

PONTES

A PTE BTK Történettudományi Intézetének Évkönyve

1.

2018

PONTAS

A PTE BTK TÖRTÉNETTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK ÉVKÖNYVE

1.

2018

Vallás – Szekularizáció – Transzformáció

Pécs, 2018

PONTES

A PTE BTK Történettudományi Intézetének Évkönyve

Online elérhetőség: <https://journals.lib.pte.hu/index.php/pontes>

Az évkönyv DOI-azonosítója: 10.15170/PONTES

Az 1. szám DOI-azonosítója: 10.15170/PONTES.2018.01.01

Megjelenik a PTE BTK Történettudományi Intézet

(H-7624 Pécs, Rókus u. 2.) kiadásában.

Felelős kiadó: Prof. Dr. Sashalmi Endre Intézetigazgató

A kötet megjelenésére a PTE Egyháztörténeti Kutatóközpont A Krisztianizáció, mint történeti folyamat sokoldalú interdiszciplináris vizsgálata a Kr. u. 3–15. században című, a PTE Tehetségcentrum pályázata (17886-4/2018/FEKUTSTRAT) keretében kerül sor.

Szerkesztőség: H-7624 Pécs, Rókus utca 2.

E-mail: pontes.pte.btk.tti@gmail.com

Tanácsadó testület:

Bagi Dániel, Fischer Ferenc, Font Márta, Gózszy Zoltán, Grüll Tibor, Gyarmati György, Harsányi Iván †, Olga Khavanova, Nagy Levente, Ormos Mária, Pál Judit, Sashalmi Endre, Spannenberger Norbert, John C. Swanson, Stanisław Sroka, Tóth Ágnes, Vaday Andrea, Visy Zsolt, Vitári Zsolt, Vonyó József

Szerkesztőbizottság:

Barabás Gábor, Csibi Norbert, Fazekas Ferenc, Gyimesi Réka

Jelen szám szerkesztői:

Barabás Gábor, Csibi Norbert, Gyimesi Réka

A címlaptervet Eröss Zsolt készítette Füzi István képének (JPM) felhasználásával
A PONTES-logo Gergely Zsuzsanna munkája

Nyomdai előkészítés és nyomdai munkák: Print & Pixel House Kft.

ISSN 2631-0015

Tartalom

Lectori salutem!	7
TANULMÁNYOK	
JOSÉ CASANOVA	
<i>A Public Religions</i> – újragondolva	11
LINDNER GYULA	
Plutarchos és a pogány monoteizmus	35
NAGY LEVENTE	
A Mithras-misztériumok és a kereszténység kapcsolatai a pannoniai provinciákban a Kr. u. 3–4. században	54
KISS GERGELY	
Vallás – tér – kép. A középkori térkép mint a világgép vetülete	72
FEDELES TAMÁS	
Mátyás seregéből az Úr szolgálatába. Esettanulmány az Apostoli Penitenciária klerikusszentelésekben játszott szerepéhez Mátyás király korában	95
FORGÓ ANDRÁS – GÖZSY ZOLTÁN	
A katolikus egyház viszonya a jozefinista reformokhoz. Kihívások és válaszok	115
BÁNKUTI GÁBOR	
Küldetés és cselekvési környezet. A romániai jezsuiták a 20. században	133
RECENZIÓK	
„Hiszen ugyanazt a harcot kell megvívnotok, amit nálam láttatok...” Nagy Levente: Pannóniai városok, mártírok, ereklyék (<i>Neményi Réka</i>)	145
Magyar királyi herceg két világ határán. Font Márta – Barabás Gábor: Kálmán (1208–1241). Halics királya – Szlavónia hercege (<i>Báling Péter</i>)	149

Az első magyarországi bíboros életrajza. Kiss Gergely: Dél-Magyarországtól Itáliáig. Bánca nembeli István (1205 k.–1270) váci püspök, esztergomi érsek, az első magyarországi bíboros életpályája (<i>Maléth Ágnes</i>)	151
A Nagy Háború és a pécsi egyházmegye – alulnézetből. Csibi Norbert – Vértesi Lázár (szerk.): A világháború kálváriáját járva. A pécsi egyházmegye és az I. világháború. (<i>Schwarzwölder Ádám</i>)	154

INTERJÚ

Beszélgetés Ormos Máriaival, Font Mártával és Vonyó Józseffel a pécsi történeti műhelyről	159
--	-----

A PTE BTK TTI KUTATÓCSOPORTJAI

PTE BTK TTI Ókori Gazdaságtörténeti Kutatócsoport	177
PTE BTK TTI Ókortörténeti Tanszék Vallástörténeti Kutatócsoport	179
PTE BTK TTI Régészetmódszertani Kutatócsoport	181
PTE BTK TTI Késő Antik – Kora Középkori Krisztianizáció Kutatócsoport	183
PTE BTK TTI Régészet Tanszék Légitrégészeti Téma	185
PTE Egyháztörténeti Kutatóközpont	187
Pápai megbízottak Magyarországon a XI–XIV. században. Két folytatólagos kutatási program	189
A Modernkori Oroszország és Szovjetunió Történeti Kutatócsoport – MOSZT	192
PTE BTK TTI Ibero-Amerika Központ	197

Szerzőink	201
-----------------	-----

Lectori salitem!

A PTE BTK Történettudományi Intézetének keretei között folytatott munkánk gerincét a tanár- és bölcsészképzésben való oktatás, illetve a kollégák egyéni és kutatócsoportok keretében végzett tudományos tevékenysége alkotja, melyek kreatív és magas színvonalon történő ellátása minden munkatársunk fő törekvése. Fialat kollégáink részéről közel egy éve fogalmazódott meg az a gondolat, hogy szükség lenne egy olyan, rendszeresen megjelenő online vagy papír alapú kiadványra, amely valamilyen módon reprezentálja az Intézet egészét, megjeleníti az itt folytatott tudományos munka eredményeit és intézetként is összeköt minket a tudományos közélettel, növeli láthatóságukat.

A most útjára induló évkönyv címválasztása is ezekre az összekötő „hidakra” utal: az egyes történelmi korszakokat oktató tanszékek közti személyi és tematikai kapcsolódásokra valamint az Intézetnek a hazai és a nemzetközi történettudománnyal való kapcsolataira. A szerkesztők (a „pontifexek”) filozófiájának egyik eleme, hogy a kiadvány egy-egy szélesebb témához, problémakörhöz kötődően adjon korszakokon átívelő, olyan tudományos ismereteket, amelyek az Intézet oktatóinak kutatási területét is megjelenítik, illetve kapcsolódnak újabb nemzetközi történettudományi eredményekhez, új módszertani kérdéseket vetnek fel. Másrészt törekednek arra, hogy a korszakos tanszékeknek is lehetőséget nyújtsanak saját „arcukat” megmutatására, saját „hídjaik” megerősítésére.

E szemlélet jegyében a Pontes váltakozva, két típusú tartalommal jelenik majd meg a jövőben. Az első számmal induló páratlan években intézeti szinten összeállított tematikus kötetek készülnek, míg a páros években az Intézet egyes tanszékei szerkesztik saját korszakos számaikat, kronológiai rendben előrehaladva, átadva egymásnak a „hídépítő szerszámokat”. A munka folytonosságát és az egységesen magas színvonalat egy hazai és nemzetközi tagokból álló szakmai tanácsadó testület, valamint egy állandó szerkesztőbizottság biztosítja, az egyes tematikus- és korszakos kötetek esetében pedig alkalmi szerkesztők bevonására kerülhet sor.

A kezdeményezést az Intézet vezetése örömmel vette, és az olvasó immár az első produktumát láthatja a közös munkának, amelynek témaválasztását José Casanova *Public Religions Revisited* című írása inspirálta. A szerző a szekularizáció értelme-

zésben alakított ki egy új, egyéni megközelítést, amelynek szélesebb körben történő megismertetését fontosnak gondolják a szerkesztők. Ezért e tanulmány fordítása nyitja a kötet írásainak sorát. A tanulmányok (és részben a többi „rovat” írásai) tehát a vallás, illetve az egyházak kérdésére fókuszálnak, a vallás – szekularizáció – transzformáció hívószavak köré szerveződnek.

A kötetben a tanulmányok mellett az Intézet munkatársainak az utóbbi években megjelent könyveiről készült ismertetések, kritikák is olvashatók, de úgy gondoljuk, hogy az első szám feladata az is, hogy az intézményben működő állandó kutatócsoportok számára lehetőséget adjunk a bemutatkozásra. Végül a pécsi történeti műhely létrehozása kapcsán néhány alapító kollégával készült interjú zárja az írások sorát. A periodika természetesen nyitott, a Történettudományi Intézet a jövőben szívesen látja a további számokban külsős szerzők tanulmányait is. A kiadvány elsősorban online formában jelenik majd meg, de a lehetőségektől függően igyekszünk papír alapon is hozzáférhetővé tenni.

Bízunk benne, hogy az olvasónak képzeletbeli hidjainkon gondolatébresztő átkelésekben lesz része!

Pécs, 2018. október 8.

Prof. Dr. Sashalmi Endre
egyetemi tanár, intézetigazgató

PONTÁS

1. (2018)

TANULMÁNYOK

JOSÉ CASANOVA

A Public Religions – újragondolva*

Több mint egy évtized telt el a *Public Religions in the Modern World* című könyvem megjelenése óta, és határozottan állíthatom, hogy az először ott ismertetett tézis, mely szerint a vallás deprivatizálódásának folyamata viszonylag globális tendenciának tekinthető, azóta igazolást nyert.¹ Véleményem szerint azonban a könyv legfontosabb érdeme nem a globális trend előrejelzése volt, hanem a vallás modern világban végbemenő privatizációjáról szóló liberális elmélet elemzésekkel alátámasztott, elméleti megalapozottságú és normatív igényű megkérdőjelezése, ugyanis az sem empirikus alapon, sem normatív igénnyel nem védhető többé. Az, hogy a vallás deprivatizálódásáról szóló elmélet helyes, a szekularizáció központi területén, a nyugat-európai társadalmak esetében nyert leginkább megerősítést.

Mindemellett kétségtelen, hogy amennyiben az Európába érkező bevándorlók vallási mintáitól eltekintünk, nem sok jele van annak, hogy bármiféle vallási újjáéledés menne végbe a nyugat-európai népesség körében.² Másrészt viszont a vallás újra vitatémaként jelent meg az európai társadalmak nyilvánosságában. Talán korai lenne még posztszekuláris Európáról beszélni, de annyi bizonyos, hogy az európai *Zeitgeist*-ben jelentős változás érzékelhető. A vallás deprivatizálódását új, globális trendként leíró tézis először nem talált különösebb visszhangra Európában, ugyanis a

* José Casnova a Georgetown University Szociológia és Teológia Tanszékének professzora, valamint a Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs tudományos főmunkatársa, a világ egyik vezető kutatója a vallásszociológia területén, munkásságának fókuszában a globalizáció, a vallás és a szekularizáció kérdései állnak. Legismertebb könyve, a *Public Religions in the Modern World* (University of Chicago Press, 1994.) a téma modern klasszikusává vált és számos nyelvre fordították le. Az itt közölt tanulmányában ehhez a kötethez szolgál újabb szempontokkal. (Bővebben a szerzőről: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/people/jose-casanova>). A cikk eredeti megjelenésének helye: José Casanova: *Public Religions Revisited*. In: Hent de Vries (ed.): *Religion – Beyond a Concept*. Fordham University Press, New York, 2008. 101–119. Köszönettel tartozunk a szerzőnek és a kiadónak, hogy hozzájárultak a magyar fordítás publikálásához. A fordítás nyelvi és szakmai ellenőrzését Görfölv Tibor végezte, akinek munkájáért szintén köszönetet mondanak a szerkesztők.

1 Casanova 1994.

2 Casanova 2007a.

vallás privatizációját túlságosan magától értetődőnek tekintették, úgyis, mint egyszerű tapasztalati tényt, és úgy is, mint a modern európai társadalmak esetében érvényes normát. A modern nyilvános jelentőségű vallás (*public religion*) koncepciója továbbra is túlságosan rosszul hangzott számukra, és a vallási újjáéledés jeleit mindenütt a modernnek még nem tekinthető társadalmak növekvő fundamentalizmusával magyarázták, amivel lényegében napirendre is tértek a kérdés fölött. A közelmúltban, de legalábbis az elmúlt három-négy évben azonban Európa szerte érzékelhető módon megváltozott a hozzáállás. Minden második héten hallhatunk arról, hogy újabb nagy konferenciát terveznek a vallással összefüggő kérdésekről, vagy olyan kutatóközpont vagy kutatási terv létrehozásáról, amely a „vallás és politika”, a „bevándorlás és erőszak”, vagy a „vallások közötti párbeszéd” témaköreit vizsgálja. Sokatmondó, hogy már nagyon kevesen képviselik változatlan formájában a privatizáció régi tételét, és még a francia *laïcité*³ nem kevés önbizalommal rendelkező képviselői is meghátrálásra kényszerülnek és készek engedményeket tenni.

A szeptember 11-i terrortámadások és a „civilizációk összezapása” körül zajló diskurzus rengései bizonyosan szerepet játszottak abban, hogy az európaiak figyelve a vallás kérdései felé fordult. Nagy hiba lenne azonban ezt az új keletű érdeklődést egyedül, vagy akár csak nagy részben is az ún. muszlim fundamentalizmus felemelkedésének, illetve azon fenyegetéseknek és kihívásoknak betudni, amelyet a Nyugat, és különösen Európa számára jelentenek. A belső európai transzformációk ugyanúgy szerepet játszottak a vallásra irányuló újkeletű és széleskörű figyelem kialakulásában. A globalizáció általános tendenciája, a transznacionális migráció világméretű növekedése és maga az európai integráció folyamata, különösen pedig annak a lehetősége, hogy Törökország is csatlakozik az EU-hoz, döntő változásokat jelentettek nemcsak az európai jóléti nemzetállam modelljére nézve, de a vallás és a szekularitás, illetve az egyház és az állam együttélésének különböző modelljei számára is, amelyek a különböző európai országokban alakultak ki a II. világháború után.⁴

Nem azért veszem terítékre ismét *Public Religions* című munkámat, hogy a saját érdemeimet hangsúlyozzam. Inkább kritikai kísérletet kívánok tenni arra, hogy rámutassak, mit tartok az ott kifejtett érvelés gyengeségeinek és korlátainak. A könyv főbb hiányosságai három csoportba sorolhatók: (1) a nyugat-centrikusság, (2) a kísérlet, hogy a modern nyilvános jelentőségű vallást – legalább normatív igényvel – a civil társadalom nyilvános szférájára korlátozza, (3) a vizsgálat gyakorlati felépítése, mely az egyház, az állam, a nemzet és a civil a társadalom kapcsolatait összehasonlító nemzeti nézőpontból tekintette, és figyelmen kívül hagyta a nemzetek feletti, globális dimenziókat.

³ *Laïcité* (fr.): A szekularizmus egyik francia változata, amely az állami- és a közszféra valamint a vallási és egyházi intézmények radikális szétválasztására törekszik, és célja a vallás-nélküli (*post-religious*) társadalom létrehozásának előmozdítása. [A ford.]

⁴ Casanova 2006a. 65–92.

Sok tekintetben ezek a hiányosságok tudatosan vállalt önkorlátozásokból származtak, melyeket megalapozott módszertani, tartalmi valamint stratégiai okok indokoltak. Már akkor, a kötet bevezetőjében elismertem, hogy munkám „a vizsgálat céljából kiválasztott esetek és irányadó nézőpontok szempontjából is nyugat-központú tanulmány”.⁵ A vizsgálatnak a nyugati kereszténységre való fókuszálása teljesen indokolt volt, mert ez lehetővé tette: (1) annak rekonstrukcióját, miként alakultak ki a latin kereszténységen belül a szekularizáció bizonyos történelmi folyamatai (ahelyett, hogy a szekularizációt az emberi és a társadalmi fejlődés univerzális folyamatának látnák); (2) a vizsgálat leszűkítését a vallás sajátos formáinak tekintett katolicizmusra és protestantizmusra; és (3) az elemzés korlátozását a nyugati (európai és posztkoloniális) társadalmakra. Akkor még a „korlátozottan rendelkezésre álló időkeretre, tudásbázisra és erőforrásokra, valamint a túlzott homogenizáció veszélyeire nagymértékben érzékeny posztmodern tudatra hivatkoztam,” amelyhez hozzátehető még az Európán kívüli jelenségeket mindig egzotikusnak tekintő európai látásmód veszélye is.

Stratégiai szempontból meg voltam győződve róla, hogy elsőként a nyugati társadalmakból és a nyugati diskurzusból kiindulva, azaz eredendő keretei között, empirikus módszerrel és normatív igénnyel kell megkérdőjelezni a szekularizáció elméletét, mielőtt bele lehetne kezdeni abba a nehéz, de szükséges feladatba, hogy a nyugati civilizáción túlra tekintsünk és globális összehasonlító perspektívát alkalmazzunk. Ahogyan akkor vázoltam, „egy ilyen hatalmas feladat igényelte volna a nyilvános jelentőségű vallásokra vonatkozó tipológiámnak, a vallás és a politika elkülönítésére vonatkozó elméletnek és általában az alkalmazott elemzési kereteknek a módosítását, kiterjesztését.”⁶ A könyv megjelenése óta végzett munkám bizonyos mértékig kísérlet volt arra, hogy jelezzem ezt a három hiányosságot és túllépjek rajtuk. Erre ösztönzött részben Talal Asad éles kritikája, részben pedig a transznacionális migrációról és válásról végzett saját kutatásaim, mindenekelőtt pedig a globalizáció folyamatával és annak vallásokra gyakorolt hatásával való elkerülhetetlen szembesülés.

Hadd vázoljam fel nagyon röviden, hogy milyen módon tettem kísérletet a hiányosságok bemutatására az alábbi három szinten:

1. A szekularizáció újragondolása, túllépve a nyugati világ országain globális összehasonlító perspektíva irányába.⁷
2. A nyilvános jelentőségű vallások az egyházi szekularizáción és a civil társadalmon túl: a kettős záradék⁸ és az „iker-toleranciák”.
3. Transznacionális vallások, transznacionális „elképzelt közösségek” és globalizáció.

⁵ Casanova 1994. 10.

⁶ Casanova 1994. 10.

⁷ A következő szakasz részletesebb kidolgozását Ld.: Casanova 2006b. 7–22.

⁸ Az amerikai alkotmány első módosításáról van szó. [A ford.]

A szekularizáció újragondolása, túllépve a nyugati világ országain: globális összehasonlító perspektíva

Míg a szekularizáció elméletének két kisebb altézisét – „a vallás hanyatlását” és „a vallás privatizációját” – számos kritika és felülvizsgálati kísérlet érintette az utóbbi tizenöt évben, az elmélet lényegi része, vagyis a szekularizáció mint a modern társadalmak intézményi szféráinak és alrendszeroinek egyedülálló, funkcionális elkülönülési folyamata, többnyire vitán felül áll a társadalomtudományokban, különösen pedig az európai szociológiában. Azonban fel kell tenni a kérdést, hogy össze lehet-e foglalni a különféle intézményi szférák (egyház és állam, állam és gazdaság, gazdaság és tudomány) elkülönülésének és fúziójának többértű és nagyon különböző – a modern nyugati társadalmak történelmén keresztül megragadható – mintáit, egyetlen, a modern funkcionális differenciálódás teleológiai folyamataként.⁹

Talal Asad hívta fel először a figyelmet arra a tényre, hogy „a szekularizáció történelmi folyamata figyelemreméltó ideológiai inverziót eredményez. [...] amíg régen a 'szekuláris' („*the secular*”) fogalma a teológiai diskurzus része volt (saeculum),” addig később a „vallásos” („*the religious*”) fogalmat a szekuláris politikai és tudományos diskurzusok alkották meg, tehát a „vallás” maga, mint történelmi kategória és univerzális, globális fogalom a nyugati szekuláris modernitás konstrukciójaként jelenik meg.¹⁰

De ahogyan Asad éles kritikájára adott válaszomban rámutattam, a szekularizáció kortárs eredetelméletei nem képesek érzékeltetni, hogy a szekularizáció-fogalom alakulása milyen kibogozhatatlanul kapcsolódik az európai kereszténység belső transzformációihoz, a pápaság középkori felemelkedésétől a protestáns reformációig, valamint a 17. és 18. század aszketikus és pietista irányzataitól a 19. századi Amerika evangéliumi, szabadegyházi protestantizmusáig.¹¹ Vajon ezeket a transzformációkat a nyugati kereszténység belső szekularizációjának folyamataként vagy a szekuláris gondolkodásmód ravaszul elért eredményeként, esetleg mindkét módon definiálhatnánk? A szekularizáció fogalmának megfelelő újragondolása érdekében kritikus módon kell megvizsgálni a vallási és a szekuláris differenciálódásának és fúziójának különböző mintáit, és szintúgy, ezek összefüggését és kapcsolatát a világ vallásaiban, különösen az úgynevezett „világvallások” esetében. Erre még akkor is szükség van, ha Tomoko Masuzawának köszönhetően pontosan tudjuk, hogy a „világvallások” a nyugati szekuláris keresztény modernitás konstrukciói.¹²

⁹ A differenciálódás elméletének éles kritikáját adja: Tilly 1989. 43–60.

¹⁰ Asad 2003. 192.

¹¹ Casanova 2006c. 12–30.

¹² Masuzawa 2005.

Ahhoz, hogy összefüggéseiben érthessük meg az olyan fogalmakat, mint a „valóság,” a „szekularizáció,” a „teológiai-politikai valóság,” és így tovább, először a nyugat-európai fejlődés sajátos keresztény, történeti valóságának megismerésére van szükség. Ugyanez a teendő az európai és a nyugati társadalmakon belüli szekularizáció és differenciálódás összetett és különböző történelmi mintáinak esetében is. Ez a lépés lehetővé tenné más civilizációk és világvallások differenciálódási és szekularizációs mintáinak kevésbé Európa-centrikus összehasonlító elemzését, és ami még fontosabb, annak felismerését, hogy az európai gyarmati expanzió nyomán újtárra induló globalizáció világtörténelmi folyamatának következtében ezek a tendenciák mindegyikük dinamikus kapcsolatban állnak egymással és kölcsönösen alakítják egymást.

A nyugati világban a szekularizációnak és a modernitásnak több, különféle változata figyelhető meg, és ezek általában továbbra is a katolikus, a protestáns és a bizánci kereszténység közötti, valamint a lutheránus és kálvinista protestantizmus között lévő alapvető történeti különbségekkel állnak összefüggésben. Ahogy David Martin rámutatott, a kulturálisan a római katolicizmushoz kötődő területeken, és valamennyire a teljes kontinentális Európában, összeütközés volt a vallás és az elkülönített szekuláris szférák – azaz a katolikus kereszténység és a modern tudomány, a modern kapitalizmus, valamint a modern állam között.¹³ Az elnyújtott konfliktus eredményeként itt a felvilágosodás valláskritikája jelentős visszhangra talált. A modernitás szekuláris eredetelmélete úgy konstruálódott, mint az értelemnek, a szabadságnak és a világi tevékenységeknek a vallás szorításából való dicsőséges felszabadulása, és gyakorlatilag minden „progresszív” európai társadalmi mozgalmat a francia forradalomtól a jelenkorig áthatottak a szekularizáció ezen gondolatai. A folyamatokról adott leírások, amelyek meghatározták a differenciálódás és a szekularizáció funkcionista elméleteit, úgy mutatták be ezt a folyamatot, mint a szekuláris szféráknak a jelentősen leszűkített és korlátozott, de újra differenciálódott vallási szféra rovására végbenemtetett emancipálódását és terjeszkedését. A határok megmaradtak, de áthelyezésre kerültek, marginális helyzetbe illetve a magánszférába kényszerítve a vallást.

Ezzel ellentétben az angolszász-protestáns és a kálvinista kultúra területein, különösen az Egyesült Államokban, a vallás és a szekuláris elkülönített szférái „összejátszottak”. Kevés történeti bizonyíték áll rendelkezésre az amerikai protestantizmus és a kapitalizmus közötti feszültségről, illetve Amerikában nagyon csekély mértékű volt a konfrontáció a tudomány és a vallás között a 19. század végi darwinista válságot megelőzően. Az amerikai felvilágosodásnak alig volt vallásellenes komponense. Még „az egyház és az állam szétválasztását” is, amelyet az alkotmány első kiegészítésében kodifikáltak, vallási felekezetek népszerűsítették, és legalább annyira célja volt a „szabad vallásgyakorlás” állami beavatkozástól és egyházi intézményektől való megvédése, mint a szövetségi szekuláris állam megóvása a vallási ügyekbe való bele-

¹³ Martin 1978.

bonyolódástól. Amerikában, legalábbis egészen a közelmúltig, ritkán lehetett olyan „progresszív” társadalmi mozgalmat találni, amely a „szekularista” értékeket tűzné zászlajára; az evangéliumokra és a „keresztény” értékekre történő hivatkozás bizonyosan sokkal gyakoribb az amerikai társadalmi mozgalmak történetében csakúgy, mint az amerikai elnöki beszédekben.

Ennek az összevetésnek nem az a célja, hogy megismételje azt a jól ismert vélekedést, miszerint az amerikai társadalom „vallásosabb” és így kevésbé „szekuláris”, mint az európaiak. Amíg az első állítás talán igaz, a második bizonyosan nem következik belőle. Épp ellenkezőleg, az Egyesült Államok mindig is tökéletes mintája volt a modern szekuláris, differenciálódott társadalomnak. A „szekuláris” győzelmet itt a vallás inkább segítette mint akadályozta, és a közöttük húzódnó határok annyira diffúzzá váltak – legalábbis az európai egyházi mértékek szerint értelmezve –, hogy már nem világos, hol kezdődik a vallás és hol végződik a szekuláris. Mindazonáltal neveséges lenne úgy érvelni, hogy az Egyesült Államok társadalmi funkcionálisan kevésbé differenciálódott, tehát kevésbé modern és szekuláris, mint Franciaországé vagy Svédorszáé. Épp ellenkezőleg, inkább azt lehetne mondani, hogy az állam, a gazdaság és a tudomány funkcionálisan kevésbé differenciálódott az étátiste-laiciste Franciaországban, mint az Egyesült Államokban, ám ez nem teszi Franciaországot az utóbbihoz képest kevésbé modernné és szekulárissá.

Ha a szekularizáció európai fogalma nem különösebben releváns kategória a „keresztény” Egyesült Államok esetében, akkor még kevésbé alkalmas fenntartások nélkül más tengelykori kultúrák vonatkozásában, melyekben a vallási és a szekuláris strukturálásának egészen különböző módjai léteznek. A szekularizáció, mint egy történeti folyamat elemző megfogalmazása, olyan kategória, amely a nyugat-európai kereszténységnek a középkortól egészen a jelenkorig tartó, sajátos külső és belső dinamikát mutató transzformációjának kontextusában értelmezhető. De a kategória használata problematikussá válik, ha egyetemes érvennyel a legkülönbözőbb társadalmak fejlődési folyamatának kezdik tekinteni, és olyan világvallásokra és civilizációs területekre alkalmazzák, amelyekben a vallás és a világ vagy a transzcendens kozmológiai valóság és az evilági immanens valóság kapcsolatai és konfliktusai lényegesen más dinamikát követve strukturálódnak.

A szekularizáció kategóriáját aligha lehet alkalmazni olyan „vallásoknál”, mint amilyen a konfucianizmus vagy a taoizmus, hiszen nem jellemző rájuk a „világgal” fennálló nagy feszültség, minthogy a transzcendensről alkotott elképzelésük is aligha nevezhető „vallásosnak”, és nem rendelkeznek egyházi intézményrendszerrel sem. Bizonyos értelemben azok a vallások, amelyek mindig is „világiak” és „laikusak” voltak, nem kellett keresztülmenjenek a szekularizáció folyamatán. Szekularizálni – azaz „világivá tenni”, vagy „egyháziból civil társadalmi használatba helyezni” – olyan folyamat, amely kevésbé értelmezhető ilyen civilizációs kontextusban. Ebben a tekintetben Kína és a konfucianus civilizáció mindig is „szekuláris” volt *avant la*

lettre. Különösen problematikus az a feltételezés, mely szerint belső kapcsolat van a modernizáció és a szekularizáció között. Lehetnek ugyanis olyan modern társadalmak, mint például az Egyesült Államok, amelyek szekulárisak és mindeközben mélyen vallásosak is, másrésztől létezhetnek olyan premodern társadalmak, mint például a kínai, amelyek a mi, túlnyomóan Európa-centrikus vallási nézőpontunkból mélyen szekulárisnak és vallástalannak tűnnek.

Az először S. N. Eisenstadt által kidolgozott többrétű modernitás fogalma a modern globális trendeknek egy sokkal kielégítőbb megfogalmazását és gyakorlatiasabb megközelítésmódját nyújtja, mint a szekuláris kozmopolitizmusról vagy a civilizációk összecsapásáról szóló elméletek. Ez bizonyos értelemben mindkét elméletből tartalmaz elemeket. Ahogy a kozmopolitizmus, úgy a többrétű modernitások koncepciója is azt állítja, hogy a „modern” társadalmaknak vannak olyan általános alkotóelemei és vonásai, amelyek mindegyikükre jellemzőek és melyek segítenek megkülönböztetni őket saját „tradicionális” vagy premodern formáiktól. De ezek a modern jellegzetességek illetve elvek többféle formát öltenek, és különböző módokon intézményesülnek, oly módon, hogy közülük több a hagyományos történeti civilizációk folytatása vagy velük azonos. A modern viszonyok között tehát a modernitás civilizációja és a premodern történeti civilizációk folyamatos transzformációja egyaránt létezik, és ezek segítenek kialakítani a többrétű modernitásokat.

A többrétű modernitás nézőpontja elutasítja mind a hagyományokkal való modern, radikális szakítás, mind pedig a vele való lényegi, modern folytonosság gondolatát is. A modernitás folyamatában minden tradíció és minden civilizáció radikális átalakuláson ment keresztül, de arra megvolt a lehetőség, hogy a „modern” és „szekuláris” jellegzetességeik intézményesülését egyedi módon alakítsák. A tradícióknak választ kellett adniuk és idomulniuk kellett a modern viszonyokhoz, de a modern kontextus kereteihez igazodó átfogalmazódásuk közben elősegítik a „vallásos” és a „szekuláris” modernitás sajátos formáinak alakulását is.

Nyilvános jelentőségű vallások az egyházi szekularizáción és civil társadalmon túl: a kettős záradék és az „iker-tolerancia”

A vallás deprivatizálódásáról szóló elemzésem a nyilvános jelentőségű vallásokat a civil társadalom nyilvános szféráján belül igyekezett tartani, legalábbis normatív szempontból ezt tartotta kívánatosnak, nem engedve át őket a politikai társadalom vagy a demokratikus államszervezet területére. Mára fel kellett ismernem azokat a modern, nyugati típusú szekuláris előítéleteimet, illetve a vallás kapcsán kialakított sajátos hermeneutikai, katolikus és „egyházias” nézőpontomat, amelyet a nyugati típusú katolikus és protestáns társadalmak – állam, egyház, nemzet és civil társadalom közötti kapcsolatainak – összehasonlító elemzése során alkalmaztam. Amint valaki

magáévá teszi a globális összehasonlító nézőpontot, azonnal be kell látnia, hogy a vallás deprivatizálódása valószínűleg nem a civil társadalom nyilvános szféráján, a nemzetállami határokon, az egyházi szekularizáción valamint az egyház és az állam jogi szétválasztásának alkotmányos keretein belül megy végbe. Ahhoz, hogy a demokratikus politika egész világra kiterjedő igazi problémáival foglalkozhassunk, túl kell lépnünk a szeparáció szekularista diskurzusán és a civil társadalom nyilvános szférájának keretein. Alfred Stepan „iker-tolerancia” modellje egy – véleményem szerint – sokkal gyümölcsözőbb megközelítést tesz lehetővé.¹⁴

Hermeneutikai, katolikus nézőpontomnál fogva úgy vélem, hogy a „modern nyilvános jelentőségű vallással” kapcsolatos elméletekre nagy hatást gyakorolt az 1960-as évek hivatalos, katolikus *aggiornamento*-élménye. A világvallások közül egyiknek a lényegét sem fenyegette annyira a szuverén területiális államok felemelkedésben lévő modern világrendszere, mint a római katolicizmusét. A protestáns reformáció és a nyugati kereszténység azt követő felbomlása aláásta a pápaságnak a Szent Római Birodalom által képviselt, univerzális keresztény monarchia tekintetében betöltött lelki vezetőszerpét. A pápaság nemcsak a protestáns területek és népek feletti spirituális szupremáciát veszítette el, hanem a létrejövő nemzeti katolikus egyházak és a ceszaropapista katolikus monarchiák feletti ellenőrzést is.¹⁵ Az 1648-as vesztfáliai kongresszuson a katolikus és a protestáns fejedelmek együttes erőfeszítése sikeresen zárta ki a pápaságot a nemzetközi európai és a belső nemzeti ügyekből. A 16. századtól a 19. századig tartó időszakban a középkori katolicizmus transznacionális dimenziói fokozatosan elhomályosultak vagy teljesen el is tűntek. Nem meglepő tehát, hogy a katolikus egyház évszázadokon át hajthatatlanul modernitásellenes maradt, és negatív történetfilozófiát fejlesztett ki, amely a modernizációt úgy értelmezte, mint megannyi eretnek elhajlást a középkori kereszténység katolikus ideáljától. De a katolicizmus életvilága nem merevedett bele a középkori kereszténység múltjába, miként a modern fejleményekre adott katolikus válaszok (ellenreformáció, „ellen-felvilágosodás”, ellenforradalom, stb.) sem a változatlan tradíciókhoz történő egyszerű, reakciós visszatérések voltak. Sokkal inkább kezdeményezőleg próbálták kialakítani a modernitás sajátosan katolikus formáját, bár gyakran nagyon furcsa eredményekre jutottak. Ezek a történelmi reakciók csak a homogén, folyamatosan előrehaladó és egyirányú nyugati modernitásról alkotott teleológiai és normatív felfogás tükrében mutatkoznak fundamentalistának.

Az *aggiornamento* szekuláris modernitásra adott katolikus válasza a II. Vatikáni Zsinaton csúcsondott ki, kifejezésre jutva annak két legfontosabb dokumentumában, a vallásszabadságról szóló nyilatkozatban (*Dignitatis Humanae*) és az Egyházzal a mai világban kezdetű lelkipásztori konstitúcióban (*Gaudium et Spes*). Min-

¹⁴ Stepan 2001. 218–225.

¹⁵ Az érvelés alaposabb kidolgozására Ld.: Casanova 1997.

den egyén vallásszabadsághoz fűződő, az individuum szent méltóságára alapozott, elidegeníthetetlen jogának hivatalos elismerése azt jelentette, hogy az egyház már nem kívánt kényszerítő erővel fellépni, mint korábban, és elfogadta a szekularizáció, valamint az egyház és az állam szétválasztásának modern elvét. A *Gaudium et Spes* másfelől a modern szekuláris kor és világ vallási legitimitációjának elismerését is jelentette, leszámolva azzal a negatív történetfilozófiával, amely az ellenreformáció óta jellemezte a hivatalos katolikus álláspontot.

Az *aggiornamento* a katolikus egyház helyzetének alapvető megváltozását eredményezte, az állam felé orientálódóból a civil társadalom irányába forduló intézmény lett. Sőt az emberi jogok kérdéséről szóló modern diskurzus hivatalos elismerése lehetővé tette a katolikus egyház számára, hogy meghatározó szerepet játsszon az autoriter rezsimekkel való szembenállásban és a demokratizálódási folyamatban szerte az egész katolikus világon. Azonban a katolikus egyház önként vállalt intézményi visszahúzódása nem jelentette a katolicizmus privatizációját, sokkal inkább az államtól a civil társadalom nyilvános terébe való áthelyeződését. Ez az a hermeneutikai kontextus, amin belül kidolgoztam a modern nyilvános jelentőségű vallás elemzési keretét és a deprivatizálódás elméletét. De a modern nyilvános jelentőségű vallásnak és deprivatizálódásának is nyilvánvalóan számos más formája létezik.

A katolicizmus transzformációja különösen tanulságos, mivel a szekularizációról folytatott modern diskurzust gyakran a katolicizmussal összefüggésben konstruálták. A katolikus egyház hivatalos álláspontjának ismeretében kijelenthető, hogy a modern szekuláris, katolikus-ellenes diskurzusnak mindig volt bizonyos létjogosultsága. Az egyház végső soron elutasított vagy elítélt szinte minden modern történelmi fejleményt: a protestáns reformációt, a modern szekuláris államot, a modern tudományos forradalmat, a felvilágosodást, a francia forradalmat és az 1848-as demokratikus forradalmakat. Hivatalosan „modern tévedéseknek” bélyegezte és elítélte ezeket, vagy eretnkségként kezelte az emberi jogokról, a liberalizmusról, az amerikanizmusról és a modernizmusról folyó vitákat. Márpedig bizonyos mértékig a katolicizmus is a katolikus-ellenes diskurzus terméke és eredménye volt, azé a diskurzusé, amely visszavezethető a katolicizmus protestáns kritikájára, a felvilágosodás valláskritikájára, valamint a liberalizmusra és a szekularizmusra mint az *ancien régime* illetve a „trón és oltár” mindenfajta szövetségének kritikájára. A katolicizmus témáról témára haladva konstruálta önmagát, dialektikus viszonyban a korszak katolikus-ellenes diskurzusával. De a katolikus életvilágon belüli gyakorlatok és mentalitások változatai mindig heterogénebbek voltak a diskurzus egynemű konstrukcióinál.

Függetlenül attól, hogy valaki hogyan vélekedik a régi katolikus-ellenes előítéletekről, a katolikus országok politikai kultúrájának gyors és radikális transzformációja – mint a katolikus egyház vallási tanításainak a II. Vatikáni Zsinaton történt hivatalos átformálása – megkérdőjelezi a változatlanság eszméjét még egy olyan

dogmatikailag strukturált világvallás esetében is, mint a katolicizmus. A változatlan lényeg premisszája még kevésbé lehet érvényes más „világvallásokkal” összefüggésben, például az iszlámmal kapcsolatban, amelynek dogmatikai szempontból kevésbé strukturált szabályrendszere van, illetve a vallási hagyomány hiteles magyarázatának módja is plurálisabb és vitatottabb. Az iszlám ma tulajdonképpen felváltotta a katolicizmust mint a nyugati szekuláris modernitás ellenpontját.

Az iszlámról mint fundamentalista, modernitásellenes és antidemokratikus vallásról jelenleg folyó globális diskurzus feltűnő hasonlóságokat mutat a katolicizmusról folytatott régi diskurzussal, mely az angolszász-protestáns társadalmakban, kiváltképpen pedig az Egyesült Államokban, a 19. század közepétől a 20. század közepéig zajlott.¹⁶ Mindkét diskurzus három hasonló előfeltevésre és alapelvre épül: a) teológiai-politikai különbségtétel „civilizált” és „barbár”, vagyis két olyan vallás között, melyek közül az egyik csoportba tartozók összeegyeztethetők voltak a felvilágosodás és a liberális-demokratikus politika elveivel, míg a másik típusba soroltak olyan hagyományokon nyugodtak, melyek ellentétben álltak a felvilágosult történelemfilozófia progresszív céljaival, a liberalizmussal és a szekularizmussal; b) veleszületett bevándorlás-ellenes beállítottság, amely feltételezi az idegenek – műveletlen és barbár társadalmi szokásaik, viselkedésük miatti – asszimilálhatatlanságát, melynek alapja feltehetően tradicionális vallásuk; c) transznacionális kötődések és lojalitások az idegen vallási tekintélyhez (vagyis a pápasághoz) vagy transznacionális vallási közösséghez (vagyis az *umma*hoz¹⁷), amely összeegyeztethetetlennek tűnik a polgári-republikánus elvekkel és a modern nacionalizmus kizárólagossági igényeivel. E három alapelv bármelyike többé-kevésbé hangsúlyos lehet bizonyos időben és helyen. Ezek bármilyen formában történő egymásba illesztése volt az, ami a katolikus- és muszlim-ellenes diskurzusok meggyőző erejét adta.

Miként korábban a katolicizmus esetében, az iszlám és a demokrácia valamint a modern egyéni szabadságok összeegyeztethetőségéről folyó külső és belső viták, három különálló, mégis egymással összefüggő szinten zajlanak: 1) az „iszlamizmus” körüli viták, az iszlám világ transznacionális struktúrájáról valamint az iszlám és a Nyugat közötti állítólagos geopolitikai szintű civilizációs összecsapásról, melyek világos párhuzamokat mutatnak a „republikanizmus” és a „római katolicizmus” összeütközéséről szóló korábbi vitákkal; 2) a politikai iszlámról és a törökországi (vagy bárhol másutt lévő) muszlim politikai pártok demokratikus legitimitásáról szóló viták, melyek – miként a korábban hasonló módon gyanúsnak tartott katolikus megfelelőik – megalapozhatják a muszlim demokrácia új formáit, a kereszténydemokráciához hasonló módon; 3) viták a muzulmán *umma* megfelelő módon történő beillesztéséről a *Dar el Islam*on kívüli bevándorló diaszpórák kontextusába.

¹⁶ Casanova 2005. 89–108.

¹⁷ *Umma* (ar.): a muszlim Hívők Közössége. [A ford.]

Mindkét diskurzus, úgy a katolikus-, mint a muszlim-ellenes, a modern szekularizmus ugyanazon logikáján nyugszik. A modern európai állam „szekuláris” természete és az európai demokrácia „világi” karaktere a jelenkori európai identitás egyik alapvető mítosza. Van egy gyakran hallott szekuláris európai narratíva, mely általában eredetmagyarázatként és igazolásként szolgál az európai demokrácia szekuláris jellegére nézve. Ez a narratíva nagy vonalakban a következőképpen épül fel: egykoron, a középkori Európában – a premodern társadalmakra jellemző módon – a vallás és a politika összefonódott egymással. De ez a viszony a vallási sokszínűség, a radikális szektaszellem és a protestáns reformáció által létrehozott konfliktus új feltételei között a koraujkor brutális és hosszantartó, az európai társadalmakat romba döntő vallásháborúhoz vezetett. Az állam szekularizációja volt a megfelelő válasz erre a szörnyű tapasztalatra, mely kétségtelenül kitörölhetetlen nyomot hagyott az európai társadalmak kollektív emlékezetében. A többi a felvilágosodásra maradt. A modern európaiak megtanulták szétválasztani a vallást, a politikát és a tudományt. Mindenekelőtt pedig elfojtani a vallásos érzelmeket és eloszlatni a haladásellenes fanatizmust azáltal, hogy száműzték a vallást a magánszféra védelmébe, miközben nyitott, liberális és szekuláris közszférát hoztak létre, melyben a szólásszabadság és a közérdek vált meghatározóvá. Ezek a demokrácia fejlődését és virágzását biztosító világi alapok. Ahogy a világszerte zajló erőszakos vallási konfliktusok jelenkori eseményei mutatják, a vallás szerencsétlen módon végbemenő deprivatizálódását és visszatérését a nyilvános szférába óvatosan kell kezelni, hogy elkerüljük ezeknek a törékeny alapoknak az aláásását.

Egészen a közelmúltig a szekularizáció története a társadalmi modernizáció általános és teleologikus folyamatának, valamint a fokozatos emberi fejlődés narratívájának tágabb keretébe ágyazódott. A Nyugat országai előrevetítették a világ többi részének jövőjét. Egyre inkább erősödik az a felismerés, hogy beléphetünk egy globális, „poszt-szekuláris” korba, és hogy – amint arra Mark Lilla rámutatott a *New York Times Magazine* egyik vezércikkében – a vallás és a politika „nagy szétválasztása” egy olyan egyedülálló és kivételes történelmi eredmény, amelyet ápolni és óvni kellene.¹⁸

Tagadhatatlan, hogy egy ilyen történelmi elbeszélés, amely a felvilágosodás valáláskritikájának önértelmezésén alapszik, valójában történelmi mítosz. A koraujkori Európa vallásháborúiból, kiváltképpen a harmincéves háborúból (1618–1648) nem következik – legalábbis nem közvetlenül – a szekuláris állam, hanem inkább annak felekezeti változata. A „*cuius regio eius religio*” elve – amelyet elsőként az augsburgi vallásbékében fogadtak el és a vesztfáliai békében megismételtek – nem a modern szekuláris és demokratikus államot létrehozó elv volt, hanem inkább a modern felekezeti és territoriális abszolutista államé. Vallási konfliktus sehol Európában nem vezetett az állam és a politika szekularizálódásához, hanem inkább az állam kon-

¹⁸ Lilla 2007a. 28–34.; 50.; 54–55. és Lilla 2007b.

fesszionalizációját, valamint a vallások és az emberek területhez kötődését eredményezte. Ráadásul a konfesszionalizációnak és a territorializációnak ez a koraujkori kettős mintázata jól megalapozott volt már a vallásháborúk, sőt már a protestáns reformáció előtt is. A katolikus spanyol állam a katolikus királyok uralma idején az állami konfesszionalizáció és a vallási territorializáció paradigmatis modelleként értelmezhető. Azoknak a spanyol zsidóknak és muszlimoknak a kiűzése, akik visszautasították a katolikus hitre való áttérést, logikus következménye volt az államképződés efféle dinamikájának. E tekintetben az etnikai-vallási tisztogatás jelensége a koraujkori európai állam létrejöttével egyidős. A felekezeti szempontból nem megfelelő területen élő vallási kisebbségekkel szemben az állam nem gyakorolt türelmet, még kevésbé garantált számukra vallásszabadságot, ehelyett ezek a kivándorlás „szabadságával” élhettek.

A multi-konfesszionális, katolikus, lutheránus és ortodox arisztokráciával rendelkező Lengyel–Litván Államközösség az egyetlen a főbb koraujkori európai államok között, amely ellenállt a területi konfesszionalizáció általános európai tendenciájának és menedéket nyújtott az Európa más tájáról érkező vallási kisebbségeknek és radikális szektáknak, jóval azelőtt, hogy Észak-Amerika és más tengeren túli gyarmatok még biztosabb oltalmat kínáltak volna számukra. A rákövetkező háromszáz évben az európai társadalmak folytatták vallási kisebbségeik tengerentúlra történő exportálását, miközben a konfesszionális–territoriális határok a katolikusok és a protestánsok, illetve a lutheránusok és a kálvinisták között alapvetően mozdulatlanok maradtak, egészen addig, amíg ezeket a felekezeti választóvonalakat a II. világháború utáni európai társadalmak erőteljes szekularizálódása látszólag irrelevánssá nem tette.

Tulajdonképpen az államok, a népek és a területek konfesszionalizációjának ezeket a hosszú távú történeti mintákat figyelmen kívül hagyva lehetetlen megérteni azokat a kontinentális európai országok esetében – függetlenül attól, hogy megőrizték-e államegyházi alapjaikat vagy pedig alkotmányuknál fogva szekulárisak – létező nehézségeket, és azokat az európai társadalmakban – a leginkább szekularizáltakba éppúgy, mint a legvallásosabbakban – meglévő problémákat, melyek a vallási sokszínűség elfogadása tekintetében, kiváltképpen pedig a bevándorló vallások befogadása terén jelentkeznek.¹⁹

Igaz, hogy az elmúlt kétszáz évben minden európai állam keresztülment valamilyen mértékű szekularizációs folyamaton, és ma mindegyik hivatalosan és/vagy alapvetően szekuláris. De a kora újkori konfesszionális – katolikus, anglikán, evangélikus, református vagy ortodox – abszolutista állam által létrehozott cezaropapista szabályozási és vallásfelügyeleti modell mind a mai napig fennmaradt és lényegét tekintve nem talált kihívóra.

¹⁹ Casanova 2007b. 59–83.

Európában az állam és az egyház szétválasztásának sajátos történeti módozatai háromféle mintát követhettek: a) hivatalos egyház létesítése a társadalom viszonylagosan „szabad vallásgyakorlatával” párosulva (például Anglia, Skócia, az északi evangélikus országok és Görögország); b) az egyház formális megfosztása korábbi szerepétől és alkotmányos elkülönítése a világi államtól, a vallás szigorú, állam általi szabályozásának és felügyeletének fenntartásával (Franciaország és a volt kommunista államok követtek hasonló mintát); c) az egyház és az állam formális szétválasztása, informálisan létrejövő egy- vagy több-egyházis kvázi-államegyház révén, különféle korporációs–konszociatív berendezkedésekkel és egyházi-állami összefonódásokkal együtt (a kétfélekezetű országok úgymint Németország, Hollandia, Svájc, a többi katolikus ország és mindegyik poszt-kommunista állam követi valamelyik változatát ennek a modellnek). Mindegyikükre – az Egyesült Királyság kivételével – jellemző emellett a korlátozott vallási pluralizmus mintázata is. A többségi–kisebbségi vallási kapcsolatok szempontjából egész Európában kétféle modell volt gyakorlatban: az egyiket a szám szerint egyetlen nemzeti egyház alkotja, mely önértelmezése szerint azonos kiterjedésű a nemzettel, a másikat két (általában katolikus és protestáns) versengő, de területi alapú nemzeti egyház képezi, vallási kisebbségek nem meghatározott, de véges számú csoportjával együtt, amelyek strukturális szempontból szektákként viszonyulnak a nemzeti egyházakhoz.

Valóban, minden a modern demokratikus világi államról és a vallás privatizációjáról szóló irányadó diskurzus és gyakran ismételt szófordulat ellenére, jogos az a kérdés, hogy valójában mennyire „szekulárisak” az európai államok. Európa-szerte mennyire szilárdak a nemzetállam és a nemzeti egyház, valamint a vallás és a politika közötti „elválasztó vonalak”? Milyen mértékben tulajdonítható a társadalom szekularizációjának és a vallás privatizációjának a II. világháború utáni nyugat-európai demokráciák vitathatatlan sikere, ahogyan ezt olyan gyakran állítják? Ha valaki a hivatalos szekularizmus-diskurzus helyett a „ténylegesen létező” európai demokráciák realitására vet egy pillantást, akkor nyilvánvalóvá válik számára, hogy az európai államok többsége semmi esetre sem szigorúan szekuláris, és nem is igyekszik megfelelni a világi semlegesség mítoszának.²⁰

Franciaország az egyetlen olyan nyugat-európai állam, mely hivatalosan és büszkén „szekuláris”, vagyis a *laïcité* elvei alapján határozza meg önmagát és demokráciáját. Itt a katolikus egyház korábbi szerepétől való megfosztásának, valamint az állam és az egyház ellenséges érzülettel végrehajtott szétválasztásának az volt a funkciója, hogy megszabadítsa a világi államot az egyházi felügyelettől, viszont az semmiképpen sem, hogy felszabadítsa a vallást az állami ellenőrzés alól. A *laïcité* mint szekularis-republikánus etatista ideológia egy, az egyházzal versengő civil vallásként működik. Megköveteli a vallás szigorú privatizációját és bármely magánjellegű vallási

²⁰ Stepan 2001. 218–225.

vagy etnikai (közösségi) identitás radikális elválasztását minden állampolgár közös nyilvános identitásától. Az állam megvédi polgárainak vallásszabadságát, katolikusokét, protestánsokét, zsidóké és muszlimokét egyaránt, egészen addig, amíg a vallás magánügy marad. De a francia állam távol áll attól, hogy semleges vagy tartózkodó legyen a vallási intézményekkel szemben. Gyakran szabályoz vallási ügyeket, konkordátumok révén intézményes kapcsolatokat alakít ki a katolikus egyházal, a különböző korszakokban megpróbált más vallási közösségeket – a protestánsokat, a zsidókat és a muszlimokat egyaránt – egyház-szerű intézményekbe szervezni, melyeket aztán az állam tárgyaló- és intézményes partnerként használhat. A nemzeti egyház és az állam közötti ilyen fajta összefonódást illusztrálja, hogy hozzávetőlegesen a francia diákok 20%-a jár katolikus egyházi iskolába, melyek költségeik nagyjából 80%-át állami forrásokból fedezik. A muszlim iskolák távolról sem részesülnek ezzel azonos mértékű állami támogatásban. Igaz, sok muszlim lány jár katolikus iskolába, azért, hogy kikerüljék az állami iskolákban érvényes arceltakarási tilalmat.

Ezzel szemben számos olyan, régóta fennálló demokratikus rendszerű európai ország létezik, amely fenntartotta az államegyházak rendszerét. Ide tartozik az Egyesült Királyságon belül Anglia és Skócia, és az összes evangélikus ország Skandináviában: Dánia, Norvégia, Izland, Finnország és egészen 2000-ig Svédország is. Az új demokráciák közül Görögország szintén megőrizte a görög ortodox államegyházi szervezetet. Ez annyit jelent, hogy az államegyházi jellegét elveszítő katolikus egyház kivételével, minden a közelmúltban (1974 után) demokratikus átmenetet megélt dél-európai (Portugália, Spanyolország) és kelet-európai ország (Lengyelország, Magyarország, Csehország, Szlovákia, Szlovénia, Horvátország) esetében, a kereszténység többi nagyobb ága (anglikán, presbiteriánus, evangélikus, ortodox) közül valamelyik hivatalosan intézményesült, anélkül hogy veszélyeztetné a demokráciát ezekben az országokban. Másrészt számos történelmi példa létezik szekuláris és nem-demokratikus európai országokra – a szovjet típusú kommunista rendszerek a legnyilvánvalóbb esetek –, tehát biztonsággal juthatunk arra a következtetésre, hogy az egyház és az állam szigorú szétválasztása sem nem elegendő, sem nem szükség-szerű feltétele a demokráciának.

Ráadásul az államegyházal rendelkező európai országok e csoportján belül is jelentős eltérések vannak a vallási pluralizmus szintjei tekintetében, Angliától kezdve – mely egyike a vallási tekintetben leginkább sokszínű országoknak Nyugat-Európában – egészen az e szempontból legegységesebb Dániáig. Nyugodtan feltételezhetjük, hogy vallási tekintetben minél plurálisabb egy ország, annál könnyebb számára a további vallási diverzitás elfogadása. Ennél is fontosabb azonban, hogy a kisebbségi vallások abszolút száma ösztönözheti az államegyházat, hogy eltűrje a más nézeteket valló szektariánus mozgalmakat saját szféráján belül, mint például a methodista és más evangéliumi mozgalmak az anglikán egyházban, vagy az evangéliumi szektariánus mozgalom a norvég lutheránus egyházon belül. A szekularizált-

ság mértéke ez esetben nem tűnik releváns tényezőnek. Dánia kétségtelenül Európa leginkább szekularizált országai közé tartozik, legalábbis egyike azoknak, ahol a legkisebb a rendszeresen templomba járók aránya (kevesebb 5%-nál, amely érték Kelet-Németországgal vetekszik), miközben azon államok között van, ahol a legmagasabb a magát az egyházhoz tartozónak valló személyek aránya (közel 90%-uk a dán evangélikus egyházat nevezi meg, amely összemérhető a leginkább vallásos katolikus országokkal, így például Írországgal vagy Portugáliával), és itt az egyik legalacsonyabb szintű a vallási sokszínűség is (csak a dánok 2%-a vallja magát más valláshoz kötődőnek). Erre persze lehet azt válaszolni, hogy az európai társadalmak *de facto* oly mértékben szekularizáltak, hogy ennek következtében az, ami a vallásból megmaradt, olyannyira minimális, hogy mind az alkotmányos intézményrendszer, mind pedig az egyház és az állam közötti intézményes összefonódások tekintetében ártalmatlan, vagy egyenesen lényegtelen is. Ez lehet a helyzet a többségi társadalmak esetében, akár implicit (azaz képviseleti jellegű), akár explicit a kapcsolatuk a nemzeti egyházaikkal. De ez aligha mondható el minden vallási kisebbség – legkevésbé az újonnan érkezettek – esetében. Az nyilvánvaló, hogy egyetlen európai ország sem felel meg azon szekuláris-semleges állam követelményeinek, amely látszólag egyenlő mértékű érvényesülési lehetőséget, távolságot, elismertséget vagy támogatást kínál a területén található vallásoknak. Bizonyos tekintetben a *cuius regio eius religio* elve a legtöbb európai társadalom esetében folyamatosan fennmaradt, még aztán is, hogy a szuverenitás az uralkodótól a néphez vagy a nemzethez került át, és erőteljes szekularizáció ment végbe. Mindenesetre sem a demokratizálódás, sem a szekularizálódás folyamata nem változtatta meg jelentősen a hagyományos, korlátozott vallási pluralizmust mutató kontinentális európai mintázatot. Nem meglepő tehát, hogy az európai társadalmak nehézségekbe ütköznek az újonnan bevándoroltak révén megjelenő vallási diverzitás befogadása terén.

Alfred Stepan rámutatott arra, hogy a demokrácia legjelentősebb empirikus-analitikus elméletei – Robert Dahltól egészen Juan Linzig – nem számolnak a szekularizációval vagy a szigorúan végrehajtott szeparációval mint a demokrácia egyik intézményi követelményével, amire viszont az olyan irányadó liberális elméletek, mint amilyen John Rawlsé és Bruce Ackermané, törekednek. A szekularista alapelvek vagy normák alternatívájaként Stepan az „iker-tolerancia” modelljét ajánlja, amit úgy ír le, mint „a cselekvési szabadság minimális mértékű határait, melyeket a politikai intézményeknek biztosítaniuk kell a vallási tekintélyekkel, illetve a vallásos egyéneknek és csoportoknak a politikai intézményekkel szemben”. A vallási autoritásoknak „tolerálniuk” kell a demokratikusan megválasztott kormányzatok autonómiáját, anélkül, hogy alkotmányosan garantált előjogokat követelnének arra, hogy beleszólhassanak a politikába. A demokratikusan működő politikai intézményeknek viszont „tolerálniuk” kell a vallásos egyének és csoportok autonómiáját, nemcsak a magán vallásgyakorlat teljes szabadságát, hanem azt is, hogy értékeiket

a civil társadalomban nyilvánosan képviseljék, valamint a politikai társadalomban szervezeteket és mozgalmakat támogassanak, egészen addig a pontig, amíg nem sérítik meg a demokratikus szabályokat és ragaszkodnak a jogállamisághoz. Ennek a kölcsönösen elismert autonómiának a keretein belül – Stepan következtetése szerint – „a tényleges egyházi-állami kapcsolatok mintázatainak rendkívül széles skálája létezhet a politikai rendszerekben, melyek találkozhatnak a mi demokrácia-definíciónk minimumával.²¹

Transznacionális vallások, transznacionális „elképzelt közösségek” és a globalizáció

Egyfajta módszertani nacionalizmus hatására, amely olyannyira meghatározó volt az összehasonlító munkát végző társadalomtudományokban, legyen szó összehasonlító történeti szociológiáról és politológiáról, vagy összehasonlító gazdaságtanról, a *Public Religions*ben szereplő tanulmányok nemzeti esettanulmányok formáját öltötték. Személy szerint tudatában voltam a katolicizmus transznacionális dimenziójának, de az általam felvállalt összehasonlító katolicizmus-kutatás igazi felismerése számomra e dimenziók csökkenésének mértéke volt. E dimenziók, amelyek jellemzőek voltak a középkori kereszténységre a transznacionális pápaságtól a nemzetek feletti szerzetesrendekig, az egyetemes zsinatokig, a transznacionális egyetemekig, a katolikus iskolaközpontokig és a transznacionális zarándoklatokig, nemcsak csökkentek, hanem majdhogynem eltűntek a területiális nemzetállamok vesztfáliai rendszerének 16. századi felemelkedésétől a 20. századig tartó időszakban. A 19. század végétől a katolicizmus transznacionális dimenzióinak globális szintű újramegjelenését és újraalkotását tapasztalhatjuk. A katolicizmus mint új, transznacionális és területiségétől elszakított globális vallási rendszer szerveződött újjá.²²

A jezsuiták sorsa – alapításuktól kezdve egészen a jelenkorig – kiválóan illusztrálhatja a nemzeti és a transznacionális katolicizmus dinamikájának hullámhegyeit és -völgyeit. A rendet spanyol diákok egy csoportja alapította a Párizsi Egyetemen a 16. század közepén, amikor az európai egyetemek fakultásai és a hallgatók közösségei is transznacionális jellegűek voltak. Nem sokkal később már egy katonásan szervezett, paradigmaticus és transznacionális rendről beszélhetünk, amelynek az volt a célja, hogy megvédje a pápaság univerzális, azaz nemzetek feletti igényeit a protestáns reformációval és a felemelkedő abszolutista *raison d'état*-val szemben. Ugyancsak élen járó szerepük volta katolikus gyarmati globalizáció korai szakaszában Kelet-Ázsiától egészen Brazíliáig. Azonban a nemzetállamok modern rendszerének

²¹ Stepan 2011. 218.

²² Casanova 1997.

megjelenésével a pápaság nemcsak a kontrollt veszítette el a katolikus nemzeti egyházak felett, de a katolikus uralkodók maguk is vétőjogra tettek szert a pápai kinevezési gyakorlattal szemben. A 18. század közepén a katolikus fejedelmek egymás után űzték ki a jezsuitákat tartományaikból, és összefogtak annak érdekében, hogy „korona-kardinálisaik” révén a pápai trónra segítsék Lorenzo Ganganellit, aki XIV. Kelemen néven 1773-ban feloszlatta a Jézus Társaságot. Meglepő módon a jezsuiták túlélték mindezt, méghozzá annak köszönhetően, hogy nem-katolikus területeken találtak menedékre, így például az ortodox Oroszországban vagy a gyarmatosítás utáni, protestáns Amerikában.

A szuverenitás 19. századi nacionalizálása és demokratizálása idején, a liberális forradalmak után, a katolikus területekről ismét több esetben elűzték a jezsuitákat. Az oktatási törvények szekularizálása vezetett Franciaországból történő kiűzésükhöz, míg Németországot a *Kulturkampf* alatt kellett elhagyniuk. Azonban az I. világháború idején, amikor XIV. Benedek²³ pápa egyike volt a fiatalság lemeszárlását elítélő kevés józan hangnak Európában, a Rend figyelme sokkal inkább a nacionalista mozgósítás felé fordult, és mind a francia, mind a német jezsuiták visszatértek nemzeteiket szolgálni és meghalni szülőhazájukért. Ma elképzelhetetlen lenne a jezsuiták, vagy más katolikus transznacionális rend számára, hogy nacionalista háborúban vegyen részt.

1870-től napjainkig tanúi lehetünk annak, hogyan épülnek újjá a katolicizmus azon transznacionális dimenziói, amelyek a szuverén területi államok vesztfálgiai rendszerének felemelkedésével majdnem eltűntek: megkérdőjelezhetetlen pápai szupremácia, egyetemes zsinatok, transznacionális szerzetesrendek, káderek, kúria, iskolaközpontok, zárandoklatok és mozgalmak.

Amennyiben a kortárs katolicizmus transzformációja illusztrálja azokat a lehetőségeket, melyeket a globalizáció folyamata kínál egy olyan vallási rendszer számára, amelynek erősen centralizált struktúrája, emberi, intézményi és anyagi erőforrásokból álló, működő transznacionális hálózata van, és amely így magabiztosan gyarapodhat a vallások relatíve nyitott globális rendszerében, akkor a kortárs pünkösdi mozgalom is példázhatja azokat a hasonlóan kedvező lehetőségeket, amelyeket a globalizáció nyújt egy erősen decentralizált vallás részére, amelynek nincs sem történeti kötődése a tradícióhoz, sem területiális gyökerei vagy identitása, és amely így otthon érezheti magát bárhol a glóbuszon, ahová a Szentlélek vezet.²⁴

Vegyük Brazília paradigmátikus példáját. A brazil pünkösdi mozgalom transznacionális karaktere kezdettől fogva ismert. Csak néhány évvel az Azusa utcai ébredés (*Azusa Street revival*) után, 1910-ben érkezett az USA-ból, európai bevándorló hozták magukkal, egy olasz és két svéd misszionárius, akik Chicagóban találkoztak a

²³ Helyesen: XV. Benedek [A ford.]

²⁴ Casanova 2001. 415–441.

pünkösdzizmussal. A mozgalom szinte rögtön „benszülött”, brazil formát öltött. Ebben az értelemben a brazil pünkösdzizmus a területiségtől elszakadás egyfajta kettős folyamatát jelképezi: az észak-amerikai kereszténység a Brazíliában honos gyökerek átvételével elveszítette területhez kötöttségét, hiszen katolikus területre plántálódott át, ami pedig azt eredményezte, hogy megszűnt a katolicizmus területi meghatározottsága és dominanciája ebben az országban. Ez a legfontosabb következménye a pünkösdzizmus exponenciális növekedésének Latin-Amerika szerte. Latin-Amerika megszűnt katolikus territórium lenni, még ha a katolicizmus előreláthatólag többségi vallás is marad a térség országaiban. Becslések szerint ma a latin-amerikai protestánsok kétharmada pünkösdi karizmatikus. Különösen Brazília vált rövid idő alatt a pünkösdisták világközpontjává, és kezdett el kisugározni minden irányba, beleértve ebbe az Egyesült Államokat is.

A pünkösdi kereszténység terjedése a szubszaharai Afrikában (Ghána, Nigéria, Zimbabwe, Dél-Afrika) sem volt kevésbé robbanásszerű, ráadásul legalább annyira lokális, „benszülött” és autonóm volt, mint latin-amerikai párja. Ugyanez elmondható a koreai vagy a kínai pünkösdi karizmatikus mozgalomról is. A koreai térítőek például Ázsia szerte megjelentek az evangéliumi missziókban. A pünkösdzizmus expanziója tehát a több központból történő szétáramlás párhuzamos fejleményeként értelmezhető szerte a világon. A pünkösdi karizmatikus mozgalom nem olyan vallás, mint az ugyancsak gyorsan terjedő mormon egyház, amelynek van területi központja, és nem is annyira transznacionális vallási rendszer, mint a globálisan mindenütt jelenlévő katolicizmus. Ahogyan Paul Freston megfogalmazta: „az új egyházak a globális kultúra helyi megnyilatkozásai, melyeket egyszerre globális és lokális kreativitás, összetett elterjedési minták és többoldalúan szétterjedő nemzetközi hálózatok jellemeznek.”²⁵ A pünkösdzizmus tekinthető talán az első igazán globális vallásnak, sőt, egyszerre globálisnak és lokálisnak is. Történelmi szempontból tehát unikális és előzmények nélküli, első és paradigmátikus esete egy decentralizált és területi kötöttségéről leváló globális kultúrának.

A kereszténység más ágait és más világvallásokat illetően is hasonló megállapítások tehetők. Az anglikanizmus fő központja ma már nem a poszt-keresztény Angliában van, és az anglikán vallást az egykori brit gyarmatbirodalom területéről érkező bevándorlók élesztik újjá ebben a szekuláris országban. Gondoljunk csak a globális szinten működő Anglikán Közösségnek a homoszexuális vagy a női püspökök beiktatása kérdésében gyakorolt transznacionális politikájára, melyet Anglia, Afrika, Észak-Amerika és a Karib-térség esetében folytat. A konstantinápolyi pátriárkának mint a keleti kereszténység területhez nem kötődő globális központjának a szerepe – legalábbis szimbolikus értelemben – újra felemelkedőben van, versenyre kelve a moszkvai patriarchátussal és más területhez kötődő autokefál, nemzeti ortodox egyházakkal.

²⁵ Freston 1997. 185.

A „világvallások” számára a globalizáció megteremti a lehetőséget, hogy valóban az egész világra kiterjedő, azaz globális vallások legyenek, de ez egyben a területiség elvesztésének veszélyét is magában hordozza. Ez olyan világvallások esetében a legvalószínűbb, mint az iszlám vagy a buddhizmus, amelyek mindig is transznacionális szerkezetűek voltak. A fenyegetés pedig azok számára a legreálisabb, amelyek konkrét civilizációs terekhez kötődnek, miként az iszlám és a hinduizmus. De az egész világra kiterjedő migrációs folyamatok hatására ezek is globális és deterritoriális jellegűvé válnak, létrejövő diaszpóráik globális transzformációjuk jelentős központjává lesznek, melyek aztán visszahatnak civilizációs forrásvidékeikre is.

A társadalmak közötti migráció és a világvallások – néha külön-külön, de gyakran egymással összekapcsolódva – mindig is a globalizáció folyamatának fontos hordozói voltak. Lehetne úgy érvelni, hogy a homo sapiens ötvenezer évvel ezelőtti migrációjának egymást követő, Afrikából kiinduló hullámai és az ezt követő letelepedések jelentik világszerte a globalizációs folyamat kiindulópontját. De ezeknek a vándorlásoknak nem volt a reflexív öntudathoz tartozó szubjektív dimenziója, és csak manapság rekonstruálhatók objektíven a DNS- és más tudományos technológiák fejlődésének köszönhetően. Ezzel ellentétben, annak a képzetnek a szubjektív dimenziója, hogy az emberiség egyként osztozik ugyanazon a globális téren és időn, korán megjelent minden univerzalista világvallásban. Azonban ezek a képzeletbeli várakozások, miközben előfeltételként szolgáltak a világvallások civilizációs expanziójához, híján voltak a strukturális, azaz objektív és anyagi globális alapnak.

Egészen a közelmúltig az összes világvallás civilizációs *oikoumenéjének* a világhatalmakhoz igazodó pontos területi határai voltak, amelyekhez kulturálisan és területileg is kötődtek, és amelyeknek a kommunikációs lehetőségek által meghatározott földrajzi korlátai voltak. Róma püspöke ugyan mindig is azt állította, hogy *urbi et orbi*, a városhoz és a világhoz beszél, de a gyakorlatban ez csak a 20. században lett valósággá. Ami a mai globális állapotok igazán újszerű aspektusát jelenti, az az a tény, hogy először a történelem folyamán minden világvallás újraalkotható valóban deterritorizált, globális „elképzelt közösségként”, elválasztva azoktól a civilizációs alapoktól, amelyekbe tradicionálisan be voltak ágyazódva. Az Arjun Appadurai által használt „modernitás nagyban” kifejezését parafrázálva azt is mondhatnánk, hogy a világvallások az összekapcsolódó elektronikus tömegmédiá és a tömeges migráció révén újraalkothatók „nagyban”, mint deterritorizált globális vallások vagy *ummák*.²⁶

Éppen ezért elmondható, hogy Samuel Huntington tézise a civilizációk küszöbön álló összeapásáról egyszerre helyezi új megvilágításba a jelen globális állapotát és mélységesen félrevezető is.²⁷ Megvilágosító erejű, amennyiben egyike volt az első prominens hangoknak, amelyek felhívták a figyelmet a civilizációk és civilizációs

²⁶ Appadurai 1996.

²⁷ Huntington 1994.

identitások növekvő relevanciájára a kialakulóban lévő globális rend és konfliktusok szempontjából. De mélyen félrevezető is, amennyiben a civilizációkat továbbra is – a szuperhatalmakhoz hasonló – territoriális geopolitikai egységekként képzelem el, melyeknek valamilyen világvallás a kulturális magja.

A terület, a vallás és a civilizációs kultúra szétválásának ez a folyamata semmi esetre sem egységes vagy homogén a világvallások és civilizációk esetében, és valóban sok ellenállással találja szemben magát azon államok részéről, amelyek továbbra is arra törekednek, hogy erőszakmonopóliummal rendelkezzenek, és adminisztratív módon szabályozzák a területükön lévő vallási csoportokat és kulturális identitásokat. Hasonló mondható el azon „egyházak” esetében, tág weberianus értelemben véve a fogalmat, amelyek vallási intézményekként vagy „elképzelt közösségekként” igényelnek vallási monopóliumot civilizációs vagy nemzeti területük felett.

A modern világban alapvető feszültség tapasztalható két jól ismert alapelv között. Egyrészt létezik az egyén elidegeníthetetlen joga a lelkiismereti- és vallásszabadsághoz, beleértve ebbe a vallások közötti áttérés szabadságát is. Ez az elv minden modern, demokratikus társadalomban mint megkérdőjelezhetetlen univerzális emberi jog került elfogadásra. Senkit sem lehet korlátozni abban, hogy higgyen, vagy kényszeríteni arra, hogy ne higgyen egy bizonyos vallási tanításban. Következésképpen mindenkinek szintúgy megvan a joga arra, hogy higgyen vagy ne higgyen bizonyos vallási tanokban, beleértve ebbe a bármely vallásra történő áttérés jogát is. Másfelől, egyre több helyen ismerik el az embereknek azt a kollektív jogát, hogy megvédjék és megőrizzék tradícióikat és kultúrájukat a gyarmatosító, hódító és a zsákmányoló beavatkozásoktól. Hasonló deklarációk elsősorban az ENSZ dokumentumaiban kerültek megfogalmazásra a bennszülött népek jogaival kapcsolatban. Ez azonban könnyen átfordítható a világ összes emberére érvényes, a kölcsönös jogokat és kötelezettségeket megállapító olyan általános elvvé, amely szerint tisztelnünk kell egymás hagyományait és kultúráját, megalapozva ezzel azt, amit növekvő globális felekezetiiségnek nevezhetünk.

Gyakorlatilag mindenütt hasonló ellentétek jelentkeznek a nemzeti vagy civilizációs területek feletti vallási monopóliumot igénylő protekcionista, és azon egyetemes indítékok között, amelyek a saját, egyéni vallást a globális emberiség univerzális igényeire adott válaszként értelmezik. A transznacionális migráció és a világvallások diaszpóráinak civilizációs területükön túli felbukkanása ezeket a feszültségeket mindenütt láthatóvá tették. Természetesen sem a transznacionális migráció, sem pedig a diaszpórák hatása önmagában nem új jelenség. A jelenleg új, globális körülmények között jelentkező általános, szinte univerzális karaktere az, ami különösen relevánssá teszi minden világvallás számára.

Ha az iszlámról, vagy a muszlimok egy „elképzelt transznacionális közösségéről” esik szó, minket itt Nyugaton persze állandóan kísért a globalizálódott iszlám két kortárs, domináns formájának, az állami iszlamizmusnak és az *iszlám kalifátus dzsi-*

hadizmusának a gondolata. Részemről amellet szeretnék érvelni, hogy napjainkban a transznacionális iszlám főbb áramlatai, azok, amelyek feltehetően a legnagyobb hatással lesznek a jövőben az iszlám transzformációjára, valójában a muszlim megújulás transznacionális hálózatai és mozgalmi, és szintén elégedetlenek az állami iszlámizmussal és a transznacionális *dzsihadizmussal*. Ezek alkotják a lazán szervezett és plurális, transznacionális *umma* vagy a globális muszlim civil társadalom hálózatait: kezdve az „evangéliumi” *Tablighi Jama'at*-tal²⁸, azzal a vallási mozgalommal, amely nagyon aktív szerte a muszlim világban és a diaszpórákban, és amelynek éves indiai konferenciái – a *haddzs*²⁹ után – a muszlimok második legnagyobb világtalálkozóit jelentik. Folytatva más transznacionális *dawa*³⁰ hálózatokkal, a neo-szúfista Fethullah Gülen oktatási-nevelési hálózatáig, amely jelen van szerte Törökországban és a török diaszpórákban, valamint Közép-Ázsia török köztársaságaiban, más szúfi testvériségekben, így a nyugat-afrikai muridok közösségeiben, akik ugyancsak kiterjesztették transznacionális hálózatukat az európai és az észak-amerikai muszlim diaszpórákra.

Hasonló elemzést adhatunk a globális hindu *umma* formálódásáról is, amely összekapcsolja a civilizációs otthonának tekintett „India anyát” az egykori Brit Birodalom területén lévő régi diaszpórák gyarmati hindu közösségeivel, Délkelet-Ázsiától Dél-Afrikáig, a Karib-térségig és a nyugati új emigráns hindu közösségekig, a Brit-szigetektől Észak-Amerikáig és Ausztráliáig. A különálló muszlim és hindu identitások megtisztítása a szubkontinens diaszpóráiban, Dél-Afrikától Guyanáig, azon emberek között, akik együtt élnek – akár úgy mint színes bőrűek az apartheid idején, akár mint az indo-karibi népek az afro-karibi népek ellenében –, az egyik legsokatmondóbb megnyilvánulása ennek a globális jelenségnek.

Növekvő globális felekezetiiségnek nevezem a deterritorizált, transznacionális és globálisan „elképzelt közösségeknek” ezt a burjánzását, amely az úgynevezett régi világvallásokat ugyanúgy behálózza, mint a hibrid globalizált vallások új formáit, mint például: a Bahái hit, az Amerikai Egyesült Államok Egyesítő Egyháza (Unification Church of the United States, Moonies), a Hare Kirsna, az afro-amerikai vallások, a Falun Gong, stb. Ezek természetesen a szekulárisan „elképzelt közösségek” vagy az ummák más formáival is vetélkednek. Azonban a transznacionálisan elképzelt vallási közösségek alapvető kihívást jelentenek a globalizáció szekuláris, kozmopolita teóriái számára és a nemzetközi kapcsolatoknak azokra az elméleteire, amelyek továbbra is a vesztfáliai nemzetközi rendszer előfeltevései alapján működnek.

²⁸ *Tablighi Jama'at* („Society for Spreading Faith”, Társaság a hit terjesztéséért): 1927-ben Indiában elindított globális oktatási és missziós mozgalom, melynek célja, hogy a muzulmánokat elmélyültebb vallási szemlélődésre buzdítsa. Nyugat-Európát is beleértve több mint 150 országban működik szerte a világon. [A ford.]

²⁹ *Haddzs* (ar.): mekkai zarándoklat, az iszlám ötödik pillére. [A ford.]

³⁰ *Da'wa* (ar., *da'va*): iszlámra való hívás, az iszlám vallás igazságának hirdetése, megismertetése. [A ford.]

A kozmopolitizmus fogalma alatt itt – tág értelemben véve azt – bármely olyan világnézet értek, amely a jövőbeni globális rendet mint egyedüli, relatíve homogén és egységesített globális gazdasági, politikai és kulturális rendszert, vagy mint egy „egyetemes emberi civilizációt” képzei el. A globalizáció legtöbb elmélete bizonyos mértékig osztozik hasonló kozmopolita feltételezéseken, amennyiben úgy tartják, hogy a gazdasági és technológiai globalizáció fogja meghatározni a globális társadalmat és kultúrát.

A kozmopolitizmus a modernizáció fejlődéselméleteire épít, amelyek a társadalmi változást a nyugati modernitás globális expanziójaként, mint az emberi fejlődés univerzális folyamatoként láttatják, nem pedig bizonyos szociális képződmények hegemon módon történő terjedéseként. A legtöbb kozmopolita elképzelésben a vallás vagy nem létezik, vagy egyszerűen „láthatatlan”, abban az értelemben, ahogyan Thomas Luckmann állítja: eszerint a vallás a megváltás vagy az értelemkeresés individualizált és privatizált formája, amelynek semmi jelentősége nincs a modern társadalom elsődleges intézményeinek működése szempontjából. A vallás közösségi dimenziója a kulturális csoportidentitás egyik formájává redukálódott. Ha és amennyiben a vallás felbukkan a nyilvánosságban, és számolni kell vele, akkor általában a szekularizáció folyamatának ellenálló modernitásellenes fundamentalizmusként vagy a globalizáció fenyegetésére adott tradicionalista kollektív identitás-reakcióként bélyegzik meg. Úgy is mondhatnánk, hogy a vallás a kozmopolita elit szemében vagy irreleváns, vagy haladásellenes. Tehát amikor a vallás kérdéséről van szó, a kozmopolitizmus minden formája legalább burkoltan osztozik a szekularizáció elméletének abban a tételében, amelyet a társadalomtudományok és a modern, liberális politikai ideológiák a felvilágosodás valláskritikájából örököltek. A kozmopolita felfogás hű gyermeke az európai felvilágosodásnak.

Ideje, hogy felülvizsgáljuk a globális, kozmopolita és szekuláris modernitással kapcsolatos teleologikus koncepcióinkat, amelyekkel a vallási „másságot” „fundamentalistaként” határozhatjuk meg. Itt az ideje, hogy helyet adjunk jóval komplexebb, árnyaltabb és reflektívabb kategóriáknak, amelyek segítenek jobban megérteni a többértű modernitások kialakulóban lévő globális rendszerét. Ameddig fenntartjuk az egyetlen, kozmopolita modernitás koncepcióját, érteve ezen a szekularizáció általános folyamatát, mint valóban normatív globális projektet, addig arra kényszerülünk, hogy minden olyan vallási formát, amelyet nem tudunk sajátunkként elfogadni, fenyegető „fundamentalizmusnak” minősítsünk. Így akaraton kívül mi magunk válunk partizánna egy állítólagos világszintű, szekuláris-vallásos konfliktusban, és segítünk a „civilizációk úgynevezett összecsapásából” önbeteljesítő jóslatot csinálni. Végző soron az a fő kérdés, sikerül-e felismernünk az univerzalizmusok megszüntethetetlen sokféleségét és a modernitás többféle formáját, vagyis azt, hogy minden univerzalizmus és minden modernitás partikuláris. Azt is mondhatnánk, hogy a versengő partikuláris univerzalizmusoktól a globális, felekezeti kontextualizmus új állapota felé tartunk.

A globalizáció körülményei közepette ráadásul a világvallások nemcsak saját tradícióikból építkeznek, de növekvő mértékben másokéiból is. A különböző kultúrák képviselőinek személyes kapcsolata, a kulturális utánzások és kölcsönvételek, a diaszpórák révén való elterjedés, a hibridizáció, a kreolizáció³¹ és a transzkulturális összeköttetések legalább annyira részei és résztvevői a globális jelennek, mint a nyugat hegemoniája, a kozmopolita homogenizáció, a vallási fundamentalizmus vagy a civilizációk összecsapása.

Fordította: Barabás Gábor, Csibi Norbert, Gyimesi Réka

Felhasznált irodalom

- Appadurai 1996 = Appadurai, Arjun: *Modernity at Large*. Minneapolis. 1996.
- Asad 2003 = Asad, Talal: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA, 2003.
- Casanova 1994 = Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*. Chicago, 1994.
- Casanova 1997 = Casanova, José: *Globalizing Catholicism and the Return to a 'Universal' Church*. In: Susanne Rudolph – James Piscatori (Eds.): *Transnational Religion and Fading States*. Boulder, CO, 1997. 121–143.
- Casanova 2001 = Casanova, José: *Religion, the New Millennium and Globalization*. *Sociology of Religion* 62. (2001), 415–441.
- Casanova 2005 = Casanova, José: *Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective*. *The Taiwan Journal of Democracy* 1/2. (2005), 89–108.
- Casanova 2006a = Casanova, José: *Religion, European Secular Identities, and European Integration*. In: Timothy A. Byrnes – Peter J. Katzenstein (Eds.): *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge, 2006. 65–92.
- Casanova 2006b = Casanova, José: *Rethinking Secularization: A global comparative perspective*. *The Hedgehog Review* 8. (2006), 7–22.
- Casanova 2006c = Casanova, José: *Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad*. In: David Scott – Charles Hirschkind (Eds.): *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors*. Stanford, CA, 2006. 12–30.

³¹ *Hibridizáció:* a különböző kultúrák keveredésére, a kulturális logikák és identitások egymásba fonódására utaló társadalomtudományi fogalom, mely megkérdőjelezi a kulturális különbségek közötti éles választóvonalakat és a köztük lévő hierarchikus viszonyrendszert. *Kreolizáció:* valamely kultúra belső heterogenitására, kevert jellegére, a különböző eredetű kulturális formák közötti határok elmosódására és az ez által létrejövő új szintézis kifejezésére használt társadalomtudományi fogalom. [A ford.]

- Casanova 2007a = Casanova, José: Die religiöse Lage in Europa. In: Hans Joas – Klaus Wiegandt (Hrsg.): Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt, 2007.
- Casanova 2007b = Casanova, José: Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison. In: Banchoff, Thomas (Ed.): The New Religious Pluralism and Democracy. New York, 2007. 59–83.
- Freston 1997 = Freston, Paul: Charismatic Evangelicals in Latin America: Mission and Politics on the Frontiers of Protestant Growth. In: Stephen Hunt – Malcolm Hamilton – Tony Walker (Eds.): Charismatic Christianity. Sociological Perspectives. New York, 1997. 184–205.
- Huntington 1994 = Huntington, Samuel P.: The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York, 1994.
- Lilla 2007a = Lilla, Mark: The Great Separation: the Politics of God. The New York Times Magazine (2007)
https://www.nytimes.com/2007/08/19/magazine/19Religion-t.html?_r=1&oref=slogin&pagewanted=all&oref=slogin
- Lilla 2007b = Lilla, Mark: The Stillborn God. Religion, Politics and the Modern West. New York, 2007.
- Martin 1978 = Martin, David: A General Theory of Secularization. Oxford, 1978.
- Masuzawa 2005 = Masuzawa, Tomoko: The Invention of World Religions. Chicago, 2005.
- Stepan 2001 = Stepan, Alfred: Arguing Comparative Politics. Oxford, 2001.
- Tilly 1898 = Tilly, Charles: Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons. New York, 1989.

LINDNER GYULA

Plutarchos és a pogány monoteizmus

Plutarch and the Pagan Monotheism

There is an ongoing scholarly debate about the role of monotheism in the religious history of the Roman Empire. In the recently developed framework the scholars question the antagonism/dichotomy of Christian monotheism and pagan polytheism, and introduce new terminology aiming to describe the changes of the religious horizon in this period. According to the paradigmatic shift the conceptions of the so-called *henotheism*, *monolatry*, or *pagan/inclusive monotheism* have recently dominated the field in the study of the religious history of the Roman Empire, emphasizing the view that personal, monotheistic choices among the gods are widespread phenomena of the Greco-Roman, i.e. non-Christian religiosity between the 1st–5th centuries AD. The Middle Platonic religious concepts of Plutarch (cc. 40–125) and his philosophical, theological and cosmogonic views are interpretable by means of the changing religious trends of this epoch. Plutarch in his Pythian dialogues displays the role of Delphi on the religious landscape of Hellas and attributes an outstanding role to Apollo in the Greek pantheon. The interplay between his monotheistic concept and the Apollonian religiosity comes forward mainly in his Pythian dialogue, *De E apud Delphos*. This controversial work about the mysterious E in the oracle of Delphi foreshadows the new theological and philosophical attitudes, which determined the religious horizon of the Roman Empire and interacted unequivocally with Christianity.



George Bernard Shaw egyszer azt állította, hogy Plutarchos írásai valójában a forradalmak kézikönyvének tekinthetők. Nyilván itt elsősorban a *Párhuzamos életrajzok* címen kiadott, görög és római hőseket párba állító írásaira gondolt, amelyek hosszú évszázadok gondolkodóit, államférfiai inspirálták: a gyermek Rousseau-ra apja mellett Plutarchos hősei gyakorolták a legnagyobb hatást, és saját bevallása szerint köztársasági érzületét éppen ezekből az életrajzokból merítette, sőt önéletírásában azzal is eldicsekszik (bármennyire is valószerűtlen), hogy 8 éves korára kívülről

megtanulta az összes életrajz szövegét. Charlotte Corday állítása szerint gyerekkorától olvasta Plutarchos életrajzait, a sors különös fintora, hogy a Marat meggyilkolása előtti napon sem tett másképpen. Montesquieu nemkülönben nyert ösztönzést forradalmi hangvételű politikai teóriái kifejtése során Plutarchos műveiből. Mary Shelley, a *Frankenstein avagy az új Prométheus* c. romantikus regény szerzője Milton *Elveszett paradicsoma* és Goethe *Werthere* mellett kizárólag Plutarchos életrajzait tartotta érdemesnek arra, hogy a művében szereplő szörnyetegből embert faragjon és így egy eljövendő forradalmi kulturális fejlődés alapját megvesse. Nietzsche *A történelem hasznáról és káráról* c. korszerűtlen elmélkedésében úgy vélte, hogy bármely plutarchosi hős képes lenne saját kora zajongó félművelt vagy álfélművelt közéletét elhallgattatni, ezért is tartotta fontosnak, hogy a történész lelke éppen Plutarchos életrajzaival töltekezzen.¹

A sort hosszasan lehetne folytatni, de talán szükségtelen. Fenti példáink ugyanis azt sugallják, hogy nevezett szerzők, politikusok, gondolkodók Plutarchos életrajzaiban valami olyan új, forradalmi gondolat megnyilatkozását látták, amelyet szembe lehetett szegezni saját koruk értékrendjével, és amelyből inspirációt, ösztönzést tudtak meríteni egy nagy és nemes vállalkozás véghezvitelére, legyen az a tudósi-kutatói függetlenség, a köztársasági érzület, vagy a szabadságon és hazafiaságon alapuló politikai szándék megvalósítása. Plutarchosnak a középkoron, majd a reneszánsz, a fölvilágosodás és a romantika időszakán át egészen a modernitásig ívelő népszerűsége éppen ezekre az életrajzokra és a bennük megjelenő forradalmi gondolatokra vezethető vissza.

Az viszont már kevésbé ismert, hogy Plutarchos nemcsak ezekkel az életrajzokkal tette le névjegyét az európai szellemtörténet asztalára: életművének másik része, amely a *Moralia*, azaz morálfilozófiai értekezések címet viseli, a legkülönbélebb tárgyú írások gyűjteményét tartalmazza: vallásfilozófiai értekezés, gyermeknevelési és életvezetési tanácsadás, csillagászati vagy etológiai okfejtés, a húsevés és a vegetarizmus különbségeit tárgyaló, vagy éppen a platóni filozófia jobb megértését szolgáló írások egyaránt helyet kaptak ebben a gyűjteményben. Ezekben az írásokban, ahogy az a fentiek alapján el is várható a chairóneiai szerzőtől, számos forradalmi gondolat megjelenik, azok számbavétele azonban szétfeszítené jelen írás kereteit, így attól el kell tekintetünk. Az alábbiakban csupán egyetlen forradalmi gondolatról fog szó esni és ennek vizsgálata során fogunk érvelni amellett, hogy Plutarchosnak az egyetemes emberi kultúrára gyakorolt hatása nemcsak a politikatörténet berkein belül mutatható ki, hanem az az európai vallástörténet egy meghatározó irányának, mégpedig az ún. pogány monoteizmusnak a kiformalódását is ösztönözte, hogy aztán ez a fejlődési szakasz a későbbiekben a keresztyén Európa vallási világképének a kialakulására is egyértelműen rányomja a bélyegét.

¹ Goldhill 2002. 246–293.; Goldhill 2011. 3–4.

Plutarchos *De E apud Delphos – A delphoi E-ről* c. írása egy már az antikvitásban is élénk vita tárgyát képező kérdést tárgyal, mégpedig azt, hogy a delphoi jósdá *pronaos*-ában látható E szimbólum milyen jelentést hordoz magában.² A műben olvasható, a platóni dialógusok szellemiségét idéző beszélgetés résztvevői Ammónios (Plutarchos tanára), Lamprias (Plutarchos testvére), Theón, Nikandros, Eustrophos, maga Plutarchos és más névtelen hallgatók, kiindulópontja pedig az a Plutarchos fiai által fölített kérdés, amely a szimbólum jelentésére irányul. Ez készíti a szerzőt arra – aki maga a Kr.u. 90-es évek közepétől egészen haláláig Delphoi papjaként tevékenykedett, ilyen minőségében pedig a jósdához és az Apollón-szentélyhez kötődő hagyományok és történetek alapos ismerője lehetett –, hogy mellőzve a sorozatos kitérő válaszokat kifejtse nézeteit a tárgyban és fölidézze egy régi vita emlékét, amely sok évvel ezelőtt ezt a problémát boncolgatta (385 a).³ Ez a beszélgetés, amelyre Plutarchos visszaemlékszik, Kr.u. 66/67-ben zajlott, abban az évben, amikor Neró császár Hellasban időzött (385 b), ennek alapján, ha Plutarchos fiai húsz év körüli ifjaknak tekintjük a kiinduló beszélgetés során, annak valós idejét a 90 körüli időszakra tehetjük.

A vita értelmezéséhez nem árt tudni, hogy Plutarchos korában Delphoiban egy aranyból készült E szimbólum volt látható a jósdá területén, amelyet Livia, Augustus felesége ajánlott föl a szentély számára kb. 100 évvel jelen írás megszületése előtt.⁴ Ennek elődje és párja egy athéniak által dedikált bronz *epsilon* volt, illetve egy még ennél is korábbi, a görög bölcsek által följánlott fából készült szimbólum (385 f–386 a).⁵ Az E a Γωῶτι σαυτὸν (Ismerd meg önmagad!) és a Μηδὲν ἄγαν (Semmit se túlságosan!) életbölcsesekkel együtt valahol az Apollón-templom bejáratánál helyezkedett el (385 d), a jósdába érkező személyeknek tehát mindenképpen látniuk kellett azokat. A szimbólum népszerűségére némi fényt vet, hogy Hadrianus kori érmék hátoldalán szerepel az *epsilon*, amely tény egyesek szerint főként ennek az írásnak köszönhető. Plutarchos ugyanis mindamellet, hogy papi funkciót látott el Delphoiban, több írásával, az ún. pythói dialógusokkal (*De Pythiae oraculis*, *De defectu oraculorum*, *De sera numinis vindicta*) és életrajzaiban a Delphoira tett utalásokkal egyaránt az Apollón-szentélyt övező, már a görögység archaikus időszakában meginduló vallási

² A *De E apud Delphos* c. írás Plutarchos kései vallásfilozófiai munkái közé tartozik. Ő maga az ún. pythói dialógusok részeként nevezi meg (384 e), az tehát a *De defectu oraculorum* (A jóslatok hanyatlásáról), a *De Pythiae oraculis* (A Pythia jóslatairól) és a *De sera numinis vindicta* (Az isteni büntetés késlekedéséről) fémjelzte sorba illeszkedik. Ehhez l. Kindt 2016. 169.; Brenk 2017. 14–15.

³ A szövegre az alábbiakban – amint az a *Moralia* c. gyűjteménybe sorolt többi írásnál is megszokott – a 16. századi Henricus Stephanus-féle kiadás számozása szerint hivatkozom.

⁴ Az 1913-ban Apollón-templomában talált omphaloson szintén megtalálható az E szimbólum.

⁵ Fries 1930. 343–344.; Berman – Losada 1975. 115–117.; Trevor Hodge 1981. 83–84. Vö. Pausanias 10,24,1 - „Delphoiban, a templom előcsarnokában igen hasznos életbölcsesek vannak felírva, amelyeket állítólag azok a férfiak fogalmaztak meg, akiket a görögök a bölcseknek neveznek.” (Muraközy Gyula fordítása)

propaganda folytatójává vált.⁶ Bár a plutarchosi szöveg alapján az is fölvethető, hogy a szentélyben mindhárom E szimbólum egyszerre volt látható, mégis valószínűbbnek tűnik, hogy a fából és a bronzból készült darabot egy raktárban őrizték.⁷

A szimbólum kapcsán kibontakozó vizsgálódás átfogja a beszélgetés egészét, amelynek során a résztvevők különféle elméleteket adnak elő, hogy föloldják az értelmezés körüli problémákat. Az E lehetséges interpretációi közül a legkézenfekvőbb, hogy azt a görög ötös számmal feleltetjük meg: Lamprias, Plutarchos testvére ennek alapján a szimbólumot, azaz az *epsilon* mint ötös szám megfelelőjét a hagyományos és elterjedt fölfogás szerint hetet számláló görög bölcsek igazi számának tartja. Ezt a számot ugyanis Periandros és Kleobulos, két nagyravágyó tyrannos meghamisította, így az öt igazi bölcs, Chilón, Bias, Thalés, Pittakos és Solón az *epsilont* (s mint ilyen az ötös szám szimbólumát) ajánlották föl az istennek és szögezték ki a szentély bejárata fölé, hogy egyértelművé tegyék: a hét görög bölcs eszménye csupán fikció (385 e).

Lamprias magyarázata fölborzolja a kedélyeket, egyértelmű elutasításra talál és némi derűtségre is okot ad. Ahogy a következő magyarázat is, amelyet csak földidéz a mesélő Plutarchos. Ezt a véleményt a beszélgetés előtt néhány nappal egy ismeretlen *chaldeus* adta elő, aki úgy vélte, hogy a hét magánhangzó (*alpha*, *epsilon*, *éta*, *ióta*, *omikron*, *ypsilon*, *ómega*) és égitest közül mind az *epsilon*, mind a Nap a második helyet foglalja el (utóbbi a Hold után), s minthogy Apollón, Delphoi isteni patrónusa a Nappal azonosítható, ezért kézenfekvő az összefüggés (386 b) a szám és az istenség között.

Aligha kézenfekvő – gondolják a beszélgetés résztvevői. A következő magyarázatot Nikandros adja elő, aki az ei (ei) partikulából indul ki: az *epsilon* betű ugyanis kiejtése szerint eredetileg „ei” volt, amely viszont jelentéssel bíró szó a görögben, a

⁶ Imhoof-Bloomer 1874. 115–117.; Imhoof-Blumer – Gardner 1887. 119. nr. 22–23.; Svoronos 1896. 34–36. (nr. 27/12; nr. 29/17–18). A két Kr.u. 2. század első harmadára datálható érme hátoldalán szerepel az E szimbólum a templom oszlopai között (másik oldalukon Hadrianus és az idősebb Faustina látható). Ehhez l. a tanulmány végén található ábrázolásokat. A szimbólum értelmezése körüli vitának és a jóslásnak a kapcsolatához l. Kindt 2016. Delphoi és a vallási/mitikus propaganda kapcsolatához újabban l. Eidinow 2014; Plutarchos Delphoihoz való kötődésének betetőzése az *epimelétési* tiszttség elnyerése volt, amelyet a Delphoi köré szerveződő amphihtyoniában töltött be Domitianus halálát követően. Érdekes, hogy Plutarchos a pythói dialógusokban Delphoi dicsőségét zengi és hasonlóan pozitív kép rajzolódik ki a jósdáról a görög életrajzokban, miközben a késő köztársaságkor római politikusainak a portréjában Delphoi már kevésbé játszik fontos szerepet. Delphoi fontosságának csökkenése a római politikusok körében Augustus idején megtorpanni látszik, amely tény Livia fönt említett dedikációjával is összefüggésben állhat. Claudius már elfogadja Delphoi archóni címét és a városi népesség növelését irányozza elő. Nero és Delphoi kapcsolatához vö. Cassius Dio 63,14,2. Titus szintén Delphoi archónja volt, majd Domitianus 86-ban helyreállítja a templomot. A római császárok számára tehát fontossá válik, szemben köztársaságkori politikus-elődeikkel, hogy Delphoit saját hatalmuk megmutatásának eszközeként használják. Delphoi Plutarchos korában prosperál, ehhez l. *De Pyth. orac.* 408 b; 409 a. A témában l. Stadter 2005. 210–213.

⁷ Göttling 1851. 225.; Obsieger 2013. 9.

„ha” és a „vajon” kérdő névmások megfelelője.⁸ Minthogy pedig ennek a formulának minden kérdésben, sőt minden egyes óhaj vagy kívánság elején szerepelnie kell (εἴθε – *eithe*, illetve εἰ γάρ – *ei gar* - bárcsak, 386 c–d) - véli Nikandros, ezért is indokolt annak föltüntetése a delphoi jósdában.

A nikandrosi magyarázathoz kapcsolódik Theón, aki az *ei* (εἰ) partikula feltételes értelmét hangsúlyozza, a szónak ugyanis a szillogizmushoz vezető két előfeltevés (premissza) elején kell szerepelnie, s mint ilyen elengedhetetlen részét képezi a dialektikus gondolkodásnak (386 e – 387 e). Theón magyarázatát Eustrophosé követi, aki az *epsilon*nak mint az ötös szám jelképének a matematikai jelentőségét magyarázza, ezt fejt tovább az ifjú Plutarchos igen részletesen a betűnek/számnak az istenekhez, a zenéhez, a (platóni) kozmológiához, az érzékeléshez és az élőlények számához fűződő viszonyát taglalva (387 e – 391 e). Végül Ammónios veszi át a szót, és fejezi be a beszélgetést: szerinte az *E/ei* a létige egyes szám második személyű alakjának (εἶ – *te* vagy) a megfelelője, az isten örökkévalóságának a kifejezése, a hozzá fordulóknak ugyanis így szólítják meg és ismerik el hatalmát és változhatatlanságát (391 f – 394 c). Az *ei* tehát („Te vagy [az egyedüli isten]”) az „Ismerd meg önmagad” delphoi szentenciának a párja, amelyet a szentélyhez érkező jóslatot vagy tanácsot kérő személy az istenségnek címez, válaszul a Γνωθὶ σαυτὸν és a Μηδὲν ἄγαν fölszólításokra.

Vizsgálódásunk szempontjából ez az utolsó vélemény, Plutarchos platonikus tanokat valló tanárának, az alexandriai Ammóniosnak a mondandója érdemel nagyobb figyelmet. Az érett Plutarchos ugyanis az *epsilon* értelmére irányuló saját gondolatait minden jel szerint tanárának, Ammóniosnak a szájába adja, akit már rögtön a mű elején név szerint megnevez, és akire a beszélgetés során többször is abszolút szellemi tekintélyként hivatkozik (385 b; 386 a; 386 e; 391 a). Ammónios két alkalommal is magasabb rendű perspektívából ítéli meg a Lamprias és az ifjú Plutarchos által előadott magyarázatokat, és ő zárja a beszélgetést is, övé az utolsó szó, ami a platóni dialógusok érvelési technikájával összevetve is sokat mondó.

Ammónios magához ragadva a kezdeményezést a következő gondolatmenetet adja elő (391 f – 392 b; illetve 393 a–b):

„[...] én úgy vélem, hogy a betű sem számot, sem sorrendet, sem kötőszót, sem semmi más befejezetlen partikulát nem jelöl. Hanem ez az isten tökéletes megszólítása és üdvözlése, és ha elhangzik, a beszélőt az isteni hatalom tudatára ébreszti. Az isten ugyanis mindegyikünket, akik közeledünk hozzá, úgy üdvözl, hogy »Ismerd meg önmagad«, amely nem jelentéktelenebb köszöntés, mint az »Örvendj«.⁹ Mi pedig úgy

⁸ Ehhez l. Jeffery 1961. 24.

⁹ Vö. „Szerintem ez a felirat azért van ott, mert az isten ezzel üdvözlí a belépőket az »Örvendj helyett«: ez utóbbi nem helyes formája az üdvözlésnek, hiszen nem arra kellene egymást buzdítanunk, hogy örvendezzünk, hanem hogy gondolkodjunk helyesen. (...) A belépőnek ennyit

válaszolunk neki, hogy »Te vagy«,¹⁰ hiszen az egyedüli létezőhöz kizárólag ez illik, létezésének ez az igazi, kétségtelen kifejezése. Mi ugyanis nem részesülünk a valódi létezésből, hiszen minden halandó természet, amikor születés és halál közé jut,¹¹ önmagáról csupán homályos és megbízhatatlan képet és látszatot nyújthat; és ha feszült figyelemmel törekszel arra, hogy megszerezd, mintha csak a vizet akarnád mindenáron megragadni, az, amit kezvedbe zártál az összenyomás és préselés miatt kifolyik és tovaillan;¹² így az értelem is, amely minden egyes behatásnak és változásnak kitett dolog nyilvánvaló képét üldözi, kudarcot vall annak létrejötte vagy megszűnése miatt, és képtelen megragadni bármi olyan dolgot, ami megmarad és valóban létezik. [...] nem lehet a létezőről azt állítani, hogy <volt>, vagy hogy <lesz>; ezek ugyanis csak amolyan pusztulások, átmenetek és változások, amelyek természetszerűleg nem részesülnek a létezésből.¹³ Viszont ki kell mondanunk: az isten létezik. Nem valamilyen meghatározott idő szerint, hanem a mozdulatlan, időtlen, és változhatatlan örökkévalóság rendje szerint, és nincs nála előbbi vagy későbbi, hozzá képest nincs jövő vagy múlt, nincs idősebb vagy fiatalabb.¹⁴ Hanem, mivel egyedülként létezik, az örökkévalóságot egyetlen <most>-tal tölti be; és csupán az tekinthető valódi, valóban létezőnek,¹⁵ ami ennek az örökkévalóságnak megfelel, ami nem jött létre, ami nem lesz, nem kezdődött el és nem is fog véget érni. Így tehát, úgy illik, hogy tiszteletünk kifejezésekor üdvözetet mondunk neki és úgy szólítjuk, hogy »Te vagy«, vagy – Zeusra mondom – úgy, ahogy némelyek a régiek közül: »Te vagy az egyetlen!«¹⁶

Ammónios tehát okfejtése végén visszatér az istenséghez, amely érvelése alapján az örökkévaló, időn kívül álló valódi létező, és amely ilyen módon az emberi lét és a látható anyagi világ törekenységével és változékonyságával áll szemben. Ennek a gondolatnak pedig – véli Ammónios, tömör megfogalmazását adja az E szimbó-

mond: »Gondolkodj helyesen!« De mint afféle jós, rejtvényben szól: hiszen az »Ismerd meg önmagad!« és a »Gondolkodj helyesen! – Platón *Charmides* 164 d–e (Steiger Kornél fordítása). A görög *chaire* (χαίρει) – „légy üdvözölve” köszöntő formula eredeti jelentése „Örvendj!”

¹⁰ Az *ei* hangértékű *epsilon* tehát a görög *ei* (εἶ) alak, a létige (einaí – εἶναι) jelen idejű E/2. személyű formája helyett áll, jelentése, „te vagy.”

¹¹ Platón *Phaedon* 95 e.

¹² Vö. Plut. *De communibus notitiis adversus Stoicos* 1082 a.

¹³ „Mert az örökkévalóról azt mondjuk, hogy volt, van és lesz, pedig őhozá valójában csak a »van« illik; a »volt« és a »lesz« pedig csupán az időben haladó keletkezésre illik, hiszen ezek: mozgások; ami ellenben mindig ugyanabban az állapotban marad mozdulatlanul, az sem idősebbé, sem ifjabbá nem lehet az időben [...]” – Platón *Timaeus* 38 a (Kövendi Dénes fordítása)

¹⁴ Vö. Platón *Timaeus* 37 d–vel, ahol az idő az örökkévalóságnak szám szerint tovahaladó örök képmásaként jelenik meg, amelyet az ég megalkotásával együtt hozott létre az istenség, azaz: az isten örökkévaló létező, az idő pedig általa jött létre.

¹⁵ Görögül ez a *to ontós on* formában szerepel, vö. Platón *Sophista* 240 b, 266 e.

¹⁶ A korábbi filozófusok, pl. Xenophanés, Parmenidés, Platón valamint a pythagoreusok. Vö. Plut. *Adversus Colotem* 1114 c–f. A Plutarchos-részlet saját fordítás.

lum. A határozott válasz ellenére az olvasónak azonban némi hiányérzete támadhat. Ammónios magyarázata ugyanis semmivel sem tűnik meggyőzőbbnek, mint az előtte szólóké, a beszélgetés végére pedig megmaradnak a kérdőjelek és bizonytalanságok, azt lehet tehát mondani, hogy a beszélgetés végén egy klasszikus platóni *aporiával* állunk szemben.

Annyi mindenesetre megállapítható, hogy a szimbólumnak az igazi értelme Plutarchos korára kétségtelenül feledésbe merült, bár az is valószínűnek tűnik, hogy a Delphoiba látogató turistákkal a helyi idegenvezetők kétféle magyarázatot közölhettek: az egyik az *ei* partikula kérdésekben, a másik óhajokban, kívánságokban olvasható szerepére utalhatott. Ilyen módon ugyanis Apollón mint jóisten óhatatlanul is kapcsolatba kerül a szimbólummal (386 c–d), amint azt a beszélgetés során Nikandros és Theón képviselik. Az igazi értelem azonban még művelt, bölcs emberek között is rejtve maradt (385 d).

Igazságot természetesen mi sem fogunk tenni a kérdésben.¹⁷ Ami viszont vizsgálódásunk szempontjából lényeges, hogy Ammónios a beszélgetés végén egy olyan kérdéskört vet föl, amely az utóbbi két évtized görög vallástörténeti kutatásaiban is hangsúlyos szerepet kapott. A görög-római vallás keretén belül a Kr.u. 1–4. század között fölbukkanó monoteisztikus tendenciák megjelenése ugyanis megkérdőjelezte azt a sokáig a szaktudományos körökben (is) élő fogalmi ellentétet, amely keresztény monoteizmus és pogány politeizmus erősen leegyszerűsítő szembeállításával

¹⁷ Az E szimbólum a modern kutatókat is különféle, gyakran egymástól igen távol álló interpretációs lehetőségek kifejtésére készítette. Wilhelm Heinrich Roscher, a leginkább mitológiai lexikonjáról ismert göttingeni születésű klasszika-filológus például úgy vélte, hogy az *epsilon* mint az *ei* partikula megfelelője az istenség által a delphoi jósdába látogató emberhez intézett felszólító értelmű parancs, azaz mint igealak egy imperativust kell értenünk alatta. Roscher ezt az *eimi* (εἶμι) „megyek” ige felszólító módú mellékalakjában vélte fölfedezni (az ige hagyományos imperativusa az *ithi* – ἴθι alak). Roscher szerint az isten ezzel fejezi ki, hogy a jóslatkérő, aki megérkezett Delphoiba, menjen tovább a szentély irányába és tegye föl az óhajtott kérdést. Roscher magyarázata nem állja ki a bizonyítás próbáját, hiszen az *eimi* igében az *ei* valódi kettőshangzó, amit aligha jelölnének egy szimpla E betűvel. Ehhez l. Roscher 1900; 1901a; 1901b. A modern interpretációk egy másik csoportját képezték azok az elméletek, amelyek az *epsilon*hoz egy *gammát* toldva a Földanya, Gé jelentőségét hangsúlyozták, minden egyes esetben megkerülve azt a szempontot, hogy az istenség neve Delphoiban nem Gé, hanem dór alakban Ga kellett volna, hogy legyen. Ehhez l. Bates 1925; Berman – Losada 1975. Gé jósisteni szerepéhez a legkézenfekvőbb példát egyébként Aischylos nyújtja (*Eumeniszek* 1–2), aki a következő sorokat adja Apollón szájába: „Esdő szavammal minden isten közül Gaiát, az ős-jóst tisztellem meg.” (Devecseri Gábor fordítása). Egyes mítoszváltozatok szerint ugyanis Delphoi, mielőtt még Apollón jósdája lett volna, Gaia tulajdonában állt. Egy harmadik magyarázat a delphoi bölcsességek egyikének, az Εὐφήμει – Euphémiei (Csend legyen!) parancsának a rövidítését látja a betűben, amely efféle környezetben a megkövetelt rituális csend megtartását irányozta volna elő. Ehhez l. Griffiths 1955. Míg egy negyedik lehetőség az E szimbólumban az ἦ – „mondta” E/3. személyű alakot látja, ebben az esetben is az istenre vonatkoztatva a kijelentést. Ehhez l. Lagercrantz 1901. Más elképzelésekhez l. még Obsieger 2013. 9–16.

volt leírható. Ennek az ellentétnek a hangsúlyozása ma már kevésbé határozza meg a császárkori vallástörténet kutatásokat, helyette – bár a kutatók sokféle elnevezést aggattak a korszak monoteisztikus jelenségeire (henoteizmus, monolatria, megateizmus, praktikus monoteizmus, inkluzív monoteizmus) – összefoglaló néven pogány monoteizmusként szokás hivatkozni arra a fejlődési ívre, amely a Római Birodalom 1–5. század közötti, zsidó és keresztény elemekkel is kölcsönhatásban lévő vallástörténeti horizontját meghatározza.¹⁸

A szóban forgó vallási és mentalitásbeli változás annyiban nem új, hogy az archaikus és klasszikus kori görög filozófusok vagy éppen színpadi szerzők némelyikénél – pl. Aischylos tragédiáiban – már megmutatkoznak a filozófiai, illetve kultikus monoteizmus egyes vonásai, a különbség csupán annyi, hogy ezeknek a korai gondolatoknak a társadalom egészére gyakorolt hatása kevésbé érzékelhető irodalmi és feliratos forrásainkban, mint a vizsgálódásunk háttérét adó korszakban.¹⁹ A császárkori vallásosság ettől egészen eltérő képet mutat, hiszen a politeista pantheonból kiválasztott istenhez fűződő személyes, monoteisztikus jelleget hordozó kapcsolatok forrásaink alapján adatolható módon már szélesebb körben, társadalmi hovatartozástól függetlenül elterjednek. Ez nem jelenti egyúttal a többi isten létének tagadását, hanem csupán a pantheonból kiválasztott és kiemelt istenség nagyobb kultikus tiszteletben és figyelemben való részesítését: a jelenségre Friedrich Gottlieb Welcker és Max Müller nyomán és a görög vallás fejlődésének összefüggésében különösen H.S. Versnel írásai hatására henoteizmusként is szoktunk hivatkozni.²⁰

Ammónios gondolatai tehát ennek a több évszázados vallási és mentalitásbeli változásnak a keresztmetszetében vizsgálандók, ahogy Plutarchos életművének bizonyos vallásfilozófiai aspektusai is ennek a fejlődésnek egy igen korai megnyilvánulási formájaként értékelhetők.²¹ Plutarchos, mint említettük, Ammónioson keresztül ad hangot véleményének és így mutatja be azt a szoros kapcsolatot, amely a jóslatkérő személye és Apollón között főnállhat.²² De ugyanez a személyes viszony a Delphoiban papként funkcionáló Plutarchos és a jósiszten között is kimutatható, akire φιλος-ként és φιλάνθρωπος-ként tekint (384 e): Plutarchos ekkor a vezetésére

¹⁸ A témában számos cikk mellett négy alapvető munka született az elmúlt két évtizedben: Athanaszadi – Frede 1999; Van Nuffelen – Mitchell 2010a; 2010b; Van Nuffelen 2011. A fogalmi nehézségekhez l. Van Nuffelen 2012. A pogány monoteizmus koncepciójának a kritikájához l. Edwards 2004.

¹⁹ Frede 1999. 41–68. Ehhez l. pl. Xenophanés (Diels-Kranz *FdV* 21 B 14–16) kritikáját a görög antropomorf istenekképzésekkel szemben, vagy Platón *Timaios* c. dialógusát (l. alább); Aisch. *Agam.* 160–175.

²⁰ Ehhez l. Versnel 1990. 35–38.; Versnel 2011. 280–301.; Chaniotis 2010.

²¹ Brenk 2012; Gunkel – Hirsch-Luipold – Levison 2014; Hirsch-Luipold 2016.

²² Érdekes, hogy Ammónios alexandriai, tehát bizonyosan nem kötődik olyan intenzitással Delphoihoz, mint Plutarchos, mégis Ammónios beszél az egyedüli isteni létező és Apollón azonosságáról.

bízott ifjak vallási nevelése érdekében filozófiai idegenvezetőként jelenti ki Apollón kiemelt státuszáról szóló elképzeléseit, azt, hogy mit is jelenthet számára és a mindenkori ember számára Apollón jelenléte.²³

Apollón a dialógus alapján már nem a hagyományos isteni pantheon részeként jelenik meg, mint a többi görög istenség, hanem egy efölé emelt örök, valódi és változhatatlan isteni létező alakjában (388 e – 389 c), aki nem született és romolhatatlan, és akit az idő és a változás törvényei sem korlátoznak (393 a–b): ezzel a platóni ideák vonásait, a változhatatlanságot, időn-kívüliséget, a személyként fölfogott istenalaknak tulajdonítja, aki egyúttal az Eggyel és Apollónnal is azonosítható (l. alább).

Plutarchos ugyanakkor Ammónios szavain keresztül nem tagadja a többi istenség létét, hanem csupán kiemeli közülük Apollónt és különleges tiszteletben részesíti a jószistent,²⁴ tehát nem tesz mást, mint hogy a pogány monoteizmus/henoteizmus kifejezéssel leírt vallási irány egy korai megnyilvánulási formájáról tudósít. Apollónnak ugyanis már a neve mutat egyedülvalóságára, hiszen az az „Α-πολλον”, „nem sok” jelzős szerkezetből magyarázható, és mint ilyen a leginkább alkalmas az istenség leírására és megnevezésére. Sőt Apollón Iéios mellékeve az etimologizálás szintjén hasonlóképpen utal az isten εἷς καὶ μόνος (egyedüli és kizárólagos) mivoltára.²⁵ Apollón tehát egyetlen és örök isteni létezőként (392 e; 393 b) jelenik meg Ammónios érvelésében, akinek a szimbóluma a Nap (393 d–e): ezzel a gondolatával Plutarchos egyértelműen kapcsolódik Platón *Államához*, ahol a Nap a jó ideájának metaforájaként vagy szimbólumaként jelenik meg (508 e – 509 a).²⁶

Az isten/Apollón mellett azonban szükségszerűen vannak daimónok, akik alacsonyabb rendű ontológiai kategóriaként alá vannak vetve a pusztulásnak és képesek alantasabb tetteket végrehajtani a kozmoszban (394 a). Így a világban megmutatókozó gonoszság jelenléte is magyarázatot nyer, hiszen az isten, aki minden tekintetben jó, bölcs és kiváló, sőt maga a jószág, nem érintkezhet ezzel a negatív szférával, hanem azt az alacsonyabb rendű létezők, daimónok hatáskörébe utalja. Ezek a daimónok

²³ Apollón, Delphoi és Plutarchos kapcsolatához l. Stadter 2005. 197–215.; Gunkel – Hirsch-Luipold – Levison 2014. 74. Vö. Plut. *De Pythiae oraculis* 409 c-vel, ahol Plutarchos úgy véli, hogy Apollón tevőleges jelenléte nélkül Delphoiban semmi sem volna lehetséges. Ehhez l. még a *De def. orac.* 423 d-t, ahol Plutarchos azt állítja, hogy Apollón bölcs, jóindulatú és minden erény megvan benne, legfőképpen az igazságosság.

²⁴ Vö. Plut. *De E ap. Delphos* 385 b–c; 389 a; 393 c; 394 b–c.

²⁵ Apollón nevéhez l. fent 388 f; ill. *De Iside et Osiride* 354 f; 381 f; az Iéios név az ié (ιη) felkiáltásból származik, amellyel az istent hívták. Plutarchos azonban az *ios*, *ia*, *ión* alakokból származtatja, amely az epikus nyelvben „egy”-et jelent. Ez utóbbi magyarázat nem meglepő módon szintén pythagoreus színezetű, Ammónios, aki egyiptomi származású volt, ebben az esetben az alexandriai neopythagoreus iskola tanítását hangoztatja. Ehhez l. Johannes Lydus *De mens.* 4,1-t. ahol a szerző a „január” hónapnevet szintén az *ios* jelzőből eredezteti, és azt állítja, ezért lett ez az első hónap az évben. A Phoibos névhez l. 388 f; ill. *De def. orac.* 421 c.

²⁶ Brenk 2005. 38.

együttal a természeti szféra részei, a keletkezésért és pusztulásért felelnek, ilyen módon pedig szemben állnak azzal a változhatatlan örökkévalósággal, amely az isteni létező sajátja (393 b). Az isten ugyanis egy és az igazi létezés maga, míg az ember és a teremtett világ állandó változása révén csupán a létezés árnyéka: itt Plutarchos Platón *Parmenidésének* a gondolatmenetével mutat rokonságot.²⁷

Ha Ammónios gondolatait Plutarchos más vallásfilozófiai írásaival vetjük össze, akkor ennek a filozófiai, különösen platóni alapokon nyugvó monoteisztikus irányultságnak további megnyilvánulásai találkoznak, amely akár a vonatkozó szöveg helyet is közelebbről megvilágíthatja. A változástól és pusztulástól mentes isteni létező és vele szemben az alantasabb daimónok létének a gondolata ugyanis Plutarchos több írásában, pl. másik pythói dialógusában, a *De defectu oraculorum*-ban, valamint Isisről és Osirisről írt munkájában (*De Iside et Osiride*) is megjelenik. Plutarchos említett műveiben következetesen érvel amellest, hogy az istenek rablásairól, bolyongásairól, szolgálatairól szóló tradicionális történetek valójában isteni hatalommal, de egyúttal emberi szenvedélyekkel fölruházott, következképpen a valódi isteneknél alantasabb daimónok tettei.²⁸ A daimónokban az isteni rész ugyanis nem vegyítetlenül és tisztán van jelen, hanem kevert formában: az embereknél tehát nagyobb hatalommal rendelkeznek, de az isteni jószág és tökéletesség normatív parancsától messze elmaradnak.²⁹

Plutarchos fentiekben kifejtett koncepciója Platón tanítványának, Xenokratésnak az álláspontjával vehető össze, aki az isten-daimón-ember ontológiai hármasságot a geometriai alakzatok segítségével írta le (az isten a szabályos, egyenlő oldalú, a daimón az egyenlő szárú, míg az ember a szabálytalan, egyenlőtlen oldalú háromszög) és aki ezt alapul véve következetesen igyekezett a görög istenfogalmat megtisztítani mindattól a negatív tartalomtól, amellyel a költők Homérosztól kezdve fölruházták azt.³⁰ Az isten ugyanis jó, bölcs és kiváló létező, akitől mindaz távol áll, amely az ember természetében, személyiségében megtalálható: mentes a kegyetlenségtől, a haragtól, a szenvedélytől, a gőgtől stb. Az ammóniosi álláspont tehát nem áll messze attól a több plutarchosi írásban kifejtett, platóni alapokon nyugvó filozofikus istenképtől, amely a sokféle isteni létező (daimón) mellett egy magasabb rendű istenséget föltételez és amely ilyen módon az ókeresztényen szerzők írásaira is megtermékenyítő hatást gyakorolt (l. alább).³¹

²⁷ Platón *Parmenides* 142 c–e; vö. Aristotelés *Metafizika* 1054 a13–19.

²⁸ Plut. *De def. orac.* 417 d; vö. 416 d; *De Iside et Osiride* 360 d.

²⁹ Az istenekről szóló mítoszok igazságtartalmának a kritikájához l. a korai *De superstitione* c. írást (különösen 167 d; 170 b). Plutarchos dualista istenképéhez l. Chlup 2000. 138–158.

³⁰ Plut. *De Iside et Osiride* 360 d = Xenokratés fr. 24 Heinze; *De def. orac.* 416 c = Xenokratés fr. 23 Heinze; *De Iside et Osiride* 361 b; ill. *De def. orac.* 417 c = Xenokratés fr. 25 Heinze.

³¹ A filozófiai monoteizmus és az ókeresztényen szerzők kapcsolatához l. Schott 2008. Vö. Eusebios *Praep. Ev.* 8,1,451–454; 8,2,190–197.

Plutarchos istenképének az értelmezéséhez tehát vissza kell nyúlnunk a platóni *Timaios* Démiurgosának (alkotó, mesterember) az alakjához, aki a *De E apud Delphos* Ammóniosának az álláspontja mögött is meghúzódik: ennek a filozófia koncepciónak a jegyében köti össze Plutarchos tanára a személyes isten és a valódi létezést hordozó istenség fogalmát az egység elvével, és így próbálja meg Apollón kultuszát és a hozzá kötődő személyes vallásos érzületet egy platóni alapokon álló ontológiai teológiával közös nevezőre hozni.³² Platón *Timaios*ában a Démiurgos minden dolgot létrehozója és maga az Ész (νοῦς), aki jó, következésképpen semmiféle rossz tulajdonsággal nem kerül kapcsolatba: ő hozza létre a világmindenséget olyan módon, hogy az ideákra tekint, és ezek mintájára formálja meg a létező és látható világot, amiképpen ő alkotja meg az alacsonyabb rendű isteneket is tűzből.³³

Platón *Timaios*a egyértelműen hatást gyakorol Plutarchosra, bár ő az eredeti platóni koncepciót sok ponton módosítja, ráadásul műveiben nem is képvisel egységes filozófiai istenképet, számos szövegében beszél róla, de álláspontja az egyes írások összevetése után nem bizonyul koherensnek.³⁴ Jóllehet Plutarchos a Démiurgost azonosítja a jósággal (τὸ ἀγαθόν), sőt az alkotó nála azonos az istenséggel is, az ideák és az isten viszont csupán azonos ontológiai szinten mozognak, teljes azonosításuk aligha helytálló. Az ideák ráadásul nem élveznek ontológiai elsőbbséget Plutarchosnál az istennel szemben, ahogy pedig az a *Timaios*ban megfogalmazást nyer. Ezt a képet színesíti, hogy a *De Iside et Osiride* c. írásában az isten a πρόνοια fogalmával is összefüggésbe kerül, illetve Osirist ezzel a vonással ruházza föl Plutarchos, a *De defectu oraculorum*ban az isten a világban működő ható okként és mindenek végső okaként jelenik meg, a *De animae procreatione in Timaeoban* (A lélek keletkezéséről a *Timaios*ban) a Démiurgos felsőbbrendű istenként, egységként és szellemként kerül leírásra, míg a *De sera numinis vindicta* (Az isteni büntetés késlekedéséről) c. írásában az istenre mint a világban érzékelhető dolgok mintaképére hivatkozik Plutarchos.³⁵

³² A témában l. Whittaker 1969. 185–192.; Ferrari 2005. 13–26. A Démiurgos alakjának császárkori értelmezéséhez l. Opsomer 2005. 51–96.

³³ Platón *Timaeus* 28 a–30 c; 40 a–c. A *De E apud Delphos*-ban olvasható beszélgetés során a *Timaios* c. dialógus számos esetben megidéződik: 389 f; 390 a–b; 392 f; 393 a; e szöveghelyek mögött a *Timaeus* 31 a–b; 38 a; 45 b–d; 50 c; 54 d–55 c; 55 c–e; 66 d–e; 67 b álláspontja figyelhető meg. Az isten és az ideák viszonyához Plutarchosnál l. Ferrari 2005. 20–23, aki szerint Plutarchos nem állítja azt, hogy az ideák az isten gondolatai lennének. Ehhez vö. Plut. *Quaestiones convivales* 718 c – 720 c.

³⁴ Vö. Plut. *De anim. procr.* 1012 b.

³⁵ Plut. *De Iside et Osiride* 371 e; *De def. orac.* 435 f; *De anim. procr.* 1024 c–d; 1026 d–e; 1027 a; *De sera num. vind.* 550 d. A középplatonista istenképek kérdéséhez l. Ferrari 2005. 18–20.; Opsomer 2005. 51–96.; Brenk 2005. 27–48. Plutarchos és Numénios középplatonista istenképéhez l. Brenk 2005. 36–38. Plutarchos, szemben más középplatonista szerzőkkel, nem tesz különbséget az első isten és a Démiurgos között, tehát a transzcendens princípium nála egybeesik azzal, aki a látható világot megalkotja, míg mások a két isteni létezőt elválasztják egymástól, mivel úgy

A fenti gondolatmenethez kapcsolható, hogy a *De Iside et Osiride*-ben Plutarchos úgy véli, az egyes népek istenei valójában ugyanannak az istenségnek a különböző nevekkal ellátott változatai. Az emberek ugyanis ugyanazt az isteni létezőt és az alárendelt daimóni hatalmakat különböző nevekkal ruházzák föl, ahogy a Nap, a Hold, az ég, a föld is más és más elnevezést kapnak az egyes népeknél, jóllehet azok mindenki számára közösek. A plutarchosi vallásfilozófia szerint tehát valódi isteni létező csupán egy van, a tradicionális és kultuszokban tisztelt görög istenek pedig ennek az egyedüli isteni létezőnek a görög nép körében és adott társadalmi/kulturális normák szerint megnyilvánuló formái, akik nála alacsonyabb szinten mozognak és az egyedül létező istenséget szolgálják (hasonlóan ahhoz, ahogy a zsidó vallás vagy a korai keresztyénség az angyalok szerepét elképzelte).³⁶

Plutarchos műveiben a $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ megjelölés kontextustól függően többféle jelentést hordozhat magában: lehet monoteisztikus értelemben az egyetlen és örökkévaló isteni létező megnevezése, anélkül, hogy Plutarchos egy konkrét vallási rendszerről/kulturáról beszélne. Ugyanakkor érthetünk alatta egy konkrét istenséget is, sőt – amint azt a *De E apud Delphos* c. dialógusban látjuk – a kettőt egyszerre is jelölheti a $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ főnév: Apollón a pantheon fölött álló egyetlen, változhatatlan és örök isteni létező, de Dionysos párjaként a Delphoi fölött autoritással rendelkező tradicionális görög isten is, akivel Plutarchos hosszú évtizedeken keresztül személyes kapcsolatban áll.

A $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ kifejezés tehát egyszerre hordoz mono- és politeisztikus jelentéstartalmat, ahogy pl. a sztoikusok is – akikkel Plutarchos több művében vitatkozik – hasonló ambivalenciával dolgozzák ki istenfogalmukat: egyetlen kozmikus istenüket gyakran nevezik tradicionális néven (pl. Zeus), összekötve ezáltal filozófiai elképzeléseiket a tradicionális politeizmussal.³⁷ Ebben áll Plutarchos/Ammónios álláspontjának is a különlegessége, hiszen az örök létezéssel és az eggyel azonosítható istenséget tradicionális politeista elnevezéssel nevezi meg, miközben Platón és követői, vagy Plutarchos platonista kortársai ezt az isteni létezőt csupán az „isten” megjelöléssel illették és nem törekedtek arra, hogy azt egy a görög vallási hagyományból vagy a mitológiából ismert istenalakkal feleltessék meg. Ennek a tradicionális Apollónnak a jóslataiban tehát már az egyedüli isteni létező hangja szólal meg – véli Plutarchos.

Látnivaló, hogy Plutarchos monoteisztikus istenképe – szemben pl. Numénios, Alkinoos, Epiktétos vagy Seneca hasonló elvek mentén kidolgozott filozófiai istenké-

vélük, hogy a transzcendens isteni létező nem kerülhet kapcsolatba az anyagi világgal. Ehhez l. Opsomer 2005. 95–96.

³⁶ Plut. *De Iside et Osiride* 377 d – 378 a. Vö. Brenk 2012. 79.; Graf 2005. 251–266.

³⁷ Algra 2009. 225. Érdekes, hogy a *De E apud Delphos*ban az ifjú Plutarchos álláspontja kifejtésekor (387 f – 391 e) éppen a sztoikus filozófiai terminológiát alkalmazva beszél az *ekpyrōsis* és *apokatastasis* örök ciklikusságáról, ugyanakkor a nyilvánvaló neopythagoreus utalások mellett rendszertelenül hivatkozik Platón több dialógusára is (*Cratylus* – 409 a; *Sophista* – 256 c; 428 c; *Philebus* – 23 c; 66 a–c; *Resp.* – 530 d – 531 c; *Timaeus* – 31 a). Ehhez l. Brenk 2005. 31–32.

pével – erősen kötődik a tradicionális vallási elnevezésekhez és kultikus formákhoz.³⁸ Amit tehát Plutarchos *Aristeidés-életrajz*ában olyan szépen megfogalmaz személyes, olykor kultikus alapokból táplálkozó istenhit és az örökkévaló isteni létező kapcsolatról, az a *De E apud Delphos* hangvételét is meghatározza: „Az emberek éppen ezért háromféleképpen tekintenek az istenségre: irigylik, félnék tőle és tisztelik. Irigylik az istenséget, és boldognak mondják, mert romolhatatlan és láthatatlan; félnék és rettegnék tőle végtelen hatalma miatt, de szeretik, tisztelik és imádják igaz voltaért.”³⁹

Összefoglalva az eddigieket: Plutarchos a fentiek alapján a római császárkor azon szerzői közé sorolható, akikre alapvetően platóni mintára visszamenő istenképük és vallásról alkotott elképzeléseik alapján a pogány monoteizmus címkét aggathatjuk. Ennek a vallásos koncepciónak sarkalatos pontját képezi a platóni Démiurgos alakját tükröző egyedüli isteni létező és az alatta álló daimónok különbözőségének a hangsúlyozása, és ez utóbbiaknak a tradicionális görög mítoszok isteneivel való megfeleltetése. Továbbá annak a gondolatnak az előtérbe helyezése, hogy az istenség ugyan egyedüli létező, de az egyes népek által hozzákapcsolt nevek különbözők lehetnek.

Plutarchos tehát, ahogy azt Rainer Hirsch-Luipold egy írásában megfogalmazta, polylatrikus monoteista,⁴⁰ aki az isteni létezőt változhatatlan és örökkévaló egységként fogja föl – akár Apollón, akár Osiris névre hallgat ez a kiemelt istenség –, ugyanakkor a vallási praxis, a kultuszgyakorlat szintjén többféle alakkal számol és ezeket a tradicionális kultikus formákat mindaddig érvényesnek gondolja, amíg azok képesek a vallási cselekvőt ehhez az egyedülként létező istenséghez elvezetni.⁴¹ A tradicionális kultuszok megléte tehát szükséges, amennyiben azok az egyetlen istenség léteire mutatnak rá, miközben az egyes kultuszok címzettjei csupán kivételései és megnyilvánulási formái ennek az örök és változhatatlan isteni létezőnek.

Plutarchos szülővárosa, a bioiótiai Chairóneia előkelő polgáraként nyilvánvalóan részt vett azokon az ünnepeken, kultikus alkalmakon, amelyeken polispolgári kötelességből adódóan jelen kellett lennie. Több istent tisztelt a praxis szintjén, hozzájuk imádkozott, nekik áldozott és följánlásokat tett, Delphoi jósdájában pedig Apollón számára teljesített szolgálatot. Vallásfilozófiájában és teológiai nézeteiben viszont már az egyedüli isteni létezőt vallja. A két egészen eltérő értelmezési sík nem összeegyeztethetetlen: vallásgyakorlat, vallási praxis ugyanis egészen más értelmezési szinthez tartozik, mint a vallásfilozófia, teológia, a kettő pedig egyszerre és egymást kiegészítve határozza meg Plutarchos vallási identitását. Ahogy azt később Augustinus találoán megfogalmazta: a filozófusok vitatkoznak az istenek természetéről, számáról,

³⁸ Brenk 2005. 41.

³⁹ Plut. *Aristeides* 6 (Máthé Elek fordítása)

⁴⁰ A kifejezés a görög πολύς (polys-sok) és a λατρεία (latreia-szolgálat) szavak összetételéből származik, jelentése, kb.: több istent kultikus tiszteletben részesítő.

⁴¹ Hirsch-Luipold 2016. 45., 61–63.

funkcióiról, az istenek egymáshoz és emberekhez fűződő viszonyairól, de mégiscsak ugyanazokba a templomokba járnak és ugyanazokat a kultuszokat ápolják.⁴²

Plutarchos tehát a kultikus praxis terén megmarad politeistának, még ha írásában egy monoteisztikus istenkép körvonalai rajzolódnak is ki, amely elsősorban a platóni filozófia mentén értelmezhető. Ahogy azt a *De Iside et Osiride* c. írásában megfogalmazza: a helyes vallásosság két pillére a tradíció, az ősoktól ránk hagyományozott vallási praxis és tudásanyag figyelembevétele, valamint a helyes és tisztá istenhít, egyszerre kell ὄσιος és φιλόσοφος módon az istenekhez viszonyulni (355 c). Polylatría és monoteizmus tehát két perspektíva, amely egyszerre jelenik meg a plutarchosi írásokban, az isteni létező ugyanis egy – véli Plutarchos, de őt sokféle módon lehet megnevezni és tisztelni.⁴³

Plutarchos egy olyan korban alkot, amikor a Római Birodalom vallási horizontján egészen sokféle filozófiai irányzat, dogma, vallási csoport és kultusz volt jelen. Ezek kétségkívül hatottak egymásra, formálták egymás értékrendjét, strukturáját és szemléletmódját, és olyan igen komplex, első látásra ellentmondásos, de közelebbről szemlélve koherens és monoteisztikus irányultsága miatt forradalmi képet mutató vallásfilozófiai életművek megszületését segítették elő, mint amilyen Plutarchosé. Plutarchos ugyanis éppen abban az időszakban írja műveit, amikor az apostoli atyák révén a keresztyénség hódító útjára indul, és bár íásaiban nem hivatkozik rájuk, mégsem zárható ki, hogy – figyelembe véve az ókeresztyén apologéták platonikus irányultságát – kölcsönösen hatottak egymásra.⁴⁴

Plutarchos nem szakad el a tradicionális politeizmus vallási praxisától, nem akarja a régi vallást egy filozófiai vallással és kozmogóniával/teológiával helyettesíteni, hanem összeköti a kettőt és így egyengeti egy új vallási forma és istenkép kialakulásának az útját. Plutarchos istenképe ugyanis nem állt messze attól a monoteista és Platón elképzeléseivel kölcsönhatásban lévő keresztyén istenképtől, amelynek képviselői egyértelmű előfutárakat láttak Plutarchosban és akik szerint Plutarchos maga az evangéliumot is olvasta.⁴⁵ Így pedig a bevezetőben röviden vázolt plutarchosi

⁴² Vö. Ferrari 2005. 14. Ehhez l. Andreas Bendlin megállapítását: „Religiöse Handlung und philosophische Reflexion mögen zwar zwei unterschiedlichen Diskursräumen angehören, sie sind nach der Logik des Polytheismus dennoch nicht inkompatibel.” – Bendlin 2006. 298.

⁴³ Hirsch-Luipold 2016. 63–65.

⁴⁴ Brenk 2005. 41.; Gunkel – Hirsch-Luipold – Levison 2014. 72–76. Plutarchos a császárkor első évszázadában kiformalódó vallási irányultságú platonizmus keretében fejti ki gondolatait, amely keretbe a zsidó vallás és a kora keresztyénség platonista szerzői is beletartoznak. Konkrét biblikus párhuzamokhoz l. pl. Gray 2003., amely a plutarchosi babonafőlfogást és félelem-koncepciót a *Zsidókhöz írt levél* egyes helyeivel veti össze. A témában l. Lindner 2016.

⁴⁵ Theodorétos *Graecarum affectionum curatio* 2,87. Ehhez l. még a 11. századi Ióánnés Maupus, a pontosi Euchaita érsekének gondolatait Platón és Plutarchos érdemeiről: „Ha némelyeket a pogányok közül menteni akarnál büntetésed fenyegetése elől, mentsd meg nekem Platont és Plutarchost, ó Krisztusom, hiszen szóban és jellemben mindketten törvényeidhez álltak a leg-

portré, amely a chairóneiai szerző forradalmi gondolatait hangsúlyozta később élt szerzők, politikusok életművének vonatkozásában, egy újabb vonással gazdagodik: Plutarchos forradalmi módon az elsők között érvel az egyetlen és örök isteni létező mellett a római császárkor időszakában.

A kiindulási alapot adó *De E apud Delphos* c. írás bár nem teljesen komolyan vehető magyarázatok füzéréből áll, de az kétségtelenül ennek a korszaknak, a pogány monoteizmus időszakának a terméke. A beszélgetés során az E szimbólum csupán egy jó alkalom arra, hogy humoros, ugyanakkor bravúrosan előadott filozófiai elméleteket kapjunk, miközben annak igazi értelme mindvégig homályban marad.

Plutarchos már máshol is nyilvánvalóvá tette: szeret apró dolgokból nagyszabású gondolatmeneteket kibontatni.⁴⁶ Aki elolvassa ezt az írást, nem fog szert tenni biztos filozófiai tudásra. Aki jelen írást azzal a céllal olvassa, hogy megtudja, mit is rejtett a szimbólum a delphoi szentély *pronaos*ában, az is csalódni fog. Viszont a mindenkori olvasó, akár így, akár úgy, megismerkedhet néhány ifjabb vagy idősebb szereplővel, akik a görög filozófiai hagyomány szinte teljes horizontját lefedő kérdéseket tárgyalnak és azokra sok esetben humoros módon reflektálnak.⁴⁷ Nem tudjuk, hogy a Delphoiba érkező vendégek vagy Plutarchos fiai (385 a), esetleg a kiinduló beszélgetés további résztvevői miképpen reagáltak Ammónios kijelentéseire, ahogy abban a kérdésben is találgatásra kényszerülünk, hogy melyik magyarázat állhatott legközelebb a valósághoz. De ahogy a Kroisos számára adott delphoi jóslatnak (Hérodotos 1,53–54), úgy ennek a szimbólumnak a szépsége is abban áll, hogy egyszerre homályos és többértelmű, egyedüli és örök, akárcsak az isten.

Felhasznált irodalom

- Algra 2009 = Algra, Keimpe: *Stoic Philosophical Theology and Graeco-Roman Religion*. In: Salles, Ricardo (ed.): *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford, 2009. 224–251.
- Athanassiadi – Frede 1999 = Athanassiadi, Polymnia. – Frede, Michael (szerk.): *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford, 1999.
- Bates 1925 = Bates, William Nickerson: *The E of the Temple at Delphi*. *American Journal of Archeology* 29. (1925), 239–246.

közelebb, és ha nem is tudták, hogy Te vagy mindenek ura, csupán jószágodra van szükség, ha valakit kegyelemből menteni akarsz.” Ehhez l. Migne 1864. 1156–1157.

⁴⁶ Plut. *Amatorius* 762 a – „μεγάλα μικροῖς ἐλεῖν”

⁴⁷ Obsieger 2013. 45–46.

- Bendlin 2006 = Bendlin, Andreas: Nicht der Eine, nicht die Vielen. Zur Pragmatik religiösen Verhaltens in einer polytheistischen Gesellschaft am Beispiel Roms. In: Kratz, Reinhard G. – Spieckermann, Hermann (Hrsg.): *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder*. vol. 2. Tübingen, 2006. 279–311.
- Berman – Losada 1975 = Berman, Kathleen – Losada, Luis A.: The Mysterious E at Delphi: A Solution. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 17. (1975), 115–117.
- Brenk 2005 = Brenk, Frederick: Plutarch's Middle Platonic God: About to Enter (or Remake) the Academy. In: Hirsch-Luipold 2005. 27–48.
- Brenk 2012 = Brenk, Frederick: Plutarch and Pagan Monotheism. In: Lanzillotta, Lautaro R. – Gallarte, Israel M. (eds.): *Plutarch in the Religious Philosophical Discourse of Late Antiquity*. Leiden – Boston, 2012. 73–84.
- Brenk 2017 = Brenk, Frederick: Plutarch, Religious Thinker, Biographer. *The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia* and „The Life of Mark Anthony”. Leiden – Boston, 2017.
- Chaniotis 2010 = Chaniotis, Angelos: Megatheism: The Search for the Almighty God and the Competition between Cults. In: Van Nuffelen – Mitchell 2010b. 112–140.
- Chlup 2000 = Chlup, Radek: Plutarch's Dualism and the Delphic Cult. *Phronesis* 45. (2000), 138–158.
- Cook 1925 = Cook, A. B.: *Zeus. A Study in Ancient Religion*. vol. 2/1. Cambridge, 1925.
- Edwards 2004 = Edwards, Mark: Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine. In: Swain, Simon – Edwards, Mark (szerk.): *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*. Oxford, 2006. 211–234.
- Eidinow 2014 = Eidinow, Esther: Oracles and Oracle-Sellers. An Ancient Market of Futures. In: Engels, David – Van Nuffelen, Peter (eds.): *Religion and Competition in Antiquity*. Brussels, 2014. 55–95.
- Ferrari 2005 = Ferrari, Franco: Der Gott Plutarch und der Gott Platon. In: Hirsch-Luipold 2005. 13–26.
- Frede 1999 = Frede, Michael: Monotheism and Pagan Philosophy. In.: Athanassiadi – Frede 1999. 41–68.
- Fries 1930 = Fries, C.: De E Delphico. *Rheinisches Museum* 79. (1930), 343–344.
- Goldhill 2002 = Goldhill, Simon: The value of Greek. Why save Plutarch? In: Goldhill, Simon: *Who Needs Greek? Contests in the Cultural History of Hellenism*. Cambridge, 2002.
- Goldhill 2011 = Goldhill, Simon: *Victorian Culture and Classical Antiquity. Art, Opera, Fiction, and the Proclamation of Modernity*. Princeton – Oxford, 2011.

- Göttling 1851 = Göttling, C.W.: Delphische Sprüche. In: Göttling, C.W.: Gesammelte Abhandlungen aus dem Classischen Alterthume. Vol. 1. Halle, 1851. 221–250.
- Graf 2005 = Graf, Fritz: Plutarch und die Götterbilder. In: Hirsch-Luipold 2005. 251–266.
- Griffiths 1955 = Griffiths, J. Gwyn: The Delphic E: A New Approach. *Hermes* 83. (1955), 237–245.
- Gunkel – Hirsch-Luipold – Levison 2014 = Gunkel, Heidrun – Hirsch-Luipold, Rainer – Levison, John R.: Plutarch and Pentecost: An Exploration in Interdisciplinary Collaboration. In: Frey, Jörg – Levison, John R. (eds.): *The Holy Spirit, Inspiration, and the Culture of Antiquity. Multidisciplinary Perspective. Ekstatis. Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages.* Vol. 5. Berlin, 2014. 63–94.
- Hirsch-Luipold 2005 = Hirsch-Luipold, Rainer (Hrsg.): *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder.* Berlin, 2005.
- Hirsch-Luipold 2016 = Hirsch-Luipold, Rainer: Viele Bilder – ein Gott. Plutarchs polylatrischer Monotheismus. In: Hömke, Nicola – Chiaï, Gian Franco – Jenik, Antonia (Hrsg.): *Bilder von dem Einen Gott. Die Rhetorik des Bildes in monotheistischen Gottesdarstellungen der Spätantike.* Berlin, 2016. 43–68.
- Imhoof-Blumer 1874 = Imhoof-Blumer, Friedrich: Beiträge zur Münzkunde und Geographie von Alt-Griechenland und Kleinasien. *Zeitschrift für Numismatik* 1. (1874), 93–162.
- Imhoof-Blumer – Gardner 1887 = Imhoof-Blumer, Friedrich – Gardner, Percy: *A Numismatic Commentary on Pausanias.* London, 1887.
- Jeffery 1961 = Jeffery, Lilian H.: *The Local Scripts of Archaic Greece.* Oxford, 1961.
- Kindt 2016 = Kindt, Julia: Plutarch – A Philosophical Enquiry Into an Enigmatic Divine Sign. In: Kindt, Julia: *Revisiting Delphi. Religion and Storytelling in Ancient Greece.* Cambridge, 2016. 169–183.
- Lagercrantz 1901 = Lagercrantz, Otto: Das e zu Delphi. *Hermes* 36. (1901), 411–421.
- Lindner Gyula: Párhuzamos babonák – A plutarchosi deisidaimonia Alexandriai Kelemen és Eusebios műveiben. In: *Hegyen épült város – Fiatal kutatók és doktoranduszok III. nemzetközi teológuskonferenciája konferenciakötet.* Bp., L'Harmattan, 2016. 104–111.
- Migne 1864 = Migne, Jacques P. (szerk.): *Patrologia graeca.* vol. 120. Párizs, 1864. 1156–1157.
- Obsieger 2013 = Obsieger, Hendrik: *Plutarch: De E apud Delphos. Über das Epsilon am Apolltempel in Delphi. Einführung, Ausgabe, und Kommentar.* Stuttgart, 2013.
- Opsomer 2005 = Opsomer, Jan: Demiurges in Early Imperial Platonism. In: Hirsch-Luipold 2005. 51–96.

- Roscher 1900 = Roscher, Wilhelm H.: Die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen γράμματα Δελφικά. *Philologus* 59. (1900), 21–41.
- Roscher 1901a = Roscher, Wilhelm H.: Weiteres über die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen γράμματα Δελφικά. *Philologus* 60. (1901), 81–101.
- Roscher 1901b = Roscher, Wilhelm H.: Neue Beiträge zur Deutung des delphischen E. *Hermes* 36. (1901), 470–489.
- Schott 2008 = Schott, Jeremy M.: *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*. Philadelphia, 2008.
- Stadter 2005 = Stadter, Philipp: Plutarch and Apollo of Delphi. In: Hirsch-Luipold 2005. 197–214.
- Svoronos 1896 = Svoronos, Ioannis N.: ΝΟΜΙΣΜΑΤΙΚΗ ΤΩΝ ΔΕΛΦΩΝ. *Bulletin de correspondance hellénique* 20. (1896), 5–54.
- Trevor Hodge 1981 = Trevor Hodge, Alfred: The Mystery of Apollo's E at Delphi. *American Journal of Archeology* 85. (1981), 83–84.
- Van Nuffelen 2011 = Van Nuffelen, Peter: *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*. Cambridge, 2011.
- Van Nuffelen 2012 = Van Nuffelen, Peter: Beyond Categorization. „Pagan Monotheism” and the Study of Ancient Religion. *Common Knowledge* 18. (2012), 451–463.
- Van Nuffelen – Mitchell 2010a = Van Nuffelen, Peter – Mitchell, Stephen (eds.): *Monotheism Between Pagans and Christians in Late Antiquity. Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion* 12. Leuven, 2010.
- Van Nuffelen – Mitchell 2010b = Van Nuffelen, Peter – Mitchell, Stephen: *One God. Pagan Monotheism in Roman Empire*. Cambridge, 2010.
- Versnel 1990 = Versnel, Hendrik S.: *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*. vol. 1. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studeis in Henotheism. Leiden – New York – Köln, 1990.
- Versnel 2011 = Versnel, Hendrik S.: *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden – Boston, 2011.
- Whittaker 1969 = Whittaker, John: Ammonius ont he Delphic E. *Classical Quarterly* 19. (1969), 185–192.



Fig. 121.



Fig. 122.

Forrás: Cook 1925. 177.



Forrás: Kindt 2016. 171.

NAGY LEVENTE

A Mithras-misztériumok és a kereszténység kapcsolatai a Pannoniai provinciákban a Kr. u. 3–4. században

Connections between the Mysteries of Mithras and Christianity in the Pannonian Provinces in the 3rd -4th Centuries A.D.

The study of the connections between the Mithras mysteries and Christianity in the Central Danube region in the 3rd-4th centuries has not attracted many researchers of classical archeology and antique religion in recent times. The revision of the most relevant written and archaeological sources, as well as of their interpretation problems, may contribute to the better understanding of the Mithraic-Christian relations in the region. This attempt regards the most important results of the Hungarian Mithraic research of recent years and on István Tóth's Pannonian religious history published in 2015.



A Mithras-misztériumok és a kereszténység kapcsolatrendszerének kutatása a Közép-Duna-vidéken a 4. században nem vonzotta az utóbbi időben az ókori régészet és az antik vallástörténet kutatóit. A legrelevánsabb írott és régészeti források, valamint értelmezési problémáik bemutatása talán jobban előremozdítja a mithraikus-keresztény kapcsolatok jobb megismerését a vizsgált térségben, különös tekintettel az utóbbi évek magyar Mithras-kutatásának legfontosabb eredményeire és Tóth István 2015-ben megjelent Pannoniai vallástörténetére.¹

Poetovio, a *publicum portorium Illyrici* gazdasági központjának vallási élete öt feltárt mithraeummal inspiráló helyszín volt Tóth István számára. Elmélete szerint egy kiemelkedő műveltségű, sokat utazó, több vallást, filozófiai rendszert és asztrológiai összefüggéseket is jól ismerő személy alapíthatta a Mithras-misztériumokat

¹ Tóth 2015. 163–182.; Nagy 2016a. 167–170.

Poetovióban a 2. század elején, iranizáló elemekkel téve egzotikussá tanításait.² Ez a feltételezett alapító szervezte meg Tóth István szerint a Mithras hívők új hálózatát, amely Poetoviából Italia, Nyugat-Európa és a Balkán irányába terjedt tovább.³ Tóth István M. Gongius Aquileienseis és Florentius *pater* poetiviói IV. számú mithraeum közelében 1970-ben előkerült, december 24-én kelt dedikációs feliratára⁴ és Victorinus kronológiai töredékére⁵ különös elméletet alapozott.

Mithras hívei, mindenekelőtt a III. mithraeumot Gallienus császár idején megépítettő daciai legiók vezérkara által ünnepélyes körülmények között megünnepelt téli napforduló (Sol Invictus Mithras születésnapja) hatással lett volna a Victorinus püspök által vezetett kortárs keresztény közösségre, akik ugyancsak ekkor ünnepelték Poetovióban a karácsonyt, Krisztus születésnapját a téli napforduló idején, illetve az azt megelőző napon (december 24–25-én).⁶

Ezt a pogányok⁷ és keresztények között nagyfokú vallási toleranciát, ökumenikus összeborulást, kulturális kölcsönhatásokból felépített vallási-kulturális transzfert feltételező elképzelést egy olyan multikulturális római városban, mint Poetovio, minden bizonnyal örömmel fogadják majd akár a misztériumvallások és a kereszténység közötti hasonlóságokat,⁸ akár a vallási akkulturációt hirdető elméletek hívei. Victorinus kronológiai töredékét azonban nem a Mithras-misztériumok Sol Invictus-születésnapjainak bulijai inspirálták, hanem egy 2. századi kis-ázsiai (kappa-

² Tóth 2003. 7–18.; Tóth 2015. 169–176. A nemzetközi kutatásban Roger Beck elmélete nyomán elterjedtebb, de csak közvetett érvekkel megtámogatható narratíva a Mithras-misztériumok Róma városi kialakulásáról egy Kis-Ázsiából, Kommagénéből, esetleg Kilikiából Rómába érkező, a vallás egzotikus-orientalizáló „másságát” hangsúlyozó alapítóval: Beck 1988. 115–128.; Bowden 2010. 194–196.; Versluys 2013. 248–250.; Bremmer 2014. 128–129.; Mastrocinque 2017. 27–28., 82–83., 238., 327–330.

³ Tóth 2003, 11–18., 31–35.

⁴ „M(arcus) Gong(ius)/Aquilei/ensis pro /salute/ sua souor/um(que) om/nium v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)/ d(e)d(icavit)[vagy d(edit) d(edicavit) vagy d(ono) d(edit)] VIII K(alendas) Ian(uarias)/ p(osuit) p(ater) p(ientissimus) Florentius” – ILJug 1978. 192, Kat. Nr. 1150.; Tóth 1988. 23., Kat. Nr. 18.; Tóth 2004. 237–238. Iva Curk 1957-ben kelt ásatási jelentésének vallástörténeti szempontú értékelése a IV. számú mithraeum topográfiai kontextusának bemutatásával: Selem 1980. 140–143.

⁵ „VIII. Kal. Ian. natus est dominus noster Iesus Christus” – Vict. Poet. Frg. Chron. (ed. Dulaey 1993.)

⁶ Tóth 2004. 237–241. A poetoviói Victorinus által vezetett közösség életére vonatkozó, alapvetően Victorinus fennmaradt egezetikai műveiből kikövetkeztetett adatokat összegyűjtötte Bratož 2002. 7–20.

⁷ A késő antik vallástörténet terminológiai vitáinak kereszttüzeiben (Jürgasch 2016. 115–138.; Nagy 2016c. 121–132.) újabban problematikussá vált „pogány” kifejezést a továbbiakban „nem keresztény” értelemben használom.

⁸ Ehhez kritikusan l. Nagy 2007. 101–119.; Bremmer 2014. 142–165., további forrásokkal és irodalommal.

dokiai), a 3. század eleje óta Róma városában is ismert keresztény hagyomány.⁹ A Mithras-misztériumok ikonográfiájával foglalkozó kutatás ma már problémásnak tartja Mithras sziklából születésének időzítését is a téli napforduló idejére, mert a sziklából születés ábrázolásai egyértelmű kapcsolatot mutatnak a zodiákus nyári csillagképeivel és paranatellonjaival.¹⁰ Emellett Sol Invictus december 25-én kocsiversenyekkel megrendezett ünnepére vonatkozóan a 354. évi Róma városi codex-kalendáriumot megelőzően nincsenek egyértelmű adatok,¹¹ ráadásul a poetiviói dedikáción szereplő dátum kivételével a december 24-e eleve nem jellemző a Mithras-hívek által állított feliratokon.¹²

Martin Wallraff részletes kutatásai, forrásvizsgálatai nyomán Sol Invictus kultuszának kapcsolata a korai kereszténységgel mindenekelőtt Nagy Konstantin vallási politikájának köszönhető.¹³ A négy (illetve öt) koszorús kőfaragó, a pannoniai *IV sancti coronati* szenvedéstörténete sem bizonyítja Sol és Krisztus azonosságát a keresztények számára: a történet szerint a monumentális fehérmárvány Sol szobrot azért voltak hajlandók megfaragni a keresztény kőfaragók egy Diocletianus által alapított képzeletbeli (?) templom számára, mert isten teremtményeit, a napot (az igazságosság napját), csakúgy, mint az állatokat szívesen ábrázolták, csak istenekként nem imádták őket.¹⁴ Mindenesetre a poetiviói IV. mithraeumhoz kapcsolódóan ismertté vált Aurelius Iustinianus *dux labefactatum* építési felirata (CIL III 4039), amely a tetrarchia idején egy mithraeum újjáépítéséről tanúskodik.¹⁵ A szenvedéstörténet maga egy nemrégiben elvégzett elemzés szerint egy ismeretlen pannoniai keresztény közösség kulturális emlékezetének terméke, akik szívesen dicsérik Istent teremtményein keresztül, de nem hajlandók imádni a teremtményt a teremtő helyett.¹⁶

Elhagyva Poetiviót, amely a 4. században, legkésőbb Nagy Konstantin uralkodása idején már Noricumhoz tartozott,¹⁷ Mithras utolsó nagy sikere Pannoniában a carnuntumi III. mithraeum másodlagosan felhasznált oltárán érhető tetten, amelyen a 308-ban megrendezett carnuntumi császártalálkozó résztvevőinek dediká-

⁹ Dulaey 1993. I., 38. További forrásokkal; Nagy 2012a. 134–135.

¹⁰ László–Nagy–Szabó 2005. 179–183.; Nagy 2012b. 42–46., 50–51.

¹¹ Rüpke 2006. 79., 81., további szakirodalommal, nem zárva ki azt a lehetőséget sem, hogy a december 25-ei bejegyzés későbbi betoldás.

¹² Wallraff 2001. 174–180.; Nagy 2012a. 134–135. A szoláris krisztológia különféle kérdéseit jól összefoglalja Wallraff 2001. 44–88.

¹³ Wallraff 2001. 144–151., 174–180.

¹⁴ *Passio IV sanct. cor. 1–3* (ed. Delehaye 1910. 765–779.); Nagy 2012a. 109–110., 120., 147–148.

¹⁵ Selem 1980. 141.; CIL III. 4039.; CIMRM II. 1614.; Kovács 2011. 145., a felirat szövegével: „*Templum dei Sol(is) Inv(icti) Mit(hrae)/ Aur(elius) Iusti(nianus) v(ir) p(erfectissimus) dux labefa/ctatum re/stituit.*”

¹⁶ Nagy L 2012a. 20–21., 119–152.

¹⁷ Fitz 1994. 1183.; Nagy 2012a. 140–141., további forrásokkal.

ciója olvasható.¹⁸ Hogyan rekonstruálhatók Mithras további esetleges sikerei vagy éppen kudarcai a vizsgált térségben a konstantini fordulat után?

A közös egyéni és csoportidentitással bíró Mithras-hívők szociális-vallási kapcsolati hálóinak újabb divatos vizsgálatai feliratok segítségével¹⁹ a 4. században már nem lehetségesek, mert a korábban oltárokat állító hívők vallási attitűdje megváltozott: a tetrarchia időszakát követően, legkésőbb Nagy Konstantin idején a többi istenhez hasonlóan²⁰ eltűnnek a Mithras-dedikációk a pannoniai provinciákból.²¹ Figyelembe véve a felirat-állítási szokások 3. század második felétől kezdve birodalomszerte csökkenő tendenciáját is,²² a votív feliratok pannoniai megszűnését aligha lehet kizárólag pszichológiai okokkal magyarázni, mint ahogy azt Ramsey McMullen és őt követve Eberhard Sauer gondolta: a felirat-állítatók már nem akarták, hogy hosszú időn keresztül olvassa az utókor az üzeneteiket, mert kétségessé vált volna számukra az őket körülvevő jól megszokott világ hosszú távú fennmaradása és fontossága.²³ A hivatalos feliratok és sírfeliratok – egyre csökkenő tendenciát mutatva ugyan – de továbbra is jól adatolhatók a 4. századi pannoniai provinciákban.²⁴ A votív felirat-állítás abbamaradásának lehetséges okait későbbi kutatási feladatként a pannoniai provinciák krisztianizációja mint történeti folyamat részletes vizsgálata keretein belül érdemes feltárni: a kereszténység terjedése, a keresztény császárok valláspolitikájában beállt fordulat, vagy a hagyományos kultuszgyakorlat divatjának állami valláspolitikai kontrolltól független megszűnése áll a folyamat hátterében?²⁵

Sikeresnek látszik Italiában, például Rómában vagy Ostiában egy másik vizsgálati módszer,²⁶ amely egy komplex késő antik vallási topográfia megírását tűzi ki céljául a régészeti adatok szisztematikus összegyűjtését követően. Ez az írott források, feliratok hiányában is alkalmazható módszer a pannoniai provinciákban is működhetne. A probléma azonban az, hogy több mithraeum feltárására régi ásatási mód-

¹⁸ CIMRM II. 1697–1698.; Kat. Carnuntum 2011. 167., Kat. Nr. 34.; Kat. Carnuntum 2014. 224–225., Kat. Nr. 509. a felirat szövegével: „*D(eo) S(oli) I(nvicto) M(ithrae)/ fautori imperii sui/ Iovii et Herculii/ religiosissimi/ Augusti et Caesares/ sacrarium/ restituerunt*”; Tóth 2015. 181–182.

¹⁹ Rüpke 2013. 261–277.; Szabó 2013. 43–72.; Szabó 2017. 155–158.

²⁰ A carnuntumi Pfaffenberg Iuppiter Optimus Maximus K(arnuntinus) szentélykörzetében az utolsó biztosan datálható votív felirat 313-ra keltezhető (bár a meglehetősen töredékes feliratokat publikáló Ioan Piso szerint egyes töredékek a kultusztevékenység 313 utáni folytatására is utalhatnak), Sirmiumban az utolsó votív dedikáció 326-ra keltezhető: Piso 2003. 14–15.; Kovács 2004. 188–189.

²¹ Kovács 2004. 188–189.

²² McMullen 1982. 233–246.

²³ McMullen 1982. 233–246.; Sauer 1996. 74.

²⁴ Kovács 2004. 185–195.; Bevelacqua 2014. 75–111.

²⁵ Nagy 2018b.

²⁶ Bjørnebye 2016. 197–212., további irodalommal.

szerekkel történt meg még a II. világháború előtt, és éppen a szentélyek legutolsó, 4. századi használati idejéről tudunk a legkevesebbet az ásatási jelentésekből.²⁷

Mindazonáltal talán mégis megpróbálható a kultusztevékenység utolsó időszakának és befejezésének rekonstruálása a szentélyek stratigráfiája alapján (ha volt ilyen) és a késő római leletanyag vizsgálata alapján (ha rendelkezésre áll ilyen anyag). Mindezek mellett, vagy ezeken kívül csupán közvetett támpontot jelent a mithraeumok 4. századi történetének megírásában a krisztianizáció történelmi folyamatába beillesztett császári rendelet-sorozat a „babonás” pogány kultuszok ellen egészen Nagy Theodosius minden kultuszt, áldozatbemutatást betiltó rendeletéig, ennek ellenére hajlamosak vagyunk akár az ásatásokon dokumentált szentélyrombolásokat, akár a kultusz befejezését hozzákeltezni e rendeletek évszámaihoz, különösen, ha a feltárásokon talált érmek is alátámasztani látszanak a pogányellenes rendeletekhez hozzárendelt keltezéseket.²⁸

Új ásatási eredmények segíthetik a késő antik pannoniai provinciák mithraikus vallási életének rekonstruálását: a két oltárral és falfestmény töredékekkel adatolt savariai mithraeum leletanyaga fontos lehet a szentély kronológiájának megállapításához. Kiss Péter 2014-ben publikált ásatási jelentésében még nincs szó kronológiáról,²⁹ de 2016-ban, a tarquiniai Mithras-konferencián bemutatott előadásában már lehetett hallani a szentély 4. századi használatáról az ott talált leletanyag alapján.³⁰ Ezzel szemben a Müller Róbert által 1994-ben, 2001-ben és 2003-ban kutatott Hévíz-egregyi római épület 3. századi kőperiódusához tartozó mithraeumot az épület pusztulása után, a 4. századi kőperiódusban már nem állították helyre.³¹ Hasonlóan nem működött már a késő római korban az aquincumi legióstábor *tribunus laticlavius* házának Kocsis László által 1979–1980-ban feltárt mithraeuma, amelynek oltárait a szentély északi részére áthelyezve még a 4. századot megelőzően elfalazták.³²

Mojca Vomer Gojkovič a poetovioi II. mithraeum használatának végét a 4. század közepére keltezi a mithraeumhoz tartozó kútból előkerült érmek alapján.³³ Nagy Konstantin és családtagjainak korára keltezett érmek alapján a Gallienus idején berendezett III. számú mithraeum is működhetett még a 4. század első felében.³⁴ Az érmek azonban csak az épületek 4. századi használatát igazolják, a

²⁷ Aquincum esetében I. Topál 2001. 269–272.; Zsidi 2011. 20–25. Fertőrákos esetében Tóth 1971. 214–226.; 322–334. Sárkeszi esetében Fitz 1957. Poetovio esetében Vomer–Gojkovič 2001. 105–124.

²⁸ Nicholson 1995. 358–362.; Sauer 1996; Hahn et alii 2008; Lavan–Mulyran 2011., további irodalommal; Hahn 2015. 115–140.

²⁹ Kiss 2014. 27–32.

³⁰ Kiss 2016.

³¹ Müller 2004. 11–12.

³² Kocsis 1991. 152.

³³ Vomer–Gojkovič 2001. 113.

³⁴ Selem 1980. 140.

4. századi kultuszra vonatkozóan nem szolgáltatnak adatokat. Csak közvetett bizonyíték a poetiviói IV. számú mithraeum 4. századi működésére az a körülmény, hogy a 3. század végén, legkorábban Diocletianus idején építtette újjá Aurelius Iustinianus.³⁵ Hasonló a helyzet Carnuntumban is, ahol az osztrák kutatás az I. számú mithraeum használatával a 4. század közepét követő időszakig számol, egy Eduard von Sacken régi ásatásából származó Constans érem alapján.³⁶ Mathilde Grünwald egy 4. századi mázas dörzstálotörödéket publikált a 308-ban újjáépített carnuntumi III. számú mithraeum előteréből is.³⁷

Nagy Tibor rövid ásatási jelentései nyomán sokáig a 4. század végéig számolt kultikus tevékenységgel az aquincumi Symphorus mithraeumban.³⁸ Az aquincumi polgárváros legújabb régészeti kutatásai nyomán egyre inkább úgy tűnik, hogy a 4. század legnagyobb részében a polgárvárost (legalábbis annak keleti részét) már nem lakták, Lassányi Gábor és Láng Orsolya a korábban 4. századra datált leleteket alaposabban megvizsgálva a 3. század második felére – végére keltezték vissza.³⁹ A sárkeszi mithraeum 1932–1933-ban készült ásatási jelentéseit (Marosi Arnold, Dormuth Árpád) értelmező Nagy Tibor és Fitz Jenő a szentély szándékos felhagyása mellett érveltek Pannonián kívüli írott források nyomán kikövetkeztetett 4. századi pogány-keresztény konfliktusokra hivatkozva, mert a hívek egy gödörbe rejtették el a szentély bejáratánál a kultuszképet a szentélyben álló oltárokkal és méccsessel együtt.⁴⁰ A szentély felszerelésének deponálása azonban jól datálható leletek segítségével nem keltezhető.

Járdányi-Paulovics István a camponai erődtől északra előkerült mithraeum 1935-ben kelt ásatási jelentésében nem figyelt meg szándékos szentélyrombolást, „képrombolásról” csak a kultuszkép esetében ír, amelyet eredeti helyéről elmozdítva és ezáltal megrongálva később másodlagosan használhattak fel (a relief mindenesetre nincs apró darabokra törve).⁴¹ A szentély használatának végét datáló leletek hiányában nem tudta keltezni, a lelőhelyen talált kerámiatörödékekkel nem foglalkozott.⁴² Hasonlóképpen nem ismert az építkezés során (nem régész jelenlétében) előkerült brigetiói mithraeum végső pusztulásának időpontja sem, csupán a szentély padlóján összedobált köemlékekről és a padlón megtalált, Magyar Nemzeti Múzeumba ke-

³⁵ Selem 1980. 142.

³⁶ Gugl–Kremer 2011. 165.; Kremer 2014. 49.

³⁷ Grünwald 1979. 67–68.; Kat. Carnuntum 2011. 172., Kat. Nr. 56.; Kat. Carnuntum 2014. 107., Kat. Nr. 58.

³⁸ Nagy 1942. 433.; Topál 2001. 270.; Topál 2003. 281. A mithraeum hitelesítő ásatásának jelentése: Zsidi 2002. 38–48. Késő római leletekről nem tesz említést.

³⁹ Láng 2016.

⁴⁰ Nagy 1950. 90.; Fitz 1957. 14.

⁴¹ Járdányi–Paulovics 1957. 41.

⁴² Járdányi–Paulovics 1957. 39–40.

rült taurochthonia-reliefes bronztábláról és néhány feliratos oltárról van említés.⁴³ A 2002–2003. évi nagy felületű feltárások során jól megismert budaörsi római vicus és temető késő római periódusa jól adatolt, ennek ellenére a „szőlőhegyen” 1821-ben megbolygatott mithraeum 4. századi használatára semmilyen bizonyíték nincs.⁴⁴

A fertőrákosi mithraeum 4. századi működése sem a régi (Storno Ferenc), sem az újabb (Gabrieli Gabriella) ásatási megfigyelések alapján nem rekonstruálható: az első ásatási jelentésben szereplő, idővel elveszett 4. századi érmek a már a 4. századot megelőzően felhagyott mithraeumban létesített utólagos hamvasztásos temetkezésekből származnak, az 1990–1991-ben elvégzett ásatások során talált 4. századi érmek az 1866. évi ásatás kidobott földjében kerültek elő újkori leletekkel együtt.⁴⁵

Italiából és – Britannia kivételével – a nyugati provinciákból vannak részben feliratos, részben éremdatált, részben stratigráfiai adatok 4. század végéig, sőt az 5. század elejéig folyamatosan használt mithraeumokról.⁴⁶ Hiányosabb pannoniai adataink alapján azonban ez a kontinuitás legfeljebb a 4. század első feléig, középső harmadáig követhető, nem feltétlenül a század végéig, összhangban a votív feliratok Nagy Konstantin-korabeli eltűnésével. A szentélyek sok esetben publikálatlan, vagy csak részben publikált 4. századi leletanyagának szisztematikus, esetleg pontosabb keltezésekre irányuló vizsgálata, amelyekre érdemes lenne későbbi kutatási projekteket indítani, sokat módosíthat ezen a képen.

A Mithras-misztériumok és kereszténység között feltételezett kulturális kölcsönhatások másik forráscsoportja lehetnek volna a mitológiai és bibliai jelenetekkel díszített ládikavereteken⁴⁷ előforduló mithraikusnak mondott szimbólumok. A két intercisai, valamint egy császári ládikavereten is látható apró állatalakokat (méh, hosszú nyakú madár, delfin, kígyó) csillagot, jobb kezek kézfogását (*dextrarum iunctio*) Gáspár Dorottya a pannoniai Mithras-kultuszra jellemző szimbólumoknak tartotta, amelyek a ládikák keresztény tulajdonosait is inspirálták volna,⁴⁸ hivatkozva a Römisch-Germansches Zentralmuseumban, Mainzban őrzött intercisai ládika ábrázolásait elemző Erika Dinkler-von Schubert korábbi véleményére.⁴⁹ Az apró állatalakok, csillag és *dextrarum iunctio* (a német szakirodalomban Zwickelmotive) újabb

⁴³ Radnóti 1946–1948. 137–138.; Barkóczi 1951. 8., 34., 48. Nincs adat arra, hogy a mithraeum a 4. században működött volna, amikor a legiós tábor körül, a katonaváros egykori területén már temetkeztek: Barkóczi 1951. 9.

⁴⁴ Összefoglalóan: Ottományi et alii 2014. 46–49., 63–68.; 85–89.

⁴⁵ CIMRM II. 1636.; Vermaseren 1963. 166.; Tóth 1971. 221–223., 326., 330–331.; Gabrieli 1996. 155–156.

⁴⁶ Clauss 1986. 279., 283.; Nicholson 1995. 358–362.; Sauer 1996. 51–72.; László–Nagy–Szabó 2005. 133–173.; Bjørnebye 2016. 198–199., 205–210.; Mastrocinque 2017. 313–320., a késő antik források és feliratok legújabb összefoglalásával.

⁴⁷ Nagy 2012c. 61–90.; Nagy 2016b. 382–394.; Nagy 2016c. 121–132.

⁴⁸ Gáspár 2002. 38–39.

⁴⁹ Dinkler–von Schubert 1980. 145.

elemzése azonban cáfolta, hogy ezek az ábrázolások pogány-keresztény kapcsolatokat igazoló mithraikus szimbólumok lennének.⁵⁰ Ezek az alakok annyira elterjedtek a római művészetben, hogy aligha lehetnek kifejezetten a 4. századi mithraikus-keresztény kulturális kölcsönhatások bizonyítékai: a *dextrarum iunctio* például a házasság szimbólumaként akár privát, keresztény kontextusban is előfordulhat.⁵¹

Egy 1894-ben Zámolyból előkerült publikálatlan késő római szarkofág Diocletianus éremmel és a 4. század első felére keltezett hagymafejes fibulával fából készült lemeztöredéket tartalmazott az egyik oldalán Sol, a másik oldalán Luna mellkép ábrázolásaival, Tóth István szerint a bikaölést, valamint Mithras és Sol lakomáját ábrázoló hordozható kultuszkép két oldalához tartozó ábrázolásokat a környék utolsó Mithras papja vitte magával a sírba a 4. században.⁵² Császárról és Intercisából ismerünk ugyan Sol ábrázolásaival díszített ládikavereteket (a császári 1. számú sír ládikájáról Sol és Luna ábrázolást is a hét napjait megjelenítő istenek között), ezek azonban részben álló alakok, részben quadrigát hajtanak.⁵³ Sol és Luna mellképek formájában nem jelentkeznek a ládikavereteken, ezért nem valószínű, hogy egy fából készült ládikához tartozna a falemez. Mivel az ún. Duna-vidéki lovas isten(ek) ábrázolásain (varázsgemmákon, pannoniai ólomtáblákon) a Sol és Luna büsztök ritkán fordulnak elő és nem olyan elrendezésben, hogy a zámolyi töredékeket lovasisten-táblaként tudnánk rekonstruálni,⁵⁴ ikonográfiai alapon valóban nem kizárt, hogy egy kétoldalas mithraikus kultuszkép kis töredékéről van szó.⁵⁵ Amennyiben a töredékesen megmaradt Sol és Luna büszt valóban egy mithraikus kultuszképhez tartozik, tükrözheti a fából készült lemez egykori tulajdonosának mithraikus vallási identitását, de mindebből még nem következik sem az, hogy papnak kellett lennie, sem az, hogy ő lett volna az utolsó Mithras-pap a 4. század első felében a környéken. Ezért a Mithras-papok, mint önálló, vallási identitással rendelkező egyéniségek frott források és feliratok hiányában továbbra is jórészt láthatatlanok maradnak Nagy Konstantin uralkodása után a 4. századi pannoniai provinciákban.

Intercisa déli temetőjének 2000. számú sírja egy kőlapokból, köztük egy másodlagosan felhasznált (Iuppiter, Iuno, Liber, Tellus dedikációt tartalmazó) oltárból épí-

⁵⁰ Nagy 2012c. 78–79.

⁵¹ Nagy 2012c. 79.

⁵² Tóth 2006. 3–6.

⁵³ Császár: 1. sír: álló Sol és Luna alakok, 2. sír: quadrigás Sol medaillonban; Intercisa, délkeleti temető 1023. sír: álló Sol (tévesen Mercuriusként publikálva) és két ismeretlen kontextusú intercisai példány (quadrigás Sol medaillonban): Buschhausen 1971. Kat. Nr. A 14., 39., 65., 69., 102., Taf. A 15., 43., 82., 89., 101.; Gáspár 1986. I. Kat. Nr. 349., 350., 381., 382.; Nagy 2012c. 85; egy további publikálatlan töredék Pannoniából (quadrigás Sol medaillonban): Kat. Carnuntum 2014. 242–243., Kat. Nr. 549.

⁵⁴ CMRED I. Kat. Nr. 135. (ólomtábla, hajviselet stílusa alapján tetrarchia-kori keltezéssel); Kat. Nr. 193., 194. (varázsgemmák); Pl. LXIV. LXXXVIII; CMRED II. 183.

⁵⁵ L. még Vágási 2016. 100., további párhuzamokkal.

tett sír a 4. század középső harmadából – második feléből, amelyet egy közeli Mithras szentélyből (Intercisa három feltételezett mithraeumának egyikéből) származó taurochthonia kultuszképpel fedtek le és egy Sol Invictus Heliogabalus oltárt helyeztek rá.⁵⁶ Tóth István feltételezte, hogy a sírba egy egykori Mithras hívőt temettek el, és vagy ő, vagy a hozzátartozói szándékosan hozták el a kultuszképet egy akkor már használaton kívüli mithraeumból, hogy ezzel kifejezzék az elhunyt nem keresztény vallási identitását.⁵⁷

Tóth Istvánnak igaza van abban, hogy a két vizsgált temetkezéshez kapcsolódó rendhagyó kontextusok szándékos pogány (pontosabban nem keresztény) vallási identitásra engedhetnének következtetni akár a halott, akár az őt eltemető közösség részéről,⁵⁸ mert sem a Mithras-kultuszkép, sem a többi antik istent, isteneket ábrázoló relief (a bronz ládikaveretek kivételével) nem jellemző melléklet a késő római pannoniai temetőkben.

A poszt-processzuális régészet és az identitásrégészet számon tartja az aktív tevékenység, egyfajta hatóerő, ágencia (agency) fogalmát.⁵⁹ Ennek megfelelően a késő római temetkezési kontextusokban egyedülállóan rendhagyó mellékletadási szokások akár az elterjedtebb temetkezési-mellékletadási szokásokban kimutatható helyi társadalmi normáktól szándékosan eltérő egyéni és közösségi ágenciák megnyilvánulásai is lehetnek. A mitológiai jelenetekkel díszített késő római használati tárgyak – függetlenül attól, hogy háztartásokban, vagy sírmellékletként kerülnek-e elő – tulajdonosuk, használójuk, akár a sírba temetett halott egyéni, akár az őt eltemető közösség kollektív ágenciájaként és a 4. században még mindig fontos értéknek tekintett antik műveltség, a *paideia* megnyilvánulásaiként egyaránt értelmezhetők.⁶⁰

Szembesülni kell azonban olyan módszertani problémákkal, amelyek gyengíteni látszanak azt a törekvést, hogy késő római régészeti kontextusokban egyértelműen azonosítsuk az írott forrásokból jól ismert, klasszikus értelemben vett hagyományos római alapértékeket (*paideia*, *mos maiorum*) mint kifejezetten pogány, akár mithrai-

⁵⁶ Tóth–Visy 1985. 37–56., Abb. 1–2; Tóth 1988. 58–61., Kat. Nr. 77.; Tóth 2003. 37–68.; Kovács 1999. 39.; Visy 2016. 44–45., 68., Kat. Nr. 29., 56. A relief újpythagoreus értelmezése: Mazur 2008. 208–218. A taurochthonia elterjedtebb komplex asztrológiai alapú értelmezése a nemzetközi kutatásban: Beck 2006., a magyar kutatásban: Szabó 2012. 125–134.

⁵⁷ Tóth 2015. 203.

⁵⁸ A vallási identitás mint egyéni és csoportidentitás elemzésének elméleti alapjaival az ókeresztény korban narratív szövegeken, feliratokon és építészeti emlékeken keresztül foglalkozik Rebillard–Rüpke 2015. összefoglalóan 3–27. Kísérlet az identitásrégészet módszertanának bevezetésére a hazai kora keresztény régészetben: Nagy 2018a.

⁵⁹ Díaz Andreu 2005. 5–6.; Curta 2013. 168–170.; Szabó 2017. 155–156.; Koncz–Szilágyi 2017. 205., további irodalommal

⁶⁰ Ehhez l. Rüpke 2013. 263; pannoniai vonatkozásban Gesztelyi 2016. 155–156. A görög mitológia (és mitológiai ábrázolások) relevanciájához a késő antik általános műveltségben általában l. Huskinson 1974. 68–97.; Cribiore 2005; Gemeinhardt 2007; Leppin 2015.

kus vallási identitások bizonyítékait, ráadásul ezeket – mint a pogány vallásosság utolsó megnyilvánulásait – szembe állítsuk egy folyamatosan krisztianizálódó millióval.

Jó példa erre a Komárom-Esztergom megyei Császár falu határában 1901-ben feltárt 1. számú sír, amelybe egy férfit és egy nőt temettek el. A két halott mellé mitológiai és bibliai jelenetekkel díszített ládikát helyeztek el, miközben az épített sír falait két másodlagosan felhasznált sírkövből és egy Terra Mater oltárból alakították ki.⁶¹ A sír építői szemlátomást nem törődtek a korábbi köemlékeken látható, olvasható tartalmakkal, a sírköveket és oltárt kizárólag építőanyagként és nem vallási identitásuk jeleként használták fel.

Összefoglalásképpen megállapítható, hogy a Mithras-misztériumok és kereszténység 3–4. századi kulturális kölcsönhatásainak vizsgálata több módszertani problémát vet fel, mint amennyit megold. Egyelőre nincsenek egyértelmű bizonyítékok a pannoniai provinciákban Mithras-hívók és keresztények közötti viszályokra, konfliktusokra, szisztematikus szentélyrombolásokra, annak ellenére, hogy gyakorlatilag csak azokban a nagyobb városokban vannak adatok mithraeumok 4. századi használatára (Poetovio, Carnuntum, Savaria) legalább a 4. század közepső harmadáig, ahol keresztény közösségek is működnek.⁶² A korábbi köemlékek másodlagos felhasználása a 4. század második felében (pl. az intercisai 2000. számú sír esetében), vagy a mithraikus köemlékek szándékos elrejtése (pl. a sárkeszi mithraeum esetében) inkább a szentélyek békés felhagyására enged következtetni. Jonas Bjørnebye 2016-ban, egy 4. századi pogány-keresztény kapcsolatokról szóló kötetben publikált gondolatai jól alkalmazhatók a pannoniai provinciák esetében is: „*The christianisation of public life took more direct forms... mithraic cursus and communal activities would become less attractive for a variety of reasons, and the mithraea would be gradually abandoned... It is not difficult to visualise the last old pater bricking up his mithraeum, when there were no initiates left. When there are no incentives for new recruits, as was the case in fifth-century Rome, old religions fade away.*”⁶³ Itáliával és Rómával összehasonlítva ez a folyamat a pannoniai provinciákban a 4. század végénél és az 5. századnál mindenképpen korábban, legkésőbb a 4. század második felében kezdődött el. Ezért az a Rajko Bratož által a Közép-Duna-vidékre vonatkozó írott források alapján megfogalmazott tézis, amely szerint a térségben a 4. században alacsony fokú, gyenge krisztianizációval kellene számolnunk,⁶⁴ mindenképpen átértelmezésre szorul a későbbi régészeti és vallástörténeti-egyháztörténeti kutatás részéről.

61 RIU 3., Kat. Nr. 657., 658.; Nagy 2012c. 61–62.

62 Poetovio: Bratož 2002. 7–20. Carnuntum: Pülz 2014. 57–59. Savaria: Tóth 2011. 188–200.

63 Bjørnebye 2016. 210.

64 Bratož 2011. 211–213.

Felhasznált irodalom

- Alföldi et alii 1942 = Alföldi András – Nagy Lajos – László Gyula (és munkatársaik): Budapest az ókorban, 2. rész. In: Szendy Károly (szerk.): Budapest története I. Budapest, 1942. 386–463.
- Barkóczi 1951 = Barkóczi László: Brigetio. Budapest, 1951. (Dissertationes Pannonicae II/22.)
- Beck 1998 = Beck, Roger: The Mysteries of Mithras: A New Account of Their Genesis. *Journal of Roman Studies* 88. (1998), 115–128.
- Beck 2006 = Beck, Roger: The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun. Oxford, 2006.
- Bevelacqua 2014 = Bevelacqua, Gaetano: Observations on Early Christian Epigraphy in Pannonia. *Studia Patristica* 73. (2014), 75–111.
- Bjørnebye 2016 = Bjørnebye, Jonas: Reinterpreting the Cult of Mithras. In: Salzman, Michele Renee – Sághy, Marianne – Lizzi Testa, Rita (eds.): *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*. Cambridge, 2016. 197–212.
- Bratož 2002 = Bratož, Rajko: Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio (2. Hälfte des 3. Jahrhunderts). *Zalai Múzeum* 11. (2002), 7–20.
- Bratož 2011 = Bratož, Rajko: Die kirchliche Organisation in Westillyricum (vom späten 4. Jh. bis um 600). In: Heinrich-Tamáska Orsolya (szerk.): *Keszthely-Fenekpusza im Kontext spätantiker Kontinuitätsforschung zwischen Noricum und Moesia*. Budapest – Leipzig – Keszthely – Rahden/Westfalen, 2011. 211–248. (Castellum Pannonicum Pelsonense 2.)
- Bremmer 2014 = Bremmer, Jan N.: *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin – Boston, 2014. (Münchener Vorlesungen zu Antiken Welten 1.)
- Bowden 2010 = Bowden, Hugh: *Mystery Cults in the Ancient World*. London, 2010.
- CIMRM = Vermaseren, Maarten Jozef: *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae I–II*. De Hague, 1956, 1960.
- Clauss 1986 = Clauss, Manfred: Mithras und Christus. *Historische Zeitschrift* 243. (1986), 265–285.
- CMRED I = Tudor, Dumitru: *Corpus Monumentorum Religionis Equitum Danuviorum (CMRED) I. The Monuments*. Leiden, 1969. (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'empire romain 13.)
- CMRED II = Tudor, Dumitru: *Corpus Monumentorum Religionis Equitum Danuviorum (CMRED) II. The Analysis and Interpretation of the Monuments*. Leiden, 1976. (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'empire romain 30.)

- Cribiore 2005 = Cribiore, Rafaela: *Gymnastics of the Mind. Greek Education in the Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton – Oxford, 2005.²
- Curta 2013 = Curta, Florin: *The Elephant in the Room. A Reply to Sebastian Brather*. *Ephemeris Napocensis* 23. (2013), 163–174.
- Delehaye 1910 = Delehaye, Hippolyte: *Acta Sanctorum Novembris*, tomus III. Bruxellis, 1910. 748–784.
- Díaz-Andreu et alii 2005 = Díaz-Andreu, Margarita – Lucy, Sam – Babić, Staša – Edwards, David N.: *The Archaeology of Identity. Approaches to Gender, Age, Status and Religion*. London – New York, 2005.
- Dinkler-von Schubert 1980 = Dinkler-von Schubert, Erika: *Arca und scrinium. Zu Ikonographie und Zweckbestimmung spätrömischer Kästchen*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23. (1980), 141–157.
- Dulaey 1993 = Dulaey, Marcel: *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin I–II*. Paris, 1993. (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 140.)
- Fitz 1957 = Fitz Jenő: *A sárkeszi mithraeum*. Székesfehérvár, 1957. (Az István Király Múzeum Közleményei Ser. B 9.)
- Fitz 1994 = Fitz Jenő: *Die Verwaltung Pannoniens in der Römerzeit III*. Budapest, 1994.
- Gabrieli 1996 = Gabrieli, Gabriella: *Das Mithraum am Ufer des Neusiedler Sees. Specimina Nova Dissertationum ex Institutis Historiae Antiquae et Archaeologiae Universitatis Quinqueecclesiensis* 12. (1996), 151–158.
- Gáspár 1986 = Gáspár Dorottya: *Christianity in Roman Pannonia. An evaluation of Early Christian finds and sites from Hungary*. Oxford, 2002. (British Archaeological Reports, International Series 1010.)
- Gemeinhardt 2007 = Gemeinhardt, Peter: *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*. Tübingen, 2007.
- Gesztelyi 2016 = Gesztelyi Tamás: *A Seuso-kincs Meleagros tájának képprogramja*. *Antik Tanulmányok* LX. (2016), 143–157.
- Grünewald 1979 = Grünewald, Mathilde: *Die Gefäßkeramik des Legionslagers von Carnuntum*. Wien, 1979. (Die Römische Limes in Österreich 29.)
- Gugl–Kremer 2011 = Gugl, Christian – Kremer, Gabrielle: *Das mithräum I „Am Stein“*. In: Humer, Franz – Kremer, Gabrielle (Hrsg.): *Götterbilder – Menschenbilder. Religion und Kulte in Carnuntum*. Ausstellungskatalog Carnuntum, Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums. Wien, 2011. 164–166.
- Hahn et alii 2008 = Hahn, Johannes – Emmel, Stephen – Gotter, Ulrich (eds.): *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. Leiden, 2008. (Religions in the Graeco-Roman World 163.)
- Hahn 2015 = Hahn, Johannes: *Public Rituals of Depaganization in Late Antiquity*. In: Busine, Aude (ed.): *Religious Practices and Christianization of the Late Antique City (4th–7th cent.)*. Leiden, 2015. 115–140. (Religions in the Graeco-Roman World 182.)

- Huskinson 1974 = Huskinson, Janet: Pagan Mythological Figures and their Significance in Early Christian Art. *Papers of the British School of Rome* 62. (1974), 68–97.
- IlJug 1978 = Šašel, Anna – Šašel, Jaro: *Inscriptiones latinae quae in Iugoslavia inter annos MCMXL–MCMLXX repertae et editae sunt*. Ljubljana, 1978. (Situla 19.)
- Járdányi-Paulovics 1957 = Járdányi-Paulovics Isván: *Nagy-tétényi kutatások*. Budapest, 1957. (Régészeti füzetek 3.)
- Jürgasch 2016 = Jürgasch, Thomas: Christians and the Invention of Paganism. In: Salzman, Michele Renee – Sághy Marianne – Lizzi Testa, Rita (eds.): *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*. Cambridge, 2016. 115–138.
- Kat. Carnuntum 2011 = Humer, Franz – Kremer, Gabrielle (Hrsg.): *Götterbilder – Menschenbilder. Religion und Kulte in Carnuntum*. Ausstellungskatalog Carnuntum, Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums. Wien, 2011.
- Kat. Carnuntum 2014 = Humer, Franz – Kremer, Gabrielle – Pollhammer, Ernst – Pülz, Andreas (Hrsg.): *A.D. 313. – Von Carnuntum zum Christentum*. Ausstellung im Archäologischen Museum Carnuntinum, Bad Deutsch-Altenburg März 2013 – Oktober 2016. Bad Vöslau, 2014.
- Kiss 2014 = Kiss Péter: Új adatok Savaria vallási életéhez. In: Balázs Péter (szerk.): *FIRKÁK III. Fiatal Római Koros Kutatók III. Konferenciakötete*. 2008. november 25–27. Szombathely, Savaria Múzeum – 2012. november 15–17. Szombathely, Iseum Savariense. Szombathely, 2014. 27–32.
- Kiss 2016 = Kiss Péter: The Mithras Sanctuary in Savaria. Előadás a Symposium *Peregrinum – The Mysteries of Mithras and Other Mystic Cults in the Roman World* konferencián Marinóban 2016. június 18-án.
- Kocsis 1991 = Kocsis László: Das Haus der tribuni laticlavii aus dem Legionslager vom 2–3. Jh. in Carnuntum. *Budapest Régiségei* 28. (1991), 152–153.
- Koncz–Szilágyi 2017 = Koncz István – Szilágyi Márton: Az identitás régészetének elméleti alapjai (Theoretical Foundations of the Archaeology of Identity). *Archaeológiai Értesítő* 142. (2017), 193–215.
- Kovács 1999 = Kovács Péter: Vicus és castellum kapcsolata az Alsó-pannoniai limes mentén. Piliscsaba, 1999. (Studia Classica Universitatis Catholocae de Petro Pázmány Nominatae Series Historica 1.)
- Kovács 2004 = Kovács Péter: The Late Roman Epigraphy in Pannonia (260–582). In: Németh György – Piso, Ioan (eds.): *Epigraphica II. Mensa Rotunda epigraphiae dacicae pannoniaeque*. Debrecen, 2004, 185–195. (Hungarian Polis Studies 11.)
- Kovács 2011 = Kovács Péter (szerk.): *Fontes pannoniae antiquae in aetate tetrarcharum I. (A.D. 285–305)*. Az ókori Pannonia forrásai az első tetrarchia korában (Kr. u. 285–305). Budapest, 2011.
- Kremer 2014 = Kremer, Gabrielle: Pagane Kulte der späten Kaiserzeit in Carnuntum. In: Humer, Franz – Kremer, Gabrielle – Pollhammer, Ernst – Pülz, And-

- reas (Hrsg.): A.D. 313. – Von Carnuntum zum Christentum. Ausstellung im Archäologischen Museum Carnuntinum, Bad Deutsch-Altenburg März 2013 – Oktober 2016. Bad Vöslau, 2014. 44–51.
- Láng 2016 = Láng Orsolya: Itt a vége, fuss el véle, avagy mi történt az aquincumi polgár városban a 4. században? Előadás a Fiatal Római Koros Kutatók X. konferenciáján Pápán 2016. május 15-én.
- Lavan–Mulyran 2011 = Lavan, Luke – Mulyran, Michael (eds.): *The Archaeology of Late Antique Paganism*. Leiden, 2011. (Late Antique Archaeology 7.)
- Leppin 2015 = Leppin, Hartmut (Hrsg.): *Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike*. Berlin – München – Bonn, 2015. (Millenium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. – Millennium-Studies in the Culture and History of the first Millennium C. E. 54.)
- Mastrocinque 2017 = Mastrocinque, Attilio: *The Mysteries of Mithras: a Different Account*. Tübingen, 2017. (Orientalische Religionen in der Antike 24.)
- Mazur 2008 = Mazur, Zeke: *Harmonious opposition (Part I): Pythagorean Themes of Cosmogonic Mediation in the Roman Mysteries of Mithras*. In: Szabó Ádám – Vargyas Péter (eds.): *Cultus deorum: studia religionum ad historiam* Vol. II. *De rebus aetatis graecorum et romanorum in memoriam István Tóth*. Pécs, 2008. 203–222. (Ókortudományi Dolgozatok 2.)
- McMullen 1982 = McMullen, Ramsay: *The Epigraphic Habit in the Roman Empire*. *Journal of American Philology* 103. (1982), 233–246.
- Müller 2004 = Müller Róbert: *Római kori épület Hévíz-Egrygyen az Attila utcában (Römerzeitliches Gebäude in Hévíz-Egrygy, Attila Straße)*. Budapest, 2004. (Régészeti értékeink 10.)
- Nagy 2007 = Nagy Levente: *Erscheinungsbild und Realität. Menschenopfer, Wahrsagung, Magie, Totenbeschwörung in den Mithras-Mysterien?* *Acta Classica Debreceniensis* 43. (2007), 101–119.
- Nagy 2012a = Nagy Levente: *Pannóniai városok, mártírok, ereklyék. Négy szenvedéstörténet helyszínei nyomában*. Pécs, 2012. (Thesaurus Historiae Ecclesasticae in Universitate Quinqueecclesiensi 1.)
- Nagy 2012b = Nagy Levente: *The Short History of Time in the Mysteries of Mithras: The Order of Chaos, the City of Darkness, and the Iconography of Beginnings*. *Pantheon* 7. (2012), 37–58.
- Nagy 2012c = Nagy Levente: *Bemerkungen zum ikonografischen Programm des frühchristlichen Kästchenbeschlags von Császár (Ungarn)*, *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie* 18. (2012), 61–90.
- Nagy 2016a = Nagy Levente: *Gondolatok Tóth István Pannoniai vallástörténetéről*. Tóth István: *Pannoniai vallástörténet*. L'Harmattan, Budapest–Pécs, 2015, 251 oldal. *Korall* 63. (2016), 158–174.

- Nagy 2016b = Nagy Levente: Myth and Salvation in the Fourth Century: Representations of Hercules in Christian Contexts. In: Salzman, Michele Renee – Sággy Marianne – Lizzi Testa, Rita (eds.): *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*. Cambridge, 2016. 377–398.
- Nagy 2016c = Nagy Levente: Interpretationen frühchristlicher Kunst am Beispiel der pannonischen Kästchenbeschläge: Methodische Probleme und unscharfe Terminologie. In: Bugarski, Ivan – Heinrich-Tamáška Orsolya – Ivanišević, Vujadin – Syrbe, Daniel (Hrsg.): *Grenzübergänge: Spättrömisch, frühchristlich, frühbyzantinisch als Kategorien der historisch-archäologischen Forschung an der mittleren Donau = Late Roman, Early Christian, Early Byzantine as Categories in Historical-archaeological research on the Middle Danube*. Akten des 27. Internationalen Symposiums der Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im mittleren Donaauraum. Ruma, 4.–7. 11. 2015. Remshalden, 2016. 121–132.
- Nagy 2018a = Nagy Levente: Aspects of 4th Century Christian Identity in the Late Roman Province Valeria. In: Nagy Levente: *Heiden, Christen und ihre Umwelt: Archäologische, patristische und kirchengeschichtliche Studien – Pagans, Christians and their Surrounding: Archeological, Patristic and Church Historical Studies*. Pécs, 2018. megjelenés alatt. (Thesaurus Historiae Ecclesiasticae in Universitate Quinqueecclesiensi 8. – Specimina Nova Dissertationum ex Institutis Historiae Antiquae et Archaeologiae Universitatis Quinqueecclesiensis Supplementum 13.)
- Nagy 2018b = Nagy Levente: Christianisation as Historical Process: Methodological Problems of Interpretation of Historical and Archaeological Sources in 3rd – 5th Century Pannonia. In: Nagy Levente: *Heiden, Christen und ihre Umwelt: Archäologische, patristische und kirchengeschichtliche Studien – Pagans, Christians and their Surrounding: Archeological, Patristic and Church Historical Studies*. Pécs, 2018. megjelenés alatt. (Thesaurus Historiae Ecclesiasticae in Universitate Quinqueecclesiensi 8. – Specimina Nova Dissertationum ex Institutis Historiae Antiquae et Archaeologiae Universitatis Quinqueecclesiensis Supplementum 13.)
- Nagy 1950 = Nagy Tibor: A sárkeszi mithraeum és az aquincumi Mithra- emlékek (Le mithréum de Sárkeszi et les monuments mithriaques d' Aquincum). *Budapest Régiségei* 15. (1950), 45–120.
- Nicholson 1995 = Nicholson, Oliver: The End of Mithraism. *Antiquity* 69. (1995), 358–362.
- Ottományi et alii 2014 = Ottományi Katalin – Mráv Zsolt – Fülöpszky István – Mester Edit: *Antik gyökereink. Budaörs múltja a régészeti leletek fényében*. Budaörs, 2014².

- Piso 2003 = Piso, Ioan: Die Inschriften. In: Jobst, Werner (Hrsg.): Das Heiligtum des Juppiter Optimus Maximus auf dem Pfaffenberg/Carnuntum. Wien, 2003. (Der Römische Limes in Österreich 41, Sonderband 1.)
- Pülz 2014 = Pülz, Andreas: Frühes Christentum am österreichischen Donaulimes. In: Humer, Franz – Kremer, Gabrielle – Pollhammer, Ernst – Pülz, Andreas (Hrsg.): A.D. 313. – Von Carnuntum zum Christentum. Ausstellung im Archäologischen Museum Carnuntinum, Bad Deutsch-Altenburg März 2013 – Oktober 2016. Bad Vöslau, 2014. 52–59.
- Radnóti 1946–1948 = Radnóti Aladár: Bronz Mithras-tábla Brigetióból (Le bas relief mithraïque de bronze de Brigetio). *Archaeológiai Értesítő* 3:7–9. (1946–1948), 137–155.
- Rebillard–Rüpke 2015 = Rebillard, Éric – Rüpke, Jörg (eds.): *Group Identity and Religious Individualism in Late Antiquity*. Washington, 2015.
- RIU 3 = Barkóczi László – Soproni Sándor (Hrsg.): Die römischen Inschriften Ungarns 3: Brigetio (Ergänzung) und die Limesstrecke am Donauknie. Budapest – Bonn, 1981.
- Rüpke 2006 = Rüpke, Jörg: *Zeit und Fest. Eine Kulturgeschichte des Kalenders*. München, 2006.
- Rüpke 2013 = Rüpke, Jörg: *Individuals and Networks*. In: Bricault, Laurent – Bonnet, Corinne (eds.): *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*. Leiden – Boston, 2013. 261–277. (Religions in the Graeco-Roman World 177.)
- Sauer 1996 = Sauer, Eberhard: *The End of Paganism in the North-Western Provinces of the Roman Empire. The Example of the Mithras Cult*. Oxford, 1996. (British Archaeological Reports, International Series 634.)
- Selem 1980 = Selem, Petar: *Les religions orientales dans la Pannonie romaine (Partie en Yougoslavie)*. Leiden, 1980. (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'empire romain 85.)
- Szabó 2012 = Szabó Ádám: A Mithraeumok tájolásának kérdéséhez. *Antik Tanulmányok* 56. (2012), 125–134.
- Szabó 2013 = Szabó Csaba: *Micro-regional Manifestations of a Private Cult: The Mithraic Community of Apulum*. In: Moga, Iulian (ed.): *Angels, Demons and Representations of Afterlife within the Jewish, Pagan and Christian Imagery*. Iași, 2013. 43–72. (Antiqua et Mediaevalia. Judaica et Orientalia.)
- Szabó 2017 = Szabó Csaba: *Párbeszéd Róma isteneivel. A római vallások kutatásának jelenlegi állása és perspektívái*. *Orpheus Noster* 9:2 (2017), 151–163.
- Topál 2001 = Topál Judit: *Mithras Denkmäler von Aquincum*. In: Gojković Vomer, Mojca – Kolar, Nataša (eds.): *Ptuj v rimskem cesarstvu, mitrajizem in njegova doba: Pokrajinski Muzej Ptuj, mednarodno znastveno srečanje*, Ptuj, 11.–15.

- Oktober 1999. = Ptuj im römischen Reich, Mithraskult und seine Zeit. Ptuj, 2001. 269–272. (Archaeologia Poetovionensis 2.)
- Topál 2003 = Topál Judit: Ägyptische und orientalische Götter und Kulte. In: Zsidi Paula (Hrsg.): Forschungen in Aquincum 1969–2002. Budapest, 2003. 274–283. (Aquincum Nostrum II.2.)
- Tóth 2011 = Tóth Endre: Lapidarium Savariense. Savaria feliratos kőemlékei. Szombathely, 2011. (Savaria 34/2.)
- Tóth 1971 = Tóth István: A fertőrákosi mithraeum I–II. Soproni Szemle 25. (1971), 214–226., 322–334.
- Tóth 1988 = Tóth István: Addenda Pannonica Mithraica (Additions to the work of M. J. Vermaseren: Corpus Inscriptionum et Monumentum Religionis Mithriacae). Specimina Nova Dissertationum ex Institutis Historiae Antiquae et Archaeologiae Universitatis Quinqueecclesiensis 4. (1988), 17–73.
- Tóth 2003 = Tóth István: Mithras Pannonicus. Esszék-essays. Budapest – Pécs, 2003. (Specimina Nova Dissertationum ex Institutis Historiae Antiquae et Archaeologiae Universitatis Quinqueecclesiensis 17.)
- Tóth 2004 = Tóth István: Mithras kultusza és a karácsony Poetovióban (Cult of Mithras and the Christmas in Poetovio). Specimina Nova Dissertationum ex Institutis Historiae Antiquae et Archaeologiae Universitatis Quinqueecclesiensis 18. (2004), 237–244.
- Tóth 2006 = Tóth István: Egy mithraikus főpap sírja Pannoniából? Ókor 2006/2. 3–6.
- Tóth 2015 = Tóth István: Pannoniai vallástörténet. Pécs, 2015. (Ókor-történet-írás 2.)
- Tóth–Visy 1985 = Tóth István – Visy Zsolt: Das große Kultbild des Mithräums und die Probleme des Mithras-Kultes in Intercisa. Specimina Nova Dissertationum ex Institutis Historiae Antiquae et Archaeologiae Universitatis Quinqueecclesiensis 1. (1985), 37–56.
- Vágási 2016 = Vágási Tünde: A Szövetséges Nap. Mithras és Sol kapcsolatának ábrázolása Pannoniában. In: Tóth Orsolya (szerk.): A fény az európai kultúrában és tudományban. Debrecen, 2016. 98–122. (Hereditas Graeco-Latinitatis 3.)
- Vomer Gojkovič 2001 = Vomer Gojkovič, Mojca: Petovionski Mitreji. In: Vomer Gojkovič, Mojca – Kolar, Nataša (eds.): Ptuj v rimskem cesarstvu, mitrajizem in njegova doba: Pokrajinski Muzej Ptuj, mednarodno znastveno srečanje, Ptuj, 11.–15. Oktober 1999 = Ptuj im römischen Reich, Mithraskult und seine Zeit. Ptuj, 2001. 105–124. (Archaeologia Poetovionensis 2.)
- Vermaseren 1963 = Vermaseren, Maarten Josef: Mithras, the Secret God. New York, 1963.
- Versluys 2013 = Versluys, Miguel John: Orientalising Roman Gods. In: Bricault, Laurent – Bonnet, Corinne (eds.): Panthée: Religious transformations in the Graeco-Roman Empire. Leiden – Boston, 2013. 235–259. (Religions in the Graeco-Roman World 177.)

Visy 2016 = Visy Zsolt: Intercisa feliratai. Pécs, 2016.

Wallraff 2001 = Wallraff, Martin: Christus versus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike. Münster, 2001. (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 32.)

Zsidi 2002 = Zsidi Paula: Az aquincumi polgárváros ún. Symphorus mithraeumának hitelesítő feltárása (Verifying excavation in the so-called Symphorus mithraeum of the Aquincum Civil Town). Aquincumi Füzetek 8. (2002), 38–48.

Zsidi 2011 = Zsidi Paula: Nagy Tibor és az aquincumi Mithras-kutatás (Tibor Nagy und die Mithras-Forschung von Aquincum). Budapest Régiségei 44. (2011), 20–31.

KISS GERGELY

Vallás – tér – kép

*A középkori térkép mint a világtérkép vetülete***Religion – Map – Image**The Medieval Map as the Projection of a World Concept*

The present paper analyses the fundamental differences between the concept and use of current and medieval maps. The latter had different functions determined by the physical context, i. e. by the frame of their making and the world view, namely the religious background. After a short survey of terminology applied to describe the 'map' in the middle ages, the paper analyses the main features of the maps as well as the essential periods of map-making. Then, it examines the correlation of the content, the forms and the functions to answer the main question whether medieval cartography really stands out in sharp contrast to ancient and early modern map-making, and how the medieval worldview, especially the Christian faith, influenced the realization of *mappemundi*.



Bevezetés

A mai ember számára a térkép a tájékozódás eszköze, legyen az „hagyományos” papír alapú vagy „modernebb” digitális formátumú, mindenképpen azt várjuk tőle, hogy segítsen térben eligazodni, meghatározni helyzetünket. Ezt azonban a középkori térképektől aligha várhatjuk el, és nem azért mert e korszak szellemi elitje teljességgel híján lett volna a szükséges ismereteknek, vagy ne lett volna szükség tájékozási eszközökre. Sokkal inkább abban keresendő a különbség oka, hogy más volt az elvárás a térképekkel szemben.

* A szerző az NKFIH NN 124763 („Pápai megbízottak a 14. századi Magyarországon (1294–1378) – online adattár” projekt vezető kutatója, valamint az MTA-Debreceni Egyetem „Lendület” – Magyarország a középkori Európában kutatócsoport tagja. Köszönet illeti Sashalmi Endrét az írás átnézéséért és értékes tanácsaiért.

Maguk a térképek sokkal kisebb számban készültek a 4. és 14. század vége közötti időszakban, de ezek esztétikai értéke, kifinomultsága miatt aligha beszélhetünk „sötét középkorról”, ahogy más vonatkozásban sem. Ahhoz, hogy igazán megértsük a középkori térképkészítés logikáját, más kérdéseket kell megfogalmaznunk: kik készítettek ilyen alkotásokat, ki volt a célközönség, és milyen céllal hozták létre ezeket a térképeket?

A korban sokféle kifejezést használtak térkép értelemben, és ezek többsége nyomban rávilágít arra, mennyire nem a mai elvárásainknak kell megfeleltetni a korabeli alkotásokat. Míg ugyanis manapság a legelterjedtebb kifejezések a magyar ’térkép’ szó mellett a ’map’, ’carte’, esetleg ’atlasz’ stb., addig a középkorban az első kettő mellett számos más szó jelölhetett térképet. A *charta*, *forma*, *figura*, *pictura*, *descriptio*, *tabula* a legegyszerűbbek ezek közül, a legelterjedtebb mindazonáltal az *orbis pictus*, az *orbis terrarum descriptio*, az *imago* (vagy *imagines*) *mundi* és a *map-pamundi* voltak.¹ Ezek a fogalmak és a hozzájuk kapcsolódó tényleges darabok az esetek döntő többségében nem a helyit vagy a regionálisat, hanem az egész környező világot ábrázolták. A világ alatt természetesen a teremtett világot értették, vagyis nem valamiféle földrajzi valóság volt az elsődleges szempont a térképek megalkotásánál. Ezzel szoros összefüggésben állt maguknak a „térképeknek” a kialakítása, mivel legnagyobb részük nem is tekinthető igazán önálló alkotásnak, hiszen kódexekben maradtak fenn illusztrációként miniatúrák, illetve legtöbbször iniciálé formájában. Mondani sem kell, hogy egy P vagy egy O betű kidíszítése sokkal inkább az egész megragadása, mintsem valamely helyi sajátosság kiemelése irányába terelte a szerző figyelmét. Ebből pedig értelemszerűen az is következik, hogy az így elkészült térképek jelentős többsége eleve elvonatkoztatás révén jöttek létre, hiszen egyetlen adott formába kellett belesűriteni a ’világ’ értelemben használt *orbis*, *pictura*, *forma*, stb. kifejezéseket.

A középkori térképek főbb formai jellegzetességei

A fenti kérdések megválaszolása előtt előjáróban tisztázni kell, milyen egyéb fontos jellemzőkkel bírtak a középkori térképek. A forma nyilvánvalóan szoros összefüggésben van az előbb említett elvonatkoztatással, így aligha meglepő, hogy a középkori térképek szinte mindig kör, ovális vagy mandula alakúak, és csak elvétve használnak más befoglaló formát (négyzet, téglalap, rombusz). Ez egyrészt arra is rávilágít, hogy ezeken a térképeken miért keressük hiába a mai térképeknél megszokott vetületi ábrázolást, fókálózatot. Másrészt arra is, mekkora tévedés azt gondolni, hogy a középkorban a Földet lapos korongnak, négyzetnek gondolták. Ez utóbbi elképzelés a középkori szerzők közül Türoszi Marinusszal és Cosmas Indicopleustesszel hozható

¹ Woodward 1987. 287–288.

összefüggésbe, ám az ő ide vonatkozó munkáik a korszakban alig voltak ismertek, így e felfogás bizonyára nem lehetett általánosan jellemző, amint erről a középkori térképek egyik jellemző típusa, a zonális térkép kellő tanulsággal szolgál.²

A térképészettörténeti kutatás már tisztázta, hogy a középkori térképeknek négy formai alaptípusa különíthető el (1. kép).³ Az első ezek között a *háromosztatú* típus vagy más néven *T-O* térkép. Nevét annak köszönheti, hogy a kör alakú világtérkép (O forma) három kontinenst ábrázol, Európát, Ázsiát és Afrikát, ezeket pedig egy T betűre emlékeztető szerkezet választja el egymástól. A T vízszintes szára általában a Don és a Nílus folyóknak, míg függőleges szára a Földközi-tengernek felel meg. Emiatt a világtérképek felső részében Ázsia, bal oldalt Európa, jobbra pedig Afrika látható, a három kontinenst pedig a világóceán öleli körül. Mindebből az is nyilvánvaló, hogy a térképek tájolása keleti, szemben a maiakkal, amelyek észak felé irányulnak.⁴

E típus egy gyakran megjelenő továbbfejlesztett változata az ún. *négyosztatú* térkép, amely az előbbi szerkezettől abban különbözik, hogy a térkép jobb oldalán, tehát déli irányban, kiegészül még egy különálló résszel, amelyet külön körülölel a világóceán. Ez nem más, mint az *antipodes* területe. Maga a kifejezés az ókori görög filozófiából és térképészetből került át a latinba jelentésváltozással. Míg ugyanis eredetileg a „láb alatt az ellenkező oldalon” értelemben használták – magyarán egy adott hely ellenpontját a Föld másik oldalán –, addig a középkori latin azokra a képzelt népekre használta, akik ellentétes lábbal állnak a Földön. A valós emberekre történő használat ugyan felmerült, de Szt. Ágoston, majd később Zakariás pápa állásfoglalása nyomán teljes elutasításra került. Így „megmaradt” olyan területnek, ahová be lehetett zsúfolni mindazokat a szörnyalakokat, elképzelt mitikus népeket, amelyekről a középkori felfogás igyekezett elhatárolódni, és erre éppenséggel ez a sajátos szerkezeti elem kiválóan alkalmas is volt.⁵

A harmadik típus a *zonális* térkép, amely több különlegességet is mutat. Egyrészt e térképek észak felé tájoltak, másrészt jól látható az éghajlati övek szerinti felosztás, amely északon és délen is hideg, mérsékelt, forró zónákat foglalt magába, és ezeket középen a világóceán választotta el egymástól. E típuson érzékelhető leginkább az ókori térképészet és filozófia hatása, jóllehet a déli területek ábrázolása rendszerint ismeretek hiányának megemlékezésében⁶, esetleg a négyosztatú típus jellemző elemé-

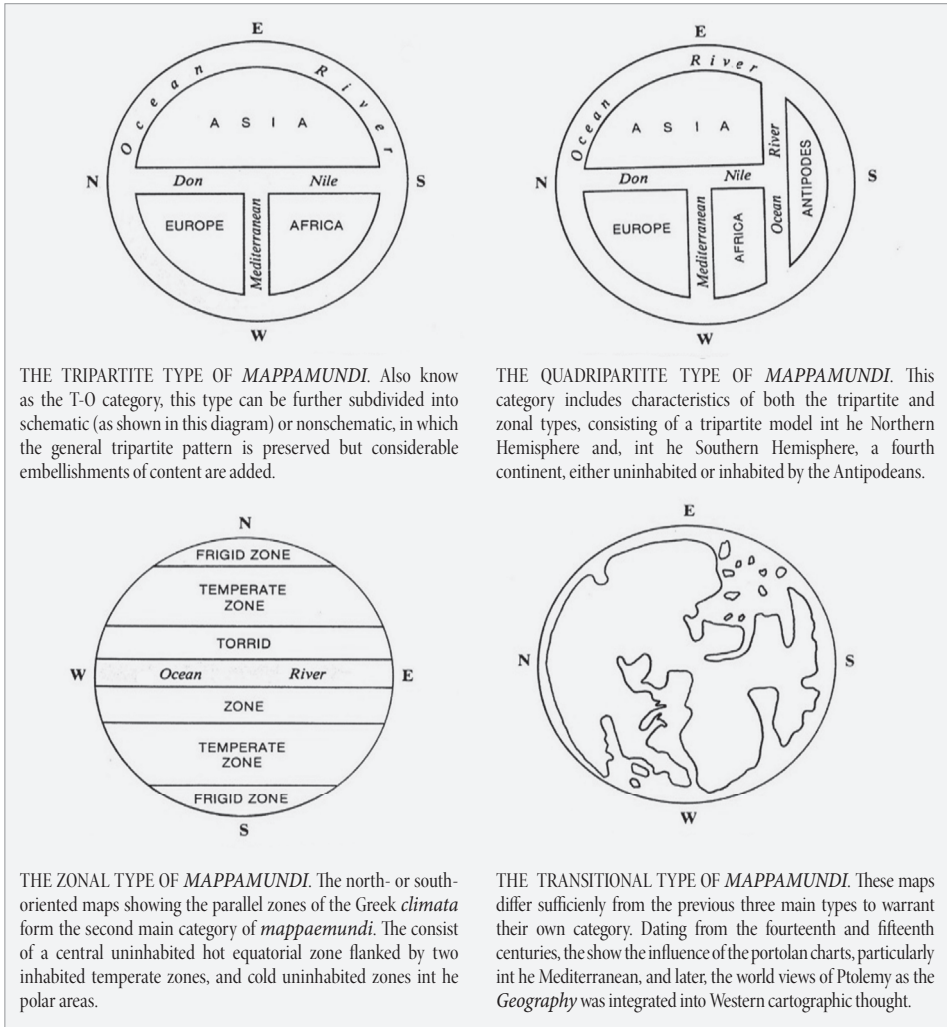
² Woodward 1987. 318–319.

³ Woodward 1987. 294–299. A szerzőpáros természetesen áttekintette a fontosabb korábbi tipológiákat kezdve Théophile Simar és John K. Wright munkáival, Michael Andrews, Richard Uhdén és Marcel Destombes írásain keresztül Jörg-Geerd Arentzen és David Woodward munkásságáig. Ugyanott 295., 18. 1. táblázat. Az 1200 és 1500 közötti térképek katalogizálására l. Destombes 1964.

⁴ Woodward 1987. 296–297.

⁵ Woodward 1987. 296–297.; Loughlin 1907.

⁶ Jellemzően azzal az egyszerű megoldással, hogy „terra nobis incognita”, vagyis „számunkra ismeretlen föld”.



1. kép – A középkori térképek főbb formai típusai

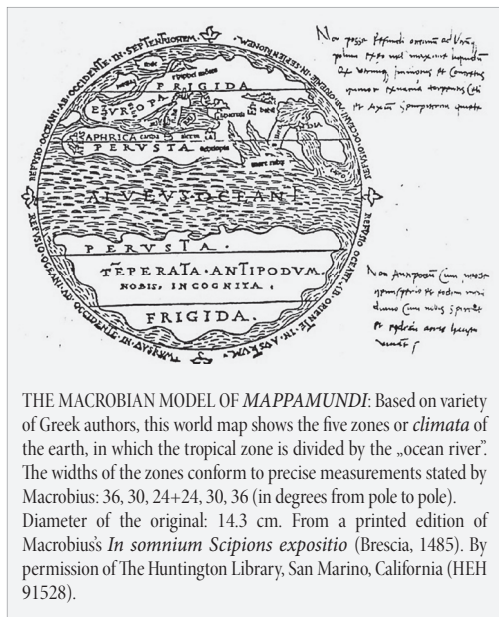
(Forrás: Woodward 1987. 297.)

nek (*antipodes*) átemelésében merül ki. E típust szokás első előfordulása nyomán *Macrobius*-típusnak is nevezni (2. kép).⁷

A korszak végén – a 14. századtól – tűnnek fel azok a térképek, amelyek még a középkori formavilágot használják keretként, de azon belül már pontosabb földrajzi ismereteket kezdenek ábrázolni: Európa és Nyugat-Afrika partjai egyre inkább felismerhetővé válnak rajtuk. Ez az ún. *átmeneti* típus (1. kép).⁸

⁷ Woodward 1987. 296–297.

⁸ Woodward 1987. 296–297.



2. kép. A zonális / Macrobius-típus

(Forrás: Woodward 1987. 300.)

szerzők jelentős része maga is egyházatya volt, illetve maguk is korábbi auktoritásoktól vették át tudásuk egy jelentős részét, így bár e korszak alapvetően a kora középkort öleli fel, mégis joggal tekinthetjük a késő antikvitás szellemi továbbélésének. Ebben a periódusban született meg a középkori térképek alapvető típusainak többsége, az említett négy közül három ezekre az időkre vezethető vissza. Az egyik legfontosabb, a Macrobius-típus éppen az egyik legnagyobb hatású szerzőről kapta a nevét, aki mintegy hidat képez az antik filozófia és térképészet között. Macrobius (396 k.–436) Cicero munkájához (*Somnium Scipionis*) írt kommentárja (*Commentarium in somnium Scipionis*) volt az alapja a zonális térképeknek. Hasonlóképpen közvetítő jelleggel bírt Pomponius Mela (*De situ orbis*) és az idősebb Plinius (*Naturalis historia*) vonatkozásában az a Solinus (*Collectanea rerum memorabilium*), aki az előbbi auktorok és Mela munkásságát adta tovább az utókornak. A továbbélés mellett természetesen akadtak olyan szerzők is, akik már a teológia szemszögéből nézve építették fel a keresztény világméretet és járultak hozzá a középkori térképészet további két típusának (három- és négyosztatú térképek) elterjedéséhez. Orosius (383–417 után) neve nyilván nem ismeretlen a középkori elbeszélő források kutatói előtt. *Historia adversus paganos in libri VII* című munkája az egyik alapvetés, amely a későbbi krónikások egyik „kötelező irodalmává”, vagy legalábbis kötelezően hivatko-

A középkori térképkészítés korszakai

Természetesen a 4. és 14. század közötti évezred nem mutat egységes képet, ezen belül meghatározhatók hosszabb-rövidebb időszakok, amelyek a témák, megközelítés, ábrázolásmód tekintetében jellemző sajátosságokat mutatnak. Természetesen e korszakhatárok rugalmasan kezelendők, egy-egy általában 3–400 éves időszak is mutathat különbségeket.⁹

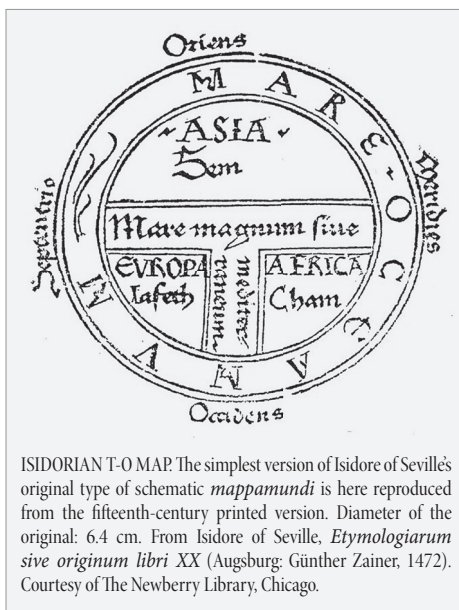
Az első korszakot általában a kutatás az 5. század eleje és a 7. század közepe közé helyezi. Ezt az időszakot joggal nevezhetjük patrisztikus korszaknak, hiszen a térképészet szempontjából kiemelkedő

⁹ Woodward 1987. 299–318.

zandó tételévé vált. Jóllehet a mű nem tartalmaz térképet, a népek eredetére vonatkozó határozott bibliai származtatás döntő elemnek bizonyult saját korában és a későbbi évszázadokban egyaránt. Amint közismert, ez az ún. *origo gentis* motívum minden magára valamit is adó szerzőnél felfedezhető, legyen szó Kézai Simonról, a Képes Krónikáról, stb. A másik meghatározó szerző Sevillai Izidor (560–636), illetve két munkája, az *Etymologiarum sive originum libri XX* és a *De natura rerum*. A térképekre használt kifejezések magyarázata mellett, mintegy bevészte a Noé fiaii visszavezetett hármasszármazás gondolatát, ami szintén közkinccsé vált (3. kép).¹⁰ A Sém, Kám és Jáfet szerinti leszármazás lett az alapja a háromosztatú szerkezetnek, ahogy a Szt. Ágoston állásfoglalása alapján új jelentéstartalommal felruházott *antipodes* is.¹¹

Ezután az átmeneti időszak után a 8. századtól mutatkozott nagyobb érdeklődés az ismert világ ábrázolása iránt, ami leginkább a „Karoling reneszánsz” kibontakozásának köszönhető. Időben valamelyest megelőzi, mégis a korszak egyik meghatározó szerzője Beda Venerabilis (672/673–735) és az *Angolok története*, majd őt követi Liebanai Beatus (730 k.–800 k.) és a *Kommentár János Jelenéseinek könyvéhez* (776–786), míg a harmadik kiemelkedő szerző St. Omeri Lambert (*Liber floridus*, 1120k.). Jelentőségük abban áll, hogy elmélyítették az előző korszak alapvetését, az Orosius és Izidor képviselte szerkezeti modellt, ám azon nem léptek túl (4. kép).¹²

Változás majd a 12. század közepétől érezhető, amikor új tartalmi elemek és újfajta érdeklődés jelenik meg a térképeken. A horizont és az ismeretanyag is jelentősen kitágult azáltal, hogy a Nyugat közvetlen tapasztalatokat szerzett a Szentföldről, Észak-Afrikáról, az Ibér-félszigetről a keresztes hadjáratok, illetve Ázsia belső vidé-



ISIDORIAN T-O MAP: The simplest version of Isidore of Seville's original type of schematic *mappamundi* is here reproduced from the fifteenth-century printed version. Diameter of the original: 6.4 cm. From Isidore of Seville, *Etymologiarum sive originum libri XX* (Augsburg: Günther Zainer, 1472). Courtesy of The Newberry Library, Chicago.

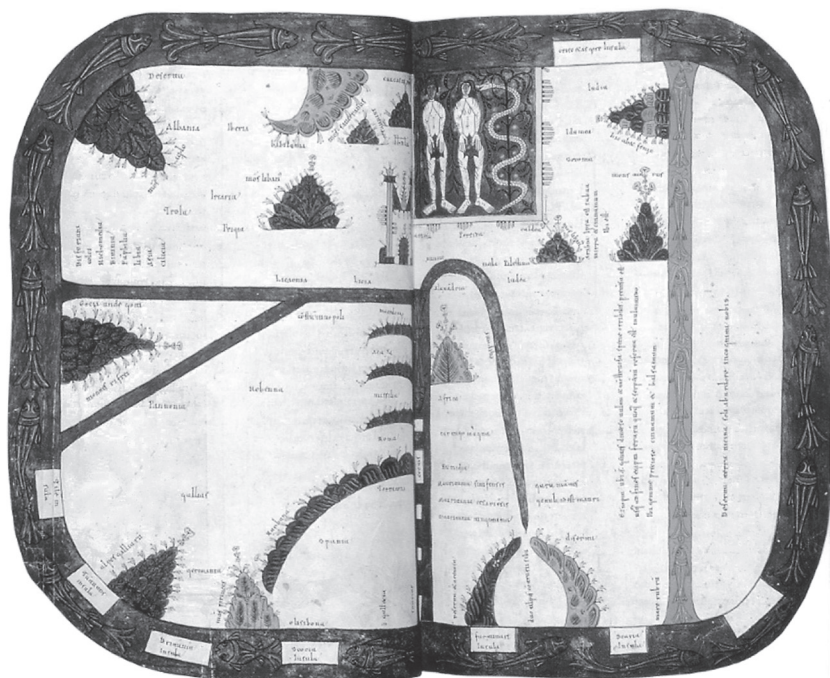
3. kép. A Sevillai Izidor-féle hármasszármazás sematikus ábrázolása

(Forrás: Woodward 1987. 302.)

¹⁰ Pl. Kézai Simon: *Gesta Hungarorum*, caput 2, 3.; XIV. századi krónikakompozíció, Prologus, caput 2; Pozsonyi krónika, caput 1; Mügelin Henrik német nyelvű krónikája, caput 1; SRH I. 141., 142., 143.; 239–240.; II. 13.; 105.

¹¹ Woodward 1987. 299–302.

¹² Woodward 1987. 302–304.



4. kép. Liebanai Beatus térképe

(Forrás: Harvey 1996. 24.)

keiről is a különböző európai utazók révén (Johannes Plano Carpini, Willem van Ruysbroeck, Marco Polo). Más tekintetben is tetten érhető az ismeretek gyarapodása: a norman-szicíliai királyságban és az Ibér-félszigeten is nagy számban éltek arab tudósok, akik jelentős szerepet játszottak az antik ismeretek – így különösen Klaudiosz Ptolemaiosz *Almagest* című munkájának – közvetítésében.¹³ Megtermékenyítő hatása jól érezhető Roger Bacon munkásságán, aki *Opus maius* című művében a vetület és a koordináta-rendszer problémájáról értekezett, de kimutatható John Duns Scotus és William of Occam esetében is. De találkozunk a korszakban a mai térképészethez sokkal közelebb álló hajózási traktátussal és térképpel is Ramón Lull jóvoltából. Az említett kulturális hatások mellett fontos szerep jutott az egyetemeknek is, közülük is Oxfordnak és Párizsnak. A 12. század vége – 13. század közepe közötti időszakban e két egyetem diákjai és tanárai jelentős mértékben megújították a térképészetet: beleépítették koruk új ismeretanyagát és az oktatás jellegénél fogva egyúttal rendszerezték is azt. Így születhetett meg Sacrobosco (John of Hollywood/Halifax) munkája a *De sphaera* és jöhettek létre az olyan jelentős – később részletesen elemzendő – alkotások,

¹³ Woodward 1987. 309. 18., 3. táblázat.

mint a vercelli, az ebstorfi és a herefordi világtérkép. Létrejöttek az első tematikus térképek, amelyek kellő részletességgel ábrázoltak egy-egy területet (pl. Brit-szigetek, Szentföld), és egyúttal megjelentek a térképek mögött az egyéniségek, az említettek mellett Henry of Mainz, Matthew Paris, Gervase of Tilbury, Richard of Haldingham, vagy éppen, igaz, immár a 14. század elején Ranulf Higden. Összességében tehát e korszak szerzői és alkotásai a megelőző korszakokban kialakult keretek között elindultak a megújulás felé, és számos újabb réteggel gazdagították a korábbi ismereteket.¹⁴

Az igazi változás azonban a 14. század második felétől következett be. Ugyan a befoglaló keret – a világóceán övezte kör alak – továbbra is középkori maradt, a tartalom azonban teljesen megújult. Jelentős változásként könyvelhető el az első gyakorlati célt szolgáló hajózási térképek, a *portolánok* megszületése, és hatása a középkori világtérképekre. Az itt gyakorlati célból alkalmazott irányvonalak áttemelése egyértelműen tükrözi ezt a hatást. További jelentős változás volt, hogy a 15. század elején bizánci közvetítéssel, Jacobus Angelus fordítása révén a latin nyelvű Nyugat is megismerhette Ptolemaiosz *Geográfia* című munkáját, ami robbanásszerű hatással volt a gyakorlati térképkészítésre. Ismét előtérbe került a vetülettan, a koordináta-rendszer, más szóval a térképszerkesztés elmélete és gyakorlata. A ptolemaioszi mű



5. kép. A Katalán Atlasz

(Forrás: PBWorks reneszánsz térképek – letöltés ideje: 2018. március 20.)

¹⁴ Woodward 1987. 304–314.; Harvey 1996. 21–40.

azonban azáltal is erjesztőleg hatott az európai térképészetre, hogy számos olyan területet is érintett, amelyek alig vagy egyáltalán nem voltak ismertek az európaiak előtt. A bővülő ismeretek további forrásai voltak a korszakban meginduló földrajzi felfedezések. Mindezek eredményeként a térkép lassanként elvált a szövegtől, nem egy-egy kódex illusztrációja volt immár, hanem önálló alkotássá vált. Ennek egyik legelső kézzelfogható eredménye az Abraham Cresques-nek tulajdonított, valójában inkább a mallorcai térképészeti iskola által készített Katalán Atlasz. E reprezentatív alkotás, amely 1375-ben készült, és V. (Bölcs) Károly francia király gyűjteményével került a párizsi Bibliothèque Nationale de France állományába, jól mutatja ezt az átmenetet (5. kép). Azután, különösen, Pietro Vesconte és Francesco Roselli munkássága nyomán megjelentek az első térkép-gyűjtemények, kolligátumok, amelyek majd lassan elvezetnek a 16. században az atlaszkartográfia megszületéséhez.¹⁵

Térkép, tartalom, funkció

E rövid kronológiai áttekintés után világos, hogy a középkori térképek elkészítésekor – legalábbis az első három korszakot tekintve – bizonyosan nem a gyakorlati helymeghatározás volt a döntő mozzanat. Ahhoz, hogy érdemi választ kapjunk a miért kérdésére, először is a térképek tartalmát kell megismernünk.

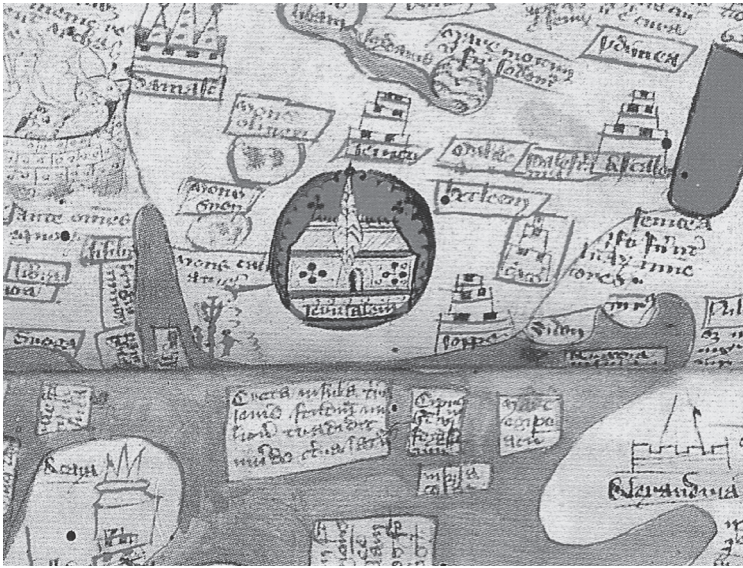
A térképek zöme a T-O és a négyosztatú típusba sorolható,¹⁶ de jelentős zonális térképek száma is. Természetesen ezek a típusok nem különültek el élesen egymástól, ahogy ezt a különböző altípusok megléte is világosan mutatja.¹⁷ Közös sajátosság, hogy a térképek középpontja szinte minden esetben a Szentföldre esik, leginkább Jeruzsálem állt a térképek fókuszában (6. kép). A térképek befoglaló formája szintén ebbe az irányba mutat. A kör nyilvánvalóan utal a keresztény világ tökéletességére, míg a mandula alak könnyen értelmezhető hajóként vagy bárkaként, ami szintén keresztény szimbólum.

A szerkezettel szoros összefüggésben a térképek tartalma jelentős hasonlóságokat, egyezéseket mutat. Kiindulópontnak tekinthető az Orosiusnál és Izidornál is megfigyelhető bibliai leszámaztatás, amely alapvető hatást gyakorolt a térképek szerkezetére. Egyes alkotásokon (3. kép) az ábrázolás a végletekig leegyszerűsített: csupán Noé fiai és az egyes kontinensek megoszlása közötti összefüggést ábrázolja, más alkalommal valósággal folyamatábra módjára mutatja be a bibliai leszámazást és összegezi

¹⁵ Woodward 1987. 314–318.

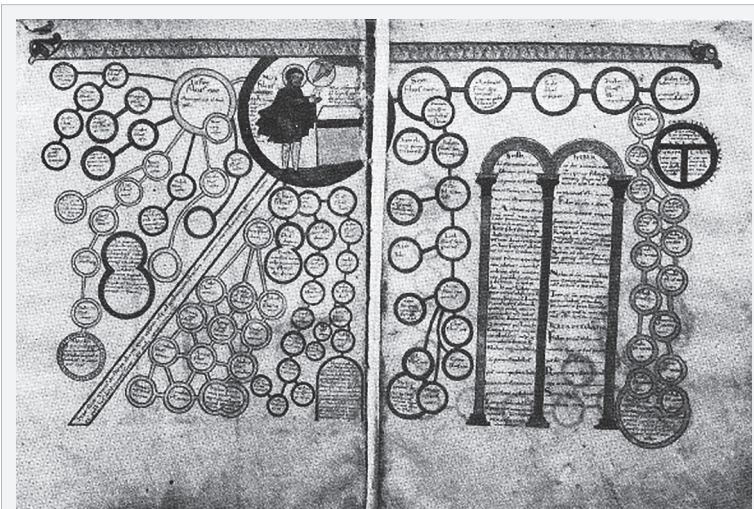
¹⁶ Woodward 1987. Fig. 18.8., 18.9.

¹⁷ A két első típuson belül léteztek sematikus és nem sematikus, fordított Y-O szerkezetű altípusok, ahogy olyan zonális térképek is, amelyek „északi” féltékéje tulajdonképpen T-O szerkezetet mutat. Ezekre részletesen: Woodward 1987. 343–358.



6. kép. Higden világtérképe, részlet

(Forrás: Harvey 1996. 20.)



DESCENDANTS OF NOAH. The families of Noah's three sons, "Sem," "Cham," and "Sefer" (i.e., Shem, Ham, and Japheth), are shown in this genealogical diagram from an eleventh-century manuscript of the *Commentary on the Apocalypse of Saint John* of Beatus of Liebana. The mappamundi, top right (detail) is used to illustrate the division of the world between the three sons.

Size of the original: 37x55.3 cm. Photograph from the Bibliothèque Nationale, Paris (MS. Lat. 8878, fols. 6v-7r).

7. kép. A bibliai származtatás

(Forrás: Woodward 1987. 331.)

egy világtérképen (7. kép). A három- és négyosztatú térképeken az egyes kontinensek természetesen nem egyenlő arányt mutatnak, a felső rész, nagyjából a térképek fele az ázsiai résznek felel meg. Ám ha ezt a részt tüzetesebben megnézzük, akkor rá kell jönnünk, hogy itt valójában csak részben van szó Ázsia tényleges ábrázolásáról. Nyilvánvalóan azért is, mert erről nem állt rendelkezésre túl sok információ, illetve nem valamiféle egzotikus útikalauz megalkotása volt a cél. Sokkal inkább volt szó arról, hogy az egyes szerzők kellő helyet biztosítsanak a Szentföld kiemelkedően fontos helyszíneinek (Bethlehem, Galilea, Jeruzsálem), illetve tágabb értelemben a bibliai tájnak.

Itt mind az Ó-, mind az Újszövetség történetei helyet kaptak. Az egyik leggyakrabban visszatérő elem a Vörös-tenger, amely sokszor ténylegesen vörös színnel festett volt, és nem ritkán jól látható a kivonuló a zsidó nép áthaladása, a tenger elválasztása. Egyes térképeken külön berajzolt vonal jelzi – mintegy folyamatábraként – az Exodus és a Kánaánba érkezés folyamatát (8. kép). Az sem véletlen, hogy Betlehem is igen gyakran felkerül a térképre, ahogy az Ararát-hegy, vagy éppen a bábeli torony. A Szentföldtől keletre, vagyis legtöbbször a térképek felső része felé haladva, egyre inkább a vallási elemekre kerül a hangsúly. Gyakorta megjelenik a Paradicsom négy folyója, amely sokszor kiegészül Ádám, Éva, a kígyó és a tudás



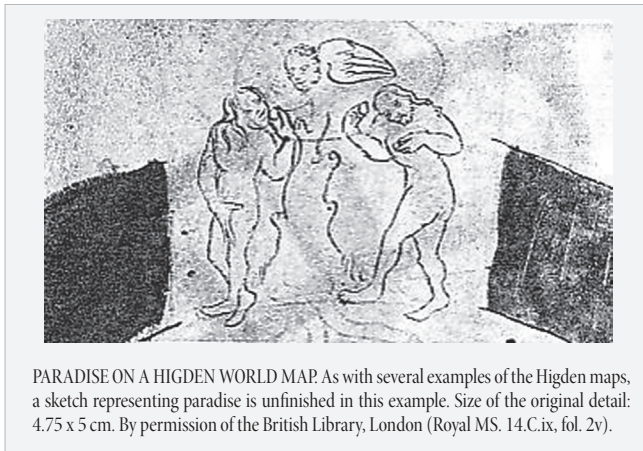
8. kép. Exodus és Kánaán – Herefordi világtérkép, részlet

(Forrás: Harvey 1996. 43.)



9. kép. A Paradicsom ábrázolása az ún. Zsoltár-térképen

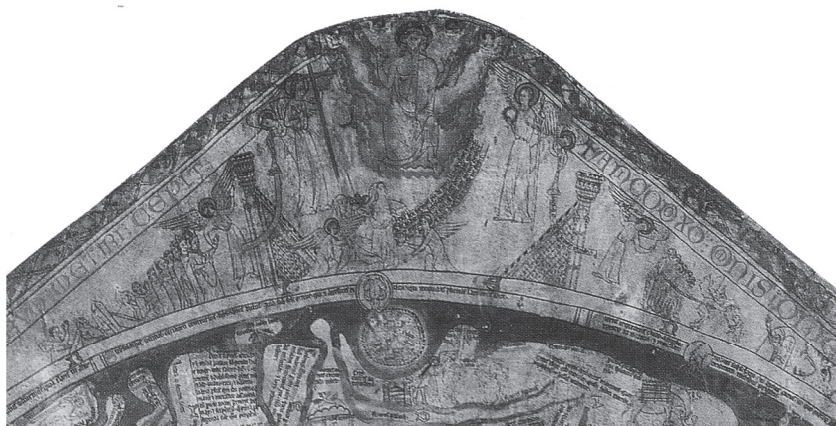
(Forrás: https://de.wikipedia.org/wiki/Londoner_Psalterkarte#/media/File:Psalter_map_e_paradise.jpg – Letöltés: 2018. március 20.)



10. kép. A Higden térkép egy befejezetlen részlete

(Forrás: Woodward 1987. 319)

fája képi ábrázolásával, azaz egyszerre jeleníti meg büntelenséget, a bűnbeesést és az üdvözültek birodalmát (4. és 9. kép). A térképeket gyakran határolja valamilyen képi jelenet, amely a szó szoros értelmében keretet ad az összes ábrázolásnak. Ennek témája a legtöbbször az üdvözülés és/vagy a kárhozat. Szerencsés esetben e rész megalkotásának folyamatába is bepillantathatunk, mint pl. a Higden-térkép egy sajátos változatán, amely e témának egy befejezetlen vázlatát tartalmazza (10. kép). A herefordi világtérkép felső kerete pedig egy igen részletgazdag ábrázolást ad az utolsó ítéletről, középen a győzedelmes Krisztussal, jobb keze felé az angyalok által közrefogott üdvözültekkel, balra a kárhozottakkal (11. kép).



11. kép. Az utolsó ítélet ábrázolása a herefordi világtérképen

(Forrás: Harvey 1996. belső címlap)



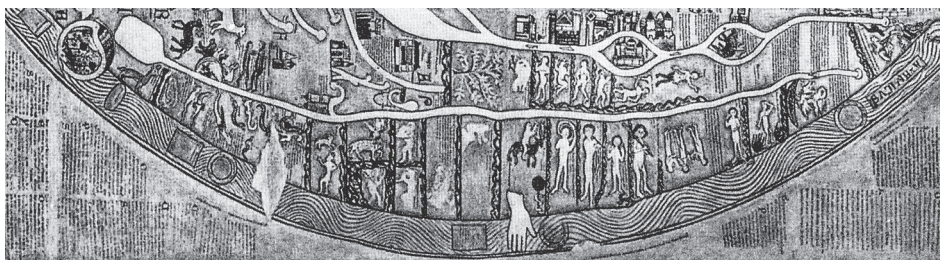
12. kép. Az ebstorfi világtérkép

(Forrás: Harvey 1996. 31.)

A keresztény világkép e hangsúlyos kifejeződése mellett természetesen megjelenik a középkorra oly jellemző organikus szemlélet. Ennek kiváló példája az ebstorfi világtérkép, amelynek felső részén, azaz Keleten Krisztus feje, jobbra (Dél), balra (Észak) kezei, és lent (Nyugat) lábai tűnnek fel. Az ábrázolt világ, amelyet a maga teljességében fognak át a végtagok, lényegében egyenlő Krisztus testével. Nyilván az sem véletlen, hogy a fej és a végtagok illetően ábrázolása a szemlélő számára egy kereszt alakot rajzol ki, amelynek szárjai éppen Jeruzsálemnél metszik egymást, pont a térkép közepén. Az itt látható feltámadás ábrázolás adja a kulcsot ehhez a minden kétséget kizáróan tudatos kompozícióhoz: a kereszt a szenvedés, a halál és a felette aratott győzelem, a megváltás szimbóluma, ez pedig a térkép lényegi üzenete.

Az organikus világszemléletet sugalló szerkezeti elemek, mint látható, az ABC egyes betűire mennek vissza. A középkorra is határozottan jellemző volt a betűknek tulajdonított szimbolikus jelentés, elég csak az α (alpha), ω (omega), vagy *Christogram*mákban megjelenő X és P betűkre gondolni.¹⁸ A térképek esetében az O nyilvánvalóan a teljességet fejezi ki, ami jól párhuzamba állítható a már említett alapvető omega bibliai jelentésével, a „vég” kifejeződéssel, amely egyúttal a megváltás szimbóluma is volt. Hasonlóképpen a T betű is többletjelentéssel bírt: a Noéra való utalás mellett, a kereszt a megváltás szimbóluma volt, valamint a liturgikus használatban (*Te igitur*) is különös jelentőséggel bírt.¹⁹

Amint korábban a középkori térképek szerkezete kapcsán láthattuk, rendre megjelenik egy negyedik egység, amely valójában nem egy kontinens, hanem egy olyan terület, ahol a középkori gondolkodásba beépült különböző eredetű szörnyalakok kaptak helyet. A sematikus felosztási-szerkezeti ábrázolásokból kiindulva ez felel

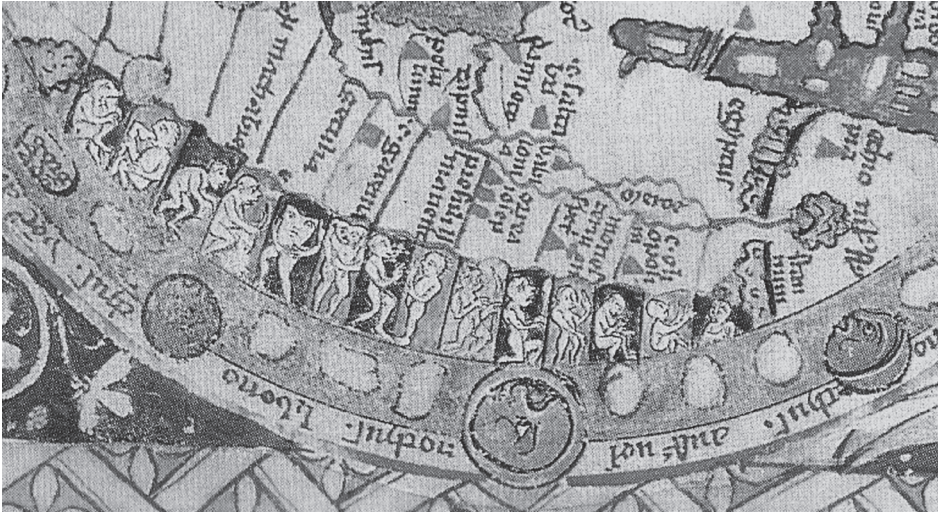


13. kép. Antipodes szörnyalakokkal az ebstorfi világtérképen

(Forrás: Harvey 1996. 31.)

¹⁸ A görög ABC első és utolsó betűjének bibliai használatai közismertek: a Jelenések könyvében hol az Istennel, hol Krisztussal kapcsolatban jelenik meg a visszatérő mondat: „Én vagyok Alfa és Omega, a kezdet és a vég”. Jel.1,₈; 21,₆; 1,₁₂₋₁₈; 2,₈; 2,₁₃. A betűk szimbolikus használatára l. De Looze 2016., különösen 57–58., 65–66., Fig. 12. és Fig. 13. Az utóbbi kép éppenséggel egy Beatus-kézirat.

¹⁹ A *Te igitur* az áldozást bevezető imaszöveg kezdőbetűje a misekönyvekben előbb iniciálé volt, majd önállóvá vált, ez az ún. kánon-kép, MKL (‘kánon-kép’, ‘Sacramentarium’).



14. kép. Antipodes szörnyalakokkal az ún. Zsoltár-térképen

(Forrás: https://de.wikipedia.org/wiki/Londoner_Psalterkarte#/media/File:Psalter_map_e-paradise.jpg – Letöltés: 2018. március 20.)

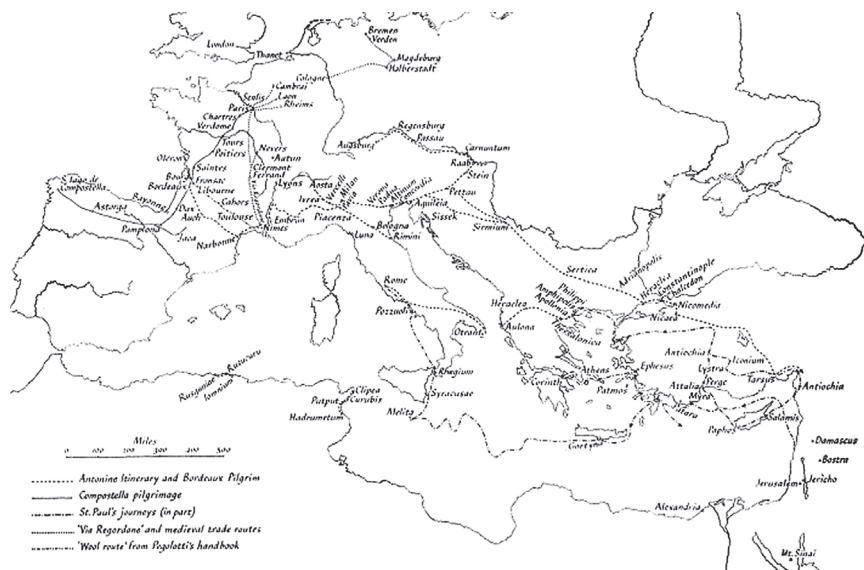
meg az *antipodes*nek, ám, mint láttuk, nem annak klasszikus antik értelmezésében. A középkori térképeken e helyen lényegében egy sorozatot láthatunk a tipikus szörnyalakokkal (13–14. kép).

Ezzel el is érkeztünk a középkori térképek egy következő fontos tartalmi sajátosságához. A bibliai történetek és táj mellett a kor, amelyben megszülettek, szintén lenyomatot hagyott a térképeken. Ez a hatás eléggé szerteágazó: a szigorúan véve vallási elemek mellett jól megférnek a különleges, az egzotikus, vagy éppen az aktualitás iránti érdeklődésből kiválasztott elemek, és ezek ötvöződnek a sokkalta gyakorlatiasabb antik római hagyományokon át egészen a korabeli kereskedelmi információkkal.

A vallásosság egyik jellegzetes középkori kifejeződése a zarándoklat volt, és természetesen a kidolgozottabb középkori térképeken megtalálhatjuk Rómát, Santiago de Compostellát, vagy éppen Mont Saint-Michelt. De nem csupán az egyes kegyhelyek kerültek rá a *mappemundikra*, hanem az oda vezető utak is.²⁰ A herefordi térképen felfedezhető egy korabeli forrás a *Compostellai Szt. Jakab zarándokjának útikönyve*, vagy más néven *Codex Callixtinus* hatása, amely egyesével írta le a Compostellába vivő négy út állomásait, nevezetességeit, sajátosságait (15–16. kép).²¹

²⁰ Pl. Crone 1965. Fig. 2.; Harvey 1996. 41–53.

²¹ A kézikönyvet kiadta és feldolgozta: Vieillard 1938. A herefordi térkép forrásait részletesen bemutató Crone e kézikönyvről külön nem tesz említést, de a helynévanyag és a *Codex Calixtinus*



15. kép. A herefordi térképen ábrázolt római-, zarándok- és kereskedelmi útvonalak
(Forrás: Crone 1965. Fig. 2. rekonstrukciója)



16. kép. A Santiago de Compostella felé irányuló
főbb franciaországi zarándok útvonalak
(Vielliard 1938. Pl. II. nyomán)



17. kép. Az osmai Beatus-térkép

(Forrás: Rosien 1952. Tafel 25.)

Ugyanezen a térképen felfedezhetők Szt. Pál útjainak fontosabb állomásai is (15. kép), de megtaláljuk az apostolok történetét az ebstorfi világtérképen, sőt, talán a leginkább kidolgozott formában az 1203-as osmai Beatus-térképen (17. kép).²²

Ezek az alkotások ugyanakkor nem nélkülözik a mesés, csodás és egzotikus elemeket sem, amelyek valószínűleg ókori szerzőktől (pl. Hérodotosz), szóbeli elbeszélésekből, néphagyományokból táplálkoztak, és kerültek fel gyakorta a középkori térképekre. Láthatunk tevé, papagájt, jávorszarvast, krokodilt és más helyileg jellegzetes állatokat a vercelli, az ebstorfi vagy a herefordi térképeken, ahogy nem hiányoznak az egzotikus emberábrázolások sem Afrikából, vagy Európa észak-keleti peremvidékéről.²³

Ahogy a középkori irodalomban felbukkannak vándormotívumok, toposzok, úgy a térképek sem nélkülözik ezeket az elemeket. Szkítia, Góg és Magóg története, ötvözve a Nagy Sándor-regény motívumaival rendszeresen visszatérő elemek, az

összehasonlítása alapján az utóbbi ismerete, használata biztosra vehető.

²² Rosien 1952. 48. és Tafel 25. A már említett Beatus munkáján alapuló osmai térképen az egyes apostolok képe jelzi tevékenységüket.

²³ Rosien 1952. 46–52.; Harvey 1996. 44–47.



18. kép. Matthew Paris: Brit-szigetek az *Abbreviatio chronicorum* (*Historia minor*) c. munkájából

(Forrás: Harvey 1996. 36.)

amazonok országa vagy a Heszperidák kertje szintén megjelennek.²⁴ E klasszikus elemek mellett rendszeresen felbukkannak középkori témák is, amelyek a korabeli elbeszélő forrásokból kerülhettek a térképekre. A kapcsolat egészen nyilvánvaló azokban az esetekben, amikor egy-egy térkép a kódex szerves része, még akkor is, ha nem pusztán díszített iniciáléről van szó, hanem ténylegesen különálló térképről.

²⁴ Pl. Rosien 1952. Tafel 13., 17., 18.



19. kép: Matthew Paris: Szentföld, Akkon városa a *Historia Anglorum* c. munkájából
(Forrás: Harvey 1996. 37.)

Erre talán a legjobb példa Matthew Paris (*Mattheus Parisiensis*, 1200 k.–1259), aki *Chronica maiora* és *Historia Anglorum* c. munkáihoz maga készített illusztrációkat és térképeket. Ezek azért is különlegesek, mert Máté saját korának világtérképeit – leginkább a herefordit – is alapul vette, és saját mondandójához alakította, gazdagította egyedi elemekkel. Ezáltal lényegében tematikus térképeket alkotott, legyen szó a Brit-szigetéről vagy a Szentföldről. E térképeken világosan látszik a szöveg és a képi elemek szoros összetartozása, különösen az utóbbi esetében, amely már-már képregényként hat az Akkon városával kapcsolatos történetek, egzotikus állatok látán (18–19. kép).

A krónikás szöveg és a térkép szerves egységet alkotott ebben az esetben, és immár nem pusztán a „megszokott” elemeket tartalmazta, hanem jelentős lépéseket tett az aktualizálás irányába, elsősorban a szerző személyes tapasztalatainak, benyomásainak szűrőjén keresztül. A 12. század második felétől egyre több az egyéni elem a térképeken, néha van utalás a szerző személyére is, de legtöbbször más forrásokból azonosítható be a készítő személye. A helynévanyag hasonló összefüggést mutat, ez

is erősen függött az alkotó személyétől, kapcsolatrendszerétől, pályafutásától.²⁵ Ez érzékelhető Matthew Paris már említett térképein, de a vercelli-világtérkép azon részletén is, amely egy bizonyos Fülöp francia királyt ábrázol, aki valószínűleg inkább II. Fülöp Ágosttal, mintsem III. (Merész) Fülöp királlyal azonosítható.²⁶

Az egykorú történések iránti érdeklődés gyakran egészen más rétegeket is feltár. Szinte természetes, hogy amint Matthew Paris az általa jobban ismert angliai területeket részletesebben ábrázolta, úgy az ebstorfi térkép is jobban elidőzött Alsó-Szászország vidékén. Az viszont már meglepőbb, hogy ugyanez a térkép miért fordított különös figyelmet az észak-németországi partvidékre és az ettől még keletebbre eső novgorodi és kijevi térségre. Ennek a magyarázata a hansa kereskedelmi szövetség kapcsolataiban nyer magyarázatot, ez indokolta ugyanis a kitüntetett figyelmet.²⁷ Ugyanakkor a Baltikum iránti érdeklődés lehetett személyes jellegű, ahogy Brémai Ádám munkájának használata is, ami egyúttal magyarázatot ad a meglepő tájékozottságra Skandináviát illetőleg. Ugyanez mondható el egyébként Németország középső és keleti vidékei és a Duna menti területek kapcsán is. Maga a szerző, Gervase of Tilbury személyén, pályafutásán keresztül az is érthető, hogy miért olyan gazdag a Brit-szigetek topográfiája.²⁸

Hasonló, és mégis más a helyzet a herefordi térképpel. Gerald R. Crone kutatásainak köszönhetően kiderült, hogy e jelentős alkotáson nemcsak a fontosabb zarándokutakat lehet rekonstruálni, hanem azokat a jelentős kereskedelmi utakat is, amelyek a középkori Franciaországot behálózták. Sőt, sikerült kimutatni egy olyan kereskedelmi kézikönyvet is, amely meglepő rokonságot mutat a térképpel. A térképen jól azonosítható egy Bordeaux – Toulouse – Narbonne között húzóódó, illetve a Clermont-Ferrand és Nîmes közötti *Via Regordanum*, valamint az a kereskedelmi útvonal, amely a champagne-i vásárokat kötötte össze a dél-franciaországi régióval. A térkép ezen elemei mögött Francesco Pegolotti Balducci *Pratica della mercatura* (A kereskedelem kézikönyve) című munkájának ismerete, használata sejthető.²⁹ Nem biztos, hogy a térkép készítője Pegolotti munkáját használta, ahogy Crone állítja,³⁰ hiszen a kutatás a kézikönyv elkészítését inkább az 1330-as, 1340-es évekre

²⁵ A herefordi térképen szerepel a szerző (Richard of Haldingham) személye, az ebstorfi esetben a kutatásnak kellett kiderítenie, hogy Gervase of Tilbury lehetett a térkép készítője. Matthew Paris esetében a krónikáiban szereplő személyes megjegyzések, rajzok, utalások alapján egyértelmű a térképek szerzőségének kérdése. Harvey 1996. 7–11.; Rosien 1952. 24–35.

²⁶ Harvey 1996. 30–33.

²⁷ Rosien 1952. 53–55.

²⁸ Rosien 1952. 55–57.

²⁹ A mű eredetiben nem, csak újkori kéziratban maradt fenn, pl.: https://archive.org/details/bub_gb_IRIxm9JAC (Letöltés: 2018. március 2.), kiadása: Evans 1936.

³⁰ Crone 1965. 452. (1290–1300).

teszi,³¹ így valószínűbb, hogy csupán annak valamilyen előképe³² lehetett ismert a herefordi térkép alkotója előtt (15. kép).

Az elmondottak alapján nem meglepő, mennyire elmosódik a határ az antikvitás és a középkor között, hiszen mint láttuk számos korábbi elképzelés, felfogás (pl. a zonális világkép), mű, auktor és hagyomány (pl. *Somnium Scipionis*, Klaudiosz Ptolemaiosz, stb.) felbukkan a középkori térképeken. Ennek egy egészen sajátos megnyilvánulása mutatható ki az ebstorfi és különösen a herefordi térkép esetében, mégpedig a római útvonalterképek hatása. E rendkívül gyakorlati műfajnak – amely lényegében az egyes fontos települések egymástól mért távolságát mutatta meghatározott útvonalak szerint – is fennmaradt egy másolati példánya, a *Tabula Peutingeriana* amelynek eredetije a korai középkorra megy vissza. A humanista gyűjtő, Konrad Peutinger nevét viselő darab egy 4–5. századi térkép másolata,³³ amelynek helynévanyaga és helyadatai feltűnnek az említett középkori térképeken is.³⁴ A herefordi térképen ezen kívül látható még egy képi és szöveges ábrázolás, amely a Föld felmérését elrendelő Augustus császárt jeleníti meg.³⁵

Összességében tehát elmondható, hogy a középkori térképek egyáltalán nem jelentenek éles törést az antikvitáshoz képest abban az értelemben, hogy ugyanúgy egy világfelfogást közvetítettek. Abban természetesen jelentős eltérés mutatkozott, hogy a térképek lényegében a középkori megváltás-központú világrendjének rendelődtek alá, és nem a helymeghatározás vagy a tényleges földrajzi tájékozódás volt fontos. Ebben igen messze állt az ókori görög és különösen a római térképészettől. Ugyanakkor a középkor a maga képére formálta az antik ismeretek egy részét, amint azt például az *antipodes* esetében láthattuk. Egyes elemeket átvett az elbeszélő forrásokon keresztül, amelyekkel a középkori térképkészítés tulajdonképpen szerves egységet alkotott, és csak a késő középkorban kezdett fokozatosan önállósodni.

A középkori világfelfogás határozta meg a térkép kereteit a szó szoros és átvitt értelmében egyaránt. A térképek alapvető szerkezete (a három- és négyosztatú forma) ezt tanúsítja, amely a népek bibliai leszármaztatására épül, de ezt a meghatározottságot megtaláljuk az ún. zonális térképeknél, sőt az ún. átmeneti korszakban is. Ebből fakadóan a domináns elem a vallás, a hit, amely hatott a térképek tájolására (keletelés), a szentföldi és bibliai táj kiszélesítésére Ázsia rovására, de ez húzódott meg a Jeruzsálem-központúság mögött is, vagy egyes térképeken az organikus egyház-felfogás megjelenítésekor. És nem hiányozhattak természetesen a kegyhelyek sem, amelyek ugyanennek a vallásosságnak a térbeli kifejeződései voltak, hiszen

³¹ Chisholm 1911.; Evans 1936. IX–XXVI.

³² Pegolotti munkájának forrásairól részletesen: Evans 1936. XXVI–L.

³³ Levi – Levi 1967.

³⁴ Rosien 1952. 49.; Crone 1965. Fig. 2.

³⁵ Harvey 1996. 2. (bal alsó sarok).

nem csak magukat a helyeket, hanem a zarándokutakat is feltüntették.

A keresztény világkép dominanciája mellett ugyanakkor helyet kaptak az antik és középkori irodalmi-kulturális toposzok, hagyományok, és az aktualitások is (uralkodók, keresztes hadjáratok, stb.), a kereskedelmi ismeretek, kapcsolatok. E mellett sok egyedi elem is megjelenik a térképeken, amelyek a 12–13. században már jól kitapinthatók, amikor az egyes szerzők már önmagukat is hozzáteszik a térképekhez, kialakul az egyéni érdeklődés, tapasztalat és ennek kifejezési igénye. Éppen ezáltal, Richard of Haldingham, Matthew Paris vagy Gervase of Tilbury egyéni ecsetvonásaival válik még színesebbé, gazdagabbá a krisztusi megváltást fő szerkezeti-gondolati elemként megjelenítő középkori térkép. A kora középkori térképektől, amelyek megalapozták, kialakították ezt a keretet, ily módon egy hosszú ív húzódik a 12–13. századi időszakig, amikor már jobban felszínre jut az egyéniség és az aktualitás, ami még inkább sokszínűvé tette a térképet, hogy azután a 14. századtól meginduljon az a döntő változás, amely eleinte még a hagyományos középkori keretet használta egy merőben új geográfiai információ közlésére, majd később kialakította a saját ábrázolási formáit.



Felhasznált irodalom

- Chisholm 1911 = Chisholm, Hugh: Pegolotti, Francesco Balducci. *Encyclopaedia Britannica*. Vol. 21. London, 1911. 57–58.
- Crone 1965 = Crone, Gerald R.: *New Light on The Hereford Map*. *The Geographical Journal* 131. (1965), 447–458.
- De Looze 2016 = De Looze, Laurence: *The Letter and the Cosmos. How the Alphabet Has Shaped the Western View of the World*. Toronto–Buffalo–London, 2016.
- Destombes, Marcel (éd.): *Mappemondes A.D. 1200–1500*. Catalogue préparé par la Commission des Cartes Anciennes de l'Union Géographique Internationale. Amsterdam, 1964.
- Evans 1936 = Evans, Allan (ed.): *Francesco Balducci Pegolotti. La pratica della mercatura*. Cambridge Massachusetts, 1936. (Medieval Academy Books 29: http://c.ymcdn.com/sites/www.medievalacademy.org/resource/resmgr/maa_books_online/evans_0024_bkmrkdpdf.pdf – Letöltés: 2018. március 2.)
- Harvey 1996 = Harvey, Paul Dean Adshead: *Mappa Mundi. The Hereford Word Map*. London, 1996.
- Levi – Levi 1967 = Levi, Annalina – Levi, Mario. *Itineraria picta: Contributo allo studio della Tabula Peutingeriana*. Roma, 1967.
- Loughlin 1907 = Loughlin, James: *Antipodes*. In: *The Catholic Encyclopedia I*. New York, 1907. (<http://www.newadvent.org/cathen/01581a.htm> – letöltés: 2018.

március 2.)

MKL ('kánon kép') = 'Kánon kép'. In: Magyar Katolikus Lexikon (online kiadás: <http://lexikon.katolikus.hu/K/k%C3%A1non-k%C3%A9p.html> – Letöltés: 2018. március 2.)

MKL ('Sacramentarium') = 'Sacramentarium'. In: Magyar Katolikus Lexikon (online kiadás: <http://lexikon.katolikus.hu/S/sacramentarium.html> – Letöltés: 2018. március 2.)

Rosien 1952 = Rosien, Walter: Die Ebstorfer Weltkarte. Hannover. 1952. (Veröffentlichungen des Niedersächsischen Amtes für Landesplanung und Statistik, Neue Folge, 19, Reihe A II)

Vielliard 1938 = Vielliard, Jeanne: *Le Guide du Pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, texte latin du XII^e siècle, édité et traduit en français d'après les manuscrits de Compostelle et de Ripoll. Mâcon, 1938.

Woodward 1987 = Woodward, David: Medieval Mappaemundi. In: Harley, J.B. – Woodward, D. (ed.): *The History of Cartography*. vol. 1. (Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean) Chicago–London, 1987. 283–367. (http://www.press.uchicago.edu/books/HOC/HOC_V1/HOC_VOLUME1_chapter18.pdf – Letöltés: 2018. március 2.)

FEDELES TAMÁS

Mátyás seregéből az Úr szolgálatába

*Esettanulmány az Apostoli Penitenciária
klerikusszentelésekben játszott szerepéhez
Mátyás király korában**

From the Army of King Matthias to the Service of God

The main character of this present study is Gáspár Bak from Berend, provost of Szepes/Spiš (1464–1493). After he had fought in the army of King Matthias against the Hussites and the Ottomans, the cleric of the Diocese of Csanád decided on the embracing of ecclesiastic orders. The young men, who has previously studied in Vienna, Ferrara and Bologna handed in three appeals to the *Sacra Poenitentiaria Apostolica*, in which he asked to be released from the obstacles preventing his ordination. He received the permission in December of 1469. After that, he was consecrated a deacon in Bologna, and three years later when he gained the degree in canon law in Rome, he was ordained as a priest. On the basis of the materials collected in the archives in Rome, this present work makes and attempt to elaborate the circumstances of this extremely well-documented promotion placing it in an international context.



1469. október 30-án a *Sacra Poenitentiaria Apostolica* hivatala oklevelet állított ki Bak Gáspár csanádi egyházmegyes klerikus számára. A dokumentum arról tájékoztat, hogy az illető Mátyás király seregének tagjaként részese volt Jajca sikeres megvívásának (1463/1464), ezt követően pedig az uralkodó cseh husziták elleni katonai vállalkozásában vett részt, immár a kontingenseket irányító kapitány írnokaként. Minthogy e hadjáratokban számos emberéletet oltottak ki, s mások vére

* A tanulmány az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP- ÚNKP-18-4 Bolyai+ kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült. A vatikáni anyaggyűjtést a gr. Klebelsberg Kunó ösztöndíj támogatása tette lehetővé. A dolgozat az MTA–PPKE Fraknoi Vilmos Római Történeti Kutatócsoportban készült.

Gáspár kezét is beszennyezte, diszpenzációt kért és kapott a római Egyház legfőbb kegyelemkövetítő hivatalától, ugyanis a szent rendeket kívánta felvenni.¹ Az alábbiakban tehát nem a sikeres, s meglehetősen jól ismert boszniai expedícióra,² illetve a felvidéki husziták elleni hadmozdulatokra koncentrálok,³ hanem az oklevél kedvezményezettje egyházi pályafutásának egy szegmensét, jelesül promóciójának körülményeit veszem górcső alá.

Berendi Bak Gáspár

Jóllehet a tanulmány főszereplőjének személye már a 18. századtól foglalkoztatja a késő középkor, illetőleg a Szepesség történetével foglalkozó kutatókat, meglehetősen keveset tudunk életéről.⁴ Első ismert említése 1447 novemberéből származik, amikor édesanyja, Papdi Krisztina és apai ági rokonai között a névadó Temes megyei birtok felosztására került sor. A csanádi káptalan által kiadott hiteleshelyi oklevél édesapját, Berendi (*dictus*) Bak Jánost, valamint testvérét, Boldizsárt is említi.⁵ A Szatmár megyei Berendről⁶ származó édesapja Hunyadi János kormányzó familiárisaként mutatható ki 1446-tól kezdődően.⁷ A mindkét ágon nemesi eredetű (*nobilis ex utroque parente procreatus*)⁸ Gáspár szülei házasságkötésüket követően az anyai ág tulajdonában lévő birtokon éltek, amelyet kellően alátámaszt, hogy a későbbiekben következetesen csanádi egyházmegyes klerikusként nevezte meg magát.⁹ A következő információink 1456

¹ L. a függelék 2. számú oklevelét.

² Bárány et alii 2017. 274., 279.; Thallóczy 1915. LXXXIII–CXIV.; E. Kovács 2005. A vár magyar végvárrendszerbe történő betagozására, szerepére l. Horváth 2013.

³ Erre általánosságban l. Tóth–Szabó 1917.

⁴ Mind a magyar, mind pedig a szlovák történészek több munkában érintették személyét. Ismere- teink alapjait máig a Wagner Károly által összegyűjtött forráskorpusz (Wagner 1774–1778), majd később Pirhalla Márton döntően erre támaszkodó monográfiája (Pirhalla 1899) jelentik. Ehelyütt köszönöm meg Buják Gábor doktorjelölt hallgatónak, hogy az alább idézett, kurrens szlovák szakirodalomban segített eligazodni.

⁵ 1447. november 8.: MNL OL DL 14125. – Az oklevél ismeretét C. Tóth Norbertnek köszönöm.

⁶ A település lokalizálására l. Németh 2008. 30. 50. sz.

⁷ 1446. augusztus 15.: „propria domini gubernatoris referenete Johanne Bak de Berend” – MNL OL DF 231223 (az oklevélre C. Tóth Norbert hívta fel a figyelmem); 1451. augusztus 8-án Garai László nádor előtt Szendrő várában Hunyadi János és Brankovics György között született egyez- séget, amelyet Hunyadi Mátyás és Cillei Erzsébet házasságával kívántak megerősíteni, a kor- mányzó részéről két familiárisa esküvel szavatolta: „coram nobis presentibus etiam et audentibus egregiis Ladislao de Orbowa et Johanne Bak de Berend familiaribus dicti domini Gubernatoris corporale prestitit iuramentum” – MNL OL DL 37614.

⁸ ASV Reg. Suppl. vol. 684, fol. 122r.

⁹ APA Reg. Suppl. vol. 17, fol. 124r, 147v (Ehelyütt köszönöm meg Erdélyi Gabriellának, hogy a *Poenitentiaria Apostolica* kérvénykönyveiben végzett korábbi anyaggyűjtésének vonatkozó jel- zeteit, valamint másolatait rendelkezésemre bocsátotta, amely jelentősen meggyorsította a hely-

áprilisából származik róla, ekkor az *artes* fakultás hallgatójaként jegyezték be nevét a bécsi egyetem anyakönyvébe.¹⁰ Amennyiben elfogadjuk azt az általános nézetet, amely szerint a középkorban átlagosan 13–14 éves korban kezdték meg tanulmányaikat a diákok az említett karon,¹¹ úgy Gáspár 1442/1443 táján láthatta meg a napvilágot. Mindez pedig azt jelenti, hogy Hunyadi Mátyással, a későbbi királlyal lehetett azonos korú,¹² a két apa fentebb említett kapcsolatát alapul véve pedig feltételezhető, hogy gyermekkoruktól ismerhették egymást. Ezt követően Gáspár évekre eltűnik a szemünk elől, így a források arról sem tájékoztatnak, hogy bécsi tanulmányait befejezte-e, amelyre az alábbiakban még visszatérek. Életének következő ismert epizódja a fentebb említett magyar–oszmán összecsapáshoz kapcsolódik. Saját elmondása szerint a vár ostrománál a tüzérség kötelékében szolgált, ahol az uralkodó a *spingardákhoz*¹³ és egyéb fegyverekhez szükséges lőpor, valamint más eszközök (*ingenia*) őrzésével bízta meg.¹⁴ Az ostromra 1463 késő őszén került sor, ám nem zárható ki, hogy Gáspár a következő évi sikertelen oszmán ellencsapás idején is még a várban szolgált.¹⁵ Az ominózus kérvényben egy másik katonai vállalkozásról is említést tett, amelyet az uralkodó a cseh eretnekek (*Boemos hereticos*) ellen vezetett, s amely során – amint láthattuk – a királyi sereg kapitányának jegyzőjeként tevékenykedett.¹⁶ Ismert, miszerint az 1460-as évek végéig komoly problémát okoztak az ország északi részét rettegésben tartó, elsősorban cseh (munkanélküli) zsoldosokból álló kompániák, akik ellen számos akciót vezetett az uralkodó, illetve vezérei.¹⁷ Gáspár vélhetőleg az 1465-ben zajló hadjáratra utalhatott,¹⁸ persze az sem zárható ki, hogy egy korábbi expedícióról van szó. Az említett kapitány kilétének meghatározása sem kilátástalan vállalkozás. Minthogy a szóban forgó területen garázdálkodó stipendiáriusok folyamatos figyelmet igényeltek, a terület közbiztonságának fenntartásában fontos feladat hárult a Felső Részek főkapitányi hivatalát viselőkre. Az említett tisztséget a Szapolyai fivérek töltötték be a vizsgált időszakban, akik a veszélyeztetett részekkel határos Szepességben építették ki legfőbb birtokközpontjukat. Szapolyai Imre 1460–1465 között kincstartóként elsősor-

színi levéltári kutatásaimat.); Függelék 1–3. – Berend ugyanis az erdélyi egyházmegyéhez, közelebbről az ugcasai *archidiaconatus* kerületéhez tartozott. Németh 2008. 30. 50. sz.

¹⁰ Két ízben is bejegyezték eltérő névalakkal: „Caspar Bak de Berend, Caspar Wakk de Werind”. A később ugyancsak Bécsben feltűnő Boldizsár nevű öccsének tanulmányait vélhetőleg ő támogatta. Tüskés 2008. 3883. és 3886. sz.

¹¹ Fedeles et alii 2017. 13.

¹² Mátyás 1443 februárjában született. Kubinyi 2001. 19.

¹³ Eredetileg faltörő ostromgép, jelen esetben valószínűleg faltörő ágyú. Vö. Dizionario 1847. 684. – E műre Domokos György hívta fel a figyelmem, amelyet e helyütt is köszönök.

¹⁴ Függelék 2. számú oklevél.

¹⁵ Thallóczy 1915. LXXXIII–CXIV.

¹⁶ Függelék 2. számú oklevél.

¹⁷ Tóth-Szabó 1917; Horváth 2003.

¹⁸ Tóth-Szabó 1917. 329.

ban Budán, illetve az 1464-től viselt szlavón báni méltóságából következően többnyire a délvidéken tartózkodott. Ebből adódóan ténylegesen öccse, István tartotta ellenőrzés alatt a veszélyeztetett régiót, s látta el a főkapitányi teendőket kisebb-nagyobb megszakításokkal 1460 és 1465 között. 1465-ben viszont adatolhatóan Imre személyesen vezetett expedíciót a cseh martalócok ellen.¹⁹ E sikeres akciót – melyben amint láthattuk, az uralkodó ugyancsak személyesen vett részt – követően nevezte ki Mátyás örökös szepesi ispánná Imrét.²⁰ Mindebből arra következtek, hogy az oklevélben nem nevesített *capitaneus* valószínűleg Szapolyai Imre lehetett. Mindazonáltal mindkét Szapolyai fivérrel jó viszonyt ápolhatott Gáspár, ugyanis a család kegyurasága alatt álló, s temetkezési helyeként szolgáló szepeshelyi Szent Márton-kollegiális egyház kanonoki közösségének élére került.²¹ Mátyás 1464-ben, minden bizonnyal koronázását (március 29.) követően, de még augusztus 20-a előtt nevezte ki Gáspárt a szepesi prépostság élére. Sajnos a királyi diploma nem maradt korunkra, azonban az uralkodói adomány tényét Szécsi Dénes bíboros, esztergomi érsek Gáspárnak címzett az adományt megerősítő, s a beiktatást elrendelő oklevele megőrizte.²² 1464 késő nyaratól tehát Berendi Bak Gáspár a szepesi társaskáptalan prépostjaként tevékenykedett.²³

Három folyamodvány

Egyházi pályafutását tekintve tehát annyi előzetesen megállapítható, hogy a szepesi prépostság elnyerésével az egyházi középréteg tagjává vált, sőt, e több száz fős réteg elitjébe került. Forrásaink alapján úgy tűnik, hogy ettől kezdve végleg hátat fordított a harcmezőnek, s – Wagner találó megfogalmazása szerint – lelkét immár a szent szolgálathoz kötötte.²⁴ Mindez pedig arra utal, hogy Gáspár az egyházi rend szentségét felvéve az oltárnál szolgálta a Mindenhatót. A korszakban az egyházi rend több fokozatát szolgáltatták ki, amelyek közül az első négy az úgynevezett kisebb (*minores*), míg a következő három már a szent rendek (*sacros ordines*) csoportjába tartozott, végül pedig a püspöki ordó következett.²⁵ Amint fentebb utaltam rá, Gáspár csanádi klerikusként

¹⁹ Horváth 2003. 941, 943, 953–954.

²⁰ Wagner 1774–1778. I., 145–147.; Neumann 2011. 125.

²¹ A templom családi devócióban betöltött szerepére l. Fedeles 2014. 61, 72–73.

²² 1464. augusztus 20.: „[...] presentationem serenissimi principii et domini nostri Mathie regis Hungarie etc. de te nobis factas, de quibus quidem nominatione et presentatione nobis per litteras eiusdem domini Mathie regis per te nobis in specie exhibitas, legitime constituit in prefatam preposituram s. Martini de dicta Scepus, autoritate nostra ordinaria instituimus, confirmamus per presentes [...]” – MNL OL DF 249 045; kiadása: Wagner 1774–14778. I. 340–341.

²³ Prépostságára l. Wagner 1774–1778. III. 69–72.; Pirhalla 1899. 101.; Török 2011. 164.; Labanc 2010. 565.; Labanc–Glejtec 2015. 36–38.; C. Tóth 2017. 142.

²⁴ „animum ad sacrum militiam adiecit”: Wagner 1774–1778. III. 69.

²⁵ Részletesen, további irodalommal l. Salonen–Hanska 2013. 6–8.; Fedeles 2017. 51–52.

szerepel több forrásban, ami egyértelműen arra utal, hogy az első tonzúrárt (*prima tonsura*) már korábban felvette, amely – a hajkorona közepének kör alakú leborotválása révén – a klérushoz tartozás vizuálisan is érzékelhető jele volt. Mindazonáltal ez még nem vonta maga után azt, hogy ezen egyházi karakter viselője ne térhetett volna vissza következmények nélkül a laikus életbe, ugyanis csak az alszerpappá szentelést követően kellett megtartani a cölibátust. Gáspár azonban végül – láthatóan hosszabb mérlegelést követően – úgy határozott, hogy végérvényesen az Úrnak szenteli életét. Öt évvel a préposti méltóság elnyerését követően döntött úgy, hogy felveszi a magasabb egyházi ordókat. Minderről a *Sacra Poenitentiaria Apostolica* hivatalához benyújtott folyamodványai (*supplicationes*) tájékoztatnak.²⁶ Összesen három kérvényt juttatott el Rómába, amelyekben szentelési engedélyért folyamodott. Időrendben az első szupplicációt 1469. március 28-án dokumentálták a hivatal jegyzői, amelyben engedélyt kért, hogy az egyházi rend valamennyi fokozatát (*ad omnes ordines promoveri*) a ferrarai püspöktől vehesse fel, mivel az itáliai városban folytat tanulmányokat (*Ferrariensis causa studii commorans*).²⁷ Hét hónap elteltével Gáspár egy újabb kérelmét hagyta jóvá Philippus Calandrini bíboros nagypenitenciárius.²⁸ Szerencsés módon ez esetben a regiszterkönyvben rögzített kivonat²⁹ mellett fennmaradt a folyamodványt és az engedélyt egyaránt tartalmazó eredeti oklevél is a Szepesi Káptalan Magánlevéltárában.³⁰ E dokumentumból megtudjuk, hogy immár a bolognai egyetem hallgatójaként kívánta felvenni a szent rendeket, s minthogy életvitelszerűen Bolognában tartózkodva (*quia universitate Bononiensis causa studii ad presens moram trahis*) a jelentős földrajzi távolság miatt (*propter distantiam loci*) saját ordináriusához nem fordulhatott, az észak-itáliai városban óhajtotta felszenteltetni magát.

Mindez természetesen nem volt egyedülálló eset, hiszen számos hasonló – köztük magyar vonatkozású – kérelem ismert a korszakból. A kánonjogi előírások értelmében ugyanis a klerikusok saját megyéspüspöktől vehették fel az egyházi rend kisebb-nagyobb fokozatait. Azok számára, akik más egyházmegyében, otthonuktól távol kívánták felszenteltetni magukat, két törvényes lehetőség kínálkozott: saját ordináriusuktól kérhettek írásbeli engedélyt (*littera dimissoria, dimissorialia*) vagy a római Kúria hivatalaihoz, a kancelláriához, a kamarához, illetve Penitenciáriához

²⁶ A hivatal működésére alapvetően l. Göller 1907–1911.; Tamburini 1995.; Schmutge et alii 1996; Salonen–Schmutge 2009; – magyarul: Erdélyi 2003–2005.

²⁷ APA, Reg. Suppl. vol. 17, fol. 147v. – Ferrarai tanulmányairól a korábbi szakirodalom nem tud. Vö. Veress 1941. passim; Sroka 2012.

²⁸ Philippus Calandrini (†1476) bolognai püspök (1447–1476), a s. Susannae (1448–1451), majd a s. Laurentii in Lucina egyház (1451–1476) presbitere, majd az albanói (1468–1471), illetve a portói (1471–1476) egyházak püspök kardinálisa. A nagypenitenciáriusi hivatalt 1458 és 1476 között töltötte be. HC II. 11., 59., 60., 63., 108.; Schmutge et alii 1996. 12.; RPG V. XVIII.; RPG VI. XXV.

²⁹ APA, Reg. Suppl. vol. 17, fol. 124r.

³⁰ Az oklevél szövegét a függelékben, az 1. szám alatt közlöm.

fordulhattak.³¹ Az utóbbi orgánumhoz számos olyan klerikus nyújtott be diszpenzációs kérelmet, akik egyetemi tanulmányaik idején is élvezni kívánták egyházi javadalmukat (*fructus percipere*), illetve a stúdium befejezéséig kívánták halasztani felszentelésüket (*non promoveri*).³² Általános jelenségnek tekinthető, hogy a padovai és a bolognai,³³ illetve más itáliai és európai egyetemeken tanuló külföldi klerikusok tanulmányaik helyszínén vették fel az egyházi ordó különböző fokozatait.³⁴ Gáspár két bolognai tanuló társa, Stolcz Miklós váradi püspök (1470–1473),³⁵ továbbá a pécsi egyházmegye Pozsegavári Balázs³⁶ szintén hasonló folyamodványt nyújtott be a *Sacra Poenitentiaría Apostolicá*hoz. Utóbbi kérvényében bolognai tartózkodása mellett a pécsi püspöki szék üresedésére is hivatkozott.³⁷ A Padovában tanuló Alattyáni Miklós bácsi kanonok ugyancsak a nagy távolság (*propter longam distanciam*) miatt kívánta stúdiumai színhelyén felszenteltetni magát.³⁸

Gáspár Bécsben megkezdett tanulmányait 1464-es préposti kinevezését követően Itáliában folytatta; első folyamodványa alapján először Ferrarában, majd pedig a magyar diákok által is kedvelt Bolognában hallgatott kánonjogot. Mindebből arra következtethetünk, hogy az *artes* fakultáson folytatott tanulmányait a Duna-parti városban korábban lezárta. Pontosán nem ismert itáliai stúdiumainak kezdete, azonban 1472 júliusában abszolvált doktori vizsgája alapján nagy valószínűséggel 1465–1466-ra tehetjük.³⁹ Az adatok alapján arra következtettek, hogy az első három

³¹ Salonen–Hanska 2013. 28–30.

³² Schmugge et alii 1996. 173.; Salonen 2001. 191.

³³ Sambin 1948. 388.; Sambin 1952. 386.; Rehberg 2005. 289.; Rehberg 2007.; Schmugge 2011. 421. – Néhány német vonatkozású korabeli folyamodvány: RPG V. 3834., 3915. sz.; RPG VI. 2080., 6684. sz.

³⁴ Az esztergomi egyházmegye Jakabfi Bertalan a krakkói egyetemen tanult, s „propter distantiam” miatt kérte krakkói szentelését (1476). – APA, Reg. Suppl. vol. 24, fol. 192r.

³⁵ 1471: „Nicolaus electus et confirmatus Varadiensis subdiaconus cupit promoveri, sed quia in civitate Bononiensis studet et per aliquamdiu studere incendit, quatenus petit licentia, ut ab episcopo Bononiensis vel eius vicariis dictos ordines recipere possit.” – APA, Reg. Suppl. vol. 20, fol. 272r; püspökségére l. C. Tóth 2017. 109.

³⁶ A hivatal szupplikációs regisztere szerint 1472. november 26-án aquileiai egyházmegyésként kérte, hogy a bolognai püspöktől vehesse fel a kisebb rendeket. RPG VI. 6479. sz.

³⁷ A nagypenitenciárius által kiállított oklevélben: „sed quia de presenti Bononie causa studentium moram trahis, ac etiam quia ecclesia Quinqueecclesiensis ad presens caret pastore” – Piana 1966. 482. – A püspökség 1472. július 27. és 1473. január 8. között volt üresedésben. Vö. C. Tóth 2017. 90. – Balázs a kánonjogi stúdiumok befejezését követően a pécsi székeskáptalanban jutott kánonnoki javadalomhoz (1473–1478), s 1473-ban a helynöki teendőket is ellátta. Vö. Fedeles 2005. 320. (20. sz.); C. Tóth 2017. 90.

³⁸ „ab ipso Paduano vel aliquo episcopo in civitate Paduani de ipsius licentia sacros ordines celebravit” – APA, Reg. Suppl. vol. 24, fol. 79v.

³⁹ Az egyházi doktrínájáról kiállított, eredeti hártya oklevél a Szepesi Káptalan Magánlevéltárában maradt fenn. Közölte: Sroka 2012. – Mindez egybecseng egy 1478-as szepesi oklevél adataival, amelyben a következőket olvashatjuk: „de consilio capituli, quia ivenis homo erat, ad studium iuris canonici Bononiam recepit” – Wagner 1774–1478. I. 348.; MNL OL DF 272 799.

évet tölthette a ferrarai *studium generalen*, s a *baccalaureatus* megszerzését követően válthatott intézményt. E feltételezést támasztja alá a két fentebb idézett kérvényének dátuma is. Bolognában együtt tanult – többek között – Bakócz Tamás későbbi esztergomi, valamint Váradi Péter majdani kalocsai érsekkel, Szokoli László csanádi püspökkel,⁴⁰ illetve a fent említett Stolcz Miklóssal és Pozsegavári Balázssal.

Említett kérvényei mellett korunkra maradt egy harmadik folyamodványa is,⁴¹ amelyet Fülöp nagypenitenciárius 1469. október 30-án kelt oklevele átiratban is tartalmaz.⁴² E diploma (átirata) amellett, hogy – a három nappal korábban keltez hasonlóan – azon kevés *in partibus* fennmaradt kiadványok közé tartozik,⁴³ amelyeket a Penitenciária magyar ügyfelei számára állítottak ki, további részleteket tartalmaz a szepesi prépost ifjúkorára vonatkozóan. Ebben szerepel ugyanis a jajcai, valamint a felvidéki huszita háborús szerepvállalása, amely összecsapások során sokakat megöltek, levágtak (*multa homicidia, plurimeque mutilationes fuerunt*). Ez ugyanis a korabeli kánonjogi normák alapján olyan vétségnek (*delictus*) számított, amely szabálytalan állapotot (*irregularitas*) és alkalmatlanságot (*inhabilitas*), s ebből következően szentelési akadályt eredményezett, amelyek alól a *curia Romana* hivatalai, köztük a Penitenciária adhatott felmentést (*absolutio, dispensatio*).⁴⁴ A Gáspár számára kiállított oklevélben a nagypenitenciárius igazolta, hogy a prépost kezéhez nem tapad vér, azaz ő nem ölt meg egyetlen ellenséges katonát sem (*exponens neminem interfecerit aut mutilaverit*) a két háborús esemény során, következésképpen kérelmezett promóciójának akadálya nincs (*non obstantibus dicto clericali caractere uti, et ad prefatos ordines promoveri*). Jóllehet, közvetlen adattal nem rendelkezünk, azonban huzamosabb itáliai tartózkodása alapján nagy valószínűséggel feltételezhető, hogy kérvényeit személyesen nyújtotta be Rómában.

⁴⁰ Veress 1941. 47–52.

⁴¹ APA, Reg. Suppl. vol. 17, fol. 255v–256r.

⁴² Függelék 2. sz. oklevél.

⁴³ Általános tendenciának tekinthető, hogy a hivatal által kiállított oklevelek – elsősorban személyes voltak miatt – a lokális forrásanyagban nagy arányban elpusztultak. Elsősorban azok a dokumentumok maradtak korunkra, amelyek címzettjei a helyi ordináriusok, illetőleg vikáriusai voltak. Vö. Salonen 2003. 24.

⁴⁴ Salonen–Schmugge 2009. 30–31. 1531. december 30-án Gratiani de Rothon nyújtott be folyamodványt, amelyben előadta, hogy ifjú korában részt vett I. Ferenc francia király itáliai háborújában, sőt Pavia ostrománál (1525) az uralkodóval együtt a császár fogságába került. Ekkor fogadalmat tett, hogy szabadulása esetén egyházi szolgálatba lép (*si ab inimicis salvus evaderet homo ecclesiasticus et presbiter efficeretur ... Deo vovit*). Ezt követően visszatért otthonába, ahol latrokkal került összetűzésbe, akik közül többet megölt. 25 éves korában aztán az avignoni pápai legátussal pappá szenteltette magát, s azt követően misézett, s egyéb liturgikus cselekményeket végzett. Minthogy korábbi vétségei alól szentelése előtt nem kért felmentést, kiközösítést vont magára, utólag folyamodott abszolúcióért (*ab excommunicationis suspensionis et interdicti absolvi hac vice*). Tamburini 1995. 265–266., 66. sz.

„ad sacrum subdiaconatus ordinem [...] promovit et ordinavit”

Berendi Bak Gáspár korunkra maradt folyamodványaiban – az általános formulának megfelelően – mély vallásosságára hivatkozva kívánta az egyházi ordó valamennyi fokozatát felvenni (*ex magno devotionis fervore cupit ad omnes etiam sacros ordines promoveri*), azt követően pedig örökre az Urat szolgálni (*perpetuo Domino famulari*). Első lépésben az 1469. október 30-án kiállított oklevelet mutatta be a bolognai püspök vikáriusának, aki gondosan megvizsgálta (*diligentius interrogavimus et examinavimus*) az okiratot. A perugiai származású Alexander de Longaris bolognai kanonok nagy tapasztalattal bírt az ehhez hasonló „rutinügyekben”, hiszen egyrészt kánon- és civiljogi doktori fokozattal rendelkezett, másrészt pedig ekkor már közel egy évtizede állt a hivatal élén.⁴⁵ A bolognai püspöki kúria és a Penitenciária közötti harmonikus együttműködést szavolta, hogy a püspöki méltóságot ekkor Fülöp bíboros nagy-penitenciárius viselte (1447–1476).⁴⁶ Miután a helynök az oklevél valóságtartalmáról meggyőződött (*supra premissa facta invenimus contenta in dictis preinsertis litteras vera esse*), megadta a szentelési engedélyt. Erről december 13-án közjegyzői okiratot állítottak ki, amely tartalmazta a nagy-penitenciáriusi oklevél átiratát is.⁴⁷

Az egyházi ordó egyes grádusainak felvételéhez különböző előfeltételeknek kellett megfelelniük a jelölteknek. A törvényes származás mellett az egyes kategóriák esetében az alsó korhatárt is rögzítették, emellett a kandidálók testi épségéről, erkölcséről, elméleti felkészültségéről vizsgálat keretében győződtek meg a szentelést megelőzően. A magasabb rendek első fokozatát jelentő *subdiaconatus* felvételéhez az említettek felül a megélhetést biztosító javadalom, illetve az ellátás (*titulus patrimonii, titulus ecclesiasticus*) igazolása is szükséges volt.⁴⁸ Az általános gyakorlatnak megfelelően a szentelést megelőző napokon kerülhetett sor a bolognai püspöki kúriában a szentelendő, így Gáspár alkalmasságának vizsgálatára. Egyetemi tanulmányokat folytatva elméleti felkészültsége nem volt kérdéses, nyilvánvalóan kiváló latinista lehetett, s minthogy a kisebb rendeket már korábban – valószínűleg még Magyarországon – felvette (*in minoribus ordinibus legitime constitutum*),⁴⁹ ismerte a katekizmust, tudott zsolozsmázni. Gáspár végül a gondos vizsgálat során minden szempontból alkalmasnak bizonyult (*reperitum ydoneum et sufficientem*), s prépostsága révén az egzisztenciáját biztosító bevétellel is rendelkezett, így szentelése elől immár valamennyi (esetleges) akadály elhárult.

⁴⁵ 1460. január 23. és 1497. szeptember 23. között látta el a helynöki teendőket. Piana–Cenci 1968. 144. 1. jz. és 229.

⁴⁶ L. 29 jz.

⁴⁷ Függelék 2. sz. oklevél.

⁴⁸ Plöchl 1962. 302–303.

⁴⁹ A négy kisebb rend (*quatuor minores*) közé a következők tartoztak: *hostiarius, lector, exorcista, acolitatus*. Vö. Fedeles 2017. 53.

A promócióra a bolognai Szent Péter székesegyházban került sor 1469. december 23-án. Az általános, több jelölt részvételével zajló esemény (*generales clericorum ordinationes sollemniter celebrans*) az adventi kántorböjti időszak utolsó napján, szombaton zajlott. Az ünnepi szentmisét a bolognai *ordinarius* első *suffraganeusa*, a domínikánus Matheus de Pontremulo, tanisi címzetes püspök celebrálta,⁵⁰ s ő szentelte fel a jelölteket. Jóllehet a szepesi prépost a szent rendek valamennyi fokozatát fel kívánta venni, ekkor mindössze alszerpappá szentelte (*ad sacrum subdiaconatus ordinem rite et sollemniter promovit et ordinavit*) a bolognai segédpüspök. A promóciót követően közjegyzői okiratot (*littera testimonialis, littera ordinum, littera formata, formata*) állítottak ki Gáspár számára, amely hivatalosan igazolta a *subdiaconatus* felvételét.

Az Örök Városban

Gáspár immár alszerpapként csiszolta tovább tudását a korabeli jogászképzés első számú központjában, a patinás bolognai *studium generalén*. Amint fentebb említettem tanulmányait a kánonjogi doktori fokozat megszerzésével zárta le 1472 nyarán. Egy hat esztendővel később kiállított káptalani oklevélből arról értesülünk, hogy doktori vizsgáját követően a római Kúriába utazott, ahol hosszabban időzött.⁵¹ Római tartózkodása alatt a „kötelező” zarándokprogramok teljesítése mellett alkalmat nyílt egyéb személyes és hivatalos ügyek intézésére is. Adataink alapján úgy tűnik, hogy az *Urbs Aeternában* került végül sor pappá szentelésére is, jóllehet az eseményről nem maradt fent *littera formata*.⁵² Minderre egy 1478 októberében kelt oklevél utalásából következtethetünk, amely – minden kétséget kizáróan Gáspár személyes beszámolója alapján – arról tudósít, hogy első szentmiséjét (*primicia*) Rómában, Szent Crispin mártír napján, azaz 1472. október 25-én mutatta be.⁵³ Sajnos további adatok hiányában – egyelőre – nem ismert, hogy pontosan kitől, mikor és hol vette fel a – diakónusi, majd pedig a – presbiteri ordót.⁵⁴ Római tartózkodása során a szepesi prépostsággal kap-

⁵⁰ 1464. április 20-án kapott pápai proviziót. HC II. 245, 2. jz. Személyére l. Bologna 1904.

⁵¹ „ad dignitatem doctoratus iuris canonici promotus, demum inde secessit ad Curiam Romanam [...] in eadem Curia Romana per certa tempora residens” – Wagner 1774–1478. I. 348.; MNL OL DF 272 799.

⁵² A 15. századtól kezdődően a külföldiek Kúriában történő szentelését a *Camera Apostolica* hivatala szervezte, s egyúttal a promóciók alapvető adatait (szentelés helye és ideje, név, javadalom, egyházmegye) dokumentálta. A promóciókra vonatkozó – kisebb-nagyobb hiátusokat tartalmazó – adatokat a *Libri formatarum* sorozat kötetekben rögzítették. Vö. ASV Cam. Ap. Libri Format. vol. 1–14. – A kötetekkel kapcsolatos alapvető szakirodalomra, valamint a magyar vonatkozású bejegyzések rövid áttekintésére l. Fedeles 2017. 63, 71–73.

⁵³ „ibique [sc. in Curia Romana – T. E.] primam missam suam in eadem Urbe in die ss. Crispini et Crispiani martyrum feliciter celebravit” – Wagner 1774–1478. I. 348–349.; MNL OL DF 272 799.

⁵⁴ A *Libri Formatarum* mindössze egyetlen magyar vonatkozású adatot tartalmaz 1472-ből. Az esztergomi egyházmegye Iacobus Iacobi Vrtel de Cydinot a római Szent Péter-bazilika sekrestyé-

csolatos ügyek intézésére is alkalma nyílt. 1472. november 21-i dátum alatt jegyezték be az Apostoli Kancellária egyik kérvénykönyvébe Gáspár – vélhetőleg személyesen előterjesztett – folyamodványát, amelyben – régi szokásra hivatkozva – a mindenkori szepesi prépost számára kérte a főpapi jelvények viselésének engedélyét.⁵⁵ IV. Sixtus pápa (1471–1484) ugyanazonnap kelt bullájában hagyta jóvá e szupplikációt.⁵⁶

Az Örök Városból hazatérve jó pásztorként elsősorban a szepesi kanonoki közösségre, illetve a joghatósága alá tartozó hívekre fordította figyelmét. A káptalan tagjai, a kerület klérusa és a hívek adományainak segítségével újraboltoztatta a prépostsági egyházat, renováltatta az ablakokat és a tetőzetet. A felújított gótikus templomot Sikrokai László egri segédpüspök szentelte fel 1478. október 10-én.⁵⁷ Végrendeletében saját és szülei üdvösségét előmozdítandó (*pro refrigerio salutis anime sue et parentum suorum*) örökös misealapítványt tett Szepeshelyen. A káptalan számára két szőlőt, valamint 800 forintot hagyott hátra, amelynek fejében a kanonokok gondoskodtak a napi mise celebrálásáról. A Szent Márton-templom Három királyok-oltárnál – amely előtt Gáspár nyughelyét kiválasztotta – vasárnap a Szentháromság tiszteletére, csütörtökön az elkövetett vétkekért, pénteken az Úr szenvedésének emlékére, szombaton pedig a Szent Szűz tiszteletére mutattak be egy-egy szentmisét, hétfőn, kedden és szerdán pedig rekviemet mondtak.⁵⁸ Berendi Bak Gáspár szepesi prépost egykori sírfelirata tanúsága szerint 1493. június 5-én tért meg Teremtőjéhez.⁵⁹

jében sorra kerülő általános szentelés alkalmával Jakab lombardiai püspök március 14-én diakónussá, majd két héttel később a bazilika Mária-kápolnájában pappá szentelte. ASV Libri format. vol. 6. fol. 34r, 39v. Kiadása: Rábik 2014. 42–43. sz.

⁵⁵ „[...] ecclesiam sancti Martini in comitatu Scepusiensis, Strigoniensis diocesis, olim cathedral-em fuisse et adhuc inter alia ipsi ecclesia iocalia conservet mitra et baculus pastoralis ipsiusque ecclesie prepositus pro temore existens de antiqua est consuetudine [...] in prefata ecclesia et ex eam in quibuscunque locis in quibus iurisdictionis predicta uti consuevit, mitra etiam aurifrigata seu margaritis et lapidibus pretiosis decorata, ac baculo pastoralibus quotiens sibi placuerit uti et populo etiam solemniter benedicere [...] ubique locorum rochetum gestare libere et licite valeat concedere dignemini de gratia speciali [...]” – ASV Reg. Suppl. vol. 684, fol. 122r.

⁵⁶ Wagner 1774–1778. I. 344–347.

⁵⁷ Wagner 1774–1778. I. 349.

⁵⁸ A testamentumot a káptalan 1493. június 9-én kelt oklevele tartalmazza. Ekkor Gáspár már nem volt az élők sorában, ugyanis a kiadványban a következő olvasható: „quod cum *nuper* reverendus *quondam* dominus Caspar Bak, decretorum doctor, prelatus et prepositus dicte ecclesie nostre” – MNL OL DF 272 804 [kiemelés tőlem – F. T.]

⁵⁹ Egykori – időközben elenyészett – sírfeliratát Wagner Károly örökítette meg: „Hic iacet dominus Gaspar Bak de Berenth praepositus huius ecclesieae Scepusiensis. Obiit V. die Iunii Anno Domini MCCCCXCIII” – Wagner 1774–1778. II. 339.

Függelék

1.

Róma, 1469. október 27.

Fülöp albanói bíboros püspök, nagypenitenciárius Bak Gáspár szepesi prépost kérésére engedélyezi, hogy, mivel egyetemi tanulmányokat folytatva saját ordináriusától nagy földrajzi távolság választja el, az egyházi rendeket, amennyiben alkalmasnak mutatkozik, s megfelelő javadalommal rendelkezik tanulmányai helyszínén, Bolognában vehesse fel.

(Eredeti: Szlovákia, Spišský Archív, Szepesi Káptalan Levéltára I. rész /U 757 11 1 10/, fényképmásolata: MNL OL DF 272 729)

Philippus, miseratatione divina episcopus Albanensis, dilecto in Christo Caspari Back, clerico Cenadiensis diocesis salutem in Domino. Ex parte tua fuit coram nobis propositum, quod tua ex magno devotionis fervore cupit ad omnes etiam sacros ordines promoveri, et in eis perpetuo Domino famulari, sed quia universitate Bononiensis causa studii ad presens moram trahis, et in futurum ad tempus trahere intendis, et ad ordinarium tuum prosu sapiendis huiusmodi ordinibus propter distantiam loci commode adire non potes, quare supplicari fecisti humiliter tibi super hiis per Sedem Apostolicam misericorditer provideri. Nos igitur tuus in hac parte supplicationibus inclinatu auctoritate domini pape cuius penitentiarie etiam gerimus, et de eius specialiter mandato super hoc vive vocis oraculo nobis facto, ut a vicario in pontificalibus nostro vel suffraganeibus ecclesie nostre Bononiensis catholico iam et communionem dicte sedis habente ad dictos ordines duntamen aliis ydoneus et sufficiens existas, secundum canonicas, sanctiones et sufficientem titulum habeas, super quibus ordinantis conscientiam oneramus, rite statutisque a iure temporibus libere recipere, et in eis postmodum licite ministrare valeas, alio tibi non obstante canonico verisque existentibus supradictis tenore presentium tibi et ordinati predicto licentiam impartimur, constitutionibus apostolicis et statutis tam provincialibus, quam sinodalibus contrariis non obstantibus quibuscunque. Datum Rome apud Sanctumpetrum, sub sigillo officii penitentiarie, VI Kalendas Novembris, pontificatus domini Pauli pape II, anno sexto.

Ia. de Cremonense, Teofilus
G. Seuqohmi

Hártya, függőpecséttel megerősítve, a plikán: 'C. de Urbino', a verso felső részén: 'Io. Marsily'.

2.

Bologna, 1469. december 13.

Alexander de Longaris bolognai általános püspöki helynök a nagypenitenciárius felmentése alapján, berendi Bak Gáspár szentelését engedélyezi.

(Eredeti: Szlovákia, Spišský Archív, Szepesi Káptalan Levéltára, I. rész /U 757/11 4 66/; fényképmásolata: MNL OL DF 272 792; részleges kiadása: Wagner III. 69–70.)

Universis et singulis ad quos presentes adveneant. Alexander de Longaris de Perusio, iuris utriusque doctor, canonicus Bononiensis, reverendissimi in Christo patris et domini, domini Philippi miseratione divina sacrosancte Romane ecclesie episcopi cardinalis Bononiensis, et episcopi Albanensis, ac maioris penitentiarii in episcopatu Bononie vicarius in spiritualibus et temporalibus generalis, ac comissarius et executor universis ad infrascripta per prenomatum reverendum dominum episcopum cardinalem ac maiorem penitentiarium specialiter deputatus, salutem in Domino. Litteras prefati reverendissimi in Christo patris et domini, domini episcopi cardinalis et maioris penitentiarii scriptas in membrana et sigillo cereo officii penitentiarie pendenti munitas, sanas integras et illesas, non abollitas, non cancellatas, nec in aliqua sui parte viciatas vel suspectas, sed omnia prorsus vitio et suspceptione carentes nobis per venerabilem virum dominum Casparem Back, clericum Cenadiensis diocesis in civitate Bononie studii causa residente principale in ipsis litteris principaliter nominatum coram notario publico et testibus infrascriptis presentatas, nos cum ea, qua decuit reverentia benigne noveritis recepisse huiusmodi sub tenore videlicet: ^aPhilippus miseratione divina episcopus Albanensis discreto viro vicario nostro in spiritualibus in ecclesia nostra Bononiensis salutem in Domino. Ex parte Casparus Back, clerici Cenadiensis diocesis nobis oblata petitio continebat, quod ipse olim cum serenissimo rege Ungarie in expugnatione seu obsidione cuiusdam castri Jayza nuncupati, ab inamissimis Turcis, Christi nominis inimicis tunc tenti, in quo seu ex ipso per infideles innumera, mala et oppressiones plurime Christianis fiebant in bellis interfuit, ac pulveres pro spingardis et aliis machinarum generibus necessarios, ac alia ingenia oportuna per prefatum serenissimum regem ad hoc deputatus custodivit, illosque pulveres et alia huiusmodi quoties opus fuit in obsidione huiusmodi ad loca sibi commissa portari fecit ad infidelium expugnationem dumtaxat, et castrum predicti obsidionem ut preferitur. Necnon dum rex predictus Boemos hereticos pestilentes de patria pro ipsius et fidei orthodoxie tuitione reicere contenderet, ipse exponens, qui cuiusdam dicti regis capitanei notarius existebat, ab ipso capitaneo iussus, litteras nonnullas aliis gentium armorum capitaneis scripsit, ut ad obsidionem castrorum et terrarum predictarum hereticorum properarent, ac etiam civibus civitatum prelibato regi subiectarum, quod ad obsidionem predictam contra hereticos huiusmodi fiendam instrumenta bellica et alia necessaria afferent,

opemque ^bprestarent eisdem, atque premissa ministrarent, prout gentes armorum huiusmodi ad obsidionem accesserunt, civesque instrumenta et alia necessaria predicta, opem eiusdem prestantes attulerunt seu ministrarunt et propterea in bellis huiusmodi occasione inter eos initis, multa homicidia, plurimeque mutilationes fuerunt ex utriusque parte perpetratae, quibus omnibus interfuit, ac dum preparationes ad premissam fierent astitit nullum tamen manibus propriis interfecit seu mutilavit, nec interfeci seu mutilari mandavit. Cum autem ipse exponens manus a sanguine aliis, quod ut permittitur continuerit, cupiatque clericali caractere uti et ad omnes etiam sacros ordines promoveri, et in eis postquam promotus fuit perpetuo Altissimo famulari, stimuletur tamen quandoque in conscientia agnoscens culpam, ubi minime repperitur et magis posset in futurum stimulari, si forsitan ab aliquibus simplicibus et uiris ignarus, ac ipsius exponentis emulis affereretur, ipsum propter premissa homicidiorum et mutilationum reatus incurrisse, et irregularitatis maculam seu inhabilitatis notam contraxisse, ac dicto clericali caractere uti, ac ad dictos ordines promoveri, et in eis postquam promotus erit, licite ministrare non posse, ad tollendum igitur stimulos huiusmodi et obstruenda ora quorumcumque in futurum fortassis obloqui volentium emulorum obstruenda supplicari fecit dictus exponens sibi super his per Sedem Apostolicam in foro conscientie dumtaxat misericorditer provideri. Nos igitur auctoritate domini pape cuius penitentiariae curam gerimus, discretionem tue, cum dictus exponens ^c(ut asserit) ibidem causa studii aliquamdiu residere habeat, committimus, quatenus si per simplicem ipsius exponentis assertionem nullis desuper adhibitis testibus, nullisque litteris datis, sed presentibus laniatis premissa vera esse inveneris, et quod exponens ^cneminem interfecerit aut mutilaverit super quibus tuam conscientiam oneramus declares in foro conscientie tantum, ipsum premissorum occasione nullos homicidiorum seu mutilationum reatus incurrisse, sed premissis non obstantibus dicto clericali caractere uti, et ad prefatos ordines promoveri, ac in eis postquam promotus fuerit, alio sibi canonico non obstante ministrare posse. Datum Rome apud Sanctum Petrum sub sigillo officii penitentiariae III Kalendas Novembris,⁶⁰ pontificatus domini Pauli pape II anno sexto. C. Boccardinus.^a Post quarum quidem litterarum presentationem et receptionem nobis et per nos ut promittitur factas fuimus per prefatum dominum Casparem principalem in eisdem litteris principaliter nominatum debiti cum instantia requisiti, ut ad ipsarum litterarum et contentorum in eis executionem iuxta litterarum earundem vim, formam et tenorem procedere dignemur. Nos igitur Alexander, vicarius et commissarius ac executor antedictus attendentes requisitione huiusmodi fore iustam et consonam rationi quoque iusta petentibus non est denegandus assensus preinsertis litteris et contentis in eis perlectis ac diligenter consideratis prefatum dominum Casparem principalem in

⁶⁰ 1469. október 30.

ipsis litteris nominatum de et super contentis in eisdem preinsertis litteris maturius et diligentius interrogavimus et examinavimus. Verum qua per examinationem huiusmodi et assertionem dicti domini Casparis nobis in de et supra premissa facta invenimus contenta in dictis preinsertis litteras vera esse, et quod ipse dominus Caspar nemine interfecit aut mutilavit auctoritate prefati reverendissimi domini episcopi cardinalis maioris penitentiarii nobis in hac parte ut supra commissa, et qua fungimur omnique modo iure via, causa et forma quibus melius et efficacius potuimus atque possumus declaravimus, prout etiam harum serie declaramus in foro conscientie tantum ipsum dominum Casparem premissorum in presentis litteris contentorum occasione nullas homicidiorum seu mutilationum reatus incurrisse, sed premissis in eisdem litteris descriptis non obstantibus eundem dominum Casparem dicto clericali caractere uti et ad omnes etiam sacros ordines promoveri, ac in eis postquam promotus fuerit alio sibi canonico non obstante ministrare posse. In quorum fidem et testimonium presentes nostras litteras vim publici instrumenti continentes ex inde fieri et publicari fecimus et sigilli curie episcopalis Bononiensis munimine roborari. Datum et actum Bononie, in episcopali palacio in camera nostre solite residentie, presentibus venerabili et eximii decretorum doctore domino Iohanne, quondam Cathelani de Sala de Bononie, priore monasterii sancti Michaelis de Castello Britonum, Bononiensis diocesis, ordinis militie beate Marie virginis et Nicolao Iohannis de Modiema, habitatore Bononie in capella sancti Mathei de Accharisiis testibus ad predictam vocatis adhibitis et rogatis, sub anno a nativitate Domini nostri Ihesu Christi, Millesimo quadringentesimo sexagesimo nono, Indictione secunda, die tertio decimo mensis Decembris, pontificatus prefati sanctissimi in Christo patris et domini nostri, domini Pauli divina providentia pape secundi anno sexto.

Albizus de Dugliolo, notarius curie episcopalis
Bononiensis rogatus ac mandato scripsit

Hártya, a *versón*: 'Dispensatio Casparis Back, ut ad ordines promoveri possit, tametsi occasione belli Turcici et Bohemici irregularitatem incurrisse de anno 1469'. | ^{a-a} E részt közölte: Wagner 1774–1778. III. 69–70, majd ennek nyomán Katona 1792. 462–464. | ^b Előtte áthúzva: 'illis'. | ^{c-c} E rész Wagner kiadásából kimaradt.

3.

Bologna, 1469. december 23.

Közjegyzői okirat, amely igazolja, hogy a bolognai székesegyházban sorra kerülő általános ordináció során Bak Gáspár szepesi prépostot Matheus de Pontremulo bolognai segédpüspök alszerpappá szentelte.

(Eredeti: Szlovákia, Spišský Archív, Szepesi Káptalan Levéltára, Mohács előtti oklevelek /U 608/ 364//; fényképmásolata: MNL OL DF 264 483)

In Christi nomine amen. Anno nativitatis eiusdem millesimo quadringentesimo nono, indictione secundo, die vigesimo tertio mensis Decembris, tempore pontificatus sanctissimi in Christo patris et domini nostri, domini Pauli, divina providentia pape secundi missam et generales clericorum ordinationes sollemniter celebrans Bononiensis in ecclesia cathedrali santi Petri Bononiensis, apud altare maius eiusdem ecclesie, reverendus in Christo dominus Matheus de Pontremulo, Dei et Apostolice Sedis gratia episcopus Tanensis, reverendissimi in Christo patris et domini domini Philippi, episcopi Albensis presbiteri cardinalis, episcopi Bononiensis et principis suffraganeus, de licentia venerabilis viri et eximii utriusque iuris doctoris domini Alexandri de Longaris de Perusio, canonici Bononiensis, prefati reverendissimi domini cardinalis et episcopi Bononiensi in spiritualibus et temporalibus curie episcopalis Bononiensis vicarii generalis, venerabilem virum et eximum iuris peritum dominum Casparem Back, clericum Cenadiensis diocesis, prepositum ecclesie sancti Martini, Strigoniensis diocesis in minoribus ordinibus legitime constitutum, ad hoc que repertum ydoneum et sufficientem eius diligenti examinatione premissa, vigore tamen licentie Apostolice sibi concessa per prefatum reverendissimum dominum et dominum Philippum, episcopum Albanensem, prefati sanctissimi domini nostri maiorem penitentiarium ad titulum sue prepositure ibidem presentem et humiliter acceptantem ad sacrum subdiaconatus ordinem rite et sollemniter promovit et ordinavit iuxta ritum et formam sancte matris ecclesie consuetos. Mandans prefatus Alexander dominus episcopus michi, Ioannisbaptiste (!) de Grassis notario relato, ac me rogans prefatus dominus Caspar prepositus antedictus, ut de predictis omnibus et singulis publicam conficiam instrumentum iussit sigillo curie episcopalis Bononiensis impressione muniri infidem et testimonium omnium singulorum premissorum. Actum Bononie in ecclesia cathedrali sancti Petri Bononiensis, presentibus ibidem venerabilibus viris domino Ludovico de Muzolis utriusque iuris doctore, canonico Bononiensis, D. Floriano cum Ioannis bidelli, domino Caspare de Capite Leonis, ambobus capellanis ecclesie Bononiensis, domino Christoforo Arestani et domino Lanaloto ambobus

mansionariis prefate cathedralis ecclesie sancti Petri Bononiensis testibus omnibus ad premissa omnia et singula vocatis adhibitis specialiter et rogatus.

Ego Lazarus filius quondam Ioannis dela Peña, publicus Apostolici et Imperiali auctoritatibus notarius, predicta omnia et singula prout in notis rogationibus et scripturis circumspecti viri domini Ioannis Baptiste de Grassis, notarii predicti inveni, et omnia de ipsius domino Ioannis Baptiste voluntate commissione et mandato scripsi, sumpsi et exemplavi et in hanc publicam formam redegem, hic ideo me publice subscripsi et signum meum consuetum apposui in fidem omnium premissorum.

Ego Ioannes Baptista, quondam scilicet Iacobi de Grassis, civis Bononiensis publica Apostolica Imperiali et communis Bononiensis ac curie episcopalis Bononiensis auctoritate notarius predictis omnibus et singulis dum sic, ut permittitur agerentur et fierent interfui eaque rogatus et quia aliis negotiis impeditus extiti ideo suprascriptum, Lazarum notarium antedictum scribi et exemplari feci hic ideo me publici subscripsi signum nomenque meum apposui consuetum infidem et testimonium omnium premissorum subscripsi.

Hártyán, a záradék mellett a bal margón két közjegyzői *signet* látható. Alul, középpütt a püspöki kúria mandorla alakú pecsétlenyomata. Hátoldalán egykorú kézírással: 'Gaspar Bak Bononie promotus ad subdiaconatus gradum'.

Források

APA = Archivio della Penitenzieria Apostolica, Città del Vaticano

ASV = Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano

Cam. Ap. Libri Format. = ASV Camera Apostolica Libri Formatarum

Katona 1792 = Katona, Stephanus: Historia Critica regum Hungarie stirpis mixtae. Tomulus VIII, ordine XV. Colotzae, 1792.

MNL OL = Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Budapest

MNL OL DF = MNL OL Diplomatkai Fényképgyűjtemény

MNL OL DL = MNL OL Diplomatkai Levéltár

Rábik 2014 = Camera apostolica 1 (Libri formatarum 1425–1524). Ad edendum preparavit Vladimír Rábik. Trnavae – Romae, 2014. (Monumenta Vaticana Slovaciae IV.)

Reg. Suppl. = Registri delle Suppliche

RPG V = Repertorium Poenitentiarie Germanicum V. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie Pauls II. vorkommenen Personen, Ki-

- rchen und Orte des Deutschen Reiches 1464–1471. Text bearbeitet von Ludwig Schmugge, unter Mitarbeit von Peter Clarke, Alessandra Mosciatti und Wolfgang Müller. Indices bearbeitet von Hildegard Schneider-Schmugge und Ludwig Schmugge. Tübingen, 2002.
- RPG VI = Repertorium Poenitentiariae Germanicum VI. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentie Sixtus' IV. vorkommenen Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches 1471–1484. I. Teil: Text bearbeitet von Ludwig Schmugge, unter Mitarbeit von Michael Marsch und Alessandra Mosciatti. Tübingen 2005.
- Thallóczy 1915 = Thallóczy Lajos: Jajca (bánság, vár és város) története. Budapest, 1915. (Codex diplomaticus partium regno Hungariae adnexarum 4.)
- Wagner 1774–1778 = Carolus Wagner: Analecta Scepusii sacri et profani pars I–IV. Ed. Viennae–Posonii–Cassoviae, 1774–1778.

Felhasznált irodalom

- Arch. 1458–1526 = C. Tóth Norbert – Horváth Richárd – Neumann Tibor – Pálosfalvi Tamás: Magyarország világi archontológiája 1458–1526. I. Főpapok és bárók. Budapest, 2016.
- Bárány et alii 2017 = Bárány Attila – B. Szabó János – Veszprémy László: A késő középkor hadtörténete (1387–1490). In: Magyarország hadtörténete I. A kezdetektől 1526-ig. Főszerk. Hermann Róbert, szerk. Veszprémy László. Budapest, 2017.
- Bologna 1904 = Bologna, Pietro: I vescovi appartenenti a famiglie di Pontremoli e del suo territorio. In: Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le provincia Modenesi, ser. V, 3. (1904), 38–42.
- Dizionario 1847 = Gran dizionario teorico–militare contenente le definizioni di tutti i termini tecnici spettanti all'arte della guerra, con analoghe istruzioni e con una raccolta dei comandi adattati alla scuola moderna. Italia, 1847.
- Erdélyi 2003–2005 = Erdélyi Gabriella: A Sacra Poenitentiaria Apostolica hivatala és magyar kérvényei a 15–16. században. I. Közlemény. *Levéltári Közlemények* 74. (2003), 33–57., II. Közlemény. *Levéltári Közlemények* 76. (2005), 63–103.
- Fedeles 2005 = Fedeles Tamás: A pécsi székeskáptalan személyi összetétele a késő középkorban (1354–1526). Pécs, 2005. (Tanulmányok Pécs történetéből 17.)
- Fedeles 2014 = Fedeles Tamás: „E földi hazát örök és mennyei palotával elcserélni”. Szempontok a késő középkori főúri vallásosság vizsgálatához. In: Böhm Gábor – Fedeles Tamás (szerk.): *Mesterek és Tanítványok. Tanulmányok a bölcsészettudományok területéről*. Pécs, 2014. 54–80.

- Fedeles 2017 = Fedeles Tamás: Magyar klerikusszentelések Rómában a hitújítás kezdetén. In: Varga Szabolcs – Vértesi Lázár (szerk.) Egyházi társadalom a Magyar Királyságban a 16. században. Pécs, 2017. 51–104. (Seria Historiae Dioecesis Quinqueecclesiensis XVII.)
- Fedeles et alii 2017 = Fedeles Tamás – Lengvári István – Pohánka Éva – Polyák Petra: A pécsi felsőoktatás évszázadai. Pécs, 2017².
- Göller 1907–1911 = Göller, Emil: Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V. 2 Bde, in 4 Teilen. Rom, 1907–1911. (Bibliothek des Königlich Preußischen Historischen Instituts in Rom 3, 4, 7–8)
- HC = Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi, sive Summorum Pontificum, S.R.E. Cardinalium, ecclesiarum Antistitum series I–VIII. Ed. Van Gulik, Guilelmus – Eubel, Conradus – Gauchat, Patricius – Schmitz-Kallenberg, Ludovicus – Ritzler, Remigius – Sefrin, Priminus. Monasterii – Patavii, 1913–1978.
- Horváth 2003 = Horváth Richárd: A Felső Részek kapitánysága a Mátyás korban. Századok 137. (2003), 929–954.
- Horváth 2013 = Horváth Richárd: The Castle of Jajce in the Organization of the Hungarian Border Defence System under Matthias Corvinus. In: Birin, Ante (red.): Stjepan Tomašević (1461.–1463) – slom srednjovjekovnoga Bosanskog Kraljevstva. Zagreb, 2013. 89–98.
- E. Kovács 2005 = E. Kovács Péter: Jajca 1464. évi ostroma. In: Hausner Gábor (szerk.): Az értelem bátorsága. Tanulmányok Perjés Géza emlékére. Budapest, 2005. 403–418.
- Kubinyi 2001 = Kubinyi András: Mátyás király. Budapest, 2001.
- Labanc 2010 = Labanc, Peter: Spišskí prepošti 1301–1511. In: Luboslav Hromják (ed.): Z dejín Spišského prepoštstva. Zborník z medzinárodnej konferencie pri príležitosti 800. výročia prvej známej písomnej zmienky o Spišskom prepoštstve. Spišské Podhradie, 2010. 564–565.
- Labanc–Glejtec 2015 = Labanc, Peter – Glejtec, Miroslav: Spišské prepoštvo na prelome stredoveku a novoveku. Trnava, 2015.
- Neumann 2011 = Neumann Tibor: A Szapolyai család legrégebbi címere. *Turul* 84. (2011), 123–128.
- Németh 2008 = Németh Péter: A középkori Szatmár megye települései a XV. század elejéig. Nyíregyháza, 2008.
- Piana 1966 = Piana, Celestino: Nuove ricerche su le Università di Bologna e Parma. Quaracchi, 1966. (Spicilegium Bonaventurianum 2.)
- Piana–Cenci 1968 = Piana, Celestino – Cenci, Cesare: Promozioni agli ordini sacri a Bologna e alle dignità ecclesiastiche nel Veneto sei secoli XIV–XV. Quaracchi, 1968. (Spicilegium Bonaventurianum 3.)
- Pirhalla 1899 = Pirhalla Márton: A szepesi prépostság vázlatos története kezdetétől a püspökség felállításáig. Lőcse, 1899.

- Plöchl 1962 = Plöchl, Willibald: *Geschichte des Kirchenrechts*, Bd. 2.: *Das Kirchenrecht der abendlaendischen Christenheit 1055 bis 1517*. Wien – München, 1962.
- Rehberg 2005 = Rehberg, Andreas: *Deutsche Weihekandidaten in Rom am Vorabend der Reformation*. In: Flug, Brigitte – Matheus, Michael – Rehberg, Andreas (Hrsg.): *Kurie und Region. Festschrift Brigide Schwarz zum 65. Geburtstag*. Stuttgart, 2005. 277–305.
- Rehberg 2007 = Rehberg, Andreas: *L'affluenza di ordinandi a Roma alla vigilia della riforma luterana*. In: Alazard, Florence – Brasca, Frank la (eds.): *La papauté à la Renaissance*. Paris, 2007. 167–249.
- Reynolds 1999 = Reynolds, Roger E.: *Clerical Orders in the Early Middle Ages. Duties and Ordination*. Aldershot, 1999. (Variorum collected studies series 670.)
- Salonen 2001 = Salonen, Kirsi: *The Penitentiary as a Well of Grace in the Late Middle Ages. The Example of the Province of Uppsala 1448–1527*. Helsinki, 2001. (*Annales Academiae Scientiarum Fennicae* 313.)
- Salonen 2003 = Salonen, Kirsi: *Zur Kommunikation zwischen der Pönitientarie und der Provinz von Uppsala*. In: Salonen, Kirsi – Krötzl, Christian (eds.): *The Roman Curia, the Apostolic Penitentiary and the Parties in the Later Middle Ages*. Roma, 2003. 23–31. (*Acta Instituti Romani Finlandie* vol. 28)
- Salonen–Hanska 2013 = Salonen, Kirsi – Hanska, Jussi: *Entering a Clerical Career at the Roman Curia, 1458–1471*. Farnham et alii, 2013.
- Salonen–Schmugge 2009 = Salonen, Kirsi – Schmugge, Ludwig: *A sip from the well of grace. Medieval texts from the Apostolic Penitentiary*. Washington, 2009.
- Sambin 1948 = Sambin Paolo: *Chierici ordinati a Padova alla fine del Trecento*. *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 2. (1948), 381–402.
- Sambin 1952 = Sambin, Paolo: *Altri chierici ordinati a Padova nella seconda metà del sec. XIV*. *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 6. (1952), 386–407.
- Schmitz 1894 = Schmitz(-Kallenberg), Ludwig: *Die Libri Formatarum der Camera Apostolica*. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 8. (1894), 451–472.
- Schmugge 2011 = Schmugge, Ludwig: *Zum römischen „Weihetourismus“ unter Papst Alexander VI. (1492–1503)*. In: *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini*. Firenze, 2011. 417–436. (*Reti medievali e-book* 15)
- Schmugge et alii 1996 = Schmugge, Ludwig–Hersperger – Patrik–Wiggenhauser, Béatrice: *Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitientarie aus der Zeit Pius' II. (1458–1464)*. Tübingen, 1996. (*Deutsches Historisches Institut in Rom*, 84.)
- Sroka 2012 = Sroka, Stanisław A.: *Il Diploma di Dottorato di Kasper Back (Università di Bologna, anno 1472)*. *Annali di storia delle università italiane* 16. (2012), 267–274.

- Tamburini 1995 = Tamburini, Filippo: Santi e peccatori. Confessioni e suppliche dai Registri della penitenzieria dell'Archivio Segreto Vaticano (1451–1586). Milano, 1995.
- Tóth-Szabó 1917 = Tóth-Szabó Pál: A cseh-huszita mozgalmak és uralom története Magyarországon. Budapest, 1917.
- Török 2011 = Török Márta: Az egyházi középréteg mobilitása a szepesi káptalanban. Kézirat PhD-értekezés. Budapest, 2011.
- Tüskés 2008 = Tüskés Anna: Magyarországi diákok a bécsi egyetemen 1365–1526. Budapest, 2008. (Magyarországi diákok a középkori egyetemeken 1.)
- C. Tóth 2017 = C. Tóth Norbert: Magyarország késő középkori főpapi archontológiája. Érsekek, püspökök, illetve segédpüspökeik, vikáriusaik és jövedelemkezelőik az 1440-es évektől 1526-ig. Győr, 2017. (A Győri Egyházmegyei Levéltár Kiadványai. Források, feldolgozások 27.)
- Várady 1950–1951 = Várady Emerico: Docenti e scolari ungheresi nell'antico studio bolognese, «Rendiconto delle sessioni della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna», Classe di scienze morali, serie V, vol 4. (1950–1951), 52–109.
- Veress 1941 = Veress Endre: Olasz egyetemeken járt magyarországi tanulók anyakönyve es iratai 1221–1864. Budapest, 1941.

FORGÓ ANDRÁS – GÖZSY ZOLTÁN

A katolikus egyház viszonya a jozefinista reformokhoz

Kihívások és válaszok

The Catholic Response to the Josephinist Reforms. Challenges and Reactions

The present study focuses on the 18th-century Catholic Church in Hungary through its crisis of identity. Its aim is to examine the action of the Church from the 1770s and demonstrate the challenges posed by the enlightened absolutist state to the secular clergy and the monastic orders. In our investigation we apply the points of view of the research project of the University of Tübingen called *Bedrohte Ordnungen (Threatened Orders)*. This program examines such social and cultural orders which were disturbed by certain power factors, finally resulting in considerable losses.



Jelen tanulmány a magyar katolikus egyház 18. század végi helyzetét vizsgálja, mégpedig részben egy útkeresési folyamatban, részben pedig egy igen jelentős, de statisztikailag mégis kevésbé kimutatható önértelmezési válságon keresztül. Ez a helyzet egy több mint másfél évezredes rendszer, egy hagyomány, egy intézmény útkeresése, illetve válsága. A katolikus egyház a 18. században intézményként folyamatosan kereste a helyét az egyre erősödő világi befolyással párhuzamosan, illetve azzal szemben, valamint a felvilágosodás racionalitást preferáló attitűdjéhez képest. Folyamatos diskurzusban és kölcsönhatásban állt környezetével és kereste alapvető feladatát: a hívek lelkipondozását végezni, ugyanakkor az Istentől elszakadt emberiséget visszavezetni a helyes útra, az egyház által vallott, valamint az állam által elvárt keresztény életre nevelni a társadalmat. A lelkipásztorkodás és a nevelés ekkor egyazon érem két oldalát jelentik, mert a társadalom tagjai nevelésre szorulnak abban a tekintetben, hogy divinizálhatóak legyenek, és abban a tekintetben is, hogy az állam hasznos tagjaivá váljanak.¹

¹ Takács 2016. 27.

A tanulmány célja, hogy megvizsgálja az egyház cselekvési környezetét az 1770-es évektől kezdve, valamint, hogy rámutasson, milyen kihívások fogalmazódtak meg a világi papság és a szerzetesek irányában.

Mária Terézia uralkodásának második felében, illetve II. József uralkodása alatt a katolikus egyházra egyre több világi funkciót ruházott az állam, amelynek következtében a tridentin típusú, illetve barokk kori egyház tevékenységének jellege megváltozott.² A funkcióváltást leginkább azzal lehet érzékeltetni, hogy a hagyományosnak tekinthető lelkigondozás (*cura animarum*) helyett, illetve mellett, a papságnak kellett az értelem, az észen alapuló belátás (*cura mentium*) elterjesztését is elvégeznie, miközben a világi hatalom – Joseph Ratzinger megfogalmazása szerint – a vallást erkölcsre, az erkölcsöt pedig hasznosságtanra kívánta redukálni.³ A vallási, morális normakommunikáció mellé, illetve annak helyére a pragmatikus szemlélet került.⁴ Ezáltal az alsópapság feladatköre jelentős mértékben elvilágiasodott: társadalmi, gazdasági kérdésekben kellett instruáló szerepet vállalnia.⁵ Ráadásul az instrukciók nagy része nem az egyház tanításából következett, hanem a világi hatalom aktuális érdekei köré szerveződött.

Ezek a tendenciák különböző módon csapódtak le az egyházban. Voltak támogatói annak, hogy a papok a nép haladó szellemiségű erkölcsstanítóiként lépjenek fel, de voltak, akik az egyháztól idegennek tekintették ezt az irányt, és krízisként élték meg a változást. E válságérzet, illetve válságjelenség amiatt is rendhagyó, mivel ezt a válságot egyrészt szubjektívnek, másrészt részlegesnek kell tartanunk. Míg ekkor az állam a saját szempontjából pozitívnak és szükségszerűnek látta a változtatásokat, a 19–20. századi, a haladást középpontba állító történetírói iskolák szintén támogatták a profanizálódást, addig a katolikus egyháztörténetírás hagyományosan komoly krízisként értékelte és értékeli ezeket az évtizedeket a mai napig.⁶ Krízistudatukat erősítette, hogy nem volt tényleges ráhatásuk az eseményekre. Egyrészt egy erőteljes folyamat részeként jelentkezett az állami elvárások dominanciája, másrészt az elvárásokat nem teljesítő, azokat el nem fogadó intézményeket egzisztenciálisan is ellehetetlenítette az uralkodó – gondoljunk akár a szerzetesrendekre, akár a püspökök világi szerepvállalására.

Mivel a tanulmányban érintett intézmények és egyének a helyzetüket, pozíciójukat döntéshozatali korlátként tapasztalták, amelyre válaszolniuk kellett, vagy válaszokat kellett találniuk, ebben az értelemben a krízis fogalmának használata megfelelő. Röviden azt kívánjuk felvázolni, hogy ez a kifejezés akkoriban és napjaikban is komoly

² Reinalter 2008. 13.

³ Joseph Ratzinger bíboros ünnepi beszéde Johann Michael Sailer emlékére rendezett ünnepi héten. Idézi: Takács 2016. 298. Vö. Weitlauf 2001. 325–342.

⁴ Gözsy 2013. 74–75.

⁵ Reinalter 2008. 11.; Pranzl 2008. 22.; Gözsy 2013. 75.

⁶ Vö. Katus 2007b. 43–98., 65.; Hermann 1973. 371–375.; Forgó 2014. 240–241.

jelentőséget nyert.⁷ A krízis az ókori görögöknél konkrét döntést, és ebből következően döntési vagy fordulópontot jelölt.⁸ Ez a jelentése rögzült az újkorban is. Reinhart Koselleck szerint a fogalom értelmezési keretei a 16–18. század folyamán kiszélesedtek a bel- és külpolitika, majd a gazdaság irányába is, a 18. században pedig a szó a történetfilozófia szótárába is bekerült.⁹ A francia forradalom és a napóleoni háborúk hatására már általános válságként értelmezték, és a szóhasználat csakhamar kiterjedt az élet valamennyi területére, végül pedig a modernitás egyik kulcsfogalmává vált.

Bedrohte Ordnungen – Metodikai megközelítés

A jelenség vizsgálatához a tübingeni egyetemen (Eberhard Karls Universität Tübingen) futó *Bedrohte Ordnungen* című kutatási projekt szempontrendszerét alkalmaztuk. Ez a vállalkozás olyan társadalmi, kulturális rendeket (*Ordnungen*) vizsgál, amelyekben bizonyos hatalmi tényezők zavart okoztak, és ennek következtében a korábbi állapotok veszteségeket, károkat, negatív tendenciákat szenvednek.¹⁰ Ebben a kontextusban vizsgálat tárgya lehet a kiváltó ok, valamint az, hogy a korábbi viszonyokban milyen mértékű, milyen jellegű változások következtek be, hogyan módosult a rend. Az ilyen jelentős átalakulások hálás témát jelentenek a történész számára, hiszen a kiváltó okok, illetve a transzformációs folyamatok mellett fel lehet vázolni a megoldási, „kríziskezelési” stratégiákat is. A „megzavart rend” a legitimációs alap elvesztéséből származik: a rend értelme, létjogosultsága és fenntarthatósága kérdőjeleződik meg a korábbi, rögzült állapotában. A megszokott rend képviselői számára a bizonytalanság és a kiszámíthatatlanság állapota jelentkezik. Ebben a helyzetben az érintettek előtt általában két forgatókönyv realizálódik: vagy megkísérlik a régi „rendet” valamilyen módon visszaállítani (vagy egy ahhoz hasonlót rekonstruálni), vagy a választási helyzetet előidéző akaratanak, elképzelésének megfelelően egy új „rendet” kialakítani. Akár a restauráció, akár a megújulás mellett teszik le a voksukat, annak tárgyalása, megalkotása során a hibák, a hiányosságok, valamint az erősségek és az előnyök is előtérbe kerülnek. A helyzet át- és újraértékelése során kialakuló diskurzus tanulmányozása számos fontos adalékkal szolgál a (vélt vagy valós) krízis lélektanának, logikájának megértéséhez.

⁷ Kovács 2014. 5. Vö. De Rycker 2013.

⁸ Vö. Kovács 2014. 5.; Koselleck 2006. 357–400.

⁹ Koselleck 1982. 621., 626. Vö. Koselleck 1979.

¹⁰ Riedel 2012. 5–9. Ez a tübingeni egyetemen működő kutatási projekt különböző területeken tapasztalt társadalmi és kulturális struktúrák „rendjeit” vizsgálja, a krízisek külső és belső kihívásaira adott reakciók alapján. (<https://bedrohte-ordnungen.de/> – Letöltés: 2018. május 15.)

A „válságot” előidéző helyzet

A válságot előidéző szituáció igen komplex és hosszas előzményekre tekint vissza. Több elemét is kiemelhetjük, de elsősorban a racionalizáció térhódítását mind a tudományokban, mind a filozófiában, mind politikumban, az állam és egyház viszonyában, valamint az egyház belső életében. Jelen tanulmányban csak utóbbi kettőt tárgyaljuk érdemben.

Mária Terézia és II. József egyaránt át akarta strukturálni, újra akarta szabályozni az állam és egyház viszonyát. Az uralkodásuk idején bevezetett széleskörű reformrendeletek a társadalmi, a gazdasági, a kulturális életet, az igazság- és jogszolgáltatást, valamint az oktatást is érintették. Az egyház annyiban jelentette a kohézióját ennek a programnak, hogy egyfajta szupranacionális intézményként az egyházi igazgatás feladata volt ennek bevezetése, működtetése, illetve ellenőrzése. Találónan jegyzi meg Karl Ottmar von Aretin, hogy az államegyházi struktúra nélkül a rendszer egésze működésképtelen maradt volna.¹¹ Mária Terézia és II. József célkitűzéseivel kapcsolatban valójában nem elsősorban egyházreformról kell beszélünk, hanem a soknemzetiségű birodalom modernizációs, illetve centralizációs programjáról.¹²

Az uralkodó kormányzati stratégiájának fontos részét képezte, hogy egyrészt a plébánosok, lelkészek, illetve a tanítók révén egyfajta társadalmi integrációt valósítson meg, másrészt, hogy az egyházi infrastruktúra használatával sikeres kommunikációs hálózatot alakítson ki, aminek segítségével az állami rendeleteket eredményesen tudja elmagyaráztatni, és ennek értelmében végrehajthatni.¹³

II. József a kommunikáció színtereit ellenőrzöttebbé, átláthatóbbá tette, súlypontjait pedig az alsó szintre, a plébániákra helyezte. Az alsó klérus jelentette a kommunikációs stratégia kulcsát. A plébános volt leginkább képes megvalósítani a kitűzött célokat, természetesen csak akkor, ha az uralkodó elképzelései szerint járt el. Emiatt centralizálta és tette közvetlen államüggé II. József a papképzést.¹⁴ A császár egy olyan katolikus papi réteget akart kiképezni, amely az ő elképzelései szerint tudja előmozdítani a társadalmi és a gazdasági fejlődést. Franz Stephan Rautenstrauch hangsúlyozza a központi szemináriumokkal foglalkozó tervezetében, hogy ott leginkább egyfajta „néptanítók” (*Volkslehrer*) és „népvezetők” (*Volksführer*) képzésére van szükség.¹⁵

¹¹ Aretin 1985. 518–519.; Pranzl 2008. 21–22.

¹² Pranzl 2008. 50.

¹³ Vö. Gutkas 1980. 173.; Gózszy 2013. 71–72.

¹⁴ Franz Stephan Rautenstrauch pontosan jellemezte a helyzetet: „*Joseph machte die Bildung des künftigen Geistlichen zu einer unmittelbaren Staatsgeschäfte.*” Rautenstrauch 1784. 8.; Katus 2007a. 29.

¹⁵ Rautenstrauch 1784. 11–12.; Vö. Pranzl 2008. 40.

A papképzésben már a század közepétől változásokat tapasztalhatunk, de ezek közül ki kell emelni a pasztorális teológia előtérbe kerülését. Ezt a tárgyat a bécsi egyetemen a Rautenstrauch által kidolgozott új teológiai tanterv alapján vezették be, amely német nyelvterületen a követendő példa szerepét is betöltötte. Az új tanterv megjelenése olyan korszellemi kihívás volt, amelyre addig nem volt kész válasz. A plébániai gyakorlat, a plébános gyakorlati felkészültsége fókuszpontba került ebben az időszakban, a képzés során pedig a hivatalviselés egyfajta teológiamentes verziója kezdett realizálódni, amivel szemben Johann Michael Sailer, a pasztorálteológia egyik meghatározó alakja éppen azzal lépett fel a 18–19. század fordulóján, hogy megfogalmazta a lelkipásztori tevékenység teológiai megalapozottságát.¹⁶

II. József igyekezett a klérust Rómától távol tartani. Többek között megtiltotta, hogy a papnövendékek Rómában tanuljanak, illetve, hogy a püspökök bármilyen kérdésben a Szentszékhez forduljanak.¹⁷ Már az 1760-as és 1770-es években a lojalitás kérdését fessegették a püspökök, amikor egyházigazgatási ügyekben a pápához fordultak tanácsért. II. József olyan intézményként tekintett az egyházra, mint amelynek részben világi feladatokat kell ellátnia. Ezért nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy a papokat el-, illetve leválassza a tridenti, „római” egyházi hatásokról, és igyekezett kizárólagosan a jozefinista identitást meggyökereztetni a körükben.

Az állami igények módosulása miatt új tartalmakkal bővült a papi ideál. Preferált tulajdonsággá vált a szorgalom, amelyet ekkora már igen komplexen értelmeztek (a *sedulus* és *zelosus* mellett megjelent az *industriosus* melléknév).¹⁸ Emellett előtérbe került a felvilágosító feladat és a gazdasági érzék. A Helytartótanács azt követelte a püspököktől, hogy a plébános ne csak a vasárnapi miséken, hanem a hét minden napján instruálja az ifjúságot. Ez a tendencia is arra mutat rá, hogy a normakommunikáció egy új rendje alakult ki: a morális tartalmak, illetve a hatalom iránti engedelmesség mellett olyan értékek kaptak egyre növekvő jelentőséget, mint a fejlődés, előrelépés, illetve az alattvalói kötelességek (adózás, iskoláztatás stb.), valamint a megfelelő, tudatos életvitel.¹⁹ Olyan életvezetési tanácsokat integrált az egyház a prédikációkba és egyéb megnyilvánulásaiba, amelyek a hívek felé az aktív keresztényi gondolkodásmódot sugározták, és egyben a hasznos, jól gazdálkodó, adót fizető állampolgárok kinevelését tették lehetővé. A plébánosnak „a ’tiszta és ésszerű istentisztelet’ mellett állami rendeletek kihirdetésével, gazdasági, egészségügyi és tudományos ismeretek, és általában a ’felvilágosodás’ terjesztésével, a népoktatás fejlesztésével is kellett foglalkoznia.”²⁰

¹⁶ Kiemelendő munkája: Sailer 1793.; Takács 2016. 122–124.

¹⁷ Hermann 1973. 373–374.

¹⁸ Vö. Gőzsy – Varga 2011. 513.

¹⁹ Pranzl 2008. 22.; Winter 1973. 223.; Reinalter 2002. 14.

²⁰ Katus 2007b. 81.

A papoktól leginkább a társadalmi *mentalitás megváltoztatását* kívánták, az aktív keresztényi lét kritériumainak lefektetését (a jó keresztény jó gazda is, de egy rossz gazdálkodó nem lehet jó keresztény).²¹ Az említett életvezetési szempontok bekerültek a papi oktatásba, illetve a növendékek háziarendjébe is.²² Mindemellett konkrét technológiai eljárásokat és elvárásokat is közvetíteniük kellett a papoknak, amelyre II. József uralkodásától kezdve szintén kaptak képzést a szemináriumokban.

József uralkodásának legalább ilyen fontos jellemzője volt a vallási türelem megteremtése is. „*Meggyőződésünk szerint minden kényszer, amely az emberek lelkiismeretére erőszakkal hat, mindennél ártalmasabb, ezzel szemben az olyan helyes türelem, amelyet a keresztényi szeretet javall, mind a vallásra, mind az államra igen nagy haszon forrása.*”²³ Ez a bevezető gondolata legismertebb és egyben legnagyobb hatású intézkedésének, a Türelmi rendeletnek, amelyet uralkodása első évében adott ki, és amely egész birodalmában, így a Magyar Királyságban is alapvető változásokat hozott a két „bevett” (törvényileg elismert) protestáns felekezet életében.²⁴ Bár a rendelet a református és evangélikus (valamint az ortodox keresztény) felekezetű lakosok vallásgyakorlatát és hivatalvállalási jogát szabályozta, az intézkedés alapvető hatással volt a katolikus egyháznak a Habsburg Monarchiában betöltött pozíciójára is, és ezzel a kortárs egyházi értelmiségiek – püspökök, plébánosok és szerzetesek – egyaránt tisztában voltak. Többségük egyértelmű fenyegetésként élte meg az „eretnység” előretörését, amely a Regnum Marianum Szent Istvánra visszavezetett belső rendjét veszélyezteti, és egyúttal utat nyit az aposztázia előtt is, híveket vonva el az „egyedül üdvözítő” római egyház kebeléből. Józsefnek ez az intézkedéssorozata egyértelműen szembe ment nagyapja és édesanyja valláspolitikájával, amely a Magyar Királyság területén csak szűkre szabott és ellenőrzött keretek között volt hajlandó megtűrni a két protestáns felekezet működését – még akkor is, ha a magyarországi protestánsok helyzete lényegesen jobb volt Lajtán túli társaiknál, és a szűk kereteket a helyi gyakorlat sokszor sikeresen kitágította. A századelő ádáz vallási vitáit²⁵ lezáró két uralkodói rendelet, az 1731-ben és 1734-ben kiadott *Carolina Resolutio*, valamint ezek megerősítése Mária Terézia uralkodása alatt a területi elv (az „artikuláris helyek”) alkalmazásával tettek különbséget nyilvános és magán vallásgyakorlat között, és fenntartották a katolikus egyházi szervek (a plébánosok és az

²¹ „*Sie [die Bauern] wissen es und glauben es aber, daß ein guter Christ ein guter Haushalter sei und ein böser Haushalter ohnmöglich ein guter Christ sein könne.*“ Mayer 1980. 27. Vö. Gözsy – Spannenberger 2008. 65.

²² Rautenstrauch 1784. 25–45.

²³ A rendelet szövegének magyar fordítása: Sinkovits 1968. 1045–1053. Idézet: 1046.

²⁴ A Türelmi rendelet kiadásának körülményeiről és a kor protestáns vallásgyakorlatáról a mindmáig legrészletesebb, de felekezeti elfogultságtól nem mentes munka Mályusz Elemér monográfiája: Mályusz 1939.

²⁵ Szijártó 2009.

egyházmegyei bíróságok) ellenőrzési jogát a protestáns gyülekezetek illetve hívek felett.²⁶ Bár a katolikus klérus ezt a szabályozást is túlzottan megengedőnek tartotta,²⁷ az uralkodói nyomásra létrejött kompromisszumos helyzet működőképesnek bizonyult. Ez a *status quo* borult fel az 1781. évi józsefi rendelet kiadásával. Ráadásul az uralkodó nemcsak a rendelkezés tiszteletben tartását várta el a katolikus egyház képviselőitől, hanem a vallási türelem eszményének terjesztését is, ahogy ez többek között a papképzés reformjában is tetten érhető.

Kiket érint a jozefinista egyház-koncepció?

A jozefinista egyházpolitikának egyaránt léteznek infrastrukturális, logisztikai és személyi vonatkozásai is. Mivel az egyik legfőbb cél a koncentráltabb és sikeresebb kommunikáció volt, növelni kellett az ehhez szükséges tereket. Ezt szolgálta leginkább a templomépítések nagy száma. Ezzel párhuzamosan azonban a barokk vallássosság dinamikus elemeit, így a körmeneteket, búcsúkat, zarándoklatokat visszaszorította Mária Terézia és II. József is. Ezek a paraliturgikus események egyrészt kevésbé voltak ellenőrizhetőek, másrészt kevésbé feleltek meg az uralkodó racionalizáló elképzeléseinek.²⁸

A források alapján azt látjuk, hogy a hívek negatívan fogadták ezeket a változásokat, és ragaszkodtak a hagyományaikhoz. Miután a papok egyre ritkábban vállalták a zarándoklatok, körmenetek szervezését, lebonyolítását, a közösségek egyes tagjai vették át ezt magukra. Ez a jelenség törést okozott a közösség és plébánosa között, ugyanakkor szimbolikus, hogy a Szigetvár melletti Turbék két búcsúnapiját (amely a zselici némettség hagyományos találkozóhelye volt),²⁹ maga Kurbély György veszprémi püspök szüntette meg végleg 1815-ben azzal az érveléssel, hogy az ne vonja el a lakosságot a munkától („*ne populus abstrahatur a labore*”).³⁰

Az állam a liturgiában is változtatásokat eszközölt. A vasárnapi istentisztelettel kapcsolatban az egyszerűség, az egységesség, valamint a tanítójelleg hangsúlyos jelenléte volt az uralkodó legfőbb elvárása. A hangsúly nem véletlenül a prédikációra helyeződött, amely ekkor sok esetben világi, gazdasági témákkal foglalkozott. A prédikációk központi szerepét mutatja, hogy a II. József alatti templomtervezetek mindegyikén a körvonalak mellett az egyetlen tárgyi ábrázolás a szószék volt.³¹ De

²⁶ Eckhart 2000. 251–258.

²⁷ Althann Mihály Frigyes váci püspök még a nyílt konfrontációt is vállalta III. Károllyal szemben a rendelet kihirdetésének megakadályozására. Bahlcke 2013. 232–237.

²⁸ Vö. Hermann 1973. 373–374.

²⁹ Gárdonyi 2016.

³⁰ Hermann 1947. 138. Vö. Bálint – Barna 1994. 143–148.

³¹ MNL SML IV. 1. x. Ez a jelenség természetesen már korábbi forrásokban is megfigyelhető, de

miközben a jozefinista szemlélet szerint ez a társadalomfejlesztő kommunikáció instrumentuma volt, és egyfajta (emelkedett) távolságot jelentett, addig a pasztorál-teológiát megújítani kívánó Sailer szemében a szószék nem elválasztja a szónokot a néptől, hanem összeköti vele.³²

Az uralkodó számára a papképzés átalakítása jelentette a garanciát az új szemlélet meggyökereztetésére. Megszüntették a tridenti alapokon működő egyházmegyei szemináriumi rendszert. Addig az egyházmegye felelőssége volt a szemináriumok működtetése és fejlesztése. Mindezt azért, hogy az egyházmegyei környezetet jól ismerő, a speciális kihívásokhoz alkalmazkodni tudó, felkészült papi réteget neveljenek ki. Fokozatosan sikerült elérni, hogy a szemináriumok meg tudják oldani a plébániai helyek betöltését, és lehetőség szerint ne kelljen szerzetesekre lelkipásztori feladatot osztani. Ehhez képest a jozefinista papképzés háttérbe szorította az egyházi igényeket, és egyre nagyobb mértékben érvényesített világi szempontokat. Az új képzésben új szereplők, új tankönyvek jelentek meg, komoly szemléletváltást eredményezve a növendékképzésben. A vallási türelmet népszerűsítő munkák is ekkor kerültek be a tananyagba, nem kis megbotránkozást okozva a növendékek és a megyéspüspökök körében.³³ A változás hordereje és gyorsasága igen nehéz és váratlan helyzet elé állította a katolikus egyházat, amely az 1740-es évektől az 1780-as évekig jelentős lépéseket tett a felé, hogy az egyházmegyei papságot a saját célkitűzései szerint integrálja.

Az új normák meggyökereztetése több okból sem volt problémamentes. Leginkább azok az újítások okoztak gondot, amelyek radikális változásokat jelentettek a korábbi állapotokhoz, a régi szokásokhoz képest, és megtestesítették II. József purista, racionális egyházképét.

A veszprémi és a pécsi püspökség területén viszonylag sok panaszt olvashatunk a temetésekkel, illetve felerősödött racionális szemlélettel kapcsolatban.³⁴ Mivel az újításokat a plébánosnak kellett elmagyaráznia, és azok gyakorlatba való átültetéséért ő volt felelős, a korábbiakat meghaladó mennyiségű feszültség és konfliktus adódott a pap és a közösség között. Ahogy látjuk, az új elvárások, új ideálok ritkán vágtak össze a közösség elképzeléseivel. Továbbra is ragaszkodtak a tradicionális értékekhez, illetve az azok szerint eljáró plébánosokhoz. Ennek megfelelően pedig kevésbé szimpatizáltak az új, jozefinista szempontokkal. Közelebb állt hozzájuk az a plébánosi magatartás, amely a közösség integráns tagjaként realizálódik, mint a jozefinista, a közösség fölé emelt, funkcionárius attitűd.

Az egyháziak számának növekedése alsó szinten nem hozott automatikusan pozitív eredményeket, sőt az 1780-as években a káplánok megnövekedett száma kifejezet-

itt igen nagy számban és kizárólagosan ebben a formában fordul elő.

³² Takács 2016. 128.

³³ Hermann 1973. 372–373.

³⁴ Vö. Galambos 1987. 157.

ten problémát okozott. A bővülés részben a plébániafejlesztési programnak, részben az egykori szerzetesek áthelyezésének volt köszönhető. Egyes forrásaink azt mutatják, hogy az újonnan kinevezett káplánok sem a közösséggel, sem a pappal nem tudtak megfelelően együttműködni. Az új elvárások, új eljárások, új normák megváltoztatták a korábbi *modus vivendi*-t, és megzavarták a korábbi egységet. Illinics Máté, Vörösmart plébánosa (Verőce vármegye) 1785-ben az újonnan odahelyezett káplánra panaszkodott, aki szavaival és cselekedeteivel megzavarta a rábizott filia nyugalmát (*populum totum conturbavit*), újításai felbosszantották a közösség tagjait.³⁵ Az új szempontok átadása (ami alatt már a jozefinista normákat kell érteni) akkor volt különösen problematikus, amikor azt egy új káplánnak és egy, a korábbi, tradicionális értékeket képviselő papnak együtt kellett végrehajtania.³⁶ Minden ilyen esetben meg kell vizsgálni, mi állhat a konkrét nézeteltérés mögött: akár generációs, akár rangbéli, hierarchikus különbség, akár az akteur-szerepben meglévő ellentétes álláspont.

A konfliktusokat erősítette, hogy a jozefinista elveket valló új plébánosok, lelkészek az újat élték meg *ordó*ként, és a régit rendetlenségként, az újat egyedül üdvözítőként, a régit tarthatatlanként, károsként. Ennek köszönhetően kölcsönös értetlenség és türelmetlenség alakult ki a felek között. Jó példa erre Tessedik Sámuel szarvasi lelkészi hitvallása, aki az alföldi településen talált állapotokat *rendetlenségként* fogta fel, azt *betegségként* értelmezte, melyet gyógyítani, kezelni kell.³⁷

Ez a szemlélet predestinálta a szembenállást. A hívek úgy élték meg, hogy a jozefinista papok olyan kérdésekben instruálják, fegyelmezik őket, amelyekben azok nem hitelesek, ellentétben a korábbi időszakban megnyilvánuló morális jellegű prédikációkkal, amelyekben elfogadták a pap kompetenciáját és bizonyos szempontok szerint értelmeztepdakép státuszát. Gazdasági jellegű instrukcióikkal azonban az is gondot jelentett, hogy azok gyakran olyan technológiai, szakmai jellegű újításokat tartalmaztak, amelyekkel kapcsolatban a parasztok még nem rendelkeztek kellő pozitív tapasztalattal.

Hogy a jozefinista egyházi modell, a világi funkciók előtérbe kerülése mekkora problémát okozott, az már a 19. század első évtizedeiben nyilvánvalóvá vált. A vallási közömbösség egyre több forrásban megjelenik. A prédikációk elvilágiasításával a liturgia vált racionálisabbá, az ünnepek, körmenetek visszaszorulásával pedig a barokk vallásosság dinamikája csökkent. Ennek köszönhetően éppen az a vallási tartalom veszett el, amely a kohézióját, spirituszát jelentette a rendszernek. Megmaradt viszont az az intézményi váz, amely fokozatosan profán tartalommal töltődött fel.

Az elvállastalanodást, a papok pozícióvesztését természetesen a klérus is érzékelte. Ennek hatására alakult ki – részben az uralkodó által elvárt papideállal szemben,

³⁵ PPL 1785. 35.

³⁶ Az említett Illinicsről pl. aki majd 20 éven keresztül volt pap Vörösmarton, azt olvashatjuk, hogy „*kellemes és vendégszerető férfi volt (fuit vir jucundus et hospitalis)*.” – Brüstle IV. 880.

³⁷ Vö. Góczy – Spannenberger 2008. 66.

részben amellet – egy „retridenti“ szellem, amely egyesítette a jozefinista, felvilágosító, instruáló, illetve a tridenti spirituális és közösségszervező attitűdöt. Ignatius Bärenkopf, az 1805-ben alapított budai központi szeminárium első rektora a tridenti papideált ajánlotta az 1803-ban Nagyszombaton megjelent *Methodus recte gubernandi parochiam et dirigendi animas in sancti tribunalii* című művében.³⁸ Bärenkopf szerint a legfontosabb feladat egy pap számára a „cura animarum“. Azaz a jó plébános a lelkek gondozója (*Curator animarum*). Konklúziójának alapját az a gondolat adta, hogy a papnak a közösség tagjaként a híveiért kell élnie, és el kell utasítania a közösségtől való különállás, távolság minden formáját, ugyanis ez az elvilágiasított státusz eltávolítja a híveket és kiüríti az egyházat. A rektor félelmei beigazolódtak, 1792-ben Caprara nuncius már szomorúnak minősítette a Monarchia vallási helyzetét, majd a következő évtizedekben a nunciusi jelentésekben állandó visszatérő panasz, hogy a papság elhanyagolta az egyházi kötelességeit, a hívek alig járultak a szentségekhez.³⁹

II. József már említett, a vallási tolerancia megteremtését célzó politikája ugyancsak feszültségeket szült a katolikus egyház berkeiben. Egyrészt megfigyelhető a papságon belüli ellentét a jozefinista intézkedéseket támogató és azokat elvető egyháziak között. Előbbire jó példa Marx Anton Wittola, a Bécs melletti Probstdorf plébánosa,⁴⁰ akinek József türelmi rendeletét támogató munkáját megjelenése után nem sokkal magyarrá fordították, így a hazai egyházi társadalom körében is ismert volt. Az egyértelműen janzenista kötődésű Wittola munkája három központi kérdésben fogalmazza meg a katolikus egyház viszonyát a vallási türelemhez: „I. Vajon az igaz katolikusként szabad-e a hamis vallásban lévőket megszenvedni? II. Meddig mehet ez a megszenvedés az Isten megbántódása nélkül? III. Vajon minden efféle megszenvedés a Katolika Anyaszentegyháznak nincsen-e ártalmára?”

A tolerancia mellett Wittola természetesen a felebaráti szeretettel érvel, utalva a jézusi tanításra. Érveinek döntő többségét bibliai, főként evangéliumi utalásokkal támasztja alá. Ha azt kérdezzük, hogy szabad-e türelmesnek lennünk az „eretnekekkel”, azzal szerinte valójában azt kérdezzük, hogy szabad-e betartanunk az isteni tanítást. A második kérdésre adandó válasz során szükségesnek tartja, hogy elválassza egymástól a személyes toleranciát az egyház intézményes gyakorlatától. „Szeressétek az embereket – idézi Szent Ágostont – és töröljétek el a tévelygéseket.” A tévelygők kirekesztése az egyházból azonban Szent Pál apostol intése szerint csak annyit jelenthet, hogy nem tartunk velük közös istentiszteletet, nem hallgatjuk prédikációjukat, és nem olvassuk téves könyveiket. De őrizkednünk kell attól, hogy megszűnjünk szeretni a „pogányokat és a vámosokat”, főként pedig, hogy azok üldözői legyünk. Tehát a „hitetleneket” és az „eretnekeket” is annyira kell megtűrnünk, mint amenny-

³⁸ Vö. Bärenkopf 1784.

³⁹ Katus, 2007b. 76.

⁴⁰ Munkássárágra: Brandl 1974.

nyire a felebaráthoz fűződő keresztényi szeretet kötelességei terjednek. Különösen igaz a keresztényi szeretet gyakorlása az olyanokra, akiket az uralkodó megtúr, nemcsak a szeretet parancsa szerint, hanem az isteni rendelés szerint is, hiszen az ő parancsa, hogy engedelmeskedjünk az ország fejedelmének.⁴¹

A fenti sorok jól érzékeltetik, hogy milyen nagymértékben különbözik ez az álláspont a katolikus egyháznak a protestáns felekezetekről alkotott korabeli felfogásától. Így nem csoda, hogy a klérus körében hatalmas ellenállást váltottak ki József újító elképzelései. A konfliktus mértékét legjobban az uralkodó halála után összeült országgyűlés vallási vitái jellemzik, amelyen a századelő intenzitásával lángoltak fel az ellentétek. Fontos különbség azonban, hogy míg az 1700-as évek első évtizedeiben az egyházi rend a világi katolikus rendekkel karöltve védelmezte a katolicizmus pozícióit, addig 1790-re megbomlott ez az egység, és a világi katolikusok többsége, sőt a klérus egy része is a vallási türelem, sőt a protestáns felekezetek egyenjogúsítása mellett foglalt állást. A vita 1790 novemberében csúcsonyult ki, amikor a klérus hangadói Kollonich László kalocsai érsek vezetésével egy, a katolikus rendek nevében megfogalmazott feliratban ítélték el II. Lipótnak a jozefinista valláspolitikai továbbvitelét célzó törvényi előterjesztését. A nemzeti egységet hangoztatókkal szemben tévesnek ítélték azt a felfogást, hogy a nemzeti hovatartozás fontosabb lenne a felekezeti kötődésnél, szerintük mindenben a vallás az első, így ennek jogait kell elsősorban érvényesíteni. Ennek értelmében a vallás- és lelkiismereti szabadság veszélyes és megengedhetetlen, ráadásul nem is nyilvánvaló, hogy mit tartalmaz a protestáns tanítás, hiszen hittételeiket nem nyújtották be az országgyűlésnek. A protestáns vallásgyakorlatról szóló korábbi békekötések (az 1606. évi bécsi és az 1645. évi linzi béke) ellentétesek Szent István törvényeivel, ezért alkotmányellenesek.⁴²

A világi katolikusok erre Szirmay Antal vezetésével egy harminckét pontból álló tiltakozólistát állítottak össze, amelyben tételesen megcáfolták a Kollonich és főpap-társai feliratában szereplő állításokat. Szirmay ebben először is nehezményezi, hogy a protestánsokat nem, csak a katolikus világiakat hívták meg a gyűlésre, ez pedig széthúzást szül, nem a haza egységét szolgálja. Nem igaz, hogy a II. Lipót leiratában szereplő javaslat nagyobb szabadságot engedne a protestánsoknak, mint a bécsi és a linzi békék cikkelyei, de ha igaz lenne is, nem származik kára a katolikusoknak a protestánsok nagyobb szabadságából, mert az csak a békét szolgálja. Az államhatalomnak érdeke, hogy a közjó megszerzéséhez szükséges vallásokat elfogadja, amelyek már több mint kétszáz éve törvényesnek számítanak, és az ország lakosságának majdnem fele ezek tételeit vallja. A haza polgárait („atyafiait”) pedig nem lehet megfosztani a közös jusstól. Ezenkívül nem a katolikusok dolga megítélni, hogy a protestánsok jól vagy rosszul hisznek-e, senkire sem lehet meggyőződése ellenére más

⁴¹ Wittola 1782. Részletesebben: Forgó 2013. 157–164.

⁴² Marczali 1907. 283.

vallást rákényszeríteni. A vallás dolga feletti vitatkozás időpocsékolás, amely elvonja a feleket a haza dolgainak intézésétől. A klérus saját ügyét szolgálja a vallási vitával, nem a közjót: „*a maga hasznát a száraz stóla és egyebek által vadássza*”.⁴³

Szirmay szerint nem volt egyetértés a püspökök között sem Lipót tervezetének elítélésében: Splényi Ferenc váci és Bacsinszky András munkácsi püspök is egyetértően nyilatkozott róla. A röpirat a klérus hagyományos történeti érveire is válaszol. Eszerint a katolikus hitet Szent István törvényei vezették be Magyarországon, a protestánt viszont a bécsi béke, illetve annak 1608. évi becikkelyezése. És amint a fiatalabb fiú ugyanolyan fia apjának, mint az idősebb, ugyanúgy az idősebb és a fiatalabb vallás egyforma szülöttje hazájának. A vallásváltás tilalmának megszüntetése mellett a lelkiismereti szabadsággal érvel, a vallásszabadság megteremtését pedig a közjó szempontjából tartja fontosnak. A vallások szabadsága ugyanis szerinte az ország hasznára van, mert ahol a vallásokat nem üldözik, ott a tudományok és a mesterségek is fejlődnek és a kereskedelem is növekszik. Az idegen országokból beköltözőkkel pedig a lakosság száma is emelkedik. Végül a laikusok és a klerikusok életállapotának különbözőségére is kitér, a világi katolikusok ugyanis, mivel családosak, szerinte fontosabbnak tartják a haza jövőjének ügyét, mint a nem házasságban élő papság.⁴⁴

Amint Szirmay is utal rá röpiratában, a klérus tagjai között is törést okozott a vallási kérdés megítélése. Míg a magyarországi katolikus egyház második embere, a kalocsai érsek a jozefinista türelmi politika ellenzőinek élére állt, addig a primás, Batthyány József esztergomi érsek sokkal megengedőbb hangot ütött meg. Ugyan ő is aláírta az 1790. novemberi feliratot, az országgyűlésben néhány hónappal később, 1791. február 5-én elhangzott beszédében azonban már nem támogatta, hogy az egyházi rend hivatalosan is ellentmondjon a vallásügyről készülő törvénytervezetnek. A beszédben úgy fogalmazott, hogy a katolikus vallást ugyan Szent István óta megilleti az elsőség, ennek biztosítását azonban nem vitákkal, hanem a protestáns polgártársakkal való békés és szeretetteljes együttélés megvalósítása során lehet elérni.⁴⁵ Végeredményben tehát Batthyány érsek is a Wittola által már megfogalmazott álláspontra helyezkedett a vallási kérdésben: a katolikusok és protestánsok közti jó viszonyt az evangéliumi tanítás és a felebaráti szeretet megvalósításával lehet elérni.

Az 1790–1791. évi országgyűlésen lezajlott vallási vita tehát egyrészt azt mutatja nekünk, hogy a világi katolikusok többsége a papság egy részével együtt felismerte: a jozefinista tolerancia megjelenésével a katolikus egyház szempontjából előállt krízis csak egyfajta előre meneküléssel, a két bevett protestáns felekezet tagjai számára a lelkiismereti- és vallásszabadság megadásával oldható meg. Ebben az olva-

⁴³ Ez a megjegyzés arra utal, hogy a korábbi rendeletek értelmében a katolikus plébánosnak a protestáns egyházi cselekmények után is járt illeték, az ún. stóla.

⁴⁴ Szirmay 1790.

⁴⁵ Batthyány 1791.

satban tehát a tolerancia felvilágosult híveiként ők testesítették meg a „haladó” álláspontot, a klérus többségének és a katolikus világiak egy részének a katolicizmus pozícióit védő, „reakciós” álláspontjával szemben. Ha azonban a vita érvrendszerét is górcső alá vesszük, azt tapasztaljuk, hogy a protestáns álláspontot támogató megnyilvánulások között szép számmal voltak olyanok, amelyek a múlt felé fordultak, és az evangélikusok és reformátusok szabad vallásgyakorlatának jogát a bécsi és a linzi békek szövegére alapozták. Az ezt elutasítók viszont a modern alkotmányosság érveit hangoztatva az uralkodó és az országgyűlés szuverenitása mellett szálltak síkra, amelyek segítségével a (rossz) törvények megváltoztathatók.⁴⁶ Tehát a francia forradalom árnyékában – az 1790–1791. évi országgyűléssel párhuzamosan tevékenykedett a francia nemzetgyűlés is – új típusú érvrendszerrel próbálták megvédeni a régi értékeket. Ez a kríziskezelés azonban hosszú távon nem bizonyult hatékonynak.

A vallási türelem katolikus hirdetői között nem feledkezhetünk meg a szerzetesekről sem. Közülük is kiemelkedik a piarista Koppi Károly, aki 1787-ben megjelent *Praenotiones ad historiam ecclesiae Christianae necessariae* című művében fejtette ki a felekezetek egymáshoz való viszonyáról alkotott nézeteit. A piaristákat a 18. századi reformszellem leginkább elkötelezett támogatóiként tartják számon, akik tanítórendként az ifjúság oktatásába is beépítették a kor új tudományos eredményeit. Mária Terézia és II. József jelentős mértékben támogatta a piaristák tevékenységét, számos új oktatási intézményt bízva rájuk. Ez a bizalmi viszony a jozefinista évtizedben paradox módon kis híján a rend megszűnéséhez vezetett, az uralkodó ugyanis a rend feloszlásával és a rendtagok állami alkalmazásba vételével kívánta hasznosítani a piaristákat. Ennek végül a szűkös anyagi feltételek szabtak gátat, a feloszlástól való egzisztenciális félelem, valamint a fellazult rendi kötelek miatt azonban sok szerzetes elhagyta a közösséget, és egyházmegyés papként vagy laikus tanítóként folytatta pályafutását.⁴⁷

Ezek után nem csoda, hogy a piarista szerzetesek többsége idővel hátat fordított a józsefi politikának, így Koppi Károly is a magyar rendi alkotmány védelmét támogatta az 1790–1791. évi országgyűlés idején. Ez azonban nem változtatott a vallási toleranciáról alkotott álláspontján. Elfogadó magatartásában az is közrejátszott, hogy tudós történészként a *respublica litteraria* eszményét képviselte, amely a műveltség felekezeti és nemzetiségi különbségeken átívelő terjesztését szorgalmazta. Erről tanúskodik szerteágazó kapcsolatrendszere is.⁴⁸

Említett műve első részében a vallás eredetével és értelmével foglalkozik. Már az első sorokban leszögezi véleményét: lényegét tekintve minden vallás egy és ugyanaz. Majd a természeti vallás rövid tárgyalása után a judaizmust és a kereszténységet hasonlítja össze. A fő különbséget a két vallás között pusztán a rítusban látja. Ezután a

⁴⁶ Szijártó 2014. 16–17.

⁴⁷ Riedel 2012. 326–507.

⁴⁸ Balogh 2016.

világi fejedelmek és az egyházi ügyek kapcsolatát tárgyalja, történelmi példákkal bizonyítva, hogy az uralkodók már az ókortól kezdve beavatkoztak az egyház életébe. Ezután az egyház fogalmával foglalkozik és kiemeli, hogy az nem pusztán közösség, hanem a keresztény hívők összessége, amelynek minden tagja mintegy kollektívan gyakorolja a legfőbb jogokat. A hatalom birtokosai a keresztény egyházban a püspökök, akiknek apostoli hatalma ugyan Istentől ered, de hogy személy szerint ki gyakorolja azt, azt a népnek vagy a fejedelemlennek kell meghatározni.⁴⁹ Művében tehát nemcsak a tolerancia, hanem egyenesen a felekezetek egyenjogúsága mellett érvel, valamint támogatja az államegyházi és episzkopalista törekvéseket is.

Nem Koppi volt az egyetlen piarista, aki türelemmel fordult a más felekezetűek felé, Horányi Elekről Keresztési József református lelkész is elismerően nyilatkozott.⁵⁰ Az ő magatartásának magyarázatát is a *respublica litteraria* eszményében kereshetjük, hiszen Horányi Koppinhoz hasonlóan a századvég egyik legjelentősebb magyar tudósa volt. Azonban Koppi képviselte a kérdésben a legradikálisabb álláspontot, de ezért a rendi vezetés részéről soha nem érte retorzió. A reformeszméket elutasító klerikusok azonban nem néztek jó szemmel Koppira és piarista elvbarátaira. Az álláspontjukat Vajda Sámuel, a feloszlatott tihanyi bencés apátság elöljárója fogalmazta meg legtalálóbban: „Az a dögletes Pesti Prófeátor Pihárista ember;⁵¹ nem a végre küldetett oda, hogy a kis papokat szédíttse; hanem hogy [szabad]kőműves lévén utál minden Religiót, és a szabadságot örömezt terjeszti, míg nem megrántják szájában a zablát.”⁵² Vajda levelében a „felforgató” eszméket valló paptanárnak a szemináriumból történő eltávolítását szorgalmazta, és ugyanezt a kríziskezelési stratégiát alkalmazta néhány évvel később a bécsi udvar is, amikor a magyar hatóságok segítségével eltávolították a veszélyesnek ítélt politikai nézeteket valló tanárokat a fontosabb oktatási intézményekből. Így került Koppi is a pesti egyetemről Máramaroszigetre.⁵³

Végül fel kell tennünk a kérdést: milyen krízisről beszélhetünk a katolikus egyház esetében: spirituális, identitásbeli (vagyis belső), vagy esetleg pozícionális krízisről? Ennek tükrében az okokat is differenciálnunk kell: jozefinista gondolat, vagyis a tartalom okozott ekkora törést, esetleg a változtatások tempója vagy mindezek együtt? A kérdések megválaszolására igen széleskörű kutatásokat kell még folytatni.

⁴⁹ Koppi 1787. 3–12. L. még: Forgó 2012.

⁵⁰ Keresztési 1868. 275.

⁵¹ Itt Vajda valószínűleg nem Koppira, a pesti egyetem akkori történészprofesszorára, hanem Gabelhofer Gyula bécsi piaristára, a pesti generális szeminárium tanárára gondol. Vö. Hermann 1973. 372.

⁵² Vajda Sámuel levele Hollósy Egyedhez, Szombathely, 1789. április 18. Közli: Lukácsi 1997. 145.

⁵³ Horváth 1940. 71–79.

Levéltári források

Pécsi Püspöki Levéltár (PPL)⁵⁴

MNL SML IV. 1. x. = Magyar Nemzeti Levéltár Somogy Megyei Levéltára. IV. 1. Somogy Vármegye Nemesi Közgyűlése és Albizottsága iratai. x. Vegyes iratok (Miscellanea).

Nyomtatott források

Batthyány 1791 = Beszédje ő eminentziájának, Battyáni József kardinális, és ország primássának, 1791-dik Esztendőben, Böjt más havának 5-dik Napján tartott ország gyűlésében. A' midőn az Új Törvénynek a' Vallás dolgában közben tett Ellen-mondása ujjolag kérdésben vétetődnek. Pozsony, 1791.

Keresztesi 1868 = Keresztesi József: Krónika Magyarország polgári és egyházi közéletéből a XVIII-dik század végén. Keresztesi József egykorú eredeti naplója. Pest, 1868.

Koppi 1787. = Koppi Károly: Praenotiones ad historiam ecclesiae Christianae necessariae. H. n., 1787.

Sinkovics 1968 = Sinkovics István (szerk.): Magyar történeti szöveggyűjtemény 1526–1790. 2. kötet. Budapest, 1968.

Szirmay 1790 = Szirmay Antal: Harminczkét okok, melyeket azon világi catholicusok, kik az 1790-ben 30-dik novemberben kalotsai érseknél tartott gyülekezet végzésére reá nem állottak, kinek-kinek ítéleti alá terjesztettek. 1790-dik esztendőnek XII. havában. H. n., 1790.

Wittola 1782 = Marx Anton Wittola: A' Tolerantziáról, a' Katholika Anyaszentegyháznak hitbéli fundamentumos tudománya szerint, egy austriai plébánusnak német nyelven irt levele. Némely Katholikus Keresztényeknek kívánságokra magyarra fordittatva. Pozsony–Kassa, 1782.

Felhasznált irodalom

Aretin 1985 = Aretin, Karl Ottmar Freiherr von: Der Josephinismus und das Problem des katholischen aufgeklärten Absolutismus. Wien, 1985. (Österreich im Europa der Aufklärung. Band 1.)

⁵⁴ A Pécsi Püspöki Levéltárból felhasznált források akták, jelölésük az évet és az ügyiratszámát tartalmazza.

- Bahlcke 2013 = Bahlcke, Joachim A magyar püspöki kar és a Habsburg Monarchia. Együttműködéstől a konfrontációig (1686–1790). Ford. Fazekas István. Budapest, 2013.
- Bálint – Barna 1994 = Bálint Sándor – Barna Gábor: Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza. Budapest, 1994.
- Balogh 2016 = Balogh Piroska: Az 1780-as évek tudós kapcsolatai Koppi Károly kiadatlan leveleinek tükrében. In: Szelestei N. László (szerk.): Magyarországi tudósok levelezése. Tanulmányok. Budapest, 2016. 9–28.
- Brandl 1974 = Brandl, Manfred: Marx Anton Wittola. Seine Bedeutung für den Janzenismus in deutschen Landen. Steyr, 1974. (Forschungen zur Geschichte der katholischen Aufklärung 1.)
- Brüsztle I–IV. = Brüsztle, Josephus: Recensio universi cleri dioecesis Quinqueecclesiensis I–IV. Pécs, 1874–1880.
- Eckhart 2000 = Eckhart Ferenc: Magyar alkotmány- és jogtörténet. Szerkesztette Mezey Barna. Budapest, 2000.
- Forgó 2012 = Forgó András: Katolikus felvilágosodás és politikai reformmozgalom. Szerzetesek a megújulás szolgálatában. In: Szijártó M. István – Szűcs Zoltán Gábor (szerk.): Politikai elit és politikai kultúra a 18. század végi Magyarországon. Budapest, 2012. 120–146.
- Forgó 2013 = Forgó András: „Szabad-é az igaz katolikusnak a más vallásban lévőket megszenvedni?” Katolikus tolerancia a jozefinizmus korában. In: Bárh Dániel (szerk.): Alsópapság, lokális társadalom és népi kultúra a 18–20. századi Magyarországon. Budapest, 2013. 154–177.
- Forgó 2014 = Forgó András: A katolikus felvilágosodás a német nyelvű történetírásban. Világtörténet 4. (36) (2014), 239–265.
- Galambos 1987 = Galambos, Franz: Glaube und Kirche in der Schwäbischen Türkei des 18. Jahrhunderts. Aufzeichnungen von Michael Winkler in den Pfarrchroniken von Szakadát, Bonyhád und Gödre. Zusammengestellt, aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von Franz Galambos. München, 1987. (Studia Hungarica, Schriften des Ungarischen Instituts München 34.)
- Gárdonyi 2016 = Gárdonyi Máté: A turbéki kegyhely kialakulása. In: Varga Szabolcs (szerk.): Szűz Mária segítségével. A turbéki Mária-kegyhely története. Budapest, 2016. 15–29.
- Gózszy 2013 = Gózszy Zoltán: A katolikus egyház normakommunikációs és mediátori szerepe a 18. században. In: Bárh Dániel (szerk.): Alsópapság, lokális társadalom és népi kultúra a 18–20. századi Magyarországon. Budapest, 2013. 53–84.
- Gózszy – Spannenberger 2008 = Gózszy Zoltán – Spannenberger, Norbert: „*Discipulus Teschedikianus huc pro experientia mitti deberet.*” Das Prinzip der ordo in den Entwürfen deutscher und ungarischer Aufklärer. Ungarn-Jahrbuch 29. (2008), 59–72.

- Gózsy – Varga 2011 = Gózsy Zoltán – Varga Szabolcs: Papi műveltség a pécsi egyházmegyében a 18. század első felében. *Jelenkor* 54. (2011), 509–515.
- Gutkas 1980 = Gutkas, Karl: Die kirchlich-sozialen Reformen. In: Österreich zur Zeit Kaiser Josephs II. Mitregent Kaiserin Maria Theresias Kaiser und Landesfürst. Katalog des niederösterreich. Landesmuseums, Wien, 1980, 173–176.
- Hermann 1947 = Hermann Egyed: Kurbély György veszprémi püspök (1755–1821). A veszprémi egyházmegye múltjából 11. Veszprém, 1947.
- Hermann 1973 = Hermann Egyed: A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig. München, 1973.
- Horváth 1940 = Horváth Ambrus: Koppi Károly működése. Szeged, 1940. (Palaestra Calasactiana 34).
- Katus 2007a = Katus László: A magyar katolicizmus a 18–19. században In: Gózsy Zoltán – Varga Szabolcs – Vértesi Lázár (szerk.): *Ecclesia semper reformanda et renovanda*. Katus László egyháztörténeti tanulmányai és cikkei, Pécs, 2007. 25–42.
- Katus 2007b = Katus László: A Szentszék és Magyarország 1700–1848. In: Gózsy Zoltán – Varga Szabolcs – Vértesi Lázár (szerk.): *Ecclesia semper reformanda et renovanda*. Katus László egyháztörténeti tanulmányai és cikkei. Pécs, 2007. 43–98.
- Koselleck 1979 = Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1979.
- Koselleck 1982 = Koselleck, Reinhart: *Krise* [Lexikonartikel]. In: Brunner, Otto – Conze, Werner – Koselleck, Reinhart (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* Bd. III. Stuttgart, 1982.
- Koselleck 2006 = Koselleck, Reinhart: *Crisis*. *Journal of the History of Ideas*. 67. (2006), 357–400.
- Kovács 2014 = Kovács Ákos András: *Krízistől válságokig*. *Aetas* 29. (2014), 5–19.
- Lukácsi 1997 = Lukácsi Márk: *Vajda Sámuel élete és irodalmi munkássága*. Pannonthalma, 1997. (Pannonthalmi füzetek 40.)
- Marczali 1907 = Marczali Henrik: *Az 1790/91-iki országgyűlés*. 2. kötet. Budapest 1907.
- Mayer 1980 = Mayer, Johann Friedrich: *Kupferzell durch die Landwirtschaft im besten Wohlstande. Das lehrreichste und reizendste Beispiel für alle Landwirte, sich durch und in ihrem Berufe sicher, froh und bestens zu beglücken*. Schwäbisch Hall, 1980.
- Mályusz 1939 = Mályusz Elemér: *A türelmi rendelet*. II. József és a magyar protestantizmus. Budapest, 1939.
- Pranzl 2008 = Pranzl, Rudolf: *Das Verhältnis von Staat und Kirche/Religion im Theresianisch-josephinischen Zeitalter. Begriffliche Vorbemerkungen*. In:

- Reinalter, Helmut (Hrsg.) *Josephinismus als aufgeklärter Absolutismus*. Wien, 2008.
- Rautenstrauch 1784 = Rautenstrauch, Franz Stephan: *Entwurf zur Einrichtung der Generalseminarien in den k. k. Erblanden*. Wien, 1784.
- Reinalter 2002 = Reinalter, Helmut: *Einleitung. Der aufgeklärte Absolutismus – Geschichte und Perspektiven der Forschung*. In: Reinalter, Helmut – Klue-ting, Harm (Hrsg.): *Der aufgeklärte Absolutismus im europäischen Vergleich*. Wien – Köln – Weimar, 2002, 11–19.
- Reinalter 2008 = Reinalter, Helmut: *Einleitung. Der Josephinismus als Variante des aufgeklärten Absolutismus und seine Reformkomplexe*. In: Reinalter, Helmut (Hrsg.): *Josephinismus als aufgeklärter Absolutismus*. Wien, 2008, 9–16.
- Riedel 2012 = Riedel, Julia Anna: *Bildungsreform und geistliches Ordenswesen im Ungarn der Aufklärung. Die Schulen der Piaristen unter Maria Theresia und Joseph II.* Stuttgart, 2012. (Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte. Band 77.)
- Rycker 2013 = De Rycker, Antoon – Mohd Don, Zuraidah (Hrsg.): *Discourse and Crisis. Critical perspectives*. Amsterdam, 2013.
- Sailer 1793 = Sailer, Johann Michael: *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie* [Zweite, verbesserte Ausgabe]. München, 1793.
- Szijártó 2009 = Szijártó M. István: *A vallási kérdés az országgyűléseken a 18. század első évtizedeiben*. In: Gözsy Zoltán – Varga Szabolcs – Vértesi Lázár. (szerk.): *Katolikus megújulás és barokk Magyarországon. Különös tekintettel a Dél-Dunántúlra (1700–1740)*. Pécs, 2009. 87–101.
- Szijártó 2014 = Szijártó M. István: *A kosellecki „nyeregidő” a 18. század végi magyar politikában*. In: Hermann István (szerk.): *Padányi Biró Márton veszprémi püspök emlékezete. Veszprém, 2014. 7–24.* (A Veszprém Megyei Levéltár kiadványai 33.)
- Takács 2016 = Takács Gábor: *Johann Michael Sailer. A centrum unitatis újrafelfedezője. A centrumból élő erkölcs- és lelkipásztori teológia*. Pécs, 2016.
- Weitlauff 2001 = Weitlauff, Manfred: *Priesterbild und Priesterbildung bei Johann Michael Sailer*. In: Baumgartner, Konrad – Scheuchenpflug, Peter (Hrsg.): *Von Aresing bis Regensburg. Festschrift zum 250. Geburtstag von Johann Michael Sailer am 17. November 2001*. Regensburg, 2001. 254–286. (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 35.)
- Winter 1773 = Winter, Eduard: *Barock, Absolutismus und Aufklärung in der Donaumonarchie*. Wien, 1973.

BÁNKUTI GÁBOR

Küldetés és cselekvési környezet

*A romániai jezsuiták a 20. században**

Jesuits in Romania in the 20th Century

Following World War I Romania became a country having the widest and most diverse ethnic, cultural and denominational features in the region. The denominational distribution of the peoples living here mostly covered the various ethnic groups, the communities defined by their language and religion belonged to different patterns of economic, social and cultural structures. It was in this context where the community of the Jesuits, crossing ethnic and denominational boundaries, was organised. Their coming into existence was promoted by geopolitical and missionary considerations of the Holy See and its expectations that the Greek Orthodox Romanians might convert in the long run. Introducing the activities of the (Greek Catholic) Romanian and the (Roman Catholic) Hungarian and Polish members of the order offers a picture that reflects almost every problematic aspect of 20th-century Romania and within it, that of the situation of Transylvania.

While presenting this story the study highlights the features characterizing the persecution of the Church by the communists in Romania, and related to this, the main features of the strategies, persecution and underground (catacomb) operation of the Jesuits.



A Missio Rumaenica létrejötte és története

Az első világháborút követően Románia a régió legszélesebb etnikai, kulturális és felekezeti palettáját felmutató államává vált. Az itt élő népek felekezeti megoszlása nagyan fedte a nemzeti tagolódást, a nyelvük és vallásuk által meghatározott közösségek a gazdasági – társadalmi – kulturális szerkezet különféle mintáihoz kapcsolódtak.¹

* A kutatás a TÁMOP-4.2.4.A/2-11/1-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

¹ Nemzet és felekezet megoszlásáról: Brandt 2002. 32–42.

Ebben a közegben szerveződött meg a jezsuiták etnikai és felekezeti határokon átívelő közössége. A (görög katolikus) román, valamint a (római katolikus) magyar és lengyel nemzetiségű rendtagok tevékenységének bemutatása így olyan metszetet kínál, mely a 20. századi romániai viszonyok – és azon belül Erdély helyzetének – szinte minden problematikus vonatkozását érinti. Milyen szempontok határozták meg az első világháborút követően a Szentszék keleti missziós terveit? Milyen szerepet kapott ezekben az elképzelésekben Románia? Hogyan viszonyultak a római elképzelésekhez a helyi szereplők? Az elvárások és az adottságok miként alakították a jezsuiták romániai közösségét? Az etnikai és felekezeti ellentétek tűzvonalában milyen válaszokat adtak az impériumváltások és politikai fordulatok okozta kihívásokra?

A jezsuiták huszadik századi romániai szerveződését szentszéki geopolitikai és missziós szándékok, távlatilag a görögkeleti románok áttérésével kapcsolatos vára-kozások hívták életre. A nyugati egyház keleti ambíciói számára az első világháborút követő hatalmi átrendeződés teremtette meg a történelmi keretet, amely által eddig érinthetetlen területek nyíltak meg a katolikus hittedzés számára. Az uniós törekvések különleges terepe volt Románia, ahol Oroszországgal ellentétben jelentős unitus közösségre támaszkodhattak a keleti misszió szorgalmazói, és az ateista bolsevizmus sem akadályozta a terveket. Az itt élő római katolikusok ugyanakkor egészen más-kepp éltek és ítélték meg a helyzetet: a bukaresti római katolikus érsek, Raymund Netzhammer teljesen irreálisnak és veszélyesnek látta a szentszéki diplomáciának azokat a vízióit, melyek egy nagy keleti katolikus erőter előszobájának tekintették Romániát.² A katolikusok többsége a valóságban e folyamatnak éppen a fordítottját észlelte: az ortodox egyház pozíciói a világháború óta egyre inkább erősödtek, az állam pedig nyilvánvalóan a román nemzeti szempontot érvényesíti. Így nemhogy az unió nincs a közelben, de egyre inkább sérülnek a katolicizmus egyetemes elvei, és háttérbe szorultak a római katolikusok érdekei.³ A római katolikus egyház nemzetiségi összetétele, túlnyomórészt magyar, illetve német jellege és az erdélyi Katolikus Státusban testet öltő autonóm szervezete a római katolicizmust román nemzeti és állami problémává tette.

A szentszéki ambíciók támogatásának feltételeit jezsuita részről a 20. század első felének példátlanul dinamikus rendi fejlődése teremtette meg. Az új helyzethez alkalmazkodva a rend a keleti misszió sikere érdekében keleti szertartású tagok fölvetelét, illetve a latin rítusúak áttérését, esetenként birituális működését is lehetővé tette.⁴

A 20. században létrehozott román rendtartomány arculata nem pusztán az alapítás sajátos célja következtében formálódott. Jellegzetessége abból is fakadt, hogy

² Netzhammer 1995–1996. 260., 558.

³ A témáról alapvető: Maner 2007. 177–187.

⁴ Románia esetében: „Peculiaris Facultas pro Viceprov. Rumaenica. 1933. december 13. Patribus Viceprov. Rumaenicae (Prov. Polon. Min.) conceditur facultas Sacrum celebrandi in antmensiis Graecorum. – Rescript. S. C. Rit.” – AR VII. 361.

létrehozásával két eltérő gyökerű tartomány, a galíciai és a magyar fúziója valósult meg. Galícia provincia (*Provincia Galiciana*) felállítására 1820-ban került sor, miután I. Sándor cár kiutasította az országból a felosztás időszakát (1773–1814) az Orosz Birodalom területén túlélő rendtagokat. Az 1832-től Ausztriával közös, galíciai-osztrák, majd osztrák–galíciai (*Galiciae–Austriacae, Austriaco–Galiciana*) provincia az osztrák rendtartomány 1846-os alapításával vált önállóvá, és 1918-ig működött, amikor lengyel provinciává (*Provincia Poloniae*) keresztelték át. A lengyel provincia alá rendelve jött létre a román misszió, amely a lengyel provincia 1926-os kettéosztása után a lengyel provincia minor (*Provincia Poloniae Minoris*) keretén belül, később attól függetlenül működött tovább.⁵ A Társaság visszaállítása után újjáéledő erdélyi rendházak az osztrák (*Provincia Austriaca*), 1871-től az osztrák–magyar (*Provincia Austriaco–Hungarica*), 1909-től pedig az önálló magyar provincia (*Provincia Hungariae*) részei voltak.⁶ Történetük csak a magyar tartomány történetével összefüggésben értelmezhető.

A lengyel provincia keretében 1924-ben létrehozott, az egész Román Királyságot magában foglaló *Missio Rumaenicát* kezdetben két rendház alkotta: a bukovinai Czernowitzban tevékenykedő, elsősorban lengyel és német szerzetesek, valamint a magyar provinciától elszakított és a romániai misszióba átsorolt szatmáriak közössége.⁷ Az alapítással két eltérő gyökerű jezsuita tartomány, a galíciai és a magyar fúziója valósult meg. Az első görög katolikus rítusú román jezsuita, Cornel Chira 1927-ben már felszentelt papként lépett be a misszió Szatmárnémetiben megnyitott noviciátusába. A romániai rendtagok 1937-ig a Krakkóban székelő lengyel provinciális joghatósága alá tartoztak. A függetlenedés Gheorghe Fireza elöljárósága alatt ment végbe, aki 1934-től 1937-ig a lengyel provinciális alá rendelve, 1937-től már önállósulva vezette a rendtartományt. A rendtartomány központja már a Hunyad megyei Totesden működött ekkor, s 1935-től kezdve a „román ág” fejlesztése érdekében a rendi utánpótlás képzését is ide helyezték át Szatmárról. Ebben az időben a jezsuiták öt helyen működtek Romániában: a bukaresti és a kolozsvári állomás (Stáció), a czernowitzi rendházban, a jászvásári egyházmegyei szemináriumban (1939-ig) és a szatmárnémeti rendházban.⁸

Az 1919–20-ban, az 1940-ben és az 1944–45-ben bekövetkezett impériumváltások az egyes rendházak történetét is alapvetően meghatározták. 1940-ben a szovjetek bekebelezték Észak-Bukovinát és felszámolták a czernowitzi rendházat. A második bécsi döntés Szatmárnémetit és Kolozsvárt újra Magyarországhoz csatolta, az

⁵ Synopsis 1950. 702–703., 708.

⁶ Fejérdy 2010. 13–22.

⁷ Romaniae Provincia [Romania], 1924. január 6. „E domibus quibusdam Pr. Hung. et Polon. conditur M. Rumenica a Pr. Poloniae dependens. [Vide etiam Moldavia]” – AR V. pp. 92–93.

⁸ Catalogus Provinciae Poloniae Minoris Societatis Iesu, ineunte anno 1937. Krakkó, 1937; Catalogus Vice-Provinciae Romaniae Societatis Iesu, ineunte anno 1940. Kolozsvár, 1940.

ott működő magyar rendtagok a magyar provinciához kerültek. A Társaság megfigyelt román viceprovinciája 1942–43-ban – most már Cornel Chira vezetésével – Bukarestbe helyezte át tartományi központját.⁹

A két világháború között nem volt különösebb akadály a román jezsuita misszió működésének. Keleti ága új lehetőségek kapuit nyitotta meg, a kezdeményezést a mindenkor bukaresti nunciosok, Alexandru Cisar bukaresti érsek és görögkatolikus püspökök is támogatták. A kisebbségi helyzetbe került erdélyi katolikus magyarok tapasztalatai alapján és nézőpontjából mindez persze inkább veszélyt jelzett. Az új keletűen hibrid formáció hovatartozását a meg-megújuló etnikai-felekezeti ellentétek tűzvonalaiban nem lehetett biztonsággal megállapítani.¹⁰ Az erdélyiek mindennapi életét meghatározó feszültségek nyilván a rendtagok közötti kapcsolatokra is hatással voltak, mégsem okoztak rendszerszintű zavart. Az egységes nevelésen és külföldi tanulmányi tapasztalatokon túl egyrészt azért, mert a provincia kezelhető létszáma lehetővé tett egyfajta underground működést, másrészt mert tanulmányaik végeztével a rendtagok saját nyelvi-kulturális közegükben tevékenykedtek. A kordában tartott feszültségek csak az impériumváltások nyomán kerültek felszínre, amikor újra és újra kérdésessé vált, hogy a kolozsvári és a szatmárnémeti rendházak melyik provincia joghatósága alá tartoznak.

A Katolikus Egyház helyzete Romániában 1945 után

Romániában az egyház és az állam szétválasztását hangoztató szekularista modell helyett a kapcsolatokat az állami ellenőrzés igénye határozta meg, az állam a partnerség feltételül már kezdettől és alig burkoltan az állami gondnokság elismerését szabta. Az egyházpolitika e fő törekvése az ortodox egyház esetében, átmeneti zavarok után,¹¹ a Moszkvai Patriarchátus tevékeny közreműködésével célhoz ért: az 1948. június 6-án fényes ceremónia keretében beiktatott Justinian pátriárka már Constantin I. Parhontól, a Nagy Nemzetgyűlés elnökétől vette át pásztorbotját, a vallási hatalom jelképét. Az ortodoxia és az állam közötti együttműködés olyan mintát és hivatkozási alapot teremtett, mely úgy demonstrálta a vallás szabadságát, hogy egyúttal érvként szolgált az együttműködéstől tartózkodó felekezetek „reakcióként” való megőrzéséhez. A Moszkvához, a keleti vallási világközpontozóhoz fűző kapcsolatok a Vatikán elleni szölamokat termékenyítették, és a román görög katolikusok sorsát is előrevetítették. A világi hatalommal való kooperáció lehetőségét vagy lehetetlenségét a hitbéli

⁹ Catalogus Vice-Provinciae Romaniae Societatis Iesu, anno 1947.

¹⁰ Salacz 1975. 84–86.

¹¹ Az 1948. február 27-én elhunyt Nikodim, román pátriárka kezdetben tartózkodóan viselkedett a kommunisták előretörésével szemben. Lásd erről: Leustan 2007. 91–92.

meggyőződés mellett a társadalmi, etnikai- és felekezeti összefonódások alakították, az egyházakkal szembeni fellépést e viszonyok összetettsége is differenciálta tette.

A görög katolikusok számára már 1945-től kezdve aggasztó perspektívát jelentett a szovjet befolyással együtt járó keleti kapcsolat. Mintegy három évnyi bizonytalanság után teremtődött meg az a helyzet, melyben végül maradéktalanul egybeestek a Szovjetunió, a Moszkvai Patriarchátus, a román ortodox egyház és a román állam céljai. Ahogy a téma jeles kutatója, Lucian N. Leustan fogalmaz: „1947-et követően, amikor már teljes politikai hatalomhoz jutottak, a kommunisták a román ortodox egyházat úgy tekintették, mint a teljes ortodox közösség részét, mely elősegítheti Románia jó kapcsolatát a Szovjetunióval, valamint segíthet a tömegekre erőltetni a kommunizmust”.¹² Moszkva támogatása és az állami apparátus asszisztálása mellett a görögkeletiek részéről olyan nyomás nehezedett a román unitusokra, mely önazonosságuk mindkét pillérét kikezdtte. A Rómához való hűség okán a hazaárulás, a román nemzet árulóinak bélyegét viselték. Idegen testként, a katolikus egyház további terjeszkedését a pravoszlávok kárára elősegítő természetellenes formációként, enyhébb esetben a jezsuiták áldozataiként tekintettek rájuk.

A görög katolikus egyház „visszatérítése” az ortodoxiába a gyakorlatban egyet jelentett e sajátos identitású, egyedi jellemzőkkel bíró közösség brutális felszámolásával. Az intézkedés a román kommunisták számára nem csak a „Vatikán elleni harc” programjának első meghatározó állomása, „nem csak az imperializmusra mért csapás” volt, „hanem a románok egységes nemzeti vallásának megteremtése” is.¹³

Az egyház elleni intézkedések sorát a Román Népköztársaság 1948. április 13-án megjelent alkotmánya nyitotta, mely megszüntette a felekezetek iskolafenntartói jogát. Augusztus 4-én a kormány kiadta a „vallási felekezetek általános rendszerére vonatkozó” törvényerejű rendeletet, amely az egyház és az állam közötti kapcsolat alapja maradt a kommunista periódus alatt.¹⁴ Az intézkedés a térség országait jellemző szeparációs modelltől eltérően – a felekezetek működését állami jóváhagyáshoz kötött működési státútum összeállításához kötve – az egyházakat formálisan is az állam hatásköre alá rendelte. A rendelet feltételei mellett csak két latin és két görög szertartású egyházmege működhetett, a 41. cikkely minden külföldről gyakorolt közvetlen joghatóságot tiltott, a gyakorlatban a pápai primátus érvényesülését iktatva ki. Ezzel az egyházi törvénykönyvvel és a hagyományokkal teljesen ellentétes feltételeket támasztott, és létében kérdőjelezte meg a katolikus egyházat. Így a 14 jóváhagyott vallásfelekezettől eltérően a katolikus egyház elfogadott működési szabályzat nélkül, megtűrt egyházként mű-

¹² Leustan 2007. 89.

¹³ A beolvasztás folyamatát részletesen elemzi Vasile 2003. 103–212. Luka László (Vasile Luka), a Román Munkáspárt Titkársága 1948. november 25-i ülésén elhangzott véleményét idézi Csendes 2014. 52.

¹⁴ Decret Nr. 177 din 4 august 1948 pentru regimul general al cultelor religioase. *Monitorul Oficial* nr. 178 din 4 august 1948.

ködött 1990-ig. A felekezeti váltás kérdését szabályozó 37. paragrafus háttérében már a görög katolikus egyház felszámolásának szándéka húzódott meg. 1948. október 21-én, Gyulafehérváron, az Unitus Egyház születésének 250. évfordulóján, Justinian pátriárka kikiáltotta az egyesülést, azaz a román ortodox egyház bekebelezte az unitus egyházat. A görög katolikus felekezet megszűnését 1948. december 1-jén, Románia nemzeti ünnepén kormányrendelet rögzítette.¹⁵ A következő években 7 görög katolikus püspök halt meg börtönben. 1949. június 21-én letartóztatták Márton Áron gyulafehérvári, 5 nappal később pedig Anton Durcovici jászvásári római katolikus püspököt. A Szent-szék dekrétuma értelmében az akadályoztatott püspökök feladatait az egyház belső ügyeiben titokban kinevezett, állami elismerésre nem szoruló helyettes ordináriusok (*ordinarius substitutus*) vették át.¹⁶ A Minisztertanács 1949. július 29-én kelt, 810. számú határozatával 15 katolikus – az államosítások előtt oktatással és betegápolással foglalkozó – szerzetesrend működésének betiltásáról rendelkezett.¹⁷ Pasztorális jellegű tevékenységük miatt a rendelet nem nevesítette a jezsuitákat és a ferenceseket.¹⁸

A bukaresti hatóságok magatartása a katolikus egyház vonatkozásában – összehasonlítva más szovjet befolyás alá került országokkal – drámai hatású volt. Márton Áron és Anton Durcovici letartóztatásával megszűnt a Szent-szék által kinevezett nyilvános hierarchia. Az egyházmegyéket állam általi felszámolása szintén egyedi jellegzetesség. A bukaresti vezetés a római katolikus szerzetesség elnyomása terén is „úttörőnek” számított.¹⁹

Jezsuiták a diktatúrában

A kommunista diktatúra egyházellenes hadjárata a romániai rendtagok sorsát két vonatkozásban határozta meg: általánosságban a rendi működés feltételeinek ellehe-

¹⁵ Decret nr. 358 din 2 decembrie 1948 pentru stabilirea situației de drept a fostului cult greco-catolic. *Buletinul Oficial* nr. 281 din 2 decembrie 1948.

¹⁶ A rendelkezést és a hozzá kapcsolódó rendkívüli felhatalmazásokat közli Tempfli 2002. 963–969.

¹⁷ Hotărâre nr. 810 din 29 iulie 1949 privind interzicerea funcționării pe întreg teritoriul al Republicii Populare Române, a mai multor formațiuni și organizațiuni, ce formează diferite ordine și congregațiuni romano-catolice. *Buletinul Oficial* nr. 51 din 29 iulie 1949.

¹⁸ A különféle kimutatások összevetése alapján a téma jeles kutatója, Ovidiu Bozgan a 25 romániai római katolikus szerzetesrend tagjainak számát 1948 januárjában nagyjából 2500 főre teszi. A közel félezer férfi szerzetes 81, a több mint kétezer apáca 134 kolostorban, illetve rendházban élt ekkor. Bozgan 2003. 42.

¹⁹ A férfi szerzetesrendek erőszakos felszámolása Csehszlovákiában 1950. április 13-ról 14-re virradó éjszaka az úgynevezett K-akcióval vette kezdetét. A több hullámban végrehajtott akció májusig 28 rend 2376 tagját érintette. A csehszlovákiai szerzetesek kitelepítéséről alapvető munka Dubovský 1998. A szerzetesrendek működésének korlátozását vagy tiltását semmiféle jogszabály vagy rendelet nem rögzítette Csehszlovákiában.

tetlenítése, illetve – következményeiben talán ennél is tragikusabban – a görög katolikus egyház brutális felszámolása által. Bár a jezsuitákat a 15 katolikus szerzetesrend működését betiltó rendelet tételesen nem érintette, görög katolikus voltuk miatt már korábban, 1948 októberében elűzték a totesdi rendházban élő szerzeteseket, a szatmárnémeti rendházat pedig 1949. július 1-jén államosították. 1950. december 12-én néhány kivétellel az összes jezsuita szerzetest (29 fő) a szamosújvári (Gherla) ferences kolostorba hurcolták, kényszerlakhelyüket 1957-ben oldották fel. A közösség tagjainak aktivitása az őrizetben két fő területre koncentráldott: szervezték a görög katolikusok titkos pasztorációját, és a ferencesekkel együtt vezették a Márton Áron letartóztatását követően helyzetbe hozott, szakadárnak tartott egyházi vezetéssel és a békepapi mozgalommal szembeni ellenállást. Gyakorlatilag az egész szatmári és a gyulafehérvári egyházmegye java részére kiterjedő katakomba-egyházat működtettek.²⁰ A cselekvési célok meghatározásához a jezsuitáknak nem volt szükségük konkrét útmutatásra sem a Szentszék, sem a római rendi központ részéről. Ilyen megerősítésre soha nem is hívtakoztak. Normájukat a hívek és a papság jelentős része mégis magáévá tette, autoritástukat felsőbb egyházi tekintély nélkül is elismerte. Abban a helyzetben, amikor az igazodási pontként tekintett szentszéki instrukcióknak jogszerű hierarchia híján nem volt hivatalos és elfogadott tekintély által megerősített helyi értelmezésük, annak a vélelme bizonyult erősebbnek, aki mélyebben gyökerezett a helyi közösségekben. A jezsuiták (és a ferencesek) hatására a papság és a hívek jelentős része a gyulafehérvári központot szakadárnak, vezetőit pedig kiközösítettnek tekintette. Az állambiztonsági és minisztériumi szervek jelentéseiből az is kiderül, hogy a kényszerlakhelyen a szerzeteseket a környékbeli hívek látták el. Szamosújvárt hétköznaponként átlagosan negyven-ötven ember kereste fel, míg vásár- és ünnepnapokon ez a létszám száz-kétszáz főre nőtt. A szerzetesek rendszeresen miséztek keleti rítusban(!), a tiltakozó tartományi és rajoni kultuszmegebízottaknak pedig azt válaszolták, hogy „folytatni fognak mindent, és senki sem tudja megállítani őket, mert a nép velük van”. Az anarchikus állapotokat az állami szervek sem voltak képesek kezelni, az állam által támogatott egyházi vezetés és a szerzetesek közötti nyílt konfliktus az állami célkitűzések megvalósítását is akadályozta. Ebben a – több nemzetközi tényező által is befolyásolt – helyzetben a román hatóságok végül Márton Áron börtönbüntetésének felfüggesztése mellett döntöttek.²¹

Mivel magyarázható a szerzetesek megdöbbentő befolyása? A napi gyakorlat szintjén és már-már társadalmi léptékben hogyan adhat mintát egy közösség? Az egyértelmű és tántoríthatatlan ellenállás erre nem elégséges indok. Mindez csak olyan tekintéllyel és beágyazottsággal lehetséges, mely évtizedes folyamatok eredménye. A 20. század második felében fungáló romániai papság jelentős részét a

²⁰ A szamosújvári ellenállás fő szervezője Godó Mihály SJ volt. Visszaemlékezésében ezt az időszakot is megörökítette: Godó 2015. 245–255.

²¹ Nagy 2014. 141–144.

jezsuiták képezték, a szatmári klérus szinte kivétel nélkül a püspöki konviktusban nevelkedett, a Jászvásáron működő szerzetesek a moldvai papság generációinak világgképét határozták meg. A húszas évek missziós ambíciója előzetesen biztosan nem kalkulált módon teljesedett ki ekkor: a diktatúra által megnyomorított romániai társadalommal való azonosulás a régi ellentéteket egyre inkább érdektelenné tette, és az áhított egység új, korábban fel nem ismert, sorsközösségen alapuló perszonalista dimenzióját nyitotta meg. Az összezsúfolás 7 éve nem a lassú kimúlást idézte elő, hanem sokkal inkább az egymásra utaltságot, a közösségi összetartozást erősítette meg. A szerzetesek 1957-ben bekövetkező szétszórátása az „összetelepítés” kudarcát próbálta korrigálni.

A viceprovincia 1949-ben számlált 29 tagja közül tízen – a kényszerlakhelyet nem számítva – összesen több mint 60 évet töltöttek fogságban. A legtöbbet, 14 évet Haag Rafael és Farrenkopf Otto, Godó Mihály 11 évet, Kumorowitz Ladis pedig szovjet munkatáborokban 10 évet. Cornel Chira provinciális 1953-ban a vizsgálati fogságban vesztette életét.

A rendi összetartozás tudatát 1958-tól kezdve 38 éven át Puni Emil vezetésével őrizte a szétszórt közösség fogyatkozó tagsága. A diktatúra bukását végül a provincia hét tagja – két atya, Puni Emil és Godó Mihály, valamint öt segítő testvér – érte meg.

Összegzés

Egy társadalom szerkezete és kulturális jellemzői – Joseph Schumpeter szavaival élve – „olyanok, mint a fém”, mely hajlik, olvad, de nem egykönnyen párolog el.²² Andrew C. Janos megállapítását, miszerint bármilyen kemény a hegemonia struktúrája, a külső hatalom csak része a konstrukciónak, és hogy a hegemonikus programok nagy valószínűséggel konfliktusba kerülnek a helyi szokásokkal és érdekekkel, melyek „a helyi gazdasági-társadalmi és kulturális konfigurációkban gyökereznek”,²³ a romániai jezsuiták története maradéktalanul megerősíti. E történet nem írható le megfelelően a kommunista hatalomgyakorlásról szóló szokványos elnyomatás–ellenállás–modellek eszközkészletével, hanem olyan megközelítést igényel, amelyben az uralkodó rétegek és az „alattvalók” közötti interakció is figyelmet kap. Mégpedig a maguk történetiségében, kontinuitásában, mivel a hétköznapi gyakorlat nem statikus állapot. A romániai jezsuiták 20. századi történetét szemlélve aligha értékelhető túl a történelmiség jelentősége. A történeti változás problémája nem pusztán megkerülhetetlen: tudatosítása nélkül a közösség életvilágának megértéséhez sem találunk kulcsokat.

²² Schumpeter 1947. 12–13. Idézi Janos 2003. 34.

²³ Janos 2003. 33–34.

A romániai jezsuiták 20. századi történetét különféle hatások és egymást érő kihívások alakították. Ezek olykor elhomályosították a tradíció által formált kontúrokat, máskor az aktuális helyzetekhez való alkalmazkodás hatására új és egyedi sajátosságok bontakoztak ki. Voltak fordulópontok, amikor a közösség tagjainak egyéni és közösségi szinten is újra kellett értelmezniük hivatásukat. Az újrakezdések minden esetben spirituális bázisból és a Társaság hagyományából merítettek erőt, miközben részben átértékelték, részben túl is haladták a múltat. Meglehetősen, a romániai jezsuiták történeti létének tényei nem igazolták a kezdeti missziós koncepciót, mégsem elégséges a 20. század első harmadának e missziós programját szentszéki utópiának, „román délibábnak” minősíteni. Egyház és társadalom interakcióit vizsgálva a kérdés számunkra nem az, hogy mi valósult meg a kezdeti célkitűzésekből, hanem az, hogy mindeközben hová fejlődött, mivé alakult az érintett közösség. A húszas évek ambíciója a diktatúra időszakában előzetesen biztosan nem kalkulált módon teljesedett ki: az üldöztetés és a megnyomorított romániai társadalommal való közösség vállalása a felekezeti és etnikai ellentéteket egyre inkább érdektelenné tette, és az áhított egység új, korábban fel nem ismert, sorsközösségen alapuló perszonalista dimenzióját nyitotta meg.



Források

Acta Romana Societatis Jesu V., VII. (AR)

Catalogus Provinciae Poloniae Minoris Societatis Iesu, ineunte anno 1937. Kraków, 1937

Catalogus Vice-Provinciae Romaniae Societatis Iesu, ineunte anno 1940. Kolozsvár, 1940.

Catalogus Vice-Provinciae Romaniae Societatis Iesu, anni 1947.

Buletinul Oficial – <http://www.monitoruljuridic.ro/>

Monitorul Oficial – <http://www.monitoruljuridic.ro/>

Synopsis historiae Societatis Jesu, Louvain, 1950,

Felhasznált irodalom

Bozgan 2003 = Bozgan, Ovidiu: Rezistență, represiune, destindere iluzorie: Biserica romano-catolică în România comunistă. Dosarele istoriei VIII/9. (2003). 39–52.

Brandt 2002 = Brandt, Julianne: Konfessionelle und nationale Identität in Ungarn. In: Maner, Hans-Christian – Wessel, Martin Schultze (Hrsg.): Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen, 1918–1939. Stuttgart, 2002. 32–42. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des Östlichen Mitteleuropa Band 16.)

- Csendes 2014 = Csendes László: Párbeszéd a börtönben. Gheorge Gheorgiu-Dej második kormányának viszonyulása a Római Katolikus Egyházhoz. In: Nagy Mihály Zoltán – Zombori István (szerk.): Állam és Egyház kapcsolata Kelet-Közép-Európában 1945 és 1989 között. Intézmények és módszerek. Budapest, 2014. 43–77.
- Dubovský 1998 = Ján Dubovský: Akcia kláštoru. Komunistický režim na Slovensku v boji proti mužským rehoľiam v rokoch 1949–1952. Martin, 1998.
- Fejérdy 2010 = Fejérdy András: Provincia Hungariae – az 1909. évi alapítás története. In: Molnár Antal – Szilágyi Csaba (szerk.): Múlt és jövő. A magyar jezsuiták száz éve (1909–2009), és ami abból következik. Budapest, 2010. 13–22.
- Godó 2015 = Godó Mihály SJ: Testamentum. Budapest, 2015.
- Janos 2003 = Janos, Andrew C.: Haladás, hanyatlás, hegemonia Kelet-Közép-Európában. Budapest, 2003.
- Leustan 2007 = Leustean, N. Lucian: Ortodoxia és állam. A kommunizmus építése a Román Népköztársaságban (1948–1949). Pro Minoritate 2007/ Ősz-Tél, 88–117.
- Maner 2007 = Maner, Hans-Christian: Die griechisch-katholische Kirche in Siebenbürger/Rumänien 1918–1939. Zwischen nationalem Anspruch und interkonfessioneller Wirklichkeit. In: Maner, Hans-Christian – Spannenberger, Norbert (Hrsg.): Konfessionelle Identität und Nationsbildung. Die griechisch-katholischen Kirchen in Ostmittel- und Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert. Stuttgart, 2007. 177–187. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des Östlichen Mitteleuropa Band 25.)
- Nagy 2014 = Nagy Mihály Zoltán: Márton Áron püspök szabadon bocsátása 1955-ben. Kísérlet a romániai katolikus egyházzsér helyzetének rendezésére? In: Nagy Mihály Zoltán – Zombori István (szerk.): Állam és Egyház kapcsolata Kelet-Közép-Európában 1945 és 1989 között. Intézmények és módszerek. Budapest, 2014. 139–144.
- Netzhammer 1995–1996 = Netzhammer, Raymund: Bischof in Rumänien. Im Spannungsfeld zwischen Staat und Vatikan. Bd. I–II. Hg. von Nikolaus Netzhammer in Verbindung mit Krista Zach, München, 1995–1996. (Veröffentlichungen des Südostdeutschen Kulturwerks, Reihe B: Wissenschaftliche Arbeiten 70–71.)
- Salacz 1975 = Salacz Gábor: A magyar katolikus egyház a szomszédos államok uralma alatt. München, 1975.
- Schumpeter 1947 = Schumpeter, Joseph: Capitalism, Socialism and Democracy. New York, 1947.
- Tempfli 2002 = Tempfli Imre: Sárból és napsugárból. Pakocs Károly püspöki helynök élete és kora 1892–1966. Budapest, 2002.
- Vasile 2003 = Vasile, Cristian: Între Vatican și Kremlin. Biserica Greco-Catolică în timpul regimului comunist. București, 2003.

PONTIAS

1. (2018)

RECENZIÓK

„Hiszen ugyanazt a harcot kell megvívnotok,
amit nálam láttatok...”

Nagy Levente: Pannóniai városok, mártírok, ereklyék.
Thesaurus Historiae Ecclesiasticae in Universitate
Quinqueecclesiensi 1. Pécs, 2012. 228 oldal

Jelen recenzióban tárgyalt kiadvány, a *Thesaurus Historiae Ecclesiasticae in Universitate Quinqueecclesiensi* sorozatindító kötete, a Diocletianus-kori keresztényüldözések során vértanúhalált halt pannóniai mártírok, azaz Irenaeus, Synerotas, Quirinius és a *quattuor sancti coronati* történetét dolgozza fel, mindezt a késő római kultúrtörténetbe ágyazva. A szerző nem titkolt célja (l. *Bevezetés*, 17–22.), hogy a nemzetközi kutatás nyomdokain haladva, – interdiszciplináris megközelítést alkalmazva – az írott források hagyományos filológiai elemzésével és a régészeti topográfia kutatási módszereinek együttes alkalmazásával a pannóniai vértanúk helyi és római kultuszának monografikus feldolgozását adja. Célkitűzésként helyesen, nem a vértanúk utolsó napjainak rekonstrukcióját jelöli meg, hanem arra keresi a választ, hogy abban az időszakban, amikor a szenvedéstörténeteket írásban rögzítették, a kortársak miként emlékeztek erre vissza.

A rövidebb lélegzetvételű I. fejezetben (23–34.), mintegy kortörténeti kontextusba helyezve a későbbi fejezeteket, a Diocletianus császár uralkodása alatt kiadott keresztényüldöző rendeletek pannóniai keresztény közösségekre gyakorolt hatását vizsgálja. A híradások forrásértékének elemzésén és a már sokat kutatott,¹ név szerint ismert pannóniai vértanúk² felsorolásán túl, nagy figyelmet szentel a pannóniai üldözések évtizedek óta számos tudományos vitát kiváltó időrendjének. Az

¹ A kutatás által felvetett javaslatokat összefoglalóan l. Bratož, Rajko: Die diokletianische Christenverfolgung in den Donau- und Balkanprovinzen. In: Demandt, Alexander – Goltz, Andreas – Schlange-Schoningen, Heinrich (Hrsg.): Diokletian und die Tetrarchie: Aspekte einer Zeitenwende. Berlin, 2004, 115–140.

² A pannóniai provinciák név szerint ismert püspökeinek és az őket említő írott források átfogó összegzését és elemzését l. Bratož, Rajko: Die kirchliche Organisation in Westillyricum (vom späten 4. Jh. bis um 600) – Ausgewählte Fragen. In: Heinrich-Tamáska Orsolya (Hrsg.): Keszthely-Fenekpuszta im Kontext spätantiker Kontinuitätsforschung zwischen Noricum und Moesia. Rahden 2011, 239–243.

írott kútfőket, a kutatásban mindezidáig felbukkanó keltezési javaslatokat, s az azok mellett szóló érveket és ellenérveket áttekintve végül arra a következtetésre jut, hogy a rendelkezésre álló források alapján nem dönthető el teljes bizonyossággal, hogy a pannoniai kivégzésekre 303-ban vagy 304-ben került-e sor.

A kiadvány gerincét négy nagy fejezetre (II–V.) tagolva, Irenaeus, Synerotas, Quirinius és a *quattuor sancti coronati* szenvedéstörténetének fordítása, illetőleg a már meglévő fordítások revideálása és kommentárokkal való ellátása alkotja. Az egyes fejezetekben alapvetően azonos koncepciót követve, előbb a szövegek bilingvis, latin-magyar szövegét közli, melyet a kutatásban eddig felmerült különböző elméletek összegzése, a kapcsolódó régészeti leletanyag elemzése, majd a keltezési javaslatok vizsgálata követ.

A II. fejezetben (35–55.) a régészeti leletanyag tanúbizonysága szerint is kiemelkedő népszerűségnek örvendő Irenaeus vértanúságát tárgyalja a szerző. A fejezet legfontosabb eredménye lehet a hazai kutatás számára, hogy a vértanú záróimájában szereplő, s számos tudományos vita tárgyát képező „*ecclesia tua catholica Sirmiensium*” kifejezés helyett, François Dolbeau új kritikai kiadása nyomán,³ csupán az „*ecclesia tua catholica*” olvasatot elfogadva, kísérletet tesz a szűkebb keretek közti keltezésre, s elveti a formula különböző sirmiumi keresztény felekezetek közötti viszályra utaló értelmezését. A jegyzőkönyvhöz hasonló, hiteles mártírártakra jellemző⁴ szerkezetet látva, okkal merülhet fel az olvasóban, hogy a szerző a szóban forgó szöveget miért szenvedéstörténet terminológiával illeti. Hiteles és fiktív szövegek fogalmi, műfaji megkülönböztetése még akkor is fontos lehet, ha a szöveg jól bizonyíthatóan utólagos redakción esett át.

A III. fejezet (56–71.) a két szövegvariánsban, a Ruinart gyűjtésében szereplő hosszabb, „A” és a bollandisták által közölt, s egyúttal rövidebb, „B” változatban ránk maradt, Synerotas mártír vértanúságát megörökítő szenvedéstörténetet, s a két változat közti eltérések vizsgálatát tartalmazza. Ahogy ismeretes, a két szöveg Synerotas alakját különbözőképpen ábrázolja. S míg a rövidebb változatban aszkétaként, zarándok szerzetesként tűnik fel, addig a hosszabb változatban kertészként jelenik meg, mindkét szövegvariáns hangsúlyosan az önmegtartóztató életet élő szent alakját állítja követendő példaként az olvasó elé. Ennek kapcsán a szerző részletekbe menően tárgyalja a pannoniai aszketikus tendenciákat, s az ehhez kapcsolódó feliratos leletanyagot, melynek a hazai kutatás mindezidáig csekély figyelmet szentelt.

³ Dolbeau, François: Le dossier hagiographique d'Irénée, évêque de Sirmium. *Antiquité Tardive* 7. (1999), 205–214.

⁴ Vö. Musurillo, Herbert: *The Acts of the Christian Martyrs*. (Introduction, texts and trans, by H.M. Oxford, 1972, 294–301., ahol a hiteles mártírárták sorában szerepel. További példákat l. még Vanyó László (szerk.): *Vértanúakták és szenvedéstörténetek*. Ókeresztény Írók 4. Budapest, 1990.

Quirinus sisciai püspök szenvedéstörténetét tárgyaló IV. fejezet (72–108.) rávilágít arra, hogy a korábbi kutatás által megfogalmazott nézet, miszerint a szenvedéstörténet fontos információval szolgálhat a feltételezett scarbantiai keresztény közösséget illetően, kétségessé vált. Új adalékkal szolgálhat a kutatásnak a szenvedéstörténetben említett, azonban régészetileg a város topográfiáján belül mindezidáig nem lokalizálható savariai *basilicát* illetően a szerző azon felvetése, miszerint a kérdéses épület nem feltétlenül egy újonnan emelt, háromhajós építményként, hanem a IV. században még gyakran előforduló, liturgikus célokra is szolgáló magánházként (*domus ecclesiae*) azonosítható. Quirinius ereklyéinek Róma városi *translatiója* kapcsán, egyetértve a szerzővel, valóban alaptalannak tűnhet a San Sebastiano katakombá Platonía mauzóleumát minden kétséget kizáróan a pannoniaiak közös, Róma városi temetkezési helyeként említeni. Ugyanakkor, mindenképpen figyelemreméltó és további vizsgálatokat igényel, hogy az egyik itt napvilágra került feliraton⁵ szereplő Vientia név hapax, másutt nem fordul elő. A feliraton egyéb tévesztések is előfordulnak, ti. „T” helyett két ízben is „I” szerepel, s bár ez másnak is betudható, de a *coniugi* kifejezés „G” betűje helyén is „C” kap helyet. Ennek fényében felvetésre érdemes, hogy a Viventia rontott alakjáról van szó, s felvetődhet a Viventius névhez való kapcsolódás eshetősége is.

Az V. fejezet (109–190.) a *quattuor sancti coronati* helyenként ellentmondásos szenvedéstörténetének fordítását és vizsgálatát tartalmazza. A mártírok viszontagságos történetét vizsgálva, számos kérdés merülhet fel az olvasóban, csak néhányat említve: miért szerepel a *Martyrologium Hieronymianum*ban a *depositio martyrum* november 9-i bejegyzése mellett, ugyan Clemens nélkül, mégis a 22. fejezettel megegyező módon a négyes mártírcsoport november 8-án is, mint Rómában ünnepelt emléknap? Miért említi a szöveg Miltiádés pápát Szt. Sebestyénnel együtt mint a pannoniai szentek római kultuszát elősegítő személyt? Miért nem jelenik meg a 22. fejezetben a *quattuor sancti coronati* megnevezés és a Mons Coeliuson épült bazilika, vagy csupán maga a terület, a *Caput Africae*? Miért hagyja ki a 22. fejezet szerzője szándékosan Simpliciuust, és miért nem magyarázza meg az eltűnését a Róma városi kultuszról?

Nagy Levente elsősorban filológiai vizsgálatok alapján jut el a fejezet talán legfontosabb következtetésére, mely egyúttal választ adhat a fent megfogalmazott kérdésekre is. Bugár István korábbi filológiai kutatásainak⁶ nyomdokain haladva, s ezzel a IV. századi keltezését javaslókat táborához csatlakozva, úgy véli, hogy a *passio*

⁵ ICUR (=Inscriptiones christianae urbis Romae. Nova series. Róma, 1922) 5, 13155.

⁶ Bugár M. István: The Martyrdom of the Quattor Coronati: Art and the Early Christian Church in Pannonia. In: Angusheva, Adelina – Dimitrova, Margaret – Kostova, Rossina. – Malchev, Rossen (eds.): In Stolis Repromissionis: Saints and Sainthood in Central and Eastern Europe. Sofia, 2003, 289–306.

szövege – az eretnek Simplicius története nélkül, de a 21. fejezettel együtt – még az V. század első harmadában, feltehetően egy barbárok elől menekülő csoporttal együtt került Italiába. Ebben az esetben világossá válhat a 22. fejezetben megfogalmazott üzenet is, miszerint való igaz, hogy a négy pannóniai kőfaragó ereklyéi nincsenek meg, ugyanakkor Miltiadés pápa pontifikátusa óta az ő nevükön tisztelték azt a négy *corniculariust*, akiknek sírjai, mint létező szent helyek, azonosíthatók a SS. Pietro e Marcellino katakombában. Hudák Krisztina kutatásai⁷ nyomán, meggyőzően érvel továbbá amellest, hogy a pécsi Péter-Pál sírkamra dongaboltozatán ábrázolt portrészzerű fejek esetlegesen a négy pannóniai kőfaragóval azonosíthatók.

A VI. fejezet (191–196.) az eredmények összefoglalását tartalmazza, melyet a rövidítve idézett szakirodalmi tételek feloldása (197–198.), egy terjedelmes bibliográfia (199–210.), a kötetben szereplő képek jegyzéke (211–212.) és a tájékozódást megkönnyítő személy- és helységnévmutató (213–219.) követ. A kiadvány zárásaként a szerző egy rövid, angol nyelvű összefoglalóban (221–227.) szintetizálja vizsgálata legfontosabb eredményeit. A kötetet 30, a törzsszövegben elhelyezett kép/képtábla, s a helyenként szövevényesnek tűnő keltezési javaslatokat összefoglaló, illetőleg a szövegek összehasonlításának könnyebb megértését szolgáló táblázat könnyíti.

A kötet az új kutatási eredményeket közreadva, a téma iránt érdeklődő szakemberek számára szilárd alapokon nyugvó kiindulási pontot jelent mind a tárgyalt időszak története és régészete, mind a nemzetközi és hazai bibliográfia tekintetében, ugyanakkor áttekintő céllal is jól forgatható. A régebbi feltárásokból, kutatásokból már jól ismert, ám a mai napig kiemelkedő jelentőségű régészeti emlékanyag, a keresztény vallásos gyakorlat színteréül szolgáló épületeknek, a rituálé eszközeinek és tárgyi emlékanyagának értékelése, vallás- és kultúrtörténeti kontextusba illesztése a munka nagy erénye. Egy-egy jelenség kapcsán nem pusztán ismerteti a különféle tudományos felfogásokat, hanem ütközteti is azokat, s csak ezt követően alakítja ki és tárgyalja saját álláspontját. Nem esik abba a hiába, hogy az írott források minden esetben megfeleltethetők a régészeti leletanyagnak, így módszertani szempontból is útmutató jelleggel szolgálhat a hagiográfiai források hasonló, régészeti alapon nyugvó, interdiszciplináris feldolgozásához. Ugyanakkor a könyv a szűk szakmán kívül szélesebb rétegekhez is el kíván jutni. A stílus, a figyelemfelkeltő képtáblák hozzásegítenek ahhoz, hogy hasznos segédletté váljon az egyetemi oktatásban is.

Neményi Réka

⁷ Hudák, Krisztina: The Iconographical Program of the Wallpaintings in the Saint Peter and Paul Burial Chamber of Sopianae (Pécs). *Mitteilungen Zur Christlichen Archäologie* 15. (2009), 47–76.

Magyar királyi herceg két világ határán

Font Márta – Barabás Gábor: Kálmán (1208–1241).
Halics királya – Szlavónia hercege.
Budapest – Pécs, 2017. 201 oldal.

A Pécsi Tudományegyetemen oktató és kutató szerzőpáros jóvoltából egy olyan monográfiát vehet kezébe az olvasó, amely a fordulatokban gazdag 13. századi magyar történelem egyik legérdekesebb alakjának, Kálmánnak, II. András király másodszületett fiának az életútját követi végig. A munka mindenképpen hiánypótló, hiszen ahogyan arra a szerzők is felhívták a figyelmet, a magyar történetírás még az Árpád-ház uralkodóinak sem szentelt külön-külön monográfia-sorozatot, nemhogy a királyi család más tagjainak.

Az írás, mielőtt belefogna a herceg életének és intézkedéseinek a tárgyalásába részletesen szól azokról az írott forrásokról és tárgyi emlékekről, amelyekből Kálmán életútja rekonstruálható. A fellelhető forrásokon kívül a kötetben rendre helyet kapnak azok a munkák is, amelyek valamilyen módon Kálmán életének bizonyos szakaszait már feldolgozták. Arra is érdemes felhívni a figyelmet, hogy noha a kutatás eddig még nem jelentkezett teljes igényű életrajzi írással, a herceg életének bizonyos szakaszai iránt a tudományos igényű történetírás jelentős érdeklődést tanúsított, hiszen érintettségük okán mind a magyar, mind a külhoni, jellemzően lengyel, szlovák, ukrán, orosz és horvát historikusok megszólaltak már. Ezeknek a munkáknak az eredményeit a pécsi kutatók szervesen beépítették írásukba, így az olvasóközönség megismerheti a vonatkozó szakirodalmi vélekedéseket is.

A kötet alapvetően két részre tagolható, amely egyben a herceg különböző életszakaszait tárja elénk. Kálmán gyermekkoráról szóló, a Halics élen, illetve a Szepességben eltöltött időszak feldolgozása Font Márta munkája, akinek a tudományos érdeklődésében mindig is fontos szerepet játszott az Árpádok és Rurikidák kapcsolatainak feltárása. Ennek megfelelően a professzorasszony nemcsak Kálmánnak Halics élen eltöltött életszakaszára tér ki, hanem szélesebb kontextusban, nagyapjának, III. Bélának és apjának, II. Andrásnak a keleti irányú politikai céljai mentén elemzi az eseményeket. Az olvasó megismerkedhet azokkal a hatalmi tényezőkkel és genealógiai összeköttetésekkel is, amelyek egybefűzték az Árpád, Piast és Rurikida dinasztiákat. Az 1205-ben elhunyt Roman Msztyiszlavics után a “gazdátlanul” maradt Halics feletti

uralomból – amely a fejedelem halálával keletkezett hatalmi vákuum következtében kialakult dinasztikus érdekek ütközőpontja volt –, nemcsak a magyar király, II. András, hanem a Krakkót és Mazóviát uraló Piast fejedelmek is részt követeltek maguknak. Font Márta részleteiben is bemutatja a magyar-lengyel megegyezéshez vezető utat, a Szepességben megtartott találkozót, amelyet az alig hatéves Kálmán, illetve Fehér (Biały) Leszek leánya, Salomea között létesült házassággal pecsételtek meg a felek. Az ezt követő halicsi események részletes ismertetése után külön fejezetet kapott Kálmán és a Szepesség kapcsolatának alapos tárgyalása is.

A kötet második részét Barabás Gábor, a Pécsi Tudományegyetem fiatal kutatója jegyzi, aki eddig leginkább egyháztörténeti témájú munkáival hívta fel magára a figyelmet. Ugyanakkor a Kálmán herceget érintő kérdések sem kerültk el kutatói érdeklődését, hiszen a herceg titulátúráját és Viola opoli hercegnő kapcsolatát tárgyaló publikációi a közelmúltban láttak napvilágot. A szerző követve a kötet szerkesztési elveit, tematikus szerkezetben ismerteti Kálmán szlavóniai működését, amelyben nemcsak a hercegi székhely és udvartartás bemutatása, hanem a világi és egyházi szférát érintő intézkedéseinek széles forrásbázison alapuló ismertetése is helyet kapott. Az egyházi kérdések tárgyalásakor kiemelt figyelmet kapott Kálmán és István zágrábi püspök harmonikus kapcsolata, ugyanakkor a szerző nem hagyta figyelmen kívül a boszniai eretnekek kérdését és a hercegi és a pápai udvar között zajló élénk kapcsolattartást sem. Barabás Gábor arra is rávilágított, hogy Kálmán szlavóniai uralma nem függetleníthető a magyar királyi családon belül zajló konfliktusoktól, ennél fogva részletesen szól a herceg és testvérei, illetve apjuk között fennálló, nem minden esetben harmonikus kapcsolatról, illetve Kálmánnak az Árpádok ausztriai dinasztikus vállalkozásában betöltött szerepéről és balkáni tevékenységéről. A kötet a Kálmán herceg számára tragikusnak bizonyuló Sajó-menti ütközet eseményeinek és hatásainak részletes bemutatásával zárul.

A könyv jól tagolt és könnyen olvasható, köszönhetően közérthető nyelvezetnek, illetve a megértést segítő térképeknek, illusztrációknak. A munka hiánypótló és naprakész, amelyet a szakma és minden, a középkori magyar történelem iránt érdeklődő egyaránt nagy örömmel forgathat.

Báling Péter

Az első magyarországi bíboros életrajza

Kiss Gergely: Dél-Magyarországtól Itáliáig. Bánca nembeli István (1205 k.–1270) váci püspök, esztergomi érsek, az első magyarországi bíboros életpályája. Pécs 2015. 250 oldal.

A történettudományban megesisik, hogy egy-egy kutatási téma, közismert jelentősége ellenére, évekig, sőt évtizedekig méltatlanul mellőzve porosodik valamelyik levéltárban, várva, hogy a megfelelő kvalitásokkal és szakmai helyzettel rendelkező történész rátaláljon. A közelmúltig ilyen volt Bánca nembeli István (1205 k.–1270) bíboros életpályája, amelyre már 1991-ben Almási Tibor és Koszta László szegedi kutatók felhívták a figyelmet.¹ A két szerző egy rövid összefoglalással, és több kérdés felvetésével igyekezett további vizsgálatokat ösztönözni. Kiss Gergely 2015-ben megjelent kötete e régi historiográfiai adósság törlesztésére vállalkozott.

Kiss Gergely a Pécsi Tudományegyetem Középkori és Koraújkori Történeti Tanszékének docense, fő kutatási területe a középkori magyar egyháztörténet, valamint a pápai-magyar kapcsolatok története a középkorban. A *Dél-Magyarországtól Itáliáig* a szerző harmadik önálló kötete, amely a királyi alapítású bencés apátságok jogi helyzetét tárgyaló, doktori disszertációjának témáját kibővítő (2006), és a királyi alapítású egyházakról (2013) írott monográfiáit követte. A szerző a „Pápai megbízottak a 11–13. századi Magyarországon – online adattár (Papal delegates in Hungary in the 12–13th centuries – online database, NKFIH NN 109690)” kutatási projekt vezetőjeként végzett munka során került kapcsolatba Bánca István egyházi pályájával. Az összegyűjtött adatok alapján úgy ítélte meg, hogy az újonnan felfedezett információk kiegészíthetik, vagy bizonyos esetekben akár át is írhatják Bánca eddig ismert életrajzát.

A kötet három nagy szerkezeti egységben tárja elénk Bánca István bíboros életútját. Az első rész tárgyalja Bánca származását és családját, egyházi pályáját a bácsi, majd a titeli társaskáptalan prépostjaként, királyi kancellárként (1238–1240), előmenetelét váci püspökké (1241–1242) és végül esztergomi érsekké (1243/1244–1252): vagyis a bíborosi cím elnyerése előtti évekről ad áttekintést. E rész legfontosabb érde-

¹ Almási Tibor – Koszta László: Bánca István bíboros (1205k.–1270). Életrajzi vázlat. Acta Universitatis Szegediensis de Attila Jozsef nominatae. Acta Historica, 1991. 9–17. (Különszám a III. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus tiszteletére)

me – amellett, hogy a korábbi, többnyire olvasati hibákból eredő tévedésekre felhívja a figyelmet – a Bánca nem genealógiájának tisztázása, amelynek megértésében egy lezármazási ábra segíti az olvasót (17.). István bíboros unokaöccseinek esetében a viselt egyházi tisztségek megnevezése azt is előrevetíti, hogy hogyan egyengette először magyarországi főpapként, majd a pápai kúria tagjaként rokonainak egyházi pályafutását.

A második rész a bíborosi kinevezés (1251) után követi nyomon Bánca István tevékenységét. Ez a szerkezeti egység három fejezetet foglal magába (*A pápai kormányzatban, A bíborosi társadalom, Az utolsó évek – a bíborosi hagyatéék*), amelyek terjedelméből első pillantásra is látszik, hogy a szerző e kérdésekben tudott a témához a legtöbb új adatot hozzátenni. Kiss Gergely mindenekelőtt újra megvizsgálta a kérdést: mi állt valójában Bánca bíborosi kinevezésének hátterében? (32–40.) A korábbi szakirodalom általában kétféle magyarázattal szolgált. Egyrészt a történészek a pápai udvar részéről az európai országokat fenyegető mongol veszély kezelésére tett kísérletként értékelték a helyzetet ismerő Bánca előléptetését. A másik elmélet szerint az esetenként hosszú idő óta üresedésben lévő bíborosi címek – minél gyorsabb és minél szélesebb körből merítő – betöltése a II. Frigyes német-római császárral konfliktusban álló pápai hatalom igyekezetét tükrözi, hogy az egyházi kormányzatot hosszú távra megszilárdítsa. Kiss Gergely érvelése alapján azonban úgy tűnik, hogy egyik teória sem állja meg a helyét, hiszen az első kérdés aktualitásából erősen vesztve már az I. Lyoni Zsinaton (1245) is csak elenyésző figyelmet kapott; a második célkitűzés pedig már 1244-ben, IV. Ince első bíboroskreációjával megvalósult. A szerző következtetése szerint tehát nem határozhatók meg egyértelműen a Bánca bíborosi kinevezéséhez vezető okok, a döntés inkább értelmezhető a Szentszék törekvéseként, hogy Magyarországot nemzetközi politikájához megnyerje, amelyhez hozzájárultak a magyar főpap egyéni kvalitásai és személyes ismeretsége IV. Incével.

Kiss Gergely ezt követően olyan, nem kevésbé izgalmas kérdésekre keresi a választ, hogy miként integrálódott Bánca a bíborosi társadalomba, hogyan értékelhető a pápai udvarban végzett munkája, illetve honnan rekrutálódott és mennyire volt kiterjedt a bíborosi família. Meg kell jegyeznünk: a kötet itt kapcsolódik a pápai udvar középkori felépítéséről született nemzetközi kutatási eredményekhez, amelyeket olyan neves kutatóknak köszönhetünk, mint Agostino Paravicini Bagliani, Bernard Guillemain, vagy a kötet köszönetnyilvánításában is említett Pierre Jugie.

A kötet harmadik nagy egységét a mellékletek jelentik, ezek közül is elsőként grafikonokat, majd táblázatokat, *in extenso* közzétett dokumentumokat, végül kéziratokról és Bánca pecsétjeiről készült fényképeket tanulmányozhat az olvasó. Bánca István bíborosi tevékenységét mennyiségi és minőségi mutatók segítségével tette szemléletessé a szerző. Az I–XIX. grafikonok évenként, havi lebontásban ábrázolják, hogy Bánca 17 éves pályafutása alatt Preneste püspök-bíborosaként hány ügy kezelésében vett részt a pápai udvarban. Minden évhez két grafikon tartozik: az első szám-, a második százalékadatokat jelenít meg; illetve a két utolsó grafikon összegzi az adatokat a

teljes időtartamot illetően. Bánca hosszú hivatali idejének köszönhetően ez összesen 38 grafikont jelent. Így felmerülhet bennünk, hogy talán elegendő lett volna évenként egy grafikont alkalmazni, amely egyszerre jeleníti meg mindkét típusú adatot (szám és százalék), főként mivel vannak olyan évek, ahol a magyar bíboros tevékenységének intenzitása jelentősen visszaesett (1263-ban és 1265-ben 7-7, 1267-ben 6, 1269-ben csupán 1, halálának évében, 1270-ben pedig már csak 4 ügy kezelésében vett részt).

Talán még az előzőeknél is informatívabbak a Bánca bíborosi működésének *minőségi* jellemzőiről készült grafikonok, amelyek azt szemléltetik, hogy a magyar főpap többnyire milyen funkcióban vett részt a kormányzati feladatokban. Külön figyelmet kaptak a szerzetesrendekkel kapcsolatos ügyek (XXI/a–b.), mivel ezek tették ki Bánca tevékenységének legjelentősebb hányadát. A szerző precizitása ebben az esetben sem hagyott alább, így itt is tanulmányozhatjuk mind a szám-, mind pedig a százalékadatokat.

A kötetben közölt táblázatok közül kettő kapcsolódik Bánca István egyházi pályafutásának magyarországi szakaszához (I: esztergomi érseki hivatali idejéhez, valamint II: bíborosi kinevezése előtti pápai megbízatásaihoz kötődő dokumentumok). A IV. számú táblázat a grafikonokon ábrázolt adatokhoz szolgáltat még több információt, összegezve, hogy a bíboros mikor, milyen funkcióban, mely ügyekben volt érintett, kiegészítve a dokumentumok kiadási adataival. Szintén táblázatos formában válnak könnyen áttekinthetővé a Bánca István végrendeletében szereplő tételek (VII.), valamint a nagy részben a végrendeletből rekonstruálható bíborosi udvartartás személyi összetétele (VI.). A Bánca István által elnyert jogokról, az általa adományozott javadalmakról (V.), illetve a bíboros-kortársairól (III.) készült táblázatok pedig azon kutatók számára is hasznosnak fognak bizonyulni, akik egyház- vagy intézménytörténeti megközelítésből jutnak el a bíboros személyéig.

A grafikonoknak és a táblázatoknak köszönhetően érzékletessé válik, hogy milyen széles forrásbázisra épült a kötet. A dokumentumok közül a szerző hármát tartott érdemesnek teljes terjedelmű átiratukban is közölni: egy pápai bullát, a bíborosi testület levelét, valamint a bíboros végrendeletét. Ez utóbbi sajnos töredékesen maradt fenn, és bár rendelkezésünkre állnak korábbi kiadások, a külföldi szerkesztőknek nem sikerült maradéktalanul azonosítaniuk a magyarországi névalakokat, Kiss Gergely ezért látta szükségesnek az újraközlést.

Összegzésként elmondhatjuk, hogy Kiss Gergely monográfiája Bánca István életpályájáról alapos, adatgazdag munka, amely a maga nemében hiánypótló. Módszertani megközelítése megfontolásra érdemes nem csak a 13. századi magyar egyház, vagy a pápai udvar történetét kutatók számára, hanem általánosságban bárki számára, aki középkorral kapcsolatban végezne prozopográfiai kutatásokat.

A Nagy Háború és a pécsi egyházmegye – alulnézetből

Csibi Norbert – Vértesi Lázár (szerk.):

A világháború kálváriáját járva. A pécsi egyházmegye

és az I. világháború. *Seria Historiae Dioecesis*

Quinqueecclesiensis XIII. Pécs, 2016. 672 oldal.

Az első világháború centenáriumára fókuszáló emlékévek számos lehetőséget adtak a magyar történetírás számára (is), hogy a kutatások terén megmutatkozó elmaradásait ledolgozza. Ennek keretében számos visszaemlékezést és naplót adtak ki, a háború és hátországa legkülönbözőbb aspektusairól születtek monográfiák, tanulmánykötetek és nem utolsósorban forráskiadványok. Ez utóbbiak közé sorolható a jelen kötet is, melynek igazi jelentőségét az adja, hogy elsőként tesz kísérletet a fellelhető források széles skáláját bemutatva egy magyarországi római katolikus egyházmegye világháborús szerepvállalásának feldolgozására, egyúttal pedig a hátországi társadalom mindennapjairól is igyekszik árnyalt képet festeni.

A kötet szerkesztői annak a pécsi egyháztörténész csapatnak a tagjai, akik immár közel másfél évtizede kezdtek bele a pécsi egyházmegye történetének szisztematikus kutatásába, a témakörhöz kapcsolódóan számos konferenciát rendeztek és kiadványt jelentettek meg. Munkájuk azonban kezdettől fogva túlmutatott ezeken a lokális kereteken, koncepciózus módon törekednek arra, hogy a hazai egyháztörténet-írásban új vizsgálati szempontokat jelenítsenek meg, illetve eddig kellőképpen ki nem aknázott forrástípusokat dolgozzanak fel. *A világháború kálváriáját járva* című forráskötet jó példa ennek a kettős irányú törekvésnek az illusztrálására. Egyfelől ugyanis az összegyűjtött dokumentumok az egyház- és társadalomtörténeti nézőpontok párhuzamos figyelembevételével kerültek kiválasztásra, másrészt a szerkesztők egyértelműen hangsúlyt fektettek arra, hogy ne csak a leggyakrabban felhasznált forrásbázisból, a központi egyházmegyei adminisztráció irataiból mérítsenek, hanem mintegy „kimenve a végekre”, a plébániai iratanyag egyik nagyon fontos forrását, a plébániai háztörténet (*historia domus*) jelentős mennyiségét szerepeltetik a kötetben. Ezek segítségével betekintést kaphatunk abba, hogy a hátországi egyházmegye (egyházi) társadalma miként élte meg a háború által okozott gazdaság- és társadalomtörténeti kríziseket, illetve a plébánosok milyen szerepeket töltek be ezeknek a helyzeteknek a kezelésében. Ennek az alulnézeti perspektívának az érvényesítése tovább árnyalhatja a „fentről lefelé tekintő” egyháztörténet-írás ered-

ményeit, láttathatja az egyháznak a társadalom szövetébe ágyazódó természetét és a kihívásokra adott egyéni és csoportos válaszadási stratégiákat.

Az összegyűjtött források hat nagyobb tematikai egységbe rendezve követik egymást a kötetben. Először a világháborús válsághelyzet kezelésére kényszerülő Zichy Gyula püspök körleveleiből olvashatunk bőséges válogatást, melyek egyrészt reagálnak a fontosabb köztörténeti folyamatokra, a háború eseményeire, másrészt az előálló különleges helyzetekben szükséges intézkedések megtételéről rendelkeznek. Különösen értékesek a püspök itt közölt böjti szózatai, melyek bepillantást engednek a szabályozások mögötti gondolatvilágba, képet adnak a vallásosság, a hit, valamint a létező szociális és morális helyzetek konfliktusának megéléséről, tapasztalatairól, ugyanakkor jól kirajzolódik belőlük az egyház és a háború viszonyának fokozatosan változó természete is.

A második és a harmadik tematikai egység szorosan összefügg egymással. A háború hatására paphiánnal küzdő egyházmegye szempontjából a papi utánpótlás kulcskérdés volt. Ennek elsődleges színterét a püspöki szeminárium jelentette, melynek háború alatti éveiről a prefektusi jegyzőkönyv itt közölt részei informálnak. Ezt egészíti ki a szeminárium időszaki kiadványából, a *Hangok Hazulról* című lapból készült cikk-válogatás. Ez utóbbi orgánum azt a célt szolgálta, hogy a frontra került kispapok ne veszítsék el az élő kapcsolatot a szemináriummal, a háború viszontagságai után minél zökkenőmentesebb lehessen visszatérésük, így az itt megjelenő cikkekben nemcsak a pécsi egyházmegye papnövendékeinek fronton megélt történetei kaptak helyet, hanem a hátszági intézmény mindennapjai is kirajzolódnak belőle.

A negyedik fejezet, mely a fent említett plébániai háztörténetek közül tartalmaz széleskörű – több mint ötven tételt magába foglaló – válogatást, talán a legunikálisabb része a kötetnek. A háború hátszágának mindennapjairól és a kialakult légkörről ezek alapján kaphatunk igazán képet. A lejegyző plébános személyétől függően terjedelmesebb vagy szűkszavúbb forrásrészletek a világtörténelmi és az országos történések mellett a helyi hitélet kérdéseit ugyanúgy rögzítik és kommentálják, mint a gazdasági és szociális nehézségeket, a morális értékrendszer változását és a helyi közösségeket érintő legfontosabb eseményeket. A lejegyzések személyes hangvételük és egyedi nézőpontjaik miatt a háborús mindennapok tapasztalattörténetének kiváló lenyomatai.

Ezt követi egy kiemelt plébánia világháborús éveinek bemutatása egy szintén egyedülálló forrás közzététele révén. A hosszúhetényi plébániáról ugyanis fennmaradtak a Katolikus Írók és Hírlapírók Országos Pázmány Egyesülete által készített és az ország összes plébániájára eljutatott kérdőívre adott részletes válaszok. A kérdések (és a válaszok) az élet szinte minden területére kiterjednek, így – szintén a plébános szemszögéből – alapos képet rajzolnak a hosszúhetényi hívek életéről, az egyház háborús szerepvállalásáról. A felmérés anyaga a legtöbb helyen megsemmisült, így hasonló összefoglalás ritkán lelhető fel.

Az utolsó nagyobb egység az egyházmegye katolikus napilapjából, a *Dunántúl*-ból gyűjt össze a témához kapcsolódó cikkeket. Ezek segítségével a sajtó szemszögéből láthatjuk az eseményeket, párhuzamba állíthatjuk őket a kötet többi forrástípusával. Megtudhatjuk, hogy a sajtónyilvánosságban miként jelentek meg ugyanazok a kérdések, amelyekről már olvashattunk más forrásokban is, illetve hogy a sajtó – a cenzúraszabályok betartása mellett – mit tartott fontosnak és közlésre érdemesnek a háború és az egyház kapcsolatának témakörében. Ez – katolikus napilapról lévén szó – egyfajta önértelmezés, önkép szerepét is betöltötte.

A kötet bevezető tanulmánya jó érzékkel egészíti ki a kiadványban – bizonyára terjedelmi okokból – nem szereplő források sorát. A szerkesztők bemutatják a katolikus világegyház és a háború viszonyát megjelenítő pápai megnyilatkozásokat, illetve a magyar püspöki kar dokumentumaiban található, ettől némileg eltérő állásfoglalásokat is. Mindez biztosítja a szükséges háttérrel a kötet egészéhez, az (egyház) történeti kontextus megértésére kiválóan alkalmas. Miután magyar nyelven kevés a katolikus egyház világháború alatti történetéről és szerepéről szóló korszerű feldolgozás, a szerkesztők ezirányú törekvése igencsak üdvözlendő. Emellett a bevezetőben – bőséges forrásidézetekkel illusztrálva – került bemutatásra az egyházmegyei központ és a plébániák között elhelyezkedő esperes-kerületi szint háború alatti működése is – erre az esperesi koronák gyűléseiről készült jegyzőkönyvek biztosítanak némi rálátást. E két kiegészítéssel a kötet szinte teljes képet ad a Vatikántól a pécsi egyházmegyében található plébániákig terjedően az egyház világháborús szerepfelfogásáról és társadalomszervező tevékenységéről.

A kötetet a plébánosok jegyzéke, a szövegben előforduló liturgikus és idegen kifejezések szótára, valamint helynévmutató egészíti ki. Mindez hathatósan segíti az olvasót a hatalmas mennyiségű forrásanyag befogadásában, kezelésében.

A forráskötet megjelenése fontos eredménye a hazai egyháztörténet-írásnak, remélhetőleg hasonló kiadványok sora követi majd más egyházmegyék esetében. Ettől remélhető ugyanis, hogy a magyarországi katolikus egyház világháború alatti története egyszer monografikus formában is feldolgozható legyen. A pécsi püspökség esetében a háború utáni szerb megszállás és az egyházmegye szétdaraboltsága 1921-ig olyan speciális helyzetet teremtett, amely indokoltá teheti a munka folytatását. Ez ugyanis lehetővé tenné, hogy a jelen kötettel megkezdett munka kiegészüljön, és a háború mélyebb, hosszabb távon érvényesülő társadalom- és mentalitástörténeti hatásait minél árnyaltabban ismerhessük meg.

Schwarzwölder Ádám

PONTAS

1. (2018)

INTERJÚ

INTERJÚ

*Beszélgetés Ormos Máriával, Font Mártával
és Vonyó Józseffel a pécsi történeti műhelyről*

Mikor, milyen körülmények között merült fel, hogy Pécsre kerüljön? Milyen szempontok játszhattak szerepet a kiválasztásban? Professzor Asszonyt/Urat mi motíválta a felkérés elfogadásában?

Ormos Mária: Polányi Imre barátom járt a nyakamra kb. két évig. Végül azzal csábított el, hogy – az ígéretek szerint – a kísérleti egységes tanárképzés tematikáját a kijelölt és vállalkozó szakemberek állíthatják össze, és a bőséges anyagi forrás alapján azokat az oktatókat hívhatják meg, akiket jónak látnak. Imrével abban egyeztünk meg, hogy olyan szakembereket hívunk meg, akik szakmailag az élvonalban járnak, és nem ismerik az intrikát.

Font Márta: Miután Pécsen születtem, itt éltem 18 éves koromig, hazajöttem. Érettségi után épp azért mentem Szegedre – akkori nevén a József Attila Tudományegyetemre – tanulni, mert nem volt bölcsészkar Pécsen. Szüleim, tanárain véleménye és a középiskolai tanulmányi eredményem miatt szóba se jött, hogy megelégednék a főiskolai képzéssel. Szegeden történelem–orosz szakos diplomát szereztem. Első munkahelyem a Szegedi Tudományegyetem Szláv Filológiai Intézete (akkor Orosz Nyelvi és Irodalom Tanszék) lett, annak ellenére, hogy szakdolgozatomat történelemből írtam. Ami miatt mégis alkalmas voltam tanársegédnek a szlavisztika területén, az a speciális szakdolgozatomnak köszönhető, amelyben a középkori óorosz nyelvű krónikák magyar vonatkozásaival kezdtem foglalkozni. Ehhez alapos nyelvtörténeti és irodalomtörténeti ismeretekkel is rendelkeznem kellett. A magyar kapcsolatok miatt pedig szükségem volt a latin nyelvre is. Mivel latin érettségivel érkeztem a történelem szakra, a kötelező latin számomra auktorolvasást jelentett, „kilógtam a sorból”, és egyszer magam ültem ezeken az órákon. Nem lehetett félvállról venni.

A Szláv Intézetben folytattam a megkezdett tudományos témámat, az egyetemi doktori (dr. univ.) disszertációm is történelemből készült. Segítségemre volt az Intézet, hiszen könnyen és többször kijutottam orosz nyelvterületre, a szakirodalom megszerzésének szempontjából ez kulcskérdés volt. Viszont azt is éreztem, hogy

a történész szakmában valahol a „partvonalon” állok. Ráadásul a tanszékvezetőm is témaváltást sürgetett. Én pedig történésznek tartottam magam. A problémáim épp akkorra sűrűsödtek, amikor Pécssett létrejött a Janus Pannonius Tudományegyetem és a Tanárképző Kar, ahol egyetemi szintű történelem szak indítását határozták el. A főiskolai képzésben a középkor oktatása marginális volt, mindig valakire „ráosztották”, mivel nem volt középkorász. Az egyetemi képzés indításához középkorkutatót kerestek. Professzoromat, Kristó Gyulát kapacitálták, de ő nem akarta Szegedet elhagyni és nemet mondott. Engem ajánlott maga helyett. Ilyen előzmények után keresett meg Polányi Imre, a kislétszámú pécsi Történelem Tanszék vezetője 1982 szeptemberében. Egy bemutatkozó beszélgetés után 1983. január 1-jével kezdtem pécsi pályafutásom.

Vonyó József: Az egyetemi szintű történészképzés indulásakor – mint a Pécsi Tanárképző Főiskola Történelem Tanszékének adjunktusa – már az intézmény oktatója voltam. Én tehát a „régis gárdához” tartoztam. Kapcsolatom a főiskolával 1963-ban kezdődött, amikor magyar–történelem–oroszl szakon megkezdtem tanulmányaimat, és egy rövid megszakítástól (1967–1969) eltekintve folyamatos volt. 1969-től a KISZ Bizottság függetlenített titkára voltam, de 1970-től már óraadóként is dolgoztam a Történelem Tanszéken, melynek 1972-ben lettem oktatója. Közben elvégeztem a történelem kiegészítő szakot az ELTE Bölcsészettudományi Karán (1972), 1982-ben pedig ugyanott bölcsészdoktori oklevelet szereztem summa cum laude eredménnyel. Ez tette lehetővé, hogy a főiskola egyetemi karrá szerveződésekor egyetemi adjunktusi kinevezésben részesülhessek a főiskolai helyett. Mindezek miatt 1982-ben esetemben nem beszélhetünk Pécs választásáról, illetve ezzel kapcsolatos motivációkról, hisz ez adott volt számomra. Egyetemi kinevezésemet viszont addigi munkám elismeréseként értékelhettem, egyben örömet is okozott.

Milyen információkkal rendelkezett a pécsi történelem tanszékről, annak személyi összetételéről?

O.M.: A pécsi személyi állományról és tulajdonképpen minden pécsi jellegzetességről jól voltam informálva. A kérdés további részére már válaszoltam.

F.M.: Tudtam, hogy nincs középkortörténész, tudtam, hogy átalakulás és fejlesztés alatt áll a tanszék. Személyesen egyedül Majoros Istvánt ismertem, mint egykori szegedi diáktársamat. Ő is az egyetemi képzéshez szükséges létszám bővítés során került a tanszékre, kb. egy évvel korábban, mint én. Természetesen a szakirodalomból ismertem Ormos Mária, Tilkovszky Lóránt és Polányi Imre nevét, közülük egyedül Polányi Imre volt a főiskolai tanszék oktatója. Ormos Mária és Tilkovszky Lóránt az

egyetemi képzés indítása miatt váltak pécsi professzorokká. Lényegében mindenkit akkor ismertem meg, amikor a tanszék tagja lettem.

V.J.: A fentiekből következik, hogy a pécsi főiskolai történelem tanszék életét, tevékenységét belülről, az ott dolgozókat – mind szakmai, mind emberi szempontból – napi munkakapcsolatban szerzett tapasztalatok alapján ismertem. Néhányuknak diákja is voltam. Az 1960-as években még csupán négy oktatója volt a tanszéknek. Az 1970-es években lezajlott fejlesztés révén emelkedett a létszám nyolc főre. Ennek a személyi állománynak kellett megoldania az egyetemes és a magyar történelem valamennyi korszaka, valamint a „kiegészítő tárgyak” (bevezetés, historiográfia, szakmódszertan) oktatását nappali és levelező tagozaton egyaránt. Komoly specializálódásról tehát alig lehetett szó. Volt olyan tanárom, aki az ókori egyetemes és az új- és legújabb kori magyar történelmet oktatta, egy másik pedig a középkori magyar és az új- és legújabb kori egyetemes történelmet. Mindkettőjüknek a késői korok története volt a fő területe. Az ekkor még erősen centralizált, központi vezérlésű felsőoktatásra, ezen belül a főiskolai képzésre mi sem jellemzőbb, mint az, hogy mindkettőjüket először a másik terület egységes főiskolai jegyzetének (kötelező tankönyvének) megírására kötelezték. Ebben csak lassú és fokozatos változás, azaz „profilisztítás” következhetett be az utolsó évtizedben.

Volt-e valamilyen specialitása a pécsi történeti kutatásoknak az induláskor, miben volt „erős” a pécsi iskola?

O.M.: Pécs tulajdonképpen abban volt erős, amiben gyengének hitték. Volt rajz, testnevelés és ének-képzés. Ebből lett utóbb a Művészeti Kar. Konceptióm lényegéhez tartozott, hogy e képzéseket mindenáron fenn kell tartani. (Egyetemi szinten is észre kellene venni, hogy ez igazi specialitás.) A szakok esetében nem fedeztem fel különleges vonásokat. Nagyon is lehetett szakmai alapon tanszéket, vagy intézetet vagy bármit szervezni, sőt csak ilyen alapon volt lehetséges. Amíg nem lettem rektor, nem volt semmi közöm az illetékes politikai szervezetekhez, de attól kezdve, hogy szóba jöttem rektorként, illetve tényleg rektor lettem, a lehető legjobb viszonyom volt mindegyik pártszerv vezetőjével, a szakszervezetnek azonban akkoriban egy egyetemen nem volt jelentősége. Nagyon jó partner volt Gáspár János, az egyetemi, Vonyó József, a kari párttitkár, és még a megyei, városi vezetők sem okoztak sok galibát.

F.M.: Az induláskor egyértelműen a modernkor volt a meghatározó. Egyrészt az előzmények miatt, mivel a főiskolai képzésben ez a korszak volt a legszínvonalasabb; másrészt a 20. század kutatói voltak az elsőként érkezők, köztük Ormos Mária akadémikus. Pécsi sajátosság, amely Ormos Mária elképzelése nyomán valósult meg, a

jelenlegi tanszéki struktúra: nem szerveződtek külön magyar és egyetemes történeti tanszékek, ahogy a magyar felsőoktatásban általában megszokott. A csupán kronológiai szempontok szerint megszervezett tanszékek azt a szemléletmódot tükrözik, amely a magyar történelmet az egyetemes történet részeként értelmezi és mutatja be, a kutatástól pedig eleve megköveteli az interdiszciplinaritást.

V.J.: A Tanárképző Főiskolán az egyetemekhez képest – különösen az 1970-es évek közepéig – alig volt súlya a kutatómunkának. Felelős vezetők hangoztatták sokszor, hogy tanárképző és nem tudományos intézmény a főiskola, a tanárképzéshez pedig nem szükséges speciális kutatómunkát végezni. Így a főiskolai tanszéknek nem volt tudományos profilja, bár az 1970-es évek személyi fejlesztései nyomán már komolyabb publikációs teljesítménnyel rendelkezők is kerültek a tanszékre. A mára kiteljesedett sokszínű profilt azonban az újonnan – többségében kutatóhelyekből (MTA Történettudományi Intézete, múzeumok, levéltárak) – Pécsre kerülő oktatók határozták meg, amivel a képzés tartalmát is jelentősen befolyásolták mind a graduális kurzusok, mind a később létesült doktori iskola keretében. Ormos Mária irányításával jelentős 20. századi (magyar és egyetemes) politikatörténeti iskola formálódott. Polányi Imre és Tilkovszky Loránt révén hosszú ideig markáns volt a nemzetiségi kérdés kutatása. (Közvetetten ennek a hagyománynak is szerepe volt abban, hogy később intézetünkbe kerülhetett a Német Történelem és Kultúra Délkelet-Közép-Európában Alapítványi Tanszék.) A Szegedről érkező Font Márta főként itteni tanítványaiból hozott létre egy jelentős középkor-történeti kutatóhelyet. A szegedi latin-amerikai kutatások hagyományát ültette át Fischer Ferenc, és teljesítette ki nemzetközi rangú ibero-amerikai projektté a később Pécsre került Harsányi Iván közreműködésével. Visy Zsolt és Tóth István körül pedig egy erős régészeti orientációjú ókortörténeti csoport formálódott. És ez még nem is a teljes kép.

Milyen volt a viszony a „régí” és az „új” kollégák között?

O.M.: A régi kollégák egy részével harmonikus volt a viszony, de volt, aki félt az újaktól, sőt ha a Tanárképző egészét tekintem, olyan tanszék is akadt, amely mindent megtett annak érdekében, hogy egyetlen kimagasló, jól képzett ember se jusson be közéje. (Ilyen volt pl. a matematika). Elsősorban olyan régi tanárok ijedtek meg, nem ok nélkül, akiknek a tarsolyában alig volt, vagy nem is volt tudományos teljesítmény. (Ezt a tanárképzőktől nem is követelték meg, sőt inkább hanyagolták az illetékesek.) Némi ismerkedést követően a feszültség enyhült, majd eltűnt.

F.M.: Nagyon jó! És nemcsak a „szépre emlékezem” mondatja ezt velem. Mindannyian tudatában voltunk annak, hogy egy újat alkotás lehetősége adatott meg szá-

munkra. A közös munkát egyetértés és tenni akarás jellemezte, minden téren az összefogás nyilvánult meg. „Újak” éveken keresztül érkeztek, míg ki nem alakult az ötéves képzés, az újonnan érkezőnek pedig mindenki „régí” volt. Sokat beszélgettünk, tervezgettünk kisebb-nagyobb körben, évente egyszer biztosan teljes létszámban is találkoztunk. Ezt manapság csapatépítésnek mondják.

V.J.: Kezdetben tapasztalható volt némi idegenkedés, ami egy ilyen radikális változás esetében természetes. A „régiek” egy részét jellemezte némi tartózkodás, amit az is táplált, hogy az „újak” között többek vallották az országos véleményt a főiskolák és az ott folyó képzés alacsonyabb voltáról – sokszor a nélkül, hogy érdemi ismereteik lettek volna az itt folyó munkáról. Ezt azonban nem vetítették ki ab ovo a pécsi főiskolai oktatókra. A viszonyt ezzel együtt is elsősorban az egymás megismerésén, megértésén és megbecsülésén alapuló jó együttműködés, egyre inkább baráti hangvételi személyes kapcsolatok jellemezték. Ebben fontos szerepe volt annak, hogy az intézet élére került Ormos Mária kezdetől támaszkodott a főiskolai tanszék utolsó vezetőjére, Polányi Imrére, aki Ormos hamar bekövetkezett rektori megbízatása után ténylegesen vezette az intézetet. Ők ketten nemcsak vallották, hanem a gyakorlatban is érvényesítették, hogy az oktatók kiválasztásában éppoly fontosak az emberi szempontok, mint a szakmai követelmények. Ez pedig – kiegészülve a jó főiskolai hagyományok Polányi által is biztosított továbbélésével – segítette a harmonikus kapcsolatok kialakulását. E hagyományok meghatározó jellemzője volt a kollégák részvételével – étteremben, lakásokon, szülőkhöz – zajló közös összejövetelek legalább évenkénti szervezése, melyeken oldott hangulatban folyó beszélgetések során ismerhettük meg jobban egymást. Másik eleme pedig a hallgatókra is kiterjedő „családias” viszony. Nem kevesebb szerepe volt ebben annak, hogy az „újak” többsége egyrészt gyorsan beilleszkedett, és ilyen szellemben végezte munkáját. Konkrét segítséget adtak a „régieknek” és a fiataloknak a szakmai előmenetelben. Ormos Mária biztatása nyomán született meg az egyik, ötvenes éveiben járó főiskolai tanár első könyve. Nem lehetett neki elkészült kéziratot adni, hogy ne olvassa el, s ne lássa el alapos, segítő szándékú kritikai észrevételekkel, kiegészítésekkel. Szerkesztőként Tilkovszky Loránt a Századokba, Bán Péter a Levéltári Szemlébe „rendelt meg” tanulmányokat, recenziókat, s gondoskodott azok megjelenéséről. Katus László, aki Magyarországon elsők között alkalmazta a történeti kutatásban az informatikát, számítógépes tanfolyamokat tartott. A kollégiumban megszálló „lejárók” esténként külön (tanterven kívüli) kurzusokat tartottak a diákok számára a diákothoz közösségi helyiségeiben. És a sor hosszan folytatható lenne. Nem véletlen, hogy Gyarmati Györgyöt arról faggatták a vonaton más tanszékekre Budapestről érkezett oktatók, nem lehetne-e átjönni a történelem tanszékre. Miként az sem, hogy az első egyetemi évfolyam történelem-angol szakosainak az ELTE-n felvételizett, de helyhiányában oda fel nem vett, budapesti illetőségű többsége az első tanév végére letett eredeti tervéről, hogy mihelyt lehet, átjelentkezik Budapestre.

Hogyan alakultak a történész képzés szervezeti keretei 1982 után? Hogyan értékeli tanszékének fejlődését, az elmúlt éveket?

O.M.: Nem tudom, hogy mit kell érteni szervezeti kereten. A képzés azzal indult, hogy második szaknak fel lehetett venni bármely nyelv-szakot, de például a magyart nem. Mivel a tanmeneteket gyorsan elkészítettük, maga a képzés is elsőként indult be. Újítás volt viszont, hogy a magyar történet attól kezdve jutott szerephez, hogy utolérte a többit. Bizonyos így felszabaduló időt a „segédtudományoknak” lehetett szentelni.

F.M.: A szervezeti keretek többször változtak. Kari szinten: 1982-ben az egykori főiskola egésze Tanárképző Karrá alakult, 1983-ban négy szakon (történelem, magyar, angol, orosz) indult el az egyetemi képzés, és kifutó rendszerben megszűntek a főiskolai szakok. Az egyetemi szakok száma folyamatosan nőtt, 1992-re jutott olyan szintre, hogy a Tanárképző Kar kettévált Bölcsészettudományi és Természettudományi Karra. Az 1980-as évek közepén az egyetemi képzést folytató egységek intézetekbe szerveződtek. Az egyetlen (!) Történelem Tanszékhez csatlakozott a Német és a Horvát Tanszék, együtt alkották a Történelem és Nemzetiségtudományi Intézetet, amelyet Ormos Mária vezetett, helyettese Polányi Imre volt. Ezt a szerkezetet egyrészt a távlati fejlesztések (a német és horvát főiskolai szakok egyetemi szakká szervezése) indokolták, másrészt a kutatási háttér. A történészek közül elsősorban Polányi Imre és Tilkovszky Lóránt kutatott nemzetiségi témában. A Történelem Tanszéken belül szemináriumok szerveződtek: ókortudományi, közép- és koraujkori, újkori és modernkori. A tanszék Polányi Imre vezette, az egyes szemináriumokat: Tóth István, Barta Gábor, Majoros István és Polányi Imre. Ormos Mária 1984-től az egyetem rektora lett.

A Bölcsészettudományi Kar létrejöttével a korábbi intézetek megszűntek, tanszékek alakultak. A történelem esetében a korábbi szemináriumok váltak tanszékekké, és tanszékcsoportot alkottak az oktatás érdekében. Kutatásaiban minden tanszék önálló lett. A tanszékcsoport jól működött, betöltötte koordináló szerepét. 2008-ban alakult meg a jelenlegi Történettudományi Intézet. Véleményem szerint főlegesen.

V.J.: A történész képzésben 1982 után bekövetkezett változásokról és annak következményeiről velejáíról csak az egész főiskolát érintő folyamat keretében lehet érdemben szólni. Ennek menetét és fontos állomásait nemcsak oktatóként, hanem a Tanárképző Főiskola MSZMP végrehajtó bizottságának tagjaként, majd a Janus Pannonius Tudományegyetem Tanárképző Kara pártvezetőségének titkáráként is figyelemmel kísérhettem. A döntés céljának és körülményeinek legfontosabb jellemzőit az alábbiakban lehet tömören összefoglalni:

- A tanárképző főiskola egészét tagolták be a Janus Pannonius Tudományegyetem szervezetébe, annak tanárképző karaként.

- A deklarált cél: új típusú, ún. *egységes tanárképzés* megvalósítása, melynek keretében olyan tanárokat képez az intézmény, akik egyaránt felkészültek az általános és a középiskolai oktatásra is. (Addig ez a két feladat megoszlott a két intézménytípus között: a főiskolákon képezték az általános iskolai tanárokat, az egyetemek pedig a középiskolai munkára készítették fel az ott végzetteket).
- A döntés értelmében, első etapban csak humán szakokon készítették elő az egyetemi szintű képzés indítását, s 1983/84-es tanévben ezek közül is csak magyar nyelv és irodalom, idegen nyelv (angol, orosz, olasz), illetve történelem, továbbá – országos újdonságként – művészettudomány (esztétika) szakon került rá sor.
- A személyi feltételek biztosítása érdekében – lényegében kizárólag az addigi tudományos (publikációs) teljesítmény alapján – választották ki a főiskola oktatói közül azokat, akiket alkalmasnak tartottak az egyetemi képzésben való részvételre, s ők egyetemi oktatói (tanársegéd, adjunktus, docens) besorolást kaptak. A hiányok pótlására más egyetemekről és kutatóintézetekből alkalmaztak – részben fő-, részben másodállású – egyetemi tanárokat és docenseket. Ezzel biztosították, hogy az egyetemi szakokon felkészült szakemberek tanítsanak minden résztárgyat, ami a történelem szakon is érvényesült. Itt az újonnan érkezettek száma több mint kétszerese volt a tanszéken maradt főiskolai oktatóknak.
- Mindez egyrészt új lehetőségeket nyitott meg a „régí gárda” számára, másrészt viszont egzisztenciális bizonytalanságot keltett azokban, akik szakterületén nem indult képzés, illetve akik (okkal) úgy érezhették, nem felelnek meg a változó követelményeknek, különösen az idősebb, és már megújulni nem képes kollégák körében.
- Mindebben szerepe volt annak, hogy a döntés, illetve a leendő képzési tartalmak előkészítésében – érthető módon – elsősorban egyetemi tapasztalatokkal rendelkező *külső szakembereket* vontak be, így sokan az intézményre erőszakolt változtatásként élték meg az átalakulást. Mindezt tetézte a jövővel kapcsolatos bizonytalanság, amit az is táplált, hogy a kar vezetése a részletekről és a távlati tervekről nem tájékoztatta megfelelően az oktatókat. (Ez csak a szervezeti változások bekövetkezése után történt meg a kari MSZMP-szervezet vezetőségének szervezésében.)

Mindez olyan körülményeket jelentett, melyek a később megválaszolendő kérdések által érintett helyzetek alakulását is befolyásolták.

A történészképzés tartalmát és szervezetét is. A távlati tervek miatt nem önálló történelem tanszéket alapítottak, hanem Történelem és Nemzetiségi Intézetet, melynek a történelem mellett a német és a horvát-szerb tanszék is része volt. Meghatározó eleme azonban a történelem tanszék, nemcsak jelentősen megnövekedett

létszáma miatt, hanem azért is, mert a másik két szakon még évekig főiskolai szintű képzés folyt. A történelem szakosok számára értelemszerűen öt évre bővült a tanulmányi idő, új, kiegészítő tárgyak (pl. történeti földrajz, demográfia, művészet-történet stb.) is kerültek a tantervbe, az oktatás színvonalának emelését pedig az garantálta, hogy az egyes történeti korszakokat, illetve speciális tárgyakat a témakör specialistái oktatták. A hangsúlyozottan kísérleti jellegű tanárképzés kialakítása érdekében – az angolszász mintát követve – az 1983-ban induló első oktatási évben a bevezető tárgyak oktatására a hagyományos szemeszterek helyett negyedévekben (quadrimeszterekben) került sor. Vizsgaidőszak nem volt, a vizsgákat a tanárokkal történt egyeztetés alapján bármikor egyénileg letehették a hallgatók. Ez a struktúra annyira eltért a többi szakon folyó képzéstől, és annyira idegen volt hallgatók, oktatók számára egyaránt, hogy egy év után fel kellett adni és a hagyományos rendszerre áttérni. Az újabb változásra, mely részben megvalósította e kísérlet elemeit, a kreditrendszer országos bevezetésekor került sor. Összességében elmondható, hogy mindez a főiskolai képzéshez képest nemcsak szervezeti, tartalmi változást jelentett, hanem színvonal tekintetében is jelentős javulást eredményezett.

Mire a legbüszkébb pécsi tevékenységét illetően?

O.M.: Nem büszkélkedek, de annak örülök, hogy ottani nyolc rektori évem alatt létrejött egy egyetem, és a Tanárképző lényegét tekintve egyetemi szintre lépett.

F.M.: A Középkori és Korajújkori Történeti Tanszékre, ahol a jelenlegi oktatók mind-egyike a tanítványom volt. Az 1983. évi induláskor egyedül voltam középkorász, a következő évben érkeztek félállású kollégák: Barta Gábor, Katus László, Zimányi Vera, Hóvári János, Petneki Áron, majd főállásúként Bán Péter. Katus László kivételével mindannyian a korajújkori jeles kutatói voltak, de Katus tanár úr tevékenysége a 18. századra is kiterjedt, így erőit megosztotta a két tanszék között. Amikor a félállású kollégák a rendszeres heti utazást megelégedve elköszöntek Pécestől, helyükre leg-sikeresebb tanítványaink kerültek. Az 1992-ben létrehozott Középkori és Korajújkori Történeti Tanszék vezetését 1995-ben vettem át Katus Lászlótól és 2017-ig végeztem ezt a munkát. A tanszék közös sikeréről az egyéni szakmai eredményeken túl számos közös kutatási projekt és a doktori program megszervezése tanúskodik (2001).

Emellett – azt gondolom – büszke lehetek arra a munkára is, amit a tanszéken kívül az egyetem egészéért végeztem: két ciklusban, összesen hét évig voltam a Bölcsészettudományi Kar dékánja, három évig dolgoztam mint általános, oktatási és tudományos rektorhelyettes, majd alapítója és első főigazgatója voltam az összegyem-temi feladatokat ellátó Tanárképző Központnak.

V.J.: Aki ismer, tudja, hogy nem büszkélkedni szeretek, hanem teljesíteni. Ha ez sikerrel jár, elégedetté tesz és örömet is okoz. A sikert azonban nem magam szeretem megállapítani, mert arra mások hivatottak: a kollégák és főleg a diákok. Az egyetemek kapcsán évtizedek óta nagyobb hangsúlyt kap kutatóhely funkciójuk. Én azonban elsősorban oktatási intézménynek tekintem őket. Ennek megfelelően a diákokkal való foglalkozást mindig a kutatás elé helyeztem. Ha szorgalmas, munkáját komolyan vevő szakdolgozó vagy doktorandusz, esetleg fiatal kolléga kért tanácsot, segítséget, kész vagy készülő dolgozata átnézését, inkább a magamét tettem félre időlegesen. Ennek pozitív visszaigazolásként értékeltem, hogy mindkét körből sokan kértek fel témavezetésre. Büszkeséget pedig az ő, végzésük utáni sikereik láttán éreztem – különösen, ha jelzést kaptam tőlük arról, hogy eredményeikben valahol az én munkám is benne van. Ennek következményeként a kutatómunkával rendre elmaradásban voltam, amit 2012-ben történt nyugdíjba vonulásom után pótoltam. Azóta öt saját könyvem jelent meg és négy jelentős, országos visszhangot kiváltó kötet szerkesztésében vettem részt, illetve azok munkálatait irányítottam. Négy évvel később védtem meg akadémiai doktori értekezésemet. Számomra mindig fontos volt a közélet, a szakmai közélet is. Ezért vállaltam szerepet és végzek munkát ma is a Magyar Történelmi Társulatban, a PAB-ban és a Pécs történetét feltáró kutatásokban. Az utóbbi programot én kezdeményeztem, s irányítom 1993 óta. Az ezek keretében rendezett konferenciákat, kiadott könyveket nem személyes, hanem közügyként kezelem, melyeket „csapatokkal” szervezek, s fontosnak tartom, hogy azokban szereplési, megjelenési lehetőséghez jussanak kollégáink és hallgatónk is. Az e téren elért, „kézzel fogható” eredmények nem kevés örömet okoznak.

Mit gondol a történészképzés és a tanárképzés viszonyáról?

O.M.: A tanárképzés és a történészképzés viszonyáról nem gondolok semmit. Választás kérdése, és ez nem a képzésen múlik. Akiben mozog a tudós molekula, az előbb vagy utóbb erre a pályára tér, akiben viszont nem, az nem biztos, hogy tanár lesz. (Tanári diplomával jó és jól jövedelmező állásokhoz lehet jutni számos ágazatban.)

F.M.: A kérdés bonyolult, mert a szakmai elvárások és a finanszírozás nincs összhangban. A jelenlegi képzés különbséget tesz a diszciplináris történész és a történelemtanár felkészítése között. A bölcsészettudomány területén ennek a megkülönböztetésnek nincs olyan hagyománya, mint a természettudományi szakokon. Ott régen is eldőlt már a belépésnél, hogy valaki pl. matematikus vagy matematikatanár lesz, de a képzés ideje ugyanannyi – öt év – volt. A történelem területén a megkülönböztetés egyértelműen finanszírozási okokra vezethető vissza, és nem is mindig indokolatlanul. A BA diploma megszerzése után sokan abbahagyják vagy másutt

folytatják tanulmányaikat, belőlük nem lesz történész. Kutató történész abból lehet – de nem feltétlenül lesz –, aki a mesterszintet is teljesíti. A pedagógiai ismeretek megszerzése után belőlük is lehet történelemtanár. A történelemtanár szak kétségkívüli előnye a megszakítás nélkül, folyamatosan végezhető tanulmányok, a másik szaktól adódó szélesebb látásmód. Hátránya, hogy nem vehetők fel azok a speciális kurzusok, amelyek a kutatói elmélyülést segítik. Ennek lehetőségét egyéni kérelem alapján, bizonyos tanulmányi szint eléréséhez kötötten engedélyezni kellene. Vanak a történelemtanár szakon tanulók között is, akik a kutatói pályát választanák a diploma megszerzése után. Végül is, hogy valaki kutató történész lesz vagy tanítani fog, csak a diploma megszerzése után, az álláslehetőségek fényében dől el. Ezért, ha a két képzés különbözik is, az átjárhatóságot rugalmasabbá kellene tenni, a mesterképzés létszámát pedig nem lenne szabad „fünyíró elv” alapján megszabni. A történelem (és minden egyes bölcsész) mesterszak nem tömegképzés, de a folyamatos utánpótlásra szükség van!

V.J.: A kérdés inkább „történeti”, mint aktuális. Ma már e két képzés viszonya egyértelmű, hisz külön szakokként, önálló szervezeti keretek között és más tartalommal folynak. Ez olyan viták nyomán alakult ki, melyek kulcskérdése az volt: a tanárképzésben milyen legyen a szakmai és a pedagógiai–pszichológiai–szakmódszertani képzés, illetve tárgyak aránya. Jóllehet, sohasem tanítottam általános és középiskolában, közvetett módon szerzett tapasztalataim következtében kialakult határozott véleményem, hogy a stabil történeti szakmai ismeretek csak alapját képezik a jó tanár sikeres munkájának. Ez azonban csak akkor érvényesülhet a gyakorlatban, ha a tanár tudja, miként lehet és kell megszerzett szakmai ismereteit átadni a különböző korú gyerekeknek. És főként, milyen módszerekkel kelthető fel érdeklődésük a történeti problémák felismerése, a folyamatok és azokat képező események iránt. Egyáltalán felismertetni velük, mire jó az emberiség és azon belül, azzal összefüggésben a magyarság történetének reális ismerete. Ennek pedig nélkülözhetetlen feltétele, hogy a katedrára álló pontosan tudja, kik ülnek vele szemben a padokban. Manapság mind több szó esik az oktatás mellett (helyett?) a nevelés szerepéről. Ezen belül is egyre inkább az érzelmi nevelés fontosságát hangsúlyozzák. Ennek valóban megvan a maga jelentősége a hazához, illetve a lakóhelyhez fűződő, pozitív tartalmú, aktivitást generáló érzelmi viszonyulás tekintetében. Én azonban legalább ennyire fontosnak tartom az értelmi nevelést, a problémafelismerő és -megoldó képességet, az ismeretek alkalmazásának készségét, illetve ezek kialakítását az iskolában – tanórákon és más foglalkozásokon. Mindez nélkülözhetetlenné teszi nemcsak a pszichológiai, pedagógiai és módszertani tárgyak megfelelő arányú és színvonalú – hangsúlyozottan gyakorlatias jellegű – oktatását. Miként azt is, hogy a történeti ismeretek egyetemi elsajátítása is a fentiek szellemében, ezt segítő módszerekkel történjék. Azaz a tanárképzésben elsősorban nem a kutatás, hanem a tanítás/nevelés szükségleteinek

megfelelően. A tanárképző főiskolák képzési gyakorlatában ez nagy szerepet kapott. Ha csökkenő mértékben is, még ma is érezhető annak kedvezőtlen hatása, hogy a tanárképzés jelentősége az egyetemi képzés során, különösen szervezeti kereteinek átalakítását, az erre szánt órák számának csökkenését követően (az 1990-es években), sokat veszített súlyából, és ilyen körülmények között hatékonysága is szükségszerűen csökkent. Hozzá kell tenni: az e területen dolgozó („módszertanos”) kollégák sorozatos felszólalásai és áldozatos munkája ellenére. Szerencsére, az utóbbi években fokozatosan javul a helyzet, amiben fontos szerepe van a tanár szakos képzés önállóításának, tartami és szervezeti keretei módosításának.

Milyen előkészületeket igényelt az Interdiszciplináris Doktori Iskola és a kapcsolódó történeti doktori programok¹ sikeres akkreditációja?

O.M.: A doktori iskola akkreditációjához valóban ki kellett dolgozni valamilyen tervet, de ebből csak arra emlékszem, hogy – mint egyébként is – ennek a magyar és az európai történet együttese, együttes kezelése állt a tengelyében. Ebben benne rejlett a viszony a szomszédokhoz, az európai fejleményekhez, az ország mindenkori helyzete.

F.M.: A doktori programot a tanszék oktatási feladatköréhez alkalmazva fogalmaztuk meg, hangsúlyozva benne a magyar és az egyetemes történelem kapcsolatát, a regionális sajátosságokat. A program egy jelentős OTKA kutatási támogatást nyert el 2005–2010 között hasonló címmel: Régiók formálódása Európa közepén 900–1453. A doktori program koncepciójának egyik sarokpontja volt, hogy helyet adjunk benne azoknak a rokontudományoknak, amelyek a graduális képzésben hiányoznak, illetve idő hiányában nem kapnak megfelelő hangsúlyt, mint pl. a jogtörténet, a művelődéstörténet, az eszmetörténet. Kiemelten kezeljük a korszak szempontjából elengedhetetlen latin nyelvi ismeretek megszerzését. Fontos, hogy a doktoranduszoknak legyenek ismeretei a kurrens hazai és nemzetközi kutatásokról; ezért hívnak előadókat más hazai és több külföldi egyetemről.

A PhD képzés bevezetésekor programokat akkreditáltak egy-egy egyetemi tanár vezetésével. Pécssett az Ormos Mária vezette program a 18–20. századra, Szegeden Kristó Gyula programja pedig a középkorra kapott akkreditációt. Ennek következtében több tanítványom Szegedre került, én magam ott habilitáltam. A 18–20.

¹ Az Interdiszciplináris Doktori Iskolán belül – a néprajz és a politológia program mellett – három történeti program működik: „A Kárpát-medence és az antik világ népeinek története, kultúrája és kapcsolataik az ókorban” Doktori Program, A Kárpát-medence és a szomszédos birodalmak 900–1800” Doktori Program és az „Európa és a magyarság a 18–20. században” Doktori Program.

századi témában szegediek jöttek Pécsre. Barta Gábor személye pedig Debrecenbe vonzotta egykori pécsi tanítványait, ott szerzett doktori fokozatot Sashalmi Endre és Bagi Dániel.

A középkori program koncepciójának kidolgozása mellett meg kellett felelni az akkreditációs követelményeknek. Jóval fiatalabb vagyok, mint a 18–20. század doktori programját irányító Ormos Mária, és a korszak további két professzora, Polányi Imre és Tilkovszky Lóránt – ők a szüleim korosztálya. Én 1997-ben habilitáltam, 1998-ban lettem egyetemi tanár; ezt követően lehetett gondolkozni egy középkori doktori programról. A doktori képzést 2000-ben országosan átszervezték, ekkor létesültek a Doktori Iskolák, amelyeknek több programja is lehetett. A Doktori Iskolát Ormos Mária vezette, a 18–20. századi program mellett elindulhatott az ókortörténeti és a középkori program, valamint ide társult a néprajz és a politológia. A feltételek viszont szigorodtak: a program vezetéséhez nem volt elegendő az egyetemi tanári pozíció, szükséges volt a MTA doktora titulus is (ez azóta megváltozott). 2001-ben beadtam a disszertációm, ezzel elhárult az akadály a középkori képzés indítása elől. Igaz, az első évben még nem kaptunk ösztöndíjas helyet, csak önköltséges forma volt lehetséges. 2002-től vannak ösztöndíjas doktoranduszaink.

V.J.: Az intézetünkben folyó doktori képzést döntő módon befolyásolta, hogy Ormos Mária jóvoltából 1993-ban – a kínálkozó lehetőségre azonnal reagálva – országosan az elsők között, a Janus Pannonius Tudományegyetemen pedig elsőként alakult meg a történelem doktori iskola. Ennek „osztódását”, a nagyobb korszakokként szerveződő programok létesítését az egyes tanszékek fejlődése, az egyre nagyobb számú fokozatszerzés tette lehetővé. Eltérően a másik két – ókori/régészeti, illetve közép- és koraujkori – történeti programtól, az „Európa és a magyarság a 18–20. században” program két tanszék korszakát öleli fel, s már címében is jelzi, hogy az egyetemes és magyar történeti kérdéseket szerves egységben kívánja kezelni. A tartalmat illetően viszonylag korán kialakult az a struktúra, mely szerint egyik évben a résztvevők szemléletét gazdagító esztörténeti, a másikban módszertani foglalkozások keretében bővítjük tovább doktoranduszaink ismereteit. Utóbbiak esetében nagy hangsúlyt kap a rokon- és társtudományok történeti kutatásban hasznosítható módszereinek feltérképezése. Ez kedvező elméleti alapozást jelent a rendkívül változatos tematikájú disszertációk elkészítéséhez. A program keretében egyaránt születtek és készülnek politika-, gazdaság- és társadalom-, nemzetiség-, kultúr-, diplomácia- vagy helytörténeti (stb.) témájú dolgozatok. Mindehhez jórészt biztosítottak a személyi feltételek. Ezzel együtt egy-egy téma előadására gyakran más egyetemek, kutatóintézetek legjobb szakembereit kértük/kérjük fel. Több esetben került sor arra, hogy doktoranduszunk külföldi (olasz, illetve francia) egyetemeken párhuzamosan végezte tanulmányait, és védésére intézményi együttműködés keretében került sor. Mindez megfelelő alapot nyújtott arra, hogy az illetékes hatóságok ismételten akk-

reditálják a programot. Nehézséget az utóbbi években – több egyetemi tanárunk nyugdíjba vonulásával – a személyi feltételek biztosítása okoz. Ezen azok a kiváló felkészültségű és megfelelő tudományos teljesítményt felmutató fiatal kollégáink segíthetnek az akadémiai doktori fokozat megszerzésével és az egyetemi tanári kinevezés elérésével, akik közül többet is az intézetben folyó képzés, a közös tanszéki, intézeti, doktori képzéssel kapcsolatos ügyek szervezésében, feltételeinek megteremtésében végzett időrabló munkájuk hátráltatott ebben.

Hogyan ítéli meg a bolognai típusú képzés okozta felsőoktatási változásokat?

O.M.: Bologna ide vagy oda, attól kezdve minden csak bonyolultabbá vált, anélkül, hogy ez garantálta volna a színvonal emelkedését. Magát az ideát is károsnak láttam, és most sem érzékelek olyasmit, ami miatt e nézetem változtatnom kellene. Jelenleg a Pécsi Egyetem erős oszlopa az Orvos Kar, amely nem alkalmazott bolognai normákat.

F.M.: A bolognai rendszer lényege a kétszintű képzés (alapszak és mesterszak), de arra vonatkozóan nincs megkötés, hogy melyik szakasz hány szemeszterből álljon – ez nemzeti hatáskör, és a 3+2-höz képest nagyon eltérő megoldások is találhatóak Európa-szerte. Véleményem szerint a korábbi egyetemi-főiskolai képzés formájában adott volt Magyarországon egy jó alap a kétszintű képzésre, de helyette egy mindent felülíró új szisztéma került bevezetésre 2006-ban. Az előkészítés szakaszában a BTK dékánja voltam, tudom, hogy mennyi észrevétel, kritika fogalmazódott meg; és azt is tudom, hogy a minisztériumi elképzelés milyen képtelen ötlettel indult: a szakokat is meg akarta szüntetni a bölcsészképzésben. Ilyen háttér után azt is eredménynek kell tekinteni, ahová eljutottunk. A szakma egészében addig nem tapasztalt egység mutatkozott, számtalan egyeztetésre, dékáni találkozókra került sor. Persze az eredményen ez nem változtat: a képzés lehetőségeiben visszalépés tapasztalható, és az egész rendszer lényege a forrásmegvonás volt. A bölcsészek érdekérvényesítő képessége alacsony volt, lásd az orvos- és jogászképzés kimaradt ebből a folyamatból. A bölcsész területen hamis érv volt a munkaerőpiaci igényeket említeni, az alapidplomával legfeljebb a nyelvszakok esetében lehet valamit kezdeni. A műszaki és a közgazdász területről értékelik pozitívan a bolognai rendszert, ott nyilván van értelme a két különböző szintnek. Úgy gondolom, differenciált módon kellett volna bevezetni, és a múltbéli tapasztalatok „kiradírozása” helyett építeni kellett volna rájuk.

V.J.: E tekintetben sokak szemében renitensnek számítok. Azok közé tartozom ugyanis, akik üdvözölték, egyben kritikával is illették az ún. Bologna rendszerű oktatás bevezetését. Örömmel üdvözöltem, mert oktatási, képzési gyakorlatunk megújítására, modernizálására láttam benne lehetőséget. Erre indítottak kisebbik fiam

(ma, 39 évesen már nemzetközileg jegyzett, a milánói Bocconi Egyetemen tanító gazdaságtörténész) kanadai középiskolai és oxfordi egyetemi tanulmányai során szerzett tapasztalatai. Az ott folyó oktatás hatékony módszereinek köszönhetően az itthoninál messze színvonalasabb tudást szerzett, és a megszerzett ismeretek alkalmazásának képességét sajátította el. Úgy láttam, már az érettségi után többet tudott a történeti megismerés (a probléma-felismerés és -megoldás) rejtelméről, a história hasznáról és ilyen tárgyú ismeretei hasznosíthatóságáról, mint végzős egyetemistáink túlnyomó többsége. A Hollandiában hasonló tapasztalatokat szerzett Rab Virággal javaslatot készítettünk hasonló képzési struktúra kialakítására – éveekkel a Bologna rendszer bevezetéséről szóló döntés előtt. Kollégáink azonban még a gondolattól is idegenkedtek. Amikor aztán „kényszer lett” a mi tervünkhöz hasonló szisztéma bevezetése, intézetünk oktatói jelentős hányadának hozzáállását még mindig az ellenállás jellemezte. Ekkor, itthon tartózkodó fiammal 17 oldalas tervezetet készítettünk, mely konkrét javaslatokat tartalmazott a kétféle képzés szerkezetére, tartalmi elemeire, az alkalmazandó módszerekre.

A BA képzés keretében az alábbi célokatt kell elérni:

- alapos módszertani képzés az első évfolyamon,
- stabil, a folyamatokat, a hasonló és eltérő fejlődési irányokat, az összefüggéseket feltáró ismeretek nyújtása az emberiség (benne a magyarság) történetének egészéről,
- úgy, hogy a szemináriumokon gyakorolják azokat a módszertani ismereteket, melyeket az ezeket közvetítő „bevezető” órákon elsajátítottak.

Az erre épülő MA képzés során ne ismételjük meg (úgymond „magasabb szinten”) a BA képzést, hanem

- a hallgatók egy-egy történeti korszak vagy a társadalmak életének valamely aspektusának korszakokon átívelő, mélyfúrászerű tárgyalása révén mélyítsék el az ismeretek önálló megszerzéséhez és a történeti kutatás végzéséhez szükséges módszertani tudást, készségeket.
- Ezt segítette volna kiegészítő tárgyak (pl. történetfilozófia, pszichológia, filológia) oktatása.

A tervezet javaslatokat tartalmazott speciális képzési irányok (pl. történetész muzeológus, levéltáros stb.) önálló MA szakként történő bevezetésére, azok tartalmi kereteire.

Egy évvel a rendszer bevezetése előtt ez a tervezet képezte a kiindulópontot a helyi megvalósítás előkészítése során, ám csak egyes elemei kerültek be a végleges tantervbe, s még azok teljes értékű megvalósítására sem került sor a gyakorlatban. Ennek kettős oka volt.

- Egyrészt a bevezetés módja: Jóllehet, már korábban elvi döntés született a magyarországi egyetemi képzési rendszer nemzetközi normákhoz igazításáról, az ezzel kapcsolatos törvények, rendeletek kibocsátása elhúzódott, így az intéz-

ményeknek egy év alatt kellett kidolgozni a terveket és elindítani a BA képzést. Ráadásul úgy, hogy nem kellett az egész képzési folyamat tartalmi és szervezeti struktúráját végiggondolni (erre idő sem volt, mert az a szűk feladatra is kevésnek bizonyult), ezért úgy készültek el az alapok, hogy még nem tudhattuk, milyen felépítmény kerül rá. Egy ily módon épülő ház vagy összedől a gyenge alapozás következtében, vagy ésszerűtlenül drága lesz a felesleges mennyiségben beépített anyagok miatt. Mindez azt is eredményezte, hogy az oktatóknak sem volt elegendő ideje megfelelően felkészülni egy új rendszerben, a megszokottól eltérő módszerekkel folytatandó oktatómunkára.

- Másrészt szubjektív tényezők: Nem csak az új formációt elvből elvetők ellenállása maradt meg. A fentiek azokból is kiváltottal kételkedést, ellenérzéseket, akik az elvekkel egyetértettek. Nemcsak nálunk, hanem más egyetemeken is tapasztalható volt, hogy a vezetők az átalakítás során – emberileg érthető okokból – nagy hangsúlyt helyeztek arra: egyetlen oktató állását se veszélyeztesse az új struktúra. Így a „személyzeti” szempontok több vonatkozásban felülírták a „tartalmat”, a képzés kimenete színvonalának biztosítása, azaz a hallgatók érdeke, alárendelődött a meglévő oktatók egzisztenciális érdekeinek. Ez pedig olyan szituációt teremtett, melyben utóbbiak nem – legalábbis kevésbé – voltak érdekeltek abban, hogy alkalmazkodjanak az új követelményekhez, változtassanak kialakult szemléletükön, megszokott oktatási módszereiken. Mindez együttesen játszott szerepet abban, hogy az immár évek óta folyó képzés a lehetőségekhez képest féloldalas, egyenetlen maradt. Nemcsak a tartalmi struktúra, hanem az oktatónként alkalmazott eltérő módszerek miatt a készségeket, képességeket fejlesztő oktatómunka színvonala tekintetében is.

PONTAS

1. (2018)

A PTE BTK TTI
KUTATÓCSOPORTJAI

PTE BTK TTI Ókori Gazdaságtörténeti Kutatócsoport

A PTE BTK TTI Ókortörténeti Tanszékén 2011-ben létrehozott (és 2013-ban hivatalosan is bejegyzett) Ókori Gazdaságtörténeti Kutatócsoport (angol neve Economies of the Ancient World Research Group, rövidítve ÓGK), a maga nemében egyedülálló a magyar felsőoktatásban, ugyanis ókori gazdaságtörténet kutatásával és hangsúlyos oktatásával sehol másutt nem foglalkoznak. A kutatócsoport korábbi tanszékvezető Prof. Dr. Vargyas Péter 2009-ben tragikus hirtelenséggel bekövetkezett halála után vetődött fel a tanszék oktatóiban. Vargyas Péter a mezopotámiai gazdaságtörténet (azon belül a pénztörténet) nemzetközileg elismert kutatója volt. Összegyűjtött tanulmányait tanítványa, Dr. Csabai Zoltán egyetemi adjunktus adta ki tanszékünk magyar és idegen nyelvű sorozatában:

Vargyas Péter: *From Elephantine to Babylon. Selected Studies of Péter Vargyas on Ancient Near Eastern Economy*, edited by Zoltán Csabai. Pécs–Budapest, 2010.

Vargyas Péter: *A pénz története Babilóniában a pénzverés előtt és után*. Szerkesztette Csabai Zoltán. Pécs–Budapest, 2010.

Az ÓGK alapító tagjai Csabai Zoltán (PTE), Grüll Tibor (PTE) és Vér Ádám (ELTE), az elnöki teendőket jelenleg Prof. Dr. Grüll Tibor, az MTA doktora, tanszékvezető egyetemi tanár látja el. A kutatócsoport tagjai a Küldetésnyilatkozatban megfogalmazott elvekkel összhangban vállalják, hogy rendszeresen részt vesznek hazai és külföldi konferenciákon, ahol beszámolnak kutatási tevékenységükről; eredményeiket publikálják hazai és/vagy külföldi szakfolyóiratokban, továbbá népszerűsítő cikkek, tanulmányok, könyvek formájában; az egyetemi/főiskolai oktatók népszerűsítik az ókori gazdaságtörténetet: ebben a témában szemináriumokat/előadásokat hirdetnek; olvastatják a magyar és idegen nyelvű szakirodalmat; kutatásaikba lehetőség szerint bevonják a hallgatókat.

A kutatócsoport partneri kapcsolatot alakított ki az Oxfordban működő Roman Economy Research Projecttel (vezetői Alan Bowman és Andrew Wilson), amelynek meghívására (és a Campus Hungary támogatásával) 2014-ben az ÓGK vezetője, Grüll Tibor előadást tartott a pannoniai gazdaságtörténeti kutatások helyzetéről. Az ÓGK tagja továbbá a Dr. Koenraad Verboven (University of Ghent) vezette Struc-

tural Determinants of Economic Performance in the Roman World kutatói hálózatnak. Dr. Fazekas Ferencen, a Régészet Tanszék adjunktusán keresztül kapcsolódunk a Chauvigny-ben működő *Instrumenta* kutatócsoporthoz is.

Az ÓGK eddigi leglátványosabb tevékenysége a kétévente Pécssett megrendezett Ókori Történeti Földrajzi és Gazdaságtörténeti konferencia, amelyet eddig 2011-ben, 2013-ban, 2015-ben és 2017-ben rendeztünk meg az Ókortörténeti Tanszéken. A legutóbbi szimpózium már teljes egészében angol nyelven zajlott, és vendégeink között horvát és lengyel kutatókat is üdvözölhettünk. Konferenciáink anyagából – a XI. Magyar Ókortudományi Konferencia gazdaságtörténeti szekciójának (2014. május) előadásaival együtt – bőséges válogatás jelent meg a tanszékünk által kiadott *Ókor-történet-írás* sorozatban: *Ökonómia és ökológia: Tanulmányok az ókori gazdaságtörténet és történeti földrajz köréből* (Pécs-Budapest, 2015). A harmadik konferencia anyaga a Kronosz Kiadónál fog megjelenni remélhetőleg idén, a negyedik konferenciáé pedig 2019-ben.

Az ÓGK jelenlegi vezetője eddig több hazai és nemzetközi konferenciaelőadást tartott, valamint számos cikket jelentetett meg a római gazdaságtörténet témájában. Két legutóbb napvilágot látott kötete:

Grüll Tibor: *A tenger gyümölcsei. A tengerek szerepe a Római Birodalom gazdaságában.* Pécs, 2016.

Grüll Tibor: *A Római Birodalom gazdasága.* Budapest, 2017. [Az Előszót Prof. Dr. Németh György, az ELTE Ókortörténeti Tanszékének vezetője írta.]

Ami az ÓGK jövőbeli terveit illeti: egyrészt szeretnénk még erőteljesebben jelen lenni a nemzetközi tudományos szintén, illetve komolyabb pályázati támogatásokat (Marie Skłodowska-Curie Actions; European Research Council stb.) elnyerni. Ami a könyvkiadást illeti: a közeljövőben tervezzük ókori gazdaságtörténeti forrásmunkák megjelentetését.

Grüll Tibor

PTE BTK TTI Ókortörténeti Tanszék Vallástörténeti Kutatócsoport

Az utóbbi két évtized antik vallástörténeti kutatásaiban jelentős hangsúlyeltolódás figyelhető meg: azok a modellek, fogalmak és hivatkozási pontok, amelyek az ókori kultúrák vallási rendszereinek a leírására szolgáltak a 20. század nyolcvanas éveitől (pl. vallási hagyomány, vallási innováció, kultusz, rituálé, mágia), a vallástörténet egyéb tudományos diszciplínákkal (valláspszichológia, kognitív pszichológia, vallásszociológia, szociálintropológia) való kapcsolatfelvétele hatására más megvilágításba kerültek. Ennek a hangsúlyeltolódásnak mind horizontálisan (azaz a kultúrák egymás közötti viszonyában), mind vertikálisan (azaz a társadalmi hierarchia szempontjából) érezhetőek a hatásai: a görög/római/keleti vallások elszigetelt kutatása helyett egy átfogó Mediterráneum-központú szemlélet jutott érvényre, amely a nevezett vallási rendszereket egymással való kölcsönhatásukban és interakcióik révén igyekszik megérteni.

Ez párosul azzal a perspektívaváltással, amely már nem a közösség, vagy egyes, a családnál nagyobb társadalmi formációk vallásos érzületének a megértését tűzi ki célul, és ilyen módon a vallásra már nem kizárólagosan mint közösségformáló erőre tekint, hanem az egyén szintjén a személyes vallási identitások kutatásának a problematikáját járja körül. Ehhez a hagyományos történeti-filológiai módszer mellett a régészet, valamint a klasszika archeológia eredményeit is igyekszik beépíteni kutatásaiba, és nem riad vissza olyan társadalomtudományos részdiszciplínák bevonásától sem, mint a különféle identitáselméletek, a hálózatelmélet, amelyek elsősorban nem az antikvitásra koncentrááló szemléletmódjukkal egyértelműen gazdagítják a vallásról alkotott koncepcióinkat.

Ennek a perspektívaváltásnak gyümölcsöző eredményeit láthatjuk pl. az erfurti egyetemen Jörg Rüpke vezetésével működő *Lived Ancient Religion* és *Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive*, vagy a 2010-es évek elején Oxfordban Angelos Chaniotis vezetésével tevékenykedő *Social and Cultural Constructions of Emotions. The Greek Paradigm* elnevezésű kutatási projektek különböző, a görög és a római vallást vizsgáló publikációiban. Nevezett projektek elsődleges szempontja az egyéni vallási tapasztalat/emóció és az egyéni vallási identitások kiformálódásának, valamint a vallási praxis egyéni játékerének a vizsgálata, a 20. századi kutatásokban

elhanyagolt és mellőzött személyes hit középpontba állítása, valamint ennek a kultúra egészségéhez, illetve a kultúra egyes valláson kívüli szféráihoz (művészet, gazdaság, filozófia) fűződő viszonyának a kérdése. Álláspontjuk szerint a vallás elsődlegesen nem intézményekben, hanem egyéneknél manifesztálódik, az egyének istenekkel és istenekről való beszédében: a vallás ilyen módon egyfelől kommunikáció (istenekkel, kultuszokkal, illetve azok papságával, vallási specialistákkal, más vallásos egyénekkel stb.) másfelől – a szociálpszichológia kedvelt fogalmával élve – az individualizálódás, az egyéni önmegvalósítás fokmérője. Az egyén, amikor egy adott közösség kultuszaiban részt vesz, a közösség által előírt módon áldoz, vagy családi kultuszait ápolja, mágikus átoktáblát ír, jósdához fordul, gyógyítást végző szentélyben alszik, feliratot, fogadalmi táblát ajánl föl, vallási specialista (mágus, jós, tisztítópap) segítségét kéri, esetleg magánkultuszt alapít, a rendelkezésre álló vallási eszközöket használja, azok közül válogat, hogy saját vallási pozícióját kifejezze. A vallástörténet-írásnak tehát feladata az is, hogy a társadalmilag megélt vallás mellett az egyéni vallásosság imént felsorolt aspektusait is vizsgálata tárgyává tegye.

Az itt röviden ismertetett szemléletmód – bizonyos vallástörténeti részproblematikák vizsgálatát leszámítva (pl. a mágia – vallás viszonyát érintő kutatások az ELTE Ókortörténeti Tanszékén és a Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteményében) – nem kapott kellő hangsúlyt a magyar ókortudományos szakmán, illetve a hazai antik vallástörténeti kutatások keretén belül. Ezért tartjuk indokoltnak a nyugat-európai vallástörténeti trendekhez való fölzárkózást, és ennek az elsősorban az egyénre és az egyén által megélt vallási tapasztalatra koncentráló vallástörténeti módszereknek a meghonosítását, illetve ezen szempontokból kiindulva annak továbbfejlesztését.

Célunk, hogy a fentiek tükrében a PTE BTK tágabban értelmezett ókortudománnyal foglalkozó tanszékei munkáját (Klasszika-Filológia, Régészet, Ókortörténet), illetve az ezeken a tanszékeken oktató tanárok/kutatók vallástörténeti kutatásait – a fenti szakmai, egyúttal interdiszciplináris szempontok mentén – a kutatócsoport föllállítása révén összehangoljuk (amely akár az egyéni pályázatok sikerességét is jelentősen növelné) és ilyen módon a graduális és posztgraduális képzésben résztvevő hallgató vallástörténeti oktatásában a filológiai, régészeti és történeti módszereket egy új, a nyugat-európai akadémiai szintéren már elsajátított és követett vallástörténeti szemlélet és módszertan révén naprakésszé.

Lindner Gyula

PTE BTK TTI Régészetmódszertani Kutatócsoport

Napjaink régészete a történelem megismerésében játszott szerepe mellett mind szélesebb körben használja számos tudományterület, segédtudomány eredményeit és technológiai fejlesztéseit saját kérdéseinek megválaszolásához. A régészetmódszertan számos tudomány területéről emel át és használ fel fejlesztéseket és kutatási irányokat, hogy történelmi távlatokban adhasson releváns választ a felmerülő kérdésekre.

Kutatócsoportunkkal a Pécsi Tudományegyetemen már meglévő, tudás- és technológiai háttérrel felhasználva, valamint külső intézményekkel és kutatókkal olyan élő, interaktív kutatási és oktatási közeget kívánunk létrehozni, amellyel régészet képzésünk hazai és nemzetközi szinten is bekapcsolódhat a tudományterület fő sodrába, kutatói és oktatói révén a módszerek és technológiák alkalmazása és fejlesztése terén is a legmagasabb színvonalat képviselhesse, és a tudományterületek közti interakció megteremtésével a képzésben résztvevő hallgatók számára is követendő példát mutathasson.

Régészetmódszertani Kutatócsoportunk fő területei közé tartozik a történelmi korok kutatásában elkerülhetetlen írott források és feliratok átfogó vizsgálata mellett a lelőhely-felderítési távérzékelési módszerek, ásatási módszerek, a település- és temetőkutatói, kiértékelési módszerek (pl. anyagfeldolgozás, statisztikai módszerek), valamint az anyagvizsgálatok (archaeometria) komplex és szisztematikus elemzése a legrelevánsabb archaeometriával foglalkozó kutatóközpontok bevonásával.

Legfontosabb célkitűzésünk az, hogy az új tudományos műhely hosszú távon a magyarországi régészeti kutatások meghatározó fórumává váljon, saját kiadványokat jelentessen meg. Másik fontos célunk az, hogy segítsük a graduális és posztgraduális képzésben részt vevő hallgatók szakmai fejlődését, különféle kutatási programokba történő integrációját. Lényegesnek tartjuk az intézményközi és nemzetközi együttműködések kialakítását, közös workshopok, konferenciák, kutatási programok, közös pályázatok kezdeményezését más neves magyar és külföldi műhelyekkel.

A kutatócsoport 2018. január 10-i intézeti értekezleti elfogadása után 2018. január 24-én a Régészet Tanszék és a Pécsi Akadémiai Bizottság Régészeti Munkabizottságának szervezésében műhelybeszélgetésre került sor a PTE BTK Régészet, Nép-

rajz-Kulturális Antropológia és Szociológia tanszékeinek vezetőivel. A jó hangulatú, régészetmódszertani szempontból egyedülállóan hasznos beszélgetés témája a kulturális antropológiai és szociológiai módszerek alkalmazhatósága volt a régészetben.

2018. március 14-én Balog Zoltán, az Emberi Erőforrások Minisztériumának élén álló miniszter Új Nemzeti Régészeti Stratégiát előkészítő szakmai-tudományos munkacsoportot hozott létre, amelyben miniszter úr személyes meghívására a PTE BTK Történettudományi Intézetének képviseletében Nagy Levente kapott helyet. A Régészetmódszertani Kutatócsoport a hazai régészet aktuális sikereinek és problémáinak átfogó ismeretében hasznos módszertani tanácsokkal tudja ellátni a Pécsi Tudományegyetem képviselőjét a hazai régészet sorsát az elkövetkező években alapjaiban megváltoztató stratégia előkészítése során, amely az előzetes minisztériumi terveknek megfelelően 2018 őszére, Magyarország új kormányának kormányprogramjához kapcsolódóan készülne el.

Nagy Levente

PTE BTK TTI Késő Antik – Kora Középkori Krisztianizáció Kutatócsoport

A PTE BTK Történettudományi Intézetének keretei közt működő kutatócsoport elsődleges céljával tűzi ki, hogy a Pécsi Tudományegyetemen jelenleg egész Magyarországon egyedülként oktató kora keresztény régészet MA szakterülethez kapcsolódva, mindenekelőtt a krisztianizációra, mint történeti folyamatra fókuszálva intézményes kereteket teremtsen a késő antik, kora középkori és bizánci régészeti, egyháztörténeti, hagiográfiai és művészettörténeti témájú kutatási programok számára a római császárkortól a kora Árpád-korig. A kutatócsoport szorosan együttműködik a PTE Egyháztörténeti Kutatóközpontjával és Patrisztikai Kutatóközpontjával, az MTA-PAB II. osztályának szakbizottságával és a Pécsi Egyházmegye Keresztény Örökség kutatóközpontjával.

Az Egyetemen dolgozó kutatók közül többen is foglalkoznak késő antik, kora keresztény, kora középkori művészettörténettel, egyháztörténettel, régészettel, ezért a kutatócsoport, mint szervezeti keret a pályázati lehetőségek felkutatásában, a partnerintézményekkel közösen indított pályázatok koordinálásában és lebonyolításában jelentősen növelné az egyéni pályázatok hatékonyságát. Legfontosabb célkitűzésünk az, hogy az új tudományos műhely hosszú távon a magyarországi késő antik – kora keresztény régészeti, egyháztörténeti és művészettörténeti kutatások meghatározó fórumává váljon, saját kiadványokat írjon és szerkesszen.

Másik fontos célunk az, hogy segítsük a graduális és posztgraduális képzésben részt vevő hallgatók szakmai fejlődését, különféle kutatási programokba történő integrációját. Lényegesnek tartjuk az intézményközi és nemzetközi együttműködések kialakítását, közös workshopok, konferenciák, kutatási programok, közös pályázatok kezdeményezését más neves magyar és külföldi műhelyekkel.

Ennek a célnak megfelelően már az eddigiekben is aktív tevékenység folyt. Az University of Istanbul, Department of Classical History and Archaeology, Seminar of Archaeology, valamint Department of Archaeology and History of Art szervezeti egységekkel kötött Erasmus-szerződés alapján 2011-ben Pannonia ókeresztény kultúrájáról tartottak konferencia-előadásokat a PTE Régészet tanszékének belső és külső munkatársai, valamint elkészítettek egy poszterkiállítást is ebben a témában.

A Pécsi Egyetem Régészeti Intézetével (Institut für Klassische Archäologie) a PTE Régészet Tanszéke 2012 óta közös kutatási projektet folytat *Frühes Christentum in Ungarn* címmel.

A projekt részeredményeihez, illetve Pannonia legújabb ókeresztény régészeti és egyháztörténeti eredményeihez kapcsolódva Nagy Levente 2012 és 2017 között több hazai és nemzetközi konferencián tartott előadást (Pécs, Tihany, Esztergom, Róma, Bécs, Debrecen, Budapest, Marosvásárhely, Ruma, Pápa, Nyíregyháza, Marino, Lausanne, Paks, Sárospatak). 2013-ban a CEU Department of Medieval Studies és a PTE Régészet Tanszéke által szervezett közös nemzetközi konferencia (*Pagans and Christians in the Late Roman Empire*) során a legújabb kutatási eredmények egy poszterkiállításon is bemutatásra kerültek a Cella Septichora Látogatóközpontban, a megjelent kötet római bemutatójára 2017. október 4-én, pécsi bemutatójára 2017. november 20-án került sor.

A 2014-ben újjászervezett MTA Pécsi Akadémiai Bizottság Régészeti Munkabizottsága 2015 novemberében megrendezésre került *Archaeology and Identity* című workshopján az identitásrégészethez kapcsolódó eredmények bemutatására külön ókeresztény szekció jött létre a Pécsi Egyházmegye és a Pécsi Egyetem támogatásával. 2016-ban a PTE BTK TTI és az MTA PAB Egyháztörténeti és Régészeti Munkabizottságai Krisztianizáció: Identitás, mobilitás, kontinuitás címmel szerveztek sikeres konferenciát.

A korszak történeti-régészeti-ikonográfiai forrásainak megértéséhez, helyes értelmezéséhez – az interdiszciplináris megközelítés jegyében – szükséges a szoros együttműködés a társtudományok (építészet, teológia, filozófia, patrisztika, bizantinológia, esztétika, ókortörténet, medievisztika, kulturális antropológia) prominens képviselőivel.

Nagy Levente

PTE BTK TTI Régészet Tanszék Légirégészeti Téka

Magyarországon szabad légirégészeti kutatásokra csupán a rendszerváltozást követően kerülhetett sor. Az 1990-es évek elején nemzetközi összefogással több intézményi kezdeményezés kaphatott szárnyra, s így jött létre a pécsi gyűjtemény is.

Alapjait Visy Zsolt tette le az 1970-es években indult, a római határvédelmi rendszer magyarországi szakaszát célzó kutatásával, amihez rendszeresen használt térképészeti légi felvételeket, később pedig saját repülésekre is lehetősége nyílt. A Pécsi Légirégészeti Téka létrehozásának másik fontos közreműködője Otto Braasch volt. A Német Szövetségi Köztársaságban vadászpilótaként szolgáló Braasch nyugdíjazása után a légirégészetnek szentelte idejét. 1994-ben Visy Zsolton keresztül a pécsi Janus Pannonius Egyetem Ókortörténeti és Régészeti Tanszékével (ma PTE BTK TTI Régészet Tanszék) kötött megállapodást, és segítségével új lendületet vehetett a kutatás.

1994-től Otto Braasch éves rendszerességgel néhány napot Magyarország légtérben töltött, és felvételek ezreivel gyarapította az ország növekvő légirégészeti archívumát. A repüléseket és a képek feldolgozását egyetemi pályázatokból és kutatási keretből lehetett finanszírozni, de ez soha nem fedezte az összes felmerülő költséget. A hiányt Otto Braasch önzetlen, elkötelezett segítsége pótolta. A repülési célokat rugalmas szabályok alakították, és részben ennek tulajdonítható, hogy a Pécsi Légirégészeti Téka archívumának anyaga nem elsősorban területi alapon, hanem sokkal inkább az érdeklődési köröknek és kutatási céloknak megfelelően gyarapodott.

1996-ban sor került az első nemzetközi légirégészeti oktatóhétre (Aerial Archaeology Training Week). A program házigazdája Visy Zsolt és a pécsi műhely volt, a bázisrepteret Siófok-Kiliti adta. Az elméleti és gyakorlati képzés elsőként adott lehetőséget a kelet-európai országok kutatóinak, hogy saját szemükkel, tapasztalt légirégészek társaságában fedezzék fel a tudományágban rejlő lehetőségeket.

Az intézmény eközben egyre több szálon kapcsolódott be a légirégészet nemzetközi vérkeringésébe. A nemzetközi konferenciárésztételek mellett projektekben is képviseltette magát (pl.: EU-RAPHAEL program [Luftbildarchäologie in Zentraleuropa]), az elnyert pályázati keretek pedig az intézmény technikai lehetőségein is javítottak.

Otto Braascht áldozatkész munkájáért a Pécsi Tudományegyetem díszdoktorrá avatta 2002-ben. 2004-ben a Pécsi Légirégészeti Téka a Pécsi Tudományegyetemhez tartozó, országos gyűjtőkörű közérdekű muzeális intézményként kapott működési engedélyt.

2002-től, kezdetben hallgatóként és sokszor önkéntesen vállalt feladatokat Szabó Máté a gyűjtemény munkáiban. 2006-ban az AARG szervezésében tartott angliai nemzetközi légirégészeti oktatóhéten, valamint a légifotók feldolgozásában szerzett tapasztalatával kapcsolódott be a légirégészeti felderítésekbe, amelyhez a limeskutató elősegítő pályázatok (Culture 2000, majd az FRE Central Europe Danube Limes UNESCO WHS) biztos háttérrel adtak. A magyarországi limeskutató fellendülését 2008-tól a Pécsi Légirégészeti Téka erdélyi projektje követte, amelyben a római Dacia Superior tartomány keleti határának felderítése lett a fő cél.

A római határvédelmi rendszer világörökségi nevezését előkészítő projekt 2012 eleji lezárását követően a hazai repülések egy-egy célzott felderítést, illetve megrendelésre történő repülést leszámítva drasztikusan visszaestek. Ehhez járult, hogy 2009-et követően – korából adódóan – Otto Braasch rendkívül sikeres kutatásairól is le kellett mondani. Ezzel szemben, Szabó Máté tevékenységének köszönhetően nagyságrendekkel nőtt a repült órák száma Erdélyben, és új területként megjelent a robotrepülő alkalmazása is, amelyben az Aeroart-Légikép Kft. segítségére támaszkodhattunk.

A Pécsi Légirégészeti Téka 1994-es születése után húsz évvel, 2014-ben Visy Zsolt is nyugdíjba vonult. Az intézmény ez idő alatt közel 50 000 régészeti célú légi felvételt készített Magyarország és Erdély különböző részeiről, amely pótolhatatlan információt jelent a hazai és erdélyi régészet számára, de kutatóinak hála, az iskola-teremtő műhely tevékenysége nemzetközi szinten is elismerésnek örvend.

Szabó Máté

PTE Egyháztörténeti Kutatóközpont

A 2011. március 1-jétől működő Kutatóközpont (Center for Ecclesiastical Studies at the University of Pécs) elsődleges célja, hogy a PTE-n megteremtse az egyháztörténeti kutatások intézményes kereteit. Az egyetemen dolgozó, oktató kollégák közül többen foglalkoznak egyháztörténeti témájú, illetőleg ahhoz illeszkedő kutatásokkal. A Kutatóközpont mint szervezeti keret a megfelelő infrastruktúra kialakításában, a kutatások koordinálásában, szervezésében, pályázati lehetőségek felkutatásában, projektek kidolgozásában és lebonyolításában jelentősen növelné a kisebb kutatócsoportok, egyéni pályázók hatékonyságát. A Kutatóközpont jelenleg elsősorban a Katolikus Egyház történetével foglalkozó egyetemi oktatók, valamint meghívott külsős tagok csatlakozásával jött létre. Középtávon a Dunántúl meghatározó kutatóműhelyévé, az egyháztörténeti kutatások szervezőjévé válhat, különösen akkor, ha a kutatómunkában együttműködik a hazai történeti egyházak egyháztörténeti tudományos műhelyeivel. A Kutatóközpont fontos küldetésének tekinti az utánpótlás képzését, szakmai integrációját, így kiemelt helyen szerepel a graduális és a posztgraduális képzésben részt vevő hallgatók támogatása, amely a szervezeti felépítésben is tükröződik. Ugyanakkor nagyon fontos, hogy más egyetemek, intézmények kutatói külső munkatársként csatlakozzanak e központhoz, hiszen számos már futó, illetőleg a közeljövőben induló vállalkozás a kooperáción alapul. Ezáltal a Kutatóközpont az intézményközi együttműködés terén is jelentős szerepet kap (közös pályázatok, sorozatok, konferenciák). A Kutatóközpont az Egyház alapításától egészen a 20. század végéig tartó, két évezredes időintervallum spektrumába beilleszthető kutatások előkészítését, szervezését tekinti feladatának. Minthogy a modern kutatásokkal szemben alapvetően elvárható az interdiszciplináris megközelítés, így a történettudomány mellett számos diszciplína képviselői csatlakozhatnak az intézményhez. Többek között a teológia, a néprajz, a régészet, az építészet, a művészettörténet, a földrajz, a politológia, az irodalomtörténet, a filozófia, az esztétika, a pedagógia, a szociológia kutatóinak együttműködése lehet hosszútávon gyümölcsöző.

A Kutatóközpont *Thesaurus Historiae Ecclesasticae in Universitate Quinqueecclesiensi* (ISSN 2063-2398) cím alatt könyvsorozatot alapított, amely köteteinek megjelentetését pályázati forrásokból finanszírozza. 2012 és 2016 között összesen hét monográfia látott napvilágot (könyvészeti adataikat lásd: http://btk.pte.hu/szervezeti_egysegek/egyhasztortenet_i_kutatokozpont), jelenleg további három kötet előkészítés alatt áll.

2018 nyarán *A Krisztianizáció, mint történeti folyamat sokoldalú interdiszciplináris vizsgálata a Kr. u. 3–15. században* címmel a Kutatóközpont elnyerte a PTE Tehetség Centrum pályázatát (17886-4/2018/FEKUTSTRAT), amely a krisztianizáció sokoldalú folyamatait és aspektusait vizsgálja a késő antik időszaktól a késő középkorig, az írott források és az anyagi kultúra alapján.

Fedeles Tamás

*Pápai megbízottak Magyarországon a XI–XIV. században. Két folytatólagos kutatási program**

A pápaság Magyarországi képviselete nem teljesen új kutatási terület, mégis időszzerűnek tűnt felélesztése tetszhalott állapotából. Sajnos Fraknói Vilmos energikus kutatói és tudományszervezési tevékenysége nyomán a 19. század vége és az 1920-as évek közepe között számos ma is használatos forráskiadás, monográfia, tanulmány látott napvilágot nem csupán az ő, hanem munkatársai (például Pór Antal, Lukcsics József, Lukcsics Pál, Áldásy Antal és mások) tollából. Ugyanakkor ez a munka sajnálatos módon félbeszakadt, és ténylegesen csak az ezredforduló óta újult meg. Más fontos vállalkozások – így például leginkább a jelenleg az MTA Támogatott Kutatások Irodája és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem égisze alatt működő MTA-PPKE Fraknói Vilmos Római Történeti Kutatócsoport – mellett szükségesnek mutatkozott a korábbi munka folytatása, illetve újragondolása. Az azóta eltelt időszakban létrejött külföldi vállalkozások tapasztalatait hasznosítva ugyanis lehetőségek tűntek a korábbi eredmények megőrzésével és felhasználásával egy modern, prozopográfiai személtű kutatási irányvonal kialakítása. Ez komoly módszertani kihívásokat jelentett, amelyek szerves részét képezik a két jelen írásban röviden bemutatásra kerülő kutatási projektnek.

Ki kellett ugyanis szélesíteni a pápai megbízottak fogalomkörét, hiszen a korábbi általános gyakorlat lényegében minden megbízottat legátusnak, követnek, nunciusnak nevezett, a nélkül, hogy az egyes megnevezések jogi tartalmával érdemben foglalkozott volna, ezeket gyakran szinonimaként használta, valamint nem foglalkozott behatóbban a pápai delegált bírák vagy a pápai adószedők tevékenységével. Utóbbiak esetében például jellemzően „csak” azoknak a forrásoknak a feltárása történt meg, amelyek szűkebben az adószedéshez kapcsolódtak.

Ilyen előzmények után indult meg hosszabb előkészítést követően 2014-ben a Középkori és Koraujkori Történeti Tanszéken a „Pápai megbízottak a XI–XIII. századi Magyarországon – online adattár” című projekt, amely az Árpád-kor időszakát

* Az írás az NKFIH NN 109690 és NKFIH NN 124763 számú projekt támogatásával készült. A szerző e projektek vezető kutatója, valamint az MTA-Debreceni Egyetem „Lendület” – Magyarország a középkori Európában kutatócsoport tagja.

ölelte fel. Ugyan e projekt 2016 végén lezárult, ám 2017 szeptemberétől elindult a DeLegatOnline kutatási program folytatása, amely egészen 2021-ig tart, és időben tovább halad a 14. században egészen a nagy nyugati egyházszakadás kezdetéig (1378). E programok újdonsága abban áll, hogy ötvözi a prozopográfia módszereit az informatikai adatbázisok előnyeivel, így egy folyamatosan bővülő és bővíthető online adattár jött létre (www.delegatonline.pte.hu). A kutatási projekt további sajátossága, hogy nemzetközi együttműködésben valósul meg, ezért nem csupán magyar, hanem angol nyelven is elérhető és használható. Ennek köszönhetően a projekt folyamatos és intenzív kapcsolatban áll az e területen meghatározó külföldi kutatókkal, kutatócsoportokkal (Laboratoire de Medivistique Occidentale de Paris (LAMOP), University of Zagreb, Department for Croatian Studies (UZ-DCS), Europe-Ange projekt, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Wissenschaftliches Zentrum der Polnischen Akademie der Wissenschaften, Archives Nationales de France, Paris). A kutatócsoport Kiss Gergely vezetésével működik 2014 óta, munkatársai Barabás Gábor, Báling Péter, illetve 2017 őszétől Zapala-Maléth Ágnes.

A lényegi eltérés a hagyományos adattárakhoz képest elsősorban az, hogy a Magyarországgal és annak társországaival kapcsolatba került pápai megbízottak életútját a lehető legteljesebb módon dolgozza fel. Ezáltal elkerülhetővé válik az, ami az eddig megközelítés óriási hátránya volt, ti. az, hogy eddig egy-egy megbízott karriertörténetéből kizárólag epizódyszerűen emelték ki magyarországi tevékenységüket. Ezáltal sokszor az veszik el, ami minden további kutatás számára a leglényegesebb: az intézmény- és társadalomtörténeti szövegösszefüggés. Mintha egy-egy kulcslyukon keresztül igyekeztünk volna egy egész szobát feltérképezni.

Egy prozopográfiai adatbázis ugyanis nem öncélú vállalkozás, hanem arra való, hogy segítségével bonyolultabb kérdésekre is választ kapjunk: milyen szinten, intenzitással, formában képviseltette magát a pápaság egy adott időszakban; mely területeken (tematikus és földrajzi értelemben is!) voltak intenzívebbek a kapcsolatok; milyen volt a kapcsolat a pápai képviselők között, milyen szociológiai sajátosságokat mutatnak; milyen volt a helyi egyháziak részvétele a pápai képviseletben; mindennek milyen jogtörténeti vonatkozásai vannak (pl. kánonjog recepciója), és még hosszasán lehetne sorolni az előnyöket.

Hogyan lehet mindezt megcsinálni? Kitartó munka kell ahhoz, hogy az eltérő forrástípusokat vallatóra fogjuk, kezdve az oklevelektől, az elbeszélő, képi forrásokon át a végrendeletekig, hagyatékokig, számadáskönyvekig, stb. Ezekből nyerhető ki azok az adatok, amelyek az adatbázis építőköveiként szolgálnak. Az adatokból áll össze egy-egy pápai megbízott élet- és karriertörténete: családi kapcsolatai, tanulmányai, egyházi hivatalai és végül pápai megbízatásai. Ezek az építőkövek lényegében események, ezeket lehet ugyanis három elengedhetetlen elemhez kötni: valamely személy(ek)hez, időhöz és helyszínhez. Az eseményközpontúság a központi elemnek, a pápai megbízatásoknak is a legfőbb jellemzője. Eddig ugyanis összemom-

sódtak a képviselet formái és nem volt mindig egészen világos, hogy az adott területen – így például Magyarországon – egy személyhez kapcsolódó események milyen viszonyrendszerben vannak egymással. Melyek azok, amelyek egy adott személy pápai felhatalmazásához kapcsolódnak, és melyek azok, amelyek nem. Az események viszonyrendszere, hierarchiája nélkül ugyanis csak egy újabb, nyilván sokkal bővebb adathalmazt hozna felszínre a kutatás. Így viszont sokféle további kérdés megválaszolásához szolgál kiindulópontként az adatbázis. De mit is kínál?

A feldolgozás eredményeként készültek el az ún. személyi adatlapok, amelyeken nyomon követhető egy-egy Magyarországgal kapcsolatba került pápai megbízott *teljes* élettörténete, megfelelő szempontok szerint csoportosítva és tállalva. Egy rövid ismertetőt követően elsőként a személyes adatok szerepelnek (család, rokonság), majd következnek a tanulmányok, végzettség, egyházi rendek, egyházi hivatalok, bíborosi cím, és végül a pápai megbízások. A személyi adatlapok és a hozzá tartozó esetleges dokumentumok is kinyerhetők pdf formátumban, amelyeken mindig szerepel a megfelelő hivatkozási formula (elérési útvonal, letöltés ideje), ezzel is segítve a felhasználókat. E mellett az adatbázis sokféle keresési lehetőséget is biztosít: egyes személyekre, esemény- és megbízás-típusokra, megbízókra, földrajzi kiterjedésre is rá lehet keresni. Online adatbázis jellegénél fogva természetesen mindig megvan a javítás, pontosítás, kiegészítés lehetősége, amely ma már elengedhetetlen követelmény. Éppen ezért bizonyos időközönként információs körlevelet küldünk ki a felhasználók tájékoztatására.

Az adatbázishoz való hozzáférés mindenki számára nyitott, csupán egy egyszerű, ingyenes regisztráció szükséges hozzá, amely az adatbázis honlapján elérhető, valamint ugyanitt letölthető a felhasználói kézikönyv is, amely segít eligazodni az adatbázisban.

Kiss Gergely

A Modernkori Oroszország és Szovjetunió Történeti Kutatócsoport – MOSZT

Alapítás, célkitűzések, küldetés

A műhely 2004 tavaszán alakult Ormos Mária akadémikusnak, a PTE Interdiszciplináris Doktori Iskolája alapító vezetőjének kezdeményezésére, 2008 óta a Történettudományi Intézet önálló kutatócsoportjaként működik. Létrehozásával az egyetem keretein belül folyó Kelet-Európa orientáltságú kutatások erősítése, illetve az új- és modernkori történeti ruszisztikának a pécsi történészképzés kínálatában való megjelenítése volt a cél. A kutatócsoportot Bebesi György, az Újkortörténeti Tanszék habilitált egyetemi docense hozta létre és vezeti.

A kutatócsoport magyar nevének rövidítése oroszul („MOSZT”) a „Híd” jelentést adja, mely egyben a műhely *tudományos ars poeticájára* is utal, melyet az alapító nyilatkozat így foglal össze: *„A kutatócsoport a Doktori Program és a Tanszékcsoporthoz tudományos műhelyként, autonóm kutatók és oktatók szabad társulásaként jött létre, azzal a céllal, hogy a régióban dolgozó és a korszakkal foglalkozó ruszista-szovjetológus kollégák munkáját összehangolja, számukra konzultációs és publikációs fórumot biztosítson, hozzájáruljon a szakmai utánpótlás neveléséhez, konferenciák, sajtóbemutatók szervezésével erősítse a tudományos nyilvánosságot, létrehozza a ruszisztikai-szovjetológiai kutatások egy vidéki központját, végül az egyéni próbálkozásoknál hatékonyabbá kívánja tenni a tudományos műhely keretében történő pályázati tevékenységet is.”*

Mindezek szellemében a MOSZT igyekszik összefogni az egyetem és a szűkebb-tágabb régió ruszisztikai-szovjetológiai kutatásait, fórumot teremteni a téma művelői számára, hatékonyabbá tenni a pályázati tevékenységet, konferenciákat, workshopokat, műhelybeszélgetéseket szervezni, témába vágó előadásokat, előadás-sorozatokat tartani, önálló könyvsorozatot útjára indítani, amely publikációs lehetőséget jelent a tapasztalt szakemberek és a kezdő fiatalok számára egyaránt.

Beépülés a hazai és a nemzetközi történettudomány vérkeringésébe

A megalakulás utáni első lépés – a híd szerepből adódóan is – a tudományos kapcsolatrendszer kiépítése, a történeti ruszisztika hazai és nemzetközi rendszerébe történő bekerülés volt. A PTE-n belül elsősorban a Font Márta professzorasszony által vezetett Kelet-Európa és a Balkán Története és Kultúrája Kutatási Központjával alakult ki szoros kapcsolat, melynek több közös konferencia, kötet, recenzió és bemutató lett a gyümölcse. Emellett a Bagi Dániel, majd Sashalmi Endre által irányított MTA-PAB Kelet- és Közép-Európa Munkabizottságával, majd a 2010-es évek elejétől az akkor alapított és Végvári Valentyina vezetésével működő Orosz Világ Alapítvány Pécsi Orosz Központjával került sor élénk együttműködésre. Szintén termékenynek bizonyult a lelkes és kitűnően szervező szakmai diákszervezettel, az akkoriban Csibi Norbert és Miszler Tamás által irányított Történészceh Egyesülettel történő kooperáció, amelynek több előadássorozat (pl. a diákosan tréfás nevű „MOSZT vagy soha”, illetve a „mosztaparti esték”), illetve konferencia és az ezekből készült kötet lett az eredménye. Szintén tényekben jól megragadhatók az eredményei a Véghe Ferenc, Dávid Ferenc és Bene Krisztián által irányított Magyar Hadtudományi Társasággal, illetve annak Dél-Dunántúli Tagozatával történő szakmai együttműködésnek.

A külső hazai fórumok közül kitüntetett a műhely kapcsolata az ELTE Ruszisztikai Intézetével, vagy ahogy ma hívják, Ruszisztikai Kutatási Központjával, és a vele egy helyszínen lévő Budapesti Orosz Központtal. Szintén említést érdemel, az egyetlen Pécsen kívüli vidéki szlavisztikai műhellyel kiépített kooperáció: a részben történelmi, részben irodalmi-nyelvészeti orientáltságú Szabó Tünde és Szili Sándor által irányított szombathelyi Szláv Történeti és Filológiai Társasággal 2014 óta vannak a MOSZT-nak közös konferenciái.

Az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontjának Történettudományi Intézetével szintén élő a műhely kapcsolata, Katona Csaba és Hornyák Árpád a MOSZT budapesti képviselői. Az akadémiai körökön belül jelentős szerepe van a kutatócsoport életében a Magyar és Orosz Tudományos Akadémiák Történész Vegyesbizottságának is, amelynek a műhely alapítója 2006 óta, társelnöke (Kolontári Attila) pedig 2012 óta a tagja.

Egy egyetemes történeti tematikára alakult műhely rangját nagymértékben mutatják nemzetközi kapcsolatai, a MOSZT e tekintetben is fel tud mutatni számottevő eredményeket. A Kutatócsoport tagjai hozták magukkal a megalakuláskor a saját nemzetközi kapcsolatrendszerüket: a RAN – az Orosz Tudományos Akadémia Kelet-Európa és Balkán Kutatási Központja már a MOSZT megalakulása előtt, a 90-es évek közepe óta kiemelt tudományos partner volt, az együttműködés legmegfoghatóbban nemzetközi konferenciákban és kiadványokban, valamint ösztöndíjakban és kutatói utakban realizálódik.

Egy rangos, moszkvai székhelyű nemzetközi tudományos szervezettel is sikerült már a MOSZT megalakítása előtt a 90-es évek végétől intenzív kapcsolatokat kiépíteni, az AIRO XXI-vel, a Modern Orosz Történelem Kutatóinak Társaságával, amely több tucat ország tudósait tömöríti magába, ebben Bebesi György 2005-től a nemzetközi tanácsadó testület tagja, Kolontári Attila forrásgyűjteményét pedig az AIRO XXI megjelentette Moszkvában és részletes recenziót is közöltek róla.

A műhely harmadik, viszonylag még új orosz partnere 2012 óta a Sztavropoli Észak-Kaukázusi Szövetségi Egyetem Történelem Fakultása. Ez a kapcsolat olyan intenzív és sikeres, hogy már vendéglőadás, kölcsönös látogatások, a sztavropoli egyetemi évkönyvben közölt publikációk fémjelzik az együttműködést, sőt 2014-től sikerült újtárra indítani egy új közös folyóiratot, az „Oroszország és Magyarország a Történelem Keresztútjain” címmel.

Szintén a híd szerep és az orosz-magyar történész együttműködés szép példája, hogy sikerült felvenni a kapcsolatot az egyik legnagyobb moszkvai történelmi szakkiadóval, a Terrával, amely jogdíj fizetése nélkül a kutatócsoport rendelkezésére bocsájtotta egy tudományos szenzáció számba menő kiadványát, az „Azef levelei” című könyvét, amely a MOSZT második köteteként, hosszú fordítómunka eredményeképpen forráskiadványként jelent meg.

Részen a hazai, részben a külföldi kapcsolatok közé tartozik a Moszkvai Magyar Levéltári Intézettel, illetve, amíg működött, a Balassi Intézettel való folyamatos tudományos kapcsolattartás, amely kitűnő ösztöndíj és kutatási lehetőségekkel áll a vállalkozó szellemű tehetséges fiatalok rendelkezésére, e tekintetben Seres Attila vezetői megbízása idején voltak a legsikeresebb projektek.

Egy önálló egyetemi műhely nemcsak szakmai társaságokkal, hanem civil szervezetekkel és cégekkel is tartja kapcsolatot, ezzel megmutatja magát a szűken vett tudományos közegeken kívül is, nyit a város közéleté felé. A MOSZT esetében három ilyen fórum említhető: a PRC, azaz a Pécsi Rotary Club, a Pécsi Magyar-Orosz Társaság, s végül az LDSZ Biztonságtechnikai KFT, amely a kutatócsoport fő szponzora.

Tehetséggondozás, tudományos utánpótlásnevelés, szakmai sikerek

A híd szerep mellett, műhelyünk másik kiemelten vállalt profilja a fiatal tehetségek felkutatása és támogatása, a tudományos utánpótlás-nevelés. A kutatócsoport 2004 óta eddig megjelent 11 kötetében és 5 füzetében közel félszáz tanulmányt közölt fiatal kutatók, diákok tollából, s emellett kb. 2 tucatnyi egyetemistának, doktorandusznak, fiatal kutatónak biztosított konferenciaelőadás-lehetőséget. 4 diákunk ért el eddig 5 alkalommal kiemelkedő eredményt különböző tudományos megmérettéseken. A Kutatócsoport alapító vezetőjét Dr. Bebesi György egyetemi docenst 2013

tavasán a PTE rektora ünnepélyes keretek között „*elkötelezett és odaadó tehetség-gondozó tevékenységéért*” írásos dicséretben részesítette.

A műhely felépítése, személyi összetétele, tevékenysége és szakmai programjai

A MOSZT strukturális felépítését és személyi összetételét tekintve Ormos Máriában tiszteli alapítóját, a nemrég elhunyt Harsányi Iván professzor odaadó támogatásáért az örökös tiszteletbeli elnöki címet kapta a halás tagságtól. Az effektív irányítást az alapító vezető Bebesi György végzi elnöki minőségben, meghatározza a kutatás stratégiai irányait, kijelöli a projekteket és összefogja a pályázatokat. A kezdettől mellette dolgozó Kolontári Attila, aki jelenleg a Kaposvári Egyetem docense, alelnöki, majd habilitációja után társelnöki minőségben segíti munkáját, ő az orosz kapcsolatok referense, személye jó példa az egyetemek közötti kooperációra is. 2013-tól Bene Krisztián, aki jelenleg a francia tanszék vezetője és Romanisztika Intézet igazgatója, alelnökként vesz részt a csoport munkájában, ő a nyugat-európai kapcsolatok felelőse, illetve a kiadványok olvasószerkesztője. 2013-tól Végh Ferencsel és Hornyák Árpáddal bővült a MOSZT élén álló vezetőség, reszortjuk a dél-kelet-európai, balkáni kutatások erősítése. A MOSZT-ban kezdettől egy felkészült diák töltötte be az elsősorban adminisztratív és informatikai munkát jelentő titkári feladatkört, az első időszakban Lengyel Gábor látta el kitűnően ezt a munkát, majd rövid átmenet után Máté Zsolt töltötte be ezt a pozíciót, 2018. szeptember 1-jétől pedig Csurgai Zoltán a kutatócsoport titkára.

A MOSZT tevékenységének faktumokban leginkább megragadható részét előadásai, előadássorozatai, könyvbemutatói, műhelybeszélgetései, könyv- és füzetsorozatai jelzik. Mint minden műhelynek, a MOSZT tevékenységének is legfontosabb részei a konferenciák, melyek anyagai rendre megjelentek kötet formájában is. Az első ilyen alkalomra 2005-ben került sor „*Önkényuralom, alkotmányosság, forradalom*” címmel az első orosz forradalom kitörésének 100. évfordulóján. 2007-ben „*Utak és alternatívák*” címmel az 1917-es orosz forradalom kirobbanásnak 90. évfordulójára rendezett a műhely nagyszabású országos konferenciát, amelynek tanulmányokkal kiegészített anyaga 2009-ben jelent meg. 2009-ben került sor az interdiszciplináris *Afganisztán konferenciára*, amelynek anyaga 2010-ben jelent meg kötetben a Magyar Honvédség és a Zrínyi Nemzetvédelmi Egyetem támogatásával. 2014 októberében az első világháború kitörésének 100. évfordulóján nagyszabású jubileumi konferenciát szervezett a műhely a PAB Kelet- és Közép-Európa munkabizottságával közösen „*Háborúk és békekötések a 18-20. századi orosz történelemben*” címmel, anyaga 2015-ben jelent meg kötetben. 2017 tavaszán „*Fiatal Kutatók Fóruma*” című nemzetközi

workshopon a fiatal kutatók mutathatták meg oroszlánkörmeiket, az anyag jelenleg szerkesztés alatt áll. Ugyanezen év októberében Forradalmak és kölcsönhatások. Orosz Birodalom-Szovjetunió-Oroszország elnevezéssel rendezett a MOSZT nagyszabású országos konferenciát ismét csak a PAB Munkabizottságával közösen, az 1917-es orosz forradalmak apropója kapcsán, ennek anyaga is szerkesztés alatt van.

A műhely legfontosabb kiadványsorozata a már nemzetközi hírnevet szerzett MOSZT Könyvek, amelynek 2004 és 2018 között eddig 11 kötete jelent meg, köztük forráskiadványok, monográfiák, tanulmány- és konferencia-kötetek, melyekről számos recenzió készült különböző fórumokban. A MOSZT Könyvek mellé 2015-ben újtára indítottuk a MOSZT Füzeteket, amely már ötödik számánál tart, ebben a sorozatban elsősorban tehetséges fiataljaink díjnyertes munkáit tesszük közzé, illetve a tanulmány kereteit meghaladó, de az önálló kötet terjedelmét még el nem érő színvonalas dolgozatokat. 2017-től a kiadványok színvonalának és rangjának fenntartása érdekében a MOSZT Könyvek és a MOSZT Füzetek élére nemzetközi szerkesztőbizottság, illetve tanácsadó testület került. Előbbi vezetője Sashalmi Endre, utóbbié Majoros István professzor lett.

A MOSZT saját weboldallal rendelkezik, és külön profilja van a Facebookon, melyeken az eddig megvalósított szakmai programok részletes dokumentálása mellett a műhely kiadványairól is bővebb információk találhatóak.

Bebesi György

PTE BTK TTI Ibero-Amerika Központ

A Pécsi Tudományegyetem Ibero-Amerika Központ jogelődje, a Latin-Amerika Központ ünnepélyes keretek közt 2001. november 19-én alakult meg hivatalosan a Pécsi Tudományegyetem, az Oktatási Minisztérium, a Külügyminisztérium és a Magyarországon akkreditált latin-amerikai, spanyol és portugál nagykövetségek támogatásával, mely 2004. január 1-jétől PTE Ibero-Amerika Központ néven tevékenykedik és a PTE BTK Történettudományi Intézet egyik műhelye, szervezeti egysége. A 2000. év májusa óta minden évben megszervezett tudományos és kulturális találkozó elnevezése a spanyol és portugál nyelvet beszélő európai és latin-amerikai országokat jelöli, alapvető célkitűzése a spanyol és portugál nyelvű civilizáció kutatása, színvonalas kulturális programok segítségével történő bemutatása, továbbá Magyarország, Közép-Európa és az ibero-amerikai világ – Chilétől Spanyolországig – oktatási és kulturális kapcsolatainak, tudományos együttműködésének elősegítése.

A PTE az Európai Unió két társult tagállama, Mexikó és Chile több egyetemével Prof. Dr. Tóth József rektor 2000-ben – jelenleg is érvényben lévő és működő – bilaterális egyetemközi megállapodásokat kötött. Több spanyol egyetemmel szoros az együttműködés, különösen az Erasmus kapcsolatokon keresztül. A Központ rendszeres tudományos kapcsolatokat tart fenn európai (német, osztrák, spanyol, portugál, szlovák, szlovén, cseh, szerb, lengyel) és tengerentúli (Chile, Mexikó, Argentína) egyetemekkel, kutatóintézetekkel. A Központ vezetője, Prof. Dr. Fischer Ferenc, és helyettese Dr. habil António Domingo Lilón egyetemi docens a 90-es évek legelején kezdeményezői voltak a spanyol szakos képzés beindításának a PTE BTK-n, továbbá annak, hogy Pécs több középiskolájában spanyol nyelvű tagozatok induljanak be.

Az Ibero-Amerika Központ 2002-től minden évben egy-két napos nemzetközi – spanyol és portugál nyelvű – tudományos konferenciát szervezett, s útjára indította a spanyol és portugál nyelvű *Iberoamericana Quinqueeclesiensis* konferenciakötet sorozatot, melynek 16. kötetét 2018 májusában mutattuk be. 2018 tavaszán 19. alkalommal került sor a spanyolul-portugálul beszélő világ bemutatását célzó *Jornada Iberoamericana*, a PTE *Ibero-Amerika Hét* című tudományos-kulturális rendezvénysorozatra, melyre ebben az évben összesen 17 országból érkeztek kutatók. A 19. Ibero-Amerika Hét keretében megszerveztük a 4. Nemzetközi Nyári Egyetemet, a korábban már öt alkalommal megrendezett Nemzetközi Hallgatói Forum jogutódjaként. Hagyományainkhoz híven a szűkebb és tágabb nemzetközi régióink spanyol

és portugál tanulmányokat folytató egyetemi hallgatóit láttunk vendégül. Ugyancsak megrendezésre került 2018-ban a 7. Amerikanista Doktoranduszok Országos és Nemzetközi Találkozója, mely a fiatal kutatók eredményeinek bemutatását teszi lehetővé nemzetközi konferencia keretében.

Még 2005-ben a *Jornada Iberoamericana* tudományos és kulturális programcsomagját a Pécs 2010 Programtanács – a kulturális főváros pályázati szakaszában – nívódíjjal jutalmazta és így az *Ibero-Amerika Hét* részévé vált az „*Európa Kulturális Fővárosa 2010*” programsorozatnak. Az *Ibero-Amerika Hét* programjait minden évben szoros együttműködésben szerveztük a PTE Történettudományi Intézet, a Spanyol és Ibero-amerikai Tanulmányok Tanszék, a Kodály Zoltán Gimnázium magyar-spanyol két tanítási nyelvű tagozatával, a Budapesten akkreditált latin-amerikai, illetve a spanyol és a portugál nagykövetségekkel, az Oktatási Minisztériummal, illetve EMMI-vel, a Külügyminisztériummal, az MTA PAB Ibero-Amerika Munkacsoportjával, valamint egy pécsi civil szervezettel, a Pécsi Magyar-Spanyol Baráti Társasággal. A tudományos konferenciák mellett az Ibero-Amerika Hetek keretében minden évben kulturális programokat (kiállítások, hangversenyek, filmvetítések, táncsterek) is szervezünk a latin-amerikai, a spanyol és portugál nagykövetségek segítségével az egyetem, a város és a régió polgárai, egyetemi hallgatók, középiskolai diákok számára.

Az Ibero-Amerika Központ vezetője által benyújtott „Magyarságkép Közép-Európában és Ibero-Amerikában a 20. század második felében” címet viselő ötéves akadémia projekt elnyerte az MTA illetékes szakmai bíráló fórumainak támogatását, melynek eredményeként 2007 januárjától 5 éven át folytatta tevékenységét az *MTA-PTE Magyarország, Európa és Ibero-Amerika Kutatócsoport*. Jelentős eredménynek tekinthető, hogy a kutatócsoport vezetője két alkalommal is sikeresen pályázott MTA TKI fiatal kutatói állásokra. Az akadémiai státuszban foglalkoztatott négy fiatal kutató mindegyikének sikerült a PTE BTK Történettudományi Intézetben egyetemi státuszt biztosítani és ezzel lehetővé vált tudományos pályájuk folytatása. Egy fiatal kolléga kutatásai elismeréseként 2009 márciusában Akadémiai Ifjúsági Díjban részesült. Az akadémiai kutatócsoport működése lehetővé tette, hogy 2008-ban az MTA Pécsi Akadémiai Bizottságon belül létrejöhessen a PAB Ibero-Amerika Munkacsoport, melynek vezetője egyúttal az Ibero-Amerika Központ vezetője is. Az MTA-PTE Magyarország, Európa és Ibero-Amerika Kutatócsoport 2011. december 31-ig működött. Az MTA-PTE Magyarország, Európa és Ibero-Amerika Kutatócsoport 2011-ben benyújtott pályázata a következő 5 éves MTA támogatási ciklusra nem nyerte el az Akadémia támogatását, így ugyan MTA kutatócsoportként nem folytathatta működését, ugyanakkor a PTE Ibero-Amerika Központ mégis biztosítja az ez irányú kutatások folytatását, együttműködve az MTA PAB Ibero-Amerika Munkacsoportjával.

Az előző évek során az Ibero-Amerika Hét fővédnökei minden évben külügyminiszterek voltak: Kovács László, Somogyi Ferenc, Göncz Kinga, Martonyi János,

Szijjártó Péter. Védnököknek kértük fel az előző évek tradícióinak megfelelően Spanyolország és Portugália nagyköveteit, a GRULA (Latin-Amerikai Nagykövetek Csoportja) soros elnökét, a Baranya Megyei Közgyűlés Elnökét és Pécs Megyei Jogú Város polgármesterét és a PTE rektorát.

A PTE Ibero-Amerika Központ jelentős nemzetközi elismertségének tekinthető, hogy az Ibero-Amerika Központ vezetőjét 2007-ben a CEISAL XXXI Közgyűlésén, – Brüsszel XXXI Asamblea General, Consejo Europeo de Investigación Social de América Latina – a kilenc fős Végrehajtó Bizottságba (Comision Directiva) választották a 2000–2010 közötti ciklusra. A Comision Directiva egyik fő feladata, hogy a két kongresszus között az Európában, illetve az Európán kívüli országokban dolgozó hispán-portugál világot kutató intézetekkel folyamatos kapcsolatot tartson, és előkészítse a következő – így a 2010-ben Toulouse-ban tartott – nemzetközi kongresszust. A Központ vezetője 2010-ben ismételten megválasztott tagja lett a CEISAL Végrehajtó Bizottságának (Comision Directiva) a CEISAL XXXII Közgyűlésén, Toulouse-ban (XXXI Asamblea General del CEISAL) a 2010–2013 közötti ciklusra, melynek egyik fő feladata a 2013 júniusában Portóban megtartott VII. Kongresszus előkészítése volt. A hispán-luzitán világot kutatók másik jelentős szervezetének az AHILA-nak (Asociación de los Historiadores Latinoamericanistas Europeos) a központ vezetője 1987-től rendes tagja (miembro regular), és e szervezet nemzeti koordinátora (coordinador nacional) tisztségét 1993-tól több alkalommal is betöltötte, s legutóbb a hollandiai Leidenben 2008 augusztusában tartott XV. Congreso Internacional de la AHILA közgyűlésén ismételten.

Az Ibero-Amerika Központ vezetője három külföldi szakfolyóirat szerkesztőbizottságában volt, illetve van jelen: *Historia Latinoamericana en Europa-AHILA, a Bicentenario. Revista de Historia de Chile y America. Centro de Estudios Bicentenario. Santiago de Chile. ESD. Estudios de Seguridad y Defensa, Academia Nacional de Estudios Políticos Estratégicos, ANEPE* (Santiago de Chile) Két magyar nemzetközi kapcsolatokkal foglalkozó szakperiodika szerkesztőbizottságának tagja: *Öt kontinens, Világtörténet*.

Az Ibero-Amerika Központ munkatársai részt vesznek az Interdiszciplináris Doktori Iskola „Európa és a magyarság a 18-20. században” Doktori Program és a Történettudományi Intézet munkájában tudományszervezőként, a tudományos minősítési eljárásokban, továbbá oktatóként a doktori képzésben.

Fischer Ferenc

Szerzőink

- Báling Péter, PTE BTK TTI Középkori és Korajújkori Történeti Tanszék, tudományos segédmunkatárs
- Dr. habil. Bánkuti Gábor, PTE BTK TTI Modernkori Történeti Tanszék, egyetemi docens
- Dr. habil. Bebesi György, BTK TTI Újkortörténeti Tanszék, egyetemi docens
- Prof. Dr. José Casanova, Georgetown University, Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs, Department of Sociology and Department of Theology, Senior Fellow
- Dr. habil. Fedeles Tamás, PTE BTK TTI Középkori és Korajújkori Történeti Tanszék, egyetemi docens, MTA–PPKE Fraknói Vilmos Római Történeti Kutatócsoport, tudományos főmunkatárs
- Prof. Dr. Fischer Ferenc, PTE BTK TTI Modernkori Történeti Tanszék, egyetemi tanár
- Prof. Dr. Font Márta, PTE BTK TTI Középkori és Korajújkori Történeti Tanszék, egyetemi tanár
- Dr. habil. Forgó András, PTE BTK TTI Újkortörténeti Tanszék, egyetemi docens
- Dr. habil. Gózszy Zoltán, PTE BTK TTI Újkortörténeti Tanszék, tanszékvezető egyetemi docens
- Prof. Dr. Grüll Tibor, PTE BTK TTI Ókortörténeti Tanszék, tanszékvezető egyetemi tanár
- Dr. Lindner Gyula, PTE BTK Ókortörténeti Tanszék, egyetemi adjunktus
- Dr. habil. Kiss Gergely, PTE BTK TTI Középkori és Korajújkori Történeti Tanszék, egyetemi docens
- Dr. Maléth Ágnes, PTE BTK TTI Középkori és Korajújkori Történeti Tanszék, tudományos munkatárs
- Dr. habil. Nagy Levente, PTE BTK TTI Régészet Tanszék, tanszékvezető egyetemi docens
- Neményi Réka, PTE BTK TTI Régészeti Tanszék, egyetemi tanársegéd
- Prof. em. Dr. Ormos Mária, az MTA rendes tagja, PTE BTK TTI Modernkori Történeti Tanszék, nyugalmazott egyetemi tanár
- Prof. Dr. Sashalmi Endre, PTE BTK TTI Középkori és Korajújkori Történeti Tanszék, tanszékvezető egyetemi tanár, intézetigazgató

Schwarzwölder Ádám, VERITAS Történetkutató Intézet, tudományos segédmunkatárs

Dr. Szabó Máté, PTE BTK TTI Régészet Tanszék, egyetemi tanársegéd

Dr. habil. Vonyó József, PTE BTK TTI Modernkori Történeti Tanszék, nyugalmazott c. egyetemi tanár