért a némileg elhanyagoltabb *Deliberatio*-val kapcsolatban is születtek figyelemre méltó megállapítások, mégpedig forrásainak vizsgálata terén.<sup>7</sup>

Gellért teológiájának elemzése során Ibrányi Ferenc<sup>8</sup> rámutatott arra a nagyon érdekes tényre, hogy a *Deliberatio*-ban a nyugati teológia hagyományos anyaga mellett jól megkülönböztethető egy eléggé heterogén réteg, amely Pseudo-Dionysius Areopagita misztikus teológiájából származik. Főként Gellértnek Istenről adott tanításában mutatkozik meg ez a hatás, akit kimondhatatlan és elviselhetetlen világosságnak nevez, és aki az őszegység, amelyben minden létező részesedik, amennyiben egy. Amit Gellért Isten lételjességéről és transzcendenciájáról, a tökéletesség hármasságáról, a misztikus homályról mond, azt mind Dionysiusból veszi. De innen származik a megismerés illuminációs elmélete, az angyalokra vonatkozó nézeteinek egy része, akiket Gellért Dionysius *De coelesti hierarchia* című műve nyomán „coelestis essentia”-knak nevez, és kegyelemtanában az isteni kiáradásnak és a teremtményi részesedésnek, a manatióknak és participatióknak a gondolata is. Ibrányi még úgy gondolta, hogy Gellért közvetlenül görög eredetiben tanulmányozta az areopagitikus iratokat, és ezért a keleti teológia nyugatra való áramlásának egyik közvetítőjeként értékelte őt. Gellért műve

<sup>1</sup> Előadásaként elhangzott „Quellenprobleme in der *Deliberatio* des Bischofs Gerhard” címen a Deutsche Historiker-Gesellschaft Okortörténeti szekciójának Stralsundban tartott II. Nemzetközi Ülésszakán 1962. szeptember 5-én a „Historiographie und Religionsgeschichte der Spätantike” témakörrel foglalkozó munkacsoportban.

<sup>2</sup> Egyetlen, hibás kiadása: Ignatius de Batthyán, Sancti Gerardi Episcopi Chanadiensis Scripta Et Acta. . . , Albo-Carolinae MDCCXC. — Olvasásakor ajánlatos figyelemmel kísérni Sörös P. szövegkritikai megjegyzéseit a Pannonhalmi Szent-Benedek-Rend Története I. köt. IV. Függelékében.

<sup>3</sup> Delib. 2, 74.

<sup>4</sup> A problémát felvetette BODOR ANDRÁS alább idézendő cikkében.

<sup>5</sup> KARÁCSONYI JÁNOS: Szent Gellért csanádi püspök élete és művei. Bp. 1887.

<sup>6</sup> MAX MANITIUS: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. II. Teil. München 1923. 74—81.

<sup>7</sup> A Gellért-legendák problémáiról legújabbán íj. HORVÁTH JÁNOS: A Gellért-legendák forrásértéke. MTA I. OK XIII. köt. 1—4. sz.

<sup>8</sup> IBRÁNYI FERENC: Szent Gellért teológiája. Szent István Emlékkönyv I. köt. 495—556.

így szerepet kapott volna a dionysiusi gondolatvilágnak a nyugati teológia számára oly nagy jelentőségű recepciója folyamatában, amelyet Hilduin és Scotus Eriugena fordításai indítottak meg a IX. században.

Ivánka Endrénének<sup>9</sup> azonban már sikerült kimutatnia, hogy Gellért Dionysius Areopagita műveit, nevezetesen a *De divinis nominibus* címűt és Maximus Confessor ehhez írt kommentárját<sup>10</sup> Scotus Eriugena, ill. Anastasius Bibliothecarius latin fordításában idézi. Ennek ellenére Gellért görög tudását még ő is biztosra veszi a következő indokok alapján: Először, mivel a *Deliberatio* latin szövege némely esetben olyan kifejezéseket tartalmaz, amelyek az előző latin fordításokból nem magyarázhatók meg kielégítően és szerinte feltételezik a görög eredeti tekintetbe vételét. A legfontosabb ezek között az „essentiatio” főnév, amelyet Gellért Dionysius terminológiája alapján megtestesülés (incarnatio) értelemben használ. Az *οὐσιωσις* főnév ugyan nem fordul elő Dionysiusnál — mondja Ivánka —, csak a megfelelő ige (*οὐσιωθῆναι*, *οὐσιωται*), de ebből a görög igéből könnyen képezhető az „essentiatio” főnév, feltéve, hogy az igét „essentiari”-nak fordítjuk, s nem „substantificari”-nak, mint Scotus vagy „substantiari”-nak, mint Hilduin. Ivánka ezért felteszi, hogy Gellért a görög szöveg szem előtt tartásával alkotta meg az „essentiatio” főnevet. Jegyezzük meg vele szemben, hogy fölösleges görög szöveg ismeretének feltételezése ebben az esetben. Ugyanannak a műnek, tehát a *De divinis nominibus*-nak a fordításában, amelyből az előbbi példák valók, Eriugena a görög ige fordítására használja egy „essentiari” ige alakjait is, pl. az *οὐσιωθῆ* aoristost „essentiata est”-tel adja vissza.<sup>11</sup> Gellért tehát pusztán a Scotus-fordítás ismerete alapján már képezhetette az „essentiatio” főnevet. Egyébként az *οὐσιωσις* főnév is előfordul egyszer Dionysiusnál, igaz, hogy nem megtestesülés értelemben, amit Scotus „essentialitas”-nak fordít.<sup>12</sup> A másik érv Gellért görög tudása mellett az, hogy Gellért, Ivánka szerint, görög eredetiben ismeri Epiphanius egyházatyának az eretnekségekről írt művét, a *Panarion*-t, és hogy a nevek etimologikus magyarázatában is részben görög forrásokat követ.

Ez utóbbi érv azóta megdőlt, és ezzel Gellért görög tudása problematikussá vált. Bodor András<sup>13</sup> ugyanis kimutatta, hogy a *Deliberatio* fő forrása a név szerint sehol sem említett Isidorus *Etymologiae* című munkája. Isidorusból veszi Gellért sok egyéb világi és egyházi jellegű tudnivaló mellett az eretnekeknek műve első könyvében található felsorolását és nem a görög Epiphaniusból, mint azt Ivánka, de nem is Epiphanius esetleges ismeretlen latin fordításából, mint azt Manitius feltételezte. És Isidorusból származik a nevek etimologikus magyarázata is.

A *Deliberatio* forrásainak vizsgálata terén elért eredmények azonban további problémákat involváltnak. Mindenekelőtt, bár a *Deliberatio* legfontosabb forrásaira az eddigi kutatások rámutattak, nem egy részlet felderítetlen vagy megvilágítatlan maradt, amelyek pedig még jelentősen befolyásolhatják a *Deliberatio* jelenleg sajnos hiányzó összefoglaló modern méltatását.<sup>14</sup>

Továbbá, hogy Gellértnek a Pseudo-Dionysius Areopagitához való viszonya kérdésénél maradjunk, említsük meg csupán a következő tisztázásra váró feladatokat: Használt-e Gellért görög forrásokat vagy nem? Egyelőre úgy látszik, hogy nem, de véglegesen csak akkor mondhatunk, ha a dionysiusi terminológia minden nyomát a *Deliberatio*-ban megvizsgáljuk ebből a szempontból is. A görög források használata mellett eddig felhözott, általában nem kielégítő érveken kívül van ugyanis olyan, amit mostanáig nem hangsúlyoztak eléggé. Gellért kétszer használja a „hieromista” főnevet,<sup>15</sup> amely a dionysiusi *ιερομύστης* megfelelője. Ez a dionysiusi terminus azonban nem fordul elő a latin fordításokban és így a görög szöveg ismeretére vall.<sup>16</sup> Fontos probléma az is, hogy honnan és milyen úton jutott hozzá Gellért az areopagitikus iratokhoz, elsősorban a kétségtelenül használt latin fordításokhoz, amelyeknek ismerete a XI. században feltűnő dolog Nyugaton.

<sup>9</sup> IVÁNKA ENDRE: Szent Gellért görög műveltségének problémája, ÉrtNy Széptud. XXVI. köt. 3. sz., MTA kiad., Bp. 1942.

<sup>10</sup> Az areopagitikus iratokhoz készült, Maximus Confessor neve alatt hagyományozott kommentárokat, mint H. U. v. BALTHASAR kimutatta (*Das Schollenwerk des Johannes v. Scythopolis*, Scholastik 15. 1940. 16–38), legnagyobb részt Scythopolis-i Johannesnek kell tulajdonítanunk. Cf. WALTHER VÖLKER, *Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor*, Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Bd. 77. Berlin 1961. 332–333.

<sup>11</sup> *De divinis nominibus* c. 2. — Dionysiaca (Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopages. 1937) I. 109.

<sup>12</sup> *De div. nom.* c. 2. — Dionysiaca I. 85.

<sup>13</sup> BODOR ANDRÁS, Szent Gellért *Deliberatio*-jának főforrása. Száz. 77 (1943) 173–227.

<sup>14</sup> Ilyen érdekes részlet pl. a világot kormányzó hét „principium” problémája (Delib. 53–54).

<sup>15</sup> Delib. 4, 243 — Vö. IVÁNKA i. m. 7.

<sup>16</sup> A *ιερομύστης* terminus háromszor fordul elő az areopagitikus iratokban. Kétszer a *De div. nom.*-ban (Dionysiaca I. 75. 137), ahol Hilduin „sacri initiatores”-nek ill. „sacreiniciati”-nak, Eriugena pedig „sacri doctores”-nek ill. „sancti doctores”-nek fordítja. Egyszer pedig az *Epist. ad Titum*-ban (Dionysiaca I, 638), ahol Hilduin „sacri initiatores”-szel, Eriugena pedig „sacri magistri”-vel adja vissza.

A görögökkel való érintkezésre Gellért szülővárosában, Velencében, de általában a korabeli Itáliában megvolt a lehetőség. Áll ez Magyarországra is, ahol a görög egyház már a X. század óta érezte befolyását. A magyar—bizánci kapcsolatok taglalása nélkül említsük meg csak azt, hogy Gellért egyházmegyéjében, éppen püspöki székhelyén, Csanádon, a korábbi Marosváron is volt egy Keresztelő Szent János tiszteletére szentelt görög monostor.<sup>17</sup>

De Gellértnek Nyugat felé is voltak összeköttetései. A *Deliberatio*-ban említi, hogy egykor járt Galliában, és ott Platón értekezéseit olvasta a zsidók istenéről és az égi lelkekről.<sup>18</sup> Külön kérdés, hogy mire, talán a Timaioszra vagy valamilyen pszeudo-platóni műre kell-e itt gondolnunk. Említést tesz egy bizonyos Richardus apátról is, akinek elveszett vagy lap pangó *De divino patrimonio* című művét, amelyben a szentháromság és a megváltás problémáival is foglalkozott, elküldötte. Ezt a Richardot a verduni St. Vannes kolostor híres apátjával, szent Richarddal, a szerzetesi reformmozgalom egyik kiemelkedő képviselőjével szokás azonosítani, aki szentföldi zarándoklatok alkalmával 1026-ban és talán 1035-ben is átutazóban járt Magyarországon, s feltehetően Gellérttel is kapcsolatba került.<sup>19</sup>

Az ugyanis nagyon valószínű, hogy Dionysius Areopagita iratainak latin fordítását Gellért Franciaországban vagy francia közvetítéssel ismerhette meg. A Dionysius-stúdiumok egyik legfontosabb központja a Párizs melletti St. Denys kolostor volt, amelynek apátja, Hilduin volt az areopagitikus művek első fordítója a Dionysius iránt élenken érdeklődő IX. században. Bár ez az érdeklődés a X—XI. században csökken, mégis akad érdekes nyoma az ezredforduló tájékaról is. Szent Odiló, Cluny ötödik apátja, aki a mi István királyunkkal is levelezésben állt, elődjéről, Maiolus apátról (+994) írt *Vilájában* a következőket mondja: „Midőn egyszer szent Dionysius mártír monostorában tartózkodott (ti. Maiolus apát), és éji időben — mint szokása volt — olvasta ugyanezen mártír és csodálatra méltó . . . filozófus könyvét az Égi Fejedelemségről (de Principatu Coelesti), mivel mély álom lepte meg, a gyertya kezéből a könyv lapjára hullott. Akkor valami csodálatos és szokatlan dolog történt: a tűz, természetének tisztét követve, a lenzsínőrt és a viaszt megemésztette, de a könyv lapját sértetlenül hagyta.”<sup>20</sup> A XII. századi Dionysius-renaisszánsz, amelynek hátterét e kor reformmozgalmának, a szerzetesség régi formái visszaállítására törekvő új rendeknek, a ciszterciáknak és karthauziáknak, a keleti egyházatyák, a görög tradíciók iránti nagy érdeklődése képezi, lotharingiai és champagne-i kolostorokban talált fordításokra támaszkodik.<sup>21</sup> Mindez, úgy hisszük, eléggé valószínűsíti Gellért Dionysius-ismeretének francia provenienciáját.

Ezen elsősorban kultúrtörténeti adalékok és problémák mellett, amelyek jól mutatják a mi XI. századi teológusunknál a későantikvitás talajába kapaszkodó szellemi gyökerzetet, legyen szabad felvetnem a *Deliberatio* egy helyével kapcsolatban, amely több külföldi és hazai kutató figyelmét felkeltette, egy inkább társadalomtörténeti jellegű kérdést. Részét képezi ez egy többfelé ágazó problémacsoportnak, amit eretnek-kérdésnek nevezhetünk.

A *Deliberatio*-nak ebből a szempontból legérdekesebb helye az, ahol az isteni erővel (*divinae virtutes*) szembenálló ördögi erők (diabolicae virtutes) szól Gellért, a 4. könyv vége felé, mintegy szemlét tartva a két ellenséges tábor erőviszonyai felett.<sup>22</sup>

Először az egyház régi ellenségeivel foglalkozik, akik fölött már sikerült úrrá lenni. Megemlíti Eunomiust, Ariust és Porphyriust, mely utóbbi ellen Eusebius, Apollonaris és az egyházdoktorok ragyogó díszé — „splendor doctorum, lux inter rutilantissima coeli sidera” — a Gellért által különösen nagyrabecsült Jeromos harcoltak eredményesen.

Ezután rátér a jelen helyzetere. Panaszosan állapítja meg, hogy most is milyen sok ellensége van az egyháznak. Már-már elfoglalják az egész földkerekséget, és nincs, aki dőreségeiknek ellene mondjon. Nálunk is (apud nos), tehát Magyarországon, mindnyájan megátkozták nemcsak az isteni szertartásokat, az egyházat és a papokat, hanem magát az Isten fiát, a mi urunkat, Jézus Krisztust is. Gellért azonban pontosabban is jellemzi ezeket az eretnekeket. Minden időben hallatlan eretnokség — mondja — visszakövetelni a holtak lelkeiért keresztény

<sup>17</sup> Vö. MORAVCSIK GYULA: Görögnyelvű monostorok Szent István korában. Szent István Emlékkönyv I. 402—405.

<sup>18</sup> Delib. 84: In Platone quippe disputationes quondam apud Galliam constitutus quasdam de Deo Hebraeorum confidenter fateor me legisse et coelestibus animis.

<sup>19</sup> Delib. 296 vö. KARÁCSONYI I. m. 257—258. Richardus verduni apát zarándokútjára és magyarországi tartózkodására I. Ademar Cabannensis, Chronicon . . . c. 65. — GOMBOS, Catalogus Fontium Historiae Hungaricae I. 17; HUGO FLAVINIACENSIS, Chronicon . . . Lib. II. c. 23. — GOMBOS I. m. II. 1202; EBERWINUS, Vita s. Symeonis heremitaе — GOMBOS I. m. III. 2613.

<sup>20</sup> De vita beati Maioli libellus (Bibliotheca Cluniacensis. éd. Protat 1915. col. 287): Cum esset aliquando in monasterio sanctissimi martyris Dionysii, et nocturno tempore legeret (ut sui moris erat) ejusdem martyris et admirabilis (utraque lingua, utraque conditione) philosophi librum de Principatu Caelesti, gravi somno superveniente, candela de manu ejus super libri paginam defluit. Accidit tunc quiddam mirabile et insolitum: ignis, naturae suae officium prosequens, linum consumpsit et ceram; paginam dimisit illaesam. Idézi Dionysiaca I. LXXXIII. 4. jegyz.

<sup>21</sup> IVÁNKA I. m. 15.

<sup>22</sup> Delib. 97—100.

szokás szerint adott alamizsnákat („omnibus inaudita saceulis haereses (!) repetere eleemosynas pro animabus defunctorum christianorum more expensas”). Ne gondold kedves testvérem — Gellért a Deliberatio-t egy számunkra ismeretlen Isingrimushoz intézi —, hogy ez az üldözés és eretnokség kisebb a régiéknél. Felpanaszolja, hogy az ördög mindazt elvitte, amire az isten törvényei közül megtanítottuk a boldog megvilágosodáshoz újonnan érkezőket — azaz az újonnan megkeresztelteteket, megtérteket. Mindnyájan — mondja — csaknem egyhangúan tagadják a test feltámadását: ennél a vételnél nem lehet nagyobb véték elkövetni a világon. Érdekes megjegyzést tesz a püspökökre nehezedő politikai nyomásról: Eltiltanak már a beszédétől is, holott püspök a nevünk, adózás alá hajtanak bennünket, holott isteni parancsolat ránkibizta az egész világot. Homályosan céloz egyesekre, akiknek az a szándékuk, hogy az egyház hatalma és méltósága a Methodus-félék (v. Methodius—, methodianistae) segítségével végre nálunk is, az eretnekek tetszésére, egészen meggyöngüljön. — Nem világos a methodianisták kiléte!

A magyarországi helyzet jellemzése után Gellért figyelmét a külföldi viszonyok felé fordítja. Itáliáról megjegyzi, hogy noha nem szokta az eretnokségeket dajkálni, jelenleg — úgy hallatszik — némely tájain bőven van az eretnokségek gyűlékony anyagából. Verona — „urbium Italiae nobilissima” — eretnekekkel viselős. A dicső Ravenna és a boldog Velence azonban sohasem tűrte meg az isten ellenségeit. Szerencsésnek mondja Galliát, mert ment az eretnekektől, de szerencsétlennek Graeciát, mert sohasem akart eretnokségek nélkül élni.

Szövegünkben a jól megkülönböztethető három rész közül az első, amelyik a régi eretnokségekkel foglalkozik, részben Jeromos Dániel könyvéhez írt kommentárjának bevezetésén, a második Magyarországra vonatkozó rész személyes megfigyelésen, a harmadik, a külföldi viszonyokkal foglalkozó pedig feltehetően közvetett értesülésen alapszik. Közülük kétségkívül a legjelentősebb az, amelyik a hazai „eretnokség”-ről ad hírt. Az ugyanis, amit Gellért Itáliáról, Galliáról és Graeciáról mond, sajnos túlságosan általánoságban mozog és nem árul el semmit az eretnekek tanairól vagy viselkedéséről. Ami a Galliabeli viszonyokat illeti Gellért nyilatkozata, hogy ti. ott nincs eretnokség, túlzott optimizmusról és hiányos érte-sültségről tanúskodik. A század első felében, tehát még Gellért életében, Franciaországban több helyen van eretnokségről tudomásunk: Chalons-sur-Marne (circa 1000), Aquitania (1018), Orléans (1022), Arras (1025) etc.

A XI. századi eretnokségekre és e kor magyar társadalomtörténetére vonatkozó forrásanyagunk szűkossége, valamint a század első felében megfigyelhető nyugati eretnekmozgalmak jellegének nehéz kérdése, amely kapcsolódik a balkáni bogumilizmus és a nyugat-európai katar-mozgalom összefüggésének, a katarizmus genezisének tágabb problémájához, elegendőek voltak ahhoz, hogy a Deliberatio e helye iránt érdeklődést támasszanak, amit csak fokozhatott az a tény, hogy Gellért élete a Kelet és Nyugat között érintkezés akkoriban fontos közvetítő területein, Velencében és Magyarországon játszódott le.

Az értelmezés kérdésében az álláspontok megoszlottak. A kutatók egy része, első-sorban a hazaiak, de Ilarino da Milano<sup>25</sup> is, az 1046-os magyarországi ún. Vatha-féle pogány lázadással hozza kapcsolatba, míg más részük, főleg a külföldiek, a hierarchia-ellenesség, az eleemosyna visszakövetelése és a test feltámadása tagadásának alapján dualisztikus eretnokségre gondol, amelyhez a kor eretnekmozgalmaiból keresnek analógiákat. Döllinger<sup>24</sup> és P. David<sup>25</sup> a katarizmus, Arno Borst<sup>26</sup> és a magyar Rónay György<sup>27</sup> a bogumilizmus megnyilvánulását vélik itt felfedezhetni. Mielőtt a magunk magyarozati kísérletével előállnánk, először is hársítuk el egy alaptalan nézetet az értelmezés kérdésében, amit Döllinger és utána A. Borst is követ, mikor Gellért szóban forgó szövegét mindentől az észak-itáliai viszonyok jellemzésére próbálják felhasználni, nyilván azon feltételezés alapján, hogy Gellért művét még itáliai tartózkodása alatt írta vagy legalábbis kezdte írni. Lényeges tartalmi és kronológiai érvek ezen felfogás ellen szólnak. Gellért ugyanis, mielőtt Magyarországra került volna, Velencében a Szent György kolostor apátja volt, és csak hosszabb magyarországi tartózkodása után lett püspök. Szövegünk pedig félreérthetetlenül mondja: „et episcopi nominamur”. Helyesen hangsúlyozza ezért Ilarino da Milano, hogy Gellért magyarországi helyzetet ír le („egli describe una situazione ungherese”). A Deliberatio datálása is a mű Magyarországon való keletkezését bizonyítja: A terminus ante quem a közzefogásnak megfelelően szerintünk is 1046 szeptembere, Gellért halálának éve a pogánylázas során, amit többek közt a mű befejezetlensége is valószínűsít. A terminus post quem-et pedig 1044 húsvétjában jelölhetjük meg, ekkor ugyanis Gellért életében Magyarországon olyan esemény történt, amelyre a

<sup>25</sup> Ilarino da Milano, Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa occidentale. Studi Gregoriani II. Roma 1947. 50—51.

<sup>24</sup> IGN. DÖLLINGER, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. I. München 1890. 61—62.

<sup>25</sup> P. DAVID: Un Credo cathare? Revue d'histoire ecclésiastique. 1939. XXXV, 759. skk.

<sup>26</sup> ARNO BORST: Die Katharer. Stuttgart 1953. 78-79.

<sup>27</sup> RÓNAY GYÖRGY: Bogumilizmus Magyarországon a XI. század elején, Gellért püspök „Deliberatio”-jának tükrében. ItK. 1956. 471—474.

Deliberatióban is található utalást.<sup>28</sup> S végül még egy perdöntő érvet a Deliberatio magyarországi keletkezése mellett, ezúttal a mű eleje tájáról; a harmadik könyvben Gellért „nostra Pannonia”-t említ (Delib. 73.).

A. Borst és nyomán Henri-Charles Puech<sup>29</sup> egy másik eltúlzott megállapítást is megkockáztatnak. Borst azt mondja, hogy Gellért szerint az eretnekek „auch in, Griechenland” viele Gesinnungsgenossen haben”. Puech szerint pedig „ils avaient en Grèce beaucoup de congénères, de corréligionnaires”. Gellért viszont csak annyit mond, hogy Graecia szerencsétlen, mert sohasem akart eretnkségek nélkül élni. Utalást sem tesz arra, hogy ezeknek az eretnekeknek valami köze volna a veronai és itáliai eretnekekhez, kivéve persze, hogy egyaránt eretnekeknek nevezi őket, ami azonban még nem kielégítő alap egy olyan fontos kérdés eldöntésénél, mint amilyen a balkáni és nyugati heterodox mozgalmak esetleges kapcsolata a XI. század első felében. Puechnek tehát semmi oka sincs arra, hogy Gellért szövege miatt kételyei támadjanak saját koncepcióját illetően, amely szerint a bogumilizmus expanziója nyugatra csak a XII. század közepénél valamivel előbb kezdődik meg, és a XI. században nyugaton feltűnő eretnek mozgalmak és tanok még nem álltak a bogumilizmus befolyása alatt.

Semmiképp sem lehet tehát, mint Döllinger teszi, ebből a dokumentumból a katharizmus észak-itáliai elterjedésére következtetni, sem pedig, mint Borst, a bogumilek új bizánci irányzatának itáliai jelentkezését olvasni ki belőle.

Mivel tehát az, amit Gellért az „apud nos”-eretnekekről mond, hazai jelenségre vonatkozik, felvethetjük a kérdést, hogy lehet-e nálunk feltételezni ekkor kathar vagy bogumil eretnekeket, ahogy P. David, ill. Rónay György teszik, vagy pedig valami más, a korabeli magyar társadalom sajátos jelenségéről van-e szó.

Ilyen az említettekhez fogható, igazi eretnkségnek a XI. század eleji, a kereszténység-gel éppen csak hogy megismerkedő, a nemzetiségi rend pogány hagyományait még elevenen őrző magyar társadalomban aligha volt reális lehetőség. Az új rendszer ellenes erők a pogány restauráció irányában hatnak, nemcsak 1046-ban, hanem még később is, és nem egy külön egyház, egy ellenegyház létrehozása felé, ami a valódi eretnkségek lényegéhez tartozik.

Ne tévesszen meg minket az, hogy a teológus Gellért itt eretnkségről beszél, mert ez még korántsem biztosíték arra nézve, hogy valóban a szó társadalmi-történeti értelmében vett eretnkségről van szó. Gellért szemléletében a már megkeresztelt, de a pogányságba visszacsúszó magyarok feltétlenül eretnkszámba mennek, de történetileg nem. Az eretnekekre vonatkozó kifejezések (secta, haereticus) jelentésköre a középkori nyelvhasználatban különben is meglehetősen tág, és a vallásitól kezdve, amelyen belül nemcsak a keresztényekre, hanem a zsidókra, mohamedánokra és pogányokra is alkalmazható, egészen a politikaig terjed.<sup>30</sup> Krónikánk, amely kifejezetten visszacsúszó pogányoknak jellemzi az 1046-os lázadás résztvevőit, éppen Gellért püspök mártíriumának elbeszélésénél ugyanezeket a pogányokat kétszer is „haereticus”-nek nevezi.<sup>31</sup> Amikor tehát Gellért az eretnekekkel kapcsolatban azt mondja, hogy nálunk csaknem mindenki megátkozta az egyházat, a szertartásokat és papokat, akkor minden valószínűség szerint ugyanarról a mozgalmról szól, mint amelyikről műve vége felé ad hírt, a nép általános egyházellenes felkelését megjósolva: „universus vulgaris exercitus adversus nos concitabitur” (Delib. 266). Ez a mozgalom, mely már évek óta elrelődött, mielőtt 46-ban nyíltan kitört volna, társadalmi tartalmát tekintve a nomád pásztor társadalom feudális osztálytársadalommá való átalakulásának reakciós jellegű terméke volt, a szabad rétegek tiltakozása lesüllyedésük ellen, ideológiájára pedig a pogány hagyományok felújítása mellett az új rend ekkor még főleg idegen származású képviselőinek, világiaknak és egyháziaknak a gyűlölete, az idegen-ellenesség a jellemző.

Lehetséges azonban talán még jobban konkretizálni a Gellért által leírt helyzetet, és pedig éppen az ún. eretnekekre vonatkozó különös megjegyzés kapcsán, hogy ti. ezek visszakövetelik a holtak lelkeiért tett adományokat (elemosynas). Mit kell értenünk itt az elemosyna szón? És mit jelentens az, hogy visszakövetelik ezeket?

Az egyháznak tett adományok az egyházi szervezet sokféle szükségletének megfelelően igen különböző természetűek lehettek, de ebben az időben a legfontosabb kétségkívül a föld,

<sup>28</sup> Aba király ünnepi megkoronázásának visszautasítására Gellért által cf. a következő forrásokat: Legenda Maior c. 14 — Scriptores Rerum Hungaricarum (= SS.) II. 500; Leg. Minor c. 5 — SS. II. 476; Chron. Hung. Comp. Saec. XIV. c. 75 — SS. I. 329—330. Lásd ezekhez még BATHYAN I. m. LXII—LXIV.; KARÁCSONYI I. m. 152—157; PAULER: A magyar nemzet története. I. Bp. 1899. 84—85 és a 419. lapon a 176. jegyzet. — Erre vonatkozik szerintünk a Delib. 264: Nil insipientius Deo praepone re diabolum, carnalia spiritalibus, et regium manibus ferre pileum, et Christi verba ventilare pedibus. Pro nefas frequenter talia vidimus.

<sup>29</sup> HENRI-CHARLES PUECH: Catharisme médiéval et bogomilisme, Accademia Nazionale dei Lincei 12., Convegno di Scienze Morali Storiche e Filologiche 1956. Thema: Oriente ed Occidente nel Medio Evo. Roma 1957. 81—82.

<sup>30</sup> A. BORST I. m. 177. 14. jegyz.; 252. 6. jegyz.; 126. 26. jegyz.

<sup>31</sup> Chron. Hung. Comp. Saec. XIV., c. 84. — SS. I. 341—342.

a birtokadomány volt. A király, a királyi család, de a magánszemélyek által történt birtokadományozások is az egyházat az ország egyik leghatalmasabb földbirtokosává tették, és így nemcsak ideológiai, hanem gazdasági-társadalmi téren is jelentős szerepet játszott, mint a feudális termelő és tulajdonviszonyoknak a királyi és világi nagybirtok mellett legfontosabb kialakítója.<sup>32</sup>

Ennek a folyamatnak megvolt a maga ellenzéke a társadalom különböző rétegeiben.<sup>33</sup> Az adományozások folytán az egyház földesúri fennhatósága alá nemcsak szolgarendű elemek kerültek, hanem szabadok is, akik — úgy látszik — nem mindig ismerték el ezt a fennhatóságot, s ezért az egyház jogait biztosítani kellett. Az igen korai, talán a XI. század első éveiből való veszprémi görög nyelvű oklevél szerint „azokat, akik nem akarnak a monostor főnhatósága alatt lakni... — üzzék ki arról a helyről kedvük és akaratuk ellenére”.<sup>34</sup> Egy 1067 körüli oklevél, a századi monostor alapítólevele kimondja, hogy az adományozás napjától Ceda faluból távozzanak azok, akik a „szabadság nevére igényt tartanak”.<sup>35</sup> Kálmán király első törvényének 19. fejezete szerint (1100 körül): „Azok az elűzött régi telepések, akiknek másutt nincs földjük, eddigi földjükre térjenek vissza. Ha (közben) földjüket monostoroknak vagy egyházaknak adományozták és nekik van más földjük, ez (tudniillik a közben történt adományozás) maradjon sértetlenül.”<sup>36</sup> Más adatok is tanúskodnak arról, hogy az egyházi nagybirtok a szabadok lesüllyesztésének folyamatában egyik módszerként a szegény szabadok, szabad pásztorok, kisebb szabad birtokosok közösségi vagy magánföldjeikről való elűzését alkalmazta. Valószínűnek látszik, hogy ezek az egykori földjükről, szállásterületükről annak eladományozása miatt önként távozó vagy kiűzött, hontalanná vált elemek felhasználták a keménykezü István halála (1038) után Orseolo Péter és Aba Sámuel uralkodása alatt kialakult anarchikus helyzetet, amely az idegenellenes, egyházellenes és pogány restaurációra törekvő erők feléledésének kedvezett, és igyekeztek az egyház kezébe került egykori földjeiket visszaszerezni, azokra visszaköltözni.

Ez lenne tehát a Gellért-féle visszakövetelni (repetere) kifejezés jelentése, aminek nem sok értelme van, ha az egyéb szokások könnyen pusztuló adományfelelésekre, fogyasztási cikkekre, használati tárgyakra, állatokra és textiliára etc. gondolunk. Megerősíti ezt az értelmezést az is, hogy az adományozott birtok megjelölésére használják az elemosyna kifejezést nemcsak Nyugaton,<sup>38</sup> hanem nálunk is, pl. David dux-nak a tihanyi apátság részére a XI. század második felében íratott adományozó levelében.<sup>39</sup> Az adományozás motivációjaként pedig, okleveleink és a vagyoni összeírások tanúsága szerint, általában az adományozó és rokonai vagy ősei lelki üdvösségének, a túlvilági viszonzásnak reménye szerepel. Például az I. András király által alapított tihanyi apátság 1055-ös alapítólevele szerint az adományozás „pro sua et coniugis, filiorum filiarumque et omnium parentum suorum vivorum sive defunctorum salute” történik.<sup>40</sup>

Ennek megfelelően Gellért idézett szavai — „repetere elemosynas pro animabus defunctorum christianorum more expensas” — az akkor kibontakozó általános egyházellenes támadásnak egy konkrét mozzanatára vonatkoznak, az egyházi földbirtok terjeszkedő uralmával szembeszegülő, a lesüllyedés ellen küzdő szabad rétegek mozgalmára, és nem valamilyen dualista dogmatikából folyó gyakorlati következményre, mint aminek a bogumileknél és kataroknál az alamizsna (elemosyna) tagadását kell tartanunk.<sup>41</sup>

<sup>32</sup> Az egyházi nagybirtok jellemzésére I. legutóbb LEDEKER EMMA: A feudalizmus kialakulása Magyarországon. Bp. 1959. 11–12, 29–30, 175. skk.

<sup>33</sup> L. I. Steph. Decr. I. c. 1. De statu rerum ecclesiasticarum... assensum vero non prebeat (scil. rex) improvide affirmantibus, non debere esse res dominicas, id est domino dominancium traditas... amely bár a 847-iki mainzi zsinat egyik határozatának szó szerinti átvétele (ZÁVODSZKY LEVENTE: A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai. Bp. 1904. 15–16.), mégis bizonytalannal megvolt a maga aktualitása nálunk is.

<sup>34</sup> Az idézet CZEBE GYULA fordításából való, aki az oklevél görög szövegét is közli A veszprémi görög oklevél g. művében (Ertekezések a Történeti Tudományok Köréből XXIV. köt. 3. sz., MTA kiad., Bp. 1916.).

<sup>35</sup> Preterea do territorium quod postea concessit michi Salamon Rex cum Magno Duce in villa que dicitur Ceda. Vnde ex hac die recedant, preter ecclesiasticam familiam, quicunque libertatis nomen affectant. (WENZEL: Árpád-kori Új Okmánytár. I. 25.)

<sup>36</sup> Colom. Decr. I. c. 19. Veteres coloni eieci, terram non habentes alibi, ad suam revertantur. Si terra eorum data est monasteriis vel ecclesiis, et ipsi aliam habent, hoc in violabiliter ita permaneat. (ZÁVODSZKY I. M. 186.) A magyar szöveg SZILÁGYI LORÁND fordítása (Árpád-kori Törvények. Felsőoktatási Jegyzet-ellátó V., Bp. 1959. 41.)

<sup>37</sup> LEDEKER I. M. 176–179.

<sup>38</sup> L. J. F. NIERMEYER szótárában (Mediae Latinitatis Lexicon Minus, fasc. 4, Leiden 1956) az „elemosyna” címszót.

<sup>39</sup> Az oklevélet közli SZENTPÉTERY IMRE: Középkori Oklevélszövegek. Bp. 1927. 43.

<sup>40</sup> Kladva A Pannonhalmi Szent-Benedek-Rend Története X. köt. (A tihanyi apátság története I.), Bp. 1908. 487.

<sup>41</sup> A test feltámadása tagadásának kérdését (Delib. 99: Omnes uno pene simul ore carnis negant resurrectionem, quia (!) iniquitate nulla unquam in mundo major iniquitas arbitrandi), amellyel kapcsolatban RÓNAY GY. I. M.-ben bogumilek magyarországi jelenlétére következtet, és amelyre előadásomban a megszabott

Befejezőként említsük meg, hogy az eretnek-kérdés körébe a Deliberatio-ban még más érdekes adalékok is tartoznak, amelyeket ezúttal nem részletezhetünk. Ezek egy része visszavezethető irodalmi forrásokra, más részük azonban — úgy látszik — nem olvasmányból, hanem személyes megfigyelésből vagy valamilyen értesülésből származik. Különösen figyelemre méltó, hogy többször történik bennük utalás a görögökre (Graeci). Pl. emliti Gellért, hogy a görögök tisztelik Uriel főangyalt, akit különösen az eretnekek hívnak segítségül.<sup>42</sup> Vagy másutt, hogy a görögök közül sokan egy a manicheusokéval rokon tévtant követnek.<sup>43</sup> Kérdéses azonban, hogy kiket kell a „görögök” megnevezés alatt értenünk. Általában a bizánci egyházat, vagy esetleg valamilyen a birodalom területén található régi vagy egykorú eretnekséget? A görögök, görög írók és egyházi viszonyok iránti érdeklődés Gellértnél mindenesetre további problémák távlatát nyitja meg. Hátterében bizonyos szerepet játszik a görög egyház magyarországi jelenlétének és működésének kívül, amire vonatkozólag a Deliberatio-ban is találunk eddig nem méltatott fontos utalást,<sup>44</sup> a század közepére (1054) bekövetkező, de már korábban érlelődő egyházszakadásnak, az egyház sorsát és egységét elsődrendű ügyének tekintő, reform-szellemű Gellért által kétségekívül aggodalommal figyelt eseménye is.<sup>45</sup>

Esze Tamás

## UJVÁRY TAMÁS VERSEI

(Első közlemény)

Katolikus hang a Rákóczi-szabadságharc költészetében

Tanulmányunk tárgya az a verses kézirat, amelyet Ujváry Tamás, a nyittrakövesdi Mária-templom kántora dedikált 1705 elején II. Rákóczi Ferenc fejedelemnek. Thaly Kálmán fedezte fel a Rákóczi—Aspremont levéltárban Vörösvárott 1866-ban.<sup>1</sup> 8 fólió-lapra terjed.<sup>2</sup> A benne levő két magyar verset ki is adta az *Adalékokban*.<sup>3</sup> Időrendben első az a vers, amelyre szerzőjének az 1704. május 28-án kivívott szomolányi kuruc győzelem adott alkalmat. Ennek ezt a címet adta: *A szomolányi diadal emléke*. A másik Szatmár kapitulációja alkalmából készült, s Thalynál ez a címe: *Szatmár vára megvételéről*. Tehát ez is alkalmi költemény: Szatmár vára december 25-én adta meg magát a kurucoknak. Azt a latin és magyar szöveget, amely ezt a

keretek szűkössége miatt nem térhettem, még behatóbban újra meg kell vizsgálni. Tekintetbe kell venni, hogy a bogumilizmus, mint arra DMITRI BOLENSKY (The Bogomils. Cambridge 1948.) és ARNO BORST rámutatnak, maga is fejlődő jelenség, ami pl. a Sámuel cár bolgár birodalmának bukása (1018) után bizánci milliőbe kerülő szekta tanáinak megváltozásában, módosulásában is kifejezésre jut. Érdekes és talán ezzel a folyamattal kapcsolatban levő tény az, hogy noha a X. századi források, elsősorban Cosmas presbyter irata a bogumilek ellen (X. sz. második fele) nem említik a test feltámadásának tagadását az eretnekekről, a XI. században már halljuk ezt a vádat (BOLENSKY I. m. 134. 3. jegyz. és 181—182.). Kérdés továbbá, hogy mennyire valószínűsíthető, milyen adatokkal támasztható alá a szekta északi irányba való terjedése a XI. sz. első felében, mivel a források inkább egy déli irányú, a Balkán-félszigettől Kís-Ázsiáig nyúló terjeszkedés folyamatáról értesítenek (HENRI-CHARLES PUECH—ANDRÉ VAILLANT: Le traité contre les bogomiles de Cosmas Le Prêtre. Travaux publiés par l'Institut d'Études slaves XXI. Paris 1945. 166). Figyelembe kell venni továbbá, hogy egy olyan újonnan megterített népnél, mint a korabeli magyarság is, a hitbéli bizonytalanság és ingadozás, különösen ami a test feltámadásának a közönséges ész és tapasztalat számára oly meglepő és idegenszerű tételt illeti, ami a kereszténységen belül is Pál és Augustinus óta a XI. századi dialektikusokig sokszor vita és tagadás tárgya volt, szinte elkerülhetetlen. Ez a hitbéli ingadozás aztán a teológus számára természetesen eretnekségnek minősült, amire könnyen csapathott le az egyház nagymúltú apologetikus irodalmában használatos formulákkal. A szóbanforgó hely esetében is talán feltételezhetjük a teológus Gellért asszociációinak a hatását, aki jól ismerte a Makkabeusok könyvének azt a halotti mise szövegében is benne levő helyét (2Machab. 12, 43—46.), amely a halotti adományok értelmét a feltámadás hitében jelöli meg. Aki tehát a holtak lelki üdvéért tett adományok, azaz az egyházi javak, ellen támad, az a feltámadás hitének tagadásában, ez pedig a hit egyik kardinális pontja, bizonyval elmarasztalandó.

<sup>42</sup> Delib. 233 — vö. IVÁNKA E.: Szent Gellért Deliberatio-ja, Századok LXXVI. 1942. 499—500; BODOR A. i. m. 217—219.

<sup>43</sup> Delib. 227 — vö. Delib. 87—88.

<sup>44</sup> Delib. 20.

<sup>45</sup> Gellértnak az egyházra vonatkozó nézetét összeállította IBRÁNYI F. i. m. 532—539. — Gellért és a szerzetesi reformmozgalom problémához I. GALLA FERENC: A clunyi reform hatása Magyarországon, A Szent István Akadémia Történelmi, Jog- és Társadalomtudományi Osztályának Felolvasásai 2. k. 4. sz., Pécs 1931. 76—80.; Galla kritikájára I. CSÓKA J. LAJOS: Clunyi szellemű volt-e a magyar egyház a XI. században? Regnum 1942—1943. 141—176.; WACZULIK MARGIT: Szűz Mária tisztelete kereszténységünk első századában. Regnum. 1938—1939. 66. skk.; E. WERNER: Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert. Berlin 1955., különösen a III. fejezetét (36—70.).

<sup>1</sup> Először a Dunántúli levéltárak ismertetése, különös tekintettel II. Rákóczi Ferenc korára c. beszámolójában ismertetett. (Pest 1867. Értekezések a Történettudományi Osztály köréből. III. köt. 37.)

<sup>2</sup> SZABÓ T. ATTILA: Kéziratok énekeskönyveink és verses kézirataink a XVI—XIX. században. Zilah 1934. 200. és STOLL BÉLA: A magyar kéziratos énekeskönyvek és vergyűjtemények bibliográfiája (1565—1840). Bp. 1963. 113.

<sup>3</sup> Adalékok a Thököly- és Rákóczi-kor irodalomtörténetéhez. Pest 1872. II. köt. 39—45., 73—80.