



1995

3

AETAS

Filippov Szergej
Történelembölcseleti elképzelések a 15–17. századi
Oroszországban

Kiril Detkov
Az ortodox balkáni népek kelet-közép-európai politikai képe
(1354–1572)

F. Font Márta
Magyar–orosz politikai kapcsolatok a 12. században

Makai János
A Szuzdali Fejedelemség külpolitikája a 12. században

Dósán László
A orosz népnév jelentésváltozása a középkorban

Sulyok Hedvig
Kis (II.) Károly latin vitézeiről
Bemutatjuk A. J. Gurevics orosz történészt

Következő számunk tartalmából

Robert J. W. Evans

Magyarország és a Habsburg-monarchia 1840 és 1867 között

Deák Ágnes

Társadalmi ellenállási stratégiák Magyarországon az abszolutista kormányzat ellen 1851–1852-ben

Benedek Gábor

Ciszlajtániai tisztviselők a neoabszolutizmuskori Magyarországon

Linda White és Gál Polixéna levelezése, 1857–1863

Bernard Lepetit

Építészet, földrajz, történelem: a lépték használatai

Beszélgetés Deák Istvánnal

1995/3

AETAS

Történettudományi folyóirat

A kiadványt szerkesztette:

Kosztai László – Tóth Szergej

A kiadvány a Soros Alapítvány,
Szeged Megyei Jogú Város Önkormányzata,
a Délmagyarország Könyv- és Lapkiadó Kft.,
a Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány,
a Fund for Central and East European Book Projects,
és a szegedi József Attila Tudományegyetem
Közművelődési Bizottsága
támogatásával jelenik meg.

Szerkesztőség:

DEÁK ÁGNES (főszerkesztő)
ARADI ZSUZSA (a szerkesztőség titkára)
DÁVID TAMÁS, KOSZTA LÁSZLÓ, LELE JÓZSEF,
PELYACH ISTVÁN, TOMKA BÉLA, TÓTH SZERGEJ,
VAJDA ZOLTÁN

TARTALOM

Tanulmányok

FILIPPOV SZERGEJ „Támaszt az eget Istene birodalmat, mely soha örökké meg nem romol”. Történelembölcseleti elképzelések a 15–17. századi Oroszországban	5
KIRIL PETKOV A Korona elleni lázadóktól a <i>fideli nostri</i> Bulgariig. Az ortodox balkáni népekről alkotott kép Közép-Kelet Európában (1354–1572)	32
F. FONT MÁRTA Magyar–oroszl politikai kapcsolatok a 12. században (1118–1199)	53
MAKAI JÁNOS A Szuzdali Fejedelemség külpolitikája a 12. század 30–50-es éveiben	76
PÓSÁN LÁSZLÓ A „porosz” népnév tartalmi változásai a középkorban	96
SULYOK HEDVIG Kis (II.) Károly latin vitézeiről	109
RYSZARD GRZESIK Adelhaid, az állítólagos lengyel hercegnő a magyar trónon	114

Forrásközlés

Filofej szerzetes Levél a rossz napokról és órákról	127
---	-----

Határainkon túl

Elzárttság és modernség. Interjú Aron Jakovlevics Gureviccsel	137
ARON JAKOVLEVICS GUREVICS Boszorkányok a faluban és a vádlottak padján (A mágia értelmezésének régi és intellektuális hagyományai)	145

Figyelő

A középkorvégi Magyarországról (<i>Ludovicus Tubero: Kortörténeti feljegyzések (Magyarország). Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 4. Ford. és kiad.: Blazovich László és Sz. Galántai Erzsébet. Szeged, 1994.</i>)	
Havas László	172
A lengyel katolicizmus megértéséhez (<i>Jerzy Kłoczowski–Lidia Müllerowa–Jan Skarbek: A katolikus egyház Lengyelországban. Kiadja: a Magyar Katolikus Püspöki Kar Egyháztörténeti Bizottsága. Budapest, 1994.</i>)	
Kurecskó Mihály	174
Eretnekség és írásbeliség kapcsolata: definíció és akcidenciák (<i>Heresy and Literacy, szerk.: Peter Biller, Anne Hudson, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.</i>)	
Seláf Levente	177
Európa keleti fele a középkor alkonyán (<i>Jerzy Kłoczowski: Europa słowiańska w XIV–XV wieku. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa, 1984.</i>)	
Ryszard Grzesik	186
Számunk szerzői	192

FILIPPOV SZERGEJ

„Támaszt az eget Istene birodalmat, mely soha örökké meg nem romol”

*Történelembölcseleti elképzelések a 15–17. századi Oroszországban**

„... az összes keresztény cárság¹ a végéhez ért és a mi uralkodónk egyetlen cárságában egyesült a prófétai könyvek szerint, vagyis a orosz cárságban: mivel két Róma elbukott, a harmadik áll, és negyedik nem lesz”, – röviden így foglalta össze Filofej pszkovi szerzetes-koncepciójának lényegét, amely koncepciót a tudományos irodalomban általában „Moszkva – harmadik Róma” elméletként szoktak emlegetni. Filofej ezen szavai (mellesleg általában csupán *ezek* a szavai), leveleinek általános kontextusából kiemelten szükségzerű kellékét képezik az orosz történelemről szóló összes tudományos, publicisztikai és „kvázi-tudományos” munkának, de e szavak valódi értelme ma már alig vehető ki a ráakódott egyoldalú, pontatlan vagy egyszerűen téves értelmezések vastag rétege alatt.

Nem érdektelen megemlíteni, hogy a 16–17. században széles körben elterjedt „Moszkva – harmadik Róma” koncepció a 18. század elejétől az orosz kultúrának a régebbi pravoszláv hagyományaihoz kapcsolódó „mélyrétegeibe” száll alá, vagyis elsősorban az óhitű közegbe. Az ún. „magas”, európaizálódott orosz kultúrában ez a koncepció (és szerzőjének neve) 150 évre feledésbe merült, és csupán 1846-ban került először publikálásra Filofej egyik levele.² Nyikolaj Karamzin számára ismeretlen volt a pszkovi szerzetes munkássága, legalábbis Az orosz állam történetében nem esik róla szó. Szergej Szolovjov is mindössze néhány sort szánt Filofej munkásságának az Oroszország története a kezdeti időktől című monumentális művének 5. kötetében.³ Ugyanakkor a „Moszkva – harmadik Róma” koncepció iránti érdeklődés jelentősen megnövekedett a 19. század végére, miközben már akkor érzékelhető volt az a törekvés, hogy figyelmen kívül hagyják vallási, eszkatológikus jelentéstartományát, és ezt a koncepciót csupán egy sajátos politikai elméletnek tekintsék, sőt mi több, az Orosz Birodalom külpolitikai céljainak megalapozását vagy éppen az orosz politikai messianizmus univerzális modelljét lássák benne.

Ebben a sorban az elsőség valószínűleg Mihail Gyjakonovot illeti, aki a régi Oroszország politikai eszméinek szentelt könyvében úgy határozta meg Filofej tanítását, mint „az orosz cárságról szóló politikai elméletet”, amely „uralkodó *állami* (Gyjakonov kiemelése – F. Sz.) jelentőségre tett szert.”⁴ A „moszkvai politikai ideológia” fontos elemének tartotta Filofej gondolatait a nagy orosz történész, Pjotr Miljukov is, akinek a Vázlatok az orosz kultúra történetéből c. munkája a századforduló orosz értelmiségének gyakran forogott kézikönyve volt.⁵ Nem kerülte el a politikai aktualizálás csapdját Nyikolaj Bergyajev sem, akinek könyvei igen népszerűek voltak mind Oroszországban, mind külföldön, és ma szemmel láthatóan újra egyre népszerűbbé válnak. Bergyajev világosan látta a „Moszkva – harmadik Róma” koncepcióhoz kapcsolódó elképzelések vallási jellegét, ennek ellenére annak a véleményének adott hangot, hogy ebben a gondolatban az orosz emberekben mindig is meglévő messianisztikus eszme fejeződött ki, amely az orosz történelem egész tartama alatt különféle politikai irányzatokban öltött testet. „A Moszkváról mint harmadik Rómáról alkotott tan, a moszkvai cárság kialakulásának ideológiai alapjává vált. A cárság a messianisztikus eszme szimbolikája alatt került összegyűjtésre⁶ és öltött alakot. A cárság, az igazi cárság keresése jel-

lemzi az orosz népet történelmének egész tartama alatt.” Ebből kiindulva Bergyajev szellemes, de nem túlságosan tartalmas párhuzamot vont a harmadik Rómáról szóló tanítás és a kommunizmus között: „A Harmadik Róma helyett Oroszországban a Harmadik Internacionálét sikerült megvalósítani, és a Harmadik Internacionáléra a Harmadik Róma számos vonása átszállt. A Harmadik Internacionálé szintén szent cárság és szintén az ortodox hitre alapozták.”⁷

A „Moszkva – harmadik Róma” elmélet értelmezésének fentebb vázolt hagyománya széles körben elterjedt Oroszország határain túl is,⁸ és szilárdan tartja magát jelenleg is. Richard Pipes összefoglaló munkájában az igen jellemző „Az egyház mint az állam szolgálóleánya” címet viselő fejezetben azt olvashatjuk, hogy a „Moszkva – harmadik Róma” gondolat „a Moszkvai Oroszország hivatalos politikai elméletének nélkülözhetetlen részévé vált. Az a meggyőződés kapcsolódott hozzá, hogy Oroszország a leghibátlanabb és legistenfélőbb keresztény cárság a világon.”⁹ Andrzej Lazari lengyel kultúr- és irodalomtörténész ezt a gondolatot „az orosz nacionalizmus archetípusának” nevezi és úgy véli, hogy ez a gondolat „évszázadok során át kísért az orosz elmékben.”¹⁰ A magyar nyelvű irodalom sem mentes az ilyenfajta állításoktól. Így például Iglói Endre véleménye szerint a „Moszkva – harmadik Róma” elméletet „a Százcikelyes zsinat 1551-ben a moszkvai állam politikai programjává minősíti, és megkísérlti az ország külpolitikai vezérfonalaként IV. Ivánnal is elfogadtatni”¹¹. Néhány magyar szerzőnél azt a törekvést láthatjuk, hogy Filofejt valamilyen módon a pánszlávizmushoz kapcsolják. Egy kissé homályos formában ezt a kapcsolatot igyekezett megállapítani Gogolák Lajos a szlavofilek közvetítésén keresztül, amely szlavofilek állítólagosan a harmadik Róma régi gondolatát újították volna fel.¹² Határozottabban állapítja meg ezt a kapcsolatot P. Gábor Mózes, aki szerint Filofej abban reménykedett, hogy „a bizánci indíttatású, ismét a történelem fölé ideologizált és abszolutizált cárizmus arra hivatott, hogy időben a világ végezetéig tartson, minden egyéb államalakulatot felváltson, illetve magába olvasszon.” És csupán a történelmi körülményeken múltott, hogy „ez az utópia nem tudta igazán betölteni eredeti politikai rendeltetését, és csak a 19. század végi hivatalos pánszlávizmusból, tehát szekularizált formában, illetve néhány szlavofil gondolkodó, pl. Dosztojevskij spiritualizált népiességében és messiánizmusában jutott kifejezésre”¹³.

A fentebbi idézetekben rejlő ténybeli pontatlanságoktól eltekintve is, egészében azt mondhatjuk, hogy a pszkovi szerzetes szerény alakja valóban démonikus méreteket ölt az orosz történelemben, ha a „Moszkva – harmadik Róma” gondolatot ennyire „tágan” értelmezzük. Filofej így nemcsak a Moszkvai Állam ideológusává, hanem olyan különféle eszmei áramlatok előfutárává is válik egyúttal, mint a szlavofilizmus, a pánszlávizmus, az orosz nacionalizmus, sőt, a kommunizmus (és mindez a kulturális tájékozódási pontok Péter utáni erőteljes és hirtelen megváltozása és a Filofej eszmei öröksége körüli 150 éves hallgatás ellenére lenne így). Reményeink szerint a „Moszkva – harmadik Róma” elmélet történetének és előtörténetének az alábbiakban következő rövid bemutatása, valamint Filofej egyik levelének közlése hozzájárul majd ahhoz, hogy a Péter előtti Oroszország szellemi életének erről a fontos jelenségről reálisabb és történetileg pontosabb kép alakuljon ki.

Augustus császár öröksége

Az új oroszországi politikai és történelembölcseleti eszmék megjelenése közvetlen összefüggésben állt azokkal az alapvető geopolitikai változásokkal, amelyek Európa pravoszláv régiójában a 15. században és a 16. század elején mentek végbe. Európa keleti részében az orosz földeknek a moszkvai fejedelmek által végrehajtott „össze-

gyűjtésének” folyamata III. Iván uralkodása alatt (1462–1505) érte el tetőpontját. III. Ivánnak sikerült Moszkvához csatolnia a Novgorodi Köztársaság hatalmas kirejedésű területeit (1478) és megszüntetnie Moszkva régi ellensége, a Tveri Fejedelemség önállóságát (1485). És bár az utolsó független orosz fejedelemség, a rjazanyi, hivatalosan csak 1521-ben került Moszkva fennhatósága alá, már III. Ivánt mindenütt „egész Oroszország uralkodójának” kezdi titulálni, vagyis már nem pusztán a Moszkvai Fejedelemség uralkodóját látják benne, hanem azon új államalakulatét, amellyel a 15. század végétől fokozatosan az „Oroszország” (Rosszija) elnevezés kapcsolódott össze. Míg III. Iván apja, II. Vaszilij (Tyomnij) még nemritkán a szakadék szélén való egyensúlyozásra kényszerült, átélte a tatár fogság és a rivális rokonokkal folytatott nehéz küzdelem időszakát, amely utóbbi során mind a szeme világát, mind a hatalmát elveszítette és kénytelen volt száműzetést elszenvedni, úgy fia már annyira erősnek érezte magát, hogy 1480-ban nyílt konfliktusra vállalkozott az Arany Horda kánjával és kivívta Oroszország teljes függetlenségét, véget vetve ezzel Oroszországban a tatár uralom majdnem 150 éves időszakának.

Európa egyik legnagyobb állama, a Moszkvai Állam kialakulása, megszilárdulása és kiterjedése egybeesett a bizánci birodalom csillagának gyors ütemű lehanyatlásával. Míg az előbbi gyors léptekkel haladt a tatár iga alóli felszabadulás irányába, addig az utóbbi 1453-ban megszűnt létezni. Bizánc, utolsó erőforrásait mozgósítva a törökök elleni harcban, szövetségeseket keresve a Nyugat katolikus államaihoz fordult segítségért. Ugyanakkor az egyházi kérdés előzetes rendezése, az egyházi unió megkötése és a kereszténység korábbi egységének helyreállítása nélkül semmiféle katonai és politikai segítségről nem lehetett szó. A görögökkel folytatott tárgyalások során a pápák következetesen az egyházak egyesülésére mutattak rá, mint egy jövőbeli lehetséges keresztes hadjárat előfeltételére, sőt mi több, azt állították, hogy az unió ténye már önmagában visszatartja majd a törököket a Bizánc elleni támadástól.¹⁴

Hosszas és bonyolult tárgyalások után VIII. Paleologosz János bizánci császár és IV. Jenő pápa megállapodtak a zsinat összehívásában, amelynek az unió kérdésében kellett döntenie. A zsinat 1438. április 9-én nyílt meg Ferrarában, 1439 elején a zsinat üléseit Firenzébe helyezték át. A ferrarai-firenzei zsinaton (vagy csak egyszerűen firenzei zsinaton) hamar világossá vált, hogy a görög küldöttek, élükön II. József konstantinápolyi patriarchával, kilátástalan helyzetben vannak. Kezdetben megkísérelték álláspontjuk védelmezését a dogmatikai és szertartási kérdésekben, de végül ultimátumot kaptak a pápától, amivel szerint vagy elfogadják a nyugati egyház feltételeit, vagy elhagyják a zsinatot, amivel végleg feladták volna a reményt, hogy segítséget kapjanak a törökök ellen. A politikai megfontolások által vezetett császár és a nagy tekintéllyel rendelkező Iszidorosz orosz metropolita¹⁵ (aki származását tekintve görög volt) nyomására a zsinaton részt vevő pravoszláv küldöttek végül is aláírták a zsinati határozatokat, amelyekben minden egyes vitás kérdésben engedtek, többek között elfogadták a Szentlélek származásáról és a tisztítótűzről szóló nyugati tanítást, a kovásztalan kenyér használatát, és ami a legfontosabb, elismerték a római pápa főségét az egyház ügyeiben.¹⁶ Magától értetődik, hogy az egyházak ilyen, elsősorban politikai okokból életre hívott egyesülése ellenérzést váltott ki a pravoszláv hívők és a pravoszláv főpapok óriási többségének körében, ideértve azokat a főpapokat is, akik engedve a szükségyszerűségnek, aláírták az egyesülést kimondó zsinati határozatokat. Az unió egyik legfőbb híve, Visszarion nikeai metropolita kénytelen volt elhagyni metropóliáját és Rómába menekülni. Az alexandriai, az antiochiai, a jeruzsálemi patriarcha, miután értesült az unióról, 1443-ban zsinatot hívott össze Jeruzsálembe, amely hivatalosan elítélte az uniót, és az uniót elismerő papságot eretnekséggel vádolta meg. Maga a császár, VIII. János egészen haláláig (1448) nem tudta magát a firenzei unió ünnepélyes kihirdetésére el-

határozni, ezt csak a reménytelen helyzetben lévő XI. Paleologosz Konstantin császár tette meg 1452. december 12-én, néhány hónappal a török seregek mindent eldöntő támadása előtt.¹⁷ Konstantinápoly eleste után az unió a konstantinápolyi patriarchátus számára is elvesztette minden jelentőségét.

Ugyanakkor Oroszországban ez alatt az idő alatt visszafordíthatatlan változások mentek végbe. 1441. március 19-én visszatért Moszkvába Iszidorosz metropolita, akit a pápa kardinálissá és Litvánia, Livónia, Oroszország és Halics tartományok legátusává nevezett ki. A fővárosba érve, Iszidorosz azonnal az Istenanya Mennybemenetelének székesegyházába ment és elvégezte a liturgiát, amely során az első helyen IV. Jenő pápáról emlékezett meg a konstantinápolyi patriarcha helyett, az istentisztelet után pedig a székesegyházban felolvasták az unióról szóló zsinati határozatot. Iszidorosz átadta II. Vaszilij nagyfejedelemnek a pápa levelét, amelyben a pápa arra kérte a moszkvai nagyfejedelmet, hogy segítse elő a firenzei zsinat határozatainak megvalósítását. De II. Vaszilij másképp döntött. Moszkvában már Iszidorosz érkezése előtt jól ismerték az unió megkötésének történetét, és tisztában voltak azzal is, hogy az unió megkötésében az orosz metropolita fontos szerepet játszott. Annak a híre is eljutott Moszkvába, hogy a firenzei határozatok általános elutasítással találkoztak a pravoszláv Keleten. Ebben a helyzetben a nagyfejedelem, aki maga is az unió elszánt ellenfele volt, magára vállalta a kezdeményező szerepet az egyházi ügyekben. Az uniót határozottan elutasították, Iszidoroszt pedig kolostorba zárták. Kezdetben a moszkvai kormányzat igyekezett kánonikusan elfogadható megoldást találni a felmerült problémára. Egyfelől megkísérelték, hogy Iszidoroszt álláspontjának megváltoztatására bírják, másfelől, – hogy elnyerjék Konstantinápoly hivatalos engedélyét a moszkvai szabad metropolita-választásra. Eközben Iszidorosz, fél évvel letartóztatását követően, Litvániába szökött, majd onnan Rómába ment.¹⁸ Konstantinápolyban őt még mindig egész Oroszország törvényes metropolitájának tartották, ezért kevés remény volt a patriarchával kötendő kompromisszumra. Ehhez járult még, hogy ugyanakkor Moszkvában kiéleződött a hatalomért folytatott harc, ami az egyházi ügyeket hosszú évekre háttérbe szorította. Csupán 1448-ban választotta meg metropolitának a nagyfejedelem által támogatott Iona rjazanyi püspököt a Moszkvába összehívott zsinat. Ezzel az orosz egyház egyoldalúan de facto autokefállá tette saját magát és gyakorlatilag kivonta magát a konstantinápolyi patriarcha *jurisdictio*-ja alól.¹⁹

Az autokefália megteremtésével az egyház és a nagyfejedelmi hatalom közötti viszony lényegi változáson ment keresztül a Moszkvai Államban. A konstantinápolyi patriarchátustól való függőség megszüntetésével együtt az orosz egyház egyúttal elvesztette annak a lehetőségét is, hogy a konstantinápolyi patriarchátus tekintélyére támaszkodhasson a világi hatalommal esetlegesen kialakuló konfliktusai során. A nagyfejedelem szerepe jelentősen megnőtt az egyházi ügyekben, az autokefália feltételei között szava döntőnek bizonyult a metropoliták beiktatásánál. Ehhez szükséges még hozzátenni, hogy 1458-ban megtörtént az orosz metropólia végleges kettéválása: a Dél-Nyugati Oroszország földjei, amelyek a Litván Nagyfejedelemség részét képezték, nem ismerték el a Moszkvában megválasztásra kerülő metropolita hatalmát és a Konstantinápoly *jurisdictio*-ja alatti maradást részesítették előnyben. Ettől az időtől kezdve beszélhetünk *moszkvai* metropóliáról, amelynek területei csupán egyetlen ország részét képezték, a Moszkvai Államét, amely metropólia világi patrónusa a moszkvai nagyfejedelem volt.²⁰ Ilymódon a moszkvai metropolita (1589-től patriarcha) és a nagyfejedelem (1547-től cár) között szoros kapcsolat alakult ki, amely számára például a konstantinápolyi patriarcha és a volt bizánci birodalom császára (cárja) közötti viszony szolgált.

Ebből következően a 15. században és a 16. század elején lezajlott történelmi változások eredményeképpen úgy tűnt, mintha Oroszország és Bizánc, Moszkva és

Konstantinápoly szerepet cseréltek volna. A pravoszláv Bizánc hosszú hanyatlás után végleg elpusztult, maradványait egy muzulmán ország kebelezte be; Moszkva egy új pravoszláv ország központjává lett, amely a muzulmán Arany Horda uralma alól szabadt fel. A bizánci császárok (cárok) dinasztiája a végéhez ért, míg a moszkvai nagyfejedelmek először nem hivatalosan, majd az összes formalitás betartásával felvették a cári címet. A moszkvai uralkodókra hárult a pravoszláv keresztények védelmezésének feladata, amely valamikor a bizánci császároké volt. A cárság és a papság összhangjának bizánci eszménye (amely ritkán valósult meg a valóságban) most az orosz egyház és az orosz állam vezetője közötti összhangban öltött testet. A Bizánc és Oroszország ilyen jellegű összevetése számos szövegben megjelenik. Így például Szuzdali Szimeonnak a 15. század 40-es éveiben keletkezett Elbeszélés a nyolcadik firenzei zsinatról c. munkájában a „latin eretnekségbe” esett görög császárral (cárral) „az istenfélelem fényének” őrzője, a moszkvai fejedelem áll szemben. Az Oroszországban elterjedt Bizánc elestéről szóló elbeszélésekben egyfelől nagy hangsúlyt kap az elpusztult görög és a virágzó orosz állam történelmi sorsának ellentétessége, másfelől – szerepelnek bizonyos bizánci jóslatok, amelyek Oroszország szerepére utalnak Konstantinápoly jövőbeli felszabadításában.²¹

Nem telt el sok idő és az orosz írástudók a „görögök-oroszok” ellentétpárt szélesebb összefüggésbe helyezték, az isteni gondviselés által irányított és világfolyamatként felfogott történelem keresztény értelmezésének keretébe. Ehhez a birodalmak váltakozásának történelembölcseleti sémáját használták fel, amely széles körben ismert volt mind a katolikus Nyugaton, mind a pravoszláv Keleten. A birodalmak váltakozásának gondolata az ószövetségi Dániel könyvének próféciaín alapult (Dan. 2, 31–45; Dan. 7), amelyek kiindulópontot szolgáltattak a földi történelemnek négy birodalom (a babiloni, a méd-perzsa, a hellén-makedón és a római) egymást követő váltakozásaként való felfogásához. A kontinuitást közöttük a minden egyes korszakban egyetlen központban összpontosuló hatalom átadása (translatio imperii) teremtetten meg. Az utolsó ilyen központnak, a keresztény szerzők értelmezésében, Rómának kell lennie; Róma bukása a földi történelem végét és Krisztus második eljövételének előjátékát jelentené. Rómának az Alarik vezette gótok általi elpusztítása (410) kezdetben felerősítette az eszkatológikus várakozásokat, majd később arra készítette a keresztény szerzőket, hogy a hatalom átadásának új módozatait találják meg. A nyugati irodalomban Róma örököseit a frankokban vagy a német császárokban látták. A görög hagyományban Róma hatalmának természetes örököse Bizánc volt, fővárosával Konstantinápolyt, amelyet a Második vagy az Új Rómának neveztek.²² Már Kozmasz Indikopleusztesz Keresztény topográfiájában és Patarai Metódiosznak (a nyugati hagyományban Olimposzi Metódioszként ismert) tulajdonított Jelenések-ben (4. vagy 7. század), amelyek szláv fordításait Oroszországban jól ismerték, rokonsági kapcsolatot állítottak fel a makedón dinasztia, valamint a római és a bizánci császárok között.

Magától értetődik, hogy a „Második Róma” törökök általi elfoglalása és a bizánci császárok hatalmának megsemmisülése arra készítette az orosz írástudókat, hogy elgondolkozzanak a lehetséges örökösök kilétén. A 15. század második felétől megfigyelhető az a szándék, hogy emeljék a moszkvai fejedelmek általános tekintélyét, és konkrét politikai igényeiket a középkori nemzetközi gyakorlatban bevett dinasztikus argumentumokkal alapozzák meg. Ez a munka két irányban zajlott. Egyfelől III. Iván már a 15. század 70-es éveiben, a Novgorod elleni támadással összefüggésben kijelentette, hogy egészen Ruriktól és Szent Vlagyimirtól kezdve az ő nemzetsége birtokolja a novgorodi földet, vagyis megjelent a mondai Ruriktól a moszkvai fejedelmekig tartó megszakítás nélküli dinasztikus folytonosság gondolata.²³ Lényegében ezzel az orosz

államiság fejlődésének folytonosságát állították Ruriktól egészen III. Ivánig, a tatár hódítás és a politikai központ Kijevből Moszkvába történt áthelyezése ellenére. Az újabb és újabb fejedelemségek Moszkvához csatolását pedig mint a moszkvai fejedelmek törvényes örökségének visszaszerzését mutatták be. Másfelől viszont Rurik varég eredete a feledés homályába merült, és azt a „német” (vagyis porosz) eredet váltotta fel.²⁴ Ez a kis „kiigazítás” lehetővé tette, hogy a 15. század végén vagy a 16. század elején létrejöjjön egy teljes legenda, amely a moszkvai fejedelmek dinasztiáját Augustus császártól eredeztette. Az ismeretlen szerzőtől származó ún. Elbeszélés a vlagyimiri fejedelmekről című munkába tulajdonképpen két politikai legenda is bekerült. Az egyikben arról esik szó, hogy Augustus „mint Róma és az egész világ császára” hogyan ruházta rokonaira a birodalmának különböző részei feletti irányítást. A Visztula és a Neman menti földeket Prusz nevezetű „atyafiának” adta, „és attól kezdve a mai időkig ezt a helyet Porosz földnek nevezik”. Éppen erre a porosz földre küldték el követeket a novgorodi szlávok és „találtak ott egy bizonyos Rurik nevezetű fejedelmet, aki Augustus-császár római nemzetségéből való volt”. Ily módon, a mondai Pruszon és Rurikon keresztül az orosz fejedelmek Augustus császár, az Első Róma uralkodója távoli rokonainak bizonyultak. A második legenda, amely az Elbeszélés részét alkotja, az orosz fejedelmeket a bizánci császárokkal köti össze. Középpontjában Vlagyimir Vszevolodovics kijevi fejedelem áll, aki sikeres hadjáratot indított Bizánc ellen. Hogy Vlagyimir barátságát megnyerje, Konstantin Monomachosz bizánci császár állítólagosan követeket küldött hozzá ajándékokkal: egy kereszttel, amely abból a fából készült, amelyen Krisztust megfeszítették, egy kehellyel, amelyből Augustus császár ivott és más tárgyakkal.²⁵ A legfontosabb ajándék a „cári korona” volt aranytálon, amelyet Konstantin küldött Vlagyimir hivatalos koronázására és amely a bizánci császárok (Augustus császár örökösei) hatalmának az orosz fejedelmek számára való átadását szimbolizálta. „És az attól az időtől fogva Vlagyimir Vszevolodovics nagyfejedelmet Monomachnak kezdtek nevezni, nagy Oroszország cárjának”.²⁶ Az Elbeszélés ismeretlen szerzője a fantasztikus genealógia és politikai szimbolika segítségével létrehozta az orosz államiság új elméletét, amely szerint már az orosz történelem kijevi periódusában kialakult Oroszország mint az „örök Róma” eszméjét őrző cárság jövődjéé jelentősége. A hatalmi kontinuitás gondolatának ezen orosz variánsát, ahogy azt az alábbiakban látni fogjuk, aktívan felhasználták a moszkvai kormányzat politikai gyakorlatában.

A Harmadik Róma születése

A 15. században és a 16. század elején lezajlott történelmi változások ilyen értelmezése ugyanakkor nem volt az egyetlen. Vele párhuzamosan egy némileg eltérő történelembölcseleti konstrukció is kialakulóban volt Oroszországban, amely keretében az egész emberiség és az egyes népek történelmi sorsa szorosan egybekapcsolódott a pravoszláv kereszténység sorsával.²⁷ Ez a történelemfelfogás régi hagyományokra tekinthetett vissza mind a bizánci, mind az orosz írásbeliségben. Már a legkorábbi orosz szövegekben, Illarion metropolita Beszéd a törvényről és a kegyelemről című művében és a Régmúlt idők krónikájában az orosz nép történelmi szerepe az isteni kiválasztottságáról alkotott elképzeléshez kapcsolódott. A Kijevi és az ún. Részfejedelmi (nagyjából a 15. század közepéig) Oroszországban az isteni kiválasztottság elképzelése keresztény tartalommal rendelkezett, vagyis a keresztény népek családjához való tartozást jelentette. A keleti szlávok egész kezdeti, pogány időszaka a legkorábbi krónikában mint az isten által irányított mozgás került bemutatásra, amely mozgás egy meghatározott kulminációs pont, a kereszténység Vlagyimir fejedelem alatt történt felvétele felé irányul, amikor Oroszország, mint keresztény állam, valódi történelmi léte kezdetét

vette. Ebben az értelemben Oroszország isteni kiválasztottsága a nem keresztény népekkel való szembeállítottságában fejeződik ki, amely népeknek az ellentétpár egyik tagjának szerepe jutott az „szlávok – avarok”, „oroszkok – kazárok”, „oroszkok – kunok”, majd később az „oroszkok – tatárok” szembeállításban, és ezek az ellenlábás népek előbb vagy utóbb vereséget szenvednek és letűnnek a történelem színpadáról.

A 15. század közepétől az isteni kiválasztottság fogalma változásoknak indul és már az orosz állam és az orosz egyház sajátos és kivételes szerepére utal az igazi keresztény hit megőrzésének és védelmének terén. Ezt az átértékelést az orosz írástudók olyan fogalmak és kritériumok segítségével viszik véghez, amelyeket görög munkákból merítettek, többek között a latinok ellen irányuló vitáikatból is. A görög hagyományban a római birodalom egyetemes jelentősége fokozatosan azzal kapcsolódott össze, hogy ez a birodalom – keresztény birodalom, isten által kiválasztott, „a Krisztusi mű szolgája”.²⁸ A Róma és Konstantinápoly között támadt egyházi konfliktus eredményeként, amely konfliktus kölcsönös anathémához vezetett és az egyházszakadást eredményezte, a görögök szemében a „latinok” hittagadókká váltak, és a keresztény birodalom eszméje véglegesen a bizánci birodalomban testesült meg, maguk a görögök pedig isten választott népének rangjára emelkedtek, amely népnek az a feladat jutott osztályrészül, hogy a pravoszláviát, az igaz hitet az idők végezetéig őrizze. E nézetek a kereszténység oroszországi felvétele után gyorsan gyökeret vertek az orosz írásbeliségben is, amivel az oroszországi hívők körében alátámasztották a bizánci császárok és a görög egyházi hierarchia vallási tekintélyét.

Magától értetődik, hogy a katolikusokkal kötött unió erősen megtépázta ezt a tekintélyt. A görög küldöttségnek a firenzei zsinaton történt kapitulációját törvényszerűen értelmezték hittagadásként. Nem szabad elfelejtenünk, hogy maguk a küldöttek is így tekintettek tevékenységükre. A zsinatról Konstantinápolyba visszatérve, a görög püspökök így feleltek a firenzei tárgyalások eredményét érintő kérdésre: „Eladtuk a hitünket, az istenfélelmet istentelenségre cseréltük, feladva a tiszta szentáldozatot, az imitákká lettünk”.²⁹ Ez Moszkvában is nyilvánvalónak tűnt. II. Vaszilij moszkvai fejedelem egy a konstantinápolyi patriarchához írt levelében azzal magyarázta az Iszidorosz elleni szankciókat, hogy Iszidorosz az Istenanya Mennybemenetelének székesegyházában nyilvánosan hirdette a „latin” tanítást, és általában is kapcsolatot áll a „latin” egyházzal, amely az eretnekség állapotában van. Később Iszidoroszt közvetlenül is eretnekséggel vádolták és a „régiformozóhoz” hasonlították, akit hagyományosan az első pápának tartottak, aki Rómát az egyetemes kereszténységtől elszakította.³⁰ Ezzel a firenzei uniót egyenesen a „nagy skizmához” hasonlították, csak most a görögök voltak a hittagadók. Ebből az elképzelésből kiindulva, már magától adódott a firenzei unió és Konstantinápoly elestének összekapcsolása, vagyis – a török inváziót isteni büntetésként értelmezték, amelyet a görögöknek a pravoszláviától történt elpártolásuk miatt kellett elszenvedniük. Ez a gondolat számos alkalommal megjelenik Jona (1448–1461) és Filipp (1464–1473) moszkvai metropoliták leveleiben. Így például, amikor a novgorodiak III. Iván moszkvai nagyfejedelemmel folytatott harcuk során Litvániához fordultak segítségért, Filipp metropolita ezt mint a „latinság” felé fordulást értelmezte, és a novgorodiakat Konstantinápoly sorsára emlékeztette: „és nem ugyanazon latin csábítás miatt pusztult-e el és hagyta-e el a nagy istenfélelmet, mivel a császár és a patriarcha elcsábítattat a latinok által”³¹ Filipp ezen leveléből világosan kitűnik egyfelől, hogy a litván földeket, amelyek az egyházi ügyekben továbbra is a konstantinápolyi patriarcha alá tartoztak, a metropolita minden kétség nélkül a „latin” hit szférájába sorolta, másfelől, hogy Filipp az „Új Róma” pusztulását a császár és a patriarcha latinság általi „elcsábítatásából” vezeti le. Érthető, hogy a görögök most már semmiképpen sem számíthattak választott népnek, és ettől fogva, legalábbis az oroszok szemében, elvesztették a pravoszlávia őrzőinek kitüntetett szerepét.

Így új helyzet alakult ki, amelyben, úgy tűnhetett, a pravoszláv keresztények, elveszítették birodalmukat (cárságukat), a „Krisztusi mű szolgáját”, és amelyben a többi keleti patriarcha között a „tisztelbeli elsőséggel” rendelkező konstantinápolyi patriarcha tekintélye lehanyaglott. Helyénvaló itt megemlíteni, hogy Oroszországban ezt az új helyzetet a közeli világvége iránti várakozással közvetlen összefüggésben értelmezték. Ismeretes, hogy Oroszországban erős volt az a szintén a görög írásbeliségből kölcsönözött meggyőződés, hogy a világ a teremtés napjától számítva 7000 évig fog fennállni. Ezen idő letelte után, vagyis a Krisztus születésétől számított 1492. évre a földi történelem végét és Krisztus második eljövetelét várták. A birodalmak kontinuitásának szempontjából a világtörténelmet a következőképpen értelmezték: A babiloni birodalmat a perzsák pusztították el, a perzsát – a makedónok, a makedónt – a rómaiak, a római birodalmat pedig majd az Antikrisztus fogja elpusztítani. Ezzel összefüggésben Konstantinápoly eleste, amelyet a hittagadás által kiváltott büntetésként értelmezték, a kortársak szemében a beteljesülőben lévő eszkatológikus várakozások nyitányának tűnt. Ugyanakkor 1492-ben a világvége nem következett be, ami magyarázatra szorult. Ilyen magyarázattal szolgált Zoszima metropolita (1490–1494) egyik, a húsvét és a többi mozgó ünnep kiszámításával kapcsolatos munkájában.³² A húsvét és a többi mozgó ünnep kiszámítását szolgáló oroszországi táblázatok csak az 1492-es évig tartottak. Ezért III. Iván utasítására új ünneprendet állítottak össze, amelynek előszavában Zoszima kifejtette a világvége kérdésre vonatkozó elképzeléseit. A be nem teljesült eszkatológikus várakozásokat a nyolcadik ezredévre vonatkoztatta, „abban várjuk Krisztus egyetemes eljövetelét”. Az evangéliumi jóslatot értelmezve, miszerint „így lesznek az utolsók elsők, az elsők meg utolsók” (Mt. 20, 16), a következő szavakkal határozta meg azt a történelmi változást, amely a nyolcadik ezredév beköszöntével történt: „És most, ezekben az utolsó években, úgy mint az elsőekben, az Isten megdicsőítette leszámazottját (Konstantin bizánci császár leszámazottjáról van szó – F. Sz.), a pravoszláviában felragyogott, igazhítű és Krisztust szerető Iván Vasziljevics nagyfejedelmet, egész Oroszország uralkodóját és autokratáját, az új Konstantin cárt, Konstantin új városának – Moszkvának és az egész orosz földnek és sok más földnek urát.”³³ Zoszima értelmezésében a történelem folytatódik, mivel Konstantinápolyt egy új vallási és állami központ váltotta fel, Moszkva, Isten választottjának, az igaz hit új védelmezőjének, a moszkvai fejedelemnek székvárosa. Itt már világosan kirajzolódnak Filofej eszkatológikus hármasságának körvonalai, mivel Zoszima Moszkváról mint második Konstantinápolyról ír a bizánci szerzők példája nyomán, akik Konstantinápolyt Róma örökösének nevezték.

Ugyanakkor bármennyire is elő volt már készítve a „Moszkva – harmadik Róma” elmélet az orosz írásbeliségben, elfogadhatjuk azt a véleményt, hogy Filofej egy új, sajátos történelembölcseleti koncepciót hozott létre, amely szorosan kapcsolódott az egyetemes keresztény történelembölcseleti gondolkodáshoz, és Moszkva helyét nem csupán a pravoszláv régió belül, hanem a világtörténelmi folyamat egészen belül is kijelölte.³⁴ Filofej a harmadik Rómát érintő gondolatait három levélben fejtette ki, amelyek szerzősége és megírásának ideje vita tárgyát képezi. Egyes vélemények szerint Filofej csupán az egyiknek, a Levél a csillagjósok ellen címet viselő munkának volt a szerzője, míg a másik kettő csupán a neve alatt vált ismertté, de valójában más szerzőknek kell tulajdonítanunk őket (erről részletesebben lásd a közölt levélhez tartozó jegyzeteket). Számunkra itt most a szerzőség kérdése kevésbé fontos, sokkal fontosabbak a levelekben található eszmék.

A Levél a csillagjósok ellen (publikációkban megtartottuk az általunk használt szövegkiadás által előnyben részesített Levél a rossz napokról és órákról címet), amelynek Filofej általi szerzőségéhez nem fér kétség, nyilvánvaló latinellenes éllel íródott.

Miközben elutasította a III. Vaszilij nagyfejedelem orvosa, a katolikus Nicolaus Bulow által terjesztett asztrológiai „mesebeszédet”, a pszkovi szerzetes saját providenciális történelembölcseletét is kifejtette: „Ami a birodalmak és az országok pusztulását illeti – ez nem a csillagok miatt történik, hanem a mindent megadó Isten miatt...” Az egyes országok és népek sorsa az isteni akarattól függ; azok a népek, amelyek megsértik az isteni parancsolatokat, történelmi jelentőségüket elvesztik, sőt, idegen népek hatalma alá kerülnek. Mindezen változások egy bizonyos állandó, „lerombolhatatlan” római birodalom (Romejszkoje carsztvo) keretén belül zajlanak, amely az államiságnak és a „károsíthatlan” pravoszláv hitnek a pravoszláv cárban megtestesülő megbonthatatlan egységét fejezi ki. Ez az egység – és itt Filofej pontosan követi a bizánci hagyományt – abban fejeződik ki, hogy Jézus Krisztus születésekor lakóhelyül a római birodalmat választotta, „a római impériumban íratott össze”. Filofej (mint görög elődei is) éppen ebben látja a „római birodalom” (Romejszkoje carsztvo) örökkévalóságának és lerombolhatatlanságának zálogát. Ezen lerombolhatatlan birodalom keretein belül a történelmi mozgást a levél szerzője e birodalom állami és vallási központjának áthelyeződésében, a „három Róma” egymást követő váltakozásában látja (a helyét változtató Róma gondolata is görög átvétel).

Számos félreértésre adott alkalmat annak magyarázata, hogy miben is látja Filofej ezen központok egymást követő váltakozásának okát. Van olyan kutató, aki a Levél a csillagjósok ellen szerzőjénél következetlenséget vél felfedezni, amennyiben Filofej egyfelől arról ír, hogy a görögök a pravoszláv hitet „latinságra adták”, másfelől viszont mintha megengedné, hogy a „Második Róma” megőrizte a hitét, mivel a törökök „a hitben kárt nem tettek, és a görögöket nem kényszerítik, hogy a hitet elhagyják” (Levél a rossz napokról és órákról).³⁵ Ha ez így van, akkor a „Második Róma” bukásának oka nem világos. Van olyan kutató, aki úgy véli, hogy Filofej két különböző magyarázattal szolgál: az „Első Róma” bukását a hit elvesztésével indokolja, míg a „Második Rómáét” – az államiság elvesztésével a hit megőrzése mellett.³⁶ Ezzel szemben mi úgy véljük, hogy Filofej gondolatmenete teljesen következetes: a „római birodalom” (Romejszkoje carsztvo) központjai váltakozásának okát mindig a pravoszlávától való eltávolodás jelenti, ami már önmagában is ellentmond a „Moszkva – harmadik Róma” elmélet politikai jellegét hangsúlyozó véleményeknek. A „latinok” „a saját akaratukból szakadtak el a pravoszláv keresztény hittől”. És bár „a nagy Róma falai és bástyái [...] nincsenek rabság alatt, de a latinok lelkét az ördög vetette rabság alá a kovásztalan kenyér miatt” (Levél a rossz napokról és órákról). A görög cárság „feldúlott és nem újul fel: mindez bűneink miatt történt, mivel ők a pravoszláv görög hitet latinságra adták” (Levél a rossz napokról és órákról). Ahogy fentebb láttuk, a firenzei unió ilyen, a pravoszlávia elárulásaként való értelmezése már a 15. század második felében bevett volt, és nincs alapunk feltételezni, hogy Filofej másként gondolkodott volna. Filofej azon kitétele, hogy a törökök „a hitben kárt nem tettek”, éppen azt hivatott bizonyítani, hogy a „Második Róma” bukása még Konstantinápoly törökök általi elfoglalása előtt megtörtént a hittagadás következtében, és a török uralom pusztán következmény, amely önmagában véve nincsen hatással a hit helyzetére. Filofej éppen ezzel válaszol a „latinoknak”, akik azt állították, hogy Róma megmaradt a kereszténység központjának („a latinok így beszélnek: a mi római birodalmunk érintetlenül fennáll”). A római birodalom (Romejszkoje carsztvo) valóban lerombolhatatlan, mondja Filofej, de mivel ez a birodalom pravoszláv, középpontja semmiképpen sem lehet a katolikus Róma (bár „falai és bástyái [...] nincsenek rabság alatt”), és nem lehet azonosítani valamely nem pravoszláv államalakulattal sem, mint amilyen például a Német-római Birodalom. Ilymódon az első két Róma elvesztette jelentőségét mint az igazi kereszténység

központja, és a harmadik és utolsó Rómává Moszkva vált, „mivel két Róma elbukott, a harmadik áll, és negyedik nem lesz” (Levél a rossz napokról és órákról).

Azt a kérdést vizsgálva, hogy mi a forrása a kereszténység éppen *három* központjáról kialakított koncepciónak és a Moszkváról, mint az *utolsó* Rómáról szőtt elképzelésnek, már megfogalmazták azt a feltételezést, hogy ilyen forrás az ószövetségi háromfejű sas alakja lehetett, amely az utolsó napokban támadó három birodalmat szimbolizálja (3 Ezd. 11, 1–35; 12, 22–23; a szláv Biblia fejezetbeosztása szerint).³⁷ Lehetséges, hogy ez az ószövetségi kép hatással volt Filofejre, ugyanakkor volt egy igen gyakorlati oka is annak, hogy azt állítsa, hogy negyedik Róma pedig nem lesz: a levél megírásának idején Moszkva az utolsó jelentős független pravoszláv állam fővárosa volt („az összes keresztény cárság a végéhez ért és a mi uralkodónk egyetlen cárságában egyesült”). Az igaz hit ilyen „összehúzódása” Filofej Levél a csillagjósok ellen című munkájában a sárkány elől menekülő asszony szimbólumában (Jel. 12, 1–6; 13–15) jut kifejezésre, amely a eretnekségnek a keresztény cárságok elleni támadásaként nyer értelmezést. Ez a szimbólum még részletesebben kerül kifejtésre a Levél Ivan Vasziljevics nagyfejedelemhez c. munkában, amely szerzője valószínűleg Filofej, vagy legalábbis a levél szerzőségét neki tulajdonítják. Itt az asszony (a keresztény hagyományban – az egyház) menekül az eretnokség által sújtott Rómából. „Az Új Rómába menekült, Konstantin városába, de ott sem nyer nyugalmat, mivel a nyolcadik zsinaton egyesültek a latinokkal, és attól fogva a konstantinápolyi egyház elpusztult és megtörtelt [...] És azután a harmadik Rómába menekült, amelyik az új, nagy Oroszországban van”, ahol „a keleti szent egyetemes apostoli egyház egyedül világít a földkerekségen a napnál is fényesebben”.³⁸ A korai keresztény írók értelmezésében a sárkány elől menekülő asszony az egyház helyzetét szimbolizálja az Antikrisztus eljövételének idején. Filofej a világtörténelem utolsó időszakára vonatkoztatja ezt a képet, a „római birodalom” (Romejszkoje carsztvo) történetére, élesen kiemelve ezzel történelemből-cseletről eszkatológikus jellegét. Filofej elmélete semmiképpen sem szolgálhat az Orosz állam esetleges későbbi politikai expanziójának megalapozására, már csak azért sem, mivel azok a népek, amelyek hűtlenné váltak a pravoszláviához, véglegesen kiesnek a földi történelem köréből és nem kerülhetnek oda vissza („a görög cárság feldúlott és nem újul fel”; „az összes keresztény cárság a végéhez ért”). Filofej számára a keresztény történelem mozgása visszafordíthatatlan, a végéhez közeledik, amiből következőleg a Harmadik Róma, vagyis a Moszkvai Állam is nemsokára véget ér. Ez a gondolat végletes tisztasággal fejeződik ki a „Filofej-ciklus” harmadik darabjában, a Vaszilij nagyfejedelemhez címzett levélben: „az összes keresztény cárság a te cárságodban egyesült, ezért várjuk azt a birodalmat, amelynek nincs vége”; vagyis közeledőben van az egyetlen örök birodalom – Isten országa, amelyről Dániel próféta jövendölt (Dan. 2, 44).³⁹

A fentebbiekből nyilvánvaló tehát, hogy Filofej koncepciója egyértelműen eszkatológikus irányultságú és a történelmi folyamatnak a pravoszláv Keleten és a katolikus Nyugaton egyaránt jól ismert általános keresztény sémáját folytatja és viszi el végpontjáig. Ószövetségi szövegekből kiindulva formálódott a földi történelem koncepciója egészen az utolsó birodalomig, a rómaiig. Filofej, bizánci szerzők munkáira támaszkodva, az utolsó birodalom történetét a pravoszlávia és az államiság három egymást követő központjának változásaként mutatta be. Míg a babilóni, a perzsa, a makedón és a római birodalom nem pusztán egymást felváltva jelent meg, hanem mindegyik, az előzőt elnyelve, mintegy újjászülte azt, méghozzá egyre nagyobb és nagyobb méretekben, addig a legutolsó, a keresztény birodalmon belüli evolúció visszafordíthatatlan, és a „hit megromlása”, valamint az eretnokség elterjedése magyarázza, amint azt a sárkány elől menekülő asszony (vagyis az ördög elől menekülő egyház) fentebb

bemutatott hasonlatának Filofej általi alkalmazása mutatja. Ebben az értelemben a „Filofej-ciklus” darabjai egyfajta sajátos keresztény „dekadencia-gondolat”, az eretnokség által elpusztított világ közelgő végét sejtő előérzet termékét jelentik. Egyik helyről a másikra vándorolva, a pravoszlávia középpontja mintegy állandó visszavonulásban van, hátrálva a terjeszkedő eretnokség elől, amely először a kereszténység nyugati felét nyelte el, majd később Bizáncot is a balkáni keresztényekkel együtt. Ezzel összefüggésben Moszkva a pravoszlávia utolsó menedékévé válik, ami még élesebben emeli ki az egész történetbölcseleti koncepció eszkatológikusságát és a világvégét a közeli jövőbe helyezi. A Filofej által írt vagy legalábbis neki tulajdonított levelek a nyugtalanító bizonytalanság érzését keltik az olvasóban. Egyfelől a földi történelem vége közelinek és természetesen egyúttal elkerülhetetlennek is tűnik, másfelől viszont Filofej mintha azt sugallná, hogy lehetséges a földi történelem utolsó pillanatának megállítása az igaz hit rendületlen őrzése által. Ebből következőleg az eretnokségek és a pogány szokások elterjedése Oroszországban, bármely bekövetkező egyházi zavar a Harmadik Róma pusztulásával és az apokaliptikus vég veszélyével fenyeget.

Ennek eredményeképpen az orosz népre vonatkoztatott „isteni kiválasztottság” fogalma is alapvető változáson megy keresztül. Mint az igaz hit őrzőjét, az orosz népet most már egyenesen az ószövetségi zsidó néppel állítják párhuzamba. Ezzel összefüggésben terjedt el az a 16. és a 17. századi orosz írásbeliségben az Oroszországról mint az Új Izraelről és Moszkváról mint az Új Jeruzsálemről szóló elképzelés. Ez a sokréteggű szimbolikus kép, egyfelől még egyszer aláhúzta az orosz fővárosnak mint az egyetemes pravoszláv egyház tényleges fővárosának szerepét, másfelől újra létrehozta a hit elenségei által ostromolt „szeretett város” (Jel. 20, 8–9) bibliai képét (amely Filofej *utolsó* Róma gondolatának felel meg); végül kifejezte a jövőbeli menekülésre, az égi Jeruzsálem eljövételére vonatkozó reményt is.⁴⁰

A Moszkva és az orosz egyház szerepét érintő új elképzelések körül egy egész sor szöveg jön létre, amelyek a különböző keresztény szentségeknek Oroszországba történő „átvándorlását” beszélik el. A 16. század közepe körül keletkezett az Elbeszélés a fehér püspöksüvegről (Poveszty o belom klobuke), amelyben arról esik szó, hogy Konstantin római császár Szilveszter pápának főpapi fejedőt, fehér püspöksüveget ajándékozott, majd miután Róma elszakadt a hittől, a pápa, egy angyaltól kapott álombéli felszólításnak engedelmességgel, a püspöksüveget elküldte Konstantinápolyba a patriarchának, aki szintén felsőbb parancsra, továbbküldte azt Oroszországba. Ily módon a legfelsőbb egyházi hatalom ezen szimbólumának Oroszországba történő kerülését a magasabb isteni erő beavatkozásának tulajdonították, amely azt a pravoszlávia egyik központjából a másikba vitte át.⁴¹ A csodatevő ikonokról szóló elbeszélések a különösen nagy tiszteletnek örvendő bizánci ikonok, az Istenanya (az ún. Tyihvini Istenanya) és a Megváltó ikonjának Oroszországba történt angyalok általi átvitelét beszélik el. Ez az átvitel évtizedekkel a végső török támadás előtt történt, és így az ikonok mintegy a máshitűek elől menekülve az egyedüli pravoszláv földön lelnek menedéket, ezzel a föld isteni választottságát támasztva alá. Ezzel párhuzamosan számos bizánci eredetű legenda nyer új értelmezést, így például András apostolnak a szlávok földjén való tartózkodásának legendája is. Ez a legenda, az orosz írástudók átdolgozásában már a Régmúlt idők krónikájában is szerepel.⁴² Ugyanakkor ott még csupán arról esik szó, hogy az apostol a Dnyeperen való utaztában megjárta Kijev megalapítását és számos templom emelését a városban. A 16. században ezt az elbeszélést már mint az oroszországi kereszténység apostoli és nem bizánci eredetének bizonyítékaként értelmezik.⁴³

A harmadik és az utolsó Rómáról alkotott elképzelések a fiatal IV. Iván cár környezete, elsősorban Makarij metropolita (1542–1563) kezdeményezésére végrehajtott

számos egyházi-állami intézkedés során „materializálódtak”, öltöttek intézményi alakot. 1547-ben és 1549-ben egyházi zsinatokat hívtak össze, amelyeken jelentősen kibővítették az oroszországi szentek panteonját. A kereszténység felvételeől 1547-ig Oroszországban 22 orosz és 46 helyi szentet tiszteltek. E két, Makarij metropolita vezetésével megtartott zsinat kanonizációs tevékenységének eredményeképpen az orosz szentek száma 52-re nőtt és 23 részesült ezen felül helyi tiszteletben.⁴⁴ A szentek e szokatlan tömeges kanonizációja jól mutatta e két zsinat résztvevőinek azon szándékát, hogy egész Oroszországra kiterjedő szentkultuszt hozzanak létre, amely egyfelől kifejezte volna az orosz egyház egységét, másfelől erősítette volna az orosz egyházi tradíció tekintélyét, újra aláhúzta volna az orosz egyháznak mint a romlatlan pravoszláv hit őrzőjének jelentőségét.⁴⁵ Az ugyanebben az irányban tett következő lépést jelentették az 1551-ben, maga IV. Iván részvételével megtartott ún. Százcikkelyes Zsinat határozatai. A zsinat határozatai szabályozták az egyházi – illetve nem csupán az egyházi – élet szinte valamennyi oldalát. A zsinati határozatok számos konkrét vonatkozásban normatívvá tették az istentisztelet rendjét, valamint a szertartások végrehajtását, számos határozatot foglalkozott az egyházmegyei kormányzat, a papság és a szerzetesség fegyelmének és erkölcsiségének tökéletesítésével. Meghatározták az ikonfestészet és az egyházi könyvek másolásának szabályait, intézkedéseket határoztak el a papság műveltségi szintjének emelésére, tervbe vették egyházi iskolák létesítését a lakosság számára. Teljesen nyilvánvaló a zsinat résztvevőinek azon törekvése, hogy kijavítsák és megerősítsék az „orosz hitet”, amely szorosan kötődött az oroszországi szertartási és istentiszteleti gyakorlathoz. Igen jellemző az a tény is, hogy a zsinat az újjörög és az orosz (vagy pontosabban szintén görög, csupán régebbi, Oroszországba még a kereszténység felvételekor bekerült) szertartások között a 16. század közepére létrejött eltérések esetében az orosz változatokat részesítette előnyben.⁴⁶ Ez teljesen összhangban volt az Oroszországban a pravoszlávia tisztaságát beszennyező újjörög egyházzal kialakult véleménnyel. Végül a század végén a harmadik Róma eszméje elnyerte régenvárt egyházi-kanonikus megtestesülését a moszkvai patriarchátus felállítása (1589) által. Az Alapító Levél-ben az oroszországi egyház státuszának megemelését Filofej szavai magyarázzák: „Mivel a régi Róma elbukott Apollinárisz eretnoksége miatt, a második Róma – Konstantinápoly pedig az istentelen törökök uralma alatt áll, így [...] a nagy orosz császárság – a harmadik Róma istenfélelemben felülmúlta az összes korábbi birodalmat”.⁴⁷ Lényegében erre korlátozódott Filofej gondolatainak „alkalmazása” a moszkvai politikai gyakorlatban, – e gondolatokat arra használták fel, hogy Moszkvának a pravoszláv egyházak hierarchájában elfoglalt új helyét ideológiailag megalapozzák.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a 16. század közepére nagyjából kialakult a „Harmadik Rómáról”, az igaz hit utolsó, az ördög erői által ostromolt szigetének és az eszkatológiai katasztrófa útjában álló utolsó akadálnak tartott „Szent Oroszországról” alkotott elképzelés. Ez egy összetett koncepció, amely elsősorban az „orosz pravoszláviáról” alkotott sajátos fogalmakból, a kereszténységnek a Százcikkelyes Zsinat által megerősített és a nagyszámú „orosz csodatevő szent”, az orosz állam oltalmazói és védői által megszentelt oroszországi recepciójából, valamint az állam és a hit tisztasága felett őröködő autokrata cár eszményéből tevődik össze. Ugyanakkor ebbe a koncepcióba fokozatosan beépül az igazi keresztényhez illő műveltség sajátos típusa, beépülnek a pravoszláv ember életének, helyes viselkedésének, sőt még külső megjelenésének meghatározott normái is.⁴⁸ Az ezeknek a normáknak és elképzeléseknek való megfelelés vált eszménnyé, és minden azokat érintő változtatás nemkívánatosnak, bűnösnek és az eszkatológikus végkifejletet elősegítőnek számított. Ennek eredményeképpen az empirikus valóság túlságosan is szoros kapcsolatba került az emberi „bölcselkedés” számára elvileg kifürkészhetetlen isteni gondviseléssel, – az emberiség sorsá-

nak szakrális titkát a konkrét történelmi valóságból igyekeztek megfejteni. Ilyen körülmények között minden olyan nagyobb esemény, amely túllépte a tradíció által megszentelt megszokott határait, könnyen apokaliptikus várakozásokat ébreszthetett.

· *Az Antikrisztus győzelme (a Harmadik Rómától a Második Amszterdamig)*

A fentebb mondottakból következik, hogy a 15–16. századi orosz történelemből cseleketben egy politikai és vallási vonatkozást különböztethetünk meg. Az előbbiben a moszkvai cárság államiságának a római és a bizánci birodalommal való kontinuitása kapott hangsúlyt (Elbeszélés a vlagyimiri fejedelemelekről), míg a másodikban – a vallási kontinuitás („Moszkva – harmadik Róma”). Ugyanakkor a téma kutatóinak általános véleménye az, hogy ez a két vonatkozás nem vált szét a középkori emberek tudatában, elkülönületlenül léteztek „közös teokratikus jelentésükben”.⁴⁹ Ezzel magyarázható, hogy újra nő a kísértés, hogy figyelmen kívül hagyják a „Moszkva – harmadik Róma” gondolat sajátos jellegét, és mégiscsak kizárólag politikai jelentését vegyék számba. Ezzel összefüggésben érdemes emlékeztetünkbe idézni, hogy néha a politikai és a vallási kontinuitás szálait a valóságban igencsak világosan megkülönböztették egymástól a középkori Oroszországban. Mindenesetre a gyakorlatban a két különböző történetbölcséleti gondolkör – az Elbeszélés gondolkörét és a Filofej által megfogalmazott gondolatokat – következetesen különböző területeken alkalmazták. A moszkvai cárok Augustus császárral való dinasztikus kapcsolatának legendája bekerült a 16. századi reprezentatív krónikákba, felhasználta azt az orosz diplomácia III. Vaszilij és IV. Iván alatt, valamint helyet kapott IV. Iván koronázási szertartásában is, hogy a cári címnek az orosz történelemben először történő felvételét megalapozza.⁵⁰ Rettegett Ivántól Alekszej Mihajlovicsig (uralk. 1645–1676) az összes orosz cár felemlegette Augustus császárral való rokonságát és az állítólagosan Konstantin Monomachosz által adományozott cári koronát. Ami Filofej elméletét illeti, ahogy azt már korábban is megjegyeztük, Makarij metropolita környezetében talált alkalmazásra a 16. közepén zajlott egyházi zsinatok előkészítésekor, a század végén felhasználták a patriarchátus Moszkvában történt felállításakor, a 17. században pedig meglehetősen széles körben ismerték az orosz papság olvasott köreibben. Ugyanakkor sem a patriarchátus megteremtéséig, sem a patriarchátus megteremtése után ez az elmélet nem kapott helyet egyetlen hivatalos moszkvai dokumentumban és nem szolgált egyetlen politikai aktus megalapozásául sem. Ez a funkcionális különbözőség minden bizonnyal egy másik, mélyebb különbséggel magyarázható, sőt mi több, a két koncepció – az állami és a vallási kontinuitás koncepciójának – elvi, belső összeegyeztethetetlenségével. Az első koncepciót „nyílnak” nevezhetjük, abban az értelemben, hogy egy meghatározott történelmi helyzetben olyan ideológiaként szolgálhatott, amely igazolhatta Moszkvának az elődbirodalom örökségének egy részére támasztott igényeit, például a volt Bizánc keresztény népeinek felszabadítójaként és egyesítőjeként (bár ennek gondolata ténylegesen csupán a 17. század közepe táján merült fel Oroszországban). A második koncepció ebből a szempontból teljesen zárt, nem annyira valamifajta fejlődést és terjeszkedést feltételez, hanem inkább a status quo fenntartásának kívánatosságát, továbbá csupán eszkatológikus végkifejletet enged meg, amelynek közelsége céltalanná és értelmetlené tesz mindenfajta birodalmi ambíciót. A kontinuitás két szálának ezen belső ellentmondásossága hosszú időn át rejtve maradt, bár magában foglalta a nyílt konfliktus lehetőségét, amely a 17. század közepén lezajlott egyházszakadás során realizálódott.

A Harmadik Róma alapjait megrengető krízis nem váratott sokáig magára. A moszkvai uralkodó dinasztia kihalása (1598) hamarosan kiélezett hatalmi harchoz vezetett, amelybe a szomszédos Lengyelország és Svédország is bekapcsolódott. Bekö-

szöntött az ún. Zavaros Időszak, amely során a cári trónt kevés híján III. Zsigmond lengyel király fia, Wladyslaw foglalta el, Moszkvát lengyel csapatok szállták meg, a pravoszláv hitet őrző Moszkvai Állam tulajdon léte forgott kockán; úgy tűnt, hogy pusztulásnak indult az orosz emberek egész hagyományos életformája, engedve a nyugati hatások először jelentkező erőteljes nyomásának.⁵¹ A kialakult történelembölcseleti elképzelések kontextusában a Zavaros Időszak eseményei törvényszerűen tűntek az egész orosz lakosság büneiért kimért isteni büntetésnek, azt jelezték, hogy az orosz nép elégtelennek találtatott a 16. század zsinatai és meghatározó gyűjteményei által kijelölt ideális normák szempontjából. A Zavaros Időszak nyilvánvalóvá tette az orosz élet számos gyarlóságát, belső ellentmondásait, az idealizált hatalom ingatagságát, ezért az állami rend helyreállítása után Oroszországban olyan vallási mozgalmak jelentek meg, amelyek a társadalmi és kulturális egység helyreállítását tűzték ki célul, az élet pravoszláv alapjainak kijavítása és megerősítése által.

Ezekhez a mozgalmakhoz tartozik az ún. „istenszeretők” köre is (1646–1653), amely a fiatal és istenfélő Alekszej Mihajlovics cár és lelkiatyja, Szyefan Vnyifatyjev (megh. 1656) körül jött létre. A kör aktív tagjai közé tartozott a mecénás Fjodor Rtyiszev bojár (1626–1673), továbbá az egyik moszkvai kolostor archimandritája, a cár legközelebbi barátja, Nikon,⁵² valamint a vallási megújulás egyik régi harcosa, Iván Nyeronov protopópa. A moszkvai kör tagjai összehangolták és irányították a különböző helyeken tevékenykedő eszmei harcostársaik, protopópák, egyszerű papok és szerzetesek tevékenységét, akik közül néhányan – köztük a híressé vált Avvakum protopópa – később szintén Moszkvába települtek át. Az „istenszeretők” köre hasonló nézetekkel és célokkal rendelkező emberekből állt, akik aktívan törekedtek az egyházi élet újjászervezésére és az orosz lakosság erkölcsének megjavítására. Lényegileg a kör tagjai újra napirendre tűzték a Százcikkelyes Zsinat teljes vallási-műveltségi programjának megvalósítását, amely program Rettegett Iván opricsnyina-rendszere és a Zavaros Időszak idején teljesen feledésbe merült. Alekszej Mihajlovics cár támogatásával a kör tagjainak sikerült számos intézkedést foganatosítaniuk többek között a hívők és a papság erkölcsi színvonalának emelése, az istentisztelet korrigálása, a pogányság maradványaival való küzdelem, a könyvkiadás fejlesztése terén.⁵³

Ugyanakkor az is hamarosan világossá vált, hogy a kör két legbefolyásosabb tagja, Alekszej cár és Nikon saját, a többiekétől eltérő nézeteket alakított ki a további egyházi reformok célját és irányát illetően. A központi személyiségnek itt kétségtelenül Nikont kell tartanunk. 1652-ben, életének 48-ik évében szentelték patriarchává. Már 1653 februárjában megkezdte az egyházi könyveket és szertartásokat érintő reformját, amely nagyjából 1657-ig tartott és Oroszország teljes pravoszláv népességét két ellenséges táborra szakította szét. 1653 húsvétjának előestéjén a patriarcha „emlékeztetőt” („pamjaty”) küldött szét a templomokba, amely az első két reformintézkedést tartalmazta, a kétujjas keresztvetés helyett bevezetendő háromujjas keresztvetést és az istentisztelet alatti „nagy” meghajlások helyetti „kis”, meghajlásokat. Hasonló jellegűek voltak a további reformok is – háromszoros „halleluja” a korábbi kétszeres helyett, a Nap járásával szembeni templom körüli körmenet (és nem a Nap járásával megegyező irányban, mint korábban) és a többi hasonló intézkedés. A reformok másik ága, az istentiszteleti könyvek kijavítása – a mai ember felfogása szerint – szintén nem járt túlságosan lényegi eredményekkel. Így például, számos hasonló jellegű változtatás mellett, a Hitvallásban a „hiszek a Szentlélekben igaz Urunkban és éltetőnkben” mondatból elhagyták az „igaz” szót, a „született, de nem teremtmény” kifejezésből kihagyták a „de” szócskát, Krisztus nevének hagyományos „Iszusz” alakját az „Iiszusz” greciz-mussal helyettesítették.

Ugyanakkor éppen ezek, a látszólag nem túlzottan elvi jelentőségű reformin-

tézkedések erőteljes ellenállást váltottak ki az „istenszerető” kör számos tagjából, ahogyan a hívók egyre szélesebb rétegeiből is, azon hívókéből, akik később az „ószertartásúak” elnevezést kapták, és akik – ahogy ők maguk írták – készek voltak meghalni például a „de” kötőszónak szövegekben való megőrzéséért. Most nem áll módunkban kitérni arra a kérdésre, hogy mennyire volt fontos a szertartás a középkori ember számára, viszont mindenképpen lényeges az a tény, hogy a külön-külön jelentéktelennek tűnő Nikon-féle újítások összességükben igen nagyszámúak voltak és fokozatosan a vallási élet minden területét felölelték. A fentebb említetteken kívül Nikon a három részből álló nyolcvégű keresztet az Oroszországban „latin” keresztnek tartott két részből álló négyvégű keresztel cserélte fel; megváltozott a gyónás rendje, az egyházi személyek ruházata, a templomok belső felszerelése és külső képe stb. Ugyanez állapítható meg a könyvek kijavításáról is. Az óhitűekben az a benyomás alakult ki, hogy „az újonnan nyomtatott könyvekben nincsen egyetlen zsoltár, egyetlen ima, egyetlen tropárium, egyetlen kondácion sem [...], a kánonokban egyetlen sor sem, amelyekben ne változtatták volna meg a szóhasználatot.”⁵⁴ Ily módon a reformintézkedések a maguk összességében mindent átfogó átalakulás érzetét keltették. Azt a benyomást, hogy itt egy mély fordulat történt, még tovább erősítette a reformok megvalósításának módja. Az „istenszeretők” körének együttes tevékenységét a patriarcha (a cár által támogatott) egy személyi döntései és határozatai váltották fel, amelyek ráadásul motiválatlanok és ellenvetést nem tűrtek voltak.

De a legfőbb probléma abban állt, hogy Nikon már a háromujjas keresztvetés bevezetésével közvetlenül a Százcikkelyes Zsinat egyik rendelkezését sértette meg, amivel egyúttal kijelölte reformjának legfőbb alapelvét és célját is: a bevett és a zsinatok által szentesített oroszországi istentiszleteti gyakorlat kijavítása a saját korának megfelelő görög minták alapján. Ehhez járult még, hogy a kérdés ügyetlen és téves megfogalmazásával Nikon azonnal kiélezte a helyzetet. Természetesen az az istentiszleteti hagyomány, amelyet a 15–16. századtól mint orosz hagyományt érzékeltek, eredetét tekintve szintén görög volt, csupán a görög egyházi szertartási rend 10. századi, a kereszténység oroszországi felvételének idején fennállt állapotát tükrözte. Ez a hagyomány Oroszországban gyakorlatilag változtatások nélkül fennmaradt, míg a görögök-nél a 10. és a 16. század között olyan változások mentek végbe, amelyek bizonyos eltéréseket eredményeztek az oroszországi és a görög egyház szertartásai között. A firenzei zsinat után Oroszországban elterjedt az a vélemény, hogy a szertartások oroszországi rendje az apostoli és az egyházatyai tradíciót testesíti meg, vagyis őrzi az igaz hitet, míg a görög-nél történt változások azt bizonyítják, hogy ők valóban eltávolodtak a pravoszláviától a „latinság” irányába. Ily módon az igaz hit kritériumává a szertartási hagyomány régisége, az apostolok és az egyetemes zsinatok hagyományának való megfelelés vált.⁵⁵

Nikon hibája abban állt, hogy ugyanazt a logikát követte, csak éppen a visszajárra fordítva. Görög mintájú reformjai megalapozásakor nem törekedett annak bizonyítására, hogy a szertartások megváltoztatása nem azonos a hit megváltoztatásával, és hogy ő csupán a pravoszláv területek szertartási egységének helyreállítására törekszik. Láthatólag ő maga is egészen másképpen fogta fel ezt az kérdést. Miközben megőrizte a szertartások régiségére mint az igaz hit kritériumára vonatkozó hagyományos felfogást, Nikon megpróbálta bebizonyítani a bebizonyíthatatlant – azt, hogy az autentikus apostoli hagyományt éppen a görögök őrizték meg, és Oroszországban ez a hagyomány eltorzult és megromlott. Ebből fakadt azután Nikon azon tragikus következményekkel járó törekvése, amely nem csupán az oroszországi szertartások megváltoztatására, hanem azok eretnekségként való elítélésére is irányult. Ez az elítélés többször is megtörtént: 1655-ben, valamint az 1656-os és 1666–67-es zsinatokon. Ennek ered-

ményeképpen az óhitűeket (az ószertartásúakat) eretneknek nyilvánították és kegyetlenül üldözték. Végeredményben Nikon patriarcha rettenetes választás elé állította Oroszország lakosságát: vagy belátják, hogy a „Szent Oroszország” hitehagyottá vált, az orosz szentek pedig eretneknek és tudatlanságban leledztek, amely felismerés viszont a korábban az örök üdvösség biztosítékának számított nemzeti vallási múlt megtagadását jelentette, vagy pedig, ezt a múltat elismerve és megőrizve, Nikont és a hivatalos egyházat tekintik hitehagyottnak, ami szükségszerűen sugallta a megfelelő eszkatológikus következtetéseket is.

Feltehető a kérdés, hogy vajon mi készítette Nikont és Alekseejt arra, hogy belülről „robbantsák fel” az „istenszeretők” körét és 180 fokos fordulatot téve a görög mintájú reformok útjára lépjenek. Az e fordulat mögött álló motívumokat nem nehéz megragadni. Fontos szerepet játszottak itt a keleti hierarchák, akik már 1649-ben neki-látták a pályáját még csak akkor kezdő Nikon, valamint a fiatal cár „megdolgozásának”, hogy rábírák őket a pravoszláv népek szertartási egységének helyreállítására az orosz egyházat kizárólagosan jellemző szertartásokról való lemondás árán. Nyilvánvaló, hogy ez jelentősen növelte volna a keleti egyházak presztízsét, amely a 15. század közepétől igencsak megcsappant. Viszonzásul a Keletről jött vendégek Alekseej cár és „kedves barátja” („szobinnij drug”) előtt bizonyos jövőbeli jelentős politikai változások csábító képét villantották fel. A pravoszláv népek létrejövő szertartási egységére há-rult volna az a feladat, hogy előkészítse ezen népek egy egységes birodalom keretein belüli politikai egységét. A 17. század folyamán a pravoszláv Keleten jelentősen meg-növekedtek az orosz cárhoz mint a máshitűek hatalma alatt élő pravoszláv kereszté-nyek lehetséges felszabadítójához fűződő remények, és ebben az időben ezek a remé-nyek egyre nagyobb szimpátiával találkoztak Oroszországban. A Lengyelországgal Uk-rajnáért folytatott háborút (1654–1667) szintén az azonos hitűek felszabadításának kontextusában szemlélték, és nem véletlen, hogy Alekseej és Nikon ukrajnai politikája élvezte Paisziosz jeruzsálemi patriarcha aktív támogatását. Ukrajna Oroszországhoz csatolása a helyi pravoszláv lakosság felszabadításán túl azzal a következménnyel is járt, hogy Oroszország közelebb került a Balkánhoz, ami felszabadításukat illetően remé-nyeket ébresztett a balkáni pravoszlávokban. Emellett a pravoszláv Kelet ezirányú vára-kozásait alátámasztották Alekseej Mihajlovics cár nyílt politikai demonstrációi is.⁵⁶ Így bátran kijelenthetjük, hogy a cár és Nikon patriarcha váratlanul megjelenő görög irá-nyultsága mögött nem elvi vallási, hanem aktuálpolitikai megfontolások álltak, amit többek között az is bizonyít, hogy Nikon a patriarchai méltóságra való emelése előtt, illetve élete végén, már hatalmától megfosztottan, nemegyszer hangot adott a görögök hitét és erkölceit illető negatív véleményének, amely összhangban volt az Oroszor-szággban a 15. század közepétől elterjedt általános vélekedéssel. Az egyházi újítások el-fogadása szükségszerűen a harmadik Rómára vonatkozó elképzelések tagadását és a görög egyház – vagyis a második Róma – vallási elsőbbségének elismerését jelentette volna. Ily módon, éppen egyidőben azzal, amikor az „istenszeretők” körének tevé-kenységében a hit megőrzése annak sajátos orosz változatában különös jelentőségre tett szert, Alekseej Mihajlovics cár és Nikon patriarcha engedve egy jövőbeli pravoszláv birodalom kísértésének, újra aktuálissá tette a bizánci császárok politikai örökségének témáját, ami azonnal ellentmondásba került a vallási kontinuitás kérdésével. A hatalom átöröklésének gondolata összeütközésbe került a hit megőrzésének gondolatával és győzedelmeskedett felette. Az eredmény az orosz egyház és népesség ószertartásúakra (óhitűekre) és Nikon-követőkre történt szakadása lett, ami bizonyos mértékig a mai napig is fennáll.

Felismerve a hatalom és a hit közötti választás elkerülhetetlenségét, az orosz emberek tömegesen választották az utóbbit. Kiderült, hogy a harmadik Rómáról szótt

vallási álmok és az eszkatológikus félelem a birodalmi törekvések útjába állhatnak. Az óhitűek szemében a hittagadás automatikusan bűnössé változtatta az utolsó pravoszláv birodalmat. Ezt a gondolatot világosan fejezte ki az óhitű mozgalom egyik vezető személyisége, Fjodor diakónus *Az antikrisztusi csábítás felismeréséről* (O poznyanii antyhrisztovoj prelesztyi) című traktátusában: „[...] az istentelenség egyetlen birodalmában egyesült mind a három Róma, Augustus császár mintájára. Először [...] az ördög [...] Rómát sújtotta istentelenséggel az összes nyugati országgal egyetemben, és a mi cárságunkig elérve útközben Litvániát hithagyással ejtette rabul. Úgyzintén [...] a mi orosz cárságunkat is istentelenséggel ragadta el, és végül mindenfajta istentelenséggel megszerezte az egész világ feletti uralmat, mint Augustus”.⁵⁷ Nem nehéz belátni, hogy a jelen esetben a hatalom Augustustól kezdődő kontinuitása csupán az ördög világméretű uralmának megteremtéséhez szolgál eszközzel. A harmadik Rómához kapcsolódó elképzelések hagyományában gondolkodva az óhitűek számára elkerülhetetlenül adódott az alábbi eszkatológikus következtetés: a hit végső megtagadása megtörtént, elértek vagy elérkezőben vannak az utolsó idők. Ebből fakad az óhitűek azon törekvése, hogy meggyengítsék vagy végleg megszakítsák kapcsolataikat a hivatalos egyházzal és az állammal. Ehhez járult még, hogy az óhitűek számára nyilvánvalóan elérteketlenedett maga az emberi élet is, és óhitűek számosan, hogy „megmentsék lelküket”, az ország határterületeire, később külföldre menekültek, sőt nemritkán tömeges öngyilkosságokat is végrehajtottak. A történelem végének és az Antikrisztus győzelmének háttérhelyzetében az óhitűek figyelmen kívül hagyták az öngyilkosság hagyományos egyházi elutasítását és a „hitért való szenvedést” kereső korakeresztény vértanúkat követték. Ismeretes számos óhitű szilárd hite abban, hogy az önégetés tüze megtisztít, így a második eljövétel idején még az apostoloknak is keresztül kell menniük a tisztító tűzön, és csupán az önégetők kerülhetnek ezt el.⁵⁸ Kétségtelen, hogy az önégetések elterjedését elősegítették az óhitűek ellen 1685-ben törvényesített szigorú rendszabályok, amelyek a szertartásrendi múlt híveinek kínvallatását és a bűnbánatot megtagadók megégetését is lehetővé tették. A kormányzat mintha szándékosan kényszerítette volna az óhitűeket az önégetésre, hogy ne kerüljenek „az antikrisztus szolgáinak” kezére. Lehetetlen pontosan megállapítani az önégetések áldozatainak számát, de a legszerényebb becslések szerint is a 17. század végének (1666–1691) komor „égéseiben” (gari) több mint 20 ezer ember pusztult el.⁵⁹

A Nikon-követők győzelme azt jelentette, hogy a „magas” kultúrából kiszorult a Filofej gondolataira támaszkodó eszkatológikus történelemszemlélet. Ezentúl harmadik Rómáról csupán az óhitűek beszéltek. Ebben a vonatkozásban (ahogyan számos másban is), bármennyire paradoxnak tűnik is ez, Nikon görög mintájú reformjai közvetlenül I. Péter nyugatos reformjait készítették elő, amennyiben az eszkatológiai gátak lebontása, a történelmi folyamat szekularizációja és racionalizációja jelentősen megkönnyítette a birodalmi első Róma, vagyis a Nyugat-Európa irányába történő mozgást. A hagyományos eszkatológia távozásával együtt az orosz kultúrából eltűnt a tudományos ismeretek (főként a humán tudományokról van szó) szférájának az Oroszországban hagyományosan a pogánysággal és a „latinsággal” azonosított ún. „külső bölcsesség” határozott elutasítása is.⁶⁰ Filofej általános eszkatológiai koncepciójának kontextusában az üdvözülést nem a tudománynak, hanem a hitnek, a pravoszlávia megőrzésének kell biztosítania. A tudomány és a hit ezen szembeállítása szilárd gyökereket eresztett az orosz kultúrában. 1644-ben egy az oroszokat tudatlansággal vádoló protestáns teológussal folytatott vita folyamán az orosz vitázó fél a következőket válaszolta: „Minket, Krisztus bárányait, ne is próbáljátok szofisztikáitokkal megteveszteni, nekünk most nincs időnk arra, hogy filozófiáitokat hallgassuk: mivel már eljött a világ vége, és az Úr ítélete közel van; és mindenki számára készen áll a fizetség ideje kinek-ki-

nek tettei szerint.”⁶¹ Ezért nem meglepő, hogy a Nikon körül csoportosuló görög és dél-orosz teológusok a tudomány képviselőiként léptek fel és az óhitűeket következetesen tudatlansággal vádolták. A Nikon-követők abbéli igyekezetükben, hogy a múlt-hoz való ragaszkodást mint tudatlanságot leplezzék le, teljesen függetlenül tevékenységük valóságos motívumaitól, a tudás, az ismeretek önértékét állították, amivel megintcsak a péteri korszak reformátorainak előfutáiraivá váltak. Ebben az értelemben az óhitűeknek a maguk módján megintcsak igazuk volt, amikor az összes ellenfelüket „rómaiaknak” nevezték, mégha ellenfeleik közül egyesek görögök, mások Nyugat-Oroszországból származók voltak is. Ebben az esetben ők „a tanultságban” mind „egmás földijének”, a „Szent Oroszország” pusztítójának bizonyultak, és lényegtelen volt, hogy ezt „grekofilizmusból”, avagy „latinofilizmusból” tették.

Visszadva a világvégének az emberi bölcselkedés számára a megérthetetlen titok státuszát, a Nikon-követők lényegében ugyanazt javasolták, ami később Péter tevékenységének is alapját képezte: el kell felejteni az Antikrisztust (de Isten országát is) és az állami és kulturális építéssel kell foglalkozni. Azok az emberek, akik nem voltak képesek vagy hajlandók erre a mentális átalakulásra, a szakadár mozgalmat választották. Ettől az időtől kezdve a „szakadárság”, a „raszkol” az orosz kultúra paradigmátikus alapjellemezőjévé vált. Nikon elszakította a társadalomtól a hazai orosz hagyomány híveit, Péter elmélyítette ezt a szakadást, amikor a felső, „europaizálódó” rétegtől elszakította a nép óriási tömegeit, azé a népét, amelynek nem adatott meg, hogy eljusson a második Rómától az „elsőhöz”, vagyis a szekularizált nyugati kultúrához.

Azon az úton, amelyet Péter jelölt ki a „harmadik Rómától” a „második Amszterdam”, Moszkvától „Sankt-Petersburg”, azaz Szentpétervár, Oroszország új, európaizált fővárosának irányába, végérvényesen elenyésztek az orosz középkor történetbölcséleti elképzelései. Későbbi sorsukat már a 17. század második felében előrevetítették az alapos műveltséggel rendelkező horvát katolikus író, Jurij Krizsanics munkái. Miután Oroszországba került és ismeretlen okból szibériai száműzetésbe kellett mennie, Krizsanics megírta a Politika című művét, amelyben kitért az Augustus császár örökségét és a harmadik Rómát érintő széles körben elterjedt elképzelésekre is. Történelmi tényekre támaszkodva minden habozás nélkül az előbbit „ostoba és durva hazugságnak” nevezte, az utóbbit pedig értelmetlen agyszüleménynak tartotta, még hozzá éppen azért, mert a római birodalom szükségszerűen elpusztul, Oroszországnak viszont erősödnie és fejlődnie kell.⁶² Oroszország jövődő nagyságát Krizsanics nem a hasonló gondolati képződményekhez köti, hanem a bevezetendő racionális reformokhoz, amelyek a művelődés fejlesztését, a lakosság kereskedelemre és mesterségekre való tanítását és az ésszerű állami berendezkedés kiépítését foglalják magukban. Krizsanics műve annak előhírnöke volt, hogy a politikai és vallási legendák kora közel járt a végéhez. A „Moszkva – harmadik Róma” gondolat feledésbe merült és csupán a 19. század végén kelt új életre, de már nem középkori alakjában, hanem a századforduló orosz gondolkodóinak tudatán átszűrűt formában. Most már valóban „teóriává” alakult át, de ez az átalakulás külön vizsgálatot tesz szükségessé.

* A tanulmányhoz kapcsolódó forrásközlést (Filofej szerzetes: Levél a orosz napokról és órákról) számunka 127–136. oldalán olvashatják.

Jegyzetek

1. Az eredetiben szereplő „carsztvo” és „car” szavak egy szóval történő visszaadása megoldhatatlan feladatnak bizonyult a tanulmányban és a közölt Filofej-levélben. Ugyanis a „carsztvo Bozsje” kifejezés „Isten országaként” fordítandó, így itt a

„carsztvo” megfelelője az „ország”, míg a „Romejszkoje carsztvo”, „Rimszkoje carsztvo”, „Vizantijiszkoje carsztvo”, „Vavilonszkoje carsztvo” („római birodalom”, „bizánci birodalom”, „babiloni birodalom”) kifejezésekben és számos más helyen a „carsztvo” megfelelője a „birodalom”. Szintén „birodalom” a „carsztvo” megfelelője Dán. 2,44 helyén. Ugyanakkor a „Moszkovszkoje carsztvo”, „ruszszkoje carsztvo” („moszkvai cárság”, „orosz cárság”) kifejezésekben, ahol a „carsztvo” az orosz államiség korábbi formáival áll szemben, elkerülhetetlen volt a „cárság” szó használata és a „cárság” szót használtuk azon más esetekben is, amikor a Moszkvai Államról volt szó. Ugyancsak a „cárság” szót használtuk a „hrisztyanszkije carsztva”, „grecseszkoje carsztvo” (keresztény cárságok, görög cárság) kifejezésekben, mivel itt a keleti kereszténységhez tartozó államalakulatokról van szó. A „car” szót az Moszkvai Állam uralkodójára vonatkozóan „cárnak”, a bizánci birodalom uralkodójára vonatkozóan „császárnak” fordítottuk. Itt kell megjegyeznünk, hogy a korabeli írásbeliségben Augustus római uralkodó titulusa is „car” volt. A fentebbiekből következik, hogy a tanulmányban és a közölt Filofej-levélben használt „cárság” és „birodalom”, illetve „cár” és „császár” szavak szinonimák, és egymással többé-kevésbé felcserélhetőek.

2. L. Malinyin, V.: Sztarec Jeleazarova monasztira Filofej i jego poszljanyija. Isztoriko-literaturnoje isszledovanyije. Kijev, 1901. 62. (a továbbiakban: Malinyin)
3. Szolovjov, Sz. M.: Szocsinyenyija. Knyiga III. Moszkva, 1989. 339–340. (1. kiad.: 1855.)
4. Gyjakonov, M.: Vlaszty moszkovszkih goszudarej. Ocserki iz isztorii polityicseszkih igyej Drevnyej Ruszi do konca XVI veka. Szentpétervár, 1889. 66. és 67. (a továbbiakban: Gyjakonov)
5. Miljukov, P. N.: Ocserki po isztorii ruszkoj kulturii. Csaszty 3. Vipuszka 1. 2. kiad., Szentpétervár, 1903. 38–46. Miljukov a „Moszkva – harmadik Róma” elmélet délszláv eredetének hipotézisét vallotta.
6. Az ún. „földek összegyűjtéséről” van szó, amely a részfejedelmi Oroszország Moszkva körüli 14–16. századi egységülését, a Moszkvai Állam kialakulását jelenti.
7. Bergyajev, N. A.: Isztoki i szmiszl ruszszkoje kommunizma. Moszkva, 1990. 9. és 112. (1. kiad.: 1937.) Magyar nyelven: Bergyajev, Ny.: Az orosz kommunizmus értelme és eredete. Budapest, 1989. 12., 155.
8. Néhány példa: Medlin, W. K.: Moscow and East Rome. A Political Study of the Relations of Church and State in Muscovite Russia. Genève, 1952.; Toumanoff, C.: „Moscow the Third Rome.” Catholic Historical Review. Washington, 1955. v. 40, 4. szám. Különleges helyet foglal el a témát érintő irodalomban a gazdag filológiai anyagot és a vizsgálódás mélységét tekintve Hildegard Schaefer könyve: Moskau das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt. Darmstadt, 1957. (1. kiad.: Hamburg, 1929.). A nem orosz nyelvű művekre való további hivatkozásokat a közölt Filofej-levél szövegéhez írt kommentárokbán adjuk.
9. Pipes, R.: Rosszija pri sztarom rezsime. Camb., Mass., 1980. 311. (A mű eredeti angolnyelvű kiadása: Pipes, R.: Russia under the Old Regime. New York, 1974.)
10. Lazari, A.: „Nyesczkolko zamecsanyij po povodu igyei Moszkvi – tretyjejo Rima v ruszszkoj miszli XIX veka.” In: Kultura literacka Dawnej Rusi. Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria 32. uódæ, 1992. 149. (Ld. még: Lazari, A.: Napoleon ili Csicisikov. Iz isztorii ruszszkoje nacionalizma. Szentpétervár, 1993. 6.)
11. Iglói Endre: Az orosz irodalmi múlt. Budapest, 1988. 228.
12. Gogolák Lajos: Pánszlávizmus. Budapest, 1940. 90–93.
13. P. Gábor Mózes: „A bizantinizmus élő hagyományai. A sztálinizmus eszmetörténeti hátteréről.” In: Sztálinizmus és desztalinizáció Magyarországon. Felszámoltuk-e a szovjet rendszert? Politikai tanulmányok. Az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem kiadása, (Bern) 1990. 23. „A pánszlávizmus előtörténetéhez” tartozik a

- „Moszkva – harmadik Róma” elmélet Gecse Géza meglehetősen felületes és nyilvánvaló aktuálpolitikai motívumok által inspirált könyvében is: Bizáncról Bizáncig. Epi-zódok az orosz pánszlávizmus történetéből. Budapest, 1993. 13. Mellékesen itt va-gyok kénytelen megjegyezni, hogy szigorú értelemben véve Dosztojevszkij nem so-rrolható az „igazi szlavofilekhez”, és ami ennél is fontosabb – az „igazi szlavofilek” műveikben nem fordultak Filofej gondolatához. Az „igazi szlavofilek” koncepciójá-nak kontextusában a Rómával való kontinuitás kiemelése meglehetősen abszurd lett volna, hiszen koncepciójuk egyik alapeleme éppen a Rómával való diszkontinuitás hangsúlyozása volt. Ennek ellenére ugyanennek a semmivel sem alátámasztható pár-huzamnak a felállítását találjuk Köves Erzsébet munkájában is: Kelet és Nyugat. Orosz eszmék I. Miklós korában. Budapest, 1982. 78.
14. L. Southern, R. W.: A nyugati társadalom és egyház a középkorban. Budapest, 1987. 86., 102.
 15. Abban az időben az oroszországi metropolitát hagyományosan „Kijev és egész Oroszország” metropolitájának nevezték, bár székhelye Moszkvában volt. Ebből ki-folyólag a tudományos irodalomban nem ritkán a „moszkvai metropolita” megneve-zéssel is találkozhatunk. Egyháztartományához tartozott a Moszkvai Állam (vagyis az ún. Észak-Keleti Oroszország), továbbá az ún. Dél-Nyugati Oroszország területei (vagyis a Litvániaéhoz került pravoszláv lakosságú területek) és a Lengyelország rész-évé lett Halics.
 16. Golubinszkij, Je. Je.: K nasej polemike sz sztaroobrjadcami. Moszkva, 1905. 111–113. (a továbbiakban: Golubinszkij)
 17. Golubinszkij 115–117.
 18. Rómában Iszidorosz folytatta küzdelmét az egyházi egyesülésért. 1452 december 12-én éppen ő volt az, aki konstantinápolyi Hagia Sophia székesegyházban ünne-pélyesen kihirdette az uniót. A bizánci főváros elestekor Iszidorosz török fogságba ke-rült, majd kiszabadulva visszatért Itáliába, ahol 1463-ban halt meg.
 19. Ez a változás visszafordíthatatlannak bizonyult. A 16. század elején visszaállításra találtak a konstantinápolyi patriarchátusnak a dolgok korábbi rendjének visszaállítá-sát célzó törekvései. Ezután már csak az orosz egyház új helyzetének kanonikus ren-dezése volt hátra. Erre 1589-ben került sor, amikor a Moszkvában ülésező zsinat, amelyen részt vett II. Jeremiás konstantinápolyi patriarcha is, Jov (Jób) moszkvai metropolitát moszkvai patriarchává tette. Ezt később 1593-ban a többi keleti patri-archa is elismerte a Konstantinápolyban tartott helyi zsinaton. E zsinat határozatai kifejtik a Moszkvai patriarchátus létrehozásának kanonikus alapjait, valamint a moszkvai patriarcha számára az egyetemes patriarchák között az ötödik helyet hatá-rozzák meg.
 20. Nagyjából a 16. század elejétől figyelhető meg más pravoszláv egyházak (az athoszi, a szerb, az egyiptomi) azon törekvése, hogy moszkvai nagyfejedelem patronátusa alá kerüljenek. A cári cím felvételével a moszkvai cárokat már mindenütt a bizánci csá-szárak örökösének tartják az összes pravoszláv hívő védelmének ügyét tekintve, és a moszkvai cárok állandó anyagi támogatásban részesítik a különböző patriarchátuso-kat, metropolákat és pravoszláv monastorokat. Erről ld. Horoskevics, A. L.: Russz-koje goszudarsztvo v szisztyeme mezsdunarodnih otnosenijj konca XV – nacsala XVI veka. Moszkva, 1980. 202–204.; Kapterev, N. F.: Harakter otnosenijj Rosszii k pravoszlavnomu Vosztoku v XVI – XVII sztoletijah. 2. kiad., Szergijev Poszad, 1914. 27–146. (a továbbiakban: Kapterev)
 21. Ld. Goldberg, A. L.: „K predisztorii igyeji ÆMoszkva – tretijj RimØ.” In: Kultur-noje naszlegijje Drevnejj Ruszi. Isztoki. Sztanovlenijje. Tragycii. Leningrád, 1976. 114. (a továbbiakban: Goldberg); Gjakonov, M. 60–64.; „Poveszty o vzjatijj Carg-rada turkami v 1453 godu.” In: Pamjatnyiki lityeraturi Drevnejj Ruszi. Vtoraja po-lovina XV veka. Moszkva, 1982. 264.
 22. L. Gurevics, A. Ja.: Katygorii szrednyevkevoj kulturni. 2. kiad., Moszkva, 1984. 142.; Malinyin, V. 400–408.

23. Goldberg, A. L.: „U isztokov moszkovszkih isztoriko-polityicseszkih igyej XV veka.” In: Trudi Otygela Drevnyerusszkoy Lityeraturi (a továbbiakban TODRL), 24. köt., Leningrád, 1969. 148–149. Amint az ismeretes, a Régmúlt idők krónikájában a 862-es év alatt arról olvashatunk, hogy a novgorodi szlávok a varég Rurikot hívták meg uralkodójuknak, akit hagyományosan az orosz állam megalapítójának tartanak.
24. Horoskevics A. L.: „Isztorija goszudarsztvennosztji v publicisztjike vremjon centralizacii.” In: Obscsesztvo i goszudarsztvo feodalnoj Rosszii. Moszkva, 1975. 119–120.
25. A történet mondai jellegéhez nem fér kétség. Vlagyimir Vszevolodovics (uralk. 1113–1125) Konstantin Monomachosz bizánci császár lányának volt a fia (amiért őt magát is Monomahnak nevezték). Konstantin császár már akkor meghalt, amikor Vlagyimir mindössze két esztendő volt.
26. „Elbeszélés a vlagyimiri fejedelmekről.” In: Pamjatnyiki lityeraturi drevney Ruszi. Konyec XV – pervaja polovina XVI veka. Moszkva, 1984. 422–430. Ez a legenda a bizánci írásbeliség számos fontos motívumát tartalmazza. Így például a „kereszt fája” az Isten által kiválasztott birodalom legfontosabb szentségének számított, míg a korona – a földi birodalom megtestesülésének. Itt érdemes megemlíteni, hogy az említett korona, a „Monomah-sapka”, középp-ázsiai mesterek munkája és a 14. századtól őrizték a moszkvai kincstárban.
27. A görög „ortodoxia” szó tükörfordítását jelentő „pravoszlávia” szót értelemszerűen nem pusztán egy adott vallásfelekezet értelmében használjuk, hanem a keleti kereszténység felfogását követve, az „igaz hit”, az egyetemes kereszténység értelmében.
28. Malinyin 403–404.
29. *azimiták* – vagyis a kovásztalan kenyeret használók, azaz a nyugati keresztények. Idézve Golubinszkij 114. alapján.
30. Szincina N. V.: „Avtokefalija russzkoy cerkvi i ucsezgyenyije moszkovszkogo patriarhata (1448–1589).” In: Cerkov, obscsesztvo i goszudarsztvo v feodalnoj Rosszii. Moszkva, 1990. 129., 134–136. (a továbbiakban: Szincina) Formozusról lásd a közölt Filofej-levél jegyzeteit.
31. Idézve Gyjakonov 59. alapján.
32. Eredeti címén: Izlozszenyje paszhalii na oszmju tiszacsu let.
33. Idézve Lurje, Ja. Sz.: Igyeologicseszskaja borba v russzkoy publicisztjike konca XV – nacsala XVI veka. Moszkva-Leningrád, 1960. 378.
34. L. Goldberg 114–115.
35. Goldberg, A. L.: „Igyeja ÆMoszkva – tretij RimØ v cikle szocsinyenyij pervoj polovini XIV veka.” In: TODRL, Leningrád, 1983. 141.
36. Szincina 142–143.
37. Stremoukhoff, D.: „Moscow the Third Rome: the Sources of the Doctrine.” Speculum, 27. köt., 1. szám, 1953. január, 91.
38. Malinyin, mellékletek, 62–63.
39. Pamjatnyiki lityeraturi drevney Ruszi. Konyec XV – pervaja polovina XVI veka. Moszkva, 1984. 438.
40. A Moszkváról mint a második Jeruzsálemről alkotott elképzelések nyomot hagytak az orosz építészet történetében is. Borisz Godunov, követve a vallási és politikai eszmék építészetben való kifejezésének hagyományát, 1599–1600-ban a Kreml területén grandiózus székesegyház felépítését határozta el a jeruzsálemi templom mintájára el a „Szentek szentje” néven. Ehhez viszont le kellett volna bontani a „Moszkva – harmadik Róma” gondolatot jelképező Istenanya Mennybemenetelének székesegyházát (Uszpenskij szobor), ezért az építkezésre nem került sor. Ebből a tervből

hozzánk csupán az ezzel a tervvel kapcsolatosan megmagasított Nagy Iván harangtorony jutott el. A 17. század közepén Borisz Godunov tervét sokkal nagyobb méretekben Nikon patriarcha valósította meg. Nikon utasítására és személyes felügyelete alatt Moszkva mellett nekiláttak a Jeruzsálemi Templom mintájára megvalósítandó a „Krisztus Feltámadása” (Voszkrzenszkij) székesegyház építésének. Ez a székesegyház ugyanakkor a toponimikusan és építészetiileg a Krisztus életével kapcsolatos szent helyeket idéző „Moszkva melletti Palesztina” központjává lett. Az Isztra folyó a Jordán elnevezést kapta, két hegyet az Olajfák és Tábor hegyének neveztek, két közeli falut Názáretnek és Betlehemnek és így tovább. 1685-ben, már Nikon halála után fejeződött be a Feltámadás székesegyház építése, 1679–1694-ben „kialakult az Úr ünnepeinek teljes építészeti ciklusa, amely Jézus Krisztus földi élete összes fontos eseményének szentelt templomokból állt.” (Protoierej Lev Lebegyev: „Patriarh Nikon. Ocserk zsznyj i gyejatyelnosztyi.” In: Bogoszlovskije trudi, 24. köt., Moszkva, 1983. 146.) Az új-jeruzsálemi komplexumot nyilvánvalóan azzal a céllal hozták létre, hogy a muzulmánok által „megszentségtelenített” „régii Jeruzsálem” helyére lépjen.

41. A patriarcha a nála megjelent két férfútól a következő szavakat hallotta: „A régi Róma elszakadt a Krisztusi hittől kevélységből és saját akaratából, az új Rómában, ami Konstantin városa, Hagár unokáinak erejétől ugyanúgy elpusztul a keresztény hit. A harmadik Rómában viszont, ami az orosz földön van, a szent lélek kegyelme felragyogott.” (Pamjatyniki lityeraturi Drevnyej Ruszi. Szeregyina XVI veka. Moszkva, 1985. 224.) Mivel ez a legenda, lévén novgorodi eredetű, a püspöksüveg Novgorodba történő átkerüléséről beszél, a harmadik Róma helyét pontosabban nem határozza meg („ami az orosz földön van”). Ugyanakkor nem sokkal később a fehér püspöksüveg már Moszkvához kapcsolódik: az 1564-es zsinat a moszkvai metropolita számára fehér süveg viselését írja elő, ahogyan ezt állítólagosan elődei is tették.
42. Ld.: Pamjatyniki lityeraturi Drevnyej Ruszi. XI – nacsalo XII veka. Moszkva, 1978, 26.
43. A krónikai elbeszélés ilyen interpretációját találhatjuk Sigismund Herberstein birodalmi követ feljegyzéseiben is, aki 1517-ben és 1526-ban járt Moszkvában. Nemsokkal később, 1581–82-ben a pápa követe, a jezsuita Antonio Possevino IV. Ivánnak a katolikus hit magasabbrendűségét próbálta bebizonyítani és eközben a görögök példájára hivatkozott, akik a katolikusokkal megkötötték a firenzei uniót. Erre IV. Iván azt válaszolta, hogy ő „nem a görögökben hisz, hanem Krisztusban”. „Mi – folytatta IV. Iván – már közvetlenül a keresztény egyház megalapításakor felvettük a keresztény hitet, amikor Péter apostol testvére, András meglátogatta a mi földünket [...] Ezért mi Moszkóviában pontosan ugyanabban az időben kaptuk meg a keresztény hitet, mint amikor önök is Itáliában.” (Ld. Gerberstein, Sz.: Zapiszki o Rosszii XVI veka. Moszkva, 1983. 78., 79.)
44. Golubinszkij, Je. Je.: Isztorija kanonyicazii szvjatih v russzkoj cerkvi. Szergijev Poszad, 1894. 77–78.
45. Az orosz föld vallási nagyságának bizonyítékául nem csupán a szentek panteonjának nagysága szolgált, hanem számos keresztény relikvia, csodatévő ereklye Oroszországban való megléte is. A 16–17. században az orosz állam és számos magánszemély is gyakran vásárolt szent ereklyéket a görögöktől, attól a meggyőződéstől vezéreltetve, hogy a görögök ezzel fokozatosan elvesztik jámborságuk alapját, Oroszország viszont a szentségek felhalmozása révén megerősíti igényének jogosságát a vallási elsősége. A görögök a maguk részéről ebben a kereskedelemben bevételi forrást láttak és igyekeztek az ereklyéket minél több kis darabban értékesíteni, minden alkalommal dokumentálva az ereklyedarabok valódiságát. E kereskedelmi ügyletek hozavetőleges „statisztikája” azt mutatja, hogy Szt. Pantelejmon ereklyéjének darabjait 23-szor hozták be Oroszországba, Aranyszájú Szent Jánosét 14-szer, Szt. Lukácsét 9-szer, Keresztelő Szent Jánosét 7-szer és így tovább (ld. Kapterjev 61–102.).
46. Így például a Százcikkelyes Zsinat határozatai között szerepel a kétujjas keresztvetés előírása és szimbolikus értelmezése, valamint az istentiszteletkor felhangzó kétszeres

- hallelujára vonatkozó szabály (ld. Sztoglav. Szentpétervár, 1863. 103–104., 148–149.). A görög egyházban abban az időben a három ujjal történő keresztvetést és a háromszoros halleluját alkalmazták.
47. Idézve Kartasev, A. V.: *Ocserki po isztorii russzkoj cerkvi*. 2. köt., Moszkva, 1991. 36. alapján (ez a kiadás a az YMCA-Press, Párizs, 1959. kiadás reprintje).
 48. Az ember műveltségéről és a társadalomban történő viselkedéséről, valamint családi életét érintő eszményről alkotott meghatározott elképzelések kialakulásához több monumentális összegző munka megjelenése kötődik, amelyek oly annyira jellemzik a 16. századi orosz írásbeliséget. Ezen művek többsége Makarij metropolita irodalmi, szerkesztői tevékenységéhez kapcsolódik. Még novgorodi érsekként határozta el az összes oroszországi olvasásra szánt könyv gyűjteményének létrehozását. Ezen elképzelés előkészítése és megvalósítása 25 évig tartott a kor számos írástudójának részvételével. E munka eredményeképpen jött létre a Velikije Mínyei Csetyji (Nagy Havi Olvasmányok) 12 hatalmas kötete, amelybe „léleknemesítő” olvasásra szánt válogatott egyházi szövegek kerültek be. A lényegret tekintve a Velikije Mínyei Csetyji azon könyvek számára szolgált mintául, amelyeknek ideális esetben az orosz emberek olvasmányainak éves ciklusát kellett volna alkotniuk. Makarij kezdeményezésére jött létre a Sztjepennaja knyiga címet viselő reprezentatív történeti munka, amely az orosz történelemnek a tökéletesedés létrájának fokai („sztjepenyi”) szerint haladó és Istenhez vezető mozgásként való szakralizált értelmezését nyújtotta. A 16. század közepének további monumentális műve volt a Domosztroj, amely a mindennapi élet, a családi viszonyok és a gazdálkodásnak az orosz emberek számára javasolt normáit tartalmazta.
 49. Ld. például Lotman, Ju.–Uszpenszkij, B. A.: „Otzvuki koncepcii ÆMoszkva – tretyij RimØ v igyeologii Petra Pervogo. (K probleme szrednyevyekojoj tragicii v kulture barokko).” In: *Hudozsesztvennij mir szrednyevyekojava*. Moszkva, 1982. 237–239.
 50. Különösen gyakran hivatkozott az Augustustól való eredetre IV. (Rettegett) Iván, aki ezen az alapon következetesen magánál alacsonyabbrendűnek értékelte a dán, a svéd és a lengyel királyt. „Éppen ezért vagy te pánjaid engedelmes szolgája – írta például Rettegett Iván II. Zsigmond lengyel királynak –, mivel nem vagytok igazi uralkodók [...], a mi nagy uralkodóink viszont, az egész világ urától, Augustus császártól és testvérétől, Prusztól kezdődően és egészen Rurikig, a nagy uralkodóig és Ruriktól a mostani uralkodóig [...] mind autokrata uralkodó, és senki sem parancsolhat nekik, szabadságukban áll, hogy megjutalmazza a jókat és megbüntessék a rosszakat; te viszont a dolgot tekintve nem vagy szabad, mivel trónra ültetett uralkodó vagy és nem örökletes [...]” (Poszlanyija Ivana Groznogo. Moszkva – Leningrád, 1951. 260.). Rettegett Iván származásának kérdése fontos diplomáciai problémává vált. 1574-ben kémkedés vádjával a határon letartóztatták a moszkvai svéd követség tolmácsát. Az általa „ellopott” iratok között megtalálták a moszkvai cár valódi családfejét, amelyre ellenérvként nyilvánvalóan szüksége volt a svéd diplomáciának az Oroszországgal folytatott tárgyalásokon.
 51. A Zavaros Időszak eseményeinek részletes leírását magyar nyelven ld. Szvák Gyula *Cárok és kalandorok* (Budapest, 1982.) c. munkájában.
 52. Nikon 1646-ban érkezett Moszkvába egy távoli északi kolostorból és olyan nagy hatást gyakorolt Alekszej Mihajlovics cásra, hogy a következő évben a moszkvai Novoszpasszkij kolostor archimandritájává nevezték ki. Nemsokára a cár „kedves” barátja („szobinnij” drug) lett és rendkívül gyors karriert futott be, amelynek során 1649 márciusában novgorodi érsek, 1652-ben pedig már patriarcha lett.
 53. Nem érdektelen itt megemlíteni néhány jellegzetes tény, amelyek az „istenszeretők” körének tevékenységét érintik. Az akkori idők orosz életének egyik meggyökeresedett baja volt az iszákosság, amely különösen az ünnepnapokat jellemezte. Egy 1647-es rendelet korlátozta a szeszes italok árusítását és elrendelte a kocsmák ünnepnapokon történő bezárását. Erre a rendeletre támaszkodva, az „istenszeretők” energikus „alkoholelles” harcot folytattak a nép körében. Ehhez kapcsolódnak az

„istenszeretők” körének további olyan törekvései is, amelyek során megpróbálták felvenni a küzdelmet más „nemvallási” ünnepi szokásokkal: a kóbor mutatványosok előadásával, a táncal, kártya- és csontjátékkal, a „jósok és varázslók” segítségével történő jóvendőmondással. Ezzel nemcsak a lakosság többségével kerültek éles konfliktusba, hanem a papság egy részével is, mivel az elméletben korábban is üldözött tánc, a különböző játékok, nemritkán az italozás, sőt a szexuális szabadosság a gyakorlatban megengedett és eltúrt volt, sőt az orosz pravoszláv kultúra, bár nem kánonikus, részévé vált. Az istentisztelet területén az „istenszeretők” maradandó érdemének bizonyult a hangokra (szólamokra) osztott kóruséneklés bevezetése, valamint a szóban tartott szentbeszéd hagyományának felélesztése, amelyet az „istenszeretők” – akik maguk általában tehetséges szónokok voltak – saját programjuk propagálására használtak fel. A keresztény művelődés ügyének másik jelentős eszközévé a könyvnyomtatás vált, amely fénykora éppen a 17. század 40-es éveire esett. Az aktív könyvkiadói tevékenységgel együtt megélnkült a szövegek kijavítását és pontosítását célzó filológiai munka a régi szláv és görög eredetikkel való összehasonlítás alapján. Végül szintén igen jellemző volt az a törekvés, hogy gátat szabjanak az orosz lakosság érintkezésének a nyugat-európaiakkal, akik száma Moszkvában állandóan növekedőben volt a Zavaros Időszak óta. Ez a törekvés legpregnansabban a moszkvai hatóságok 1652. október 4-i rendelkezésében mutatkozott meg, amely a nem pravoszláv külföldieknek megtiltotta a Moszkvában való letelepedést és előírta számukra az áttelepülést egy Moszkván kívüli külön negyedbe, „szlobodá”-ba, amely később a „német negyed” elnevezést kapta. Ezenfelül számukra megtiltották, hogy orosz ruhát öltsenek magukra és orosz szolgáló személyzetet alkalmazzanak.

54. Ld. Matyeriali dlja isztorii raszkola za pervoje vremja jego szuscesztvovanyija, izdavaemije N. I. Szubbotyinim. 4. köt., Moszkva, 1878. 155. Tropáron; kondákion – az istentisztelet részét képező rövid egyházi énekek; kánon – mind templomi istentiszteleti, mind otthoni éneklésre szánt vallási költemény.
55. Ebből a szempontból jellegzetes Arszenij Szuhanov orosz szerzetes példája, akit a 17. század közepén éppen a szertartások és a szokások tanulmányozásának céljából küldtek pravoszláv Keletre. Útközben vitába keveredett a jeruzsálemi patriarchával és környezetével. Kétségbevonva a patriarcha véleményét a „kezdetnél felvett” görög szertartások helyességéről a következőket mondta: „Ti a hitet az apostoloktól vettétek fel, mi ugyanúgy András apostoltól; és bár a görögöktől, de azoktól, akik romlanul őrizték meg a szent apostolok és a hét egyetemes zsinat előírásait, és nem a maiaktól, akik nem tartják be a szent apostolok előírásait [...] és saját könyvekkel, valamint tudománnyal nem rendelkeznek, hanem azokat a németektől veszik át.” (Belokurov, Sz. A.: „Arszenij Szuhanov.” In: Szocsinyenyija Arszenijija Szuhanova. 2. rész, Moszkva, 1894. 37–38.). Jól látható, hogy Arszenij Szuhanov egyfelől, felhasználva az András apostolról szóló átértelmezett legendát, egy sorba állítja az „orosz” hitet a „göröggel” mindkettő egyformán apostoli eredetét tekintve (még hozzá Szuhanov a hiten következetesen a szertartások összességét érti). Másfelől nem tagadja a görögök szerepét Oroszország kereszténnyé tételében, bár szerepüket csupán az autentikus apostoli tradíció átadásában látja, amelyet később a görögök megtagadtak.
56. Így például a Moszkvába érkezett Makarj antióchiai patriarchának azt mesélték, hogy 1656 Húsvétjának napján a cár az összegyűlt hatalmas tömeg jelenlétében váratlanul odafordult a görög kereskedőkhöz és megkérdezte tőlük, vajon akarják-e, hogy felszabadítsa őket a török rabság alól. Miután igenlő választ kapott, a cár azzal a teatrális bejelentéssel fordult az udvarához, hogy Isten számon kéri majd rajta, ha válasz nélkül hagyja a keleti keresztények kérését, „és én magamra vállaltam azt a kötelezettséget – folytatta a cár –, hogy [...] áldozatul hozom seregemenk, kincstáramat, sőt véretem is az ő megszabadításukért” (Putyeszestvije antyiohijszkogo patriarha Makarija v Rossziju v polovinye XVII veka, opisannoje jego szinon arhimandritom Pavlom Aleppszkim. Vpuszk 4, Moszkva, 1898. 171.) Összességében az orosz-török viszony romlásnak indult, és 1677-ben kitört az orosz történelem első orosz-török háborúja.

57. Pusztözerszkaja proza. Moszkva, 1989. 252. „Litvánia rabulejtésén” a szerző a prvoszláv és a katolikus egyház Bresztben 1596-ban megkötött unióját érti, amely Moszkvában nagy visszhangot váltott ki.
58. Jevfroszin: „Otrazityelnoje poszlanyije o novoizobretyennom putyi szamoubijsztvennih szmertycj.” Szooobszenyje H. Lopareva. Pamjatnyiki drevnej piszmmnosztyi. Szentpétervár, 1895. 64. (a továbbiakban: Jevfroszin)
59. Jevfroszin 58.
60. Uszpenskij, B. A.: „Otnosenyje k grammatyike i ritorike v drevnej Ruszi (XVI – XVII vv.)” In: Lityeratura i iszkussztvo v szisztyme kulturni. Moszkva, 1988. 208–211.
61. Idézve Kljucsevskij, V. O.: „Zapadnoje vlijanyije i cerkovnij raszkol v Rosszii XVII v. Isztoriko-pszihologicseskij ocserk.” In: Kljucsevskij, V. O.: Ocserki i recsi. Moszkva, 1913. 404. alapján.
62. Krizsanics, Ju.: Polityika. Moszkva, 1965. 626–636.

SERGEI FILIPPOV

„Von Gott der Himmel wird ein Reich gegründet, das nie zugrunde geht”

Geschichtsphilosophische Vorstellungen im Rußland des 15–17. Jahrhunderts

Die „Theorie” „Moskau – drittes Rom”, die im Rußland des 16–17. Jahrhunderts in weiten Kreisen bekannt war, wurde im 19. Jahrhundert neu entdeckt. Seither wird bis in unsere Zeit die Konzeption „Moskau – drittes Rom” in der wissenschaftlichen und publizistischen Literatur als eine Art politische Theorie betrachtet, man sieht darin sogar ein universales Modell des russischen politischen Messianismus. Die Theorie wird so als die Quelle für unterschiedliche geistige Strömungen wie des Slawofilismus, des Panslawismus, des russischen Nationalismus oder gar des russischen Kommunismus angesehen. Die Tatsachen zeigen aber, daß es sich nicht um eine politische Theorie handelt, die die Reichsexpansion bestätigt, sondern daß es dabei um eine religiöse, eschatologische Konzeption geht, die als das Produkt eigenartiger geschichtlicher und kultureller Prozesse zustande kam.

Die im 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts stattgefundenen historischen Änderungen wurden von den russischen Gelehrten nach der christlichen Auffassung der Geschichte, die sie als einen von der göttlichen Vorsehung gesteuerten Weltprozeß betrachteten, ausgelegt. Dazu gebrauchten sie das Europa weit bekannte geschichtsphilosophische Schema der sich abwechselnden Reiche und brachten mit Hilfe der phantastischen Genealogie und der politischen Symbolik die neue Theorie des russischen Staates zustande, laut deren Rußland durch dynastische Verbindungen als das politische Erbe des römischen und byzantinischen Reiches aufzufassen sei.

Parallel dazu war in Rußland auch eine etwas von der obigen abweichende geschichtsphilosophische Konstruktion im Entstehen begriffen. Diese besagte, daß auch das historische Schicksal der ganzen Menschheit und der einzelnen Völker eng mit dem Schicksal der Prawoslawen zusammenhängt. Dies ist die Konzeption „Moskau – drittes Rom”, die an den Namen des Pskower Mönchs Filofei kanküpf, laut deren Moskau zum dritten und letzten Zentrum und Zuflucht des wahren Christentums wurde. Nach dem Fall Moskaus endet die irdische Geschichte und es beginnt das einzig ewige Reich, das Reich Gottes.

Auf diese Weise sind in der russischen Geschichtsphilosophie des 16–17. Jahrhunderts zwei Richtungen zu unterscheiden, die Konzeption der staatlichen und die der religiösen Kontinuität. Die erste konnte Moskaus Ansprüche auf einen Teil des Erbes des Vor-Reiches bestätigen, so z. B. als Befreier und Vereiner der christlichen Völker des ehemaligen Byzanz, die zweite Konzeption hält eher die Erhaltung des status quo für wünschenswert und erlaubt ferner nur einen eschatologischen Ausgang, dessen Nähe jede Reichsambition ziel- und sinnlos macht. Die Widersprüchlichkeit dieser zwei Linien der Kontinuität blieb lange Zeit versteckt, obwohl sie die Möglichkeit eines offenen Konflikts in sich trugen, zu dem es dann Mitte des 17. Jahrhunderts bei der Kirchenspaltung auch kam.

In den Kirchenreformen des Patriarchen Nikon und des ihm beistehenden Zaren, die das griechische Muster befolgten, wurde der Gedanke der zu vererbenden Macht mit der Idee der Glaubenserhaltung konfrontiert und ersterer siegte. Das Ergebnis ist, daß die russische Kirche und die Bevölkerung in zwei Parteien zerfiel, in die des alten Glaubens und in die der Nikon-Anhänger. Diese Spaltung besteht bis heute.

Der Sieg der Nikon-Anhänger und der Anfang der Reichsexpansion ging mit der Verdrängung der auf Filofeis Ideen basierenden eschatologischen Geschichtsbetrachtung aus der „hohen“ Kultur einher. Der Gedanke „Moskau – drittes Rom“ geriet in Vergangenheit und erwachte erst Ende des 19. Jahrhunderts erneut zum Leben, nun aber nicht mehr in seiner mittelalterlichen Gestalt, sondern durch die russischen Denker der Jahrhundertwende verändert.

SERGEI FILIPPOV

„Shall the god of heaven set up a kingdom, which shall”

Historical philosophy in 15th to 17th century Russia

The „theory” of „Moscow as third Rome”, widely known in 16–17th century Russia, was rediscovered in the 19th century. Since then the idea of Moscow as third Rome has been regarded in scholarly and journalistic literature as a kind of political theory, indeed, as the universal model of Russian political Messianism. Thus, this theory has been considered the source of such widely different intellectual movements as Slavophilism, Panslavism, Russian nationalism or even Russian communism. Facts, however show that this is not a political theory justifying imperial expansionism, but rather a religious, eschatological conception, the product of peculiar historical and cultural processes.

The historical changes in Russia in the 15th and the early 16th centuries were interpreted by contemporary Russia scholars according to a Christian understanding of history, one controlled by divine Providence and seen as a universal process. For this they used the historical philosophical cliché, known all over Europe, of the succession of empires, and with the help of imaginative genealogy and political symbolism they created the new theory of Russian statehood, claiming that through dynastic connections Russia should be regarded as the political heir to the Roman and the Byzantine Empires.

Simultaneously a somewhat different philosophy of history also developed in Russia, which saw the historical fate of humanity as a whole and of individual nations closely tied up with the fate of Pravoslav Christianity. This was the view of „Moscow

as third Rome”, formulated by the Pskov monk Filofei, claiming that Moscow had become the third and last centre and refuge of true Christianity. The fall of Moscow would be followed by the end of history on earth and the coming of the one and only eternal empire, the kingdom of God.

Thus two trends can be discerned in 16th and 17th century Russian historical philosophy, namely those of the continuity of the state and of religion. The former could justify Moscow's claims upon parts of the legacy of the preceding empire, as for example the liberator and unifier of the Christian peoples of the former Byzantium. The latter, assuming the desirability of the maintenance of the status quo, allows an eschatological fulfillment only, the proximity of which renders any imperial ambition futile and meaningless. This inherently contradictory nature of the two lines of continuity remained hidden for a long time, although it included the possibility of open conflict, which was realized in the schism in the middle of the 17th century.

In the ecclesiastical reforms, following the Greek model, of Patriarch Nikon and the Tzar, who supported him, the idea of the hereditation of power conflicted with, and defeated that of the preservation of faith. The result was the division of the Russian church and people into factions of Old Believers and of Nikonites, a division that to some extent still exists today.

The victory of the followers of Nikon and the beginnings of imperial expansion went hand in hand with the ousting of the eschatological view of history based on Filofei's thoughts from „high” culture. The idea of „Moscow as third Rome” fell into oblivion only to be resuscitated in the late 19th century, not in its medieval form but filtered through the consciousness of the Russian thinkers of the turn of the century.

KIRIL PETKOV

A Korona elleni lázadóktól a *fideli nostri Bulgariï*

Az ortodox balkáni népekről alkotott kép Kelet-Közép-Európában (1354–1572)

A 14. század közepétől a 16. század közepéig terjedő időszak számos szempontból meghatározó volt Európa politikai, társadalmi és intellektuális életében. A katolikus Európa számára ez a késő középkorból a modern időkbe való határozott átmenet ideje volt. Ugyanakkor az európai gondolkodás minden területén példa nélküli kihívások jelentkeztek, és mély változások mentek végbe e korszakban, melynek kezdetét a reneszánsz gondolatok széles körű elterjedése, végét pedig a reformáció győzelme jelezte az egész kontinensen.

E két évszázad alatt jelentős események kezdtek mind markánsabban megkülönböztetni a Nyugatot Kelet-Közép- és Délkelet-Európa régióitól. Részben ezekből született Kelet-Közép-Európa mint elkülönült térség formálódó elképzelése. A katolikus, számos tekintetben a nyugati mintákat követő kelet-közép-európai államok – Magyarország, Csehország, Lengyelország és bizonyos mértékig az osztrák tartományok – lazán különálló európai politikai, gazdasági és kulturális régiót alkottak. Az új folyamatok igen lassan eresztettek itt gyökeret, így az érett középkortól kezdve tovább mélyült a Nyugat és az e területek között meglévő szakadék.

Ugyanebben a korszakban a délkeleti ortodox országok fokozatosan elvesztették függetlenségüket egy új, agresszív erővel, az oszmán török hatalommal szemben. Miután az oszmán hódítók 1354–56-ban (Tzimpe és Gallipoli elfoglalásával) megvetették lábukat Európa földjén, kevesebb, mint két évszázadra volt szükségük ahhoz, hogy meghódítsák Délkelet-Európa görögkeleti államait – Bizáncot, Bulgáriát, Szerbiát és a román fejedelemségeket. A 16. század második negyedére azután a magyar állam megsemmisítésével szilárdan megalapozták hatalmukat Közép-Európában.

Másrészt 1054-től kezdve a katolikus Nyugat és az ortodox Kelet kulturális, politikai és gazdasági különbségei a bizalmatlanság és a kölcsönös gyűlölet forrását jelentették Európa keresztény népei között. Magabiztosságuk növekedvén, a nyugati és kelet-közép-európai katolikus államok kezdtek negatívan viszonyulni a kelet-európai népekhez. A középkor évszázadaiban, amikor a vallásos mentalitás irányította az élet színterét minden területén, az ellentét természetes módon öltötte vallási vita formáját. A görög-ortodox népeket s közöttük az ortodox szlávokat úgy tekintették, mint akik nem teljes mértékben keresztények, *schismatici christiani*¹ ... *qui nobisqum in fide non ambulant nec doctrina*.² Különböző jelentőségű politikai események is hozzájárultak ezekhez a folyamatokhoz. Az első kereszties hadjáratok megerősítették az ellenérzéseket, ellentéteket a kereszténység két ága között: a negyedik kereszties hadjárat ezt a végletekig fokozta. Bár általában véve európai népeknek³ és nem barbároknak⁴ számítottak, a *nationes christianurum orientaliũm*hoz tartozókat nem tekintették egyenrangúnak nyugati kortársaikkal. Nem meglepő ezért azt látnunk, hogy a 14. század első felétől a kereszties vállalkozások épp az ő alávetésüket célozzák.⁵

A 14. század közepére újabb érvet is találtak a római katolikus államok uralmuk kiterjesztésének igazolására. Habár a görög ortodox államok ekkor már több, mint negyedszázada szenvedtek a török betörésektől, amiatt hibáztatták őket, hogy nem képesek megvédeni magukat és Európát a félhold fenyegető árnyékától. Különleges hely illette itt meg az ortodox balkáni szlávokat.

A Balkán ortodox szláv népei nem dicsekedhettek Nyugat- és Közép-Európában csodált klasszikus görög elődökkel. A középkori nyugati és közép-európai értelmiségiekben mindig is negatív kép élt róluk. Egykoron barbárok voltak – szlávok és bolgárok –, akik a Kelet-római Birodalom határain belül telepedtek le és jogtalanul elszakították a birodalom nagy területeit. Szerencsétlen sorsúak, hisz a görögök ortodox vallását vették fel, s nem vonzódtak a Nyugat felé. Túl hamar összeomlottak az oszmán erővel szemben. Végül pedig kapcsolatuk a közép-kelet-európai államokkal – mindenekelett Magyarországgal – túlságosan bonyolult volt ahhoz, hogy sorsuk bármilyen jóindulatot vagy együttérzést keltsen.

Így igen meglepő, legalábbis első pillantásra, hogy a helyzet a 16. század közepére szinte az ellenkezőjére fordult. A régi ellenséges érzelmek talajt vesztek, s felváltotta őket a „keresztény felebarátok”, „a törökök elleni szövetségesek”, a közös ellenség igájában szövődők iránti együttérzés. Fokozatosan új szemléletmód jelent meg. Egy humanistább megközelítést, realistább és pozitívabb tartalmú új kép alakult ki róluk a korszak végére. A jelen dolgozat célja az, hogy némi fényt vessen azokra a folyamatokra, amelyek közrejátszottak az ortodox balkáni szlávokról Kelet-Közép-Európában kialakult kép formálásában a Gallipoli eleste és az oszmánok jelenlétének a 16. század második felére tehető megszilárdulása közötti válságos századokban.

Ez a jelenség szerves része volt annak, ahogy az általában az ortodoxokról alkotott kép pozitívan változott Kelet-Közép-Európában. Az egyes népek imázsához még a modern korokban is elválaszthatatlanul kötődnek politikai toposzok. A vizsgált periódusban ezek még szívósabbak voltak és fontos szerepet játszottak a balkáni szlávokról kialakult kép formálásában. A politikai tényezők azonban jelentősen eltérnek jellegükben a vallási tényezőktől. Mint imázsformáló erőnek, megnövekedett az előbbieket jelentősége ezeket az országokat illetően, amelyek határai mentén politikai feszültségek halmozódtak fel. Másrészt a politikai elképzelések mély változásokon mehetnek keresztül viszonylag rövid periódusokon belül is. A vallási mentalitáshoz képest ezek jóval gyorsabban változnak, időnként az adott ország hivatalos politikája jelentős változásának függvényében. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az átalakulás egyszerre ment végbe a percepció minden szintjén. Mindazonáltal, ha egyszer a politika legmagasabb szintje elfogadta az új kép elemeit, hatásuk lassanként az egész társadalom általános szemléletmódjában érezhetővé vált. E megállapítások közhelyszerűnek tűnhetnek. Felelevenítésük azonban szükséges ahhoz, hogy kiemelhessük azt a sajátos miliőt, amelyben a Közép-Kelet-Európában élők kialakították politikai képüket az ortodox balkáni szlávokról.

Ezen államok közül csak Magyarország rendelkezett kiterjedt politikai határral a Balkánon; a múltban csak a magyarok álltak állandóan feszült viszonyban az ortodoxokkal, s még vizsgált időszakunk kezdetén is tápláltak irányukban politikai ambíciókat. A többi, Európa keleti és központi régióiban fekvő ország számára a korai középkor realitásai feledésbe merültek a 14. század második felére. A magyaroknál tehát gyakoribb érintkezésre s ebből következően a balkáni szlávokról alkotott határozott elképzelésekre számíthatunk, míg Kelet-Közép-Európa többi részében ritka politikai kontaktus folytán ez a kép a percepció kevésbé kitapintható formáiban jelent meg. A legtöbb vonás tekintetében, akárcsak bizonyos mértékig a vallási imázs esetében is, a történelmi, szóbeli és írott hagyományok által közvetített korábbi feltevésekre hagyatkoztak. Nem kisebb jelentőségű ebben a kérdésben Magyarország közvetítő, a tapasztalatait a többieknek továbbadó szerepe. Az oszmánoknak a régióra vetődő félelmetes árnyéka azonban – a szükséges új információk hozzáférhetőségének függvényében – szemléletmód-változtatásra hajló politikai nézetekhez vezetett. Ez azonban a 14. szá-

zad második felében még alig észlelhető. Ekkor az ortodox balkáni szlávok politikai képét döntően a magyaroknak a róluk kialakított képe határozta meg.

Az 1350-es évekre a magyarok között a balkáni ortodox szlávokról kialakított kép már hosszú hagyományokra tekinthetett vissza. Egyrészt politikai tárgyalások, másrészt átmeneti politikai hódítások révén a magyar uralkodók már régóta politikai szupremáciát követeltek a balkáni szláv államok fölött. Az 1260-as években jegyezték fel először a Bulgária hűbéruraságára vonatkozó követelést, néhány évtizeddel később pedig Szerbia került sorra. E szemlélet szélsőséges kifejeződése volt a „Bulgária, Szerbia stb. királya” cím megjelenése a magyar uralkodók címei között. Így a bolgárokat s a szerbeket is „Szent István szent koronája” alattvalóinak tekintették. Tovább erősítette a magyarok ambícióit egy ortodox délszláv népesség jelenléte a magyar határokon belül.⁶ Természetesen ezeket a politikai érveket aligha fogadhatták el a balkáni ortodox uralkodók a 13. és a 14. évszázad folyamán, s lehetőségeikhez képest továbbra is önálló politikát folytattak. A balkáni ambícióktól fűtött magyar királyok viszont ezeket az uralkodókat „a korona elleni lázadóknak” nevezték.

Mínthogy különösen következetes aktív külpolitikát folytatott a Balkán irányában korszakunk kezdetén, Nagy Lajos azok közé az uralkodók közé tartozott, akik politikai propagandájukban nagymértékben kiaknázták ezt a nézetet. Arra is felhasználta a szlávokról kialakult negatív képet, hogy potenciális szövetségesei előtt Európaszerte saját hódító szándékait igazolja. Tervei leírásakor Lajos specifikus, állandó képeket és kifejezéseket használt, amelyeket a fejedelmi levelezőpartnerei által is jól ismert korabeli feudális nyelvezet fogalomtárából merített. Így a királyi kancellária már jóval a Vidin elfoglalásához vezető 1365-ös tavaszi hadjárat előtt gyakran hangsúlyozta azt a gondolatot, hogy a bolgárok szembe fordultak a legitim magyar uralommal.⁷ A feudális nyelvezet terminusai szerint hűtlen vazallusoknak és lázadóknak nevezték őket.⁸ A vidini cárság magyar kézre kerülését úgy mutatták be, mint ami a lehető legszilárdabb jogi alapokon, a politikai hűbéruraság intézményén nyugszik.⁹ Ezekben az időkben, amikor a politikai lojalitás fogalmai meglehetősen merevek voltak, a bolgároknak tulajdonított cselekedetet minden bizonnyal súlyos véttségnek tekintették.

Szintén hasonló szemlélettel találkozhatunk néhány, Zsigmond uralkodása idején 1389-ből és 1390-ből származó dokumentumban. Lazar Hrebeljanovic fejedelem halála után, 1389-ben a magyarok úgy vélték, az előző kor fogalmai szerint joguk van beavatkozni a szerb ügyekbe. Szokásuk szerint a szerbeket „hűtlen lázadóknak” nyilvánították.¹⁰

Ily módon a kor közös politikai és feudális nyelvezete toposzainak alkalmazásával¹¹ Nagy Lajos politikai gépezete a szerbeket és bolgárokat a nemzetközi közönség számára könnyen érthető fogalmakkal írja le, ami azonnal hatással volt annak róluk alkotott képére. A fent idézett dokumentumokban nyomon követhető kép főként belső használatra szolgált, mégsem kételkedhetünk abban, hogy Magyarországon kívül elterjesztett változata sem különbözött ettől lényegesen.

A 14. század végére, a 15. század első negyedére új politikai események erősítették tovább azt a magyar álláspontot, hogy a délszláv királyságok „a magyar korona ősi tulajdonait” képezik. Majd minden 15. századi ezzel a korrall foglalkozó műben vezérmotívum lett Vidin Nagy Lajos általi bevételé az 1360-as években. Műfajtól függetlenül minden író kötelességének érezte, hogy nagy teret szenteljen Srazimir vidini despota hűbéresi kötelezettségei részletezésének. Később, mindkét bolgár fejedelemiség elestével – Tirnovo 1393-ban és Vidin 1397-ben – a magyar királyok úgy hirdették, az ott élő lakosságnak ők az egyetlen legitim uralkodói.¹² Két feljegyzett alkalommal a király – s később császár –, Zsigmond kérte a törököket, adják vissza számára Bulgáriát. 1394-ben az éppen meghódított Tirnovo fejedelemiség egész északi részét

követelte. 1433-ban azonban már jóval szerényebben, csupán a korábbi vidini cárság területeit kérte. Ekkorra már az a vélemény, hogy a bolgár területek jogos magyar tulajdont képeznek, szilárdan meghonosodott a nemzetközi politikában. 1430-ban a milánói herceg küldötte meg nem nevezett bolgár vezetőekkel találkozott, s az oszmán iga lerázásának lehetőségeiről tárgyalt velük. Az általa látott egyetlen megoldás a magyar koronához való visszatérés volt.¹³

Ez az írott forrásokban megőrzött hagyomány egy évszázadig jellemzi a különböző forrásokat, beleértve olyan dokumentumokat, mint például Lajos saját okleveleit, hivatalos történeti munkákat, mint a magyar krónikakompozíció, Thuróczi és Bonfini művei és olyan beszámolókat, mint Szalkai Balázs írásai.¹⁴

A fiatal lengyel–magyar király, I. Jagello Ulászló néhány 1440–1444 közötti politikai lépéséről fennmaradt információ is alátámasztja a délszláv királyságokat magyar tulajdonnak tekintő szemlélet továbbélését. Fontos itt az a tény is, hogy az Ulászló által támogatott álláspont lengyel közreműködést is magában foglal. Az 1444-es várnai keresztes hadjáratára készülő király Hunyadi Jánosnak ígérte a bolgár királyságot.¹⁵ Egyes kutatók megkérdőjelezik Deugosz ezen állítását (magyar részről Bonfini szintén szerepeltette ezt, talán Callimachus nyomán). Bármilyen erős lehetett is magyarellenessége, Deugosz közlése itt valószínűleg teljesen pontos. Annak alapján, amit Hunyadi kezdeti vonakodásáról tudunk, hogy csatlakozzon I. Ulászló második hadjáratához, ez a királyi ajánlat lehetett a beleegyezését elnyerő utolsó érv. Ezen felül Ulászló ajánlata teljesen egybevág az általános magyar – és egyben az akkori lengyel – nézettel a délszláv országok politikai státusáról.¹⁶

Hasonló magatartást tanúsítottak a magyarok a szerbekkel szemben a tatai béke, majd pedig különösen Lazarevics István 1427-ben bekövetkezett halála után.¹⁷ Igen tanulságos eset Vitéz János hivatalos beszéde a frankfurti diétán 1454 októberében. Míg Vitéz nagyszerű erőfeszítéssel festi le az oszmán törökök igája alatt nyögő délszláv népek nyomorúságos helyzetét, nem feledkezik el arról sem, hogy Szerbiát mint *antiquam corone Hungariae possessionem* említse.¹⁸

A „magyar alattvalók”, „rebellisek” mellett az ortodox szlávokról kialakult politikai kép egy másik jellemzője az, hogy a „török szövetségeseinek” bélyegezték őket. Ahogy az várható, ez a megítélés is a magyarokhoz fűződik. Míg az előző jelzők belső használatra szolgáltak, az utóbbi fontos vonása volt, hogy főként a nemzetközi politika terére szánták, így befolyása a többi kelet-közép és nyugat-európai népek között sokkal erősebben érezte hatását.

Az ortodox balkáni szlávok efféle percepciójára való egyik legkorábbi utalás egy a VI. Amé, Savoya Zöld Grófjának udvarából származó adat. 1365 nyarán fenséges vendégével, IV. Károly német–római császárral tárgyalt a gróf arról, mi módon lehetne megtisztítani Nyugat- és Közép-Európát a garázdálkodó zsoldoscsapatoktól. Érdekes módon, felmerült, hogy Magyarországra kellene küldeni őket, ahol Nagy Lajos király felhasználhatná őket a törökök és bolgárok ellen viselt háborúiban. E vitában mindkét fél fontos tanúságát adja annak, hogyan hatott abban az időben Lajos propagandája. IV. Károlyt nem annyira német–római császárként, mint inkább a közép-európai Csehország királyaként érintette mindez. A Zöld Gróf a maga részéről egy évvel később nyíltan megmutatta, milyen hatást gyakorolt rá ez a propaganda, mivel keresztes hadjáratát az oszmán törökök helyett a bolgárok ellen fordította.¹⁹

Az 1370-es és 1380-as években bizonyos mértékig megalapozott volt az, hogy az ortodox bolgárok a törökök szövetségesei. 1389 után négy évtizedig ugyanez állt a szerbekre is. A Magyarország és az oszmán birodalom közé szorult balkáni ortodox uralkodók először megpróbálták két szomszédjukat egymás ellen kijátszani, ami hosszú távon igen rövidlátó és veszélyes stratégiának bizonyult. A döntés azonban nem

az ő kezükben volt. Már az 1370-es évekből ismert az első utalás arra, hogy Nagy Lajos vádjai nem csupán üres szavak voltak. Egy 1372-es levélben Havasalföld vajdája, László beszámolt Lajosnak a Tirnovo bolgár cára elleni háborúról, aki a törökökkel kötött szövetséget.²⁰ Lajos veszélyes havasalföldi 1375-ös, Radu elleni hadjárata alatt oszmán és bolgár segédcsapatok harcoltak a havasalföldi oldalon.²¹ Amint ez várható – és ez szolgálta leginkább Lajos érdekeit is –, a bolgárokról azonnal ráragadt a „török szövetséges” jelző. Magyarországról azután ez eljutott minden európai hatalomhoz, amellyel Lajos kapcsolatban állt, s széles körben elterjedt az osztrák tartományokban is. Röviddel 1375-ös erdélyi hadjárata után Nagy Lajos látogatást tett az alsó-ausztriai Mariazellben és utasítást adott, hogy a török ellen vívott győzedelmes csatáit örököknek meg a főoltáron.²² A képen a magyar csapatok küzdöttek a törökök ellen. A magyar-réz felirat és az abból származó későbbi legenda megerősíti, hogy a harc a törökök ellen folyt. A hadjárat forrásainak részletes elemzése azonban bebizonyítja, hogy a csatákat főként havasalföldiekkel, illetve azok oszmán és bolgár segédcsapataival vívták. Így a kép hangsúlya megváltozott, teljesen árnyékot vetett a valódi eseményekre, és minden magyar ellenséget a „török” fogalmába sorolt. Később, amikor az epizód jelentősége már feledésbe merült, a festmény implikációinak ez az oldala jelentőségét veszítette. Amíg az olyan információk, mint amit a *Cronica Carrarese* is továbbít, közkézen forogtak, a kép megtette a maga hatását: a bolgárokat igen meggyőzően kapcsolta össze az oszmánokkal. A képnek ezt az implikációját történeti kontextusának téves értelmezése miatt eddig nem vizsgálták. Valóban, ha alaposan megnézzük a grazi másolatot, a keresztény csapatok ellenfeleit legalább két részre oszthatjuk fejviseletük alapján. Míg az első típus – fehér turbán – jellemző megjelenítése a törököknek mind a keresztény, mind a muszlim művészetben a 14. század vége és a 16. század eleje között, a másik (újfent két részre osztható) típus meglehetősen ritka. Nem tűnik összefüggésbe hozhatónak a korszak oszmán hadserege különböző rangú harcosainak megkülönböztető fejviseletével. Inkább közelebb áll egy balkáni típusú sipkához, amelyet a bolgárok és a havasalföldiek viseltek.²⁴

Ez a bolgárokról kialakult kép azonban rövid életű volt. A törökök előretörése a 14. század utolsó negyedében a bolgár államok végét jelentette. Bár néhány vezetőjük megőrizte helyi autonómiáját az oszmán tartományi adminisztráció keretén belül, a bolgárokat többé nem tekintették a törökök szövetségeseinek. A szerbek helyzete valamelyest eltért ettől. Ők a függetlenségükért vívott hosszú küzdelmük során szükségszerűen kerültek számos alkalommal szövetségbe a törökkel. Már az 1390-es évek elején gyakran fordultak meg szerb csapatok török szövetségben Magyarország déli részén. A független szerb állam bukásáig ez jó okot szolgáltatott arra, hogy a szerbeket „török szövetségeseinek” nevezzék.

Ebben az értelemben különösen fontos volt Lazarevics István szerb despota politikája a 14. század utolsó évtizedében. 1396-ban Zsigmond és a szinte egész Európából toborzott nyugati erők megindították a katasztrofális eredménnyel záruló nikápolyi hadjáratot. Indulásuk előtt kedvező fogadtatásban volt részük Vidin bolgár cárjánál, aki annak ellenére, hogy oszmán vazallus volt, megnyitotta előttük Vidin, az ország egyik legerősebb erődítménye kapuit. Nem így Lazarevics István. Nikápoly falai alá érve a seregek Lazarevics szerb erőivel találták szembe magukat, akik oszmán szövetségesként harcoltak. A szerbek hozzájárulását a kudarchoz Európa valószínűleg jó ideig nem felejtette el. Maguk a magyarok már jóval korábban kialakították a szerbekről ezt a képet és meg is bizonyosodtak felőle.

Ezt a szemléletmódot először Zsigmond 1389–1396-ból származó oklevélsorozata mutatja, ahol állandóan ezt a megnevezést alkalmazták rájuk.²⁵ Később a magyar királyi kancellária változatlan erővel folytatta a propagandát.²⁶ Albert, I. Jagello Ulászló és V. László idejében Brankovics György szerb despota – akárcsak előtte

Lazarevics István – a fenyegető katasztrófát úgy próbálta elhárítani, hogy hol az oszmánok, hol a magyarok mellé állt. Politikai magatartása, bár érthető Kelet-Közép-Európában, tovább erősítette a szerbekről mint a törökök szövetségeseiről kialakult képet.²⁸

Függetlenségük elvesztésével azonban a szerbek elvesztették azokat a tulajdonságokat is, amelyek „hütlenné” és „török szövetségessé” tették őket. Ütközőállamuk eleste persze nem vetett véget annak, hogy szerbeket is felfogadjanak a Magyarországon portyázó oszmán seregekbe, ekkorra azonban már nagyszámú szerb és bolgár emigráns élt Magyarországon, akik a katolikusok oldalán álltak a törökkel szemben. Jelenlétük és tevékenységük segített abban, hogy a régi képet egy újabb, attól teljesen eltérő váltsa fel. Ennek kezdetei már jóval előbb kirajzolódnak, de az új megítélés nem vette át azonnal a korábbi érzelmek helyét. Volt egy olyan periódus, amelyben a régi elképzelések, amelyek túl hevesek voltak ahhoz, hogy könnyen feledhetőek legyenek, csak lassan halványultak. Minden bizonnyal bonyolult volt ez az átmenet Magyarországon. Ami a többi kelet-közép-európai államot illeti, ezek a kérdéses időszakban főként a magyar vélemény elfogadói voltak. Általános közömbösségük az ortodox balkániakkal szemben kizárta, hogy önálló véleményt alkossanak e kérdésben. Ennek csak akkor jött el az ideje, amikor az oszmán veszély már közvetlenül érintette saját ügyeiket.

A fenti megállapítások többsége vonatkozik a bolgárookra is. A korábban tárgyalt források mutatják, hogy a szerbeket jobban ismerték Kelet-Közép-Európában. E régebbi hagyomány az oszmán agresszió árnyékában némi – noha tartalmát illetően ellentmondásos – folytonosságot adott a szerbekről kialakított nézeteknek. Másrésztől azonban a bolgár állam korai bukása – hiszen az már nem létezett a 15. század első negyedére – hozzájárult ahhoz, hogy a bolgárok emléke egy időre feledésbe merült.²⁹ Természetesen ez a folyamat nem volt teljes körű. A bolgárok számos emléket hagytak maguk után Nyugat- és Kelet-Közép-Európában a korábbi századok folyamán, amelyek még mindig éltek. A 15. század során néhány esemény segített ezeket újra élénkebbé tenni. A század közepétől azonban olyan jelzések észlelhetők, amelyek szerint az európai közvélemény általában megfeledkezett a bolgárokról mint politikai entitásról. E folyamat első bizonyítékai azok az inkább földrajzi, mint politikai jellegű megjelölések, melyek ekkor tűnnek fel. Míg az 1390-es években és a nikápolyi katasztrófa után Philippe de Mézieres még mindig „Bolgár Birodalmat” említett, a korábbi *regnaba* irányított pápai küldöttek az 1420-as évekre már *partes Bulgariae, Rasciae-et Bosnae* felé indultak.³⁰ Ahogy a magyarok ebben az évtizedben a bolgárok feletti fennhatóság igényével léptek fel, a korábbi Vidini Császárság határain kívül eső területeket már nem Bulgáriának, hanem *Turcianak* nevezik.³¹

Ez utóbbi nézet különösen szívósnak bizonyult a 15. század második felének politikai nyelvében, míg más szerződésekben a semlegesebb *Romania* terminust használták. Michael Beheim 1460-ban született költeményében a *Bulgaria* név csak a vidini területet jelölte, amely után *Turcia* következett.³² Mint fentebb megjegyeztük, ez az információ a várnai hadjárat egy résztvevőjétől származott, így mindez még tanulságosabb, hiszen Hans Mögest minden bizonnyal ismerte a bejárt országok valódi viszonyait. Ennek ellenére, vagy ő maga vagy Beheim, a kor elvárásainak megfelelően az északi bolgár területeket *Turciaként* említette. Ráadásul a politikai és a vallási hagyományt ismét vegyítve Beheim a lakosokat „görögöknek” nevezte, s ez a szemlélet tovább halványította a bolgárok mint politikai entitás képét.³³

Hasonló látásmód tükröződik Petrus Ranzanus, a magyar ügyeket Mátyás király uralkodása idejében személyesen ismerő lucerai püspök *Epitome Rerum Hungaricarum* című munkájában.³⁴ Deugosz, aki igen jól ismerte a balkáni országok oszmán

meghódításának eseményeit, az 1396-os nikápolyi hadjáratról szólván az országot *Romaniaként* írja le.³⁵ 1444-ben I. Ulászló második hadjárata alkalmával a seregek átkeltek „egész Törökországon, fel Várnáig”.³⁶ Ostrovizai Konstantin Mihailovic szintén úgy tartotta, hogy *Bulgaria* csak a Balkán hegységtől délre fekvő területeket jelenti.

További utalásokat találunk ebben a vonatkozásban a használatos földrajzi elnevezésekben. A 15. század utolsó évtizedében Claudius Ptolemaeus és Strabo újralfedezése után (1490) a tudományos értekezésekben és térképekben feléledt az antik geográfiai hagyomány. Gyakorivá vált a középkori nevek helyett az antik elnevezések alkalmazása. Így a korábbi bolgár földön gyakran találunk olyan földrajzi neveket, mint Thrace, Mysia vagy Macedonia, Bulgáriát azonban nem. Bizánc nyugati neve, *Romania*, és a bolgár cárság különleges, a 14. század második feléből származó elnevezése, *Zagora*³⁷, szinte teljesen kiszorította a *Bulgaria* terminus használatát. Ezt a folyamatot nyomom követhetjük a 15. század utolsó negyedének talán legnagyobb geográfiai vállalkozásában, Hartman Schedel illusztrált Krónikájában.³⁸ A következő század első felében ugyanez a szemlélet nyilvánul meg Huan de la Cosa (1500), egy portugál hajóskönyv (1501–1504), Johan Ruis (1508), Johannes Stabius (1515) és Huan Bescipi (1523) térképein.³⁹ Csupán a kelet-közép-európai államok egyes kifejezetten katonai akciójához kapcsolódó térképeken szerepel még a Bulgária elnevezés.⁴⁰

Mindezek az adatok, bár igen gyéren állnak rendelkezésünkre, arra utalnak, hogy a 15. század második negyede és különösen Zsigmond császár halála után érvényesült az a tendencia Kelet-Közép-Európában, amely valamilyen módon elismerni igyekezett az oszmán fennhatóságot Bulgária felett. Ennek fő megnyilvánulása I. Ulászló beleegyezése volt, mellyel, még ha ideiglenesen is, de a törökökre hagyta az országot 1444-ben.⁴¹ A bolgárok mint török alattvalók képe ilyen előkészített talajon könnyen gyökeret eresztett.

Ez a tendencia azonban nem tudott felülkerekedni azon a másik nézetten, mely szerint az ortodox balkáni szlávok a katolikus Kelet-Közép-Európa szövetségesei a törökök ellen. Ez utóbbi szemlélet korábbi eredetű, és hosszú távon erősebbnek is bizonyult, új elemekkel gazdagítva a balkáni szlávokról kialakult képet a 15. és 16. században.

A 15. század elején tehát – a balkáni ortodox uralkodók kettős, Magyarország és az oszmán birodalom közötti vazallusságából származó problémák ellenére – e népek szerepét a katolikusok szövetségeseiként már méltányolták. Említést tettünk a korábbiakban azokról a magyar kísérletekről, amelyek arra irányultak, hogy hűbéreseiként kezeljék a balkáni szlávokat. A magyar elvárás az volt, hogy egységesen lépjenek fel a magyarokkal együtt a törökök ellen. A többi kelet-közép-európai országban azonban, és magában Magyarországon is, a 15. század közepét követően, amikor a délszláv államok bekebelezésének vágya valamelyest gyengült, több figyelem fordult feléjük mint a közös ellenséggel szembeni lehetséges szövetségesek felé.

Minden bizonnyal már korábban, az 1380-as években megjelenhettek az első próbálkozások arra, hogy az ortodox szlávokat magyar szövetségbe vonják. 1387 végén Jean II le Maingre, akit Boucicaud-nak is neveztek – később Franciaország marsallja és Genova kormányzója – Renaud de Roze lovag társaságában felderítő útra indult Velencéből Murad balkáni tartományaiba. A telet Konstantinápolyban töltötték, majd tavasszal az oszmán területekről Magyarországra távoztak. Murad ekkor birodalma határáig kísértette őket, s Bulgárián keresztül a Dunán érkeztek Budára.⁴² Ez az epizód rendkívül tanulságos álláspontunk szempontjából, mivel később, de még ugyanabban az évben, a Murad egyik fővezére, Ali pasa által vezetett pusztító hadjárat a timovoi bolgár cárság alávetését eredményezte. Később az oszmán történetírók a ma-

gyarokkal való titkos összezejátszással vádolták a bolgár uralkodókat. Ha ez valóban így volt – s ez igen valószínűnek tűnik –, Boucicaud útja lehetett az első kísérlet a bolgár–magyar kapcsolatfelvétellel az oszmánok ellen. Sajnálatos módon a bolgár politikai erők túlságosan gyengék voltak egy ilyen szövetség megtartására és a törökkel való hatékony szembenállásra külföldi segítség nélkül. Néhány évvel később, 1393–95-ben a magyar kapcsolat mindkét bolgár fejedelemség végső lerombolásához vezetett Vidintől keletre, s Tirnovo utolsó uralkodójának, Sisman János cárnak a kivégzéséhez.

Ez az esemény nagy hatást gyakorolt a félsziget többi félig független hatalmának sorsára, s ezt felerősítette a szerbek szerencsétlen végzete 1389-ben Rigómezőnél. Lazarevics Istvánnak az erősebb hűbérúr felé húzó politikai orientációja az 1390-es években tovább rontotta a szerbekről Európa-szerte elfogadott negatív képet. Több, mint egy évtizedig – a 15. század kezdetéig – a balkáni szlávok szigorú oszmán ellenőrzés alatt állottak. A szövetséges változtatásának lehetősége 1402 után merült fel, amikor Timur Lenk Ankara mellett megsemmisítette az oszmán főerőket. A Lazarevics István vezette szerbek és az utolsó bolgár cár mindkét fia magyar szövetséget keresett. Az ortodox balkáni szlávokról mint a katolikus Magyarországnak az oszmánokkal szembeni szövetségeseiről kialakuló új kép termékeny talajra talált.

A magyar szemlélet megváltozásának első jele Zsigmond király Fülöphöz, Burgundia hercegéhez intézett, 1404. április 16-i keltezésű levele. A balkáni politikai helyzetet jellemezve Zsigmond leírja, hogy Raska nemes ura, István elhatározta, hogy egyesíti vele erőit ellenségei ellen. Továbbá István már harcolt az oszmánok ellen és több mint tízezret közülük megölt. Két másik uralkodó, Konstantin, Bulgária és Mircea Havasalföld vajdája szintén visszatért a magyar hűséghez, megtámadta a török tartományokat, és számos diadalmas győzedelmet aratott.⁴³ Zsigmond kiemelte erős seregeiket, amelyek, néhány magyar csapat segítségével, képesek lennének elpusztítani a kereszt ellenségeit.

A balkáni népek e kedvező képét tovább erősítette részvételük a kelet-közép-európai erők oszmán-ellenes hadjárataiban. Vidin és Tirnovo utolsó bolgár cárjainak emigráns fiai, a fent említett Konstantin – „Bulgária nemes ura” – és Fruzin részt vett néhány hadjáratban. Nem voltak azonban mindig oly sikeresek, ahogyan Zsigmond remélte. Így 1426 szeptemberében II. Dan havasalföldi vajda és Ozorai Pipó temesi ispán közös hadi vállalkozásait visszaszorították a törökök Silistra körül, ahol a szövetséges erők nagy veszteségeket szenvedtek.⁴⁴

Ez és a bolgár területekre indított más hadjáratok is jelzik az ortodox vezetők szándékait, akik még mindig reménykedtek abban, hogy visszaszerezhetik politikai státusukat. E területek népessége egyaránt szenvedett mind a keresztény, mind a török seregek fosztogatásaitól, ám mégsem haboztak csatlakozni a keresztény erőkhöz, amikor csak esély mutatkozott az oszmánok elleni tartósabb siker elérésére. A szerbek és a bolgárok egyaránt felajánlották támogatásukat minden lehetséges módon I. Ulászló két hadjáratában. Nem hivatalos részvételüket – különösen a diadalmas 1443–44-es háborúban – számos kortárs és későbbi író is megörökítette. Segítségük nélkül természetesen a hosszú hadjárat jóval kevésbé lehetett volna sikeres. Szükségszerűen mély benyomást keltett ez minden kortárs megfigyelőben, akik nem felejtették el ezt feljegyezni, ezzel megerősítve az ortodox szlávok mint a keresztiesek szövetségeseinek pozitív képét.⁴⁵

A következő években Brankovics György szerb uralkodó néhány sikere az oszmánokkal szemben kétértelmű politikája ellenére is kivívta számára az európaiak csodálatát.⁴⁶ Nándorfehérvár 1456-os ostromának kortárs leírói megemlítik a délszlávok közreműködését, akik elfordultak az oszmánoktól és a keresztény erők mellé álltak.⁴⁷

A kelet-közép-európaiaknak a délszlávokról alkotott véleményében bekövetkező kedvező változások egy másik jele az az aggodalom, amit a szlávoknak az oszmánok általi sanyargatása váltott ki bennük. Az egyik legkorábbi bizonyíték erre, egy királyi levél ismét I. Ulászló hadjárataihoz kötődik, amely ugyan saját alattvalói támogatásának elnyerését célozta az 1444-re tervezett kereszties hadjáratához, de szerepel benne egy utalás a szerb és bolgár területek pusztulására vonatkozóan is.⁴⁸ Négy évvel később Vitéz János – Hunyadi János nevében – egy V. Miklós pápának írt levélben felvetette, hogy a reményvesztett ortodoxokat a katolikusoknak kellene megvédeniük.⁴⁹ Hasonló nézetek jelentek meg hamarosan Csehországban és Ausztriában is.⁵⁰ Lengyelországban, amennyiben hihetünk Callimachusnak, e szemlélet kialakulása a 15. század utolsó évtizedére fejeződött be. A hivatalos állami politika szintjén ekkor a balkáni ortodox szlávokat a lengyelek leghívebb szövetségésének, *saepimenta regni nostri* és így egész Kelet-Közép-Európa szövetségésének is tekintették.⁵¹

Ettől az időtől fogva számos, a Balkánt megjárt kelet-közép-európai megfigyelő további információkat szolgáltatott erről. Mindannyian megerősítik a helyi lakosság készségét a törökök elleni hadjáratok támogatására, amelyek szabadulásukat hozták. Benedict Curipeschitz 1530-ban beszámolt arról, hogy a boszniai és szerbiai ortodox keresztények nagy bűnnek tartják más keresztények ellen harcolni. Számos helyen olyanokkal találkozott, akik a törökkel vívott korábbi csatáikat idézték fel. Benedictet még meg is vádolták azzal, hogy ő és a követ, akinek kíséretéhez tartozott, elfordultak a balkáni népektől és kiszolgáltatták őket a törökök kényének-kedvének.⁵² Cornelius Schepper pedig olyan paraszttal találkozott a bolgár Nisava völgyben, akik arra bátorították őt mint birodalmi küldöttet, hogy indítson háborút a törökök ellen, mihelyt csak lehet; ők készen tartják fegyvereiket arra a napra. Nisben egy szerb arról biztosította, hogy ha kitörne a háború, mindegyikük legalább tíz törököt ölne meg.⁵³ Az efféle adatok gyakoriak a 16. század első feléből származó beszámolóiban.

A délszlávokról a kelet-közép-európaiakban kialakuló képhez további adalékokat szolgáltatottak az emigránsok is. A vizsgált korszak kezdetétől folyamatosan áramlott be a délszláv ortodox népesség a magyarországi Délvidékre és Erdélybe. Az első utalások e folyamatra még az 1350-es évekből valók. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy ekkor sem volt ez a betelepülés újkeletű. A magyar királyok számos sikeres szerbiai és bulgáriai hadjáratok során bírták rá emberek ezreit a Magyarországra való átköltözésre, hogy a határok mentén ütközőnépességként telepítsék le őket. A török–magyar hadviselés kezdetével ez a folyamat felerősödött. Természetes volt, hogy a Szerbia és Bulgária török tartományaiiba irányuló hadi vállalkozás befejezése a helyiek Magyarországra történő tömeges migrációjával járt együtt.⁵⁴ Később, a 16. század kezdetén néhány Szerbiában járt utazó feljegyzi a balkáni szlávok készségét az Ausztriába való költözésre, hogy így mentsek meg magukat a törökök igájától.⁵⁵

Mindezek következtében a 15. század végére a magyarországi ortodox délszlávok száma valószínűleg meghaladta a százezret. Voltak közöttük, akik megtartották ortodox vallásukat, mások áttértek a katolikus hitre. Ennek ellenére megőrizték etnikai identitásukat a 16. századig. Mindennapi kapcsolatuk a magyar népességgel azokon a területeken, ahol letelepedtek, lényegesen hozzájárulhatott a magyaroknak az e népességről alkotott képéhez a percepció alig megfogható populáris szintjén. Néhány elszórt utalás segítségünkre van abban, hogy következtetéseket vonjunk le a helybelieknek a betelepülőket illető diszpozíciójáról. 1439-ből például rendelkezésünkre áll egy igen tanulságos feljegyzés. Ebben az évben néhány magyar nemes panaszt emelt Albert királynál, hogy a királyság leghatalmasabb előkelői, köztük Cillei gróf és Brankovics György – akinek hatalmas földbirtokai voltak Magyarországon is – nagy területeket és kiváltságokat adtak a betelepülőeknek. Ezért a helyi népesség betolakodóknak tekintette

őket, akik elveszik, ami törvényesen a magyarokat illeti.⁵⁶ Ez az attitűd valószínűleg egyaránt jelen volt a nemesség és a köznép körében is.

A betelepülők jelentőségét az ország védelme szempontjából azonban nagyon jól felismerték a magyar királyok. A betelepülő szerbeket, akik a meghatározó délszláv etnikumot jelentették az országban, és az áttelepített bolgárokat komoly haderőnek tekintették a törökök ellen. Nem meglepő ezért, hogy kedvező fogadtatásukat tapasztaljuk már Zsigmond idejében, aki egy 1428-ból származó oklevelében a roszygethei birtokán letelepedett bolgár bevándorlókat *fideli nostri Bulgarinac* nevezte és adózást illető széles körű kiváltságokat adományozott nekik.⁵⁷ Így azután a fenti reakciók ellenére a bevándorlók továbbra is kaptak bizonyos kedvezményeket, különösen vallási kötelezettségeik tekintetében. Ezek még széleskörűbbé váltak Mátyás király uralkodása alatt. A király északi katonai vállalkozásai hatalmi vákuumot idéztek elő a török határon, s a bevándorlók úgy használták ki megnövekedett fontosságukat, hogy további kiváltságokat kértek – és kaptak.⁵⁸ Az 1471–1496-os évekre a délmagyarországi szerbek egyfajta félig független fejedelemséget alkottak, emigráns despotáik – Vuk Grgurovic (1471–1485) és II. György (1486–1496) – legalábbis igyekeztek úgy viselkedni, mintha ez lett volna a helyzet. Még néhány magyarelles megnyilatkozás megtételéig is elmentek, ami valószínűleg erősítette a szerbekről kialakult negatív magyarországi képet annak ellenére, hogy e népcsoport hozzájárult a közös ellenséggel szembeni harchoz.

E negatív megítélés tovább terjedt Csehországban és Ausztriában, bár ez esetben a jelenségnek más okai is voltak. Mátyás a háborúiban állandóan felfogadott szerb csapatokat, akiket a 15. század második felében részben fosztogató zsoldosoknak tartottak.⁵⁹ Nem csoda tehát, hogy a kortárs cseh feljegyzésekben nem találjuk annak nyomát, hogy bármiféle aggodalmat keltett volna bennük a szerbek ügye, a törököknek való szerencsétlen alávetetésük.⁶⁰

A dél-magyarországi tömeges szláv jelenlét mellett az írott szó és a szóbeli üzenetek a térségben az ortodox szlávokról kialakult kép további oldalait is megvilágítják. A fennmaradt források részben megőrizték az ortodox balkáni szlávok politikai és vallási vezetőinek személyiségrajzát. Ezek nem elegendőek a kérdéses személy teljes profiljának felvázolásához, hiszen az őket létrehozó személyek nem politikai életrajzírók voltak, és nem is szándékoztak teljes személyiségképet adni. Ami rendelkezésünkre áll, az csak esetleges vázlat, és talán nem is tükrözi a közvéleményt az egyes politikai vagy egyházi vezetőkről, de némi bepillantást engednek a társadalmuk képviselőinek tekinthető írók látásmódjába. Amennyiben a propaganda jellegzetes megnyilvánulásainak tekintjük őket, akkor különösen jól mutatják, hogyan hatott a vezető személyiségekről kialakult kép az egész közösségről alkotott nézetre. Elszórt adatok közül választhatunk tehát. Többségük nem több, mint egy adott helyzetben tett egymondatos megjegyzés. Mások hosszabb kommentárokat tartalmaznak. Némelyiküket bemutathatjuk itt, hogy illusztrálhassuk, hogyan látták a kortársak a kor politikai vezetőit.

A legkorábbi rendelkezésünkre álló beszámolók Dusán István szerb királyról szólnak. Az első Szent Péter Tamás élete, Philippe de Mézieres tollából, a második Konstantin Mihailovic *Memoirs*-ja. A két művet több, mint egy évszázad választja el egymástól, de mindkettő nagyban hozzájárul a szerb király negatív megítéléséhez. Philippe de Mézieres életrajzában főként a király vallási szokásait hangsúlyozta; majd másfél évszázad múltán Konstantin Mihailovic, bár maga is szerb volt, néhány negatív személyiségjeggyel járult hozzá Dusán portréjához. Mézieres-től megtudjuk, hogy a király magas ember volt, goromba tekintettel.⁶¹ Ez a máskülönben semleges vonás valójában hozzájárult a királyról kialakult negatív képhez, mert Philippe azt jelezte vele olvasóinak, hogy a király testi erejét rossz célokra használta: arra, hogy valódi keleti

despota módjára viselkedjen, alattvalóinak például meg kellett csókolniuk a lábát. Mézieres idejében a nyugati társadalmakban ezt politikai véteknek tartották. Továbbá – folytatta – a király rendkívül zsarnoki módon beavatkozott az egyház ügyeibe. A Mézieres által bemutatott kép jól szolgálta a vallási célzatú propagandát, de politikai implikációi sem voltak kevésbé hatásosak.

Konstantin Mihailovic munkájában Dusán képe ugyanebben az irányban fejlődött tovább, bár néhány új elem szépíteni igyekezett az első benyomást. Mézieres közlésétől nem esnek messzire Konstantin első megjegyzései, amelyekkel igazolást próbált keresni a balkáni oszmán sikerekre, hogy azt a balkáni politikai vezetők bünsz személységében találja meg. Így Konstantint olvasva az az érzésünk, hogy Dusánban testesült meg az összes elképzelhető gonoszság. Esküszegő volt, előkelő hadifoglyát, egy másik királyi személyt, a bolgár cárt megölő fejedelem. Mindezeket a borzalmas tetteket koronázta meg az a cselekedete, mellyel saját atyját megfojtotta, hogy elfoglalhassa trónját.⁶² Ezt a visszataszító portrét semmilyen későbbi kegyes viselkedés nem tudta jóvátenni Konstantin olvasóinak szemében. Az általa bizonyára határozott céllal megalkotott kép valószínűleg nagymértékben befolyásolta közönsége látásmódját. A középkorban a politikai vezetőket sokkal inkább népeik megszemélyesítőinek tekintették, mint a modern időkben. A közönség, amely olvashatta vagy hallhatta Mézieres vagy Konstantin beszámolóit – és mindkettő igen népszerű volt – minden bizonnyal elég kedvezőtlen véleményt formált a szerbekről mint népről.

Dusán képe azonban a nyugat- és kelet-közép-európai írók által megalkotott egyetlen teljesen negatív kép. Az első nagy oszmán sikerek utáni balkáni helyzetváltozás következtében nyilvánvalóan megváltozott a kortársak véleménye is. Ennek eredményeképpen már a 15. században megfigyelhető a pozitívabb szemlélet. A tárgyalt személyek ismét szerb uralkodók, s az oszmánokkal folytatott hosszú szerb küzdelem szempontjából ez fontos tény. A 15. század népszerű epikájában és irodalmában a Rigómezőn 1389-ben megölt Lázár szerb fejedelem alakja összefonódott a görög császárával, s a török ellen küzdő keresztény hőssé vált.⁶³

Lázár fia és örököse, István olyan alak volt, akinek politikai magatartása vitatott hírnevet szerzett. Már fentebb említettük, hogy a 15. század első évtizedéig szinte minden forrás az oszmánokkal kötött szövetséggel vádolta – egyes kutatók szerint hűbéresküt is tett. Erre elszórt utalásokat találhatunk több szerzőnél. Későbbi, Magyarországhoz való fordulása azonban lassan hatással volt a kelet-közép-európai közvéleményre. Így Eberhard Windecke *Denkwürdigkeiten*-jében a szerb despotáról rendkívül kedvező képet festett. Hatalmas, rátermett, igazságos uralkodóként ábrázolja, délceg fejedelemként. Bár harcra kész volt, ugyanakkor békés természetű is.⁶⁴ Egy évtizeddel később, 1424-ben István ismét feltűnik Windeckénél, ez alkalommal a Zsigmondnak adott nagyszerű ajándékai révén.⁶⁵

A következő, rendkívül kedvező szerb uralkodói portrét ostrovizai Konstantin Mihailovic festette Brankovics Györgyről.⁶⁶ Konstantin odáig ment, hogy az idős despotát a keresztény uralkodó ideáljaként ábrázolta. Szavai szerint Brankovics mindig az egész keresztény közösség érdekében tevékenykedett; Ulászló igaz barátja és vazallusa volt; a királyt Hunyadi János vezette félre a despotával kapcsolatban. Brankovics György bőkezű, gazdag, bölcs és nemes fejedelem volt, aki a gyűlölt oszmán szultán, Mohammed csapdájába esett. A kor bizonyíték erejű dokumentumait felidézve viszont Brankovics György alakja nem tűnik ilyen tökéletesnek. Mindazonáltal Konstantin olvasói, akik soha nem ismerték a despotát személyesen, aligha tehettek mást, minthogy higgyenek neki.

Az ortodox uralkodókról kialakult képhez hozzájárultak a 15. század folyamán festett portréik is. A szerb politikai vezetők mellett két bolgár egyházi vezetőt is érde-

mesnek tartottak arra, hogy vizuálisan megjelenítsék őket. E két férfi József ökumenikus pátriárka, illetve Kijev és egész Oroszország metropolitája, Grigorij Szimvjak volt. Nyugati stílusban készült portréik nem mondanak sokat személyiségükről. A kortárs írott feljegyzések azonban minden bizonnyal segítettek a kor közönségét abban, hogy legalább hozzávetőleges képet alkossanak róluk.

A politikai és egyházi vezetők ezen aligha kimerítő írott és vizuális portréi olyan időből származnak, amikor Kelet-Közép-Európában a humanista kultúra és individualizmus iránti érdeklődés jelentősen megnőtt. A kelet-közép-európaiak – legalábbis a felső, tanult rétegeik – elkezdtek gondolkodni, beszélni, információkat gyűjteni és terjeszteni az ortodox népek kulturális hátteréről. Így a 15. század utolsó és a 16. század első negyede közötti időszak az új politikai szemléletmódok hírnöke volt. Ezek a szemléletmódok egyáltalán nem voltak egységesek. Különböző vélemények fonódtak össze, hogy ellentmondásos képet, vagyis inkább képek sokaságát hozzák létre. Korszakunk végére azonban többé-kevésbé világosan megmutatkozik az általános átalakulás egy kedvezőbb képpé. Természetesen az ekkor lejátszódó fontos politikai események, mindenekelőtt Mohács (1526) következményei és a magyar állam szétesése is befolyásolták ezt a szemléletváltást. A korábbi vallási és más jellegű tényezőknek ugyancsak fontos szerep jutott a balkáni ortodox szlávokról kialakult kép átalakulásában. Ám a politikai elképzelések változásainak mégis saját életük volt, és talán ezek adták a fő hajtóerőt a Közép-Európában élők általános szemléletváltásához.

Fordította: Molnár Edit Katalin

Jegyzetek

1. de Romanis, Humbert: *Quinti predicatorum magistri Generalis Opera de vita Regulari*. Ed. J. J. Berthier. Rome, 1890. vol. II. 492.
2. Brocardus: *Directorium ad passagium faciendum*. In: *Recueil des historiens des croisades*, 2: *Documents latins et français relatifs à l'Arménie*. Paris, 1906. 382 ff.
3. von den Bricken, Anna-Dorothee: *Die „Nationes christianorum orientaliū” im Verständnis der lateinischen Historiographie*. Köln-Wien, 1973. 137–142.; uő: *Europa in der Kartographie des Mittelalters*. *Archiv für Kulturgeschichte* 1973. 55., 289–304.; Karageorgos, Basileios: *Der Begriff Europa in Hoch- und Spätmittelalter*. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 48. Köln-Wien, 1992. 1: 137–164.
4. A középkor „barbár”-fogalmát kiterjedt irodalom vizsgálja. Ld. Jones, W. R.: *Image of the Barbarian in Medieval Europa*. *Comparative Studies in Society and History* 1971. 13: 392–407.
5. Ld. Atiya, A.: *The Later Crusades*. London, 1938. műve első fejezetében vázolt vállalkozásokat.
6. Gáldi, L. – Fekete-Nagy, A. – Makkai, L., eds.: *Documenta Historiam Valachorum in Hungaria Illustrantia, usque ad annum 1400 P. Christum*. Budapest, 1941. 137–138. – itt bolgárokat említenek Krassó megyében 1358-ban; minden kétségen felül ez a népesség a sikeres magyar hadjárat után költözött oda, talán már az előző évszázadban.
7. Thallóczy, L.: *Oklevelek a magyar–bulgar összeköttetések történetéhez (Diplomata ad historiam coniunctionum Hungarorum et Bulgarorum)*. *Történelmi Tár*, Bp., 1898. 362.: „...de regno nostro Bulgariae quod olim a regimine et iurisdictione sancte regni Hungariae corone cui rationaliter subdebat per callidas nonnullorum

- infideliam Bulgarorum versutias habebatur malitiose alienatum.*” (a továbbiakban: Thallóczy 1898)
8. Thallóczy 1898. 359.: „*Per infidelium et rebellium astutiam a iurisdictione regimis ipsius sauche corone dudum habebatur alienatur.*”¹
 9. Hazai Okmánytár. Codex Diplomaticus patrius. Red. I. Nagy et Aalii I–VIII., Győr–Budapest, 1865–1891. I. 248.: „*Regni Bulgariae iure geniture nobis debiti.*”
 10. Ld. Oklevelek Temesvármegye és Temesvár város történetéhez (Urkunden zur Geschichte des Komitats Temesch und der Stadt Temeschwar). Kopiert und gesammelt von F. Pesty. Im Auftrag der Historischen Kommission der Ungarischen Akademie der Wissenschaften zur Drucklegung vorbereitet von T. Ortway. Bd. I. 1183–1430.; Temesvármegye és Temesvárváros története (Geschichte Komitats Temesch und der Stadt Temeschwar). IV. Pozsony, 1896. 182.
 11. Ugyanilyen típusú nyelvezetet használtak egy bizonyos bolgár tisztviselővel szemben, aki nyilvánvalóan valamilyen szolgálatot tett Lajosnak a meghódított Vidinben. Habár ez alkalommal kedvező volt a hozzáállás, a feudális hűbérúr ugyanilyen hajlandóságát jelzi szolgája vagy vazallusa irányában. Thallóczy 1898. 361–362.: „*Georgio dicto Primichur, fideli nostro Bulgaro.*” Ez a politikai imázs azonban, még a sokkal komorabb vallási implikációkkal együtt sem működött olyan simán a nemzetközi politika szintjén, mint ahogyan gondolták. A kérdést megvilágítja Lajos Velencéhez intézett üzenete, amelyben hajókat kér 1366-ban. Steinherz, S.: Die Beziehungen Ludwigs I von Ungarn zu Karl IV. (1358–1373). Mitteilungen d. Inst. f. Osster. Geschichte, IX. 568. 3. jegyzet.
 12. Ezt a szemléletet jól mutatja az a tény, hogy Zsigmond, aki általában ritkán használta a „Bulgária királya” címet, Tirnovo eleste után azonnal intenzívebben kezdte azt használni. Ld. például: Documenta Valachorum 469. Zsigmond haláláig következetes volt ebben a tekintetben, ld. egy 1435. július 16-án kelt késői oklevelét. In: Thallóczy, L. – Aldasy, A., eds.: Magyarország melléktartományainak oklevéltára. A Magyarország és Szerbia közti összeköttetések oklevéltára. 1198–1526. Vol. I–II. Budapest, 1907. 98–99. (a továbbiakban: Thallóczy–Aldasy): „*et una nobiscum personaliter progrediende addictorum Turcorum et Bajazit eorundem sevitiam comprimendam et elidendam ad climata dicti regni nostri Bulgariae ubi ipsorum Bayzath imperator et Turcorum ceterumque scismaticorum grandis cetus pullalabat castra metati fuisset, et Bidino civitate fortissima necnon Strachimerio eusdem imperatoris nostre ditioni votive subiugatus in campo dicti castris maioris Nicapolis agrediendo et in arca ipsius certaminis cum pretaxata fideli nostri comitiva ferventer bellando et stragem inter ipsos schismaticos perpetrando...*” Későbbi forrásokból megtudjuk, hogy Zsigmond kitartott amellett, hogy Bulgária az ő öröksége, még Bajazid török udvarában is. Mályusz, D. – Kristó, J., eds.: Johannes de Thurocz: Chronica Hungarorum. Vols. I–II. Budapest, 1985. II. 213. cap. 203. (a továbbiakban: Johannes de Thurocz) Érdemes megjegyezni, hogy még a magyar trónkövetelő, Nápolyi László is a „*Dei Gratiae Hungariae, Hierusalem, et Siciliae, Dalmatie, Croatiae, Rome, Servie, Salicie, Lodomerie, Comanie, Bulgariaeque rex...*” címet kívánta. Ljubi, Sime: Listine o odnosajih itmedju juznoga slavenstva i Mletacke republike. Zagreb, 1878. VI. 167. Szerbiát és Bulgáriát állandóan megemlítették a magyar királyi címben a magyar királyság Mohács utáni összeomlásáig.
 13. A Bertrandon de la Brocquierre által leírt epizódokat ld. Cvetkova, B.: Pametna bitka na narodite. Varna, 1979. 77.
 14. Nagy Lajos korára vonatkozóan ld. Bonfinis, Antonius de: Rerum Ungaricarum Decades. I–IV. Fogel, I. – Iványi, B. – Juhász, L., eds. Lipsiae, 1886. 2., X. 449–450. (a továbbiakban, Bonfinis; Thurocz 180. Cap. 164.; Blasii de Zalka et continuatorum eius: Chronica minorum de observantia provinciae Bozniae et Hungariae. In: Chronica Hungarorum finita Budae Anno Domini MCCCCLXXXIII. Budapest, 1972. 231–235. (a továbbiakban: Blasii de Zalka); *A De exercitu in Bulgariam* c. rész fele Srazimirnak mint magyar hűbéresnek a kötelezettségeit tárgyalja. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy a magyar történetírói hagyomány a 15. században a megelőző korok nézeteit követte és gyűjtötte egybe, s így külön-

- böző megközelítéseket font egybe. E problémákat általában ld. Macartney, C. A.: *The Mediaeval Hungarian Historians*. Cambridge, 1954. passim
15. Ez az adat először Dlugosznál jelenik meg. Dlugosz, J.: *Historiae Polonicae libri XII. Ad veterimorum librorum manuscriptorum fidem recensuit, variis lectionibus annotationibusque instruxit I. Zegota Pauli*. Tom. I–IV. In: Joannis Dlugosz senioris canonici Cracoviensis opera omnia cura. A. Przewdzicki edita, Bd. 10–14. Cracoviae, 1873–1876. 663–664. (a továbbiakban: Dlugosz) Tőle vette át: Phillipi Callimachi Experientis. *Historia Rerum Gestarum*. 140. (a továbbiakban: Phillipi Callimachi Experientis): „*Cui sententiae nec despotis quidem aut Hunyadinus tandem fortiter obsistebant ille invitatis facilitate quae in debelando apparebat, hic regia sponsione plecttus, cum Vladislaus promississet ei Bulgariae regnum post victoriam, et litteras quibus id continebatur, etiam quorundam procerum subscriptione firmatas in fidem dedisset.*”
 16. Ez a következtetés nem mond ellent I. Ulászló feltételezett kívánságának, hogy a törökök adják vissza szerb és bolgár területeiket azok jogos uralkodóinak. Phillipi Callimachi Experientis 130.: „*Disceptatio maior in conditionibus approbandis agente Turco de reservanda sibi Bulgaria fodinisque argenti cum plerisque oppidis in Serbia, Vladislawo vero, legitimis dominis restitui singula volente. Tandem in id conventum est quod Bulgaria tantummodo in ditione Turci remaneret...*” Ulászló valószínűleg mindkét ország törvényes uralkodójának tartotta magát, ahogyan Brankovics Györggyel szemben 1440-es magatartása is mutatja. (lásd alább)
 17. A Nándorfehérvárra vonatkozó szerb–magyar békekötés következményeit már 1411-ben érezték, amikor egy július 15-i oklevelében István despotát *Illustri principi domino despoto Rasciae*nak nevezték. Thallóczy–Aldasy 52. A *Regni nostro Rasciae* kifejezés igen gyakorivá vált 1427 után. Uo. 73. A politikai békekötésekre vonatkozóan általában ld. Radonic, J.: *Sporazum u Tati 1426 i srpsko-ugarski odnosi od XIII do XVI veka*. Beograd, 1941. 117–232.
 18. Vitéz, Ioannes de Zredna: *Operae quae supersunt*. Ed. Boronkai, I. Budapest, 1980. 255. III. 6:11. (a továbbiakban: Vitéz)
 19. Ezt az epizódot lásd Cox, E. L.: *The Green Count of Savoy, Amadeus VI and Transalpine Savoy in the Fourteenth Century*. Princeton, 1967. 197–198. 54. jegyzet, ahol a következő munkára hivatkozik: Pron, M.: *Étude sur les relations politiques du pape Urban V avec les rois de France Jean II et Charles V*. Paris, 1888. 52. Nem állt módomban az utalást Pronnál ellenőrizni.
 20. Fejér, G., ed.: *Codex diplomaticus Hungariae*. IX. tom. in 40 vols. Buda, 1829–1844. IX/4. 477.: „*contra Turcos infidelis et imperatorem de Tyrna in Bulgaria.*” (a továbbiakban: Fejér)
 21. A hadjáratról és nemzetközi visszhangjáról: Kumorovitz, L. B.: I. Lajos királyunk 1375. évi havasalföldi hadjárata és török háborúja. *Századok* 1983. 117: 919–981. (a továbbiakban: Kumorovitz)
 22. Az eredeti kép már nincs meg, a később, 1512-ben készült másolatai közül egyet jelenleg Grazban őriznek. Egy reprodukciója megtalálható: Galavics G.: *Kössünk kardot a pogány ellen. Török háborúk és képzőművészet*. Bp., 1986. fekete-fehér illusztráció, szám nélkül
 23. A legendát ld. Kumorovitz 979.
 24. Az oszmánok fejedő viseletére vonatkozóan: Hegyi, K.: *The Ottoman Empire in Europe*. Bp., 1989. passim; Metin, A.: *Turkish Miniature Painting. The Ottoman Period*. Istanbul, 1974. passim. Köszönetet mondok K. Mutafovának, aki e művekre felhívta a figyelmem.
 25. Thallóczy–Aldasy 29., 33.: „*in regno Servia contra Turcos and Rascienses*”; *Documenta Valachorum* 396–397.: „*idem magister Ladizlaus sicuti assecla sidis bona bonis accumulare satagendo et incolas regni nostri in Machouiensi, Sirimiensi,*

- Crassoniensi et Temesiensi antefato districtibus ac comitatibus incolatum habentes per turmas pestiferas et hosticos grande insultu pravorum scismaticorum Rasciensium et Turcorum ex subdolo astu confederatorum, quorum inhumani rigoris austeritatis utpote locuste immense pluralitatis ex abissi puteo ad nocendum nobis et ipsis regnicolis nostris vicibus sedule replicatus erumpentes, nos et regnum nostrum nequiter offendere maluit et feriere non modicum in personis et rebus suis molibus et immobilibus afflictos, derobatos, exhaustos et exustos de faucibus et potestatis iugo anxietateque valida dictorum scismaticorum in Christianurum necem et sanguinis effusionem absque temporis intervallo inmaniter sevientium demere et cetum crudelem ipsorum Rasciensium et Turcorum...”; Oklevelek Temes vármegye és Temes város történetéhez 316–317.*
26. Ld. az 1435-ben Cillei grófnak adományozott oklevelet: Thallóczy–Aldasy 98–99.
27. Ld. például I. Ulászló az öröklési ügyben való részvétele miatti homályos fogalmazását 1440-ből, amikor Perlek városát elvette a despotától: „...*quod idem despotus, predationum regni huius per sevissimos Turcos, in quorum medio et nunc duo eius filii existunt facturum conscius et consciensis fuisse et esse suspicatur, proco eciam quod ipso despotus nobis pridem hoc regnum iure ellectionis nostre ingredientibus, se de ipso regno a nostri facie mella racionabili causa motus obsentans et ad alienas terras conferens rebellionis potius quam obediencie et fidelitatis observande de se iudicium prebuit...*” In: Camerer, E., ed.: *Codex Diplomaticum domus senioris Comitum Zichy de Zich et Vasonkeo*. Vol. VIII. Bp., 1895. 17. (a továbbiakban: Camerer)
28. Ilyen üzenet található Peter Thomas ferences barát Magyarországról Pasquale Malipietro velencei dózsénak küldött jelentésében (1458. március 20.), amelyben hangsúlyozza, hogy Lázár despota segítette a törököt a Dunán való átkelésben: „*E seguide che in questi di passati per el mezo dei dipoti Lazaro de Servia sono passati el Danubio tanti turchi che per certo ha fatto gran choraria e menado via piu di XI milla persone cum otre assai grande crudeltade.*” In: Thallóczy–Aldasy 230. Az információ Magyarországról származott, amint azt az eseményhez fűződő későbbi adat is bizonyítja. Két héttel később hasonló híreket küldött az eseményről Varese ura Francesco Sforzának, további részleteket is említve a szerbek és magyarok közötti kölcsönös gyűlöletről: „*Soa signoria me disse havere queste novelle di verso Ungaria che ne mando la copia che la crede 10 regame de Servia pigliara accordo con Turchi perche molto son odiosi verso Ungari. Sono circondati da Turchi e crede quel legato sia levato di quel paese piu per suspeto de la persona soa che altramente.*” Itália számára ismét Velence volt az információ forrása.
29. Néhány bolgár kutató újabban megkísérli későbbre helyezni a középkori bolgár állam hagyománya megszűntének végső időpontját, s folytonosságát a 15. század közepéig bizonyítani. Feltételezéseik azonban a magyar forráshagyomány csupán részleges felhasználásán alapulnak, valamint bizonyos korabeli bizonyítékok mögötti etnikai, földrajzi és politikai konnotációkon. Ez a megközelítés hibás értelmezésekhez vezetett, amelyeket a rendelkezésünkre álló adatok összességével szembeállítva könnyen elvethetünk. Az ezzel a hipotézissel kapcsolatos megjegyzések egy másik tanulmányban kapnak helyet. Itt legyen elegendő annyi, hogy nem tekinthetjük például a Mátyás király néhány 1476 utáni levelében előforduló *regno Bulgariae* referenciákat ebben az időben egy még mindig létező állami hagyomány indikációjának. Mátyás király levelei. Külügyi Osztály 1458–1490. Bp., 1893. 355.
30. Fermezin, E., ed.: *Acta Bosniae Potissimum ecclesiastica cum insertis editorum documentorum regestis ab anno 925 usque ad annum 1752*. Zabrabiae, 1892. 114–115.: „*Exhibita siquidem nobis nuper pro parte vestri petitio continebat, quod cum infra regnum Hungariae prope metas eiusdem versus Bosnae, Rasciae, Bulgariae et Valahiae partes...*”
31. Ld. Rozgonyi István 1427, január 25-én kelt levelét Orsolyához, László özvegyéhez: „*qui si poterint, Radol vaivodam captivare, captivumque detinere, et si aqua Danubii cungetata fuerit, regnum Turcie profundius concremando et desolando anichilare non cessent, usque portum Maris proficiscantur, et quidquid nocumenti nefandissimis*

- Turcis et inicorum natis poterint, facere debeant.*” Zsigmond, Dan havasalföldi vajda és Péter portugál herceg hadjárataról: Camerer VIII. 310. Nr. 197.
32. Cille, H. – Spriewald, I., eds.: Die Gedichte des Michel Beheim. Berlin, 1968. I. 328 ff. (a továbbiakban: Cille-Spriewald)
 33. Hasonló attitűdöt tapasztalunk Jacopo Promontorio de Campis részéről, aki bár igen jól ismerte a balkáni szlávok hovatartozását, hiszen huszonöt évet töltött a Balkánon, „görögök”-nek nevezi őket. Ld. Babinger, F.: Der Quellenwert der Berichte über den Entsatz von Belgrad am 21/22 Juli 1456. In: Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante. II. München, 1962. 306. Magyarországon ez a szemlélet már korán elterjedt, amint azt Zsigmondnak egy, 1404. április 16-ra keltezett, Fülöp burgundiai herceghez írott levele is mutatja, ahol a király a bolgár területeket úgy említi, mint „görög provinciák és más területek még mindig a törökök kezén”. Hurmuzaki, E.: Documente privitoare la istoria Romanilor. Bucuresti, 1890. I/2. 429. (a továbbiakban: Hurmuzaki)
 34. Petri Ranzani Siculi Episcopi Luzerni, apud Mattiam I olim Hung. regem per Triennium Legati, Epitome Rerum Hungaricarum. In: Schwandtner, J.: Scriptores Rerum Hungaricarum Veteres ac genuini. Vindobonae, 1766–1768. I. 341. (a továbbiakban: Petri Ranzani) *„Paret imperio Turcarum quod nostra memoria ea gens in suam redegit potestatem. Inde ad locum unde est Moesiae inferioris utpote regionis Bulgarorum principium, est oppidum Bdignum nomine.”*
 35. Jana Dlugosza Dziela Wszystkie. III. 481–483., IV. 219. A Dlugoszt követő Callimachusra is jellemző némi kétértelműség.
 36. Memoiren eines Janitscharen oder Türkische Chronik. Eingeleitet und übersetzt von Renate Lachmann, kommentiert von Claus-Peter Haase, Renate Lachmann und Günter Prinzing. Graz–Wien–Köln, 1975. 98–99.
 37. Az utóbbi név használatában különösen kitartóak voltak a velenceiek, akiknél még 1418-ban is szerepel, a „Zagorai birodalom” kifejezéssel együtt. Ld: a Modontól Velencének szóló, 1418. május 30-i keltezésű üzenetet. In: Jorga, N.: Notes et extraits pour servir a l’histoire des Croisades au XVe siecle. Paris, 1899. Premiere Série. 278.: *„e mercantigar in 10 imperio de Tagoro”* (= Zagora) (a továbbiakban: Jorga)
 38. A Schedel Krónika megjelenése után hamarosan széles körben ismert volt Kelet-Közép-Európában, mind az eredeti kiadás, mind a későbbi fordítások és rövidítések példányai fellelhetők. Schedel Liber Chronicarumának egy német példánya (Augsburg, 1496.) látható például az Országos Széchényi Könyvtár Kézirattárában, Nr. 634. A Balkán részei *Walachey, Albania, Türkei, Tarcia* (Rascia?), *Macedonia*, mind a vidékeik elképzelt képeivel. Habár Schedel elég jól ismeri Bulgáriát, és vannak szövegek a bolgárok megkeresztelkedéséről is, nem tartotta fontosnak erről képet szerepeltetni a Krónikában.
 39. Nordenskiöld, A. E.: Facsimile Atlas of the Early History of Cartography. Stockholm, 1970. XLII., XXXII., XLVII., XLIX., XXVII.
 40. Mint az úgynevezett Balkán katonai térkép esetében is, amelyet nagy valószínűséggel I. Ulászló keresztesháborúi idején készítettek. Snegov, D.: Codex Militaris et machina bellicis. Bucurest, 1979., vagy Ptolemaios Geográfiájának lengyel kiadása, amelyet Bernard Waposki tett közzé a 16. század első felében a korábban az ugyanezen hadjáratokban résztvevőktől származó információval. Buczek, K.: The History of Polish Cartography from the 15th to 18th centuries. Wrocław, 1968. 30–41., 7/8. számú térképek
 41. A hosszú hadjáratot követő dokumentumok és narratív források gyűjteménye: Schwarz, J.: Zur Geschichte des Friedensschlusses von Segedin 1444. Ungarische Revue XVI. 1894. 334–356.

42. Buchon, A., ed.: *Le Livre des faits du bon messire Jean le Maingre dit Boucicaut*. Paris, 1886. I. XV. fejezet; ezt az epizódot röviden leírja: Delaville Le Roulx, J.: *La France en Orient au XIVe siècle, Expedition du maréchal Boucicaut*. Paris, 1886. I/1. 163., de Boucicaut e küldetésére a tudomány még egyáltalán nem fordított figyelmet.
43. Hurmuzaki 429.
44. Jorga 435. 1. jegyzet: „*il Signor de Valachia, Pipo, capitano d’Ungari con el Signor de’ Zagora et altri*” átkelt a Dunán, elfoglalta Gravanni (?) városát és megostromolta Silistriát, ám később visszaverték és nagy veszteségeket szenvedett: „*siche la fu una gran rotta*”.
45. Hasonlót találunk a keresztesháborúk idejéből az első ismert hivatalos dokumentumban, Aeneas Silvio Piccolomininek Filippo Maria Viscontihoz, Milánó hercegéhez írott, 1444. december 13-án kelt levelében. *Fontes Rerum Austriacarum* XLI. Wien, 1909. Nr. 167., 487–490. Michael Beheim többször megismétli 1460-as költeményében, in: Cille-Spiewald 328–356.; később Thuróczy János átfogó munkájában, a *Chronica Hungarorum*ban is felbukkan (251. o.), valószínűleg Hunyadi János egy 1445. május 11-i keltezésű levele alapján; Antonius Bonfininél, *Rerum Ungaricarum decades*, 3.V. 374. Ahogy várhatjuk is, Callimachus a legbőbeszédűbb: Callimachi, Phillipi: *Historia de rege Vladislao...* In: *Monumenta Poloniae historica*. Ed. S. Kwiatkowski. (Series I.) 6. 1893. 490. (a továbbiakban: Callimachi 1893): „*Post etiam victoriam pleraque Bulgarorum oppida simul odio Musormanocae impietatis, simul studio Christianae processionis pelecta, tum etiam linguae commercio et quod eadem cum Polonis primordia generis haberent; ejectionis Turcorum praefidi is, ad regem de fecere.*” Ez a lengyel attitűd a későbbi irodalomban is fennmaradt, még a 16. század végén is találkozhatunk vele. Strykowski, Maciej: *O pocztkach, wywodach, dzielnosciach, sprawach rycerskich; domowych slawnego narodu litewskiego, zemojdzkiego i rukiego, przedtem nigdy od zadnego ani kuszone, ani opisane, z natohniaenia Bozego a uprzejmie pilnego doswiadczenia*. Ed. Julia Radziewska. Warszawa, 1978. 440–441.
46. Lásd például Nicolaus Cusanus 1454. december 29-én kelt levelét Juan Alfons bázeli püspökhöz. In: Klibansky, R. – Bacour, H., eds.: *Nicolaus de Cuza. Depace fidei cum epistula ad Ioannem de Segobia*. London, 1956. 93–102., ahol Nicolaus leírja, hogyan ejtettek foglyul több ezer törököt a szerbek Szófia mellett Brankovics György jóhíret öregbitve.
47. Giovanni Tagliacozzi fentebb említett leveléből, in: Thallóczy–Aldasy 380.
48. Sokolowski, A.: *Codes Epistolaris* 145 ff.: „*Sed quum Turci prefati emologati in parte majori pace ipsa per dimissionem magnorum et notabilium castrorum reliquum quod restabat faciendum, non compleverunt, puta in relaxatione filiorum despoti et certorum dierum castrorum suorum ymmo terras suas aliquas ignis incendio concrematarunt et concremare non desistunt, unde necesse nobis erat facere illud quod cum toto regno nostro conclusimus et iuravimus ire videlicet contra ipsos.*”
49. Vitéz I: 37. 90–94.: „*Lustrum prope vicesimum (si opte meminì) cirmagitur, quo Europe eras infesta Teucrorum arma, Deum hominesque violatura pervaluerunt eaque post subactum plus quam brevi Greciam, Macedoniam, deinde ac Bulgarie regna preterea Albaniae item alias ut dictu ita et memoratu miserandas plurimasque terras aliis super alias cladibus completas superbo lubibrio ruina, funeribus, servitute, religionis denique iactura deformatas, in peregrinos ritus mores legesque ac infide lingue commercium inverterunt. Nihil incolunis inter sacra prophanaque, nihil, inquam, cui ferro, terrore cui flamma ac ingo noceri potuit inviolati relinquendo: ut unaqueque gradu proxima erat ita ignomie objecte.*” Vitéz ezt megismételte a frankfurti gyűlés 1454. szeptember–októberi ülésén is.
50. Ld. Podjebrád György 1466. július 27-én kelt levelét Korvin Mátyáshoz. In: *Politische Correspondenz Breslaus im Zeitalter Georgs von Podiebrad, Urkundliche Belege zu Eschenloers Historia Wratislaviensis, Erste Abteilung* 1459–1463.

- Scriptores Rerum Silesicarum. 8. Band. Breslau, 1873. In: Markgfaf, H., ed.: *Historia Wratislaviensis et que post mortem regis Ladislai sub electo Georgi de Podiebrad Bohemorum rege illi acciderant prospera et adversa* von Magister Peter Eschenloer. Breslau, 1872. 184.: „*Neque enim decet Christi vicarium despiciere animam pro qua Christus mori dignatus est, neque tantum lucri negligere quantum ex toti orbi christiano superimpendebat, potissime autem in plaga orientis contra Turcorum rabiem, qui bellorum assiduitate quidem indefessa per Mesiam et Bosnam ad regna Liburnorum aditum sibi struxerunt, quorum ferociam Bohemica militia duce quondam genitore vestro, deinde vestro quoque ductu sepe contrivit. Vestram fidem appellavimus, frater carissime!*” Az 1480-ban lejegyzett mariazelli legendában az ausztriai reflexiókat látjuk. Kumorovitz, Appendix: „*...postquam saevissima illa Turcorum gens ex Asia Traciaque per Elespontum traitiens Pannoniam Misiamque superiorem et inferiorem quas Walachias nunc vocamus... devastare, impugnare, suaeque ditioni atque religioni subicere...*”
51. Callimachi 1893.: „*prope est quod oimnary ominus borret ut Turci, patefacta sibi Hungaria, in vos inde bellum vastitamque conuertant. Dum pro Raschia et Bulgaria quae duo sepimenta regni nostri erant, lentius paulo quam expediret arma nuper induimus.*”
52. Jonov, M.: *Reiseberichte* 140., 143. (a továbbiakban: Jonov)
53. Jonov 163.
54. Így 1475-ben nagyszámú bolgárt telepített át Havasalföldre és Magyarországra nagy valószínűséggel az akkorra már havasalföldi vajda László. Chmell, J., ed.: *Monumenta Habsburgiana. Sammlung von Actenstücken und Briefen zur Geschichte des Hauses Habsburg in der Zeitraume von 1473 bis 1576. Erste Abteilung. Das Zeitalter Maximilian's I. 2. Band.* Wien, 1855. 78.: „*Item der Hunson Lasla hat in dem landt Bulgaria die haubstat verlegt mit ij hundert tausent man wider die Turken.*” A szám igen nagy – körülbelül 150 ezer –, de semmi esetre sem kivételes. Nem vagyunk teljesen biztosak abban, hogy hova telepítették pontosan ezeket az embereket, vagy hogy mindannyian Magyarországra kerültek-e, ami nem valószínű, mert ebben az esetben követték volna nyomukat. A számot mégis megerősíti egyrészt az ugyanebben a dokumentumban közölt többi pontos információ, másrészt pedig a más forrásokból származó adatok. 1479-ben Kinizsi Pál temesi gróf körülbelül 60 000 szerbvel tért vissza, s kevesebb, de még mindig nagyszámú népséget töltött fel következő, 1481-es és 1493-as rajtaütései alkalmával. 1502-ben Vidin területén egy nagy magyar hadjárat hasonló eredményeket hozott. Általában a magyarországi szerb emigrációról: Szakály, F.: *Serbische Einwanderung nach Ungarn in der Türkenzeit.* In: Glatz, F., ed.: *Ethnicity and Society in Hungary.* Bp., 1990. 21–39.
55. Lásd például Benedict Krupesic fentebb említett beszámolóját, 140.
56. *Codex Iuris Hungarici.* Bp., 1899. 209.: „*Quod despotus Rasciae et comes Ciliae, caeterique magnates, domini, videlicet possessiones, castra, fortalitia, civitates oppida et alia bona in hoc regno Hungariae habentes et tenentes; huiusmodi castra, fortalitia, oppida, civitates et possessiones non advenis et forensibus sed Hungaris hominibus pro honore dare debeant!*” Olyan esetek, amelyek megerősítik a magnások efféle látásmódját, korábban is történtek, lásd például Lazarevics István adományait magyarországi püspököknek. In: Thallóczy–Aldasy 63., vagy szerb nemesek kinevezését Zaránd megyei kulcspozíciókba, uo. 45.
57. Mályusz, E.: *Une colonie bulgare a proximite de Bude.* *Studia Slavica Hungarica.* XIII. 1967. 113–126.: „*Memorie commendamus tenore presentium significantes, quibus expedit universis, quod nos cum pauperitati et inopie fidelium Bulgarorum nostrorum in possessione nostra Roszygethe vocata commorantium, quibus nunc involuti et penuriati existunt, visceribus pietatis compatiendo, tum etiam attendendo, quod iidem Bulgari nostri laribus propriis rebusque et bonis eorum, quas et que in regno Bulgarie possidebant, omnino derelictis seipsos cum uxoribus atque prolibus ad hoc regnum nostrum Hungariae pia presidia a nobis habere et adipisci separantes reduxerunt*

ibidem in pretacta possessione nostra imperpetuum moratoros...” Érdekes megjegyezni, hogy bár a szerbek jóval nagyobb számban voltak jelen az országban, egy kolóniájuk sem kapott akkora adókedvezményeket, mint ez a bolgár település.

58. Ilyen feljegyzések Mátyás 1471-es és 1481-es okleveleiben maradtak fenn; kommentárját ld. Corpus Iuris Hungarici 388.
59. Az így keletkező félelelről ld. Heinz Dompig és Peter Eschenloer 1471. május 24-i levelét Breslau város lakóihoz. In: Wachter, F., ed.: *Geschichtsschreiber Schlesiens des XV. Jahrhunderts*. Breslau, 1883. (= *Scriptores Rerum Silesicarum* 12. Band) 37.: *„Seine k. Gn. [Mátyás – K. P.] wirt sulch folk von Raczen, Turken und Wallachen in die lande bringen des sich kaiser und seine fursten furchten werden.*”, uo. 272. hasonló adatok
60. Jansdorf, B.: *Ceska Kronika*. Ed. J. Mikulka. Ostrava, 1959. 39. teljesen eltérő véleményt fejt ki. Jansdorf azon kevesek közé tartozik, akik Albert idejéről beszélvén egyáltalán megemlítették a török hódítást: *„Deide ad requisicionem Ungarorum propter Thurcos, qui Serviam, dispoti provinciam alias Rasciam invaserant et castrum Synderoviam circa Danubium situm obsederant, Budam pecit.*”
61. *„...maior eret corpore, et terribilis facie.*” *Acta Sanctorum*. „De S. Petro Thomasio, Patriarcha Constantinop. Ord. Carmel. Famagustae in Cypro.” Antwerpium, MDCXLIII. Tomus II. (Januarii) 998.
62. Cille-Spiewald 76–77. A gonosz uralkodókról: Klaniczay, G.: *Representation of the Evil Ruler in the Middle Ages*. In: Duchhard, H. – Jackson, R. A. – Sturdy, D., eds.: *European Monarchy. Its Evolution and Practice from Antiquity to Modern Times*. Stuttgart, 1992. 71–79.
63. Neuling, E.: *Alexandreis. Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur*. X. 382.; Konstantinovic, Z.: *Deutsche Reisebeschreibungen über Serbien und Montenegro*. München, 1960. 16. 25. jegyzet.
64. Windeckes, E.: *Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Zeitalters Kaiser Sigismunds*. Ed. W. Altmann. Berlin, 1893. *Die Lieder Oswalds von Wolkestein*. Ed. K. K. Klein. *Altdeutsche Textbibliothek* Nr. 55. Tübingen, 1962. 21. (1408-ban Zsigmond király Boszniába megy, azután alkut köt Istvánnal) *„...also er von Wohssen zouch do zalt man 14 hundert and acht jor do zouch er gegen der Sirfien und Ratzen, und dedingte mit sdem Dischbotten das er mit ime eins wart und hielt das also ein biderber man wann er ein grosser mechtiger furst was und ein herzoge was uss Sirfie und uss Ratzen was; und was er ein herlich schon man worhaftig und gerecht und was ouch fridesam; aber der Korwy [Hervoja von Spalato] und Sendel [a boszniai Sandal Chranic – K. P.] die wordent brüchtig und lügener!*”
65. Windeckes 177.
66. Cille-Spiewald 98–111.

KIRIL PETKOV

*Von den sich gegen die Krone empörenden bis hin zu den
Fideli Nostri Bulgari*

Das politische Bild der orthodoxen Balkan-Völker in Ostmitteleuropa (1354–1572)

Seit der Kirchenspaltung im Jahre 1054 wuchs das Mißtrauen zwischen den katholischen Völkern West- und Mitteleuropas und den nach dem byzantinischen Ritus lebenden Balkan-Völkern ständig. Die in religiöser Gestalt auftretenden Gegensätze wurden durch die Kreuzzüge noch weiter vertieft. Das in Europa existierende feindliche Bild über die Balkan-Völker entstand in Ungarn und es wurde von hier aus weitervermittelt. Ungarn hatte politische Ambitionen auf diesem Gebiet, man betrachtete die hier lebenden Völker als die Untertanen der Heiligen Ungarischen Krone. Die Machtansprüche wurden durch die negative Propaganda unterstützt, laut derer die Bulgaren und Serben Auführer, treulose Untertanen des ungarischen Königs seien. Mit dem Vordringen der Türken wurde diese feindliche Einstellung weiter verstärkt. Sie wurden verabscheut, weil sie sich nicht wehren können zum anderen wurden sie wegen der an der Seite der Türken, als die Verräter des Christentums angesehen.

Die negative Einstellung ändert sich langsam Anfang des 15. Jahrhunderts unter König Sigismund. Immer mehr Flüchtlinge vom Balkan lassen sich an der Südgrenze Ungarns nieder und nehmen an der Verteidigung der Grenzen und an den Kämpfen gegen die Türken teil. Nach dem Verlust ihrer Unabhängigkeit wurden die Balkan-Völker nicht mehr als die Mitläufer der Türken betrachtet, sondern als leidende Christen, als Verbündete der mitteleuropäischen Völker gegen die Türken.

West- und Mitteleuropa hatten in erster Linie über die Serben Informationen, die Bulgaren geriet als politische Entität für lange Zeit in Vergessenheit, ihr Gebiet existierte nur als geographischer Begriff. Das Gebiet wurde in den humanistischen Arbeiten und auf den Landkarten immer öfter mit Namen aus der Antike versehen und die Bezeichnung Bulgarien wurde aus der Praxis verdrängt.

KIRIL PETKOV

*From rebels against the Crown to fideli nostri Bulgari*East-Central European political image of the Orthodox peoples of the Balkans
(1354–1572)

The distrust between the catholic peoples of Western and Central Europe and the peoples of the Balkans following the Byzantine rite never stopped growing after the Great Schism of 1054. The antagonisms disguised in religious forms were only increased by the crusades. The hostile picture of the Balkan peoples shared in other parts of Europe was developed and disseminated in and from Hungary. Hungary had political ambitions in the region and regarded the peoples there as the subjects of the Hungarian Holy Crown. The negative propaganda, claiming that the Bulgars and Serbs were rebels and unfaithful subjects of the King of Hungary, was intended to support these aspirations to hegemony. This hostile view was unable to defend them-

selves and, on the other, on account of their fighting along the Turks as auxiliary troops, were regarded as allies of the Turks and traitors of Christianity.

This negative image began to change slowly during the reign of Sigismund in the early 15th century. An increasing number of refugees from the Balkans had been re-settled along the southern borders of Hungary, taking part in the defense of those borders, as well as in campaigns against the Turks. No longer regarded as satellites of the Turks after the peoples of the Balkans had lost their independence, they were rather viewed as suffering Christian neighbours, and as allies of the Central European peoples against the Turks.

Western and Central Europe had information primarily about the Serbs. The Bulgars were forgotten for a long time as a political entity; the region they inhabited existed merely as a geographical concept. With increasing frequency, the country was mentioned in humanistic works and on maps by names from antiquity, the name Bulgaria dropping out of usage.

F. FONT MÁRTA

Magyar–orosz* politikai kapcsolatok a 12. században

(1118–1199)

Jobbára a kijevi évkönyvből¹ ismert orosz–magyar kapcsolatok közül II. Géza korának (1141–1161) és III. Béla idejének (1172–1196) katonai eseményei (1148–1152, 1188–1189) jól elkülöníthető egységet alkotnak, az 1118–1148 közötti szórványos akciók háttere azonban nehezebben értelmezhető.

Az időrendben legelső híradásokról, amelyek 1118-ból és 1123-ból származnak, megállapítható, hogy összetartozó adatok.² A Magyarországra érkező Jaroszlav Szvjatopolcsics azonos a magyar krónika Bezen fejedelmével,³ és valószínűsíthető kétszeri segítségkérése II. Istvántól.⁴ Jaroszlav Szvjatopolcsics már apja, Szvjatopolk nagyfejedelemsége idején (1093–1113), valamikor 1097–1100 között lett a volhíniai Vlagyimir ura.⁵ Szvjatopolk nagyfejedelem politikája eredményeként Jaroszlavnak az első felesége magyar lehetett, így minden bizonnyal őt kell látnunk László 1091-es oklevelének méltóságnévsorában:⁶ „Gerazclaus filius regis Ruthenorum”. Ez esetben a „rex” a „knyaz” (fejedelem) fordításának értelmezhető, mivel Szvjatopolk csak 1093-tól volt kijevi nagyfejedelem (velikij knyaz). Jaroszlav és László leányának házasságáról ennél konkrétabb adatunk nincs. Mégis e feltételezés mellett szól, hogy Szvjatopolk 1099-ben éppen őt küldte Kálmán királyhoz segítségért.⁷ A szakirodalom azonban Jaroszlav második házasságát említi gyakrabban, ugyanis Szvjatopolk nagyfejedelem politikájának másik irányvonala Lengyelország volt, és ezt a szövetséget Szvjatopolk leánya, Szbiszlava és III. (Ferdészájú, Krzywousty) Bolesław (1102–1138) házassága teremttette meg.⁸ E kialakult szövetségi szálak nyomán keres támogatókat a volhíniai fejedelem 1118-ban.

Hogy pontosan mi miatt távozott Volhíniából, arra nem kapunk magyarázatot sem az Ipatyjev évkönyvből, sem pedig az Ipatyjev krónika szövegét szinte szó szerint megismétlő 1479. évi moszkvai szvod adataiból.⁹ Valószínű, hogy az 1113-ban kijevi nagyfejedelemmé előlépő Vlagyimir Monomah, Szvjatopolk korábbi ellenfele, ország-egyesítő politikájával szegült szembe Jaroszlav. A „bojárjai elpártoltak tőle” kitétel pedig a Monomah-párti előkelők felbukkanását jelenti a volhíniai Vlagyimirban. 1113–1118 között még nem került egymással összeütközésbe Vlagyimir Monomah és Jaroszlav. Ez magyarázható belpolitikai okokkal, hiszen Vlagyimirnak előbb a kijevi felkelésen kellett úrrá lenni, ezt követően pedig Bizánccal került konfliktusba. Az orosz–bizánci háborút az 1116. évi békekötés zárta le.¹⁰ Vlagyimir Monomah trónra-kerülésekor a Kijevi Rusz jelentős területeit uralta részint saját ellenőrzése által, részint fiaian keresztül, részint a Monomah nemzetségen kívüli, de vele szövetséges viszonyt ápoló fejedelmek segítségével. Ilyenek voltak kezdetben a peremisl-tyerebovli Rosztyiszlavicsok, sőt eleinte házassága révén hozzájuk látszott kötődni Jaroszlav Szvjatopolcsics is. Intenzív lengyel kapcsolatai azonban kedvező háttérrel biztosították a függetlenedésre. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt sem, hogy 1117-ben bizonyos ha-

* A keleti szlávok ma létező etnikai tagoltsága a középkorban még nem alakult ki. Az évkönyvekben „ruszkijnak” a Kijevi Rusz lakóit nevezték és a keleti szlávok összességét értették e fogalom alatt. Az alábbiakban az „orosz” megjelölést ezzel a tartalommal használjuk.

talmi átrendeződés is történt: Vlagyimir Monomah ekkor hívta el Novgorodból legidősebb fiát, Msztyiszlavot és Perejaszlav-Russzkij élére állította, Jaropolkot pedig a Duna vidékére küldte.¹¹

Az otsinájától¹² megfosztott Jaroszlav útja először Magyarország felé vezetett, majd – segítséget nem kapván – Lengyelország felé vette útját. Onnét Ferdeszájú Boleslaw segítségével próbálkozott visszaszerezni fejedelemségét, 1120 és 1122 között több alkalommal is, de sikertelenül.¹³ Andrej Vlagyimirovics kun segédcsapataival mindig visszaverte támadását. Ez ösztönözhetette Jaroszlavot arra, hogy 1123-ban több helyről is támogatást szerezzen. A korábban is meglévő lengyel segítség mellé magyar és cseh csapatokat is szerzett; a magyar király, II. István (1116–1131) személyesen indult hadba.¹⁴ A cseh részvételnél nincsenek személyekre utaló adatok, Florovszkij feltevélezéseit a házassági kapcsolatokról felettébb hipotetikusnak tartjuk.¹⁵ Az sem látszik lehetetlennek, hogy az orosz évkönyvekben említett csehok II. Istvánnal együtt érkeztek, a magyar király ugyanis 1120-ban és 1122-ben I. Vratislav elől menekülő emigránsokat fogadott be.¹⁶ Ezúttal Jaroszlav oldalán találjuk a „halicsi” Rosztyiszlavicsokat, ami azért feltűnő, mert a 11. század végétől mindig Vlagyimir Monomah oldalán álltak. E fordulatban benne rejlik a halicsi politika alapelve, amely Hrusevszkij értelmezésében így szól: a halicsiak politikáját kezdettől fogva mind Kijevvel, mind Volhinia-val való szembenállás jellemezte, ez különösen nyilvánvaló minden olyan esetben, amikor Volhinia a kijevi nagyfejedelmek vagy szövetségesük kezében volt. A Rosztyiszlavicsok akkor fordultak szembe Vlagyimir Monomahhal is, midőn Volhinia megszerzésével számukra veszélyessé vált.¹⁷ Így lehetett a korábbi ellenfél, Jaroszlav 1123-ban szövetségessé. Hrusevszkij helyesen ragadta meg a halicsi politika lényegét. Úgy véljük, a halicsi fejedelmek Lengyelországgal és Magyarországgal folytatott politikáját is ugyanezen elvek határozták meg. Tehát Halics (adott esetben Peremisl-Tyerebovl) a környező országok és fejedelmek között lavírozva próbál függetlenné válni. Így érhető, hogy 1123-ban olyanokkal kerül egy táborba, akikkel korábban kivétel nélkül konfrontációban volt; akár Kálmán 1099-ben ellenük vívott ütközetére, akár III. Boleslawal szemben az iménti (1122) ellenségeskedésre gondolunk.¹⁸

Magyarország részéről Jaroszlav Szvjatopolcsics támogatása a korábbi tradíciók folytatását jelentette, hiszen Szvjatopolk nemzetségével a kapcsolat már I. László óta létezett, a Monomahokéval pedig – ha konkrét információnk nincs is róla – feszült lehetett a viszony Eufémia Vlagyimirovna elküldése miatt.¹⁹ Ha arra keresünk választ, II. István vajon miért nem nyújtott segítséget Jaroszlavnak már első jelentkezésekor 1118-ban, ezt a magyar külpolitika egészét vizsgálva találjuk meg. Makk F. úgy vélekedik, hogy „II. István uralkodásának első évtizedét súlyos külpolitikai kudarcok sorozata jellemzi”,²⁰ amely csak az 1120-as évek közepétől kezd rendeződni az elszigeteltség oldódása felé. A külpolitikai aktivitás azonban II. István uralkodásának második felére is jellemző marad.²¹ 1118-ban háború folyt Velencével a dalmát városok birtoklásáért és konfliktushelyzet alakult ki az osztrák–magyar, illetve a cseh–magyar határon. A békekötésekre csak 1119-ben került sor.²² A feszültségek 1123-ra minden bizonnyal oldódtak, így vált lehetővé a volhiniai hadjárat, amely a külpolitikai „nyitás” első állomása lehetett.²³ Az indítékok közül ki kell kapcsolnunk azt az elemet, hogy tudniillik a királyt a Kálmánt ért súlyos vereség bosszúja vezérelte. Akiktől ugyanis Kálmán vereséget szenvedett (a halicsi Rosztyiszlavicsok), ezúttal a magyarokkal egy táborban vannak Vlagyimir város falai alatt.

Orosz területen katonai összecsapásra nem került sor, Jaroszlav még az ostrom megkezdése előtt meghalt, és a hadjárat félbeszakadt. II. István részéről a hódítás igénye nem merült fel, így eme hadjárata is beillik az osztrák, illetve a cseh határon kibombant konfliktusok sorozatába. Véleményünk szerint az 1123. évi eseményeknek – a kö-

vetkezmények szempontjából – fontos eleme a halicsi fejedelmek és a magyar király találkozására a résztvevők egyazon táborában. Bár erre véletlenül került csak sor, a magyar–halicsi közeledés kezdetei valószínűleg innen eredeztethetők. Igaz, a hadjárat során említett fejedelmek, a peremisli Volodar és a tyerebovli Vaszilko a következő évben, 1124-ben meghalnak.²⁴ Előfordulhat, hogy jelen volt az örökükbe lépő Vlagyimirko Volodarevics is.

II. István korának több orosz vonatkozású eseményéről nem tesz említést sem az orosz évkönyv, sem a magyar krónika. A krakkói Długosz viszont arról tudósít az 1127-es évnél, hogy Vlagyimirko Volodarevics és testvére, Rosztjiszlav között viszály dúl. A Zvenyigorodot és Belzet birtokló Vlagyimirko megpróbálja megszerezni Rosztjiszlavlától Peremist, de terve nem sikerül. A harcok során mindketten támogatókat keresnek; Vlagyimirko a magyaroknál kísérletezik: „...exterrorum subsidia uterque quaesivit, Wlodimir Pannoniorum Rosczislaus Ruthenorum, Hungaris autem servis Wlodimirko solatia (auxilia), quae imploraverat, ferentibus...”²⁵ A segítség mibenlétének keresésekor Hrusevszkij járhat közel a valósághoz, midőn azt állítja, hogy II. István vadászatot színelve az orosz–magyar határon tartózkodott, de tevőlegesen nem kapcsolódott be a belviszályokba.²⁶ Hrusevszkij a magyar király „in marchia Ruthenorum” tartózkodási helyét²⁷ kombinálta össze Długosz adatával. A „Vita Conradi archiepiscopi Salisburgensis” (amelyben a Magyarországra érkező követ a magyar királyt „in marchia Ruthenorum” találja) datálást nem tartalmazó forrás, de a szövegben Felicián esztergomi érsek (1127–1129) neve előfordul, általában ezt szokták kormeghatározónak tekinteni. Így az esetet Gombos is 1127-re helyezi, míg Pauler hibásnak tartja a II. István korára vonatkoztatását.²⁸

A „marchia Ruthenorum” térbeli elhelyezése nem kevesebb problémát jelent. Lehet „rutének földjének”, „rutén határvidéknek” fordítani, Pasuto viszont oroszok lakta területnek értelmezi, az Oroszfalva típusú településekhez hasonlóan.²⁹ Mi magunk hajlunk a marchia=határvidék (confinium, fines, limites) értelmezés felé, és az orosz határhoz közel eső vidékre vonatkoztatjuk.³⁰ Úgy véljük, e lépés beilleszthető II. István külpolitikájának egészébe: 1127-re végetért és békekötéssel zárult az osztrák–magyar konfrontáció, ennek záróakkordja a követ magyarországi útja. Az eset 1127 nyara előtt történhetett, vagyis az 1127–1129 közötti magyar–bizánci háborúskodás³¹ kirobbanása előtt. Ekkor II. István Vlagyimirko megsegítése érdekében nem tett többet, mint „ugrásra készen” állt a határ magyarországi szakaszán. Véleményünket Długosz híradására építjük. Hitelt adhatunk neki, mert:

1. az 1120-as évekre az Ipatyjev krónikával megegyező adatainál a datálások is megegyeznek,

2. a Rosztjiszlavicsokra vonatkozóan vannak ún. „taticsevi információk” is, amelyek napjainkra elveszett-eltűnt évkönyvekből származnak³² és más évkönyvekben nem, de Długosznál megmaradtak,

3. Długosz munkája 1129 előtti anyagában egy ismeretlen orosz forrást őrzött meg, Perfeckij eme ismeretlen forrást a Rosztjiszlavicsok krónikájának nevezte, amely az 1079–1128 közötti időszakot mutatja be.³³

Mindezek alapján úgy gondoljuk, hogy ez az eset egy kialakult halicsi–magyar szövetség működéséről árulkodik, és II. István politikájának egy eddig ismeretlen lépésére világít rá.³⁴

*

II. Béla orosz politikájánál érintenünk kell a Borisz kérdést is, egyrészt Kálmán fia Borisz orosz származása-kapcsolatai, másrészt szívós küzdelme miatt, melyet a magyar trón megszerzéséért folytatott.³⁵ Borisz Kálmán és Eufemia Vlagyimirovna állítólagos gyermeke³⁶ a Kijevi Ruszban látta meg a napvilágot, miután anyját Kálmán elta-

szította magától. Törvénytelen származása csak a magyar krónikában bukkan fel, amikor trónigényének jogalapját akarta megkérdőjelezni az Álmos-ági krónikás.³⁷ Más kortárs szerzők Kálmán fiának tartják, illetve nem szólnak a törvénytelen származásról.³⁸ A trónkövetelő neve Borisz/Borics olvasatban is szerepel a történeti irodalomban. Mivel Kijevben született és az egyik első orosz szent nevét kapta, úgy véljük, a Borisz olvasat a helyesebb.

Pozitív ismeretek híján csak feltételezhetjük, hogy Borisz gyermekkorát a Kijevi Ruszban töltötte. 1130–31 táján került Bizáncba, ahol magyarországi trónaspirációihoz támogatást keresett. A támogatás helyének megválasztása helyesnek bizonyult, hiszen a magyar–bizánci viszony feszült volt. Azzal azoban nem számolt Borisz, hogy Bizánc erőit a belvillongások és a szeldzsuk emirátusok elleni háború kötötte le.³⁹ Van olyan vélemény is, mely szerint Borisz első politikai fellépése nem Bizáncban, hanem Magyarországon történt. E kutatások azonosítják Boriszt az 1128. évi trónkövetelő Bors ispánnal.⁴⁰ Az azonososság mellett érvel Kerbl azzal, hogy II. István ellen vele együtt összeesküvő Iwan comes sorsa a lefejezés lett, Bors comesnek pedig csak száműzetés jutott, ennek oka az Árpád-házi származás lehetne. Makk F. viszont olyan indokkal cáfolja ezt, hogy az Árpád-ház tagjait a dux cím illette meg, nem nevezhették őket egyszerűen comesnek.⁴¹ Olyan adatok, amelyek perdöntő módon igazolnák egyik vagy másik álláspont kizárólagosságát, nincsenek.

Bizáncban a trónigény elvi elismerésén kívül (ld. krales cím és előkelő házasság) más segítségre Borisz nem számíthatott, ekkor vette útját Lengyelország felé. Itt az esélyei kedvezőbbek voltak, mivel III. Bolesław Kálmán szövetségese volt és Boriszt úgy fogadták mint a Kálmán-párt újabb képviselőjét.⁴² II. István halála, illetve a magyarországi uralkodó körök megosztottsága miatt Borisz tervei nem tűntek reménytelennek. Am mire a trónaspiráns Borisz és a már megkoronázott Béla a Sajó menti csatában összecsapott (1132. július 22.), esélyeik már korántsem voltak egyenlők a Kálmán-párt megtizedelése miatt. A csatában II. Béla oldalán felsorakozó magyar–osztrák haderővel Borisz lengyel segítői és orosz segédcapatok álltak szemben.⁴³

A Sajó menti csata II. Béla győzelmével végződött, Borisz és Béla ügye azonban a térségben más erőket is megmozgatott. Béla egyik nővére a cseh Sobeslav felesége volt, akit nem lehetett nehéz Lengyelország ellen hangolni, hiszen Szilézia területén a cseh–lengyel összecsapások amúgy is gyakoriak voltak. Ugyancsak régebbi „hagyományokra” tekintenek a halicsi–lengyel összetűzések is. Úgy gondoljuk, hogy azt a halvány közeledést, amely Vlagyimirko és II. István között elkezdődött, II. Béla folytatta, bár erről csak jóval később értesülünk. II. Gézának mondja Vlagyimirko egy alkalommal (1152-ben): „a te atyád vak volt, és én segítettem neki, fegyvereimmel, csapataimmal az ő sérelméért a lengyelekkel harcoltam...”⁴⁴ A konfliktusok sorozata 1135-ben zárult le a merseburgi birodalmi gyűlésen.⁴⁵ Úgy véljük azonban, Lothar császár beavatkozását elsősorban nem Borisz ügye indukálta, hanem a birodalom szélein kiborított fegyveres konfliktus alkalmat adott neki arra, hogy a szorongatott helyzetben levő III. Bolesławot ismét a vazallusi függés elismerésére kényszerítse. Bolesław a tizenkét év óta elmaradt adó megfizetésére kötelezte magát, és emellett elállt Borisz támogatásától is.⁴⁶

Az Ipatyjev évkönyv adata egyértelművé teszi, hogy Vlagyimirko (ekkor még nem egész Halics ura!) II. Béla oldalán állt, ezért úgy véljük, III. Bolesław és Borisz seregéhez a volhiniai Vlagyimirból érkezhettek csapatok.⁴⁷ E feltételezést két körülmény is igazolni látszik. Az egyik: a volhiniai Vlagyimir fejedelme Andrej Vlagyimirovics volt, Vlagyimir Monomah fia, Borisz anyai nagybátyja. A másik: az a halicsi politikai gyakorlat, amely Kijevvel és Volhiniával való oppozíciót tartotta szem előtt.

Az 1132–35-ös eseményekkel kapcsolatban a szakirodalomban felbukkanó néhány tévedést korrigálni kell. H. Rüiss a Handbuch der Geschichte Russlands társszerzőjeként azt írja, hogy II. Bélának Evprakszija nevű orosz felesége volt,⁴⁸ ami nyilvánvaló tévedés. Borisz tartózkodási helyét illetően úgy vélekedik Kerbl, hogy a Sajó menti csata után 1135-ig a Szepeességben maradt, a hivatkozott forráshely alapján e feltételezést megalapozatlannak tartjuk.⁴⁹ Valószínű, hogy a vereség után Borisz visszatért Lengyelországba, de ezt megerősítő adatunk – sajnos – nincs. Óvatosságra kell intenünk Godyslaw Paszko (Baszko) krónikájával kapcsolatban is – Borisz ügyeit illetően. A kútfő 30. caput-ja a „De expulsione Colomanidis regis Haliciensis” címet viseli. Am a „Colomanidis” láttán hiába asszociálunk a „Kalamanos” alakra, ahogyan bizánci források nevezik a trónkövetelőt, ő halicsi király sohasem volt, akkor sem, ha a forráskiadáshoz fűzött magyarázó szöveg egyértelműen Boriszsal azonosítja. Kerbl szerint elképzelhető, hogy Borisz királynak címezte magát, de magyar királynak!⁵⁰ A nevezett lengyel krónika vaskos tévedéseket tartalmaz: összekeveri az 1132 körül lezajlott eseményeket és személyeket a majd egy évszázaddal később szereplő II. András fia, Kálmán halicsi királyságával.⁵¹

A Sajó menti győzelem (1132) és Borisz politikai eszközökkel történt félreállítása (1135) után bekövetkezett belső konszolidáció az 1130-as évek közepétől aktívabb külpolitikát eredményezett.⁵² Az aktívabb külpolitika jeleként 1138-ban II. Béla segítséget küldött Jaropolk kijevi nagyfejedelemnek.⁵³ A két évkönyv adatai közül az 1138. évi datálást tartjuk helyesnek, mivel az Ipatyjev évkönyv ultramárciusi évkezdetet alkalmaz.⁵⁴ Ugyancsak 1138-ra teszi az eseményt a Lavrentyjev-évkönyvre támaszkodó szuzdali krónika is. A szakirodalomban vegyesen fordul elő: 1139 szerepel Paulernél és Makk Ferencnél, 1138 pedig Kristó Gyulánál.⁵⁵

Ez a segítségnyújtás II. Béla váratlan lépésének tűnik, hiszen a halicsi Vlagyimirkón kívül más orosz kapcsolatáról nem tudunk. Deér J. értékelése szerint II. Béla „uralkodásának csaknem valamennyi ténye... belső szükségletből, a trón biztosításának vágyából fakad”, ezt a lépést is a Borisz támogatásától való félelem diktálta.⁵⁶ Ezzel ellentétesen érvel Kristó Gy.: „Béla sajátos módon annak a Jaropolknak az oldalán lépett a harcokba 1138-ban, aki testvére volt Kálmán eltaszított feleségének, Eufémiának és nagybátyja Borisznak. II. Béla orosz szövetségéből arra lehet következtetni, hogy Borisz ekkor nem tartózkodott Oroszországban.”⁵⁷ Az tény, hogy Borisz tartózkodási helyét nem ismerjük, de az is, hogy Bélának ekkor már nem kellett tartania tőle, hiszen Borisz belső bázisát felszámolta, külső támogatóit leszerelte. Béla akciójának magyarázata talán az lehetne: Jaropolk nagyfejedelem a csernyigovi Vszevolod Olgovics ellen támad, akinek jó kapcsolatai voltak a lengyel Bolesławal,⁵⁸ Borisz hajdani támogatójával. Béla tehát ellenségének szövetségese ellen vonult.

Magyarázatunk hiányos, hiszen nem tudjuk, milyen úton kérte Jaropolk a segítséget. A Csernyigov ellen vonuló sereg majdnem a Kijevi Ruzs egészéről verbuválódik, ott vannak a halicsiak is.⁵⁹ Ez a tény bizonyossá teszi, hogy e lépéssel a halicsi–magyar szövetség nem borult fel.

Ugyancsak a halicsi–magyar szövetség jegyében küldött 1144-ben katonai segítséget a halicsi Vlagyimirkónak a fiatal magyar király, II. Géza. Az Ipatyjev-krónikában részletesen leírt hadjáratot Berezskov 1144 őszére helyezi.⁶⁰

Vszevolod Olgovics nagyfejedelem (1139–1146) és a halicsi Vlagyimirko összecsapásának előzményeit vizsgálva kiténik: nem csak arról van szó, hogy a nagyfejedelem Vlagyimirkótól hatalmának elismerését követelte. Ezt bizonyára megtette már 1139-ben is. Vlagyimirko számára ekkor Vszevolod vált veszélyes ellenféllel, illetve Vszevolod számára ekkor vált lehetővé Vlagyimirko hódoltatása. Vszevolod ugyanis a Monomah nemzetségtől kompromisszumok árán 1142-ben megszerezte Volhiniát. A kompromisszum eredményeként a korábban Volhiniát birtokló Izjaszlav Msztyiszlavics

Perejaszlav-Russzkij élére került, és így a nagyfejedelmi trón „várományosa” lett.⁶¹ Volhinia és Kijev összekapcsolásán kívül veszélyessé váltak Vlagyimirko számára Vszevolod Olgovics lengyel kapcsolatai is. A senioratus elve alapján 1138 óta a krakkói főhatalmat II. Władisław birtokolta, akinek fia 1141-ben Vszevolod leányát, Zvenyiszlavát vette feleségül. E szövetség értelmében Władisław orosz segítséget kapott fivéreivel szemben, ezt viszonzta Vszevolodnak 1144-ben Halics ellenében.⁶² E túlerővel szemben hívta a magyarokat Vlagyimirko. Összecsapásra azonban nem került sor, ezért mondja az Ipatyjev krónika, hogy a magyarok „nem voltak hasznára” Vlagyimirkónak. A csata csak részben az alkalmatlan csatahely miatt maradt el. Ennél lényegesebbnek tartjuk, hogy Vlagyimirko saját emberei szorgalmazták a harc elkerülését, attól való félelmükben, hogy Vszevolod a védelem nélkül maradt Halicsot elfoglalta. A békekötés Vlagyimirko ügyes diplomáciájának köszönhető (Vszevolod táborát megosztotta), valamint az 1400 grivna ezüstnek. A halicsiak (jelen esetben csak a kimondottan Halicsba valókról van szó!) és Vlagyimirko 1144-ben kezdődött konfliktusa a következő évben odáig jutott, hogy a Rosztiszlavics nemzetség egy másik tagját, Ivan Berladnyikot trónkövetelőként léptették fel ellene.⁶³

1144-ben a magyar csapatokat Belos bán vezette, aki II. Géza anyai nagybátyja volt. Belos II. Béla idején került Magyarországra, II. Géza kiskorúsága idején a magyar politikai élet legfőbb irányítója volt. Joggal látja a szakirodalom, hogy nevéhez kapcsolható a II. Béla idején megkezdett politikai kurzus folytatása, annál is inkább, mert ennek nemcsak a halicsi jelenlét, hanem egyéb mutatói is vannak.⁶⁴

II. Géza házassága Eufrozina Msztiszlavnával, Izjaszlav Msztiszlavics kijevi nagyfejedelem (1146–1154) testvérével a következmények ismeretében (ld. II. Géza 1148–1152 közötti hadjáratait) a halicsi kapcsolatok megromlásának jele lehet. A házasságról csak az 1149. évi események sorában tudósít a kijevi évkönyv olyan formában, hogy II. Géza Izjaszlav sógora volt.⁶⁵ A házasságkötés idejét ennél mindenképpen korábbra kell tenni, hiszen II. Géza 1148. évi sereggel is már e frigy következménye lehetett. Adatunk van arra, hogy amikor a második keresztahadjárat résztvevői VII. Lajos vezetésével átvonultak Magyarországon, a francia király és II. Géza komaságba került. Mivel VII. Lajos 1147 júliusában tartózkodott magyar földön, és lett II. Géza gyermekének keresztapja, Géza és Eufrozina házassága nagy valószínűséggel 1146 második felére tehető.⁶⁶

1146 folyamán változásokat figyelhetünk meg a magyar külpolitikában. E változások hátterében Borisz állt, akinek hollétéről 1135–1145 között semmit sem tudunk, 1145–46 fordulóján viszont megjelent a cseh uralkodónál, aki Magyarországgal 1140 óta hűvös viszonyban volt.⁶⁷ Innét Konrád német-római király udvarába került. Magyarország és III. Konrád szövetsége felbomlott, miután a Konrád fiával eljegyzett Zsófia (Géza testvére) kolostorba vonult.⁶⁸ III. Konrád és Babenberg (vagy: Jasomirgott) Henrik osztrák őrgróf és bajor herceg szabad kezet adtak Borisznak zsoldosok toborzásához, akikkel 1146 áprilisában elfoglalta Pozsonyt.⁶⁹ II. Géza a támadás gyors visszaverésével az uralkodó elit egységét is demonstrálta; megtorlásként pedig 1146 nyarán kapcsolatba lépett VI. Welf herceggel, III. Konrád ellenfelével és rendszeres évpénzzel támogatta. Jasomirgott Henriket 1146. szeptember 11-én a Lajta menti csatában⁷⁰ legyőzte. II. Géza házasságkötésére is ebben az időszakban került sor, amikor politikájának homlokerében a Borisz-kérdés állt. A magyar király egyrészt bosszút állt Borisz egykori pártfogóin, másrészt meg akarta akadályozni, hogy Borisz ismét támogatókra találjon. Mivel Borisz unokatestvére volt mind Eufrozinának, mind a kijevi Izjaszlavnak, nagyon is valószínű, hogy a kijevi kapcsolat is Borisz ügyének esetleges felkarolását akarta megakadályozni.⁷¹ 1146-ban úgy tűnt, hogy Izjaszlav Msztiszlavics szilárdan ül kijevi trónján. Ennek mutatója lehet, hogy saját hívének (a szokásokkal el-

lentétben egy orosz püspöknek!) metropolitává emelésére is vállalkozott. (1147. június 27.) Úgy véljük, az 1146-os politikai helyzet nem vetítette előre a halicsi Vlagyimirkóval való konfrontációk sorozatát. Ezért II. Géza házasságkötése nem tekinthető Halics-ellenesnek – legfeljebb potenciálisan –, sem pedig fordulópontnak az orosz politikában.⁷²

Izjaszlav és II. Géza érdekei 1147 folyamán egy újabb ponton találkoztak: a metropolita-választással Izjaszlav nyíltan szembehelyezkedett Bizánccal. A magyar uralkodó és Bizánc elhidegülését pedig az eredményezhette, hogy az átvonuló keresztesekkel együtt Borisz ismét megjelent Magyarországon, majd VII. Lajos seregével Bizáncba távozott. Boriszt ekkor néhány előkelő hívta az országba,⁷³ a hatalom megragadására semmi reális esélye nem volt. A kialakuló magyar–bizánci és Kijev–bizánci ellentét felerősödéséhez azonban már az európai helyzet járult döntő módon hozzá.

1148–49-ben a jelentősebb európai hatalmak közötti ellentétek és a hatásukra kialakuló szövetségi szálak két szembenálló táborra osztották az európai államok nagy részét, és éveken keresztül éreztették hatásukat. Ekkor jött létre az első, szinte az egész kontinenst behálózó szövetségi rendszer.⁷⁴ Alapjait az ún. „két császár szövetsége” teremtette meg, amelynek kiindulópontjával Mánuel bizánci császár és Berta Sulzbach német hercegnő 1146-ban kötött házassága szolgált. A kereszteshadjárat idején Bizáncban tartózkodó III. Konrád és Mánuel között 1148 ősztén Thesszalonikében jött létre egyezség egy közös itáliai, normann-ellenes hadjárat kérdésében. Ezzel csaknem egy időben, ugyancsak a kereszteshadjáratból hazatérő VI. Welf herceg a szicíliai uralkodóval, II. Rogerrel lépett szövetségre III. Konrád, illetve Mánuel ellen. Ehhez a két „paktumhoz” csatlakozott a többi állam meglévő érdekezései, illetve érdeklentéteik alapján. A két császár szövetségének tagja lett Velence a normannokkal való adriai rivalizálás miatt. 1149 nyarán Rogerrel kötött szövetséget VII. Lajos francia király, aki Bizáncot okolta a kereszteshadjárat sikertelenségéért, ugyanis Bizánc tizenkét évre békét kötött a törökökkel. Ebben a táborban találjuk a pápát, Szerbiát és Magyarországot is.⁷⁵ A szövetségi rendszer hatása megmutatkozott az orosz belső viszonyokban is.

A feudális széttagolódás folyamatában a 12. század közepi Ruszban a kijevi trónért vívott harcok során ún. „fejedelmi koalíciók” jöttek létre. Az egyik oldalon Vlagyimir-Suzdal és Halics, a másikon Volhinia és Szmolenszk vezetésével. A két csoport között ingadozó álláspontot foglalt el Csernyigov. A két szövetséges csoport ellentétes külpolitikai irányvonalat képviselt, ezt bizonyítja Bizánchoz való viszonyuk is. Élesen Bizánc-ellenes álláspontra helyezkedett a Volhinia–Szmolenszk csoport, erről tanúskodik a metropolita megválasztása a bizánci patriarcha kikapcsolásával. Ellenfeleiket ugyanakkor szoros szálak kötötték Bizánchoz.⁷⁶

Szólnunk kell a szövetségi rendszerben csak mellékszereplőként előforduló lengyel fejedelmekről és az orosz földön ugyancsak előforduló cseh segítségről. Lengyelország politikai fejlődése III. (Ferdeszájú) Bolesław testamentuma értelmében és objektív tényezők hatására szintén a széttagolódás irányába mozdult el. Az 1138 óta Krakkót uráló II. Władisław ellen 1146-ban egy lázadás tört ki, amelyben az oppozícióba került előkelők vettek részt. II. Władisław ellenében a mazóviai Bolesławot léptették fel, őt támogatta a nagy-lengyelországi Mieszko és a gnieznoi érsek is. Velük szemben Władisław III. Konrád német-római király segítségéhez folyamodott. Konrád még ugyanebben az évben Lengyelországra támadt, de az ugyancsak meghódoló – és az adót is megfizető – fejedelmek maradtak hatalmon: I. IV. (Kędzierzawy, Göndörhajú) Bolesław (1146–1173).⁷⁷ Az 1146. évi kijevi uralkodóváltás Mieszko és IV. Bolesław számára kedvező volt, hiszen mindkettőjük Izjaszlav családjából hozott feleséget: Bolesławé Verhuszlava, Vsevolod Msztyszlavics leánya, Mieszkóé Jévdokija, Izjaszlav

Msztyiszlavics leánya.⁷⁸ Ennek köszönhető, hogy 1149-ben mindketten Izjaszlav segítségére siettek.⁷⁹ Ugyanekkor a cseh II. Vratislavhoz is segítségért fordult Izjaszlav, ám Florovszkij ennél gyakoribb cseh részvételt feltételez.⁸⁰ A segítségkérés alapja Vszevolod Msztyiszlavics házassága (1143) lehetett egy „moráviai”(?) származású herceg-nővel, ám a cseh uralkodó helye a szövetségi rendszerben inkább a bizánci-halicsi oldalon volt.⁸¹

II. Géza házasságával létrejött dinasztikus, és az erre épülő szövetségi kapcsolat igen intenzív érintkezéseket eredményezett: II. Géza nem kevesebb mint hat alkalommal támogatta sógorát, Izjaszlavot a fejedelmek közti beháborúkbán.⁸² A hadjáratok eseményeiről igen részletesen tudósítanak az orosz évkönyvek,⁸³ közülük is elsősorban a kijevi évkönyv. A magyar krónikakompozíció csak röviden említi Géza orosz hadjárait, csupán kettőről van tudomása, az egyik, amelyben a király személyesen is részt vett.⁸⁴ További adatokkal szolgálnak a kor bizánci krónikaírói – Niketasz és Kinnamosz –, valamint a Mügeln krónika.⁸⁵ Az orosz hadakozással párhuzamosan a déli határ mentén bizánci háborúk is folytak.⁸⁶

orosz hadakozás	bizánci háborúk
1148 kora tavasz	1149 második fele
1149 karácsonya	1150 őszi
1150 őszi	1150 legvége
1151 febr.–márc.	
1151 június	
1152 első fele	1153
	1154 vége
	1155 tavasz

Fenti táblázatunk adatai szerint a két hadszíntéren zajló eseményeket csak egymással kölcsönhatásban célszerű vizsgálni. Szempontjaink a következők:

- milyen szerepet játszottak a magyar csapatok Izjaszlav oldalán;
- adnak-e támpontot az orosz földön zajló események a hadjáratok kronológiájának közelebbi meghatározásához;
- mely ponton mutatható ki a (korábban már áttekintett) nemzetközi kapcsolatrendszer hatása.

1148 tavaszán Izjaszlav Msztyiszlavics Csernyigov ellen gyűjtött sereget, amelyhez „Magyarországról is hozott csapatokat segítségül”.⁸⁷ Izjaszlav Csernyigov alá érkezvén három napig a vár alatt állt, ahová e terület fejedelmei (Izjaszlav Olgovics, Vlagyimir és Izjaszlav Davidovics) bezárkóztak. Mivel három nap elteltével sem támadták meg a nagyfejedelem csapatait, Izjaszlav Msztyiszlavics Ljubecs alá vonult, ahová a csernyigoviaiak is követték. A készülő összecsapást a folyók olvadása akadályozta meg. A magyarok közül többen rámentek a Dnyeper megolvadt jegére és odavesztek. A hadjárat közelebbi időpontjának meghatározására ez az egyetlen fogódzónk van, így a szakirodalom általában ennek megfelelően értékeli.⁸⁸ Izjaszlav nagyfejedelem és a csernyigovi Olgovicsok ellentéte akkor mérgesedett el, midőn az Olgovics nemzetség egyik tagját, Igor Kijevben meggyilkolták. Ennek dátuma ismeretes: 1147. szeptember 19.⁸⁹ Ezt követően készítette elő Izjaszlav a csernyigoviaiak hódoltatását. Döntő katonai

összecsapás nem történt, a magyar segítség mégis eredménnyel járt Izjaszlav számára: ha rövid időre is, de újból maga mellé állította az Olgovicsokat.

1149-ben már a segítségkérés szövegét is tartalmazza a kijevi évkönyv. II. Géza válaszában a következőket mondja: „háborúm van a császárral, ha szabad leszek, magam megyek, ha nem, csapataimat küldöm”.⁹⁰ Az első segítségkérés azzal egyidőben történt, amikor II. Géza csapatot küldött a Bizánc ellen lázadó szerbeknek.⁹¹ Ezután érkezett Izjaszlav újabb követe a „karácsonykor üljetek lóra” üzenettel. II. Géza egyrészt egy tizezres sereget küldött, másrészt pedig felvonult a Kárpátok mentén a halicsi Vlagyimirkót sakkban tartani. Ehhez az eseményhez kötjük a halicsi–magyar szövetség felbomlását.⁹² Hasonló üzenetváltás történt Izjaszlav és a lengyel fejedelmek (a nagy-lengyelországi Mieszko, a krakkói-mazóviai Boleslaw és a sandomierz-i Henrik), valamint a cseh II. Vratislav között is. Nagy sereg gyűlt egybe, de a külföldiek Izjaszlavval egyetértésben jobbnak tartották követeket küldeni Vjacseszlavhoz és Jurij Dolgorukijhoz. Elfogadták Jurij békefeltételeit, azt, hogy az idegen csapatok távozása után hajlandó lesz Izjaszlavval tárgyalásokba bocsátkozni. Ennek alapján a csapatok hazatértek. A magyarok 1149 legvégén, az évkönyv szövegének megfelelően karácsonykor indultak útnak Kijev felé. Jurij Dolgorukij hadba vonulását Berezskov 1150. január közepére helyezi.⁹³ Azt is tudjuk, hogy a magyarok február 8-án már nincsenek orosz földön, mert ekkor Jurij a korábbi megállapodást felrúgva az Izjaszlavot uráló Luckot ostromolja.⁹⁴

1150 őszén a volhiniai Vlagyimirből fordult Izjaszlav a magyar királyhoz.⁹⁵ Ekkor a halicsi Vlagyimirko támadásától tartva küldte Magyarországra Izjaszlav a testvérét, Vlagyimir Msztyiszlavicsot. Géza rövidesen útnak indult, és Szanok elfoglalásával, valamint Peremisl környékének feldúlásával kezdte meg hadműveleteit Vlagyimirko ellen. Vlagyimirko fejedelem a magyar előkelők között támogatókra lelt, akiket nyilván az általa küldött arany is befolyásolt, és rávették Gézát a hazatérésre.⁹⁶ A gyors visszafordulásban a Magyarországot ért bizánci támadás híre is szerepet játszott.⁹⁷ Ez alkalommal kérte Izjaszlav a magyar király segítségét a legreménytelenebb helyzetből. Nemcsak nagyfejedelmi trónjától fosztotta meg őt Jurij Dolgorukij (1150 augusztusában), hanem volhiniai fejedelemségét is veszély fenyegette Vlagyimirko részéről. A magyar király győzelme Vlagyimirko felett megerősítette Izjaszlav helyzetét Volhiniában, erre utal, hogy már 1150 végén Kijev visszaszerzésének tervét fontolgatta.⁹⁸ A magyarokkal távozott Vlagyimir Msztyiszlavics, aki a magyar bán, Belos leányát készült feleségül venni. E házasság a Bizánc-ellenes magyar–szerb–volhiniai szövetség újabb megerősítésének tekinthető. Pasuto feltételezi, hogy Vlagyimir Msztyiszlavics ekkor harcolt a magyar király oldalán Bizánc ellen. Erre építi azt a tételt, hogy Izjaszlav és II. Géza között kölcsönös segítségnyújtás létezett.⁹⁹

Vlagyimir 1150 október végén érkezett Magyarországra II. Gézával együtt. Rövidesen távozott, de hamarosan ismét a magyar király közelében találjuk. A bizánci támadással elfoglalt Géza Vlagyimir vezetésével küldött sereget Izjaszlavnak 1151 kora tavaszán (február–március tájkán).¹⁰⁰ A magyarok Izjaszlav hadinépéhez csatlakozva részt vettek Kijev meglepetésszerű visszafoglalásában. Az évkönyv részletesen leírja a győzelmet követő lakomát, lovagi tornát, végül hírt ad a magyarok távozásáról is. A pontos datálást nehezíti, hogy a kijevi évkönyv megduplázva ír le bizonyos eseményeket, pl. Izjaszlav csapatainak bevonulását Kijevbe, Jurij Dolgorukij menekülését, a győzelmet követő lakomát és lovagi tornát.¹⁰¹ Berezskov az Ipatyjev és Lavrentyjev kódexbeli adatokat összevetve arra a megállapításra jutott, hogy Izjaszlav 1151. március 20-a körül foglalhatta el Kijevet, és legkorábban február végén indult el Volhiniából.¹⁰² Izjaszlav ezzel ismét nagyfejedelem lett. Sikerült megnyernie nagybátyját, Vjacseszlavot, aki a senioratus rendje szerint megelőzte Jurij Dolgorukijt. Vjacseszlav és

Izjaszlav megállapodása értelmében ketten együttesen birtokolták Kijevet és vele együtt a nagyfejedelmi címet.¹⁰³

Izjaszlav újabb csapatkérését fia, Msztyszlav Izjaszlavics közvetítette 1151 júniusában.¹⁰⁴ A vezetésével útrakelt sereg azonban nem érkezett meg úticéljához, mivel a halicsi Vlagyimirko éjszakai támadásának áldozatul esett. Forrásunk szerint az este pihenőre tért és lerészegedett magyarokat rajtaütésszerűen támadta meg a halicsi fejedelem. Csak Msztyszlav Izjaszlavicsnak sikerült egy kisebb kísérettel elmenekülnie. A kiievi évkönyv 1151 első felében is több eseményt megismételve ír le, ezek közé tartozik az 1151 áprilisát követő segítségkérés is.¹⁰⁵ Ez idő tájt Izjaszlav és Jurij Dolgorukij között két jelentősebb összecsapás is történt. Az első alkalommal Izjaszlav sikeresen megszervezett védekezéssel meghátrálásra kényszerítette Jurijt Kijev alatt, majd a Perejaszlavl melletti csatában fegyveresen is legyőzte. Az előbbi Berezskov 1151. május 19–26. közé helyezi, az utóbbiról pedig megállapítja, hogy 1151. július 17-én történt.¹⁰⁶ E két időpont között került sor a magyarok halicsi vereségére, legvalószínűbben júniusban. Végső soron Izjaszlav a Jurij feletti döntő győzelmet a magyarok nélkül aratta, majd 1151 szeptember elején Izjaszlav újabb győzelmet mondhatott magáénak. Ez volt az utolsó összecsapása Jurijjal.

II. Géza utolsó alkalommal 1152-ben támogatta Izjaszlavot, ezúttal a halicsi Vlagyimirko hódoltatása volt a tét.¹⁰⁷ Az üzenetváltás után Izjaszlav hada a magyarok elé indult, akiket ismét személyesen a király vezetett. A Szan folyónál Peremisl alatt találkozott a két sereg. Ezután megismétlődtek az 1150 őszi események: a megfutamított Vlagyimirko bezárkózott Peremisl várába, ahonnan a magyar érsekhez és hadvezérekhez küldött üzenettel emlékeztette Gézát arra, hogy milyen szolgálatot tett annak idején – 1135-ben – apjának, II. Béla királynak. Ajándékaival sikerült a magyar tábornok megosztania, így Géza elállt a győzelem kiaknázásától. Izjaszlav és orosz szövetségesei el akarták venni Vlagyimirko birtokait, de a király és a magyar főemberek tanácsára megelégedtek esküjével, amit Vlagyimirko később „természetesen” nem tartott be. Géza azzal az ígérettel távozott, hogy ha kell, ismét Vlagyimirko ellen vonul, erre azonban már nem került sor. Az események leírása különböző az Ipatyjev és a Lavrentyjev kódexbeli szövegekben, állapította meg Berezskov. Korrekciója szerint a szövetségesekek közül először Géza érkezett a Szan folyóhoz, Vlagyimirko megfutamodott előle és békét kért. Ezt követően egyesült a magyar király és Izjaszlav serege, akiktől Vlagyimirko vereséget szenvedett, bezárkózott Peremisl várába és ismét békét kért. Berezskov szerint Vlagyimirko kétszeri megfutamodását és békekötési kísérleteit az Ipatyjev évkönyv összemossa.¹⁰⁸

A pontosabb datálást nehezíti, hogy Izjaszlav Jurij Dolgorukij felett aratott győzelme (1151 július) és Vlagyimirko elleni hadjárata (1152) közötti időben nem ismerjük a Rusz-beli eseményeket. E hadjáratot Pauler 1152 nyarára, Susarin 1152 tavaszára helyezi.¹⁰⁹ Úgy véljük, relatív kronológia alapján, a békekötés utáni események ismeretében elfogadhatjuk a hadjárat 1152 első felére datálását. Vlagyimirko 1153 legelején meghalt, de előtte még ismét Izjaszlav ellen vonult; illetve összecsapások voltak Izjaszlav és Jurij Dolgorukij valamint Izjaszlav és a csernyigovi fejedelmek között.¹¹⁰

Az 1151–52-es években az intenzívebb északkeleti hadakozást lehetővé tette, hogy a bizánci hadszíntéren 1151 elején fegyverszünet megkötésére került sor, és a hadműveletek csak 1153-ban folytatódtak. Ekkorra viszont az orosz viszonyok változtak meg: két főszereplő is távozott az élők sorából – Vlagyimirko 1153-ban, Izjaszlav 1154 elején.

Az 1148–1152 közötti hadjáratok kronológiáját módosítanunk nem, csupán néhány esetben pontosítanunk sikerült. Korábban a hadjáratok idejének tartott néhány dátumról belátható volt, hogy a hadi eseményeknek csupán egyik fázisára értendő, il-

letve a segítségkérés idejét tartalmazza. A kronológia finomítására tett javaslatainkat az alábbi táblázatban foglaljuk össze:

	segítségkérés ideje	a hadjáratok	
		kezdet	vége
1.	1147 őszi/tél	?	1148 kora tavasz
2.a.	1149 szept.		
	b. 1149 késő őszi	1149 karácsony	1150 jan. 2. fele
3.	1150 aug./szept.	?	1150 okt. vége
4.	1150 dec./1151 jan.	1151 febr./márc.	1151 ápr. eleje
5.	1151 máj. vége	1151 június	
6.	?	1152 első fele	

II. Géza orosz hadakozásának értékelésekor többféle nézetet találkozhatunk a történeti irodalomban. Pauler Gy. a „családi érzelmek politikájaként” értékeli,¹¹¹ Deér J. szerint „e háborúból minden magasabb politikai cél hiányzik, annál határozottabban lép előtérbe a dinasztikus, familiáris jelleg.”¹¹² Az 1960-as évek történeti összegzései¹¹³ egyértelműen hódító célzatúaknak minősítik. Makk F. álláspontjával lehet egyetérteni, aki vitatja az előzőeket és úgy véli, hogy „az egyik esetben a dinasztikus szempont felesleges túlhangsúlyozása, a másik esetben a nem igazolható „hódító” minősítés zavarja a II. Géza-féle orosz politika megítélését.”¹¹⁴ Helyes értékelést akkor kaphatunk, ha e hadjáratokat nem elszigetelve, hanem a nemzetközi összefüggéseibe ágyazva próbáljuk meg értékelni. Ezt tette a szovjet történészek közül Pasuto és hozzá csatlakozva Susarin, magyar részről pedig Makk F. és Kristó Gy.¹¹⁵ Csak halicsi szempontból foglalkozik az eseményekkel Hruszevszkij.¹¹⁶ Hódításról már csak azért sem lehet szó, mert a status quo nem változott meg. A hat hadjáratból két alkalommal biztosan (1150/51 fordulóján és 1151. júniusában), két alkalommal pedig valószínűleg (1148 kora tavaszán és 1149/50 fordulóján) a magyarok nem önállóan, hanem orosz csapatok kontingenseként vettek részt a hadműveletekben. A két király-vezette akció is (1150. októberben és 1152 első felében) orosz szövetséggel együttműködésben bonyolódott le. A magyar csapatok önálló és sikeres katonai akcióban csak két alkalommal vettek részt – 1150-ben és 1152-ben –, amikor a király is jelen volt. A többi esetben a magyarok jelenléte Izjaszlav katonai fölényét volt hivatott demonstrálni ellenfelével szemben. A nagyfejedelem biztonságérzetét növelhette magyar szövetségese, aki kérésére minden alkalommal rendelkezésre állt. II. Géza részéről viszont Izjaszlav ügyének felkarolása a Halics–Bizánc vonallal való szembehelyezkedést fejezte ki.

Ugyanakkor azt is meg kell állapítanunk, hogy II. Géza csupán egy rövid időre kötelezte el magát Izjaszlav mellett úgy, hogy szakított emiatt régebbi szövetségeseivel, Haliccsal – akit 1144-ben még katonailag támogatott. 1152-t követően nem vezetett újabb hadjáratot, noha erre ígéretet tett.¹¹⁷ Izjaszlav halála (1154) után, 1155-ben még pénzzel támogatta Magyarországra érkező anyósát,¹¹⁸ de az 1156-ban segítségért Gézához látogató Vlagyimir Msztyiszlavics – adataink szerint – üres kézzel távozott.¹¹⁹ A visszafogottabb orosz politikának oka lehet, hogy Magyarország a kétfrontos harc vállalására ekkor már nem volt képes, hiszen a bizánci háborúk az 1153–55-ös években folytatódtak.¹²⁰

II. Géza részéről a halicsi szövetség feladása és Izjaszlav támogatása egybeesik a szerbek ügyének felkarolásával és a Bizánccal való konfrontáció vállalásával. A volt szö-

vetségessel való szakítás azonban ekkor sem egyértelmű, hiszen 1150-ben és 1152-ben imponáló győzelmek után is „futni hagyták” Vlagyimirkót. A magyar tábor megosztottsága pedig arra utal, hogy a korábbi szövetségessel a magyar uralkodó elit is csak a „megleckéztetés” erejéig volt hajlandó szembefordulni.¹²¹ Ez annál is inkább valószínű, mert néhány évvel később, amikor Géza politikájában változás állt be, ismét visszatért a halicsi szövetséghez.

1156-tól, mikorra a magyar–bizánci háborúk is befejeződtek, felszínre kerültek a magyar belpolitika feszültségei, olyan ellentétek, amelyeket a hosszantartó háborúk tovább éleztek. A belpolitikai változást jelzik II. Géza testvéreinek, Lászlónak és Istvánnak – illetve támogatóik körének – igényei. Emiatt rendelt számukra Géza hercegi tartást,¹²² ám teljes szembefordulásuknak (ld. Bizáncba emigrálás) így sem tudta elejét venni. Időközben felbomlott a két császár szövetsége is, és a tartós bizánci–magyar ellentétek eredményezték a magyar király közeledését Barbarossa Frigyeshez (1152–1190), illetve a kapcsolatok javulását a korábban is a német–római császárt pártoló Jasomirgott Henrikkel és II. Vratislavval. 1158-ban ott vannak Géza követei a regensburgi birodalmi gyűlésen (Gervasius győri püspök és Héder udvarbíró), és csapatai Milánóban, Jasomirgott Henrik seregének kontingenseként. Ezidőtájt távozott Magyarországról Belos bán is, aki e fordulattal elégedetlen lehetett.¹²³

Ekkortájt közeledhetett II. Géza Jaroszlav Vlagyimirovics, halicsi fejedelemhez. Oka nemcsak a személyi változás (korábban nem ellene háborúzott Géza), hanem Jaroszlav Bizánc ellenes magatartása is. Jaroszlavot Bizánc ellen hangolta Ivan Rosztyiszlavics újbóli felbukkanása: ugyanis hiába kérte kiadatását Izjaszlav Davidovics nagyfejedelemtől. Ivan Kijevből Bizáncba vette útját, és egészen 1162-ben bekövetkezett haláláig ott is maradt.¹²⁴ A magyar–halicsi közeledést jelzi, hogy Géza emberei is ott vannak a Kijevbe küldött követek között.¹²⁵

Ezek után nem lehet csodálni, hogy a Gézát követő III. István (1162–1172), amikor sereget gyűjt szövetségesei közt a bizánci segítséggel érkező IV. István támadását kivédendő, halicsiakat is tudhat maga mellett.¹²⁶ Az esetről, valamint III. István és Jaroszlav leánya közt tervezett házasságról sem magyar, sem orosz forrás nincs, a bizánci kútfő pedig – e számára „mellékes” ügyben – szűkszavúnak bizonyul.¹²⁷ A magyar–halicsi szövetség küszöbönálló megerősítését (azaz a házasságkötést) meghiúsították Mánuel ellenlépései, ugyanis Halicsot sikerült a maga pártjára visszatéríteni.¹²⁸

*

Több mint két évtized múltával a korábbi kapcsolatok helyébe teljesen más jellegűek kerültek: III. Bélához érkezett a halicsi Jaroszlav fia, Vlagyimir és segítséget kért trónja visszaszerzéséhez. Erről az orosz évkönyvek és lengyel krónikák híradásai nyomán alapján értesülünk.¹²⁹ A korábbi felfogással ellentétben magunk a magyarok halicsi jelenlétét 1188 tavasza és 1189 augusztusa közé helyeztük.¹³⁰ Ezen belül szükségesnek tartjuk annak felvetését, hogy végülis hány hadjáratra került sor a nevezett időintervallumban, hiszen az általában használt többes szám a konkrétumokat homályban hagyja.

A halicsi konfliktus 1187 őszén robbant ki, Jaroszlav Vlagyimirovics (Oszmomiszl) október elsején bekövetkezett halála után. „Végrendelkezése” értelmében Halicsot Oleg, egyik ágyasától született fia uralta, Vlagyimirnak, a szuzdali hercegnővel kötött házasságából származó fiának a peremisli voloszyot juttatta. Röviddel Jaroszlav halála után Oleget a halicsiak elkergették, Vlagyimirra ruházták a fejedelmi jogokat. Ezt követte egy rövid nyugalmas időszak, majd a volhiniai Roman fellépését követően kényszerült Vlagyimir Magyarországra menekülni. A segítségkérést szinte azonnal követte III. Béla seregeinek útnak indítása.¹³¹ III. Béla személyes jelenlétére utalnak a halicsi előkelőkkel folytatott tárgyalásai, amelyeket aligha magyarországi tartózkodási

helyéről folytatott. Ezeket az eseményeket soroljuk az első hadjárat körébe. Úgy véljük, Béla király több hónapig is orosz területen tartózkodhatott, mivel az elűzött Roman támadásai rendre kudarcot vallottak. Roman Msztyiszlavics támadásainak visszaverése pedig inkább a magyar királlyal ott-tartózkodó nagyobb létszámú seregnek, semmint az András herceg kíséretében hátrahagyott kisebb csapatnak tulajdonítható. A magyar uralkodó minden bizonnyal a kijevi nagyfejedelmi címet viselő Szvjatoszlav Vszevolodiccsal folytatott tárgyalásai után – ennek hátterében András herceg halicsi uralmának elismertetését látjuk – tért vissza Magyarországra.

Egy másik alkalommal III. Béla segítséget küldött fiának,¹³² midőn a Szmolenszk felől támadó Rosztyiszlav fenyegette a magyarok uralmát. Ezt tartjuk a második hadjáratnak. Az erre vonatkozó 1189. évi datálást nincs módunkban más forrásból kontrollálni. 1189 augusztusában a lengyel hadakkal visszatért Vlagyimirral szemben András hercegnek menekülnie kellett, mivel újabb segítséget nem kapott, nem kaphatott, a Magyarországon ez idő tájt átvonuló keresztshadak miatt.¹³³ Így tehát két hadjáratot tudunk megkülönböztetni: III. Bélával bizonyára az országos sereg vonult fel. Egy évvel később egy segédcsoport jelent meg, míg az egész – 1188 tavasz–1189 augusztusa közötti – periódusban egy kisebb létszámú magyar haderő halicsi jelenlétével kell számolnunk.

Arra a kérdésre, hogy III. Béla halicsi jelenléte expanzióknak minősül-e, mindenképpen igennel kell válaszolnunk. Úgy véljük, ezt nemcsak olyan régóta ismert tényekkel lehet igazolni, mint III. Bélának egy zárai oklevelében felbukkanó „rex Gallicie” titulusa,¹³⁴ vagy a magyar seregek tipikus hódító magatartása (ami egyébként csak a 17. századi Gusztini évkönyvben olvasható!); hanem más, azonnal talán nem szembeutó körülményekkel.

Ilyennek tartjuk azt, hogy III. Béla a halicsi magyar uralmat stabilizálni akarván teljesen a korabeli orosz szokásoknak megfelelően járt el. Először is igyekezett a maga pártjára állítani a halicsi előkelőket: „mindent adott, amire a halicsiaknak szüksége volt” (dade ves' nar'ad Galičanam).¹³⁵ Ez párhuzamba állítható Roman fejedelem korábbi törekvéseivel: „félelem nélkül üzengetett a halicsiaknak” (Roman že slašet' bez opasa Galičskim).¹³⁶ Azaz előre befolyásolni igyekezett a pártján álló csoport létszámát, amint az az egész Rusz területén szokásban volt. A halicsi uralkodó körök megnyerése után a kijevi nagyfejedelemhez küldött követeket (prisla korol' ko Svjatoslavi).¹³⁷ A tárgyalásokat folytatandó követek érkeztek Kijevből a magyar királyhoz Gleb Szvjatoszlavicsnak, a nagyfejedelem fiának vezetésével. A tárgyalások tartalmára csak következtetni tudunk. Szvjatoszlav kijevi nagyfejedelem (bár csak erős megszorításokkal tarthatjuk az egész Rusz uralkodójának) elismerhette III. Béla – azaz inkább András herceg – halicsi uralmát. Erre utal a magyar király távozása, másrészt pedig a Szvjatoszlavot ért szemrehányások Rjurik Rosztyiszlavics „társuralkodó” részéről. Közlebből meg nem határozható tartalmú szerződést (r'ad) köthetett III. Béla a halicsiakkal is, mivel azok elfogadták fejedelmükül. A megállapodás biztosítékául szolgálhattak azok a túsok, akikről a későbbiekben szó esik (po čim b'ahout' krepko po korolevici, synove i bratija ou korol'a to tu deržahout' s'a).¹³⁸ A halicsi előkelők megosztottsága (midőn Rosztyiszlav Berladnyicsicsnek is támogatói akadtak) láttán kezdődött el a magyarok sokszor citált kegyetlen viselkedése.

A magyar uralom azonban a halicsi hatalmi harcnak csak egyik lehetséges megoldását jelentette. Kik voltak a magyarok ellenfelei? Elsőként Vlagyimir Jaroszlavicsot említhetjük, aki mögött már az 1170-es években is egy arisztokrata csoport állt. Ezt jelzik „menekülései” 1173-ban és 1174-ben, amikor előbb lengyel, majd más orosz fejedelmek segítségével érte el célját apjával, Jaroszlavval szemben.¹³⁹ Féltestvére, Oleg, a kijelölt örökös valószínűleg származása miatt nem rendelkezett megfelelő bázissal,

ami segítségére lehetett volna a fejedelmi szék megtartásában. Elkergetése után – 1187 vége – többet nem is találkozunk vele. Vlagyimir Jaroszlavics – és a hívására megjelent magyarok – első ellenfele Roman Msztyiszlavics,¹⁴⁰ aki 1170-től a szomszédos Volhinia fejedelme volt. Roman halicsi terveinek első mutatója: a tervezett házasság leánya és Vlagyimir idősebb fia között. Leányának Halicsba küldése során teremtett kapcsolatot a halicsi előkelőkkel.¹⁴¹ A következő, halicsi trónra pályázó „fejedelem” Rosztyiszlav Berladnyicsics,¹⁴² akinek létezéséről csak eme egyetlen információ alapján tudunk. Apja Ivan Berladnyik volt, aki több ízben sikertelenül próbálkozott birtokot szerezni magának Halicsban. Rosztyiszlav a fejedelmi dinasztia egy deklasszálódott tagja; függő helyzete teljesen bizonyos, hiszen nem dönthetett önállóan a halicsi ajánlat elfogadásáról, meg kellett szereznie David szmolenszki fejedelem beleegyezését (isprosi ou Davida). Potenciális ellenfélként megemlíthetjük még Szvjatoszlav Vszevolodovics kijevi nagyfejedelmet (1176–1194) és a Kijev melletti Belgorodban székhelyet tartó Rjurik Rosztyiszlavics „társuralkodót” (1181–1194), akik közösen akartak Halicsra támadni, de tettük a szándéknál nem jutott tovább.

III. Béla, illetve András herceg halicsi uralmát az orosz fejedelmekénél lényegesen nagyobb katonai potenciál tette lehetővé. A hadsereg távozásával azonban András uralma épp olyan törékennyé vált, mint a többség támogatásával nem rendelkező orosz fejedelmeké. Halicsban a trónkövetelők mindegyike mellett az előkelők (muži, bojare) egy csoportját látjuk. Mivel konkrét személyekre vonatkozó adatok nincsenek, így sem az egyes csoportok létszámának alakulását nem tudjuk követni, sem a bennük szereplők pártállásának változásait. Az bizonyosra vehető, hogy a konfliktus hátterében már az 1170-es években kialakult két egymással vetélkedő csoport állt. Úgy gondoljuk, hogy Vlagyimir Jaroszlavicsot hatalomra juttatókkal szemben a volhiniai Romant pártolók az előzőtt Oleg egykori támogatói voltak. A magyarok megjelenésekor pedig elsősorban Vlagyimir egykori hívei sorakoztak fel mellettük. A velük oppozícióban lévők döntöttek Rosztyiszlav Halicsba hívásáról.

III. Béla két halicsi hadjárataról Magyarországon keletkezett forrással nem rendelkezünk, így egyéb külpolitikai lépéseivel – amelyekről határainkon túl keletkezett elbeszélő forrásokból értesülünk¹⁴³ –, összhangba állítva tudjuk értelmezni. III. Béláról több tanulmány is napvilágot látott, bennük igen árnyalt kép rajzolódik ki a III. Béla-kori külpolitikáról; idevonható eredményeiket csak ismételni tudjuk.¹⁴⁴ III. Béla külpolitikája az 1180-as években aktivizálódott a korábbi, 1172–1180 közötti időszakhoz képest, mikoris belső helyzetének megszilárdítása erői nagy részét lekötötték. A külpolitika aktivizálódása a következő lépésekben nyilvánult meg: bekapcsolódott a pápa és a császár közötti küzdelembe, Mánuel császár halála után megjelentek seregei a magyar–bizánci határ túlsó oldalán. 1189-re, a harmadik kereszteshadjárat indulásának idejére mindkét irányban változás történt. Részint javult a német–római császárhoz való viszony (ld. erre Barbarossa Frigyes magyarországi fogadtatását), részint megteremtődött a bizánci szövetség Béla király leányának és a bizánci trónküzdelmekből győztesen kikertült II. Iszakiosz Angelosz császárnak (1185–1195) 1185 őszi megkötött házasságával.¹⁴⁵

Több helyen is felbukkanó szempont III. Béla Halicsban folytatott egyházpolitikájának kérdése. Makk F. a magyar szakirodalom korábbi felfogását magáévá téve, a magyarok és a halicsiak között felmerült vallási ellentétéről beszél.¹⁴⁶ Legfőbb bizonyítéka ezen állítás mellett a magyar egyház ortodox-ellenessége (ld. pl. Lukács érsek szerepe a királykoronázások kérdésében), illetve a rilai Szent Iván-kultusz meghonosításának sikertelensége. Az orosz krónika nem szól sem a pápához való viszonyról, sem egy esetleges unió tervéről. Az ortodoxiával szembeni türelmetlenebb magatartás pedig csak III. Incével (1198–1216) emelkedett a hivatalos pápai politika szintjére.¹⁴⁷

Figyelembe véve azonban a pápa és a császár közötti ellentétek elsimulását a harmadik kereszteshadjárat idejére, valamint a német keresztetek és Bizánc közti konfliktusok sorozatát, nem zárhatjuk ki teljesen a magyarok részéről megnyilvánuló vallási türelmetlenséget a halicsi expanzió során. Indokolt lehet feltételezni a királyi udvar és a vezető egyháziak közti véleménykülönbségeket is. Az udvarban nyilván a király személyes nézetei domináltak, a Bizáncban nevelkedett III. Béla pedig aligha volt ortodoxia-ellenes; noha a pápai kúriával is jó viszonyban volt. Ramm azon állítását, mely szerint a „magyar király a pápai politika előretolt oszlopa”,¹⁴⁸ mindenképpen túlzásnak tartjuk. Különösen III. Bélára vonatkoztatva, aki saját személyében is a római és a bizánci egyház kettősségét hordozta, közvetítő szerepre vállalkozott a német keresztetek és Bizánc konfliktusában, nem utolsósorban pedig magyar királyként sem volt a pápai érdekek kiszolgálója. Ramm kategorikus fogalmazását a 13. századi viszonyok visszavetítésének tartjuk.

Hogyan értékeljük III. Béla halicsi politikáját? A fentiekben már szóltunk a pápához és a császárhoz való viszonyról¹⁴⁹ az 1180-as években. Az osztrák herceggel és a cseh királlyal a kapcsolatok normalizálódtak azt követően, hogy elejtették Géza herceg (Béla öccse) trónaspirációinak támogatását. Ez egyben Béla belső helyzetének teljes megszilárdulását is jelentette. Úgy véljük, a környező országok közül a Kijevi Ruszban a széttagolódás felerősödése miatt a halicsi fejedelemség volt az a „leggyengébb láncszem”, amely egy belsőleg konszolidált állam expanziós „étvágyát” kielégítette. A hódítás sikertelenségének magyarázata részben abban is keresendő, amiben kezdeti sikerei: a halicsi előkelők megosztottságában. III. Béla részéről az orosz ügyek iránti érdeklődést inspirálhatta anyjának (Eufrozina Msztyiszlavna) származása is. A halicsi hódítás háttérében álló okok között ez aligha perdöntő, de a hódításhoz elengedhetetlenül szükséges „jogcímet” megteremthette. Végül említést kell tennünk a sikertelen expanzió két maradandóbb következményéről. Az egyik a nyomában kirobbanó magyar–lengyel konfliktus, amelyet csak az 1193. évi békekötés zár le.¹⁵⁰ A másik pedig egy olyan expanziós irány kijelölése, amely a 13. században tartósan jelen van, elsősorban II. András (1205–1235) külpolitikájában,¹⁵¹ de módosult formában IV. Béla (1235–1270) korában is.

Jegyzetek

1. Kijevi évkönyvnek nevezi a szakirodalom az Ipatyjev krónika kódexének „középső”, az 1118–1199 közti eseményeket elbeszélő részét. Legutóbbi kiadása: Polnoje szobranije russzkih letopiszej (a továbbiakban: PSZRL) T.II. Moszkva, 1962. 285–715.; magyar vonatkozású részeinek fordítása: Hodinka A.: Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai. Bp., 1916. 94–199., 288–304. (a továbbiakban: Hodinka 1916.); magyar történeti forrásértékéről: Font M.: A kijevi évkönyv mint magyar történeti forrás. Történelmi Szemle, 1991. 1. 70–83. (a továbbiakban: Font 1991.)
2. PSZRL II. 285–288.
3. Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum. (a továbbiakban SRH) I–II. ed. E. Szentpétery. Budapestini, 1937–38. 437–438.
4. Font 1991. 77.; más véleményen van Pauler Gy.: A magyar nemzet története az Árpád-házi királyok alatt. I. Bp., 1899. 231., 474. 426. jegyzet (a továbbiakban: Pauler).
5. Rapov, O. M.: Knyzseszkije vlagyenyija na Ruszi v X – pervoj polovinye XIII. vv. Moszkva, 1977. 88–89. (a továbbiakban: Rapov).
6. Fejér, G.: Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. (a továbbiakban:

- CD) I–XI. Budae, 1829–1844. itt: I. 469.; Wertner M.: Az Árpádok családi története. Történeti- nép- és földrajzi tár. LI. Nagy–Beckereken, 1892. 205. (a továbbiakban: Wertner); Pasuto, V. T.: Vnyesnyaja polityika Drevnyej Ruszi. Moszkva, 1968. 53. (a továbbiakban: Pasuto)
7. Poveszty vremennih let. cs.I. tekszt i perevod. podgotovka: Lihacsov, D.Sz. Moszkva–Leningrád, 1950. 179. (a továbbiakban: PVL); PSZRL XXV. Moszkva, 1949. 22.
8. Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Liber quartus (1082–1139) Varsaviae, 1970., Liber quintus (1140–1173), Liber sextus (1173–1240) Varsaviae, 1973. itt: IV. 285–286. (a továbbiakban: Długosz)
9. PSZRL XXV. 28.
10. PSZRL II. 286.; a konfliktusról ld. Mavrogyin, V. V.: Russzkije na Dunaje. Ucsonije zapiszi Universziteta Szaratova. 1943. 3–18.; Pasuto 186–187.
11. PVL I. 202.; Ribakov, B. A.: Kijevszkaja Rusz i russzkije knyazsesztva. Moszkva, 1982. 462–464. (a továbbiakban: Ribakov).
12. Az „otcsina” az „otec”=„apa” szóból ered, apai örökség, apai birtok értelemben fordul elő. A későbbi nyelvfejlődés során „votcsina” alakban és örökbirtok jelentésben rögzült.
13. PSZRL II. 285–286.; Andrijasev, A. M.: Ocserk isztorii Volosszkaj zemli do konca XIV veka. Kijev, 1887. 117–118.; Krijakevics, I. T.: Galicko–Volinszke knyazivsztvo. Kijev, 1984. 81. (a továbbiakban: Krijakevics); Kotljar, N. F.: Formirovanyije territorii i voznyknovenyije gorodov Galicko–Volinszkaj Ruszi IX–XIII. vv. Kijev, 1985. 56–57. (a továbbiakban: Kotljar).
14. SRH I. 437–438.
15. Florovszkij, A. V.: Csehi i vosztocsnije szlavjanye. Ocserk po isztorii cseszsko–russzkij otnosenyij (X–XVIII vv.) t.I. v Praze, 1935. 60–62. (a továbbiakban: Florovszkij).
16. Makk F.: Magyarország a 12. században. (a továbbiakban: Makk 1986) Bp., 1986. 93.; Uő: Magyar külpolitika (896–1196) Szeged, 1993. 143. (a továbbiakban: Makk 1993).
17. Hrusevszkij, M.: Isztorija Ukraini–Ruszi. II. U Lvovi, 1905. 413. (a továbbiakban Hrusevszkij).
18. Długosz IV. 295.
19. SRH I. 429–31.
20. Makk 1986. 93.; Makk 1993. 136.
21. Pauler I. 231–232.; Deér J.: A magyar törzsszövetség és a patrimonialis királyság külpolitikája. Kaposvár, 1928. 107. (a továbbiakban: Deér); Magyarország története tíz kötetben. I. Szerk. Székely Gy. és Bartha A. Bp., 1984. 1178–1188. (a továbbiakban: MT I.); Kristó Gy.: Az Árpádok háborúi. Bp., 1986. 73–77. (a továbbiakban: Kristó 1986.); Makk 1986. 93–105.; Kosztoľnyik, Z. J.: From Coloman the learned to Béla III. New York, 1987. 79–98. az orosz hadjáratról: 84. (a továbbiakban Kosztoľnyik.)
22. Gombos F. A.: Catalogus fontium historiae Hungariae I–III. Budapestini, 1937–38. itt: I. 315, 687–688., III. 1764. (a továbbiakban: G); Makk, 1986. 95.
23. Font M.: A XII. századi orosz–magyar kapcsolatok kérdéséhez. Kéziratosszöveg. Szeged, 1979. (a továbbiakban: Font 1979.) 54–66.
24. PSZRL I. Moszkva, 1962–63. 293.; II. 288–289.; Rapov 70–72.
25. Długosz IV. 308.

26. Hruscvszkij 418.
27. G III. 2326.
28. Pauler I. 476. 436. jegyzet.
29. Pasuto 334.
30. Bartal A.: *Glossarium mediae et infimae latinitatis regni Hungariae*. Bp., 1983. 409.; Teljesen más véleményen van Nazarenko, A. V.: O „russzkij marke” v szrednyevekovojoj Vengrii. In: *Vosztocsnaja Jevropa v drevnoszty i szrednyevekovej*. Moskva, 1978. 302–306.
31. Makk 1986. 101–102.; Makk 1993. 146.
32. Rapov 73. – 26., 28., 29., 31. sz. jegyzetek.
33. Semkowicz, A.: *Krytyczny rozbiór Dziejów Polskich Jana Długosza (do roku 1384)*. Kraków, 1887. 52–54.; Perfeckij, E.: *Historia polonica Jana Długosza a ruské letopisectvi*. V Praze, 1932. 83–91.
34. Győrffy Gy.: A szávaszentdemeteri görög monostor XII. századi birtokösszeírása. Az MTA II. Osztályának Közleményei. 1952. 325–362., 1953. 69–104.; Font M.: *Powstanie szojuzu halicko-węgierskiego w latach dwudziestych XII. wieku*. In: *Studia Historyczne* r. XXXVI. Kraków 1993. Z. 3. (142) 281–286.
35. Boriszról ld. Hodinka A.: *Kolománovics Borisz*. *Történelmi Tár*, 1889. 421–439. (a továbbiakban: Hodinka 1889); *Rozanov, Sz. P.: Jevfimija Vlagyimirovna i Borisz Kolomanovics*. In: *Izvesztyija Akademii Nauk SZSZSZR Leningrad, 1930 knyiga VII. Szerija gumanitarnih nauk No 7*. 585–599. No 9. 649–671.; Makk F.: *Megjegyzések II. Béla történetéhez*. In: *Acta Universitatis Szegediensis de A. József nominatae. Acta Historica (a továbbiakban: AUSZ AH)* t. XL. Szeged, 1972. 32–50. (a továbbiakban: Makk 1987.); Font 1979. 60–62.; Uő. *Fattýú volt-e Borisz?* *Interpress Magazin* 1984/8. 22–26. (a továbbiakban: Font 1984); Uő. *Magyar–orosz politikai kapcsolatok 1118–1240. kéziratot kandidátusi értekezés*. Pécs, 1989. 136–140., 143–144. (a továbbiakban: Font 1989.); Kerbl, R.: *Byzantinische Prinzessinnen in Ungarn zwischen 1050–1200 und ihr Einfluss auf das Arpadenkonigreich*. Wien, 1979. 64–66. (a továbbiakban: Kerbl)
36. SRH I. 429.
37. Az Álmos-ági krónikás tevékenységéről ld. Domanovszky S.: *Anonymus és a II. Géza korabeli Gesta*. *Századok*, 1933. 38–54., 163–184.; Váczy P.: *A Vazul-hagyomány középkori kútfőinkben*. *Levéltári Közlemények*, 1940–41. 304–338.; Kristó Gy.–Makk F.: *Krónikáink keletkezéstörténetéhez*. *Történelmi Szemle*, 1972. 1. 198–205.; Kristó Gy.: *A Képes Krónika szerzője és szövege*. In: *Képes Krónika*. Bp., 1986. 459–516.
38. G I. 442., III. 1764, 2288.; Moravcsik Gy.: *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai*. Bp., 1984. 208. (a továbbiakban: Moravcsik)
39. Makk 1986. 107–108.; Makk 1987. 62–63.
40. Hodinka 1889. 421–434.; Kerbl 64–66.; MT I. 1187.
41. Makk 1987. 61. 6. sz. jegyzet
42. G II. 2287–2288.; a lengyel viszonyokra ld. Hruscvszkij 413.; Jasienica, P.: *Polska Piastów*. Warszawa, 1985. 78–91. (a továbbiakban: Jasienica)
43. Az előzményekre ld. SRH I. 446–452.; a csatára: G I. 442., III. 1764–65.; *Monumenta Poloniae Historica I–IV*. Lwów 1864–1878. (a továbbiakban: MPH) itt: III. 152–153.; Makk 1972. 44.; Makk 1986. 110–111.; Makk 1987. 63.; Kristó 1986. 77.; Kristó Gy.: *A Kárpát-medence és a magyarság régmúltja (1301-ig)*. Szeged 1993. 158–162. (a továbbiakban: Kristó 1993.)
44. PSZRL II. 450.

45. Historia diplomacji polskiej. (a továbbiakban: HDP) I. Warszawa, 1982. 124–125.; Wyrozumski, J.: Historia Polski. Do roku 1505. Warszawa, 1984. 143–144. (a továbbiakban: Wyrozumski); Makk 1987. 64.
46. HDP I. 125.; Pasuto 152.; 168.
47. Font 1979. 63.; Font 1984. 25.
48. Rüss, H.: Das Reich von Kiev. In: Handbuch der Geschichte Russlands. I. Stuttgart, 1980. 199–429. itt: 334. (a továbbiakban: Rüss)
49. Kerbl 75.; MPH III. 152–153. (Rocznik Małopolski)
50. Kerbl 87.
51. Pasko (Bazsko) krónikájáról ld. Dąbrowski, J.: Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480). Wrocław–Warszawa–Kraków, 1964. 54., 131–133.
52. Pauler I. 244.; MT I. 1191–1193.; Makk 1986. 114–115.; Kristó 1986. 77–78.
53. PSZRL I/2. 305.; II. 301.
54. Font 1991. 76.
55. Letopiszec Perejaszlavlja Russzkovo. Moszkva 1851. 53. (a továbbiakban: Letopiszec); Pauler I. 244.; MT I. 1193.; Makk 1986. 115.; Kristó 1986. 78.
56. Deér 119.
57. MT I. 1193.
58. PSZRL II. 308., 313.; Pasuto 168.; HDP I. 138–139.
59. Letopiszec 53.
60. PSZRL I/2. 311.; II. 315–316.; XXV. 36.; Letopiszec 56.; Berezskov, I. G.: Hronologija russzkovo letopiszanyija. Moszkva, 1963. 146. (a továbbiakban: Berezskov); Font 1991. 76.
61. Szolovjov, Sz. M.: Isztorija Rosszii sz drevnyejsih vremjon. I. tt. 1–2. Moszkva, 1959. 434–435. (a továbbiakban: Szolovjov); Rapov 146.; Ribakov 510.; Kotljár 82–83.; Tolocsko, P. P.: Drevnyaja Rusz. Kijev, 1987. 122.; Korinnij, N. N.: Perejaszlavszkaja zemlja X – pervaja polovina XIII v. Kijev, 1992. 65.
62. PSZRL II. 308., 315.; XXV. 36.; Długosz V. 26.; MPH III. 360. (Kadhubek); Rhode, G.: Geschichte Polens. Darmstadt, 1966. 42. (a továbbiakban: Rhode); Hellmann, M.: Daten der polnischen Geschichte. München, 1982. 27. (a továbbiakban: Hellmann); HDP I. 139.; Jasienica 92–105.; Snoch, B.: Synowe Krzywoustego. Warszawa, 1987. 60–83. (a továbbiakban: Snoch).
63. PSZRL II. 316–317.; Mavrogyin, V. V.: O narodnih dvizsenijah v Galicko–Volinszkom knyazsesztve XII–XIII vv. In: Ucsónije zapiszi Leningradszkovo Univerzsziteta. Leningrad 1939. 3–15.; Kotljár 81.
64. Grot, K. Ja.: Iz isztorii Ugrii i szlavjansztva v XII v. (1141–1173). Varsava, 1889. 74–75. (a továbbiakban: Grot); Hrusevszkij 427.; Pasuto 168.; Font 1979. 67–69.; Uő: II. Géza orosz politikája 1141–1152. AUSZ AH t. (XVII. Szeged 1980. 33–39. (a továbbiakban: Font 1980); Makk 1986. 117.; Kosztolnyik 141–159.
65. PSZRL II. 384.
66. SRH I. 458.; Wertner 311–315.; Grot 95–97.; Pauler I. 269.; Pasuto 168.; Makk 1986. 122–123.; MT I. 1197.
67. Hodinka 1889. 430.; MT I. 1195–1196.; Makk 1987. 64.
68. Deér 122.; Makk 1986. 122–124.
69. SRH I. 453.
70. G III. 1768.

71. Grot 94.; Font 1980. 35.
72. Font 1980. 36.
73. SHR I. 459.
74. Grot 181. 3. sz. jegyzet; Deér 123.; Vasziljevskij, V. G.: Iz isztorii Bizantii v XII v. (szozuz dvuh imperij 1148–1155). Trudi IV. Leningrad, 1930. 43–44. (a továbbiakban: Vasziljevskij); Ostrogorsky: Histoire de l'état byzantin. Paris, 1969.² 405–406.
75. Pauler Gy.: II. Géza orosz–görög háborúi (1148–1156). Hadtörténeti Közlemények 1890. 1–19, 273–285. (a továbbiakban: Pauler 1890.); Vasziljevskij 43–44.; Makk 1986. 125–127.; Kristó 1986. 81.; Angold, M.: The Byzantine Empire 1025–1205. London–New York, 1984. 164–169.
76. Jurij Dolgorukijra id.: PSZRL II. 521.; Makai, J.: Jurij Dolgorukij tevékenysége Észak-Oroszországban. Világtörténet, 1991. 1. 38–46.; Vlagyimirkóra: Pasuto 422.; mindkettőjükre: Frances, E.: Les Relations russo-byzantines au XIIe siècle et la domination de Galicie au bas-Danube. Byzantinoslavica, 1959. 1. 50–62. (a továbbiakban: Frances).
77. Rhode 42.; Rüss 377.; HDP I. 139.; Wyrozumski 143–149.; Jasienica 92–105.; Hellmann 27–28.; Giertych, J.: Tysiac lat historii polskiego narodu. London, 1986. 80–82.; Snoch 60–83.
78. Długosz V. 49.
79. PSZRL II. 384.
80. Florovszkij 76.
81. Florovszkij 62.; Grot 81–82., 152.
82. Izjaszlavra ld. Rapov 145–146.; Tolocsko, P. P.: Nascsadki Monomaha. Kijev, 1972. (a továbbiakban: Tolocsko 1972); a háborúra: Grot 149–209.; Szolovjov 443–156.; Kripjakevics 75–76.; Kotljar 84.; Makk 1986. 128–131.; Kristó 1986. 81–86. Font 1980.; uő: 1989. 147–156.
83. PSZRL I/2.; II.; XXV.; Letopiszec; a magyarok említése nélkül: Novgorodszkaja pervaja letopisz sztarsevo i mladsevo izvodov. Moszkva–Leninrad, 1950.
84. SRH I. 460.
85. Moravcsik 199–209., 269–171.; SRH II. 198.
86. Az orosz háborúk datálására ld.: Hodinka 1916. 88.; Berezkov 147–149.; a bizánciakra: Moravcsik Gy.: Bizánc és a magyarság. Bp., 1953. 78–87.; Makk F.: Megjegyzések a II. Géza-kori magyar–bizánci konfrontáció kronológiájához. AUSZ AH t.LXVII. Szeged, 1980. 41–56. itt: 53.(a továbbiakban: Makk 1980.); mindkettőre: Pauler 1890.
87. PSZRL II. 361–362.
88. Grot 138–139.; Pauler 1890.; Berezkov 147.; Pasuto 169.; Makk 1986. 129.; Makk 1993. 160–161.; Kristó 1986. 81.
89. PSZRL II. 353.; Berezkov 147.; Rapov 107.
90. PSZRL II. 384–385.; Letopiszec 61.; a bizánci háborúval való összevetésre ld. Makk 1980.
91. Makk F.: K dosztovernosztyi odnovo iz szoobscsenij Kijevszkoj letopiszi. AUSZ Dissertationes Slavicae. Supplementum. Szeged, 1981. 9–13.; Makk 1986. 132.; Makk 1993. 160–161.
92. Font 1980.; Uő: Vazsnyicsije polityicseszkie problemi Kijevszkoj Ruszi XII v. AUSZ DS Supplementum. Szeged, 1981. 14–20.; Uő: Polityicseszkiye otnosenija ven-

- gerszkovo korolja Gezi II sz. Ruszju 1141–1152. In: Hungaro–Slavica 1983. Bp., 1983. 33–40.
93. Berezskov 149.
94. Font 1989. 149.
95. PSZRL II. 405–406.; I/2. 337.; XXV. 49.; Letopiszec 63.
96. PSZRL II. 407.
97. Makk 1980.; Makk 1986. 132–133.
98. Font 1989. 150.
99. PSZRL II. 407.; Pasuto 171.
100. PSZRL II. 408–410., 413., 415–416., 420.; XXV. 50–54.; Letopiszec 65.
101. ez utóbbira ld. PSZRL II. 415–416., 419–420.
102. Berezskov 151.
103. Tolocsko 1972. 92–93.; Font 1989. 151.
104. PSZRL II. 420–421.; 425., 434., 441–442.; XXV. 50–54.; Letopiszec 67.
105. PSZRL II. 420–421., 425.
106. Berezskov 154–155.
107. PSZRL II. 446–454.; I/2. 336–338.; XXV. 54–56.; Letopiszec 67–68.; MPH II. 517.; SRH II. 199.
108. Berezskov 155–156.
109. Pauler I. 362.; Susarin, V. P.: Isztorija Vengrii v trjoh tomah. I. Moszkva, 1971. 142. (a továbbiakban: Susarin); Kratkaja isztorija Vengrii. Moszkva, 1991. 30. – a vonatkozó rész Susarin munkája.
110. Rapov 74.; Tolocsko 1972. 108–110.
111. Pauler I. 349.
112. Deér 125.
113. Magyarország története. I. egyetemi tankönyv. Szerk. Elekes L.–Lederer E.–Székely Gy. Bp., 1961.; Magyarország története I. Szerk. Pémányi E.–Molnár E.–Székely Gy. Bp., 1967.
114. Makk F.: Magyar–bizánci kapcsolatok a XII. században. Kéziratok kandidátusi értekezés. Szeged, 1978. 82; uő: The Árpáds and the Comneni. Bp. 1989. (a továbbiakban: Makk: The Árpáds) 48.
115. Pasuto 163–183.; Susarin 142–144.; Makk 1986. 128–131.; Kristó 1986. 81–86. ld. még Kosztolnyik 141–144.
116. Hrusevszkij 429–432.
117. PSZRL II. 452.
118. PSZRL II. 482–483.
119. PSZRL II. 483–485. 1986.
120. Makk 1986. 131.; Makk 1993. 161.; Kristó 86.; Krsitó 1993. 164–165. Itt lelte halálát az állhatatos trónkövetelő Borisz, ld. erre: G III. 1770.; Moravcsik 271.; Kerbl 99.
121. Font 1980. 38.; Uő: Géza II i Izjaszlav Kijevszkij. AUSZ DS t.XIV. Szeged, 1982. 79–87.

122. SRH I. 460.
123. Pasuto 179.; MT I. 1207.; Font 1989. 156.
124. PSZRL II. 519.; Frances 55–57.
125. PSZRL II. 496–497.; a kronológiára ld. Berezkov 161.; a politikai viszonyokra: Kripiakevics 78.; Kotljar 85.
126. Grot 273–291.; Hrusevszkij 438–441.; Pasuto 179.; Makk 1986. 170.; Makk F.: Contribution a l'histoire des relations hungaro-byzantine au XII siecle. Acta Antiqua Academiae Scientiarum t. 29. fasc. 1–4. Bp., 1984. 445–456. itt: 452.; Kristó 1986. 88–90.
127. Moravcsik 217.
- 128 MT I. 1227.; Kerbl 129.; Makk 1993. 161.
129. PSZRL II. 557–567.; MPH II. 412–413, 535.; Dlugosz VI. 141–144.; a lengyel és orosz krónikák szövegkapcsolatairól ld. Font M.: Szempontok III. Béla halicsi hadjáratainak kronológiájához. AUSZ AH t.LXXXIV. Szeged, 1987. 45–50.; Font 1991. 79–80.
130. Id. erre Font a 129. jegyzetben.
131. PSZRL II. 660–661.
132. PSZRL II. 664.
133. G I. 48., II. 897., 943., 1052., 1158–1159., 1310., III. 1759–1760.
134. Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae ac Sclavoniae. red. Smičiklas, T. Zagrabiae 1904. II. 217. és 231. sz. oklevelek
135. PSZRL II. 661.
136. PSZR II. 660.
137. PSZRL II. 662.
138. PSZRL II. 664.
139. PSZRL II. 564, 572.
140. Rapov 175–176.
141. PSZRL II. 660.
142. Rapov 79.
143. Id erre G I–III. a 133. jegyzetben; valamint III. Béla emlékezete. (a továbbiakban: III. Béla) Szerk. Kristó Gy. és Makk F. Bp., 1981. forrásait.
144. Kerbl 131–151.; III. Béla.; MT I. 1254–55.; Makk F.: III. Béla és Bizánc. Századok, 1982. I. 33–61.; Makk 1986. 183–220.; Makk 1993. 183.; Kristó 1986. 96–99.; Font M.: III. Béla szerepe az 1180-as évek halicsi trónküzdelmeiben. In: Történeti Tanulmányok Dél Pannóniából. I. Pécs, 1988. 9–17.
145. Moravcsik 259., 294–295. Petrov, P.: Vázsztanovavane na bálgarszkata dárzsava 1185–1197. Szofia, 1985. 173.; Angold 271–272.
146. Makk 1986. 213.
147. Gergely J.: A pápaság története. Bp., 1982. 116–119.; Szántó K.: A katolikus egyház története. I. Bp., 1987. 380–382.
148. Ramm B. Ja.: Papsztvo i Rusz v X–XV vv. Moszkva–Leningrad, 1959. 134–135.
149. Id erre még Kosztolnyik, Z. J.: The Foreign Policy of Béla III of Hungary in the Light of Papal Correspondence. In: Ungarn–Jahrbuch Bd. 9. München, 1978. 1–14.; Kosztolnyik 200–233, az orosz politikáról: 210–212.

MÁRTA F. FONT

*Die ungarisch-russischen politischen Beziehungen
im 12. Jahrhundert*

Verfasserin entwirft in erster Linie aufgrund der Informationen über Ungarn im Kiew-Jahrbuch ein Bild über die Entwicklung der politischen Beziehungen zwischen dem mittelalterlichen Ungarn und Kiew. Das Kiew-Jahrbuch bildet den Teil Ipatjewskaja Letopis zwischen 1118 und 1199, diese sind auch die Zeitgrenzen der in dieser Studie analysierten Beziehungen. Im Kiew-Jahrbuch begegnen uns in der Zeitspanne 1118–1148 verhältnismäßig kurze und verstreute Berichte. Demgegenüber bilden jene Abschnitte, die die Herrschaftsperiode von Géza II. (1141–1162) und von Béla II. (1172–1196) streifen (1148–1152 bzw. 1188–1189), eine thematische Einheit mit viel detaillierteren Berichten.

Neben dem in altrussischer Sprache geschriebenen Jahrbuch bieten die lateinischen Quellen nur ergänzende Informationen, trotzdem können sie nicht außer acht gelassen werden: In der Chronik von Jan Dlugos ist ein Jahrbuchabschnitt überliefert, der wohl aus der verschollenen Halicser Chronik über die 1120er Jahre stammen mag. Mit Hilfe dieses Abschnittes stellt die Verfasserin fest, daß der Anfang des politischen Bündnisses zwischen den Fürsten von Halics und Ungarn in dieser Zeit anzusiedeln sei.

Unter Géza II. erschien aber neben dem Kontakt zu Halics auch die Linie, die den Großfürsten von Kiew unterstützte. Anfangs standen diese zwei Richtungen einander nicht gegenüber, 1150–1152 aber bereits ja! Dieses zweifache Interesse zeigte sich auch im Kreise der ungarischen Aristokratie, was die Zwitterlösung zur Folge hatte, daß die Überlegenheit durch die militärischen Siege in den Friedensschlüssen nicht bemerkbar waren. In den Ereignissen während der Herrschaft von Béla III. registriert die Verfasserin die ersten Zeichen der Expansion, jene Tendenz, die später in der Außenpolitik unserer Könige im 13. Jahrhundert (András II. und Béla IV.) lange Zeit präsent war.

MÁRTA F. FONT

Hungarian–Russian Political Relations in the 12th Century

The author describes the development of political connections between medieval Hungary and the Kievan Rus relying chiefly on the Hungarian related information in the Kievan Chronicle. The Kievan Chronicle constitutes the part between 1118 and 1199 of Ipatievskaja letopis, thus defining the chronological limits of the relations discussed in the paper. The part between 1118 and 1148 of the Kievan Chronicle contains relatively shorter and more sporadic pieces of information. By contrast, the parts (1148 to 1152 and 1188 to 1189, respectively) concerning the times of Géza II (1141–1162) and Béla III (1172–1196) form distinct thematic units with longer and more detailed reports.

Latin sources, though providing supplementary information only to the chronicle written in Old Russian, should not be ignored. The chronicle of Jan Dlugosz, for example, has preserved a fragment that must have originated in the – now lost – Halich Chronicle relating to the 1120s. The author uses this to show that the political alliance between Hungary and the ruling Princes of Halich originated in those years.

The reign of Géza II, on the other hand, saw the emergence of another trend supporting the Grand Duke of Kiev, in addition to the Halich connection. This duality was unproblematic in the beginning, but meant conflict in 1150–52. This dual interest was also reflected among the Hungarian aristocracy with the half-way result that the superiority of military victories was not visible in the peace treaties. The events during the reign of Béla III display the first manifestations of expansion, a tendency that would become permanent in the foreign policies of the Hungarian kings (András II, Béla IV) in the 13th century.

MAKAI JÁNOS

A Szuzdali Fejedelemség külpolitikája a 12. század 30–50-es éveiben

Északkelet-Oroszországot a 12. században előbb rosztovi, majd rosztov–szuzdali, szuzdali, vlagyimir–szuzdali, végül pedig vlagyimiri földnek, illetve fejedelemségnek nevezték. A „szuzdali föld” kifejezés – az önállóság megszerzésétől kezdve helyesnek tartjuk a Szuzdali Fejedelemség terminus használatát is – V. A. Kucskin véleménye szerint a 12. század 30-as éveitől korábban nem jelent meg, a század közepére viszont Szuzdal lett a legjelentősebb város, és az egész területet nem rosztovinak, hanem szuzdalinak kezdték nevezni.¹

A 12. század elején, amikor Északkelet-Oroszország még dél–orosz fennhatóság alatt állt, Vlagyimir Mohomah fiát, a későbbiek során igen gyakran Dolgorukijként emlegetett Jurijt küldte oda. Minthogy fejedelemségének első éveiben Jurij még kiskorú volt, Monomah egy másik Jurijt állított mellé,² Georgij Simonovics kijevi bojárt, aki fia helyett a területet irányította.³ Nagykorúsága elérése után – egy rövid időszaktól eltekintve – Jurij Vlagyimirovics előbb a kijevi fejedelem helytartójaként, majd szuverén uralkodóként haláláig közben tartotta az északkeleti ügyek intézését.

A rosztov–szuzdali terület Kijevtől való elszakadásával kapcsolatban több nézet alakult ki, melyek közül V. A. Kucskiné, illetve A. Ny. Naszonové áll a legtávolabb egymástól. Kucskin szerint már Vlagyimir Monomah halálával (1125) megszűnt a rosztovi föld függése Dél-Oroszországtól, s Jurij Dolgorukij szuverén fejedelem lett.⁴ Naszonov viszont úgy vélte, hogy a rosztovi föld még a 12. század 40-es éveiben sem szabadult fel Kijev politikai gyámkodása alól.⁵ A magunk részéről az elszakadás időpontját tekintve B. A. Ribakov álláspontját tartjuk a leginkább elfogadhatónak, mely szerint a Rosztov–Szuzdali Fejedelemség Kijevtől a többi orosz területtel együtt, 1132–1135 között különült el,⁶ bár a tárgyalt időszak eseményeinek ismeretében ezt a nézetet is némiképpen korrigálnánk.

1132-ben Msztyiszlav Vlagyimirovicsot Jaropolk Vlagyimirovics váltotta fel a kijevi trónon. Kettőjük korábbi megállapodása értelmében Perejaszlavlot Msztyiszlav fia, Vszevolod kapta. Perejaszlavra Jurij Dolgorukij is pályázott, és Vszevolodot elűzte onnan. Jaropolk azonban elhívta Jurijt a városból, majd Izjaszlav Msztyiszlavicsot küldte fejedelemnek. 1134-ben Jurij mégis megszerezte Perejaszlavlot, méghozzá úgy, hogy cserébe egyebek között Szuzdalt és Rosztovot átadta Jaropolknak. Ezúttal viszont az Olgovicsok nem nyugodtak bele a változásba, s a kijevi fejedelem engedményre kényszerült: Perejaszlav élére egy másik öccsét, Andrejt állította. Jurij visszatért Északkelet-Olaszországba, s úgy tűnik, tudomásul vette, hogy kudarcát nem Jaropolk okozta, mert 1135-ben már vele és más fivéreivel együtt harcolt az Olgovicsok ellen.⁷

Véleményünk szerint a fenti események ismertetése bizonyítja, hogy Jurij Dolgorukij még Msztyiszlav Vlagyimirovics halálának évében (1132-ben) sem szakította el az északkeleti területeket Kijevtől. Ha szembe is fordult Msztyiszlav utódával, Jaropolkkal, nem vonta ki magát annak hatalma alól. A nézeteltéréseket közte és Jaropolk között távolról sem a Rosztov–Szuzdali Fejedelemség függetlenségi törekvései, sokkal inkább a nemzeti rangsorrend betartása körül támadt bonyodalmak okozták. Jurij legfőbb politikai célja a kijevi trón megszerzése volt, s ehhez Perejaszlavlot mint ugródeszkat kívánta felhasználni. A Rosztov–Szuzdali Fejedelemség csak azután lett igazán fontos a számára, hogy ideiglenesen le kellett mondania Dél-Oroszországgal kapcsolatos terveiről, és vissza kellett térnie eredeti oblasztyába. Ezért Ribakov megállapítását

úgy módosíthatjuk, hogy az északkeleti területek nem 1132–1135 között, hanem 1135 után szakadtak el Kijevtől, s tanulmányunkban azt vizsgáljuk, mi jellemezte ennek az önállóvá vált területnek a külpolitikáját első fejedelmének uralkodása idején, tehát a 12. század 30-as éveitől a század 50-es éveig.

Amíg Jurij állt a Szuzdali Fejedelemség élén (1157-ig), a külpolitikát elsősorban a Kijev és Novgorod feletti ellenőrzés megszerzésére való törekvés jellemezte. Azonban Vlagyimir Monomah ezen fia nem véletlenül kapta a Dolgorukij, azaz a Hosszúkezű ragadványnevet, ti. uralkodása alatt szinte valamennyi óoroszlánd állam ügyébe beavatkozott. Novgorod és Szuzdala között már 1134–1135-ben konfliktus robbant ki. Az előbbi volt a támadó fél,⁸ a következő évek eseményei viszont kedvezően alakultak a szuzdali fejedelem szempontjából. 1136-ban Vszevolod Msztyiszlavics fejedelmet a novgorodiak, pszkoviak és ladogaiak részvételével tartott vecse döntése értelmében családjával együtt a püspöki palotába zárták, ahol csaknem két hónapig harminc fegyveres őrizte. Ezután felszólították, hogy távozzon. Előtte azonban közölték vele, mivel vádolták meg, s a vádpontok között az is szerepelt, hogy 1135-ben gyáván viselkedett a szuzdaliakkal vívott ütközetben.⁹ Valamennyi pontot elolvasva, nekünk úgy tűnik, Vszevolod koncepciós eljárás áldozata lett. Hasonló vádakot az óoroszlánd fejedelmek többsége ellen fel lehetett volna hozni. Azonban a vecse meglehetősen radikális fellépése elsősorban nem az uralkodó személye ellen irányult. Arra a fejedelmi tisztséggel kapcsolatos novgorodi elvárások és a tényleges helyzet közötti ellentmondás miatt került sor.

A Vszevolod Msztyiszlavicsot követő novgorodi fejedelmek szerepét illetően elentézetes nézetek alakultak ki. Az egyik szerint hadvezér lett, tehát csak katonai feladatai maradtak meg,¹⁰ míg a másik feltételezi, hogy 1136-tól a fejedelem kezében a teljes végrehajtó hatalom összpontosult, a poszadnyik (helytartó) tisztség pedig a fejedelmi tevékenység ellenőrzésének szerve lett.¹¹ Mindenesetre Vszevolodnak, az akkori kijevi fejedelem unokaöccsének az elűzése egyfajta fordulópontot jelentett a Dél-Oroszlándhoz fűződő viszonyban is. Az önállóvá vált novgorodi állam nem került a fejedelmi nemzetség egyetlen ágának uralma alá sem, a szó szoros értelmében nem is kerülhetett, mert a novgorodi fejedelmi cím közel sem jelentett olyan hatalmat, mint például a szmolenszki vagy a csernyigovi. A kijevi, szuzdali és más uralkodók gyakorta próbálták meg saját jelöltjeiket a novgorodi trónra juttatni, de ezek mögött a törekvések mögött sok esetben egyszerűen presztízszempontok húzódtak meg.

Vszevolod Msztyiszlavics elűzése után a csernyigovi Szvjatoszlav Olgovics, Dolgorukij későbbi szövetségese lett a novgorodi fejedelem. A kedélyek azonban nem csillapodtak le, mert Szvjatoszlav ellen merényletet követtek el, Vszevolod pedig Pszkovra támaszkodva próbálta meg visszaszerezni elvesztett pozícióját, de 1138 elején meghalt. A szuzdali fejedelemnek a novgorodi eseményekkel kapcsolatos álláspontjára rávilágít a Novgorodi Első Évkönyvnek az a részlete, mely szerint nem volt béke sem a pszkoviakkal, sem a szuzdaliakkal, sem a szmolenszkiekkel, sem a polockiakkal, sem a kijeviekkel,¹² vagyis Jurij ekkor a Msztyiszlavicsok (Nagy Msztyiszlav kijevi fejedelem – 1125–1132 – utódai) szövetségese volt Csernyigov ellenében.

A Msztyiszlavicsokkal való együttműködés Jurij számára novgorodi politikája első sikerét hozta meg, minthogy Szvjatoszlavot 1138 áprilisában elűzték a városból, s a következő fejedelem éppen az ő fia, Rosztyiszlav Jurjevics lett.¹³ A fenti forrásból a pálfordulás okát is megtudhatjuk: Novgorodban nagy drágaság volt,¹⁴ következésképpen a lakosság egy része éhezett. Ezt a szövetségeseik minden bizonnyal blokád segítségével érték el.¹⁵ Novgorod ellátásának problémáját leginkább a Szuzdallal kötött szövetség tudta megoldani. Az északkeleti gabona jelentősége a Novgorod számára kritikus években igen nagy volt. Ebben az összefüggésben érthető, hogy a novgorodi

kereskedők, akik érdekeltek voltak a novgorod–szuzdali kereskedelem bővítésében, aktívan részt vettek az 1136–1138. évi eseményekben. Politikai szempontból pedig a Szuzdallal kötött szövetség kompromisszumot jelentett Csernyigov támogatói és a Msztyiszlavicsok hívei között.¹⁶

1139-ben Szuzdal szempontjából Kijevben, majd ennek következtében Novgorodban meglehetősen kedvezőtlen változások történtek. Februárban meghalt Jaropolk kijevi fejedelem, akit Dolgorukij másik bátyja, Vjacseszlav követett a trónon. A Monomah-ág rangidős képviselőjét azonban a csernyigovi Vszevolod Olgovics szinte a szó szoros értelmében kifüstölte Kijevből, és egészen 1146-ig ellenőrzése alatt tartotta a Kijevi Fejedelemséget.¹⁷ A dél-oroszországi eseményekről értesülvén, Dolgorukij hadjáratot akart indítani Vszevolod ellen. Szmolenszk lett a csapatok gyülekezési helye, ide várta fiát, Rosztyiszlav novgorodi fejedelmet is az észak-nyugati egységekkel. A novgorodiak azonban megtagadták a támadásban való részvételt, mire Rosztyiszlav Szmolenszkbe menekült. A szuzdali fejedelem ilyen körülmények között nem vállalta a Vszevoloddal való összeütközést, és bosszúból a novgorodi elutasítás miatt feldúlta Novij Torgot.¹⁸

Rosztyiszlav Jurjevics távozása után nem volt akadálya annak, hogy ismét Szvjatoszlav Olgovics, ezúttal mint a kijevi fejedelem fivére legyen a novgorodi fejedelem (1139. december). Rövid ideig úgy tűnt, visszaáll a Kijevtől való függés, mivel megkezdődött a Csernyigov-ellenes előkelők üldözése. A megtorlás során hét bojár példálul kiadtak Vszevolod Olgovicsnak, hárman Szuzdalban kerestek menedéket. 1141-ben újabb fordulat következett be. Ekkor a kijevi fejedelem a fivérét a fiával kívánta felváltani Novgorod élén, de nemcsak ez az elképzelés nem sikerült, hanem – nyilván bosszútól tartva – még Szvjatoszlav is elmenekült. Hívével, Jakun poszadnyikkal, aki még Szvjatoszlav első távozása után is megtarthatta tisztségét, kegyetlenül leszámoltak. Rajta később Dolgorukij megkönyörült, és Szuzdalba vitette.¹⁹

Szvjatoszlav Olgovics második menekülése után, 1141 novemberében ismét Rosztyiszlav került a novgorodi trónra. A novgorodiak ugyan Dolgorukijnak ajánlották fel a fejedelmi címet, de ő ezúttal is elsőszülött fiát küldte el.²⁰ A Csernyigov és Szuzdal közötti lavírozás tehát folytatódott, s emiatt sem megalapozatlan az a feltételezés, hogy a fejedelmi hatáskör szűkítésére törekvő novgorodi hatalmi tényezők aligha gondolhatták komolyan a hatalomra vágyó Jurijjal való együttműködést. Az északkeleti Lavrentij-évkönyv ebben a vonatkozásban pontosítja a Novgorodi Első Évkönyvben található adatokat. Egyrészt azt közli, hogy a novgorodiak meghívása nem csak Dolgorukijnak szólt, az előbbieket is kérték tőle, vagy ő maga menjen, vagy a fiát küldje el fejedelemnek, másrészt megtudhatjuk, miért fordultak kizárólag a Rurik-dinasztia szuzdali ágához: Novgorod sehonnan sem kapott gabonát.²¹

Jurij Dolgorukij ezúttal is csak igen rövid ideig tudta befolyása alá vonni a novgorodi ügyeket. A Novgorodi Első Évkönyv szerint a város lakói (általában nehéz a szövegből kihámozni, pontosan kikről van szó, ez esetben nyilván a Szuzdal-ellenes csoportosuláshoz tartozókról) letartóztatták Rosztyiszlav Jurjevicsét, és négy hónapra a püspöki palotába zárták. Miután az új fejedelem, Szvjatopolk Msztyiszlavics megérkezett, Rosztyiszlavot visszaengedték apjához. Ha figyelembe vesszük, hogy Rosztyiszlav 1141. november 26-án lett novgorodi fejedelem, és feltételezzük, hogy Szvjatopolknak a városba történő bevonulása (1142. április 19.)²² után azonnal eltávozhatott, a négy hónapos fogság miatt arra a következtetésre jutunk, hogy Dolgorukij fia talán még egy hónapig sem állt Novgorod élén. Úgy tűnik, Szvjatopolk már fivére, az 1136-ban elűzött Vszevolod halála után megpróbálkozott a novgorodi fejedelmi cím megszerzésével, de ez még a pszkoviak támogatásával sem sikerült neki.²³ 1142-ben annak köszönhette a sikerét, hogy sógora, Vszevolod kijevi fejedelem megállapodást kötött

vele és testvéreivel, melynek értelmében Szvjatopolké lett a novgorodi „trón”.²⁴ A Msztyiszlavicsok (összesen négyen) megszakítás nélkül 1154 végéig vagy 1155 elejéig álltak Novgorod élén.²⁵ Kormányzásuk egész időszaka azon régi szokások resturációjának benyomását kelti, melyeknek az 1136-os felkelés vetett véget.²⁶

A szuzdali fejedelem 1142 után sem helyezkedett semleges álláspontra Novgoroddal kapcsolatban, s az évtized második felétől a szuzdali–novgorodi viszony már ellenségessé vált. 1147-ben Jurij elfoglalta Novij Torgot és a Mszta folyó melletti területet.²⁷ 1148-ban Nifont novgorodi püspök Északkelet-Oroszországba utazott a feszült helyzet rendezése érdekében, de nem sikerült békét kötnie Jurijjal. Ekkor már Izjaszlav Msztyiszlavics volt a kijevi fejedelem (1146–1154), aki éppen 1148 őszén állította fiát, Jaroszlávot Novgorod élére.²⁸ Izjaszlav nehezményezte, hogy Jurij Novgorod-ellenes politikát folytat (elveszi az adókat, veszélyezteti az utak biztonságát), s elhatározta, hogy fellép ellene.²⁹ Izjaszlav még 1148 folyamán megérkezett Novgorodba, ahol Jaroszlav fogadta. A városban lelkesen üdvözölték, s ő fiával együtt olyan intézkedéseket tett, melyek tovább fokozták népszerűségét: lakomát rendezett a novgorodiaknak, majd a következő napon a vecse összehívására került sor. Ezután a novgorodiak, a pszkoviak és a karjalaiak a fejedelemmel együtt vonultak a Jurij Dolgorukij elleni harcba.³⁰

Az 1149. év elejének háborús eseményeit a források egymástól eltérően ismeretik. A Lavrentyij-évkönyv csak annyit ismer el, hogy Izjaszlav csapatai Uglecse Poljéig jutottak el,³¹ a szuzdali veszteségekről nem tesz említést. Az Ipatyij-évkönyvben viszont részletes leírás található. Eszerint Izjaszlav az északi erőkkal a Medvegycia folyó torkolatához vonult, ahol csapataival fivére, Rosztyiszlav Msztyiszlavics szmolenszki fejedelem csatlakozott hozzá. onnan vízi úton, a Volgán Ksznyatynhoz mentek. Miután Jurijjal nem sikerült megegyezni, Izjaszlav és Rosztyiszlav területeket foglalt el a Volga mindkét partján, és Uglecse Poljéhoz vonult, majd tovább, a Mologa folyó torkolatához, ahonnan csapatokat küldtek Jaroszlav elfoglalására. Ez utóbbi, úgy tűnik, nem sikerült, viszont sok foglyot ejtettek. A hadjárat időjárásvoltozás miatt fejeződött be. Rosztyiszlav Msztyiszlavics visszatért Szmolenszkbe, Izjaszlav Msztyiszlavics pedig Novgorodba.³² A Novgorodi Első Évkönyv az Ipatyij-évkönyv adatait azzal egészíti ki, hogy a Volga mentén hat kisvárost (esetleg kisebb erődöt: gorodok) sikerült bevenni, és 7000 foglyot ejteni.³³

Véleményünk szerint a Lavrentyij-évkönyv egyszerűen elhallgatja az ellenséges koalíció által elért eredményeket, míg a másik két forrás felnagyítja azokat. Furcsa, hogy a harcias Jurij Dolgorukij védelmi lépéseiről vagy ellentámadásáról egyetlen adat sem maradt fenn. A Msztyiszlavicsok által a Szuzdali Fejedelemségre mért csapás nem volt jelentékeny, sőt úgy tűnik, hogy a támadás nem is érte el a célját. 1149-ben a torszoki és a Mszta melletti területek adóját, hiszen a küzdelem elsősorban ezért folyt, Jurij nem adta vissza. Arra csak a következő évben, 1150-ben került sor.³⁴

1149 nyarán fordulat következett be, ugyanis ekkortól Dolgorukij indított hadjáratokat Kijev, illetve Izjaszlav Msztyiszlavics ellen. A szuzdali külpolitikában a Novgorod fölötti (részleges) ellenőrzésre irányuló törekvések háttérbe szorultak. Csak az Izjaszlav 1154 novemberében bekövetkezett halála utáni események biztosítottak újabb lehetőséget Jurij számára a novgorodi helyzet befolyásolására. Amikor Izjaszlav meghalt, Novgorod élén öccse Rosztyiszlav állt. Rosztyiszlav Kijevbe ment, hogy átvegye bátyja helyét, s maga helyett fiát, Dávidot tette meg fejedelemnek. A novgorodiak azonban hamarosan „utat mutattak” Dávidnak, mert Rosztyiszlav nem kötött velük szerződést, vagyis a fia nem megegyezés alapján került a terület élére, és Nifont püspök vezetésével követséget küldtek Északkelet-Oroszországba. Dolgorukijjal abban állapodtak meg, hogy Msztyiszlav Jurjevics lesz az új fejedelem.³⁵

1155 elején Msztyiszlav már Novgorod élén állt, s azért, hogy apja 1155 tavaszán kijevi fejedelem lett, némileg meg is szilárdult a helyzete. A hatalmi csoportosulások közötti belső harc azonban nem szűnt meg. Szugyilától hamarosan elvették a poszodnyik tisztséget, és Jakunnak adták. Minthogy az előbbi a csernyigovi Szvjatoszlav második novgorodi fejedelemsége idején (1139–1141) Szuzdalba menekült, az utóbbi pedig az Olgovicsok híve volt,³⁶ Jakun megválasztása minden bizonnyal a megnövekedett szuzdali befolyást kívánta ellensúlyozni. 1157-ben megmozdulás kezdődött Novgorodban, melynek során a szuzdali orientáció hívei alulmaradtak, Msztyiszlav elmeneült a városból. Ezeket az eseményeket a Novgorodi Első Évkönyv és a Lavrentyij-évkönyv is előbb közli, mint Jurig halálhírét.³⁷ A sorrend fordítva logikusabbnak tűnik, tehát feltételezhető, hogy Msztyiszlav elűzésére apjának Kijevben bekövetkezett halála adta meg a lehetőséget.

A fenti események alapján Jurij Dolgorukij novgorodi politikáját két aspektusból lehet megközelíteni. A szuzdali fejedelem egyrészt az általa adófizetésre kötelezettek számát kívánta Novgorod kárára növelni. Ezzel a kiépülőben levő északkeleti állam érdekeit is szolgálta. Másrészt azonban novgorodi befolyása erősítésével az Olgovicsok és a Msztyiszlavicsok pozícióit akarta gyengíteni. Erős ütőkártya volt a kezében (a szuzdali gabona), de fiait még így is csak egy-egy rövid időszakra sikerült a novgorodi fejedelmi székbe juttatnia. Az a kísérlete pedig, hogy a novgorodi fegyveres erőket bevonja a kijevi trónért folytatott harcokba, csúfos kudarcot vallott. Novgorod ekkor már önálló állam volt, s ha a különböző uralkodók vagy hatalmi csoportosulások rá is erőszakolták jelöltjeiket, az még nem jelentette azt, hogy az ilyen fejedelem jelentős hatalmat kapott. Ráadásul a beavatkozásra sok esetben az adott alkalmat, hogy a novgorodi előkelők között is küzdelem zajlott a fejedelmekkel kötendő szövetség kérdésében. Jurij Dolgorukij novgorodi politikája egyébiránt nemcsak egyéni elképzeléseit tükrözte, mivel fia, Andrej Bogoljubszkij is ezt az irányvonalat képviselte, igaz, drasztikusabb módszerek alkalmazásával.

Jóval bonyolultabb feladatot jelent Dolgorukij kijevi politikájának bemutatása. Egyes megnyilvánulásait már érintettük, s úgy véljük, részletes ismertetését Vszevolod Olgovics halálának évétől (1146) érdemes kezdeni. Attól kezdve, hogy (Vszevolod öccse, Igor Olgovics fölött aratott győzelme után) Izjaszlav Msztyiszlavics 1146-ban megszerezte Kijevet, Dolgorukij ellenségesen viszonyult hozzá. Először Szvjatoszlav Olgovicsnak nyújtott segítséget, akinek erre nagy szüksége volt, mert nem csak Izjaszlávval került szembe, hanem unokatestvéreivel, a Davidovicsokkal és unokaöccsével, Szvjatoszlav Vszevolodovicsal is. 1147-ben azonban a Davidovicsok és az Olgovicsok kiegyeztek egymással, s valamennyien Jurij szövetségesei lettek. Ezért 1147-ben és 1148-ban a kijevi fejedelem hadjáratot vezetett a csernyigovi földre, jelentős veszteségeket okozva az ellenséges koalíciónak. Mivel Jurij nem nyújtott segítséget a fenti támadások idején, a Davidovicsok és az Olgovicsok békét kötöttek Izjaszlávval (1148), de a Szuzdali Fejedelemség elleni 1149. évi háborúban nem léptek fel hatékonyan Dolgorukijjal szemben.³⁸ A csernyigovi fejedelmek tehát kénytelenek voltak védekezni Izjaszlav ellenében, aki – elsősorban Perejaszlavra, Szmolenszke és Volhíniára támaszkodva – nagyobb katonai erőt tudott felvonultatni.

1149-ben módosultak az erőviszonyok, ettől az évtől kezdve ugyanis Jurij Dolgorukij hadjáratokat indított Kijev ellen, s Izjaszlav több alkalommal védekezésre, sőt menekülésre kényszerült. Dolgorukij 1149. évi támadására az szolgáltatott ürügyet, hogy Izjaszlav elűzte Dél-Oroszországból Rosztyiszlávot, Jurij legidősebb fiát. Azért tekinthetjük ezt az eseményt ürügynek és nem oknak, mert éppen apja nem adott neki volosztjot a Szuzdali Fejedelemségben, mire Rosztyiszlav Izjaszlávhoz fordult, aki kisebb jelentőségű területek élére állította. Ezúttal mindössze annyi törént, hogy a kijevi

fejedelem – miután árulásra gyanakodott – leváltotta egyik helytartóját.³⁹ Rosztyiszlav visszatért Szuzdalba, és apját támadásra biztatta, kijelentve, hogy Jurijt „akarja” az egész orosz föld (Dél-Oroszország). A szuzdali fejedelem ezt nyilván örömmel hallotta (még akkor is, ha távolról sem felelt meg a valóságnak), és sérelmezte, hogy neki, valamint gyermekeinek nincs része, azaz részfejedelemsége az orosz földön.⁴⁰

Dolgorukij a nemzeti rangsorrendben elfoglalt helyére alapozhatta igényét, amelyet elvileg még a kijevi fejedelem is elismert. Erre vonatkozóan az Ipatyij-évkönyv az 1148. évnél fontos párbeszédet tartalmaz. A volosztyra aspiráló Rosztyiszlav ebben elismeri, hogy Izjaszlav a legidősebb Vlagyimir Monomah unokái közül, aki viszont így válaszol: „valamennyiunktól idősebb a te atyád, de nem tud velünk élni”.⁴¹ Ha pusztán az életkort hasonlítjuk össze, megállapíthatjuk, Izjaszlav állítása nem felelt meg a valóságnak, hiszen nem számolt másik nagybátyjával, Vjacseszlávval, aki néhány évvel később azt üzentte Jurijnak, hogy ő már szakállas volt, amikor öccse megszületett.⁴² Ebből az következik, hogy Vjacseszlav legalább 15–17 évvel volt idősebb Jurijtől, de egyáltalán nem tekinthető tudatlanságnak, hogy Izjaszlav nem számolt vele. Vjacseszlav ugyanis igen békés tagja volt a Rurik-dinasztiának, akivel az egymást követő kijevi fejedelmek időnként megalázó módon bántak. A nemzeti rangsorrendben tehát az említett időszakban a származást tekintve Vjacseszlav Vlagyimirovics, Jurij Vlagyimirovics és Izjaszlav Msztyiszlavics foglalta el a legelőkelőbb pozíciót, az erőviszonyokat tekintve viszont éppen fordított volt a helyzet. Dolgorukij arra törekedett, hogy az elsőség szimbólumát, a kijevi trónt megszerezze. Minden bizonnyal erre utalt Izjaszlav, amikor azt állította, hogy Jurij nem tud velük (a Msztyiszlavicsokkal) élni, vagyis nem hajlandó az adott hatalmi viszonyokat elfogadni.

Dolgorukij mozgósította a szuzdali csapatokat, a kunok segítségét kérte, és 1149 nyarán a csernyigovi fennhatóság alatt élő vjaticok területén keresztül Izjaszlav ellen vonult. Ez a lépés megosztotta a csernyigovi föld fejedelmeit: a Davidovicsok (Vlagyimir és Izjaszlav) nem szegtek meg Izjaszlav Msztyiszlavicsnak tett esküjüket, az Olgovicsok azonban áttáltak Jurij oldalára.⁴³ Szvjatoszlav, Novgorod Szeverszkij fejedelme 1148-ban csak kényszerűségből kötött békét Izjaszlávval, s amikor az utóbbi fejedelmi tanácskozást hívott össze Gorogyec Osztyorszkijba, a Szuzdal elleni támadást előkészítendő, Svjatoszlav el sem ment, a háborúban való részvételt pedig gyakorlatilag szabotálta.⁴⁴ Oleg másik leszármazottjának, az igen ambíciózus Svjatoszlav Vszvolodovicsnak a pálfordulásairól egy külön tanulmányt lehetne írni, ez azonban itt nem lehet célunk, mert ő az eseményeknek egy ideig csak mellékszereplője volt.

Jurij fejedelem Jarisev és Sztaraja Belovezsa érintésével Perajaszlav felé vonult. Izjaszlavnak küldött üzenetében sérelmeit hangoztatta: enokaöccse megtámadta őt, területeket foglalt el (nyilván az 1149 elején lezajlott eseményekre utalt), valamint elvette tőle a rangidőséget (a nemzeti rangsorrendben az első helyet), de mindössze Perejaszlav átengedését kérte fia számára. Jarisevben Svjatoszlav Olgovicssal találkozott, aki röviddel azután csapatait egyesítette a szuzdali erőkkal. Svjatoszlav Vszvolodovics és a kunok csatlakozására a Szupoj folyónál került sor. Izjaszlav szintén koalíciót szervezett, és nem volt hajlandó engedményt tenni a szuzdali fejedelemnek, holott még hívei és szövetségesei is erre biztatták. Először a kijeviek szólították fel a meggyezésre, majd a perejaszlavlai püspök próbálta meggyőzni. Izjaszlav Davidovics, saját fivére (Rosztyiszlav, Vlagyimir és Jaropolk), fia (Msztyiszlav) és egyik unokatestvére (Vlagyimir) szintén úgy foglalt állást, hogy ne kerüljön sor összecsapásra. Izjaszlav harcolni akart, és 1149. augusztus 23-án Perejaszlavl közelében megtámadta Jurij csapatait, a csatát azonban elvesztette. A harctérről először a Rosz folyó mentén élők segédcsapata futott el, majd Izjaszlav Davidovics és katonái, akiket a kijeviek követtek. Maga Izjaszlav Msztyiszlavics Kijevbe menekült.⁴⁵

Győzelme után Jurij könnyen szerezte meg Perejaszlavl városát. Onnan Kijev alá vonult. A nehéz helyzetbe került Izjaszlav megkérdezte a kijevieket, számíthat-e további támogatásukra, akik – bár szimpátiájukról biztosították, és a későbbi időszakban való együttműködéstől sem zárkóztak el – azt tanácsolták, hogy térjen vissza saját fejedelemségébe. Ezután Izjaszlav a volhíniai Vlagyimirba ment.⁴⁶

Dolgorukij 1149 augusztusának végén elfoglalhatta az egykori óoroszlav fővárosát. Az eseményt az Ipatyij-évkönyv a következőképpen őrizte meg: „Jurij nagyfejedelem, Vlagyimir Monomah fia, Vszevolod unokája, Jaroszlav dédunokája (és – M. J.) az egész orosz földet megkeresztelő Nagy Vlagyimir ükunokája uralkodásának kezdete Kijevben”.⁴⁷ Az új kijevi fejedelem, úgy tűnik, hosszabb időre akart berendezkedni Dél-Oroszlavban, minthogy a fontosabb városok, területek élére saját fiait állította: Perejaszlavlba Rosztyiszlávot, Visgorodba Andrejt, Belgorodba Boriszt, míg Kanyevbe Glebet küldte.⁴⁸

Izjaszlav nem nyugodott bele Kijev elvesztésébe, és magyar, lengyel, valamint cseh segítséget kért. Erre a családi kapcsolatai is feljogosították, ti. II. Géza magyar király a sógora, IV. Boleszlav lengyel és II. Vladiszlav cseh király pedig a násza volt. Izjaszlav kérését csak Magyarorszlavon és Lengyelorszlavban teljesítették: II. Géza egy kisebb hadsereget küldött, a lengyel segédcapatokat pedig maga IV. Boleszlav vezette. 1150 elején Jurij Dolgorukij Volhínia ellen vonult. Mivel bátyja, Vjacseszlav is őt támogatta, Pereszopnyicába ment, ahol a két tábor között tárgyalásokra került sor. Izjaszlav követelte, hogy Jurij adja vissza a Novgorodtól elvett adókat, Jurij és Vjacseszlav pedig azt, hogy Izjaszlav vonuljon vissza Vlagyimir városába, és az idegen csapatok térjenek haza. A kijevi fejedelem kívánságai teljesültek: Izjaszlav visszatért fejedelemsége fővárosába, a magyarok és a lengyelek hazaindultak. Ha Dolgorukij lemondott volna az általa korábban megszerzett novgorodi adókról, létrejöhetett volna a megegyezés. Ő azonban ki akarta használni a megváltozott helyzetet, és Izjaszlav voloszltyát, tehát egész Volhíniát meg akarta szerezni. Ilyen előzmények után került sor 1150 februárjában Luck ostromára.⁴⁹

A várost a volhíniai fejedelem fivére, Vlagyimir védte, s mint az Ipatyij-, mind a Lavrentyij-évkönyv alapján úgy tűnik, hogy harcok során Andrej, Jurij fia játszotta a főszerepet. Luck sorsát azonban nem az ő bátorsága döntötte el, hanem Izjaszlav beavatkozásának elmaradása és a vízhiány. A két tényező együttesen vezetett a béketárgyalások megindulásához. A közvetítő az időközben megérkezett Vlagyimirko (Vlagyimir Volodarevics) halicsi fejedelem volt. Andrej és Vjacseszlav is nyomást gyakorolt Dolgorukijra a megegyezés érdekében, amelyre 1150 tavaszán került sor. A lucki békében Izjaszlav lemondott Kijevről, Jurij pedig a novgorodi adókról. Rövidesen újabb tárgyalásokra került sor a Vjacseszlav ellenőrzése alatt álló területek központjában, Pereszopnyicában. Itt Jurij ígéretet tett arra, hogy a perejaszlavlai zsákmányt (rabszolgákat, állatokat és egyéb javakat) visszaadja eredeti tulajdonosának, azaz Izjaszlavnak.⁵⁰ A Volhínia ellen vezetett hadjárat tehát nem hozott lényeges változást az erőviszonyokban.

Jurij Dolgorukij a lucki és a pereszopnyicai megállapodások egy részét nem tartotta be. A kijevi trónt – valószínűleg a béke értelmében – átengedte ugyan nagybátyjának, Vjacseszlavnak, azonban hamarosan meg is fosztotta őt attól, majd Andrejt felváltva Visgorod élére állította. Ez a lépés sértette a volhíniai fejedelem érdekeit, s az még inkább, hogy Jurij semmibe vette a pereszopnyicai egyezséget. Izjaszlav, miután druzsináinak tagjait hiába küldte el, két ízben is üzenetet intézett Dolgorukijhoz a perejaszlavlai csata után elvesztett javainak visszaadása érdekében. Második üzenete már ultimátum volt,⁵¹ de a kijevi fejedelem feltehetően éppen ezt akarta elérni, ki akarta provokálni az újabb összvetűzést, amely hamarosan be is következett.

Izjaszlav hadjáratot indított Jurij ellen. Ennek első kárvallottja az akkor éppen Pereszopnyica és Dorogobuzs élén álló Gleb Jurjevics, Dolgorukij fia volt, aki – miután druzsinája fogságba esett Pereszopnyica mellett – megadta magát. A volhíniai fejedelemehez ezután az ún. fekete süvegesek (csornije klobuki), Dél-Olaszországban élő nomád elemek csatlakoztak. A kijevi uralkodót a támadás felkészületlenül érte, s így csak egy lehetőség maradt: elmenekülni Kijevből. Jurij átkelt a Dnyeper bal partjára, onnan pedig a Gyeszna folyó partján felépített Osztyorszkij Gorodokba ment. 1150 tavaszán Izjaszlav Msztyiszlavics kardcsapás nélkül foglalta el Kijevet, de nagybátyja, Vjacseszlav megelőzte, mivel Dolgorukij távozása után bevonult a városba. A kijeviek a volhíniai fejedelmet akarták látni a trónon, aki Vjacseszlavben nyilván legfőbb ellenfelének szövetségését látta, s Visgorodba próbálta visszaküldeni. Izjaszlav csak úgy tudta meggyőzni őt, hogy a kijeviek ellenséges magatartására hivatkozott. Nagybátyjának eltávolítása után a régi-új kijevi fejedelem Jurijra akart újabb csapást mérni: fiát, Msztyiszlávot Perejaszlavl elfoglalására küldte, Dolgorukij fiai azonban megvédték a stratégiai jelentőségű várost.⁵²

Természetesen a szuzdali fejedelem sem szüntette be az ellenségeskedést: a Davidovicsokhoz és az Olgovicsokhoz fordult támogatásért, és násza, Vlagyimirko halicsi fejedelem is a segítségére sietett. A nehéz helyzetbe került Izjaszlav ismét Vjacseszlavból úzótt csúfot, atyjának nevezte őt, vagyis elismerte a nemzeti rangsorrendben elfoglalt előkelőbb pozícióját, átengedte neki Kijevet, viszont magával vitte nagybátyja druzsináját. Az ellenséges koalíció két irányból támadott, de az erők szétforgácsolásának nem lett volna értelme. Izjaszlav Vlagyimirkóval vette fel a harcot, amelyhez nem rendelkezett elegendő katonával. Saját csapatain kívül kijeviek is vele tartottak, útközben csatlakoztak fivére, Vlagyimir és fia, Msztyiszlav druzsinái, valamint a fekete süvegesek. Az Olsanyica folyónál lezajlott ütközetben Vjacseszlav druzsináját nem tudta bevetni, mert az valamilyen oknál fogva nem érkezett meg. Ráadásul megisméltődött a perejaszlavlai csata (1149) előtti szituáció: ezúttal a fekete süvegesek és a kijeviek próbálták lebeszélni a harcról. Kérésüknek azzal adtak nyomatékot, hogy elmenekültek. Az összecsapást Vlagyimirko nyerte meg, aki druzsinájával üldözőbe vette a Kijev felé menekülő Izjaszlav csapatait.⁵³

Kijevben Izjaszlav tanácskozni kezdett Vjacseszlávval, ugyanakkor a Dnyeper túlsópartján megjelentek az ellenséges koalíció szuzdali és csernyigovi tagjai. A kijevi lakosság egy része – nyilván azért, hogy a jóindulatukat megszerezze – segítette őket a folyón való átkelésében. Izjaszlav és Vjacseszlav sietve elhagyta a várost, Vlagyimirko és Jurij pedig már másnap bevonult. Vlagyimirko felkereste a Szófia-székesegyházat, a Tized-templomot és a Barlang-kolostort is, ami valószínűsíti, hogy meg akarta szerezni a kijevi fejedelmi címet. A kijevieket aggasztotta ez a lehetőség, és a kisebbik rosszat választva, Jurijt támogatták, aki 1150 augusztus végén vagy szeptember elején⁵⁴ immár másodszor foglalta el az egykori nagyfejedelmi trónt, míg Vlagyimirko visszatért Halicsba.⁵⁵

A harci zaj csak igen rövid időre csitult el, mert ezúttal Izjaszlav Msztyiszlavics nem akart belenyugodni a megváltozott helyzetbe. Andrejt, Dolgorukij fiát kérte fel békeközvetítésre, a kijevi fejedelem azonban hallani sem akart a szövetségese, Vlagyimirko által elfoglalt területek visszaadásáról. Ekkor Izjaszlav ismét a magyar királyhoz fordult támogatásért Vlagyimirko ellenében. II. Géza 1150 októberében személyesen vezetett hadjáratot Halicsba, ahol egy várost (Szanokot), valamint Peremis környéki falvakat foglalt el. További előrenyomulásra azonban nem került sor, s ennek több oka volt: egyrészt abban az évben a folyók már októberben kezdtek befagyani, másrészt a halicsi fejedelem megvesztegette a király kíséretében levő előkelőket.⁵⁶

Az eredmények természetesen nem elégitették ki Izjaszlávot, aki ismét segítséget kért II. Gézától, s azt ismét meg is kapta. A magyar–volhíniai támadás célpontja

1151 elején Kijev volt. Az események kezdetben nem adtak alapot túlzott optimizmusra, mivel az Andrej Jurjevics által védett Pereszopnyicát nem sikerült elfoglalni, Vlagyimirko csapatai pedig megkezdték a felvonulást, ráadásul Andrej hamarosan csatlakozott druzsinájával a halicsi erőkhöz. Minthogy a két koalíció első összecsapása nem hozott döntést, a harcias Izjaszlav ismét támadni akart, druzsinája azonban azt javasolta, hogy inkább Kijev irányában támadjon. Egy újabb tanácskozáson Izjaszlav is így döntött, és öccsét, Vlagyimirt a csapatok egy részével a Kijev közvetlen közelében elhelyezkedő Belgorod ellen küldte. Vlagyimir olyan váratlanul érkezett meg Belgorod alá, hogy a város élén álló Borisz, Dolgorukij fia meg sem kísérelve az ellenállást, elmenekült. Hamarosan Izjaszlav is Belgorodba ért, ahonnan a magyar segédcsoportokkal együtt Kijev felé vonult. Jurij Borisztól értesült az ellenség közeledtéről, s – mivel nem maradt ideje felkészülni, a rendelkezésére álló erők pedig nem bizonyultak elégségesnek – kénytelen volt távozni. Olyan könnyen, tehát harc nélkül veszítette el a várost, amilyen könnyen megszerezte. 1151 márciusában Izjaszlav Msztyiszlavics ismét bevonulhatott Kijevbe, amelyet haláláig meg tudott tartani.⁵⁷

Amikor a halicsi fejedelem tudomást szerzett a történetekről, szemrehányással illette Andrej Jurjevicsét. Nehezen értette, miért nem jutott Jurij tudomására, hogy a volhíniai Vlagyimirből egy sereg támad ellene, holott az egyik fia Pereszopnyica, a másik pedig Belgorod élén állt. Vlagyimirko közölte, ha ők (Dolgorukij és családja) így uralkodnak, intézzék maguk az ügyeket, mert ő, mármint a halicsi fejedelem egyedül nem képes Izjaszlavval felvenni a harcot. Ezután Vlagyimirko visszatért saját volosztyába, Andrej pedig kénytelen volt apjához menni Osztyorszkij Gorodokba. Közben Izjaszlav ismét nagybátyját hívta meg a kijevi trónra,⁵⁸ ami nem jelentette azt, hogy a hatalmat átadta volna neki. Lépése inkább jelképes volt: valószínűleg azt demonstrálta, hogy Izjaszlav tiszteletben tartja a nemzeti rangsorrendet, a szokásjogot. Vjacseszlav helyesen mérte fel az új helyzetet, nem hitte, hogy ő lett az első számú orosz fejedelem. Unokaöccsét nem csak fiának, hanem fivérének is nevezte, tehát egyenrangúnak ismerte el, sőt korára való tekintettel maga javasolta, hogy mindketten maradjanak Kijevben.⁵⁹ Ezzel lényegében duumvirátus jött létre.⁶⁰

Jurij Dolgorukij a csernyigovi fejedelmek segítségét kérte, s így a beháború folytatódott. A Davidovicokat megosztotta az üzenet, mert Izjaszlav nem volt hajlandó Jurijt támogatni, ehelyett a kijevi fejedelmekhez csatlakozott. Osztyorszkij Gorodokba csak Vlagyimir Davidovics és Szvjatoszlav Olgovics druzsinái érkeztek meg vízi úton. Rajtuk kívül Dolgorukij jóformán csak a fiaira, Szvjatoszlav unokaöccsére és a kunokra számíthatott. Pontos évkönyvi adatok híján a korszak orosz háborúiban részt vevő egységek létszámát többnyire lehetetlen megadni. Az erőviszonyokra sok esetben mindössze a szemben álló fejedelmek számából következtethetünk, bár druzsináik nagysága természetesen különbözött egymástól. Ez alapján 1151 tavaszán Izjaszlav Msztyiszlavics kedvezőbb helyzetben volt, mivel – Izjaszlav Davidovicson és Vjacseszlávon kívül – a jelentősebb fejedelmek közül vele tartott két öccse, Rosztyiszlav és Vlagyimir, sőt megszerezte az idegen etnikumhoz tartozók, például az ún. fekete süvegesek, az úzok és a besenyők támogatását is.⁶¹

A szuzdali fejedelem által vezetett hadseregnek eleinte nagy gondot okozott a Dnyeper jobb partján elhelyezkedő Kijev megközelítése. Végül a zarubi gázlónál sikerült kierőszakolni a folyón való átkelést. Izjaszlav és szövetségesei Kijev felé vonultak vissza, a város előtt kívánták feltartóztatni a támadókat. Az első jelentős ütközetre a Libegy pataknál került sor, s ezt Dolgorukij elvesztette, majd Belgorod felé vonult, ahová azonban nem engedték be a druzsináit. Ezután az Izjaszlav vezette erők követték, és 1151 májusában a Rut folyónál csatára kényszerítették az ellenséges csapatokat. Jurij a halicsi segítség megérkezését várta, úgy látszik, anélkül nem látott esélyt a győzelem-

re. Az összecsapás hevességére jellemző, hogy itt lelte halálát Vlagyimir csernyigovi fejedelem, és maga Izjaszlav Msztyiszlavics is megsebesült. Először a kunok kezdtek elmenekülni a csataterőről, őket az Olgovicsok követték, végül Dolgorukij és fiai szintén jobbnak látták feladni az egyenlőtlen küzdelmet. Menekülés közben sokan a folyóba fulladtak, vagy fogságba estek. Az utóbbiak között kun vezérek is voltak.⁶²

A meglehetősen kitartó Jurij Dolgorukij a fenti két vereség ellenére sem adta fel a harcot, és csak Perejaszlavlig menekült, azonban dél-oroszországi „támaszpontjait” hamarosan elvesztette. 1151 júliusában Izjaszlav és Vjacseszlav Perejaszlavhoz vonult, és Jurijt a város feladására kényerítette. A szuzdali fejedelem számára lehetővé tették, hogy Osztjorszkij Gorodokba menjen, de ott csak egy hónapig maradhatott. Miután a megadott idő elteltével sem hagyta el az erődöt, az Izjaszlav vezette druzsinák 1151 őszén erőszakkal kényszerítették arra, hogy a Szuzdali Fejedelemségbe menjen. Dolgorukij megpróbálta Perejaszlavot és Osztjorszkij Gorodokot fia, Gleb ellenőrzése alatt megtartani, Izjaszlav viszont végérvényesen le akart számolni vetélytársával: Perejaszlav élére saját fiát, Msztyiszlávot állította, majd Osztjorszkij Gorodokot leromboltatta és felgyújtatta, még a templomát sem kímélte meg.⁶³

Miután Jurijt sikerült semlegesíteni, az Olgovicsokat pedig átmenetileg engedelmességre szorítani, Izjaszlav a szuzdali fejedelem legnagyobb katonai erőt képviselő és stratégiai szempontból legveszélyesebb szövetségesére, a halicsi Vlagyimirkóra akart végső csapást mérni, ismét a magyar király segítségével. 1152-ben II. Géza már második alkalommal vezette személyesen Halicsba a magyar csapatokat, és a Szan folyónál ezúttal is győzelmet aratott. Vlagyimirko, hogy mentse, ami menthető, Izjaszlav hadseregének megérkezése előtt megpróbált békét kötni II. Gézával. Ezt azonban nem tudta elérni, a magyar és az orosz csapatok egyesülése után pedig újabb vereséget szenvedett. Eszköztára még mindig nem merült ki: azt állította, hogy súlyosan megsebesült (bár az évkönyvíró szerint seb nem látszott rajta), és értékes ajándékokat küldött a magyar előkelőknek, akik a királyt – Izjaszlav tiltakozása ellenére – rávették a békekötésre. Vlagyimirko köteles volt visszaadni az általa megszállva tartott területeket.⁶⁴

A halicsi fejedelem valóban csak színlelte a súlyos sebesülést, mivel még ebben az évben támadást vezetett a Kijevi Fejedelemség ellen. Természetét ismerve, szinte természetesnek kell tartanunk, hogy a korábban elfoglalt területeket sem adta át Izjaszlavnak. 1153-ban a kijevi fejedelem követével Vlagyimirko nem éppen a diplomáciai szabályok betartásával érintkezett, majd hirtelen meghalt. Utóda, Jaroszlav atyjának nevezte Izjaszlav Msztyiszlavicsot, és azt üzenté neki, hogy kész a „kengyele mellett” haladni a csapataival, ami az óorosz terminológia szerint a rangidős fejedelem akarátának elfogadását jelentette. Az ellenségeskedés azonban nem szűnt meg, mivel 1154 elején Izjaszlav már hadjáratot indított Jaroszlav Vlagyimirovics ellen. Támadása nem hozta meg a várt eredményt, Jaroszlávval ugyanúgy nem boldogult, mint korábban Vlagyimirkóval. Halics továbbra is megtartotta függetlenségét Kijevvel szemben.⁶⁵

Közben Dolgorukij folytatta a szervezkedést Izjaszlav ellen. Ahhoz, hogy Kijev városát támadja meg, nem rendelkezett elegendő erővel, ezért 1152-ben Izjaszlav és Vjacseszlav szövetségesére, Izjaszlav csernyigovi fejedelemre kísérelt meg csapást mérni. A szuzdali druzsinákon kívül ezúttal is a kunokra és Szvjatoszlav Olgovicsra, valamint – s ez új jelenség volt – a rjazanyi fejedelmekre támaszkodott. A kunok szívesen vettek részt az óorosz belháborúkban, mert azok jó alkalmat jelentettek a zsákmányszerzésre. Szvjatoszlav Olgovics novgorod szerverszki fejedelem a Rut folyónál elszenvedett vereség és Jurij Perejaszlavból való távozása után rendezte kapcsolatát a Csernyigov élére került Izjaszlav Davidovicssal, részfejedelemsége fekvése miatt viszont kiszolgáltatott helyzetben volt Szuzdallal szemben. Ezért nem utasította vissza a Csernyigov elleni támadásban való részvételt. Hasonló ok miatt csatlakoztak a rjazanyi és

muromi druzsinák is. A Jaroszlavicsok eddig nem játszottak szerepet a Kijevért folyó vetélkedésben, s Jurij nyilván azért szólította fel őket a segítségnyújtásra, mert kisebb erőket tudott mozgósítani, mint korábban. Izjaszlav Davidovics sem kényszerült egyedül felvenni a küzdelmet: Rosztyiszlav szmolenszki fejedelem és a fiatalabb Olgovics, Szvjatoszlav Vszevolodovics druzsináik élén Csernyigovba mentek.⁶⁶

Az összecsapások a kunok akcióival kezdődtek, akik sok foglyot ejtettek, majd felgyújtották az előzőleg kiürített várost. A várba szorult védők ezután kitörésekkel igyekeztek zavart kelteni az ellenséges csapatok soraiban. Dolgorukij „felderítői” 1152-ben eredményesebben dolgoztak, mint a korábbi években, mert a kunok „nyelvet” fogtak Morovijszknél. Így tudták meg a szuzdali–novgorod szeverszki–rjazanyi koalíció vezetői, hogy Izjaszlav és Vjacseszlav druzsinái Csernyigov felmentésére indultak. A hír hallatán a kun egységek megkezdték az elvonulást, a fejedelmek pedig követték őket. Jurij Novgorod Szeverszkij és Rilszk érintésével visszatért Szuzdalba, Szvjatoszlav Olgovics támogatására csak egy kis druzsinát hagyott hátra fia, Vaszilko vezetésével. Szvjatoszlav igen nehéz helyzetbe került: ha visszautasította volna Dolgorukij felszólítását, szuzdali támadással kellett volna számolnia, ő azonban eleget tett annak, így pedig 1153 februárjában az Izjaszlav által vezetett koalíció ostromolta meg Novgorod Szereszkijt. Végül Szvjatoszlávnak sikerült békét kötnie a kijevi fejedelemmel.⁶⁷

1154-ben Jurij ismét belháborút akart indítani. A rosztoviakkal, a szuzdaliakkal és a fiaival Rusz, vagyis Dél-Oroszország ellen vonult, de a katonák és a lovak között egyaránt pusztító járvány miatt még Kozelszkig sem jutott el, tehát elképzelhető, hogy 100 kilométerre sem távolodott el fejedelemsége határaitól. Ez év őszétől viszont olyan események követték egymást gyors ütemben, amelyek ismét lehetővé tették Kijev megszerzését. 1154 novemberében meghalt Izjaszlav Msztyiszlavics, akivel Dolgorukij 1149 elejétől kezdve szinte szakadatlanul harcba állt, és az idős Vjacseszlav Rosztyiszlav szmolenszki fejedelemnek ajánlotta fel a kijevi trónt. Az újabb duumvirátus időszakára nem sokáig tartott, mert Vjacseszlav hamarosan meghalt, Rosztyiszlav pedig vereséget szenvedett vetélytársától, Izjaszlav csernyigovi fejedelemtől. Ekkor jelent meg a színen Jurij, Kijev átadását követve. A nemzeti rangsorrendben már vitathatatlanul övé volt az első hely, de abban, hogy Izjaszlav Davidovics engedett, nyilván még nagyobb szerepet játszott a Dolgorukij mögött álló erős Szuzdali Fejedelemség. Ráadásul Perejaszlav is Jurij kezébe került, mivel annak élére – a Rosztyiszlav ellenében nyújtott támogatásáért – Izjaszlav Davidovics Gleb Jurjevicset állította.⁶⁸

Dolgorukij harmadik és egyben leghosszabb kijevi uralkodása 1155 tavaszától 1157 tavaszáig tartott. Ez alatt a két év alatt ismét tapasztalhatta, hogy a kijevi uralkodó hatalmát nem a rangidősség és nem is a Dnyeper parti város birtoklása biztosítja, hanem az a fejedelemség, amelyre támaszkodva megszerezte az egykori nagyfejedelmi (a 12. század közepén már inkább csak fejedelmi) trónt. Jurij 1155–1157 között – Szuzdalon és a fiai ellenőrzése alatt álló területeken kívül – továbbra is elsősorban Halicsra és Novgorod Szeverszkijre számíthatott. Több alkalommal is meggyűlt a baja a kunokkal, akiknek sokat köszönhetett a korábbi években. A legfőbb ellenfelének, úgy tűnik, Msztyiszlávot, az elhunyt volhíniai fejedelem fiát tekintette, miközben állandóan figyelnie kellett a kijevi trónra továbbra is aspiráló Izjaszlav Davidovicsra. Azonban hiába vonult halicsi segítséggel egészen a volhíniai Vlagyimirig, Msztyiszlávra nem tudott döntő csapást mérni, sőt Msztyiszlav részt vett abban az Izjaszlav Davidovics által vezetett hadjáratban 1157 tavaszán, amelynek célja Kijev megszerzése volt. A koalíció végül fegyverek nélkül is győzött, mert Jurij Dolgorukij májusban hirtelen meghalt. Az évkönyvi adatok alapján feltételezhető, hogy megmérgezték.⁶⁹

Dolgorukij és egyben a Szuzdali Fejedelemség külpolitikájának vizsgálata nem szűkíthető le a Novgorod feletti befolyásért és a Kijevért folytatott harcra. A szövetség-

gesek közül különösen Vlagyimirko helyzetének bemutatása ad lehetőséget arra, hogy a szuzdali–halicsi–novgorod szeverszki koalíciónak az európai szövetségi rendszerekhez való viszonyát bemutassuk. Vlagyimirko Volodarevics már az egységes és önállóan tekinthető Halics megteremtése, tehát az 1140-es évek első fele előtt is kapcsolatba került Magyarországgal. 1132 körül II. Géza apját, II. Bélát támogatta a trónkövetelő Borisszal szemben,⁷⁰ s két évtizeddel később, amikor a magyar–volhíniai koalíciótól vereséget szenvedett, erre emlékeztette is a királyt.⁷¹ II. Géza uralkodása elején még jók voltak a magyar–halicsi kapcsolatok, hiszen Vlagyimirko segédcsapatokat kapott Vszevolod Olgovics kijevi fejedelemmel szemben,⁷² 1146-ban azonban változások következtek be a magyar külpolitikában. 1146 második felében vette feleségül II. Géza Eufrozinát, Izjaszlav Msztyiszlavics testvérét. Ekkor a magyar király politikájának homlokterében a Borisz-kérdés állt, s mivel Borisz unokatestvére volt mind Eufrozinának, mind a kijevi Izjaszlávnak, nagyon is valószínű, hogy a kijevi kapcsolat megteremtése is Borisz ügyének esetleges felkarolását kívánta megelőzni. Ugyanakkor a házasságkötés nem tekinthető – legfeljebb csak potenciálisan – Halics-ellenesnek.⁷³

II. Géza 1148-ban nyújtott először katonai segítséget Izjaszlav Msztyiszlavicsnak,⁷⁴ a következő években pedig rendszeressé vált a magyar csapatok jelenléte az óorosz belháborúkban. Izjaszlav a támogatást először a csernyigovi fejedelmek, majd Jurij és Vlagyimirko ellen vette igénybe. Akár létezett volhíniai–magyar kölcsönös segítségnyújtási egyezmény,⁷⁵ akár nem, II. Gézának is szüksége volt az orosz szövetségesre, mert 1148–1149-ben a jelentősebb európai hatalmak közötti ellentétek és a hatásokra kialakuló szövetségi szálak két szembenálló táborra osztották az európai államok nagy részét. Magyarország a bizánci és a német–római császár által vezetett hatalmi csoportosulással szemben állt, ezért számítnia kellett a bizánci válaszlépésekre. Ez határozta meg orosz politikáját is, amelyben a fordulópontra 1149 legvégén következett be, ekkor ugyanis a II. Béla uralkodása óta fennálló halicsi szövetséget Halics-ellenes állásfoglalás váltotta fel.⁷⁶

A fenti fordulat könnyen értelmezhető, ha figyelembe vesszük, hogy Halics bizánci orientációjú külpolitikát folytatott. Vlagyimirko még 1152. évi veresége után, a II. Gézával és Izjaszlávvall kötött békeszerződés megszégése árán sem volt hajlandó a korábban követett irányvonal módosítására. A volhíniai–szmolenszki koalíció ellenében a kijevi trónért harcoló szuzdali fejedelem számára a halicsi uralkodó ideális támogató volt, mert hátba támadhatta a Kijevet megszerző Izjaszlav Msztyiszlavicsot. A szövetség 1150-re jött létre, s azt Jurij lányának és Vlagyimirko fiának házasságával pecsételték meg.⁷⁷ Halics számára a Szuzdallal való együttműködés – a bizánci orientáción kívül – önállósága megőrzése miatt is szükséges volt, ugyanis az 1146-tól kisebb megszakításokkal Kijev élén álló Izjaszlav az óorosz államból kivált területek vezetőitől is engedelmességet vagy legalább semlegességet kívánt. Vlagyimirko e tekintetben azért került nehéz helyzetbe, mert fejedelemsége éppen az Izjaszlav kijevi hatalmának alapját biztosító Volhínia szomszédságában helyezkedett el, tehát könnyen elérhető volt. Ráadásul Izjaszlav, mivel óorosz csapatokkal nem tudta Halicsot térdre kényszeríteni, II. Gézát ösztönözte hadjáratok indítására.

Dolgorukij a magyar király egyik támadása alkalmával sem nyújtott támogatást a bajba jutott Vlagyimirkónak, akitől viszont többször is segítséget kapott. Ezenkívül még egy szempontból előnyös volt Jurij számára a halicsi szövetség: Vlagyimirko bármilyen eredményt elérhetett Izjaszlávvall szemben, még az egykori fővárost is elfoglalhatta, a nemzeti rangsorrendben elfoglalt helye miatt a kijevi trónra nem kerülhetett. Így Dolgorukij olyan koalíciós partnert szerzett, aki jelentős erővel tudta őt támogatni, hatalmi pozícióját azonban nem veszélyeztette. Vlagyimirko szempontjából ilyen körülmények között is előnyös volt az együttműködés, mert Izjaszlávot egyedül nem volt képes legyőzni.

Ami Jurij Dolgorukij bizánci orientációjú külpolitikáját illeti, azt közvetve az évkönyvekben szereplő adatok összessége bizonyítja. Közvetlen bizonyíték viszonylag kevés áll a rendelkezésünkre. Ezek közé tartozik az, hogy Jurij második felesége bizánci hercegnő volt,⁷⁸ aki az 1160-as évek elején Északkelet-Oroszországból menekülve, közös gyermekeikkel együtt Konstantinápolyban keresett menedéket.⁷⁹ Dolgorukijnak az óorosz egyházzal kapcsolatos álláspontja is figyelembe vette Bizánc érdekeit. Míg Izjaszlav 1147-ben elérte az orosz nemzetiségű Kliment (Klim) metropolitává való megválasztását,⁸⁰ Jurij az utóbbival szemben a novgorodi egyházmegye élén álló görög Nifontot támogatta,⁸¹ harmadik kijevi fejedelemsége idején (1155–1157) pedig ünnepélyesen fogadta a pátriárka által kinevezett Konstantin metropolitát.⁸² A Szuzdali Fejedelemség és Bizánc viszonyában Dolgorukij halála után fordulat következett be. Az utód, Andrej Bogoljubszkij 1161 körül rokonsága egy részét, valamint apja nagyobb druzsinájának tagjait elűzte északkeletről.⁸³ Feltételezhető, hogy az előbbieket nem csak az új fejedelem hatalmát veszélyeztették, hanem a külpolitikát tekintve is ellentétes álláspontot képviseltek, azaz a bizánci orientáció hívei voltak. Még nagyobb feszültségforrásnak bizonyult Andrejnek a Rosztov–Szuzdali Püspökség ügyeibe való meglehetősen radikális beavatkozása és az önálló érsekség létrehozására irányuló terve, amelyet a pátriárka elutasított.⁸⁴ Az évtized végére a szuzdali–bizánci kapcsolatok normalizálódtak ugyan,⁸⁵ azonban a Dolgorukij idejére jellemző szintet nem érték el.

Visszatérve Jurij óorosz szövetségeseire, egyetértünk F. Font Mártával, aki azt írta, hogy az ún. fejedelmi koalíciók között Csernyigov ingadozó álláspontot képviselt.⁸⁶ Ez a Fejedelemség a 12. század közepén több részből állt, első számú fejedelmének székhelye Csernyigov városa volt. Oleg és Dávid Szvjatoszlavics utódai általában a nemzeti rangsorrend alapján kerültek az egyes területek élére, részfejedelemségük földrajzi helyzete, valamint egyéni érdekeik miatt azonban gyakorta szembefordultak egymással, és rendszerint a Rurik-dinasztia többi tagja irányában sem folytattak egységes politikát. Közülük Dolgorukij legmegbízhatóbb szövetségese Szvjatosz Olgovics volt. Együttműködésük még Vszevolod Olgovics kijevi fejedelem halála (1146) után kezdődött. Szvjatoszlavnak, ha jelentős hatalmi tényező kívánt maradni, szüksége volt Jurij támogatására, Jurijnak pedig, kiváltképpen a kijevi trónért folytatott harcokban, a novgorod szeverszki druzsinára. Mínt hogy a Szvjatosz által ellenőrzött területek Szuzdal és Kijev között helyezkedtek el, kockázatos lépés lett volna a Dolgorukij által kért segítség megtagadása. A novgorod szeverszki fejedelem politikája ilyen körülmények között természetesen szuzdali orientációjú volt, s Szvjatosz még akkor is csak jelképesen és vonakodva lépett fel Jurij ellen, ha történetesen Izjaszlav Msztjiszlavics rá tudta kényszeríteni. Azonban Dolgorukij szövetségeseinek helyzete nem bizonyult irinylésre méltónak, mivel Szvjatosz többször is Vlagyimirko sorsára jutott: amikor neki lett volna nagy szüksége támogatásra, nem kapott (vagy kapott, de nem elégséges mértékűt). Jurij két legfontosabb óorosz szövetségese még egy vonatkozásban párhuzamba állítható, ti. egyiküket sem tekinthetjük az erkölcs bajnokának. A halicsi fejedelem viselt dolgairól és tulajdonságairól (vesztegetés, színlelés, esküszegés stb.) már tettünk említést, a novgorod szeverszki fejedelemről pedig sokat elárul, hogy az Olgovicsok közé tartozott. Ez a gyűjtőnév, amelyet az évkönyvekben mindig rosszindulatú jelentéssel használtak, az 1140-es években jelent meg először, s Oleg utódai részben kegyetlen és büszke természetükkel szoltáltak rá. A Kijevi Évkönyv képmutató embereknek ábrázolja őket, de Szvjatosz nem csak Dél-Oroszországban bizonyult ellenszenvesnek, hanem Novgorodban is, ahonnan gonoszsága és erőszakossága miatt űzték el. Az Olgovicsok legfőképpen mégis a kun kánokkal fennálló rokonság és szövetségük miatt voltak népszerűtlenek.⁸⁷

A kunokkal való együttműködés Jurij Dolgorukij külpolitikájának szintén alapvető vonása volt. Ezt megkönnyítette a még Vlagyimir Monomah által létrehozott családi kapcsolat, ugyanis Jurij először Ajepa kán lányát vette feleségül.⁸⁸ A dél-oroszországi harcokban Szuzdal szövetségesei elsősorban a Volgán túl élő kunok voltak,⁸⁹ azonban az is előfordult, hogy Dolgorukijt támogatta az évkönyvíró szavaival élve, az „egész kun föld”, tehát a Volga és a Dnyeper közötti valamennyi kun csoportosulás.⁹⁰ A kunok a 12. század 30–70-es éveiben igen aktívan vettek részt az orosz belháborúkban,⁹¹ a szuzdali fejedelemnek a kijevi trónért folytatott küzdelme pedig éppen ebben a periódusban zajlott. Jurij felhasználta katonai erejüket a perejaszlavlai csatában (1149), a Volhínia elleni hadjáratban (1150), a Libegynél és a Rutnál vívott ütközetekben (1151) és Csernyigov ostrománál (1152) is.⁹²

A kun segítség azonban még arra nézve is veszélyt jelentett, aki felhasználta. Így például 1150-ben, Dolgorukij második kijevi fejedelemsége idején a kun szövetségesek Perejaszlavl környékét fosztogatták.⁹³ (A város és a körülötte lévő terület egyébként is a zsákmányszerző portyák gyakori célpontja volt). Jurij, a hasonló esetek ellenére, kénytelen volt velük együttműködni, ha déli terveit meg akarta valósítani, mert a Kijevi Fejedelemség déli részén élő fekete süvegesek (besenyők, úzok, berendejek stb.) Izjaszlavot támogatták. Harmadik kijevi fejedelemsége idején Dolgorukij fiát, Vaszilkót állította a fekete süvegesek által lakott Rosz folyó menti területek élére, aki a berendejek segítségével vereséget mért a volosztyot pusztító kunokra.⁹⁴ Az utóbbiakról az évkönyvekből nem derül ki pontosan, hogy eredetileg milyen viszony fűzte őket Jurijhoz. A feszültté vált helyzetet viszont rendezni kellett, de 1155-ben Kanyevben két megegyezési kísérlet is kudarcba fulladt. A kijevi fejedelem és a kunok között csak a következő évben Zarubnál sikerült békét kötni.⁹⁵

Nem vitás, a kun csapatok bevonása a dél-oroszországi harcokba a lakosság számára súlyos megpróbáltatásokkal járt, s ez még kedvezőtlenebb színben tünteti fel Dolgorukij külpolitikáját. Azonban az ellene fellépő volhíniai–kijevi Izjaszlav is felkutatott minden lehetséges eszközt: mint láttuk, Halics ellen magyar erők bevetését szorgalmazta, és igénybe vette a szintén nem orosz fekete süvegesek támogatását. A fejedelmi beháborúk értékelése egyébiránt aligha módosulna jelentősen, ha azokat csak orosz druzsinák vívták volna.

Jurij Dolgorukij látszólag igen sikeres déli politikát folytatott, hiszen háromszor foglalta el Kijevet. Nem ennyire kedvező a kép, ha a körülményeket is mérlegeljük. Az Izjaszlav Msztyiszlaviccsal folytatott beháború három nagyobb csatájából kettőt elvesztett. Két alkalommal rövid uralkodás után, csúfosan kellett elmenekülnie a Dnyeper parti városból, harmadjára pedig valószínűleg megmérgezték. Legfőbb vetélytársa, Izjaszlav olyan sikerrel verte vissza megújuló támadásait, hogy halála idején (1154) Jurijnak éppúgy nem volt volosztya Dél-Oroszországban, mint a kijevi trónért folytatott küzdelme kezdetén (1149). Dolgorukij erőszakos, az esküszegést is vállaló, időnként meglehetősen merev magatartást tanúsító fejedelemnek bizonyult, aki jellemét tekintve hasonlított szövetségeseire, Vlagyimirko halicsi és Szvjatoszlav novgorod szeverszki fejedelemre. Az Ipatyj-évkönyv tekintélyes részét kitevő Kijevi Évkönyv élesen szembeállítja őt a Kijevben is népszerű Izjaszlávval, de adatait fenntartásokkal kell kezelnünk, mert az 1149–1154 közötti események nagy hányadát az évkönyv összeállítója egy, a volhíniai–kijevi fejedelemmel rokonszenvező, sőt feltehetően annak szűkebb környezetéhez tartozó szerzőtől vette át.⁹⁶ Azonban még így is megállapítható, hogy Dolgorukij mind tulajdonságait, mind hadvezéri képességeit, mind pedig a külpolitikában elért eredményeit figyelembe véve, alulmaradt Izjaszlávval szemben.

A Szuzdali Fejedelemség külpolitikája a tárgyalt időszakban elsősorban a szuzdali „uralkodó” külpolitikája volt. A hatalmi képlet három fontos eleme (a fejedelem és

kísérlete, a törzsi arisztokrácia és a szabad harcosok) ugyan észak–keleten is létezett, de a források a fejedelem szerepét domborítják ki. A Kijevi Évkönyv például igen gyakran beszámol Izjaszlav Msztyiszlavics és druzsinája tanácskozásáról, míg Jurij Dolgorukij druzsináját csak kivételes esetben említi.⁹⁷ Feltételezhető, hogy a szuzdaliak egy része hasznot húzott a dél-oroszországi harcokból, de Jurij ottani népszerűtlensége és a sok kudarc számukra is veszélyt, sőt életveszélyt jelentett.⁹⁸ Úgy véljük, Jurij külpolitikája nem vette eléggé figyelembe a terület érdekeit, sokkal inkább egyéni ambícióit tükrözte. A Kijevvel és Novgoroddal támadt konfliktusok következményeit 1149-ben a Szuzdali Fejedelemségnek kellett viselnie, s ami még súlyosabb volt, 1152-ben a támadó volgai bolgárokkal szemben – valószínűleg a fejedelmi druzsina távolléte miatt – a helyi erők egyedül kényszerültek felvenni a harcot.⁹⁹ Északkelet-Oroszország fejlődését Jurij Dolgorukij tevékenysége a fenti negatívumok ellenére elősegítette,¹⁰⁰ a további felemelkedéshez viszont olyan uralkodóra volt szükség, aki nem a kijevi nagyfejedelmi címnek nevezett délibábot kergette, hanem energiáját a helyi ügyek intézésének szentelte. Ennek az elvárásnak az új fejedelem, Andrej Jurjevics (1157–1174) is csak részben felelt meg.

Jegyzetek

1. Kucskin, V. A.: Rosztovo–Szuzdalszkaja zemlja v X–pervoj tretyji XIII vekov. Isztorija SZSZSZR, 1969/2, 74, 76. (a továbbiakban: Kucskin)
2. Patyerik Kijevo–Pecerszkovo monasztirja. 1911. 189.
3. Kucskin 75.
4. Kucskin 76.
5. Naszonov, A. Ny.: „Russzkaja zemlja” i obrazovanyije tyerritorii Drevnyerusszkovo goszudarsztva. Moszkva, 1951. 170–171., 185.
6. Ribakov, B. A.: Kijevszkaja Rusz i russzkije knyazsesztva XII–XIII vv. M., 1982. 548. (a továbbiakban: Ribakov)
7. Polnoje Szobranije Russzkih Letopiszzej (a továbbiakban: PSZRL). T. I, M. 1962. 301–304: T. II., 1962. 294–298.
8. Az 1134–1135. évi események bemutatása: Makai János: Jurij Dolgorukij tevékenysége Északkelet-Oroszországban. Világtörténet, 1991. 1–2. sz. 41. (a továbbiakban: Makai)
9. Novgorodszkaja Pervaja Letopisz sztarsevo i mladsevo izvodov (a továbbiakban: NPL). Moszkva–Leningrád, 1950. 24.
10. Kratkaja isztorija SZSZSZR v dvuh casztyah. Cs. I. M., 1983. 46.
11. Janyin, V. L.: Novgorodszkije poszadnyiki. Moszkva, 1962. 81. (a továbbiakban: Janyin)
12. NPL 24–25.
13. NPL 25. Ebben a forrásban Rosztyiszlav helyett tévesen Jaroszlav szerepel.
14. NPL uo.
15. Janyin 96. Alekszejev, L. V.: Szmolenszkaja zemlja v IX–XIII vv. Moszkva, 1980. 200.
16. Janyin 96–97.
17. PSZRL T. II. 302–303, 320–321.

18. NPL 25.
19. NPL 25–26.
20. NPL 26.
21. PSZRL T.I. 309.
22. NPL 26.
23. NPL 25.
24. PSZRL T.I. 309; T.II. 309–310.
25. NPL 26–29.
26. Janyin 99.
27. PSZRL T. II. 339. A szakirodalomban ellentétes nézetek alakultak ki az elfoglalt területekkel kapcsolatban. V. A. Kucskin szerint Dolgorukij csaknem három évig meg is tartotta ezeket, míg A. V. Kuza éppen ellentétes módon foglalt állást: Kucskin 79; Kuza, A. V.: Novgorodszkaja zemlja. In: Drevnyerusszkije knyazsesztva X–XIII vv. Moszkva 1975. 197.
28. NPL 28.
29. PSZRL T. II. 367.
30. NPL 28. PSZRL. T. II. 369–370.
31. PSZRL T. I. 320.
32. PSZRL T. II. 370–372.
33. NPL 28.
34. PSZRL T. II. 393.
35. NPL 29. Rosztjizslav, aki korábban kétszer is Novgorod élén állt, már nem jöhetett számításba, mert 1151-ben meghalt: PSZRL.T. II. 418.
36. NPL 25–26., 29.
37. NPL 30. PSZRL. T. I. 348.
38. PSZRL T. II. 326–372.
39. PSZRL T. II. 366–367., 372–373.
40. PSZRL T. II. 373–374.
41. PSZRL T. II. 367.
42. PSZRL T. II. 430.
43. PSZRL T. II. 374–377.
44. PSZRL T. II. 366–372.
45. PSZRL T. II. 376–383.
46. PSZRL T. II. 383.
47. PSZRL T. II. 383–384.
48. PSZRL T. II. 384.
49. PSZRL T. II. 384–389.
50. PSZRL T. I. 323–326.; T. II. 389–393.
51. PSZRL T. II. 394.
52. PSZRL T. II. 395–398.

53. PSZRL T. II. 398–402.
54. Az évszámok megállapításához figyelembe vettük Ny. G. Berezkov munkáját: Be-rezkov, Ny. G.: Hronologija russzkovo letopiszanyija. Moszkva, 1963.
55. PSZRL T. II. 402–403.
56. PSZRL T. II. 404–406. F. Font Márta szerint a magyar király távozásának valószí-nűbb oka Manuel bizánci császár támadása volt, amelyről II. Géza Oroszországban értesült: F. Font Márta: II. Géza orosz politikája 1141–1152. Acta Universitatis Sze-gediensis de A. József nominatae, Acta Historica. T. LXVII. Szeged, 1980. 38. (a továbbiakban: F. Font).
57. PSZRL T. II. 408–416.
58. PSZRL T. II. 416–418.
59. PSZRL T. II. 418–419.
60. Az elnevezés leginkább B. A. Ribakov nevéhez fűződik, akinek ezzel kapcsolatos né-zetei a következőképpen foglalhatók össze. Mivel Kijev gyakran a „viszály almája” lett a fejedelmek között, a kijevi bojárok szerződést kötöttek velük, és bevezették a duumvitárus rendszerét, amelyet a 12. század második felében végig fenntartottak. A rendszer lényege az volt, hogy egyszerre két ellenséges fejedelmi ág képviselőjét hívták meg, és ezzel részben megszüntek a belháborúk, viszonylagos egyensúly állt be. Az egyik fejedelem, a rangidős Kijevben élt, a másik Visgorodban vagy Belgo-rodiban. Együtt indultak a hadjáratokba, és összehangoltan intézték a diplomáciai le-velezést: Ribakov 492.
61. PSZRL T. II. 422–428.
62. PSZRL T. II. 424–438.
63. PSZRL T. II. 440–446.
64. PSZRL T. I. 336–337., T. II. 446–454.
65. PSZRL T. II. 454–455, 461–468.
66. PSZRL T. II. 444., 455–456.
67. PSZRL T. II. 456–460.
68. PSZRL T. II. 469–478.
69. PSZRL T. II. 478–489.
70. Pasuto, V. T.: Vnyesnyaja polityika Drevney Ruszi. Moszkva, 1968. 168. (a továb-biakban: Pasuto)
71. PSZRL T. II. 450.
72. PSZRL T. I. 311; T. II. 315.
73. F. Font 35, 36.
74. PSZRL T. II. 360–362.
75. Pasuto: 172.
76. F. Font 36, 38. Vö. Pasuto 169.
77. PSZRL T. II. 394.
78. Presznyakov, A. Je.: Obrazovanyije Velikorusszkovo goszudarsztva. Petrograd, 1918. 32.
79. PSZRL T. II. 521.
80. PSZRL T. II. 340–341.

81. Paasuto: 189.
82. PSZRL T. II. 485.
83. PSZRL T. II. 520.
84. PSZRL T. I. 351–352, 355–357.; T. II. 520, 551–554; T. IX. Moszkva, 1965., 222–225, 228.
85. Pasuto: 198.
86. F. Font 37.
87. Az Olgovicsek bemutatása: Ribakov, B.A.: „Szlovo o polku Igoreve” i jevo szovremennyiki. Moszkva 1971. 107. Uő: Kijevszkaja Rusz...,490.
88. Poveszty Vremennih Let. Cs. I. M.–L., 1950, 389.
89. Pasuto: 205.
90. PSZRL T. II. 455.
91. Sz. A. Pletnyeva aki a kunok politikai történetét több szakaszra bontotta, szintén ezt állapította meg. Ismerteti: Szovjetszkaja isztoriografija Kijevszkoj Ruszi. L., 1978. 215.
92. PSZRL T. I. I. 377–383., 386–391., 431–432., 436–438., 455–458.
93. PSZRL T. II. 404.
94. PSZRL T. II. 479.
95. PSZRL T. II. 480–481., 485. Pasuto szerint Kanyevben megkísérelték, hogy közös orosz–úz–kun megállapodást kössenek: Pasuto 207. Ez azért meglepő, mert a forrás nem is említi az úzokat. A magunk részéről úgy véljük, Jurij Dolgorukij 1155-ben a kun–berendej viszály miatt próbált tárgyalásokat folytatni a kunokkal. Így értelmezte az eseményeket P. P. Tolocsko is: Tolocsko, P. P.: Kijevszkaja zemlja. In: Drevnyerusszkije knyazsesztva X–XIII. vv. Moszkva, 1975. 41.
96. Ráadásul a Kijevi Évkönyv összeállítója időnként egyszerűen egymás mellé rakta a rendelkezésre álló műveket. Így fordulhat elő például az, hogy Vlagyimirko hol a legjobb tulajdonságokkal rendelkező, hol pedig visszataszító jellemű fejedelemként jelenik meg előttünk: PSZRL T. II. 391., 454–455., 461–463.
97. PSZRL T. II. 394., 487.
98. Jurij Dolgorukij halála után Kijevben (és környékén) szuzdaliakat raboltak ki, és gyilkoltak meg: PSZRL T. II. 489. Ők nyilván a fejedelem druzsinájának tagjai voltak, s nem annyira Dolgorukij népszerűtlenségének áldozatai lettek, hanem annak, hogy a Kijevi Fejedelemség igazgatásában való részvételüket saját meggazdagodásuk forrásának is tekintették.
99. PSZRL T. XXIV. Petrográd, 1921. 77. A kapcsolat azonban távolról sem volt ilyen egyoldalú, hiszen Dolgorukij már évtizedekkel korábban, 1120-ban sikeres hadjáratot vezetett a volgai bolgárok ellen: PSZRL T. I. 292.
100. Jurij szuzdali lépéseinek bemutatása és értékelése: Makai 41–46.

JÁNOS MAKAI

Die Außenpolitik des Fürstentums Susdal in den 30–50er Jahren des 12. Jahrhunderts

Die Außenpolitik des Fürstentums Susdal war auch in den 30-50er Jahren des 12. Jahrhunderts in erster Linie die Außenpolitik des Herrschers von Susdal. Die drei wichtigen Elemente des Machtschemas gab es zwar in Nordostrußland, die Quellen heben aber die Rolle des Fürsten Juri Dolgoruki hervor.

Dolgoruki war vor allem um die Erwerbung von Kiew bemüht, seine Nowgorod-Pläne haben aber ebenfalls zu Konflikten geführt. Seine Nowgorod-Politik kann von zwei Gesichtspunkten aus betrachtet werden. Einerseits wollte er die Zahl der von ihm zu Steuerzahlung gezwungenen auf Kosten des Nachbarstaates erhöhen, andererseits wollte er durch die Erstärkung seines Einflusses auf Nowgorod die Positionen der Olgowitsche und der Mstislawitsche schwächen. Er hatte einen starken Trumpf (das Susdaler Getreide) in der Hand, trotzdem gelang es ihm nur zeitweilig, seine Söhne auf den Thron von Nowgorod zu setzen. Sein Versuch, die Streitkräfte von Nowgorod in den Kampf um Kiew miteinzubeziehen, scheiterte.

Juri Dolgorukki führte eine scheinbar erfolgreiche Politik im Süden, da er Kiew dreimal einnahm. Das Bild ist jedoch weniger günstig, wenn wir die Umstände erwägen. Von den drei größeren Schlachten gegen Isjaslaw, den Fürsten von Kiew, verlor er zwei. Zweimal mußte er nach einer kurzen Herrschaft schmachlich aus der Stadt am Dnepr-Ufer flüchten, zum dritten Mal wurde er wahrscheinlich vergiftet. Der Fürst von Kiew wehrte die Susdaler Angriffe dermaßen erfolgreich zurück, daß Juri bei seinem Tode (1154) genauso keine Gebiete in Südrußland besaß wie am Anfang des Kampfes um den Thron in Kiew (1149).

Die Kooperation mit den Kumanen war ebenfalls ein grundlegender Zug der Außenpolitik Juri Dolgorukis. Die Kumanen nahmen in den 30–70er Jahren des 12. Jahrhunderts äußerst aktiv an den altrussischen Innenkämpfen teil und der Krieg des Susdaler Fürsten um Kiew lief ja gerade in dieser Zeit. Juri nahm sie in mehreren Feldzügen in Anspruch.

Die Außenpolitik Dolgorukis beachtete nicht genug die Interessen Nordostrußlands, sie widerspiegelte vielmehr seine eigenen Ambitionen. Für den weiteren Aufstieg des Fürstentums Susdal war ein Herrscher nötig, der nicht nach der Fata Morgana des Kiewer Großherzogentitels jagt, sondern seine Kräfte den lokale Angelegenheiten widmet. Dieser Erwartung konnte Andrei, der Sohn und Nachfolger von Juri auch nur zum Teil gerecht werden.

JÁNOS MAKAI

The Foreign Policy of the Principality of Suzdal in the 1130–50's.

The foreign policy of the Principality of Suzdal from the 1130's to the 1150's was also primarily the foreign policy of the ruler of Suzdal. Although the three important elements of the power formula already existed in Northeastern Russia, the sources emphasize the role of ruling Prince Yuri Dolgoruki.

Dolgoruki wanted Kiev first of all, but his plans concerning Novgorod also resulted in conflict. His policies concerning Novgorod can be approached from two

aspects. On the one hand, he wished to increase the numbers of those who paid taxes to him at the expense of the neighbouring state and, on the other, by strengthening his influence in Novgorod, he wanted to weaken the positions of the Olgoviches and the Mstislaviches. He held a strong trump card (the corn of Suzdal), but even so he managed to get his sons on to the principal throne of Novgorod for brief periods only. His attempts to draw the Novgorod military into the fight for Kiev also failed.

Yuri Dolgoruki's southern policies were apparently successful since he took Kiev three times. The picture, however, is less favourable if the circumstances are viewed. He lost two of the three major battles he fought with Iziaslav ruling Prince of Kiev. Twice he had to flee ignominiously from Kiev after brief periods of reigning, and he was probably poisoned the third time. The ruling Prince of Kiev was so successful in repelling the frequent attacks from Suzdal that Yuri held no territories in Southern Russia when he died (1154) just as he had not at the commencement of the struggle for the Kievan throne (1149).

Cooperation with the Cumans was also a basic feature of the foreign policy of Dolgoruki. The Cumans took an active part in the Russian internal struggles in the 1130–70s, just when the Prince of Suzdal was fighting for Kiev. Their military forces were used by Dolgoruki in a number of his campaigns.

The foreign policy of Dolgoruki did not have the interests of Northeastern Russia in view, but reflected his personal ambitions. The Principality of Suzdal would have needed a ruler who would devote his energies to local affairs instead of chasing the shadow of the title of Grand Duke of Kiev. Yuri's son and successor, Andrei also failed to completely meet these expectations.

PÓSÁN LÁSZLÓ

A „porosz” népnév tartalmi változásai a középkorban

„Ura csatáit végigvívta bátran,
s a keresztény és a pogány világban
távolabb, mint ő, még senki se járt,
s vitézségével mindenütt kivált.
Amikor Alexandriát bevették,
ott volt, s az asztalt gyakran nála
kezdtek minden nemzet előtt a poroszoknál.
Járt a letteknél és az oroszoknál –
ilyen keresztényt nem sokat találni”²¹

A 14. században élt Chaucer így mutatja be a Canterbury mesék bevezetőjében a Lovagot, s ezzel együtt szót ejt az ún. poroszokról is, akik – e leírás szerint – megkülönböztetett tisztelettel fogadták a nyugat-európai keresztény lovagokat. A 100–200 évvel korábbi források azonban ennek az ellenkezőjéről számolnak be: a poroszok pogány voltát hangsúlyozzák. A 11. században a *Gesta Hammaburgiensis ecclesiae pontificum* szerzője, Brémai Ádám azt írja, hogy a poroszok kíméletlenül üldözik a keresztényeket, s közöttük szenvedett vértanúhalált Adalbert prágai püspök is.² Gallus Anonymus 12. századi krónikájában a poroszok barbárként szerepelnek: „... barbarorum gentilium ferocissimas nationes, Seleciam, Pomeraniam et Pruziam”³ Boguphali posnani püspök *Chronicon Poloniae* című művében (13. század) ez a megjegyzés olvasható: „Pruteni et aliae nationes paganicae”⁴ III. Honorius pápa 1218. június 15-i levelében, amelyen Mainz, Magdeburg, Köln Salzburg, Gnesno, Lund, Brema és Trier érsekeinek írt, arra kéri az említett egyháznagyokat, hogy támogassák a poroszok megtérítését, akik teljesen hitetlenek és állati vadságúak.⁵

Vajon mi magyarázza a poroszokkal kapcsolatos megítélésnek a 13. századról a 14. századra történő gyors megváltozását? Hihető-e, hogy az állati vadságúnak, barbárnak tartott porosz népességről kialakított képzetkör szinte egyik napról a másikra fenntartások nélküli pozitív képpé váljon Chaucer-nél a lassú információáramlású, óralis kultúrájú középkorban? Vajon ugyanazt értik-e a krónikások és az egyházi oklevelek a „porosz” jelentése alatt mint a Canterbury mesék szerzője?

A középkori források által porosznak (Prutheni, Pruzzi, Prusci) nevezett népcsoport több-kevesebb biztonsággal a Visztula és a Nyeman folyók közötti területre lokalizálható, s a régészeti leletek tanúsága szerint már a bronzkor óta igazolhatóan itt is éltek. A középkori források is arról tudósítanak, hogy e területen már régóta a porosz nép élt. A *Chronica principum Poloniae* leírása szerint: „Hec Prussia regio sic antiquitus populis, sicut dicitur, est locata.”⁶ Ennek alátámasztására említi azt, hogy Nagy Károly idején a poroszok a szászok oldalán harcoltak a frankok ellen.

Az ókori és népvándorláskori tudósítások azonban Aisten vagy Esten névvel nevezik meg ennek a földnek a lakóit. Az antik szerzők közül Tacitus említi legelőször az Aistii/Aestii népet Germania (Cap. 45.) című művében. Leírása szerint az Aisten törzsek (*Aestorum gentes*) a szvéb tenger (Balti-tenger) jobb partján élnek. Szokásaikban a szvébekhez (azaz a keleti germánokhoz), nyelvükben viszont a brittekhez (keltákhoz?) hasonlítanak.⁷ Tacitus leírásából egyértelműen kiderül, hogy az Aisten törzsek nem tartoztak a germán nyelvcsaládba, de az általa említett megnevezés egyértelműen ger-

mán eredetű. Az east/Osten azaz Keleti jelentéssel összefüggésben a germánok a tőlük keletre élő népek közös megnevezésére használták. Az Aisten népet ezután majd csak a népvándorláskori történeti munkák említik. Cassiodor 520 körül arról tudósít (Variae 5,2), hogy az Aistir-ek követeket küldtek Nagy Theoderich gót királyhoz és borostyánt hoztak neki ajándékol. ⁸ Az Aisten törzsek borostyán gyűjtéséről már Tacitus is meglekezett. ⁹ 550 körül Jordanes „*Aestorum nationes*”-ről beszél (*Historiae Gothorum*), s hogy ez a nép hosszan lakja („*longissimam ripam*”) a „Germán-óceán” (*oceani Germanici*) partját, sőt később arról tudósít, hogy az óceán partján (ti. a Balti-tengernél), ahová a Visztula három folyóágban torkollik, élnek a Vidivarier-ek, tőlük keletre pedig az Aesti nép. ¹⁰ A korai középkorban Einhart *Vita Caroli Magni* (Cap. 12) című munkájában leírja, hogy az Aisten nép a Balti-tenger keleti partján, a szlávok mellett lakik. ¹¹ A Nagy Alfréd király korabeli angolszász utazó, Wulfstan, arról beszél, hogy „Eastland” „Weonodland”-tól (a vend területektől) keletre fekszik s hogy ezen a földön ered az Ilfing-folyó (Elbing-folyó), amelynek partján egy Truso nevű kereskedőhely található. ¹² Jordanes és Wulfstan elég határozottan a Visztulától keletre, a későbbi ún. keleti porosz területekre lokalizálja az Aisten törzsek településterületét. Tacitus, Cassiodor és Einhart helymeghatározása ugyan nem ennyire egyértelmű, de valami hasonló területet jelölnek ők is. A középkorban ennek a földnek a lakosságát porosz névvel illették, így az Aisten népnév alatt a poroszok elődeit is érthetjük.

A porosz elnevezésű népcsoport életéről, belső viszonyairól csak nagyon keveset tudunk. Wulfstan leírása szerint az Aesten nép földjén sok vár vagy erődített település van, s mindegyik élén egy-egy vezér, illetve „király” áll. A harcosok általában lőtejet isznak. Az itteni erdőkben sok a méz, a vizek pedig halban gazdagok. ¹⁵ Brémai Ádám arról tudósít, hogy a „pruzzik” nyájas és békeszerető emberek, akik segítséget nyújtanak a tengeren veszélyben forgóknak, vagy azoknak, akiket kalózok fenyegetnek. Az aranyat és az ezüstöt egyáltalán nem becsülik. Szent forrásaik és ligeteik vannak, a keresztényeket pedig rettenetesen üldözik. ¹⁶ III. Honorius pápa 1218. június 15-i levelében arról ír, hogy a poroszok teljesen hitetlenek és állati vadságúak. Az apák egy kivételével mindegyik lányukat megölik, az asszonyokat és lányokat pedig szemérmetlenül bűnös szenvedélyeiknek szolgáltatják ki. ¹⁷ Peter von Dusburg *Chronica terrae Prussie* című krónikájában (Cap. 84.) a porosz társadalmon belül megkülönböztetett ún. „nemeseket”, „nagyobb” és „kisebb” szabadokat, félszabadokat és szolgákat. ¹⁸ A poroszok szokásairól, hiedelemvilágáról, mindennapi életéről a legtöbbet az 1249. február 17-i christburgi szerződésből tudhatunk meg, amelyben a poroszok megígérik, hogy felhagynak pogány szokásaikkal. Az oklevél szerint a pogány poroszok körében csak a fiúk örökölhettek. Temetkezési gyakorlatukban az elhunytat lovaival, fegyvereivel, szolgálóembereivel, ruháival és egyéb értékeivel együtt temették el (vagy esetleg hamvasztották). Papjaik (grivek) a szertartás során biztosították a gyászolókat arról, hogy az elhunyt az ég közepén lovagol csillogó fegyverzetben az istenekhez, nagy kísérettel, kezükön karvalyt tartva. Évente egyszer a föld terményeiből bálványt készítettek, s azt istenként tisztelték. Ezt a bálványt Curche-nak nevezték. Több más istent is imádtak. Általános volt a többnejűség, a feleséget pedig meg kellett vásárolni. Gyakran előfordult az is, hogy apa és fia közösen vásárolt magának asszonyt. ¹⁹

A 12–13. század fordulója táján mintegy 170–180 000 fő lehetett a Visztula és a Nyeman folyók között élő porosz népesség száma. ²⁰ A szomszédos szláv népekkel egészen a 12. századig békés volt a viszonyuk. A források sem a lengyel, sem pedig a pomerániai területekkel kapcsolatban nem említenek porosz betöréseket, rablóhadjáratokat. Peter von Dusburg krónikájában joggal tudósít így e korról: „*pacem cum Cristianis vicinis nihilominus habuerunt, nec eos in cultura dei vivi impediabant, nec aliquantulum molestabant*”. ²¹ Az 1218. május 15-én kelt pápai oklevélből is, amely megtiltja a

poroszokkal szomszédos keresztényeknek, hogy a pogányoknak vasat, fegyvert vagy söt adjanak el („*pagani de Prussia nec ferrum nec arma nec sal habeant*”),²² arra következtethetünk, hogy a poroszoknak békés, cseretevékenységet is magában foglaló kapcsolatai voltak szomszédaikkal. A Brémai Ádám által leírt békeszerető tulajdonságuk ugyancsak alátámasztja ezt a feltételezést. A 12. század során ugyan történtek lengyel kísérletek a poroszok megtérítésére, amelytől az egyes lengyel fejedelmek hatalmi súlyuk erősítését remélték, de rendszeres porosz rablóhadjáratokról majd csak a 12. század végi, 13. század eleji források tudósítanak. A német történeti irodalom szerint már Vitéz Boleszláv korától lehet beszélni a Piastok azon törekvéséről, hogy meghódítsák a porosz földeket.²³ A lengyel történészek ezt általában tagadják, sőt egyesek még azt is kétségbe vonják, hogy a 13. században Konrád mazóviai hercegnek ilyen vagy hasonló törekvései lettek volna.²⁴ Gerard Labuda Ferdeszájú Boleszláv uralkodásánál vonja meg az élesebb határt.²⁵ Benedykt Zientara úgy véli, hogy ha Ferdeszájú Boleszláv porosz hadjáratait – amelyekről Gallus Anonymus krónikája tudósít²⁶ – még nem is tekinthetjük tervszerű elképzelésnek a poroszok alávetésére, akkor a leszlai püspökség megalapítása 1124-ben már egyértelműen ezt a cél jelzi.²⁷ Ferdeszájú Boleszláv porosz terveit második fia, Göndörhajú Boleszláv vitte tovább: a poroszok elleni harchoz a kereszties hadjárat ideológiáját is igénybe vette, s két hadjáratot vezetett a Visztulán túli pogány földekre 1147-ben és 1166-ban.²⁸ A 12. század végének lengyel krónikása, Vincentius Kadlubek egyértelműen azt a véleményt fogalmazta meg, hogy a porosz területek egykor a lengyel korona fennhatósága alá tartoztak, sőt még a dán szigetek is.²⁹ Lengyelország részfejedelemségekre bomlásával párhuzamosan a porosz politika egyre inkább a határterületek (Nagy-Lengyelország, Mazóvia) hercegeinek ügye lett, akik a térítést egyúttal területi terjeszkedésre is fel akarták használni. Nagy-Lengyelországban ekkoriban terjedt el s vált népszerűvé a poroszok által meggyilkolt Szent Adalbert kultusza, s a missziós gondolathoz kapcsolódva kezdte meg térítő tevékenységét 1206-tól a gnesnoi érsek támogatásával Lekno cisztercita kolostora is.³⁰ A 13. század elején – feltehetően szintén missziós tervekkel összefüggésben – Sambor danzigi fejedelem Olivában alapított egy cisztercita rendházat, s 1209-ben egy itteni, bizonyos Christian nevű szerzetes kapcsolódott be a térítő tevékenységbe.³¹ Ehhez megkapta II. Waldemar dán király támogatását is, aki a 13. század első évtizedeiben hatalmi-politikai befolyását a Balti-tenger térségének jelentős részére kiterjesztette. 1210-ben nagy hadsereggel megjelent Poroszországban is, s ugyanabban az évben I. Mestwin danzigi herceg (Sambor testvére és utóda) elismerte a dán király fennhatóságát.³² A határmenti keresztény fejedelmek aktivitásának fokozódására a poroszok egyre gyakoribb rablóátadásokkal reagáltak, jelentős pusztításokat okozva a pomerániai, mazóviai és nagy-lengyelországi hercegek földjein. A határterületek porosz előkelő rétegének egy része érdekeit és az erőviszonyokat felmérve, szuverenitásuk megtartásával hajlandónak mutatkozott a kereszténység felvételére. Christian cisztercita szerzetesnek a körükben végzett eredményes térítő tevékenységét az is mutatja, hogy 1212-ben III. Ince pápa felszólította a szláv hercegeket, hogy az újonnan megtért poroszoktól ne követeljenek földesúri szolgáltatásokat,³³ mert az az eddigi missziós sikereket fenyegetné. Ugyanebben az évben a Makolnoban megrendezett lengyel zsinaton a lengyelországi egyháznagyok, hercegek és a pomerániai fejedelmek megpróbálták összehangolni a porosz politikát.³⁴ Az 1215. évi IV. lateráni zsinat tovább lendítette a porosz térítések ügyét. Elismerve „*dilecti filii Christianus, Ph(ilippus) et quidam alii monachi*”³⁵ missziós sikereit, s a pápa kinevezte Christiant a poroszok püspökévé, továbbá megerősítette azon löbau-i területek (a mazóviai határnál) birtokában, amelyeket az újonnan megtért porosz Sarvabuno adományozott neki, aki a keresztységben a Pál nevet kapta („*dilecti filii Pauli Pruteni, qui olim dicebatur Survabuno*”)³⁶ és a kereszténnyé lett porosz előkelőtől,

Warpoda-tól (aki a kereszténységben a Fülöp nevet nyerte) kapott lauzaniai (az Elbing-folyó környékén) földeket.³⁷ Egy 1216 körüli pápai oklevél említést tesz egy megtért porosz előkelőről, aki egy falut adományozott Christian püspöknek.³⁸ T. Manteuffel feltételezése szerint Christian püspök az óslakos előkelő réteg egy részének egyetértésével – a lengyel és pomerániai hercegek katonai fellépését elkerülendő – egy, a pápának alávetett egyházi-cisztercita állam létrehozására törekedett. A püspök egyúttal tisztában volt azzal is, hogy az újonnan kereszténnyé lett területek folyamatosan ki vannak téve a szomszédos pogány poroszok támadásainak, rablóhadjáratainak.³⁹ Hogy Christian ilyen irányú félelme mennyire megalapozott volt, arra III. Honorius pápa 1217 tavaszán írott leveleiből következtethetünk. A pápa engedélyezte Christian püspöknek, hogy mindazon neofitákkal, akik védekezni akarnak a pogány támadásokkal szemben, keresztes hadjáratot indítson,⁴⁰ továbbá felszólította a német nemeseket, hogy vegyenek részt a poroszok elleni keresztes hadjáratban.⁴¹ III. Honorius 1221. január 17-i oklevele arra utal, hogy 1220-ban már volt egy kisebb keresztes vállalkozás.⁴² 1222-ben és 1223-ban a lengyel hercegek újabb hadjáratait említik a források.⁴³ 1225-re a Piast-hercegek viszonya annyira feszültté vált, hogy a Fehér Leszek krakkói, Szakállas Henrik sziléziai és Vékonylábú Ulászló nagy-lengyelországi fejedelmek 1217-ben kötött hármas szövetsége – amelyre a poroszok elleni katonai aktivitás is alapul – felbomlott, s a porosz végéknél megszűnt az eddig többé-kevésbé még közösnek tekinthető lengyel határvédelem. A Piastok politikájának ilyen irányú változása a porosz kérdés más jellegű rendezési módját vetette fel. Feltehetően Szakállas Henrik sziléziai herceg ösztönzésére került sor arra, hogy Konrád mazóviai herceg az 1198-ban alakult Német Lovagrendet kívánta megbízni a határok védelmével és a poroszok elleni harccal,⁴⁴ s cserébe felajánlotta a lovagoknak a kulmi földeket.⁴⁵ Hosszas tárgyalások után 1230-ban Hermann Balk magister vezetésével a Visztula partjainál megjelentek az első lovagrendi csapatok.⁴⁶ A kulmi terület hátországi történő biztosítása után 1233-ban a Rend megkezdte előrenyomulását a porosz földekre.⁴⁷

A porosz térítés, a Piast-hercegek katonai akciói és a Német Lovagrend első expanziója egyaránt a Visztula jobb partját, a legnyugatibb porosz területet, Pomesaniát érintette, így a 13. század első harmadáig a „pomesaniai” elnevezés általában szinoním jelentésű volt a „porosz” szóval. A Német Lovagrend katonai előrenyomulásának menetét és irányát a stratégiai szempontból fontos víziutak (Visztula, Visztula-öböl) feletti ellenőrzés megszerzésének igénye határozta meg.⁴⁸

A poroszok által lakott földek meghódításának időszakában az össznépesség megnevezésére szolgáló „Prusci”, „Prutheni”, „Prussi” stb. elnevezések mellett már a szűkebb lakóhely szerint is megnevezik a források az óslakókat, hiszen politikai és katonai szempontból az egyes porosz csoportok eltérően viselkedtek. Így például amikor a Rend hatalmának gyors növekedését rossz szemmel néző Swantopolk danzig herceg 1242-ben nyílt háborúba keveredett a lovagokkal, szövetséget kötött a német expanzió által leginkább fenyegetett porosz törzsekkel („*cum paganis Samie, Warmie ac Natangie*”).⁴⁹ A háborút követő béketárgyaláson a Német Lovagrenddel kiegyező (1249. évi christburgi szerződés) s keresztény hitre térő pomesaniai, warmiai és natangeni poroszok külön-külön is meg vannak nevezve.⁵⁰ A 13. század közepére a porosz megnevezést már nem lehetett a korábbi időkben szokásos „barbár” vagy „pogány” fogalmakkal azonosítani: a Német Lovagrend uralma alá került területek népessége kénytelen volt keresztény hitre térni.

A Visztula és a Nyeman folyók közötti földek megnevezésére a középkori keresztény leírások az itteni őshonos nép nevét alkalmazták (*terra Prussia*), s ez az elnevezés a Német Lovagrendnek Európában nagy figyelmet és visszhangot kiváltó tevékenységének köszönhetően egyre inkább a köztudatba került. A „porosz” elnevezés-

nek az etnikai tartalom mellett kezdett kialakulni egy behatárolt területi jelentése is, amelyet melléknévként emberek megnevezésére is átvittek. A 13. században Altenburgban, a lovagrend thüringiai birtokán lévő rendházban például ilyen nevű fráterekkel találkozunk, mint „*Henricus Prutenus*”⁵¹ vagy „*frater Hermannus dictus Pruze*”⁵²; Mühlhausenben, majd később Egerben pedig egy „*Reinherus (dictus) Prutenus*”⁵³ restvéréről emlékeznek meg a források. Itt nyilvánvalóan olyan lovagokról van szó, akik bizonyos ideig valamelyik porosz földön lévő lovagrendi káptalanban tartózkodtak, s nem pedig arról, hogy a keresztetek született poroszokat vettek volna fel a Rendbe.

A Német Lovagrend és a Livóniában hódító Kardtestvérek 1237. évi egyesülése után⁵⁴ a lovagok két, egymástól távoli országrész felett rendelkeztek. A Livóniában harcoló lovagokat „Livón Rendnek”, a Visztula és Nyeman közötti térségben tevékenykedő rendágot pedig „Porosz Rendnek” kezdték hívni a kortársak. A Német Lovagrend porosz földre érkező csapatainak előjárója, Hermann Balk a Rend itteni lovagjainak megnevezésére az 1233. decemberében kiállított kulmi adománylevélben már a „porosz” szót használja: „*eiusdem domus per Sclavoniam et Prusiam preceptor*”.⁵⁵ Hivatalosan először egy 1242. évi oklevélben nevezik a lovagokat „Porosz Rendnek”, amikor a Német Lovagrend és Lübeck egy szerződést kötött egy Samlandban Lübecki jogon alapítandó város ügyében: „*preceptor et universitas fratrum domus Theutonicum in Prussia*”.⁵⁶ A Canterbury mesékben szereplő lovag, aki a 14. századi európai lovagság körében oly népszerű „porosz ill. litván utazáson” vett részt, hogy a még pogány balti népek (keleti poroszok, litvánok, stb.) ellen a lovagi hírnév és a kereszténység üdvére hadakozzon, vitézségével kiérdemelte a lovagrend porosz ágának elismerését, így „az asztalt gyakran nála / kezdték minden nemzet előtt a poroszoknál”.⁵⁷ Chaucernél a porosz elnevezés a Német Lovagrend porosz ágát jelentette.

A 13. század végére a lovagrend meghódította és uralma alá vonta a poroszok által lakott területeket. Peter von Dusburg az 1283. év eseményeinek tárgyalásánál ezt a rövid megjegyzést tette: „*Explicit bellum Prussie*”.⁵⁸ Ezt követően a Rend által szorgalmazottan nagyarányú kolonizációs tevékenység vette kezdetét.⁵⁹ 1300 körül a szűkebb értelemben vett poroszországi lovagrendi állam (az ősi porosz szállásterületek a kulmi földek nélkül) népességének – két levert nagy porosz felkelés (1242–1249; 1260–1273) vérvésztése és a több mint fél évszázados német uralom lassan érvényesülő asszimilációs hatása után – kb. 68–70%-a volt porosz, 18–19%-a szláv (a mazóviai határterületeken) és csak kb. 11–12%-a német etnikumú. Száz év múlva, a 15. század elejére a 14. századi betelepüléseknek köszönhetően az itteni népesség 50%-a már német származású volt, a porosz etnikum kisebbségbe került, s a christburgi szerződéssel kezdődő asszimilációs folyamat eredményeként fokozatosan gyengültek etnikai sajátosságai.⁶⁰ Az asszimilációt egyértelműen jelzi az, hogy a német városok magisztrátusaiiban porosz származású tanácsosok is megjelentek. Legkorábban 1286-ban, Königsberg óvárosában tűnik fel egy „*Henniko Pruthenus*” nevű városi tanácsos.⁶¹ 1343 és 1349 között Neustadt Elbingben a városi tanácsosok sorában egy „*Johannes prutenus*” nevű is szerepel.⁶²

A 14. századi kolonizáció nemcsak nyugati, döntően német telepések bevándorlását jelentette, hanem a belső erdős területek, az ún. „Wildnis” visszaszorítását, az irtványföldek terjedését is. Ebbe a belső telepemoszgalomba a porosz lakosság is bekapcsolódott. A zömében alávetett helyzetű porosz paraszti népesség számára ez az út a társadalmi és jogi emelkedés lehetőségét kínálta. Ennek eredményeként a német telepések kiváltságainak egy részét porosz elemek is megszerezhették.

A Német Lovagrend államának alapja a porosz törzsektől elhódított mintegy 38 500 négyzetkilométernyi terület lett (a lovagok által uralt összterület – Livóniát nem számítva – 66%-a),⁶³ így a külvilág a Rend fennhatósága alá tartozó szláv területe-

ket is a *terrae Prussiae* fogalmával illetve, azaz a kulmi földeket (kb. 4650 négyzetkilométer; az összterület 8%-a), ahol a 15. század elején a népességnek majdnem 1/5 része élt (kb. 80 000 fő) és az 1309-től a lovagok uralma alá került Kelet-Pomerániát (kb. 14 850 négyzetkilométer; az összterület 26%-a) a maga 130 000 főnyi népességével, amelynek döntő többsége szláv etnikumú volt.⁶⁴ Kelet-Pomeránia megszerzését követően egy ideig a Német Lovagrend is még használta a régi elnevezést. Friedrich von Wildenberg Landmeister 1320. április 10-én kelt levelében például ez olvasható: „*preceptor et magister fratrum Theutonicorum domus s. Marie per Prusiam et Pomeraniam*”.⁶⁵ A Régebbi Olivai Krónika is a 14. századi nagy pestis leírásakor még különbséget tett: „*in tota Pruzia et Pomerania*”.⁶⁶ Az országrészek saját megnevezésének háttérbe szorulásához jelentősen hozzájárult az, hogy VI. Orbán pápa 1386-ban a Német Lovagrend kelet-pomerániai birtokainak is megadta azokat a jogokat, amelyekkel a Rend a szűkebb értelemben vett Poroszországban rendelkezett.⁶⁷ A 14. század végére már általánosan a Poroszország elnevezést használták a Visztula bal partján elterülő, lovagrendi uralom alá tartozó kelet-pomerániai területekre is. VI. Orbán pápa adománylevelének évében például a nagymester a kelet-pomerániai Oliva és Pelpin cisztercita kolostor apátjainak írott levelében a „*prelatenn diesser lande Prewssenn*” megszólítást használta.⁶⁸ 1391-ben a lengyel királlyal folytatott megbeszélések során a nagymester *terre Prussie* megnevezéssel illetve a Rend fennhatósága alá tartozó összes területet.⁶⁹ 1398-ban Konrad von Jungingen nagymester a Kalmári Unió királynőjének, Margitnak írott levelében „*unsern stranden czu Pruessen*” kifejezés olvasható.⁷⁰ A Rend uralma alatti különböző tartományokban bevezetett egységes pénz (*moneta terre Prussie*) ugyancsak a Poroszország megnevezés szélesebb körű elterjedését segítette elő.⁷¹

A „porosz” elnevezést a lovagrend fennhatósága alá tartozás kifejezéséként 1402-ben a zálogba vett, döntően németek által lakott Neumarkra is átvitték.⁷² A „porosz” szó tartalmi kiszélesedése, a Német Rend összes tartományára történő alkalmazása egy új porosz-fogalom kialakulásához vezetett: a szó elveszítette egykori etnikai meghatározottságú jelentését és egy hatalmi-szervezeti egységbe fogott területnek, s ennek lakóinak lett az összefoglaló megnevezése Európa számára. A késő középkorban már a „porosz” elnevezés területi és nem etnikai jelentést hordozott.⁷³ A Hanza-szövetségbe tartozó lovagrendi városok (a kulmi területen Kulm és Thorn, a kelet-pomerániai Danzig vagy a szűkebb értelemben vett porosz földeken lévő Elbing, Marienburg és Königsberg) például a kereskedelmi levelezésekben „porosz” városokként szerepelnek. Az európai egyetemek beiratkozási könyveiben a Rend országából származó diákokat származási helyük után – anyanyelvüktől függetlenül – porosznak nevezték.⁷⁴

A Német Lovagrend államán belül a 14. század során még különbséget tettek a porosz és a német származású lakosság között. Siegfried von Feuchtwangen nagymester 1309-ben kizárta a porosz származásúakat a városi hivatalokból, kereskedelemből, iparüzésből és vendégfogadásból. 1400-ban Marienburg városa kimondta, hogy a poroszok nem kaphatnak polgárjogot. Ezek a tiltások azonban nem mentek át a gyakorlatba, hiszen Neustadt Elbingben 1343 és 1349 között szerepel városi tanácsosként a már említett „*Johannes prutenus*”.⁷⁵ A lovagrend német alattvalói a 14. században még nem nevezték magukat porosznak, noha a belső kolonizáció és a 14. századi általános európai krízis hatására fokozatosan rosszabbodó német paraszti helyzet együttes következtében csökkentek, a kiegyenlítődés irányába mutatóan változtak a paraszti társadalmon belül a poroszok és a németek közötti társadalmi-jogi különbségek, ami a két népcsoport szélesebb körű közeledéséhez vezetett. A nemesi-harcos rétegen belül a porosz katonai előkelők helyzete már a 13. századtól közelített a német nemesekhez. 1261-ben a samlandi porosz Berischo 11 Haken földet és 5 családot kapott Sunegoge faluban Dietrich königsbergi komtúrtól.⁷⁶ Ugyanebben az évben a porosz származású

Palstok 6 Haken földet kapott,⁷⁷ a Romike és Gilbers testvérpár 10 családot nyert adományként,⁷⁸ 1262-ben pedig Helmerich Landmeister 3 falut és 9 szolgálcsaládot adományozott a porosz Tropo-nak.⁷⁹ A birodalomból érkezett német nemesek általában valamelyest nagyobb földadományokat kaptak. Gerhard von Hirsberg Vicelandmeister 1258. október 7-én Christburgban kelt levelében például megerősítette Nicolaus lovag özvegyét a kulmi jogon birtokolt 18 Hufe birtokában,⁸⁰ vagy Gerhard von Paslok és nővére, Christine kulmi joggal 31 Hufe földet kapott.⁸¹ Lényegi különbség a 13. század vége felé azonban már nem nagyon volt a német és a porosz katonai réteg között. Ezt elsősorban a bizonyítja, hogy a nyugati lovagoknak adott birtokokhoz hasonló nagyságú adományokban porosz előkelők is részesültek. 1262-ben vagy 1263-ban (keltezés hiányában bizonytalan az oklevél datálása) Helmerich Landmeister a porosz származású Grunau-nak hűséges szolgálataiért 14 Hufe földet adományozott kulmi joggal a Sonanditteni földön.⁸² 1271. február 24-én Dietrich von Gatersleben Landmeister a porosz Svammuzel-nek és testvérének, Neyprotirs-nak összesen 12 Hufe földet adott.⁸³ Arra is van példa, hogy egyes német lovagoknak tett adományok mértéke kisebb, mint bizonyos (például az előbb említettek) poroszok által kapott birtokok. 1275-ben egy Heinrich Lusco nevű német telepes 6 Hufe nagyságú birtokadományban részesült.⁸⁴

Kulmerland lengyel nemesei – akikre mint keresztényekre a Német Lovagrend kezdettől fogva számított a pogány poroszok elleni harcban – nagyon hamar, valamikor 1230 és 1239 között elérték azt, hogy Hermann Balk Landmeister kollektíve adott számukra kiváltságokat. Mindez csak egy sokkal későbbi, ezen kiváltságokat megújító 1278. évi oklevélből ismert.⁸⁵ 1267-ben és 1285-ben a Német Lovagrend Ermland és Natangen nemeseit, függetlenül azok etnikai hovatartozásától, kollektív privilégiumokban részesítette.⁸⁶ 1299. augusztus 10-én Berthold Brühaven köingsbergi komtúr a Witingeknek nevezett samlandi porosz katonai rétegnek testüleg adott kiváltságokat.⁸⁷

A Német Lovagrend államában a katonai-harcos elemeket felölölő felsőbb társadalmi rétegek körében következett be leghamarabb az etnikai nyelvi válaszfalak leomlása. Mindezt – a többé-kevésbé hasonló birtokadományozási gyakorlaton kívül – befolyásolhatta az is, hogy az államhatalmat kézben tartó kereszties lovagok általában a birodalom területéről származtak,⁸⁸ s a helyi nemesség köréből (még a német területekről betelepült családokból sem!) nem fogadtak be új tagot. A 15. századra kialakult egyfajta idegenkedés a Renddel szemben, ami ekkor már politikai és gazdasági sérelmekkel is párosult.⁸⁹

A korábban említett példák jelzik, hogy – a korlátozó rendeletek ellenére – a 14. század folyamán a városokban is kialakult egyfajta német-porosz közeledés, ami lényegében a porosz születésűek asszimilációját, germanizálódását jelentette. A paraszti terhek és kötelezettségek vonatkozásában a 15. század hozta meg a kiegyenlítődet, a származás alapján is eddig meglévő különbségek eltűnését.

A 15. században, amikor a rendi jogok körüli küzdelem egyesítette a nemeseket és a városokat – tehát azon erőket, ahol a jogok és kiváltságok ekkorra már etnikai hovatartozástól függetlenül érvényesülhettek – a lovagrend uralmával szembeni érdekeik kifejezésére a poroszországi német népesség körében is megnőtt a hajlandóság arra, hogy magukat porosznak nevezzék.⁹⁰ Leghamarabb a német nyelvű városok és a gazdaságilag legvirágzóbb területeknek, a Visztula vidékének német, lengyel és porosz nemessége kezdte magát következetesen s egyöntetűen „porosznak” tekinteni.⁹¹ Tagadhatatlan, hogy a kialakuló „porosz” identitású közösségekben jelentős szerepet játszott és nagy befolyással rendelkezett a német etnikum, de a porosz megnevezés azonosítása a németiséggel ekkor még nem következett be.⁹² A „porosz” elnevezésnek a

rendiséggel összekapcsolódó tartalmát egyértelműen jelzi a kulmi és Visztula-menti nemesség és a városok többsége közös érdekeinek érvényesítésére 1440-ben megalakult rendi szerveződésnek, a Porosz Szövetségnek a neve is. A porosz rendek és a Német Lovagrend ellentétének elmélyülése oda vezetett, hogy a Porosz Szövetség a lengyel király támogatásával 1453 végén nyílt felkelést robbantott ki, s Jagello Kázmér 1454. március 6-i ún. inkorporációs bullájával (amelyben egész Poroszországot a lengyel korona részének nyilvánította) ebbe a háborúba Lengyelország is bekapcsolódott.⁹³ Az 1453-tól 1466-ig tartó 13 éves háború a Német Lovagrend vereségével végződött, s az 1466. október 19-én megkötött toruni béke értelmében a Rend kénytelen volt nyugat-poroszországi birtokát (Kulmerlandot, Kelet-Pomerániát, a Marienburg és Elbing környéki földeket) s Ermlandot átengedni Kázmér királynak. A lovagok ezzel kiszorultak a Visztula fontos víziútjáról.⁹⁴

A Lengyelországhoz került egykori lovagrendi területek (utalva a rendek szerepére) megtartották a porosz nevet, s Királyi Poroszország néven váltak a lengyel korona részévé. A Királyi Poroszországban magukat „poroszoknak” valló tartományi rendekhez tartozók – a lovagrendi időkből örökölt etnikai s demográfiai viszonyokból következően – többségükben a városok németségéből (Danzig, Kulm, Thorn, Elbing, Marienburg, stb. esetében) és egy kevert etnikumú, de jelentős szláv arányokat felmutató nemesi rétegből kerültek ki. E területeken a „porosz nemzet” vagy a „lengyel porosz” megnevezés a lengyel koronához került tartományok vegyes etnikumú rendjeit jelentette. A kora újkor folyamán a Királyi Poroszország rendi viszonyai a (többségében szláv eredetű) nemesség javára változtak, így a „lengyel porosz” egyre inkább a Királyi Poroszország nemességét kezdte jelenteni,⁹⁵ míg maga a „porosz” fogalom a 18. század végéig fennmaradva területiális, tartományi elnevezésként élt.⁹⁶

Az 1466. évi toruni békét követően a Német Lovagrend birtokában csak a kelet-poroszországi területek maradtak. Az új nagymesteri székhely, s az új főváros Königsberg lett. Mivel a lovagrendi állam elveszítette legjelentősebb városait, a kelet-poroszországi rendi mozgalomban a nemesség játszotta a meghatározó erőt. 1525-ben a Rend utolsó nagymestere, Albrecht von Ansbach-Hohenzollern a lovagok és a nemesek többségének egyetértésével evangélikus hitre tért és szekularizálta a Német Lovagrend birtokait. Az ún. krakkói hűségeskü értelmében⁹⁷ a szekularizált területek Porosz Hercegség néven a lengyel korona hűbéres fejedelemségévé váltak. Albrecht új címe *dux in Prussia* lett,⁹⁸ azaz a Poroszország megnevezést a középkorhoz viszonyítva már egy szűkebb földrajzi térségre alkalmazták, ahol – a történeti előzményeknek köszönhetően – a nemesség döntően német, vagy még a késő középkor végére jórészt asszimilálódott óporosz eredetű volt, de az össznépeesség szélesebb rétegei is az asszimilációnak már olyan fokára értek el, amikor elveszítették etnikai sajátosságukat. Kelet-Poroszországban a porosz megnevezés elsősorban a német nyelvű földbirtokos rétegre és az itteni városok (például Königsberg) német polgáira, tehát egy nyelvileg is többé-kevésbé homogén rendiségre vonatkozott. Ebből az következett, hogy itt nagyon hamar megtörtént a porosz-fogalom azonosítása a németséggel.⁹⁹ Miután a felemelkedő Hohenzollern-dinasztia elnyerte a porosz királyi címet, s Brandenburgra építve megeremtetten a 18. századi Európa katoná államaként ismertté vált Poroszországot, a porosz megnevezés újra egy uralmi egységet jelölt, de már egy olyan hatalmi keretet, amelynek alattvalói többségükben német nyelvűek voltak. Az egykori balti nyelvcsaládba tartozó népet jelölő „porosz” szó egy dinamikusan növekvő német királyságnak és alattvalóinak megnevezésévé vált, s a köztudatba egy sajátos értékeket és mentalitást képviselő német népcsoport nevéként vonult be.

Jegyzetek

1. Chaucer, Geoffrey: Canterbury mesék Bp., 1987. 8. (a továbbiakban: Canterbury mesék)
2. Magistri Adam Bremensis, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis. Ed Bernhard Schmeiler Hannoverae et Lipaire 1924. (a továbbiakban: Magistri Adam Bremensis) Adalbert cseh püspök mártíromságáról igen sok középkori forrás megemlékezik, mint például: Passio Sancti Adalpert Martiris. Pomniki Dziejowe Polski I., Warszawa 1961. 154. (a továbbiakban: PDP); Quedlinburgi Évkönyvek. PDP II. 767.; Chronica principum Polonie. PDP III. 463.
3. PDP I. 394.
4. PDP II. 559.
5. Preussisches Urkundenbuch, Politische Abteilung, Bd. I. Heft 1. Hrsg. von Philipp-Wölky, Königsberg, 1882. Nr. 29. (a továbbiakban: PUB): „In Pruscie partibus populus est a fide prorsus exorbitans et plus quam bestiali deditus feritatus.”
6. PDP III. 463.
7. P. Cornelii Taciti: De Germania Hrsg. von Alfred Gudeman, Berlin 1916. Cap. 45.: „Ergo iam dextro Cuebici maris litore Aestiorum gentes adbuuntur, wuibus ritus habitusque Sueborum, lingue Britannicae propior.” 225–226. (a továbbiakban: Taciti)
8. Magni Aurelii Cassiodori senatoris, Variarum Libri sex prores. Ed. Antonio Zierndorff, Viennae 1702. 338–339.
9. Taciti, (Cap. 45.) 227.
10. PDP I. 2.
11. Einhardi Vita Karoli Magni Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historias Post G. H. Pertz Hannoverae, 1911. 15.
12. Scriptores rerum prussicarum, Tom. I–V. ab Hirsch T.–M. Toepfelen et Strehlke, E. Lipsiae, 1861. 732–734. (a továbbiakban: SRP)
13. A poroszok és a balti népek korai történetére és elnevezésükre vonatkozóan vö.: La Baume, W.: Sprache und Heimat der Prussen. Zeitschrift für Ostforschung, 1952. Heft 4.; Laur, W.: Aisten/Esten, eine germanische Volksbezeichnung im baltischen Raum. Zeitschrift für Ostforschung, 1954. Heft 2.; Neuvret, J.: Historie des Pays Baltiques Paris, 1934. 20.
14. PDP II. 556.
15. SRP I. 733–734.
16. Magistri Adam Bremensis 245–246.
17. PUB I, 1. Nr. 29.
18. SRP I. 97.
19. PUB I,1. Nr. 218.
20. Vö.: Biskup, M.– Labuda, G.: Dzieje Zakonu Krzyzackiego w Prusach. Gospodarka – spoleozenstwo – panstwo – ideologia. Gdansk, 1986. 177–178.; Biskup, M.: etniczno-demokraciczne przemiany Prus Krzyzackich w rozwoju osadnictwa w sredniowieczu (o tzw. nowym plemienu Prusaków). Kwartalnik Historyczny, Warszawa 1991. 2. 49. (a továbbiakban: Biskup 1991.)
21. SRP I. 33.
22. PUB I,1. Nr. 25.

23. Vö. például: Machke, E.: Polen und die Berufung des Deutschen Ordens nach Preusser Danzig 1934, 8.; Schumacher, B.: Geschichte Ost und Westpreussens, Würzburg 1977, 16.
24. Tymieniecki, K.: Misja polska w Prusiech i sprowadzenie Krzyzaków, Torun 1935, 31.
25. Labuda, G.: Polska a krzyzacka misja w Prusach do Polowy 13. w. *Annales Missiologicae* 1937. 201.
26. PDP I. 478.
27. Zientara, B.: Preussische Fragen in der Politik Heinrichs des Bärtigen von Schlesien. In: *Der Deutschordensstaat Preussen in der polnischen Geschichtsschreibung der Gegenwart* Hrsg. von Arnold, Udo und Biskup, Marian Marburg, 1982. (a továbbiakban: Zientara)
28. Zientara
29. *Monumenta historica Poloniae*, Tom. II. ab. Bielowski, A.: Lwów, 1872. 252–253. (a továbbiakban: MPH)
30. PUB I,1. Nr.4.; *Chronica Albrici Trium Fontium*. In: *Monumenta Germaniae historica. Scriptores XXIII*. Lipsiae, 1925. 887. (a továbbiakban: MGH. SS.)
31. *Chronocon Montis Sereni*. In: MGH, SS. XXIII. 176.: „Primi predicatore genti Prutenorum missi sunt”.
32. Hellmann, M.: *Das Lettenland im Mittelalter*, Münster-Köln 1954, 14.; Powierski, J.: Die Stellung der pommerellischen Herzöge zur Preusse-Frage im 13. Jahrhundert. In: *Der Deutschordensstaat Preussen in der polnischen Geschichtsschreibung der Gegenwart*. Hrsg. v. Arnold, Udo und Biskup, Marian. Marburg 1982.
33. PUB I, 1. Nr.7.
34. *Codex diplomaticus Minoris poloniae*, Tom. I. ab Piekosinski, F.: Kraków, 1876. Nr. 8. (a továbbiakban: CDMP)
35. PUB I,1. Nr.5.
36. PUB I,1. Nr.9.
37. PUB I,1. 10.
38. PUB I,1. Nr.12.
39. Manteuffel, T.: *Próba stworzenia cysterskiego panstwa biskupiego w Prusach*. *Zapiski Historyczne*, 1953. 157–173.
40. PUB I,1. Nr.15.
41. PUB I,1. Nr.16., 20., 21., 26., 29.
43. PUB I,1. Nr.38.
43. *Schleisisches Urkundenbuch*, Hrsg. von Appelt, H. Wien 1971. Nr. 227. (a továbbiakban: SUB). *Vita Sancte Hedwigis* (MPH IV. p. 558.)
44. Zientara, 90–99.
45. Az első írás nyoma ennek az ajánlatnak II. Frigyes császár rimini bullájában található: PUB I,1. Nr.56.
46. Erről részletesebben Pósán L.: *A Német Lovagrend államalakítási kísérletei Kelet-Európában*. *Történelmi Szemle*. 1990. 1–2. 158–163.
47. SRP I. 56–58. (Dusburg)
48. Krollmann, C.: *Politische Geschichte des Deutschen Ordens in Preussen*. Königsberg 1932, 12–13.

49. PUB I,1. Nr.129.
50. PUB I,1. Nr.218.
51. Urkundenbuch der Deutschordensballei Thüringen, Bd.I. Hrsg. von Lampe, K. H. Jena, 1936. Nr. 143. (a továbbiakban: UBT).
52. UBT I. Nr.175.
53. UBT I. Nr.574.
54. Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch, Bd. I. Hrsg. von v. Bunge, F. G., Reval-Riga, 1852. Nr. 149. (a továbbiakban: LUB).
55. PUB I,1. Nr.105.
56. PUB I,1. Nr.140.
57. Canterbury mesék 8.; Az ún. „porosz és litván utazásokról”. Paravicini, W.: Die Preussenreisen des europäischen Adels. Historische Zeitschrift 1981. Bd. 232. 25–38.; Christiansen, E.: The Northern Crusades. The Baltic and the Catholic Frontier 1100–1525. London, 1980.; Maschke, E.: Burgund und der preussische Ordensstaat. Ein Beitrag zur Einheit der ritterlichen Kultur Europas im späten Mittelalter. In: Maschke, E.: *Domus Hospitalis Theutonicorum, Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens* 10. Bonn 1970. 15–34. (a továbbiakban: Maschke 1970.)
58. SRP I. 146.
59. A poroszországi kolonizációról összefoglalóan ld.: Kasiske, K.: Die Sidelungstätigkeit des Deutschen Ordens im östliche Preussen bis zum Jahre 1410. Königsberg 1934.
60. A porosz területek etnikai és demográfiai viszonyairól vö.: Biskup 1991.; Pollakówna, M.: Zanik ludności pruskiej. In: *Pomorze sredniowicze*. Ed. Labuda, G. Warszawa 1953. 160–207.; Lowmianski, H. *Polityka ludnościowa zakonu niemieckiego w Prusach i na Pomorzu*. Gdansk 1947. 24–44.
61. *Codex diplomaticus Prussicus*, Hrsg. von Voigt, Johannes. Königsberg, 1842. II. Nr.13. (a továbbiakban: CDP)
62. idézi Zorn, W.: Deutsche und Undeutsche in der städtischen Rechtsordnung des Mittelalters in Ost-Mitteleuropa. *Zeitschrift für Ostforschung*. 1952. 2. 187. (a továbbiakban: Zorn).
63. Biskup, M.: Entwicklung des Netzes der altpreussischen Städte bis zur zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. *Acta Poloniae Historica*, 1986. 6. (a továbbiakban: Biskup 1986.) 64. Biskup 1986. 6–7.; Maschke, E.: Das Werden eines deutschen Stammesnamens. In: Maschke 1970. 160. (a továbbiakban: Maschke 1970. b.)
65. PUB II. Nr.277.
66. SRP V. 621.
67. CDP IV. Nr.34.
68. *Acten der Ständetage Preussens unter der Herrschaft des Deutschen Ordens*, Bd. I. (1253–1435) Hrsg. von Toeppen, Max. Leipzig, 1878. Nr.28. (a továbbiakban: Acten).
69. CDP IV. Nr.48.
70. CDP VI. Nr.76.
71. Waschinski, E.: Die Münz- und Währungspolitik des Deutschen Ordens in Preussen, ihre historischen Probleme und seltenen Gepräge. Göttingen, 1952. 38., 58.
72. Maschke, 1970 b. 165.
73. Biskup 1991. 50–66.

74. Helbing, H.: Ordensstaat, Herzogtum Preussen und preussische Monarchie. (a továbbiakban: Helbing) In: Preussen. Epochen und Probleme seiner Geschichte Hrsg. von Richard Dietrich Berlin, 1964. 4–8.
75. Zorn, 186–187.
76. PUB I,2. Nr.137.
77. PUB I,2. Nr.144.
78. PUB I,2. Nr. 148.
79. PUB I,2. Nr.173.
80. PUB I,2. Nr.67.
81. PUB I,2. Nr.153.
82. PUB I,2. Nr.215.
83. PUB I,2. Nr.300.
84. PUB I,2. Nr.331.
85. Acten I Nr.2.
86. Acten I. Nr.7. (CDP I. Nr.152.); CDP I. Nr.173.
87. PUB I,2. Nr.718.
88. A Német Lovagrend társadalmi, szociális összetételéről. Ld.: Biskup, M.: Der Zusammenbruch des Ordensstaates in Preussen in Lichte der neuesten polnischen Forschungen. Acta Poloniae Historica, 1963. 72. (a továbbiakban: Biskup 1963.); Maschke, E.: Die inneren Wandlungen des Deutschen Ritterordens. In: Maschke 1970. 35–59.; Uő: Deutschordensbrüder aus dem städtischen Patriziat. In: Maschke 1970. 60–68.
89. A Német Lovagrenddel szemben kibontakozó porosz rendi mozgalomról vő.: Biskup, 1963.; Górski, K.: Die Anfänge der ständischen Vertretung der Ritterschaft im Ordensland Preussen im 15. Jahrhundert. In: Der Deutschordensstaat Preussen in der polnischen Geschichtschreibung der Gegenwart. Hrsg. v. Arnold, Udo und Biskup Marian. Marburg 1982. 218–236.
90. Helbing, 7–8.
91. Biskup 1991. 67.
92. Biskup 1963. 72–73.
93. Biskup 1963. 76.; Vetulani, A.: Walka Polski w wiekach srednich o dostep do Baltyku. Warszawa, 1954. 102–103.; Hejnosz, W.: Der Friedensvertrag von Thorn (Torun) 1466 und seine Staatsrechtliche Bedeutung. Acta Poloniae Historica, 1968. 107. (a továbbiakban: Hejnosz)
94. Hejnosz 110.; PDP IV. 41. (Annales Golubienses): „Item bellum magnum, quod duraverat XIII ennis, inceptum est anno 1454 in festo Dorothee virginis. Item pax facta est huius belli in anno 1466 in festo sancti Luce evangeliste”
95. Biskup 1991. 67.
96. Biskup 1963. 73.
97. PDP III. 223. (Rocznik Stanislawo Naropinskiego): „Anno 1525 magister Prussie venit Cracoviam 2 Aprilis et cum fratre suo et duce Legnyczki genero (sic), et fecit omagium 10 eodem mense”
98. Biskup, M.: Das Ende des Deutschordensstaates Preussen im Jahre 1525. In: Die geistliche Ritterorden Europas, Hrsg. von Fleckenstein, Josep und Hellmann Manfred. Sigmaringen, 1980. 415.
99. Biskup 1991. 67.; Biskup 1963. 73.

LÁSZLÓ PÓSÁN

*Die inhaltlichen Veränderungen der Bezeichnung „preußisch“
im Mittelalter*

In der Studie wird jener Vorgang skizziert, im Laufe dessen aus der Bezeichnung des Volkes, das in die Familie der baltischen Sprachen (verwandt mit dem Litauischen und Littischen) gehört, in der Neuzeit die Bezeichnung einer deutschen Volksgruppe wurde, die eigenartige Werte und Mentalität in sich birgt.

Anhand zeitgenössischer Quellen stellt der Verfasser dar, wie die Bezeichnung „preußisch“ infolge der militärischen Expansion des Deutschen Ritterordens immer deutlicher einen herrschafts-territorischen Inhalt gewann und allmählich ihre ethnisch-gentilen Elemente verlor und wie die Bezeichnung dann durch die Assimilation, durch die rechtliche Angleichung und das Ständewesen für die Untertanen des Staates des Deutschen Ritterordens zum Identitätsbegriff wurde, unabhängig von der Muttersprache und von der ethnischen Zugehörigkeit.

Laut Verfasser kam es zur eindeutigen Gleichstellung der Bezeichnung „preußisch“ mit dem Deutschtum erst nach dem II. Thorner Frieden auf dem Territorium des Deutschen Ritterordens, das auf Ostpreußen schrumpfte, dann im ab 1525 entstehenden Preußischen Herzogtum, was sich im 17–18. Jahrhundert auch etablierte.

LÁSZLÓ PÓSÁN

*The changes of the meaning of the etnonym „Prussian“
in the Middle Ages*

The paper traces along the process through which the name of the Prussian people (belonging to the Baltic family of languages, and related to Lithuanian and Latvian) turned, by modern times, into the name of a German ethnic group, with specific values and mentality.

Using contemporary sources, the author shows how the military expansion and conquest of the Teutonic Order caused the name „Prussian“ to assume a meaning of domination and territoriality and to lose its ethnic and relational elements, and how, through assimilation, legal equalization and feudalism, the name became expressive of a kind of common self-identity, without respect to language and ethnicity.

The author believes that the unmistakable identification of the name „Prussian“ with Germans began to develop only in the diminished territories of the Teutonic Order in East Prussian Principality, coming into existence in 1525, the usage becoming rooted by the 17–18th centuries.

SULYOK HEDVIG

Kis (II.) Károly latin vitézeiről

A középkori Magyarország etnikumai közül az idegen nyelvű források *latini* névvel egy meglehetősen heterogén csoportot (vallonokat, itáliaiakat, spanyolokat stb.) jelölnek, s ennek magyar megfelelője az *olasz, olaszí* névalak.¹

Ezt az olasz népvétet a szaktudomány a kelta *Volscus* törzsnévből származtatja, pontosabban annak ófélnémet *Walb* (a germánban keltát, majd romanizált keltát, végül neolatin eredetű népet jelentő) alakjából, amely az ésszlávba átkerülve *volcb* lett, s ennek minden szláv nyelvi fejleménye eredetileg valamennyi újlatin népre vonatkozott; a jelentésszűkülés később az egyes szláv nyelvekben következett be, ugyanis az érintettekhez legközelebb eső – neolatin nyelvet beszélő – népre vonatkoztatták. Ennek a *volcb* névnek többesszámú alakja a *vlasi* a magyarban tehát szláv jövevénynek tekinthető, amelyet hangtani megfontolások miatt (ti. a Nsg: vlachb Npl: vlasi sz hangja az un. II. palatalizáció következménye, amely a nyugati szláv nyelvekben *š* reflexet adott) csak a déli szlávból, a horvát vagy szlovén nyelvből vehettünk át.² Ők pedig igen nagy valószínűséggel a 10. században még közvetlen közelükben, olykor velük szimbiózisban az Adriai-tenger keleti partvidékén élő neolatin népséget³ és itáliai szomszédait illeték e megnevezéssel. A magyarba tehát e népnév ezzel a jelentéssel kerülhetett át, ám a századok folyamán ez a fogalomtartalom elhomályosult, s egyre inkább észak-francia és vallon betelepülőket jelöltek vele.⁴ Az alábbiakban adalékokat kívánunk szolgáltatni e népnév eredeti jelentésében történő használata időhatárainak megállapításához. Ilyen adatbázis lehet – véleményünk szerint – Kis (II.) Károly magyarországi uralmának története is.

Kis Károly a Nagy (I.) Lajos magyar király által lefejeztetett Károly durazzói herceg öccsének, Lajosnak Margittal, a sanseverinói gróf leányával kötött házasságából született. Apja halála (1362) után, a pápa közbenjárására Nagy Lajos udvarába fogadja, 1370-ben megházasítja (neje az 1348 januárjában kivégzett Károly herceg leánya, Margit lesz), 1370–1376 között dalmát-horvát herceggént kormányozza az ország déli területeit. Amikor a pápa kiközösíti a nápolyi királynőt, Johannát, a magyar király lemond Kis Károly javára nápolyi trónigényéről, sereget ad mellé, s jogai érvényesítésére Dél-Itáliába küldi. Rómában 1381. június 2-án VI. Orbán pápa Nápoly királyává koronázza. Valamivel később Johanna is beletörődik a hatalom átadásába, ám intrikál Károly ellen, aki ezért – vagy hogy az engesztelhetetlen Nagy Lajosnak, aki a nápolyi királynőben még mindig csak öccse gyilkosát látja, a kedvébe járjon – bebörtönözteti, majd börtönében megfojtatja őt. Amikor Magyarországon 1384–1385-ben zendülés támad Mária királynő és anyja uralma ellen, ő az Anjou-ház egyetlen felnőtt férfitagja. Érthető tehát, hogy a Horváti Pál zágrábi püspök és testvére, János macsói bán által vezetett párthíveinek ösztönzésére a hatalom megszerzésének reményében azonnal hazánkba sietett. A királynők a nemességhez fordultak oltalomért, de az általuk összehívott országos nemesi gyűlés Károlyt kormányzóvá emelte, majd Máriát lemondatra 1385. december 31-én királlyá is koronázták. Alig egy hónapi uralkodás után, február 7-én Forgách Balázs pohárnokmester merényletet követett el ellene. A súlyosan sebesült királyt Visegrádra vitték és ott megmérgezve és gégejét eltörve meggyilkolták még e hó 24-én.⁵

Ez idő tájt Magyarországon időzött többször is a Kis (II.) Károly rövid uralmát személyes élményként megélő velencei követ, Lorenzo de Monaci, aki hexameteres költeményben örökítette meg a tragikus sorsú király történetét.⁶ Verses krónikájában a Penisolát már Itáliának nevezi,⁷ területén velenceiekkel,⁸ toszkánokkal, (*etrusci*),⁹ Ve-

ronával, Páviával, Latiummal, Apulia (másképpen Ausonia) királyságával¹⁰ stb.; nagyon jól ismeri tehát és megkülönbözteti az itáliaiakat a „latinoktól”. Tudja, hogy a végzetes napon, amikor a királyt megölték, itáliai hívei hagyták magára (*consilio Hungarico Italicis cedentibus*), akik, ha maradtak volna (*Italici ...manentes*), megmenthették volna a királyt;¹¹ ugyanakkor a király – akinek fegyveres kísérete csak dalmáciai partraszállása után szerveződött meg – latin őrséggel (*Latino praesidio*) rakatta meg Buda kapuit.¹² Alberico da Barbiano, a parancsnok magyar nemesekkel és latin fegyveresekkel (*turbisque Latinis*)¹³ jelent meg a palotában, de az önkéntelenül kivonuló latinok (*egressis sponte Latinis*) Alberico vezetésével visszatérve (*Albricus rediens...Latialibus armis*) már semmit nem tehettek, hát Károly közvetlen (azaz itáliai) kíséretével együtt elmenekültek (*effugit indigenis comitantibus atque Latinis, fautores, qui regis erant*),¹⁴ a magyarok pedig rárontottak az itáliaiak házaira és a latinok felprédálásával álltak bosszút (*irrupuntque domos Italum, praedaque Latina vindictam inficiunt*).¹⁵ Azaz mások az itáliai kíséret tagjai és mások a seregé, Budán pedig nemcsak itáliai, hanem latin kereskedők is éltek.

Annak bizonyossága pedig, hogy valóban így kejl Lorenzo de Monaci szövegét értelmezni, s nem mikrofilológiai értelmezésünk túldimenzionált, Thuróczi János lehet, aki egy évszázad múltán e verses históriát prózába átültetve, krónikájában szintén úgy adja elő a történetet, hogy Károly „országának olasz főembereivel” (*Italicis sui regni primis*) érkezett, s az „öt behívó bűnszerzők nagy és erős katonai csapattal várták”.¹⁶ Ezekkel a vitézekkel (*Latino presidio*) szállta meg Buda kapuit,¹⁷ a királynőhöz „olasz udvari embereivel” (*Italicis aulicis*) vonult,¹⁸ akik ezután szokásuk szerint (*Italici ...eorum moris*) eltávoztak, a merénylet hírére pedig ők (*Italici*) csaptak nagy lármát,¹⁹ majd ők is elmenekültek Itália felé. Van többlete is Thuróczinak, amennyiben elbeszéli, hogy Károly először a dalmáciai Zenggebe érkezett, ahol illő tisztelettel fogadták, „Zengg polgárai ugyanis örültek az olasz uralkodónak, mert maguk is inkább olaszul fecserésznek mind a mai napig, semmint hazájuk ősi nyelvén” (*ipsi Italica potius quam veteri patrie lingua gariunt usque in hunc diem*).²⁰

Kérdés persze az, hogy nem egyszerűen csak történeti visszavetítésről van-e szó Monaci munkájában? Élhetek-e még valamiféle latin népek a Trecento utolsó évtizedében az Adriai-tenger keleti partvidékén?

Bíborbanszületett Konstantin császár szerint „Dalmácia Dürrachion, azaz Antivari határánál kezdődött, és hosszában Isztria hegyéig...terjedt.”²¹ Igaz, az ő idejében már csak a tenger melléki városok és szigetek maradtak meg az eredeti lakosok birtokában,²² „akiket rómaiaknak neveztek, mivel Rómából költöztek át, s mind máig [a 10. század közepéig] ezt az elnevezést viselik.”²³ Nyelvük értelemszerűen szintén „római” volt, azaz latinul beszéltek.

Negyedfél évszázad múltán, 1308 tavaszán készült a Balkánról egy földrajzi leírás,²⁴ amelynek szerzője rendkívül precízen megkülönbözteti az egyes neolatin népeket és nyelveket egymástól, tehát esetében teljesen kizárható a tévesztés lehetősége.²⁵ Ő ugyancsak a görög tartományoktól Isztriáig terjedően határozza meg Dalmáciát, és lakóiról azt állítja, hogy „tisztá katolikusok és olyanok, mint a latinok” (*habitatores sunt puri catholici et quasi Latini*), sőt ők is latinnak vallják önmagukat (*Latini esse dinoscuntur*).²⁶ Kétségtelen tehát, hogy itt a Latini etnikai és nyelvi hovatartozást is jelent.

A bolognai Franciscus Pipinus 1317 körül azt írja Dalmácia lakóiról, hogy „meglehetősen sokan a római nyelvet, mások a szláv nyelvet beszélnek közülük” (*nonnulli eorum idioma Romanum, alii loquuntur Sclavonicum*).²⁷ Petrarca egyik tanítványa is tapasztalta a Trecento utolsó előtti évtizedében Raguzában, hogy itáliaiaként a helyi latin nyelvjárásban igen nehezen igazodik el.²⁸ Egy századdal később pedig a

Thuróczyval kortárs spalatói Lodovico Tubero is azt írja a dalmátokról, hogy „latinoknak nevezik őket, mivel latin nyelvet, ruházatot és betűket használnak” (*Latini appellantur...non quia Dalmatae Romano pontifici parent, sed quia lingua, habitu et latinis litteris utuntur*).²⁹ További évszázad múltán pedig Johannes Lucius az olasz népnév korabeli dalmáciai értelmezéséhez nyújt adatot, amikor megállapítja, hogy a „vlachi tehát a szlávoknál nyelvükre nézvést római, latin vagy itáliai embereket jelentenek, állapotukat tekintve hegyvidéken élő pásztorokat”. (*Vlachi igitur apud Sclavos ex lingua homines Romanos, Latinos vel Italos significat, ex conditione pastores montana incolentes*).³⁰

A fentiek tükrében – úgy érezzük – bizonyítottnak tekinthetjük azt, hogy Kis (II.) Károly Nápolyból csak szűk, előkelőkből álló kísérettel érkezett Zenggebe, ahol az összeesküvők, talán a bizalom növelése érdekében, elsősorban az olaszhoz hasonló neolatin nyelvet beszélő dalmatákból – akiket a források következetesen *Latini* népnévvel jelölnek – toborzott erős hadsereggel várták. Végzőként elmondhatjuk tehát, hogy a 14. század végén Magyarországon még élt a *Latini*, illetve az *olasz* (*vlasi*) szó eredeti, az Adriai-tenger keleti partján élő neolatinokat jelölő fogalomtartalmában is.

Jegyzetek

1. Melich János: Néhány magyar népnévről. *Magyar Nyelv*, 1909. 433–435.; Auner Mihály: *Latinus*. Századok, 1916. 28–41. (a továbbiakban: Auner); Fekete Lajos: *Latinok a XVI. századi Budán*. *Magyar Nyelv*, 1961. 20–25.; Sulyok Hedvig: *Quasi Latini*. *Acta Universitatis de Artila József Nominatae*. *Opuscula Byzantina IX*. *Byzance et ses voisins*. Szeged, 1994. 93–108.
2. Kniezsa István: *A magyar nyelv szláv jövevényszavai*. I. Bp., 1955. 359–360.
3. Bíborbanszületett Konstantin: *A birodalom kormányzása*. (Ed.: Moravcsik Gyula) Bp., 1950. 122–125. (a továbbiakban: Moravcsik)
4. Pais Dezső: *Les rapports franco-hongrois sous le regne des Árpád*. *Revue Études Hongroises et Finno-Ougriennes*, 1923. 15–26., 137–144.; Karácsonyi János: *A val-lon-olaszok Erdélyben*. *Magyar Nyelv*, 1925. 22–25.; Bárczi Géza: *A középkori val-lon-magyar érintkezéshez*. *Századok*, 1937. 399–416.; Székely György: *Vallons et italiens en Europe Centrale aux XIe–XVIIe siècles*. *Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis de Rolando Eötvös Nominatae, Sectio Historica*, 6. 1964. 3–71.
5. Dümmerth Dezső: *Az Anjou-ház nyomában*. Bp., 1982. 375–550.; Fügedi Erik: „Könyörülj, bánom, könyörülj...” Bp., 1986. 76–131.
6. *Carmen seu Historia de Carlo II. cognomento parvo rege Hungariae*. (=Laurentii de Monacis Veneti Cretae Cancellarii Chronicon de rebus Venetis. Ed. Flaminus, Cornelius. *Veneziae*, 1758. 321–338. (a továbbiakban: Flaminus))
7. Flaminus 324., 325., 327.
8. Flaminus 323., 325.
9. Flaminus 324.
10. Flaminus 325., 328.
11. Flaminus 336.
12. Flaminus 331.
13. Flaminus 336.
14. Flaminus 337.
15. Flaminus 337.

16. Johannes de Thurocz: *Chronica Hungarorum*. I. (Textus). (Ed.: Galántai, Elisabeth–Kristó, Julius) Bp., 1985. 195. (a továbbiakban: Galántai–Kristó)
17. Galántai–Kristó 198.
18. Galántai–Kristó 202.
19. Galántai–Kristó 202–203.
20. Galántai–Kristó 195.
21. Moravcsik 138–141.
22. Moravcsik 124–125; 142–143; 146–147.
23. Moravcsik 122–123., 148–149., 151–153., 160–165.
24. Anonymi *Descriptio Europae Orientalis*. (Imperium Constantinopolitanum, Albania, Serbia, Bulgaria, Ruthenia, Ungaria, Polonia, Bohemia anno MCCCVIII exarata. (Ed.: Górkai, Olgierd) Cracoviae, 1916. (a továbbiakban: Górkai)
25. Borzákné Nacsa Mária: *A Descriptio Europae Orientalis* eszmei háttere és politikai célzatossága. (Doktori értekezés a JATE Központi Könyvtárban. Kézirat.) Kecskemét, 1985.; Vö. még: Egy Délkelet-Európát bemutató földrajzi munka a XIV. század elejéről. (*Descriptio Europae Orientalis*) (ford. Borzákné Nacsa Mária–Szegefi László) *Acta Academiae Paedagogicae Szegediensis, Series Historica*, 1987–1988. 13–27.
26. Górkai 30–31., 36–37.
27. *Catalogus fontium historiae Hungaricae aevo ducum et regum ex stirpe Arpad descendendum ab anno Christi DCCC usque ad annum MCCC*. (Ed.: Gombos, Albinus Franciscus) Budapestini, 1937–38. 949.
28. Auner 32.
29. *Scriptores rerum Hungaricarum, Dalmaticarum, Croaticarum et Sclavonicarum veteres ac genuini*. (Ed.: Schwandtner, Johannes Georgius) II. Vindobonae, 1748. 459. (a továbbiakban: Schwandtner). Vö. még: Tubero, Ludovicus: *Kortörténeti feljegyzések (Magyarország)*. Fordította, a bevezetőt és a jegyzeteket írta: Blazovich László és Sz. Galántai Erzsébet; Szeged, 1994. 69.
30. Schwandtner: III. Vindobonae, 1748. 459.

HEDVIG SULYOK

Über die wallonischen Soldaten Karls (II) des Kleinen

Verfasserin versucht mit mikrophilologischen Methoden aus der heterogenen (wallonisch, italienisch, spanisch usw.) Population, die in den Quellen der mittelalterlichen ungarischen Geschichte mit der Bezeichnung *latini*, *olasz*, *olaszi* versehen wurden, eine Gruppe abzugrenzen, nämlich die (die heute bereits ausgestorbene neolatinische Sprache sprechenden) Dalmaten, die früher an der Ostküste der Adria lebten.

Durch die Analyse der über die Tragödie Karls (II.) des Kleinen vom zeitgenössischen venezianischen Botschafter Lorenzo de Monaci geschriebenen Vorgeschichte wird erwiesen, daß Karl 1385 in Begleitung einer kleinen Gruppe von vornehmen italienischen Persönlichkeiten nach Ungarn kam, um den Thron zu erobern. Sein Heer wurde in Dalmatien aus der mit der Bezeichnung *Latini* versehenen ethnischen Gruppe zusammengestellt. Dies wußte man noch hundert

Jahre nach den Ereignissen genau. Die neolateinisch sprechenden Dalmaten lebten also – so die Verfasserin – in der Zeit des Trecento und Quattrocento noch in bedeutender Zahl an der Ostküste der Adria.

HEDVIG SULYOK

The Latin soldiers of Charles II (the Small) of Hungary

The author takes the heterogeneous (Walloon, Italian, Spanish) population, mentioned in the medieval sources of Hungarian history as Latini or olasz, olaszí, and endeavours, with microlinguistic methods, to define a group within them, the Dalmates, who settled on the eastern coast of the Adriatic and spoke a neo-Latin language since extinct.

She shows, through an analysis of the verse history on the tragedy of King Charles II (the Small) by the contemporary Venetian envoy Lorenzo de Monaci, that Charles, when coming to occupy the Hungarian throne, was accompanied by few Italian aristocrats. His army had been recruited in Dalmatia, among the ethnic group mentioned as Latini. This fact was known even a century after the events. Thus, according to the author, neo-Latin speaking Dalmates still lived in significant numbers along the east coast of the Adriatic during the Trecento.

RYSZARD GRZESIK

Adelhaid, az állítólagos lengyel hercegő a magyar trónon

A *Chronica Hungaro-Polonica* harmadik fejezetében olvasható, hogy Attila unokája, Béla Yesse nevű fiának *accepit uxorem de regione Polonie de ciuitate Cracouia sororem Meschonis ducis nomine Athleitam* (a Krónika rövidebb változata ezen a helyen hibás szöveget közöl: *de regione Polonie ciuitate regis Cracouie sororem regis Mezkonis nomine Adylherdam*); *hec autem christiana erat et litteris inbuta documentisque sanctis per spiritum sanctum repleta. Hec autem cepit uirum suum ad Christum conuertere et fidem Catholicam tenere et a cultura ydolorum recedere. Quem sepissime blandiis et melitis alloquens sermonibus Christum fecit cognoscere et ipsum uerum deum credere.* A hosszabb változat itt még hozzáteszi: *quoniam scriptum est, quia sanctificabitur uir per mulierem fidelem.*¹ A Krakkóból származó Adelhaid, I. Mieszko nővére és Géza felesége a Krónika szerint a magyarok keresztanyja volt, aki született tehetsége révén a keresztény hitre térítette őket. Adelhaid fiának születése előtt álmot látott, amelyben megjelent Szent István, és arra utasította, hogy az ő nevét adják a születendő gyermeknek, akinek dicsőséges királyságát is megjövendölte.² A látomás tartalma szószerinti átvétel a Hartvik-legendából.³ Adelhaid, Mieszko nővére vagy leánya⁴ ilyen összefüggésben fordul elő még néhány lengyel évkönyvben, mint például a Kamieniec-i,⁵ a Henrykó-i ciszterci,⁶ a sziléziai kompilált⁷ annalesekben és a Lengyel Fejedelmek Krónikájában.⁸ A magyarokat megtérítő Mieszko-nővér motívumát⁹ használta fel művében Jan Długosz.¹⁰ Az összehasonlító elemzés azt mutatja, hogy Długosz ismerte a Krónika hosszabb változatát, amelynek alapján beszámolt Adelhaid és Géza esküvőjéről, a hercegő kegyes és istenfélő voltáról, valamint István születéséről és az azt megelőző látomásról.¹¹ Ezt a leírást Długosz kiegészítette az évkönyvekből származó információkkal, jóllehet az annalesek szintén a Krónikából merítettek, de ő erről nem tudott. Długosz sarkalatos műve végleges képet formált a középkori Lengyelország történetéről, és ez a kép az újkorig fennmaradt, és a történelemszemlélet meghatározójává vált.¹² Ezt a długoszi képet kell mérlegre tennie a modern kritikai historiográfiának, és ugyanez vonatkozik a magyarokat megtérítő lengyel hercegő alakjára is.

Amint a kutatók alaposabban megismerkedtek a forrásokkal, felmerült a kérdés: vajon Adelhaid valóban felesége volt-e Gézának? Más szerzők ugyanis nem ismerik Adelhaidot, még a kortárs Thietmar és Querfurti Brúnó sem, mint ahogy a magyar krónikák sem, amelyek – bár végleges formájukat a 14. században nyerték el – még a 11. században lejegyzett részleteket tartalmaznak.¹³

A VIII. Könyv 4. fejezetében a merseburgi püspök így ír Vitéz Boleszlávról: *„Habuit hic quandam urbem in confinio regni suimet et Ungariorum sitam, cuius erat custos Prociui senior, avinculus regis Pannonici, a suis sedibus ab eodem, ut modo, antea expulsus. Qui cum uxorem suam a captivitate non posset absolvere, gratuito nepotis sui, quamvis inimici, suscepit eam ex munere. Numquam audivi aliquem, qui tantum parceret victis; et ob hoc in civitate superius memorata, sicut in caeteris, sedulam Deus eidem concessit victoriam. Huius pater erat Deuvix nomine, admodum crudelis et multos ob subitum furorem suum occidens. Qui cum christianus efficeretur, ad corroborandum hanc fidem contra reluctantes subditos sevit et antiquum facinus zelo Dei exestuans abluit. Hic Deo omnipotenti variisque deorum inlusionibus immolans, cum ab antistite suo ob hoc accusaretur, divitem se et ad haec facienda satis potentem affirmavit. Uxor autem eius Beleknejin, id est pulchra domina Sclavonice dicta, supra modum bibebat et in equo mo-*

*re militis iter agens quendam virum iracundiae nimio fervore occidit. Manus haec polluta fusum melius tangeret et mentem vesanam patientia refrenaret.*¹⁴

Ezek szerint megtudjuk, hogy:

1/ Boleszláv egy a magyar határhoz közeli várban telepítette le Prokujt, a magyar király nagybátyját, akit saját rokona száműzött, majd István elküldte hozzá fogóságba vetett feleségét. Ez a mélységesen keresztényi cselekedet arra készítette Thietmart, hogy néhány szót szóljon Istvánról. Ezért hangsúlyozza, hogy

2/ István híres volt a legyőzöttekkel szembeni irgalmasságáról, ezért Isten akaratából győzelmeket aratott, ahogyan ennél a várnál is. A kitérő következő mondatában a krónikás említést tesz István atyjáról, akit a Deuix névvel illet. Azt írja róla, hogy

3/ Deuix (Géza) kegyetlen és erőszakos ember volt, aki erőszakkal vezette be az új vallást.¹⁵

4/ A vallás lényegét azonban nem értette, hiszen nem hagyott fel a régi isteneknek való áldozatokkal, mondván, hogy elég gazdag ahhoz, hogy ezt megengedhesse magának.¹⁶

5/ Volt egy felesége, akit a szlávok Beleknegini, azaz szép asszony néven emlegettek, s aki ivásban, lovaglásban és erőszakos természetben vetekedett urával.

Hasonló képet fest az energikus fejedelemasszonyról Querfurti Brúnó Szt. Adalbert Második Életrajzában, amikor az életrajz rövidebb – Lengyelországban keletkezett – változatában így ír: [Adalbertus] „*Miserat hiis diebus ad Ungarorum senioreum magnum, imo ad uxorem suam, que totum regnum manu tenuit uiri, et que erant uiri ipsa regebat; qua duce erat christianitas cepta, sed intermiscetur cum paganismo polluta religio, et cepit esse deterior barbarismo languidus ac tepidus christianismus. Ad quam tunc per uenientes illuc nuntios in hec uerba epistolam misit: Papatem meum, si necessitas et usus postulatur, tene; si non, propter Deum ad me mitte eum.*”¹⁷ A fejedelemasszony eszerint ténylegesen kormányozza az államot, keresztényi buzgalma pedig korántsem oly nagy, ahogyan ezt a Chronica Hungaro-Polonica szerzője látta.

Géza feleségének alakja ismert volt a magyar krónikák számára is: „*Porro Toxun genuit Geycham et Michaelem... Geycha vero divino premonitus oraculo anno Dominice incarnationis nongentesimo sexagesimo nono, quemadmodum in legenda Beati Stephani regis scriptum est, genuit Sanctum Stephanum regem ex Sarolth filia Gyula. (...) Mortuo autem Geycha duce Cupan voluit matrem Sancti Stephani regis sibi per incestuosum copulare connubium et Sanctum Stephanum occidere ducatumque eius sue subdere potestati.*”¹⁸

Az előbbi forrásokkal ellentétben ezek a krónikák nem igen szentelnek figyelmet Géza feleségének, viszont megadják nevét (Sarolta), és megjegyzik, hogy Gyula leánya és Szt. István édesanyja volt.

Az első lengyel kritikus történész, A. Naruszewicz még nem ismerte a Magyar–Lengyel Krónikát, amelyet H. Kownacki csak 1823-ban publikált.¹⁹ A lengyel uralkodók genealógiájának leírása során Naruszewicz megemlíti Adelheidot, akit Dfugosztól, Thietmartól és a magyar forrásokból ismer.²⁰ A különböző források adatait összevetve arra a különös meggyőződésre jut, hogy Adelheid Géza második felesége, s ekként Szt. István mostohaanyja volt.²¹ Dfugosz után – bár direkt módon nem hivatkozik rá – megadja a házasságkötés időpontját, a 968. esztendő.²² Ezt a dátumot ismétli H. Kownacki, aki nem tulajdonít nagyobb jelentőséget a hercegnő személyének. Csupán azt említi meg, hogy Adelheid a latin szertartást propagálta, holott korábban a görög rítus volt uralkodó.²³ Adelhaiddal kapcsolatban A. Bielowskinak sem voltak kétségei, aki szintén Szt. István anyjának tartotta, és a kereszténység terén való érdemein

túl kiemelte energikus jellemét is.²⁴ Naruszewicz véleményét – mely szerint Adelheid Biała Chrobacza hercegnője volt – osztotta H. Zeissberg, aki egyúttal felismerte, hogy a korabeli német források nem ismerték nevét.²⁵

E. Swieżawski volt az első, aki kétségbe vonta Adelheid létezését, és nagy intuícióval ismerte fel, hogy Thietmar meghatározása – Biała Knehini – a kun „Sarolta” név tükkörfordítása. Eredménytelenül próbálta meg kimutatni, hogy a krónikás azonosította Gyulát a szláv Keannel, aki Lengyelországban élt, és hogy ily módon származtatja Adelheidot Krakkóból, illetve hogy bátyja, Prokuj azonos az „ál-István fia” Péterrel.²⁶

I. Mieszko lányának és István anyjának ismerte el Adelheidot T. Wojciechowski,²⁷ ellenben I. Rosnernek kétségei voltak a hercegnő személyével kapcsolatban, ugyanis felfigyelt rá, hogy a hitelesebb Thietmar eltérő képet fest lelki tulajdonságairól, mint a krónikás, neve pedig ugyanakkor ismeretlen marad.²⁸ A magyar geneológus, Wertner M. következtetéseiben Naruszewicz véleményéhez közelít, amikor Adelheidot Géza második feleségének, illetve István mostohaanyjának véli, és nagyfejedelmi rangot tulajdonít neki. Az esküvőnek szerinte 973-ban kellett lennie Magyarországnak a nyugathoz való közeledése kapcsán, talán Géza részvétele alkalmából a quedlinburgi találkozón. Mieszko nővére Wertner szerint részt vett Magyarország keresztény hitre térítésében.²⁹

Több figyelmet szentel Prokuj és Adelheid személyének O. Balzer monumentális Genealógiájában. Prokujt a „Biała Knegini” fivérének ismeri el, Piastnak, mint-hogy szláv nevet viselt. Véleménye szerint Thietmar, aki nem foglalkozott a herceg Piast kapcsolataival, nem figyelt fel Ziemomysł utódaira. Balzer úgy véli, hogy lehetetlen azonosítani Prokujt az ifjabb Gyulával, aki 1003-ban István fogságába kerülve már bizonyára nem nyerte vissza szabadságát. A „Biała Knegini” mindazonáltal szláv volt, hiszen a szláv előnévnek magyar asszony esetében nem volna értelme. A Krónikában fellelhető forrásanyag által „ködösen” közvetített neve hiteles, ellenben a fejedelemszony krakkói származása és jelleme a krónikás képzeletének terméke. O. Balzer nem feledkezik meg azonban a magyar forrásokról, amelyek említik, hogy István az ifjabb Gyula unokaöccse volt. Ezen az alapon Balzer arra a következtetésre jut, hogy Gézának két felesége volt. Adelheid, akinek kezében volt a kormányzás Szt. Adalbert megjelenése idején, Géza második felesége volt. A házasságot a lembergi történész magyar kollégájához hasonlóan Géza nyugati irányú politikai fordulatával hozza összefüggésbe, és 972-re datálja.³⁰

Ezeket az állításokat vonja kétségbe recenziójában S. Łaguna, aki felfigyelt arra, hogy Vitéz Boleszláv nem biztosított volna a határ mellett várat nagybátyja számára, aki ráadásul rokona volt a szomszéd állam uralkodójának, a Prokuj név pedig idegen a lengyel onomasztikától, inkább a görögöt idézi. Hasonlóképpen a „Biała Knegini” sem név, hanem cím, „a szlávok pedig Észak-Magyarországon jelentős lélekszámú tömeget alkottak, s alkotnak máig is [azaz a 19. sz. végéig], és Géza feleségét természetesen saját nyelvük szerinti címmel illeték.”³¹

Az Árpád-ház és a Piastok ezredforduló körüli kapcsolataival behatóbban foglalkozott S. Zakrewski, aki Balzerhez hasonlóan úgy véli, hogy Adelheid Géza második felesége volt. Vele ellentétben azonban úgy ítéli, hogy Adelheid István mostohaanyja, illetve Mieszkonak nem nővére, hanem lánya volt. A fejedelemszony előneve szerinte nem szláv mivoltát mutatja, hanem a szláv nyelvnek a magyar udvarban való közkeletűségére utal. Hangsúlyozza Adelheid érdemeit Magyarország krisztianizációjában, különös tekintettel arra, hogy a hercegnő Vitéz Boleszláv nővére lévén jó kapcsolatokat ápolt Szt. Adalberttel. Adelheid történetének rekonstrukciójában Zakrzewski egy lépéssel tovább jut elődeinél, és felveti azt a kérdést, hogy miért következett be válság a magyar–lengyel kapcsolatokban a 10. század végén, amelynek kifejeződéseként Boleszláv

felbontotta frigyét ismeretlen nevű magyar feleségével. Ezen a ponton felhívja a figyelmet a magyar krónikák közlésére, amely szerint Koppány igyekezett elnyerni Géza özvegyének kezét, valamint a Magyar–Lengyel Krónikában fellelhető meggyőződésre, hogy az Árpád-ház ifjabb ága lengyel asszonytól származik. Erre alapozva Zakrzewski egy ragyogó hipotézist fogalmaz meg, mely szerint Géza eltaszította magától Adelhaidot, aki azután Koppánnal kötött házasságot, és vele nemzette Szár Lászlót és Vazult, András, Béla és Levente apját. Mindketten Nyitrán telepedtek le Boleszláv oltalmában, aki megvédte őket István támadásaitól.³²

Ez a koncepció hasonlóképpen ragyogó ellenvéleménnyel találkozott, amikor A. Brückner a szerző szemére vetette, hogy „hagyta magát félrevezetni a magyar–lengyel krónika pletykái által.”³³ Az Adelhaid név közkedvelt volt a magyar uralkodóház köreiben, és ezért jelenik meg a Krónikában. Brückner rávilágít, hogy egyetlen „feleséget ismerjük Gézának, őt pedig nem az idézett iromány kuszaságaiból, hanem elsőrendű egykorú forrásokból”. Előnevét Adelhaid „fehér bőrének köszönhette, amely kitűnt a napbarnította magyarok közül”.³⁴ Igazi nevét rekonstruálni lehetetlen, mivel Saroltának csak a 13. századtól nevezik a források. A hercegnő további sorsára vonatkozó koncepciót – ahogy ő nevezi, „románcot” – Brückner teljes mértékben elveti.³⁵

Legendai személynek tartja Adelhaidot P. David, aki szerint a fejedelmesszony alakja a 13. században jelent meg annak a törekvésnek következtében, mely igyekezett kimutatni Lengyelország érdemeit Magyarország megtérítésében.³⁶ Nem fogadja el Adelhaid létezését Deér J.³⁷, C. A. Macartney pedig úgy ítéli, hogy Adelhaid Szt. László felesége lehetett.³⁸ Az I. Mieszko nővéreinek létezését övező mind nagyobb szkepszis ellenére nem mondtak le arról, hogy Adelhaid létezését bebizonyítsák.³⁹ Egy ilyen bizonyításra tesz kísérletet J. Widajewicz, aki egy új forrásra hivatkozik, amely véleménye szerint középkori feljegyzéseken alapul. Egy latin nyelvű kéziratról van szó, amelyet a Kazimierz Biskupi melletti Budziszlaw templomának padlásán találtak, s amelyet az első világháború előtt M. Makowski atya, a plébános és a faluból származó J. S. Pietrzak, a krakkói Jagelló Egyetem egykori történész hallgatója lefordított lengyelre. Az első világháború idején az eredeti kézirat elveszett, csupán a fordítás két másolata maradt fenn. A kézirat életrajzokat tartalmazott Szt. Swieradról, Szt. Stoslaw-Benedekről és „boldog Włodziszława-Adelhaid lengyel hercegnőről, Magyarország úrnőjéről”.⁴⁰ J. Widajewicz hitelesnek tekint minden információt, amelyet ez az életrajz tartalmaz: „1/ nyilvánvaló bizonyítékot arra, hogy Adelhaid Ziemomysł herceg lánya volt, 2/ hogy anyját Świętosławának hívták, 3/ Adelhaid lengyel neve Włodziszława volt, 4/ a hercegnő életének 78. évében halt meg”, valamint, hogy „Adelhaid a magyar fejedelemhez, Gézához ment feleségül, anyja volt Istvánnak”, és „tevékenységével hozzájárult a kereszténység elterjesztéséhez és megalapozásához Magyarországon”.⁴¹ Az Adelhaidról szóló fenti újdonságok sorához tegyük még hozzá, hogy Magyarországra utaztában „azonban nem egyenest haladt, hanem előtte térdet hajtott a Legszentebb, Legtisztább és Mennybeszállt Istenszülő Anya (Bogurodzica) csodás híru képmása előtt ama régi Budziszlawban, és fogadta a papok áldását útjára az őt kísérő Dzierżysława, Stojysława és Budziszława nevezetű hajadonokkal együtt”⁴² stb. stb. A polyva között Widajewicz professzor felfedezni véli az igazság magvát, mindezek ellenére nem szabadulhat bizonyos kétségektől: „Ha az Adelhaid-életrajz a 11. században keletkezett – amivel számolnunk kell –, elgondolkodtató, hogy miért nem ismerte azt Gallus Anonymus, és miért nem szötte bele Magyarországról szóló visszaemlékezéseibe? Másrészt, ha az Adelhaid-reminiscenciák Gallus Krónikája utáni időkből valók, honnan lenne tudomása (ennyivel későbbi korban!) Ziemomysł feleségéről?”⁴³ Erre a kérdésre a – szerfelett egyszerű – választ K. Górski professzor adta meg négy évvel később publikált cikkében. Elemzéséből kiténik, hogy az életrajzot a 17. és 18. század

fordulóján írták, abban a korban, amikor igény volt lengyel szentekre, s efféléket erőnek erejével is kreáltak a legvilágibb személyekből is. Mintául szolgálhatnak erre P. H. Pruszczy általános megjegyzései a Krakóban 1662-ben kiadott „A papi rend erődje” (Forteca duchowna) c. műből. Ennek alapján terjesztette egy anonim hagiográfus az Adelhaidról szóló történeteket, amelyeket – tegyük hozzá – Długoszról meríthetett, és áthelyezte budzislawi helyi környezetbe. A vélelmezett szent asszony éveinek számát – Górski szerint – egy halottaskönyvből meríthette, ahol is egy bizonyos Adelhaidról szóló utalás lehetett. A hagiográfus „tudós” voltát mutatja az életrajzban található datálás, a személynevek lelkes szlavizálása és végül a gyűjtemény címe: *synopsis*, ami az újkori latin szókincs része.⁴⁴ Helytállónak tűnik a budzislawi életrajzok forrásértékének megítélése: „Nem hiszem, hogy a budzislawi életrajzokat a jelen állapotban olyan forrásként kezelhetnénk, amelyre a kutató támaszkodhat. A bennük található közlések a lehetséges dolgok körébe tartoznak, és ilyen alapon nem szolgálhatnak kiindulópontul ítéletek vagy hipotézisek alkotásához.”⁴⁵ Ezzel a forrással szembeni bizalmunkat tovább csökkenti ráadásul, hogy eredetije ismeretlen, míg a fordítással szemben fenntartásokkal kell élnünk. Amennyiben kizárjuk a tudományos misztifikáció⁴⁶ lehetőségét, annyit szögezhetünk le a budzislawi forrással kapcsolatban, hogy az Adelhaid ismert voltát bizonyítja az I. Köztársaság utolsó évszázadában Kelet-Nagy-lengyelországban, és jelzi a kora középkori magyar–lengyel kapcsolatok iránti érdeklődést, illetve hogy ez a mű jellegzetes példája annak, miként igyekszik még egy kicsiny település temploma is dokumentálni ősi eredetét. Semmi esetre sem tekinthetjük azonban olyan forrásnak, amely a történelmi Adelhaidról szóló ismereteinket bővítené, és ez okból Widajewicz professzor próbálkozását elhibázzottnak kell tekintenünk.

Semmilyen újdonsággal nem járult hozzá a vitához A. Czudowska szócikke a Słownik Starożytności Słowiańskich I. kötetében, ahol a szerző Balzer professzor koncepciója mellett áll ki.⁴⁷ Géza és Adelhaid házasságának történelmi tény voltát hirdeti H. Kapiszewski.⁴⁸ Kovács E. elfogadja, hogy Adelhaid Géza második felesége volt, azonban nem Mieszko, hanem Ziemomysł lányának tartja.⁴⁹ Az utóbbi években mégis túlsúlyba került az a nézet, mely szerint Adelhaid nem létezett. H. Łowmiański kizárja a Piastok sorából, miután a lengyel viszonyokat tökéletesen ismerő Thietmar semmit sem tudott róla. Ez a név gyakori volt az Árpád-házban, így kerülhetett a Lengyel–Magyar Krónikába.⁵⁰ A korszak magyar szakértője, Györfly Gy. fiktív személynek tartja Adelhaidot, mivel a róla szóló lengyel források kései keletkezésűek, ráadásul a lengyel asszony nem propagálhatta ezidőben a kereszténységet Magyarországon, ahol azt már Lengyelországnál régebben ismerték. Az Adelhaid nevet talán az azonos nevű császárnétól kölcsönözhatték.⁵¹ G. Labuda rávilágít, hogy a Lengyel–Magyar Krónika közlése ellentmondásban áll a magyar forrásokkal, ahol Sarolta szerepel. Ezt a nevet, amelynek jelentése *fehér menyét*, fordíthatták úgy is, hogy biała księżna (fehér hercegnő). Labuda azonosítja Prokujt az erdélyi Gyulával vagy fiával, tehát Sarolta (a forrásoknak megfelelően) erdélyi fejedelmi családból származott.⁵² Adelhaid történelmi voltát cáfolja K. Jasiński is, aki szerint ezt az álláspontot támasztja alá a hercegnő Biała Knegini néven említése is, ami a Sarolta személynév szláv fordítása, valamint Géza és az erdélyi fejedelem (Gyula) leányának házassága az Árpád-ház dinasztikus politikájának fényében.⁵³ A kései lengyel évkönyvek Adelhaidról szóló közléseit mentendő J. Dowiat és T. Wasilewski feltételezte, hogy Adelhaid valójában II. Mieszko lánya volt, ahogyan ez a Krasinski Évkönyvben szerepel. Vagyis azonos volt azzal a leánnyal, akit Mieszko (esetleg Kázmér) I. Bélához, a későbbi magyar királyhoz adott. Az Adelhaidról szóló híradások T. Wasilewski szerint az általa rekonstruált Régi Tynieci Évkönyv valamelyik verziójából származnak, és erre hivatkozott Wincenty z Kielc is. Ehhez a hipotézishez közelít az utóbbi időben G. Labuda is, aki egyúttal elveti a Tynieci Évkönyv koncepcióját.⁵⁴

A fenti áttekintésből kitűnik, hogy a Lengyel–Magyar Krónika híradása Adelhaidról – amit a kutatók vagy közvetlenül a krónikából vagy (a korábbi időszakban) az annalista hagyományból, illetve Długoszról ismertek – zavarokat keltett a kora középkori lengyel–magyar kapcsolatokról alkotott nézetek körül. Leggyakrabban megpróbálták feloldani az ellentmondást a lengyel és a magyar források között, mégpedig oly módon, hogy feltételezték: Gézának két felesége volt, előbb Sarolta, a keleti kereszténység protektora, majd Adelhaid, aki a nyugati kereszténységet propagálta (így vélte O. Balzer, S. Zakrzewski, illetve a magyar szakirodalomban Wertner M.). Eszerint Adelhaid anyja (O. Balzer) vagy mostohaanyja volt Szt. Istvánnak. Azok a kutatók, akik szerint Gézának csak egy felesége volt, úgy tartják, hogy ez a lengyel asszony Adelhaid volt (így pl. A. Bielowski, H. Zeissberg, S. Kętrzyński, J. Widajewicz), vagy éppen elvetették létezését (E. Swieżawski, R. F. Kaindl, A. Brückner, P. David, H. Łowmiański, G. Labuda, Györffy Gy.). Mégis megpróbálták magyarázatot adni arra, hogy honnan került a Krónikába Adelhaid neve, és elfogadták (J. Dowiat, T. Wasilewski), hogy I. Béla név szerint nem ismert Piast-házból való felesége, tehát Szt. László anyja ezt a nevet viselte.

A forrásokban rejlő tények rekonstruálása során a kutató előtt felmerül a forrás hitelességének problémája. Más szóval: vajon feltehető-e a forrásoknak a kérdés: *wie es eigentlich gewesen?* Ez a kérdés sok esetben elhibázottnak bizonyul. A kutató által felhasznált források nem szolgálnak információval az őt érdeklő témában, ugyanakkor más tényekkel kapcsolatban bővelkednek a tudnivalókban, amelyek azonban kihasználatlanul maradnak, mivel nem megfelelően tették fel a tulajdonképpeni kérdést.

Az imént megfogalmazott kérdésre keresvén a választ a kutatók négy forráshoz nyúltak,⁵⁵ amelyeket azonos mértékben hitelesnek kezeltek. Ezek közül kettő kétség kívül hitelt érdeml, mint független és a kortárs tanúságát rejtő beszámoló. Ezek, mint tudjuk, Thietmar krónikája, illetve Querfurti Szt. Brúnó műve. Ezekből egy túltengő energiával és uralkodói tehetséggel megáldott asszony képe bontakozik ki, aki egyenesen hatalmat gyakorolt férje és az állam felett. Egy nőszemély, aki kiválóan ülte meg a lovat, ami a nomád nők jellemzője, ivásban, haragjában féktelen, aki dühében embert is ölt. Ezek a tulajdonságok nem igazán keresztényiek, ahogyan távol álltak a keresztény szellemtől férje cselekedetei is. Nem véletlenül sajnálkozik Brúnó, hogy a kereszténység „a pogánysággal keveredvén tisztátalan vallássá vált, és ez a félnék és nehézkes vallás kezdett rosszabbá válni, mint a pogányság”.⁵⁶ Ez a kép remekül illik Saroltára, az erdélyi Gyula lányára, akinek jellemzésével a magyar krónikák, sajnos, fukarkodtak. Mennyivel más Adelhaid. „Keresztény asszony volt, okos, és a Szt. Lélektől ihletett nő, aki jámborságával igyekezett megtéríteni férjét a kereszténységre, kiragadni őt a pogányságból, és rábírní a katolikus hit felvételére, annak okáért szelíd és kedves szókkal beszélt neki Krisztusról, és elmondta, hogy egyedül Őt ismeri el Istenének, mint ahogy írva van, Quia sanctificabitur Vir per mulierem fidelem.”⁵⁷ Egy érzékeny és művelt keresztény asszonyt ismerünk meg tehát, akinek semmi egyébre nincs gondja, csak hogy férjét megtérítse. Nem járunk ezzel messze attól, hogy a fejedelemasszonyt a szentek gyülekezetébe soroljuk, amint ezt a budzisláwi hagiográfus meg is tette.⁵⁸ Ha tekintetbe vesszük azt az ellentmondást, ami a Krónika egyedülálló közlése és a két egymástól függetlenül azonos fejedelemasszony-képet rajzoló, kétségtelenül egykorú forrás között áll fenn, akkor előbbrevalónak kell tartanunk Thietmart és Brúnót. Mégis felmerül a kérdés, hogy vajon a kor tanúi nem feledkeztek-e meg véletlenül Géza két házasságáról; Saroltával, majd a jámbor Adelhaiddal. Egy ilyen feltételezésnek a legkisebb bizonyítékát sem találjuk a forrásokban, hiszen a Krónika szintén csak egy feleséget említi Gézának. Géza két házasságkötésének hirdetői szerint Adelhaid volt a második feleség, hiszen Szt. Adalbert Második Életrajzában közlése a fejedelem életének al-

konyára utal. Ellenben az a feltevés is tarthatatlan, hogy Adelhaid a fejedelem első felesége volt, hiszen ez esetben mikor jutott volna ideje arra, hogy megkeresztelkedjék? Egyébiránt a 10. század 80-as évtizedéig a polán állam nem volt határos Magyarországgal, hiszen közöttük volt Csehország, amely ekkor a későbbi Kis Lengyelország felé is gyakorolta a hatalmat.⁵⁹ Ez a tény leplezi le a Krónika következő anakronizmusát. Ilyen megfontolás alapján ugyanis Adelhaid nem származhatott Krakkóból. Minderről a Krónika szövegének szerzője vagy kis lengyelországi amplifikátora nem tudott,⁶⁰ amikor a magyar forrást átírva feltehetően belekomponálta az elemzett elbeszélést.⁶¹

Adelhaid Géza esetében olyan szerepet töltött be – jöllehet kevésbé drasztikus módon –, mint Mieszko esetében (Gallus szerint) Dąbrówka.⁶² Felfigyelt erre a 15. századi kompilált Sziléziai Évkönyv szerzője, és őt követően Jan Długosz.⁶³ Egyetértünk tehát P. Daviddal, aki szerint azért szerepel a Krónikában Adelhaid, hogy Lengyelország dicsőségét hirdesse, amelytől Magyarország átvette a kereszténységet.⁶⁴ Honnan vette a krónikás (amplifikátor) Adelhaid nevét? Talán népszerűnek tartotta ezt a nevet a magyar uralkodói dinasztiában.⁶⁵ Esetleg valóban találkozott bizonyos följegyzésekkel, melyek szerint Adelhaid, Mieszko valamelyik rokona egy magyar herceghez ment feleségül, és szült neki egy fiút, akit azután kanonizáltak.⁶⁶ Források hiányában ezt a kérdést nem tudjuk megválaszolni.

A fenti elemzésből kiténik, hogy Géza felesége Sarolta volt, az erdélyi Gyula leánya, akinek jellemét Thietmar és Querfurti Szt. Brúnó írta le. Adelhaid személye feltehetően csak a Lengyel–Magyar Krónika szerzőjének vagy amplifikátorának tollából született. Az inspirációt Dąbrówka alakja adhatta, és ezáltal a lengyelek sértett önértéket kellett helyreállítania, akiket bántott az a tény, hogy Magyarország királyság volt, Lengyelországnak pedig nem volt királya. Adelhaid esetleg erkölcsi példázatként is szerepelhetett a nők számára magasabb társadalmi körökben: egy istenfélő asszony, aki a Szentléleknek köszönhetően jártas volt a teológiában.

Kénytelenek vagyunk tehát végleg elbúcsúzni a jámbor Piast hercegnő alakjától, amely a mai napig tévelyeg a tudományos szakirodalomban.

Jegyzetek

1. Chronica Hungaro-Polonica. Ed. Karácsonyi B. Szeged, 1969. (Acta Historica, 26. k.), 3. fejr., 21–22. (a továbbiakban: Chronica)
2. Chronica, 4. fejr., 25–26.
3. Legendae Sancti Stephani regis. Ed. Bartonic E. In: Scriptores Rerum Hungaricarum (a továbbiakban: SRH), 2. k., Ed. Szentpétery I. Budapest, 1938. 3. fejr., 406. 3–14.
4. Így szerepel a Krasincki Évkönyben. Pub. Bielowski, A. In: Monumenta Poloniae Historica (a továbbiakban: MPH), 3. k., Lwów, 1878. 128.
5. Rocznik kamieniecki. Pub. Bielowski, A. MPH, 2. Lwów, 1872. 777.
6. Rocznik Cystersów henrykowskich. Pub. Bielowski, A. MPH, 3, 700.
7. Annales Silesiaci compilati. Pub. Błażowski, M. MPH, 3, 669–70.
8. Kronika książąt śląskich. Pub. Węcłowski, Z. MPH, 3, 8. fejr., 438.
9. E hagyomány legrégibb forrásának tartják általában a Kamienieci Évkönyvet, amely Adelhaidról a következőképpen ír: „*Iste Mesco habuit sororem nomine Atleydem, quam Iesse rex Ungarie accepit in uxorem. Que cum esset christiana, virum suum Iesse convertit ad fidem Christi. Ista post visionem per beatum Stephanum prothomartyrem*

sibi revelatam concepit et genuit Stephanum regem Ungarie.” Ed. cit., 777. Ezeknek a kérdéseknek külön tanulmányt szándékozom szentelni.

10. Adelhaid nyomára első ízben a 965. esztendőnél bukkanunk, ahol is Mieszko keresztésége kapcsán a történetíró megemlékezik nővére, a szeplőtlen Adelajda keresztéségről is: „*Sed et germana sua virgo sacro caractere fidei insignita, catholica efficiur eique nomen Adleyda aptatur.*” Ioannis Dlugossi Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae, Lib. I et II. Ed. Dabrowski, I.–Semkowicz-Zaremba, V. Varsaviae, 1964. 177. Ez a feljegyzés feltehetően a krónikás saját interpretációja, amelyet a 968. esztendőnél leírt részletesebb információi alapján alkotott.
11. Długosz szövege s. a. 969., 184–185. és a Krónika 4. fej. 23–26. közötti hasonlatosságok Géza és Adelhaid látomásának leírása során kizárják azt a feltevést, hogy Hartvik legendáját használta volna fel, 2–3. fej. 404–6. Ezek pl. az ilyen fordulatok: *astitit – fecit astare* helyett, *Deo dilecte – Christi electe* helyett, *levitico habitu – levitici habitus* helyett. Mindkét forrásban megtalálható Adelhaid neve, amit Hartvik nem ismert, illetve a vigasztalás Gézának, aki terveit igyekszik megvalósítani, miközben – Hartvik szerint – szándékai nem érnek célra. Arra, hogy a hosszabb változatról van szó, bizonyosság Géza üdvözlése *Deo dilecte*, míg a rövidebben *Dei dilecte* szerepel, illetve István öltözetének jellemzése: *levitico habitu*, ami elmarad a rövidebb verzióban. Ezt a szövegkritikai konklúziót egyszerűen ellenőrizhetjük. Tudvalevő ugyanis, hogy a neves lengyel történész kölcsön vette a még Sędziwój z Czechla által létrehozott történelmi gyűjteményt, és birtokában volt a Zamoyski kézirat is. Mindkettőben lejegyezték a Krónika hosszabb verzióját.
12. A 16. századból idézhetjük a Łysa Góra-i kolostorban keletkezett „*Powieść rzeczy istej*” c. művet, amely leírja – Długosz alapján – a küldöttséget a koronáért és a Hartvik-legendát. Erről tanúskodik, hogy a pápát VII. Benedek néven említik (269. o.), illetve az angyal beszédének részlete „*Geszá*”-hoz: Béke veled, Isten választotta! – (272. o., Hartvik, Pax tibi Christi electe – vö. Długosz, Hartvik és a Krónika szövegének fenti összehasonlításával), valamint a Stefan névvel kapcsolatos etimológiai megállapítás (amely szerint a görög nyelvben ez megkoronázottat jelent, uo.). Ez talán azt jelentené, hogy a Magyar–Lengyel Krónika a 16. században feledésbe merült, kiszorította a köztudatból Długosz és a 16. század elején nyomtatásba került Hartvik? A Krónika recepciója a modern korban kétségkívül még további kutatást igényel. A „*Powieść rzeczy istej*”-ből való idézet a következő kiadvány alapján: *Powieść rzeczy istej o założeniu klasztoru na Łysej Górze braciej zakonu świętego Benedykta. I też o tem, jako drzewo Świętego Kryża na tę górę jest przyniesion e. n: Proza polska wczesnego Renesansu. Feld. Krzyżanowski, J. Warszawa, 1954. 267. Vö. még Derwich, M.: Benedyktyński klasztor św. Krzyża na Łysej Górze w średniowieczu. Warszawa-Wrocław, 1992. 256–7.*
13. Lásd Hóman B.: A szent László-kori Gesta Ungarorum. Budapest, 1925.; Györfly Gy.: Krónikáink és a magyar őstörténet. Budapest, 1948. 38–47.; Horváth J.: Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái. Budapest, 1954. 255.; Gerics J.: Legkorábbi Gesta-szerkesztéseink keletkezésrendjének problémái. Budapest, 1961.; Chronica Joanni de Thurocz, pars 2: Commentationes, ed. Mályusz E.–Kristó Gy. Budapest, 1988.
14. Kronika Thietmara. Pub. Jedlicki, M. Z. Poznań, 1953. VIII, 4, 585–87.
15. Gézának ezek a tulajdonságai nem kerültek el a Szt. Istvánról író hagiográfusok figyelmét, vö. Hartvik, ed. Bartoniek E., SRH 2. fej., 404. 20–21. „*Non tibi concessum est, quod meditaris, quia manus pollutas humano sanguine gestas.*”
16. Ez a passzus átvezet minket a csupán felszínes kereszténységről alkotott elképzelések világába, ami a „*lászlólagos*” (vagy megfelelőbb terminussal: elsődleges) krisztianizációt jellemezte. A keresztény és pogány fogalmak keveredését a szentek kultuszának példáján elemezte Gurevics, A.: (cirill szöveg) 1981. 73–131. (cirill) Más példával szolgál a Legendae De sancto Adalberto episcopo (Tempore illo). Pub. Kętrzyński, W. MPH, 4, 1884. 12. fej., 217–8., ahol a pomeránok arra kérik a meglepett Adalbertet, hogy engedje meg nekik többi istenségük mellett őt is istenként tisztelni. A

- Géza uralkodása idején tapasztalható hűszesztendős stagnálásról a krisztianizációban ír Adriányi, G.: *Der heilige Adalbert und Ungarn*. In: *Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej* pod. Red. Smigla, K. Gniezno, 1992.
17. Św. Wojciecha, biskupa i męczennika, *Żywot drugi*, napisany przez Brunona z Kwerfurtu. Pub. Karwasińska, J. MPH NS, 4, 2, 1969, red. brevior, 23. fej., 61. Nagyon érdekes kutatási kérdés Szt. Adalbert viszonya Magyarországhoz, ami úgy tűnik, nem volt ideális, amint ezt Szt. István életrajzai elének tárják.
 18. *Chronici Hungarici XIV saeculi composito*. Ed. Domanovszky, A. SRH, 1, 1937, 63. fej., 311–2. Vö. még a magyar Anonymus közlését: „... *Geula genuit duas filias, quarum una vocabatur Caroldu et altera Saroltu, et Sarolt fuit mater sancti regis Stephani*.” Die „Gesta Hungarorum” des anonymen Notars. Die älteste Darstellung der ungarischen Geschichte. Unter Mitarbeit von László Veszprémi. Hsg. Silagi, Gabriel. Sigmaringen, 1991. (Ungarns Geschichtsschreiber. Hsg. Bogyay, Thomas. Bd. 4.), 27. fej., 78. o. 20–22. sor.
 19. *Kronika węgierska na początku wieku XII. Kronika czeska na początku wieku XI. W łacińskim języku pisane: z tłumaczeniem na Polski Język*. Uj. Ziemopismo Bedy wieku VIII. List popa Jana wieku XIII. Z rękopismów roznych bibliotek. (Pub. H. Kownacki), Warszawa, 1823.
 20. Naruszewicz, A.: *Historia narodu polskiego*. Pub. Turowski, K. J. 1. k., Kraków, 1859. Ks. 1., 78.: „Megemlékeznek a hazai és a magyar írók Adelajdáról, aki Géza magyar fejedelemhez ment feleségül, s akit Dytmar úgy nevez: Biała knehini.” A számomra hozzáférhető kiadványban ez a részlet a kötet végén volt található.
 21. Naruszewicz, A.: *Historia*. V–VI. p.: „Adelajda Géza magyar fejedelem felesége, Szt. István mostohaanyja. Ezt az Adelajdát nevezi Dytmar Biała knehininek, alba domínának, állítólag azért, mert Biała Chrobacja hercegnője volt, illetve a mai krakkói vajdaságnak, valamint a szandomiri vajdaság hegyaljai részének és a Vörös Rusznak.” (a továbbiakban: Naruszewicz)
 22. Naruszewicz, 73. „...mert Adelajdát, nővéremet... a 968-ik évben Gézához adta...”
 23. Ed. cit., 21. a 25. és 26. sz. jegyzet.
 24. Bielowski, A.: *Królestwo Galicji: Biblioteka Ossolińskich*. 1, 1862. 13. o. 16–7.
 25. Zeissberg, H.: *Miesco I (Mieczysław). Der erste christliche Beherrscher der Polen*. Wien, 1867. 92–4.
 26. Swieżawski, E.: *Zarysy badań krytycznych nad dziejami, historyjografią i mitologią do wieku XV*. (1. köt.), Warszawa, 1871. 44–50. Jó példája ez annak, amikor a megfelelő kutatói műhely által nem támogatott, túltengő fantázia a jó megérzés halálát jelenti. Ennek a személynek a létezését vonta kétségbe később Kaindl, R. F.: *Studien zu den Ungarischen Geschichtsquellen*. T. 3, *Archiv für Österreichische Geschichte*. Bd. 82, 1895. (uny.), 11–12., aki úgy vélte, hogy ez egy lengyel interpoláció Dobrawa és Mieszko mintájára.
 27. Wojciechowski, T.: *O rocznikach polskich X–XV wieku. Pamiętnik Akademii Umiejętności w Krakowie. Wydziały filologiczny i historyczno-filozoficzny*. 4. 1880. 187. o., 4. sz. jegyzet és 191. o.
 28. Rosner, I.: *Kronika węgiersko-polska. Studium krytyczne z historiografii średniowiecznej*. Kraków, 1886. (uny. a *Rocznik Filarecki-ből*), 27.
 29. Wertner M.: *Az Árpádok családi története. Nagybecskerek, 1892. 27–31. Ezekre a megállapításokra való reflexiót találtam Vég G. népszerű munkájában: Magyarország királyai és királynői*. Budapest, 1993. 11.
 30. Balzer, O.: *Genealogia Piastów*. Kraków, 1895. 26–33.
 31. Łaguna, S.: *Rodowód Piastów*. KH, 11, 1897. 757.
 32. Zakrzewski, S.: *Bolesław Chrobry Wielki*. Lwów, 1925. 229–40. Mellékesen tegyük

- hozzá, hogy Zakrzewski állítása szerint Adelajda, a nyugati kereszténység propagátora állítólagos fiát Vazulnak, azaz Bazilnak¹ nevezte.
33. Brückner, A.: Bolesław Chrobry. *Slavia Occidentalis*, 7. 1928. 67. (a továbbiakban: Brückner)
 34. Brückner 68.
 35. De argumentációjában a hiperkriticizmus húrjait is megpendíti, mint pl. a Sarolta név vagy Koppány Árpád-házhoz tartozásának megkérdőjelezése. Brückner 69.
 36. David, P.: *La Prétendue Chronique Hongaro-Polonaise*. Paris, 1931. 56–8.
 37. Deér, J.: *Chronicon Hungaro-Polonicum*. SRH, 2, 1938. 305. o. 1. sz. jegyzet
 38. Macartney, C. A.: *The Medieval Hungarian Historians*. Cambridge, 1953. 179. o. 4. sz. jegyzet
 39. S. Kętrzyński meg volt győződve róla, hogy Adelheid Géza első felesége volt. Erről olvashatunk a II. világháború idején és azt követően készült vázlataiban, amelyek megjelentek. *Polska X–XI wieku*. Pod red. Gieysztora, A. Warszawa, 1961. szkice: Mieszko I, 45. – ahol hangsúlyozza a hercegnő művelt voltát, 64, 219–20; A Piast-ház keresztneveivel kapcsolatban (eredetileg: *Życie i Myśl* 1951), 670. o. megjegyzi, hogy az Adelheid nevet Mieszko nővérének Adelheid császárné, I. Ottó felesége tisztelőtére is adhatták, ami az ekkori idők lengyel–német kapcsolatairól tanúskodik.
 40. A fordítást kiadta Widajewicz, J.: *Rodowód Piastówny Adelajdy Przegląd Zachodni*. R. 9., 1953. 3. k., 59–60. (a továbbiakban: Widajewicz) A kézirat felfedezéséről és sorsáról bővebb információkat ad Górski, K.: *Uwagi o źródłach budzisławskich*. *Nasza Przeszłość*, 5. 1957. 34–60. (a továbbiakban: Górski)
 41. Widajewicz 60.
 42. Widajewicz 59.
 43. Widajewicz 62.
 44. Górski, 41–3. Tegyük hozzá, hogy nagyon hasonló, „tudományos” jellegű a 16. és 17. századi trzemesznói hagyomány Szt. Adalbertről, amelyben szintén kiemelkednek a helyi elemek. Ez persze nem jelenti azt, hogy egy újkori tradíció nem őrizheti középkori hagyomány nyomait, de ennek kutatása során erős kritikával kell élnünk. Vö. a trzemesznói tradíció interpretációjának kísérletét: Kübris, B.: *Pogranicze Wielkopolski i Kujaw w X–XII w*. In: *Studia z dziejów ziemi mogileńskiej*. Pod red. Łuczaka, Cz. Poznań, 1978. különösen 91.
 45. Górski 49.
 46. Erre a meggyőződésre hajlik Z. Kozłowska-Budkowa levelében, *List do Redakcji Przeglądu Zachodniego*. R. 9, 1953. 3. k., 791–2. Érdemes feltenni utána a kérdést: „Vajon a három életrajz felfedezője, a dilettáns hagiográfus J. P. Pietrzak vagy az előbbi, aki a budziszláwi kéziratról szóló híradást nyomdába küldte, az amatőr heraldikus L. Pierzchała találta ki ezt az egészet?” 792. o.
 47. Czudowska, A.: *Beleknegini*. SSS, 1, 1961. 101.
 48. Kapiszewski, H.: *Eremita Świrad w Panonii*. *Nasza Przeszłość* 10. 1959. 22.
 49. Kovács E.: *Magyarok és lengyelek a történelem sodrában*. Budapest, 1973. 15.
 50. Łowmiański, H.: *Dynastia Piastów*. In: *Początki państwa polskiego*. Pod red. Tymienieckiego, K. 1. k., Poznań, 1962. 124.
 51. Győrffy Gy.: *István király és műve*. Budapest, 1983. 61–63., 541. o. irodalom.
 52. Labuda, G.: *Prokuj*. SSS, 4, 1970. 359–60.
 53. Jasiński, K.: *Beleknegini*. SSS, 7, 2, 1986. 429. Uő.: *Rodowód pierwszych Piastów*. Warszawa-Wrocław, bd (1992), 72. o. és 3. sz. jegyz.: „...Adelheid egy egyáltalán nem létező figura”.

54. Dowiat, J.: Bela I węgierski w Polsce (1031/32–1048). PH, 56, 1965. 12.; Wasilewski, T.: Dwa utracone dawne roczniki: Rocznik biskupów dworu polskiego i Rocznik tyniecki (starszy). RH, 54, 1988. 33.; Labuda, G.: Mieszko II król Polski (1025–1034). Czasy przełomu w dziejach państwa polskiego. RAU Hs.-filozof., 73. k., 1992. 177.: „...az Adelajda név csak egy eléggé valószerű feltevés”.
55. Itt mellőzöm a kislengyelországi annalsztikát, minthogy ez a Magyar–Lengyel Krónikából ered.
56. Pismiennictwo czasów Bolesława Chrobrego. Ford. Abgarowicz, K. Bev. és komment. Karwińska, J. 134. A latin szöveget lásd fentebb.
57. Kronika, pub. H. Kownacki, 21.
58. Vö. 40. sz. jegyzet és a továbbiak.
59. A gazdag szakirodalomból lásd pl. Labuda, G.: Studia nad początkami państwa polskiego. 2. k., Poznań, 1988. 212. nn.
60. R. F. Kaindl véleményét osztom ezért, Studien, 3. r., 11–12. o., valamint Davidét, P.: La Pr'etendue Chronique. 56–58.
61. Ez az elbeszélés talán a 13. századi vallásosság egy távoli reflexiója, amikor a „lengyel Piast asszonyok” között (a terminus eredete: Kübris, B.: Asceza chrześcijańska i jej interpretacje hagiograficzne. Polski model ascezy franciszkańskiej w XIII i XIV wieku. In: Franciszkanie w Polsce średniowiecznej. Pod red. Borkowskiej, U. OSU i in., cz. 1, Franciszkanie na ziemiach polskich. Lublin, 1983. 174.) virágkorát élte az asketikus gyakorlat. Ez egy egész Közép-Európára jellemző áramlat volt. El kell ismerni, hogy a Krónikából hiányzik a szenvedések, illetve az Adelhaid által végbevitt környületek leírása, ellenben hangsúlyozza műveltségét és Istennek való engedelmességét, ami megnyilvánul abban is, hogy fiának az István nevet adta. Ez kama-tozik Istvánnak mint Isten választottjának életében.
62. Anonima tzw. Galla Kronika czyli dzieje książąt i władców polskich. Pub. Malczyński, K. MPH NS, 2, Kraków, 1952. I 5, 15. o. 12–15. sor: „[Dabrowka] *nec-dum tamen thoro sese maritali federavit, donec ille paulatim consuetudinem christianitatis et religionem ecclesiastici ordinis diligenter contemplans, errorem gentium ab-negavit, seque gremio matris ecclesie counivit.*”
63. Ann. Siles. compil., 669–70.: „*Misericors igitur deus obsequio duarum mulierum dic-ta duo regna diutius visitavit, ut ipsa misteria fidei katholice susciperent*”; Długosz, s. a. 968, 183. o.: „*Mirabili itaque miseracione Altissimi Polonis per Bohemam Damb-rowkam, Hvnis per Polonam Adleydam catholica veritas eadem etate, licet, modicum distincto tempore, respenderit, sanctificacio quoque per feminas provenit non virorum solum, sed et duarum inclitarum nacionum.*”
64. Egyébként már a Krónika folytatásában megvigasztalja Leó pápa a kétségbeesett Lambertet: „*Vobis autem ad honorem et gloriam fecit dominus, quia per matrem su-am, que soror est principis polonorum domini tui, ad fidem christianum uirum suum du-cem ungarorum yesse cum exercitu suo prudentissima allocucione conuertit, et fili-um suum sub proteccione sanctorum apostolorum petri et pauli posuit.*” KWgP, r. 6, 35. o. 35–37. sor, 36. o. 1–12. sor. Talán a lengyel misszió sikertelensége ihlette a Krónika (dominikánus?) amplifikátorát az Adelhaid-motívum megalkotására.
65. Wertner M. munkájában 5 Adelhaid található (köztük a „miénk” is), de O. Balzer Genealogiájában (Biała Knieginivel együtt) 4 Adelhaidot ismer, valamint 8 állítóla-gosat. Ez még nem erősítené meg azt a feltételezést, hogy ez a név népszerűbb volt Magyarországon, mint Lengyelországban.
66. Vö. fentebb az 54. sz. jegyzettel.

RYSZARD GRZESIK

*Adelhaid, die angeblich polnische Prinzessin
auf dem ungarischen Thron*

Im dritten Kapitel der sog. Polnisch-Ungarischen Chronik steht, daß die Ehefrau des Fürsten Géza die polnische Prinzessin Adelheid war, die ihren Gatten und dessen Volk zum christlichen Glauben bekehrte. Der Bericht wurde auch von Dlugos übernommen und Adelhaid's Figur und damit die Rolle der Polen in der Christianisierung der Ungarn wurden dadurch bis zum Beginn der wissenschaftlichen Historiographie zum festen Bestandteil der polnischen Geschichtstradition. Die zeitgenössischen Quellen im 10–11. Jahrhundert wie Thietmar und Bruno von Querfurt oder die mittelalterliche ungarische Historiographie weiß jedoch nichts von der polnischen Prinzessin. Anfang des 19. Jahrhunderts tauchten in der polnischen Historiographie Zweifel an der Rolle Adelhaid's auf. Einige wollten den Widerspruch zwischen den zeitgenössischen Quellen und der polnischen Chronikliteratur auf jene Weise auflösen, so in der genealogischen Arbeit von O. Balzer, daß man Adelheid als die zweite Ehefrau Gézas, als Stiefmutter Stefans des Heiligen betrachtet hat. So wurde Sarolt die Fürsprecherin des östlichen, Adelheid die des westlichen Christentums (O. Balzer, M. Wertner). Verfasser setzt sich mit dem vor dem I. Weltkrieg entdeckten sog. Budzislav-Manuskript, mit dessen Rezeption und Kritik auseinander. In der neuesten polnischen Literatur – z.B. G. Laduba, K. Jasinski – sieht man in Adelheid keine historische Person mehr. Einige vermuten, so J. Dowiak und I. Wasilewski, daß Adelheid in Wirklichkeit die Tochter Mieszko II. war, d.h. sie dürfte mit jener Frau identisch sein, die die Ehefrau des Königs Béla I. wurde.

Auch Verfasser ist der Meinung, daß die Figur Adelhaid's eine Erfindung des Autors der Polnisch-Ungarischen Chronik sei. Inspiriert dürfte er durch die Figur von Dabrowka geworden sein und wollte dadurch das verletzte Selbstgefühl der Polen wiederherstellen, die sich dadurch beleidigt fühlten, daß Ungarn ein Königreich war, sie aber keinen König hatten. Andererseits war er bemüht, die fromme, in der Theologie bewanderte Adelheid als Moralmuster vor die vornehmen Frauen zu stellen.

RYSZARD GRZESIK

Adelheid alleged Polish princess on the Hungarian throne

Chapter 3 of the so-called Polish-Hungaria Chronicle relates that ruling Prince Géza married Princess Adelheid of Poland, who converted her husband and his people to the Christian faith. This information was adopted by Dlugosz, thus making Adelheid and, through her, the role of Poles in the Christianization of the Magyars part of the Polish historical tradition until the beginning of scientific historiography. Contemporary 10–11th century sources like Thietmar and Bruno of Querfurt, however, are unaware of the existence of the Polish princess. Since the early 19th century Polish historiography has been skeptical about the role of Adelheid. A number of historians, including O. Balzer in his genealogical work, have attempted to resolve the contradiction between the contemporary sources and the Polish chronicles by making Adelheid the second wife of Géza, and so step-mother of St. Stephen. Thus Sarolt, the first wife was claimed to have been the protectress of Eastern, and Adelheid that of Western Christianity (by O. Balzer, M. Wertner). The paper also discusses the so-

called Budzislav manuscript, discovered before World War I, its reception and critique. The most recent Polish literature, e.g. G. Labuda and K. Jasinski, no longer regards Adelheid as a historical person. Some historians, including J. Dowiat and T. Wasilewski, assume that Adelheid was in fact the daughter of Mieszko II, that is the giri who was to become wife of Béla I.

The author also shares the view that Adelheid was the creature of the author of the Polish-Hungarian Chronicle. The inspiration was provided by the figure of Dabrowka, and Adelheid was already a Kingdom. The plous Adelheid, well versed in theology, was also intended to serve as a moral model for women of high birth.

FILOFEJ SZERZETES

Levél a rossz napokról és órákról

A nagy uralkodó deákjának, Mihail Grigorjevics úrnak,¹ a te szegény Istenhez imádkozó Filofej szerzetesed Istenhez könyörög és alázatosan meghajlik előtted.

Elküldted nekem, uram, leveledet, és benne az áll, hogy az általad lemásoltak velejének értelmezését adjam. Te, uram, tudod, hogy én falusi ember vagyok, a betűket ismerem, de a hellén finomságokban járatos nem vagyok, a rétor asztronómusokat nem olvastam, sem a bölcs filozófusokkal nem társalogtam soha; csupán a kegyelmet adó Törvény könyveit tanulom, hogy meg lehessen tisztítani az én bűnös lelkemet a bűnöktől, ezért imádkozom a kegyelmes istenhez, urunkhoz Jézus Krisztushoz, és a tisztaságos Istenanyához, és minden szenthez, akik kedvesek Isten előtt, hogy az örök büntetéstől engem megszabadítsanak.² Amit az évek számáról írtál, amelyek a Teremtés Mózes által írt könyvében vannak, a „Sesztodnyevnyikről”,³ a világ teremtéséről, úgy a világkrónikák az első öt nap eltelte után az első Ádámtól mostanáig, a latinok pedig most az összes korábbi esztendő eltelte után Krisztus születésétől számolják az éveket; de e kettő között nincs semmi különbség. Hiszen így beszél az apostol: „Az első ember földből való, földi; a második ember a mennyből való.”⁴ Majd ezt mondta: „Ádám, az első ember, élő lényé lett, az utolsó Ádám pedig éltető Lélekke”.⁵

És e körül, e körül az egész szférikus bölcsesség körül buzgólkodnak a filozófusok, de jól tudott: az év kétféle, napév és holdév. A napévben háromszázhatvanöt nap van, a holdévben háromszázötvennégy. Ebből világos, hogy a napév tizenegy nappal hosszabb, mint a holdév, és ezek szerint abban az esztendőben a Napnak és a Holdnak nem lesz fogatkozása. Aki gondosabban foglalkozik ezzel – az órák részeit pedig a Sesztokril alapján számolják⁶ –, akkor meglesi, hogy mely órában lesz a Holdnak és a Napnak fogatkozása; ugyanakkor ebben a munka és az erőfeszítés nagy, az eredmény viszont kicsi. Amit a mozgó csillagokról írtál, ezeket a vizek jelenése követi, és akkor az egész földkerekség városainak, birodalmainak és országainak, mindennek együtt, ami a földön született, vége lesz. A Szentírás erről világosan beszél: „A Szentlélek által újul meg minden teremtmény”⁷ a kezdethez visszatérve – hiszen a Szentlélek egyenlő az Atyával és az Igével –, de nem a csillagoktól van ez.

Tizenkét állatövi csillag van, hét bolygó, nem érzékelnek ezek és nem élnek, hanem csupán anyagtalan tűzből vannak, amelyet az első napon teremtett az isten, amikor így szólt: „Legyen világosság”,⁸ – és semmi más a fény, csupán tűz. És amikor Isten el kívánta választani a fényt a sötétségtől, megparancsolta, hogy az a tűz tűnjön el, és sötétség lett. És elválasztotta Isten a fényt és a sötétséget, és a fényt nappalnak nevezte, a sötétséget pedig éjszakának, és semmi más az éjszaka, mint a fény hiánya. A második nap megteremtette a szilárd boltozatot, a harmadik nap a szárazföldet, a tengereket, a fákat, a füvet, a magvakat, és a vizek felét a szilárd boltozatra viszi fel. És azért, mert meg akarta teremteni a világító testeket, a negyedik nap abból a tűzből, amelyet fénynek nevezett, két nagy világító testet teremtett: egy nagy világító testet, hogy nappal világítson, és ez a Nap; egy kisebb világító testet, hogy este világítson, és ez a Hold, valamint a csillagokat is megteremtette, mint a bölcs aranyműves az arany egy részét az edényekre, egy részét az érmékre rakta külön. És elnevezte a tizenkét csillagot, amit mi állatövi csillagoknak nevezünk, amelyek utakat képeznek a Nap és a Hold számára. És a Nap egy állatövi csillagon harminc nap és öt óra alatt halad át és azután egy másik állatövi csillagba megy át, és így megy át a tizenkét állatövi csillagon ide és oda, az évet alkotva. A teli holdat nagyjából tizenöt naposra teremtette, mivel ha a Hold egy naposra lenne teremtett,⁹ akkor nagy lenne a baj a világító testek között,

gyakran árnyékolják egymást. A Hold a tizenkét állatövi csillagot huszonkilenc nap és egy fél nap és fél óra és az óra ötöd része alatt teszi meg. Amit pedig a hét bolygóról és a tizenkét állatövi csillagról és a többi csillagról írtál, a rossz órákról, valamint arról, hogy az emberek valamilyen csillagzat alatt születnek, vagy rossz órában vagy jó órában, gazdagságra vagy szegénységre, erényekre vagy gyarlóságokra, hosszú életre vagy a gyors halálra, – mindez istenkáromlás és mesebeszéd. Először a kaldeusok írták ezt, akik értelmük hiábavalóságában tornyot emeltek, és a magasban megbotránkoztak a csillagokon. Isten, látva balgaságukat, egyetértésüket eltörölte és művüket megsemmisítette, írásukat elvetette. Tőlük a hellének vették át ezt az ő hamis írásukat és könyveiket, és ezeket a bolygókat és a többi csillagot istennek nevezték, és elfordultak a mindenek teremtőjétől és a teremtett világot imádták; róluk beszélt Dávid próféta: „Az esztelen ezt mondja szívében: »Nincs Isten!«; megromlottak – szörnyőség, amit művelnek”¹⁰ A hellének után az eretnekek vették át és vetettek el konkolyt a pravoszláv keresztény hit búzája közé,¹¹ hogy félrevezessék az oktalan embereket, akik a rossz napokban és órákban hisznek, és ezért bünbánatot tartani nem akarnak, úgy véelve, hogy ez az igazság. Az Ítélet napján rettenetes számadás vár rájuk, és az eretnekekkel együtt ítéletet vonnak magukra, mivel a fényt sötétséggel, az igazságot hamissággal cserélték fel. Ha a rossz napokat és órákat az Isten teremtette volna, miért gyötörné a bűnösöket? Hiszen az Isten lenne okolható abban, hogy gonosz embereket teremtett, de az Isten, a mi teremtőnk igazságos és szent, és semmilyen rosszért nem okolható. És arra is gondolj, jó uram, hogy a cártól cárevics születik, a fejedelemtől pedig fejedelem, és ha el is marad valamiben az atyai dicsőségtől és becsülettől, de földműves nem lesz, és a földművesekhez a cárok lányaikat nem adják, és az ő lányaikat fiaik számára feleségül nem választják, de mindez a mindent létrehozó Isten láthatatlan akaratából van így. A csillagok folyásáról és a Napról és a Holdról tudd meg drága uram, hogy nem maguk ezek a csillagok mozognak, mivel érzéketlenek és holtak, és semmire sem tekintenek, és anyagtanal tűzből vannak, amely semmit sem tud, semmit sem gondol, hanem láthatatlan angyali erők viszik őket; szemtanúja ennek Isten választott edénye, Pál, aki a szilárd boltozat egyharmadáig sem menvén el,¹² ott maguk között a csillagok között volt és látta magukat ezeket az angyali erőket, amint szüntelen szolgálatot viselnek az ember számára: egyesek a Napot hordozzák, mások a Holdat, megint mások a csillagokat, megint mások a levegő szeleit, felhőit, mennydörgéseit irányítják, ez utóbbiak a föld vizeit felhőként emelik a magasba, és hogy termést hozzon, a föld színét öntözik az angyalok, tavasszal és nyáron, ősszel és télen. Azért mutatta meg az Úr az apostolnak, hogy milyen szüntelen szolgálatot viselnek az angyalok az ember számára, hogy megtanítsa az apostolt arra, hogy szüntelenül hirdesse az ígét az ember üdvösségéért lustaság nélkül; az apostol ott kimondhatatlan látomásokat látván így beszél leveleiben: „Avagy nem szolgáló lelkek-e ők mind, azok szolgálatára rendelve, akik majd öröklík az üdvösséget?”¹³ – és azt mondja még, hogy maga a teremtett világ is felszabadul a mulandóság szolgálatából az Isten fiainak dicsőséges szabadságára.¹⁴ Erted-e, szeretett uram, hogy teremtett világnak az angyaloknak nevezi, Isten gyermekeinek – az embereket, az angyalok megszabadulásán pedig azt érti, hogy az utolsó napon abbahagyják szolgálatukat. Ami a birodalmak és az országok pusztulását illeti – ez nem a csillagok miatt történik, hanem a mindent megadó Isten miatt; erről Izsaiás próféta ezt mondja: „Ha készséggel engedelmeskedtek, majd a föld legjavából esztek. De ha tovább is lázongtok ellenem, kard pusztít el benneteket! Igen, az Úr szája mondta ezt”.¹⁵ És újra kérdezték az apostolok: „Uram, mostanában állítod-e helyre Izrael országát?” Jézus pedig így válaszolt: „Nem tartozik rátok, hogy ismerjétek az időpontokat és körülményeket. Ezeket az Atya szabta meg saját tetszése szerint”.¹⁶ Így hát ezek után vedd már észre, az Isten szerelméért, hogy miféle csillagzat alá kerültek azok a keresztény

cárságok,¹⁷ amelyek ma a hitetlenek igája alatt vannak, ahogy a próféta mondja: „Ki szolgáltatta ki Izraelt a fosztogatónak – nemde az Úr, aki ellen vétkezünk?”¹⁸ Kilencven éve, hogy a görög cárság feldúlott és nem újul fel:¹⁹ mindez bűneink miatt történt, mivel ők a pravoszláv görög hitet latinságra adták.²⁰ És ne csodálkozz, Isten választotta, ha a latinok így beszélnek: a mi római birodalmunk érintetlenül fennáll, ha nem igazul hinnénk, az Úr akkor nem őrizne minket. Nem kell figyelniük csábításaikra, ők valóban eretnekek, akik a saját akaratukból szakadtak el a pravoszláv keresztény hittől, különösen a kovásztalan istentisztelet miatt; hétszázhetven évig voltak velünk egyesülésben, és amikor elszakadtak az igaz hittől hétszázharmincöt évvel ezelőtt, Apollinárisz eretnokségébe²¹ estek Károly király és Formozus pápa által elcsábítva.²² A kovászos kenyérről mint a tisztaságról és elfogulatlanságról beszélnek,²³ de hazudnak, belül az ördögöt rejtegetve magukban. Apollinárisz pedig tanításával azért rendelte el a kovásztalan kenyérről való istentiszteletet, mivel, mint mondja, ahogy Jézus Krisztus urunk nem vett fel emberi testet a tisztaságos szűztől, hanem kész mennyei testtel, mint egy járaton, úgy ment át a szűz anyaméhén, úgy nem vett fel emberi lelket sem, hanem az emberi lélek helyett a Szentlélek tartózkodik benne, ezzel csábítják az ártatlan és állhatatlan lelkeket a latinok. Jaj nekünk, micsoda keserű elcsábítás és az élő Istentől való elszakadás ez, mivel ha a Megváltó nem vett fel emberi testet, akkor nem isteniesül sem a bűnbeesett Ádám, sem egyetlen tőle született ember teste sem, és ha nem vett fel emberi lelket az Úr, akkor az emberi lelkek most sincsenek kivézetve a pokol mélységeiből. Hát ki nem borzad el, ki nem fakad sírva ettől az elcsábítástól és elszakadástól, a latinok az esztelenység kevélységében eretnek tanítást követtek és a zsidók istengyilkos tömegét, ahogy Krisztus megfeszítésekor is segítők voltak a zsidóknak, hiszen róluk mondja az evangélista: „A helytartó katonái térde hajtottak előtte és így gúnyolták: »Üdvözlégy, zsidók királya!«²⁴ A helytartó katonái – Pilátus szolgálói, mivel Pilátus latin volt, a Római impérium Pontius városából, úgy ma is, az imájuk közben nem hajtának fejet, csupán egy kissé meghajlítják térdüket a latinok. Az ilyenekről mondta Dávid, kezdetől fogva látván a Szentlélekkel, mintha Krisztus nevében mondta volna: „Kiszolgáltattál engem az esztelennek”.²⁵ Valóban esztelen és nem bölcs emberek, mivel habár a nagy Róma falai és bástyái, díszes palotái nincsenek rabság alatt, de a latinok lelkét az ördög vetette rabság alá a kovásztalan kenyér miatt. Habár Hágár unokái²⁶ a görög cárságot elfoglalták, de a hitben kárt nem tettek, és a görögöket nem kényszerítik, hogy a hitet elhagyják, másképpen szólva, a római birodalom lerombolhatatlan, mivel az Úr a római impériumban íratott össze.²⁷ A mi keresztény szentségünk a következőket tartalmazza a szent áldozásról. A tanítványok Krisztushoz fordultak, mondván: „Urunk, hogy akarod, hol készítsük el neked a húsvéti vacsorát?” Ő így felelt nekik: „Menjete be a városba. Ott találkoztok egy vizeskorsót vivő emberrel; Szegődjete a nyomába, aztán ahová bemegy, ott mondjátok meg a házigazdának, hogy a Mester üzeni: nálad költöm el tanítványaimmal a húsvéti vacsorát”.²⁸ A ház ura János apostol apja, Zebedeus volt, akinek Krisztus két húsvéti lakomát rendelt elkészíteni: egyet a korábbi szokás szerint, ahogy a törvény rendel, és ez a kovásztalan kenyér, és egy másik titkosat, kovászosat, ahol a kenyér igazi. Azért nevezik titkos vacsorának,²⁹ mivel a zsidóknál tizenegyedikétől tizenegyedikéig nincsen kovászos kenyér a házaknál.³⁰ Először a törvény szerinti húsvéti lakomát költötték el a szokás szerint, kovásztalan kenyeret és bárányt keserű füvekkel, felővezett derékkal, állva, botra támaszkodva és fedett fővel.³¹ Miután a lakomát elköltötték, leültek, és tanította őket, hogy ne versengjenek a főségért,³² az ámulásról beszél,³³ vizet öntött a mosdótálba és hozzáfogott, hogy megmossa a tanítványok lábát,³⁴ a szent keresztység példáját adva nekik. Ezután újra leheveredett, és úgy rendelte, hogy csupán kenyeret és bort hozzanak, és panaszos szavakat kezdett mondani, égre emelte tekintetét és így be-

szélt: „Atyám, elérkezett az óra. Dicsőítsd meg Fiadat, hogy Fiad is megdicsőítsen téged. Hatalmat adtál neki minden ember fölött, hogy akiket nekem adtál, azoknak örök életet adjak. Az az örök élet, hogy ismerjenek téged, az egyedüli igaz Istent, és akit küldtél, Jézus Krisztust. Én megdicsőítettem a földön: a feladatod, amelynek elvégzését rám bízad, elvégeztem. Most te is dicsőíts meg, Atyám, magadnál: részesíts abban a dicsőségben, amelyben részem volt nálad, mielőtt a világ lett.”³⁵ És újra így beszélt a tanítványokhoz: „Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők. Aki bennem marad, és én pedig őbenne.”³⁶ És újra égre emelte tekintetét és így beszélt: „Szent Atyám! Szenteld meg őket a te nevedben,³⁷ értük szentelem magamat, hogy ők is szentek legyenek az igazságban. De nem csak értük könyörgök, hanem azokért is, akik a szavukra hinni fognak bennem; legyenek mindnyájan egyek. Amint te, Atyám, bennem vagy s én benned, úgy legyenek ők is bennünk.”³⁸ Értsd meg itt mind a két dolgot, hogy értük imádkozik, megszentelve őket a szent szentségekben, és megtanítja a főpapokat és a papokat szentelni a szent oltárasztalnál; ahol a szertartásnak rendje van, ott szolgálattévót is szükséges állítani a templomi szertartáshoz. És akkor azonnal megfogja a felajánlott kenyeret szent és tisztaságos kezével, a magasba emelte az Istenatyának felmutatva, hálát adva érte megtörte, és a szent tanítványoknak és apostoloknak adva belőle így beszélt: „Vegyétek és egyétek, ez az én testem, amelyet érettetek és sokakért megtöretik a bűnök bocsánatára!”³⁹ Az evés után fogta a kelyhet, amely a szőlő termésével, vagyis a borral volt tele, és langyos vízzel vegyítette⁴⁰ és ezekkel a szavakkal nyújtotta a tanítványoknak: „Igyatok ebből mindnyájan, ez a kehely az Új Szövetség az én véremlében, amely értetek és sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára.”⁴¹ Nemcsak adott a tanítványoknak, hanem maga is evett és ivott velük. Ezután újra így beszél: „Vágyva vágytam rá, hogy ezt a húsvéti vacsorát elköltssem veletek, mielőtt szenvedek;⁴² mostantól fogva nem iszom a szőlőtőnek ebből a terméséből addig, amíg majd az újat nem iszom veletek Atyám országában”,⁴³ – és ezután a szoltárt elénekelve kimentek az Olajfák-hegyére.⁴⁴

Látod-e, istenszerető uram, mi a papság szentsége és az isteni áldozás eredete, hiszen Ő maga szentelte meg őket és tanított meg az egyházi szertartásra. Lásd meg, kedves uram, ahogy a bort vízzel vegyítve itta ki, ugyanúgy a kereszten is isteni bordájából két forrás, vér és víz folyt. És azt is értsd meg, az Úr szerelmére, hogy életének harminc éve alatt a Megváltó minden évben a törvény szerinti⁴⁵ húsvéti vacsorát költötte el, és soha sem mondta: „Vágyva vágytam rá, hogy elköltssem ezt a húsvéti vacsorát”, hanem csak arról az új, kegyelmi titkos vacsoráról mondta ezt, amelyre az üdvösségünkről való gondoskodást alapozta.

Erről a szót abbahagyva, néhány szót szólunk a mi legfennségesebb és leghatalmasabb uralkodónk mostani pravoszláv uralkodásáról, aki az egész földkerekségen a keresztények egyetlen cárja⁴⁶ és a szent isteni székek, a szent egyetemes apostoli egyház ura, amely egyház a római és a konstantinápolyi helyett van, Isten oltalma alatt álló Moszkva városában a tisztaságos Istenanya szent és dicsőséges mennybemenetelének egyháza,⁴⁷ amely egyedül világít a földkerekségen a Napnál is fényesebben. Tudd meg, istenszerető uram, hogy az összes keresztény cárság a végéhez ért és a mi uralkodónk egyetlen cárságában egyesült a prófétai könyvek szerint, vagyis az orosz cárságba: mivel két Róma elbukott, a harmadik áll, és negyedik nem lesz. Többször említi Pál apostol is Rómát leveleiben, a magyarázatokban arról esik szó, hogy: „Róma – az egész világ”, mivel a keresztény egyház számára már beteljesült a boldog Dávid szava: „Ez nyugalom helye örökre; itt fogok lakni, ezt választottam ki.”⁴⁸ A nagy Teológus⁴⁹ szerint: „Egy asszony, öltözete a Nap, lába alatt a Hold,⁵⁰ és kezében gyermeke, és azonnal feljött a mélységből a kígyó,⁵¹ amelynek hét feje és hét fején hét korona volt,⁵² hogy felfalja az asszony gyermekét.”⁵³ Az asszonynak a sas két nagy szárnya adatott, hogy a

pusztába meneküljön,⁵⁴ a kígyó pedig a szájából folyónyi vizet árasztott az asszony után, hogy elragadtassa az árral.⁵⁵ Víznek a hitetlenséget nevezik, látod-e, Isten választotta, hogy az összes keresztény cárság elragadtatott a hitetlenek által, csak a mi egyetlen uralkodónk cársága áll egyedül Krisztus kegyelme által. Az uralkodónak ezt nagy óvatossággal és Istenhez való fordulással kell igazgatnia, nem a bizonytalan aranyban és gazdagságban reménykedve, hanem a mindent megadó Istenben.⁵⁶ A csillagok pedig, ahogy már korábban is mondtam, semmiben sem segítenek, nem adnak és nem is vesznek el semmit. Mivel így beszél az apostolok között a legelső, Péter, egyetemes Levelében: „Az Úr előtt egy nap annyi, mint ezer év, és ezer év annyi, mint egy nap”,⁵⁷ – nem késlekedik az Úr az ígérettel, amelyet megígért, hanem türelemmel viseltetik irántatok, mert nem azt akarja, hogy némelyek elvesszenek, hanem azt, hogy mindenki bűnbánatot tartson.⁵⁸ Látod-e, istenszerető uram, hogy az Ő kezében van minden létezőnek az élete, hiszen így beszél: „Mégegyszer megrendítem, de nemcsak a földet, hanem az eget is”.⁵⁹ Mivel még az apostolok sem voltak tökéletesek, így erőn felül nem rendelt senkit próbára tenni. Az áldott, legkedvesebb tanítvány⁶⁰ „Jelenésiben” így beszél: „Az utolsó időkben lelked menekvését keresve mentsd meg lelkedet, hogy ne haljunk meg második, gyehennai halállal, hanem forduljunk az üdvözítésünkben mindenható Urunkhoz, kitartó imákkal és forró könnyekkel sírjunk előtte, hogy szánjon meg minket és fordítsa el haragját tőlünk és nyerjünk kegyelmet tőle, és találjon méltónak, hogy meghalljuk édes, boldog és hön várt hangját”.⁶¹ „Gyertek, Atyám áldottjai, vegyétek birtokba a világ kezdete előtt nektek készített országot.”⁶² Éljen egészségben Krisztusban üdvözülve. Ámen.

Fordította: Sisák Gábor

Jegyzetek

Filofej szerzetes itt közölt levelének fordítása a Pamjatnyiki lityeraturi Drevnyej Ruszi. Konyec XV – pervaja polovina XVI veka. Moszkva, 1984. 442–454. kiadás alapján készült.

A „Moszkva – harmadik Róma” gondolatot tartalmazó szövegek története, megírási idejének és szerzőségének megállapítása vita tárgyát képezi a téma kutatói között. A nehézség egyik fő forrása abban áll, hogy magára Filofej szerzetesre vonatkozóan sem rendelkezünk megbízható életrajzi adatokkal. Annyi bizonyos, hogy a 15. század közepén alapított és alapítója, Jevfroszin nevét (világi nevén – Jeleazar) viselő pszkovi Jeleazar monostor szerzetese volt. Filofej minden bizonnyal a 15. század végén – a 16. század első felében élt, ennél pontosabb életéről nem tudunk.

A Filofejnek szentelt első monográfia szerzője, V. Malinyin Filofejt mind a három, a „Moszkva – harmadik Róma” gondolatot tartalmazó levél szerzőjének tartotta. Malinyin a következő sorrendben rendezte el a leveleket: Levél Vaszilij Ivanovics nagyfejedelemnek (1510 vagy 1511); a Munyehin deáknak címzett Levél a csillagjósok és a latinok ellen (1524 körül); Levél Iván Vasziljevics nagyfejedelemnek (IV. Iván uralkodásának eleje, vagyis a 16. század 30–40-es éve). N. Andreyev és F. Kämpfer Iván Vasziljevics nagyfejedelemet nem IV. Ivánnal, hanem III. Ivánnal (uralk. 1462–1505) azonosította, és ezért a neki címzett levelet az első helyre helyezte. Végül A. L. Goldberg Filofej hagyatékának textológiai vizsgálata után azzal a hipotézissel állt elő, hogy először a Levél a csillagjósok ellen került megírásra, amelyet Goldberg 1522-re vagy 1523-ra datál. Ami a Filofejnek tulajdonított másik két levelet illeti, Goldberg véleménye szerint ezek a levelek csupán Filofej neve alatt váltak ismertté, valójában a 16. század 40-es éveiben írhatták őket Makarij metropolita környezetében. Fordításunkban a Levél a csillagjósok ellen c. munkát közöljük, amelynek Filofej általi szerzőségéhez nem fér kétség. Ez a levél a Pamjatnyiki lityeraturi Drevnyej Ruszi által közölt redakcióban a Levél a rossz napokról és órákról címet viseli, ame-

lyet fordításunkban is megtartottunk. A Filofej leveleinek szerzőségét illető hipotéziseket a következő munkák tartalmazzák: Malinyin, V.: Sztarec Jeleazarova monaszti-ra Filofej i jego poszlanyija. Kijev, 1901.; Andreyev, N.: „Filofey and his Epistle to Ivan Vasilyevich.” *The Slavonic and East European Review*, 38. köt., 90. szám, London, 1959. december, 1–31.; Maszlennyikova N. N.: ”K isztorii szozdanyii tye-orii »Moszkva – tretijj Rim«.” In: *TODRL*, 18. köt., Moszkva–Leningrád, 1962. 569–581.; Kämpfer, F.: ”Beobachtungen zu den Sendschreiben Filofejs.” In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 1970. Bd. 18, H. 1, 1–26.; Goldberg, A. L.: ”Tri »poszlanyija Filofeja« (Opit tyeksztoolicszeszkogo analiza).” In: *TODRL*, 29. köt., Leningrád, 1974. 68–97.; Kämpfer, F.: ”»Sendschreiben Filofejs« oder »Filofej-Zyklus« Argumente gegen die Ergebnisse Alexander Goldbergs.” *Canadian-American Slavic Studies*, 1979. 1–2., szám, 126–138.; Goldberg, A. L.: ”Igyeja »Moszkva – tretijj Rim« v cikle szocsinyenijj pervoj polovini XVI. veka.” In: *TODRL*, 37. köt., Leningrád, 1983. 139–149.

1. *Mihail Grigorjevics* – Filofej levelének címzettje Mihail Grigorjevics Munyehin deák (gyjak) (megh. 1528) volt, aki 1510-től Pszkovban a nagyfejedelemi helytartóknál (namesztnyik) szolgált. Művelt ember lévén, Munyehin deák a kor számos írástudójával (knyisznyik) levelezésben állt, többek között a ”német” (nyemcsin) Nicolaus Bulow-val (megh. 1548), III. Vaszilij nagyfejedelem udvari orvosával is. Nicolaus Bulow polemikus írásai nem maradtak fenn, de annyi ismeretes, hogy katolikus propagandát folytatott, fellépett a pravoszláv és a katolikus egyház uniójáért, valamint az asztrológia oroszországi népszerűsítésével is foglalkozott. Így orosz nyelvre fordította le azt a Németországban 1520-ban megjelent jóslatot, amely szerint a csillagok mozgása 1524-re egyidejű nap- és holdfogyatkozást, az egész világra kiterjedő özönvizet és világvégét ígér. Munyehin deák, értesülvén erről a jóslatról, levélben számolt be róla Filofejnek, kérve ez utóbbit, hogy fejtse ki véleményét a jóslatról. Az itt közölt Filofej-levél erre a felkérésre adott válaszként íródott.
2. *a hellén finomságokban ... az örök büntetéstől engem megszabadítsanak* – a ”hellén” szó két fő jelentéssel bír: a ”görög” és a ”pogány” értelmében használták. E két jelentés a jelen esetben egybeesik. Filofej egész, kissé ironikus kifejezése a hit és az ún. ”külső bölcsesség” – vagyis a pogány antikvitásból táplálkozó tudományok, a grammatika, retorika, filozófia, asztronómia – az orosz középkori kultúrában szilárdan gyökeret vert szembeállítását fejezi ki. A ”külső bölcsesség” elutasítása az orosz keresztény kultúra első századaitól megfigyelhető. Jellemző tény, hogy míg Bizáncban lényegében soha sem szakadt meg az antikvitással való kontinuitás, sőt éppen Oroszország keresztényvé válásakor nőtt meg igen élesen az antik örökség utáni érdeklődés, addig a bizánci kultúra Oroszországba való ”transzplantációjánál” annak ”antik” szegmensét, mint pogány elemet, figyelmen kívül hagyták. Mivel Filofej korában az említett tudományok a katolikus iskolák tananyagának is részét képezték, a ”külső bölcsesség” elutasítása latinellenes felhangokkal is rendelkezett. Ezért érthető, hogy Filofej miközben cáfolja a katolikusok asztrológiai jóslatait, valamint a ”szférikus bölcsességet” is elutasítja (okruzsnaja premudroszty; az időszámításban nagy szerepet játszó asztrológia-asztronómia korabeli megnevezése) mint pogány és eretnek tudományt és az isteni gondviselésben való hitet állítja vele szembe.
3. *Sesztodnyevnyik* (Hexaémeron, Sesztodnyev) – számos, a bizánci és a szláv írásbeliségben elterjedt, a föld, az ég, az állatok, a növények, az ember teremtésének Mózes első könyvében elbeszélte történetét kommentáló munka elnevezése. E művek elnevezése (hat nap) a teremtés hat napjára utal. Az első, az összes többire hatást gyakorló Hexaémeron Nagy Szent Baszileiosz (kb. 329–379) munkája. Oroszországban a 9. század végén, a 10. század első felében élt Ioann bolgár exarcha Sesztodnyevnyik-je vált a legismertebbé. Ioann exarcha munkájában, amely bevezetésből és a teremtés hat napjának megfelelően hat részből áll, Nagy Szent Baszileiosz Hexaémeron-ját Gabalai Szeverianosz Hexaémeron-jával, az egyházatyák műveiből vett részekkel egészítette ki, valamint használta a pogány görög filozófusok, többek között Arisztotelész, Demokritosz, Thalész, Platón munkáit is.

4. Vö.: 1 Kor. 15, 47. A fordításban a biblia-parafrazisoknál, illetve idézeteknél a Szent István Társulat 1987-es biblia-kiadásának szövegét követtük, illetve idéztük.
5. Vö.: 1 Kor. 15, 45. Károli Gáspár fordításában (a Magyar Biblia Tanács 1983-as kiadása szerint) ez a mondat a következőképpen hangzik: "Lőn az első ember, Ádám, élő lélékké; az utolsó Ádám meglevenítő szellemmé."
6. *Sesztokril* – szláv nyelvre a 16. században lefordított asztrológiai munka.
7. Vö.: Tit. 3,5.
8. Ter. 1, 3.
9. Vagyis a növekvő Hold a 15. napon éri el a telihold állapotot. A korabeli szóhasználat szerint a növekvő hold 1 napos, 2 napos, 3 napos és így tovább, ugyanígy a fogyó hold is 1 napos, 2 napos, 3 napos lehet egészen a tizenöt napos állapotig.
10. Vö.: Zsolt. 13 (14), 1.
11. Vö.: Mt. 13, 25.
12. Vö.: 2 Kor. 12, 2–4.
13. Vö.: Zsid. 1, 14.
14. Vö.: Róm. 8, 21. Itt kénytelenek voltunk az általunk használt bibliafordítás szóhasználatától eltérni, mivel Filofej a szláv Bibliában is szereplő szolgaság, rabszolgaság, munka, szolgálat értelmű "rabota" kifejezést a "szolgálat" értelmében használja. Ez a hely a Szent István Társulat 1987-es biblia-kiadásában a következőképpen hangzik: [a teremtett világ, a természet] "a mulandóság szolgálai állapotából majd felszabadul az Isten fiainak dicsőséges szabadságára".
15. Vö.: Iz. 1, 19–20.
16. Vö.: Ap. Csel. 1, 6–7.
17. Itt a török uralom alá került szerb, bolgár és bizánci államról van szó.
18. Vö.: Izaías 42,24.
19. Filofej ezen mondatának értelmezése nem könnyű. Ha a kilencven évet Bizánc elestétől számítjuk (a II. Mehmed szultán vezette török csapatok 1453 május 29-én foglalták el Konstantinápolyt), akkor a levél megírását 1543-ra kellene tennünk, de ekkorra már a levél címzettje Munyehin deák (gyjak) nem volt az élők sorában, és az 1524-es világvégére vonatkozó jóslat is rég aktualitását veszítette volna ekkorra, így Filofejnek nem kellett volna e jóslat cáfolatával foglalkoznia. Malinyin feltételezése szerint Filofej nem emlékezett pontosan Konstantinápolyt elestének dátumára és nagyjából 20 évet tévedett. Az is feltételezhető továbbá, hogy a levél későbbi másolója vétett hibát. Nem zárhatjuk ki a lehetőségét annak sem, hogy Filofej nem kötötte Bizánc pusztulását egyetlen pontos dátumhoz kapcsolódó történelmi eseményhez sem, és a pusztulás kezdetét nagyjából a Firenzei Unió időpontjára tette.
20. A firenzei, vagy más néven ferrarai-firenzei zsinatról van szó, amely 1438 januárjában nyílt meg Ferrarában, majd 1439 elején ülésait Firenzébe helyezte át. A zsinaton részt vett VIII. János bizánci császár és II. József konstantinápolyi patriarcha is. A zsinaton jelenlévő keleti főpapok nagy része és a bizánci uralkodó is aláírta az unió okmányát, amelyben a keleti és a nyugati egyház közötti jelentősebb vitapontokban (így a pápaság primátusa és a Filioque kérdésében is) a keleti egyház képviselői elfogadták a nyugati álláspontot vagy jelentős engedményeket tettek. A zsinat aktái mint az 1439. július 6-i pápai bulla maradtak fenn.
21. Apollinárisz (megh. 390 körül) 360 körül Laodikeia püspöke volt. Az arianizmus elleni küzdelemben Jézus Krisztus istenségét igyekezett minél erőteljesebben hangsúlyozni. Azt tanította, hogy Jézusban a második isteni személy, a Logosz helyettesíti Jézus lelkének halhatatlan, szellemi részét, és ezzel Jézus emberségét nem tekintette

teljes értékűnek. A korabeli egyház többször elítélte Apollinárisz tanait, így a 381-es konstantinápolyi egyetemes zsinat is.

22. *Károly király* – Nagy Károlyról (768–814 között a frankok királya) van szó. 800 karácsonyán III. Leó pápa a Szent-Péter templomban császárrá koronázta, majd a nép mint augusztust és imperátort éljenzte, a pápa pedig bizánci szokás szerint térdelve hódolt előtte. Hagyományosan ettől a koronázástól számítják a római birodalom felújítását Európában. Formozus – római pápa 891 és 896 között. Értelmezésünkben a "hétsházhetven évig voltak velünk egyesülésben" kifejezés 800-ra, Nagy Károly császárrá koronázásának évszámára utal, mivel ebben a szövegben Krisztust halálakor 30 évesnek mondja Filofej, tehát az "egyesülés" (vagyis az egységes egyház) 30+770-ig, vagyis 800-ig állt fenn. A "hétsházharmincöt évvel ezelőtt" kifejezés jelentése Filofej levelének megírásának idejétől függ. Egyes kutatók ezen kifejezéseket eltérően értelmezték. Így pl. A. A. Sahmatov szerint másolási hiba miatt 770 helyett 790 olvasandó. Ő a 790+735 összeadással 1525-re teszi Filofej levele megírásának idejét.

Nem érdektelen megemlíteni, hogy a keleti kereszténységben volt hagyománya annak, hogy a nyugati-keleti egyházszakadást Nagy Károlyhoz és Formozus pápához kössék. A bizánci forrásokból is táplálkozó orosz 1512-es Világkrónika a következőképpen ír az egyházszakadásról, valamint Nagy Károlynak és Formozus pápának az egyházszakadásban játszott szerepéről:

"Elbeszélés a latinokról, arról, hogy hogyan szakadtak el a pravoszláv patriarcháktól. [...] Konstantin császár és anyja, Irén alatt, Hadrián római pápa után Rómában Leó volt a pápa. Irigyek lettek rá Hadrián rokonai, a trónról letaszították és a városból elűzték őt. Leó követeket küldött Cárgrádba Konstantin császárhoz és anyjához, segítséget kérve tőlük, de nem kapott. És ugyanezért a frank [fruzsszkij] fejedelemhez, Károlyhoz is küldött követeket [...] Károly nagyhatalmú kezével segítséget nyújt neki, újra visszahelyezi a városba és visszasegíti a trónra. Leó pápa tanácsot tartott a Róma fejedelmeivel, hogy istenfélő császárt állítsanak maguknak Rómában, hogy a birodalom, mondta Leó, újra kezdődjék Rómától. Leó hálából Károlyt hívja és császárrá koronázza a görög törvény szerint, de, nem tudni, hogy mily ok miatt, Zsidó törvényeket hozzákerve, fejétől a lábáig olajjal kente be. Így szakadt szét a városok közötti korábbi kötelék, így zuhant a harci bárd anyja és leánya közé, elválasztva és elvágva a szépszemű leányt, az új Rómát, az uralkodó várost, a ráncos arcú, ódon, vén Rómától. Bár Károly az apja és a nagyapja által kereszténynek neveztetett és a krisztusi törvényeket betartotta, de jöttek vele papok és tanítók, akik titkos eretnekséget rejtegettek magukban, és elkezdtek az Úr embereit tévútra vezetni és az eretnekségükre tanítani, nemcsak titokban, hanem nyíltan is, mivel a császár támogatta őket, és azt tanították, hogy a Szentlélek az Atyától és a Fiútól ered, és hogy kovásztalan kenyérral kell áldozni és számos más eretnekséget [...].

Formozus pápáról

Makedón Baszileiosz fiának, Bölcs Leó császárnak az idejében, Rómában az átkozott Formozus volt a pápa, aki bizonyos Károly-féle eretnekektől való titkos eretnekséget rejteget magában. Az istenfélő emberek pápánál neveztek, nem sejtve benne semmilyen eretnekséget. Megtévesztésül megírta a pravoszláv hit hitvallását és elküldte a négy patriarchához. És amikor az átkozott Formozust megtették pápának, ilyen eretnekségekre kezdte tanítani az Úr embereit. És így a latinok könnyen átvették a hamis tanítást és elváltak a görög birodalomtól és a négy patriarchától. Az első Formozus után, aki a fő eretnek volt, a második Bonifác, a harmadik Romanus [...]. Ezek mind egyetértésben voltak Formozussal [...]" [In: Polnoje Szobranije Russzkih Letopiszej, 22. köt., Szentpétervár, 1911, 324–325. és 326.]

23. A nyugati egyházban a 9. századtól kialakult az a vélekedés, hogy csak a kovásztalan kenyér legyen megengedett a szentáldozásnál (ennek gyakorlata már korábban is túlsúlyban volt), és a 11. századtól ez a vélekedés egyeduralmává vált, míg a keleti egyházban a kovászos kenyér volt használatos és van használatban ma is. A kenyér kovászos vagy kovásztalan volta képezte az egyik fontos ütközőpontot a keleti és a nyugati kereszténység között.

24. Vö.: Mt. 27, 29.

25. Vö.: Zsolt. 38 (39), 9 (a fordítás itt a szláv Biblia szövegét követi).
26. *Hágár unokái* – vagyis a muzulmánok. Hágár Ábrahám szolgálója volt, aki Izmaelt szülte Ábrahámnak (Ter. 16, 1–16).
27. Vö.: Lk. 2, 1–7. Hasonló okfejtést találhatunk például Kozmasz Indikopleusztész-nél, akinek munkáját szláv fordításban Filofej is használta. Kozmasz Indikopleusztész azt hozta fel a Római birodalom örökkévalóságának bizonyítékául, hogy ez a birodalom éppen Krisztus születésekor tett szert az egyetemes birodalom jelentőségére és Krisztus missziójának eszközüvé lett. Kozmasz Indikopleusztész véleménye szerint Krisztus születése nem véletlenül esett egybe "az egész földkerekség összeírásával", amelyet Lukács apostol említ. "[...] ez az első összeírás Augustus császár alatt volt, amikor Krisztus született. És Krisztus a római földön és birodalomban akart összeírattatni és adót fizetni". Éppen ezért Kozmasz Indikopleusztész a Római birodalmat a Dániel próféta által jövendölt örök birodalommal (Dan. 2,44) azonosítja. A 16. században Oroszországban hasonló gondolatokat számos szerző megfogalmazott. Így Rettegett Iván arról írt egyik levelében, hogy Róma éppen Krisztusnak köszönhetően lett világhatalommá, aki "isteni születése által Augustus császárt megdicsőítve az ő birodalmában akart megszületni [...] és elterjesztette Augustus birodalmát és nem csak a római impérium [vlaszty], hanem az egész földkerekség feletti uralmat is neki adta." A nyugat-európai szerzőket tekintve ezen okfejtés felbukkanását például Dante-nál láthatjuk, igaz, teljesen más kontextusban (vö.: Dante, Alighieri: Az egyeduralom [De monarchia], Budapest, 1993. 65.).
28. Vö.: Mt. 26, 17; Mk. 14, 13–14; Lk. 22, 9–11.
29. *títkos vacsora* – az utolsó vacsoráról van szó. Az utolsó vacsora jelentésű "tajnaja vecserja" kifejezést itt kénytelenek voltunk szó szerint, "títkos vacsorának" fordítani.
30. valószínűleg elírás: vö.: Kiv. 12, 15–20; 13, 3–10; MTörv. 16, 3–4.
31. Vö.: Kiv. 12, 1–11. Ugyanakkor ezen a helyen fejedőről nem esik szó.
32. Vö.: Lk. 22, 24–27.
33. Vö.: Lk. 22, 34.
34. Vö.: Ján. 13, 4–15.
35. Vö.: Ján. 17, 1–5.
36. Vö.: Ján. 15, 5.
37. Vö.: Ján. 17, 11 és 17, 17.
38. Vö.: Ján. 17, 19–21.
39. Vö.: Mt. 26, 26 és 26, 28; Mk. 14, 22; 1 Kor. 11, 24.
40. Langyos vízről az Evangéliumokban nem esik szó.
41. Vö.: Mt. 26, 27–28; Mk. 14, 23.
42. Lk. 22, 15.
43. Mt. 26, 29; Mk. 14, 25.
44. Mt. 26, 30; Mk. 14, 26.
45. *a törvény szerinti* – a Mózesi Törvényről van szó.
46. A Filofej által itt használt és a moszkvai uralkodóra alkalmazott "cár" titulus ekkor nem volt a moszkvai uralkodó hivatalos címe. A cári címet először IV. Iván vette fel 1547-ben. A "cár" megnevezéssel Filofej a moszkvai nagyfejedelemnek – mint a "Harmadik Róma" uralkodójának – megváltozott státuszát fejezi ki. A latin "Caesar" szóból származó és a görög nyelv közvetítésével átvett "cár" szót a régi orosz írásbeliségben meghatározott esetekben használták. Égi "cár"-nak (car nyebesznij) nevezték Istent, földi uralkodók között – a római, majd később a bizánci császárt,

továbbá 1267 után az Arany Horda uralkodóját. A bizánci birodalom pusztulása és a tatár uralom alóli felszabadulás után a "cár" megnevezést mind gyakrabban alkalmazták a tatár kánok és a bizánci császárok "utódjára", a moszkvai nagyfejedelemre. Ezen elnevezés jelentése több részből tevődik össze. A jelentés tartalmazza, hogy a cár hatalma teljes és nem korlátozza semmi, sem az országon belül, sem az országon kívül más uralkodók hatalma által, ld. az "autokrata cár", "szabad cári autokrácia" szókapcsolatokat (szamogyerzsavnij car, volnoje carszkoje szamogyerzsavsztvo, ez utóbbiban a "volnoje" szó a cár teljes cselekvési szabadságára utal); hogy ez a hatalom isteni eredetű, valamint örökletes és nem a hatalom korlátozását jelentő választás útján kerül átadásra; továbbá – ahogy ezt Filofejnél is látjuk – hogy a cár az egyház és az összes pravoszláv keresztény védelmezője is. Miután a moszkvai nagyfejedelem az egyetlen független pravoszláv uralkodóvá vált, a régi orosz írásbeliségben előbb kapta meg a "cár" megnevezést, mint ahogy az hivatalos címévé vált volna.

47. A pravoszlávia központjának státusza feltételezte egy közös pravoszláv szentély meglétét. Ilyen volt korábban a Hagia Sophia székesegyház Konstantinápolyban. Ezért a konstantinápolyi egyházat "az Isteni Bölcsesség, a cárgrádi Szent Sophia egyháznak" nevezték. A Hagia Sophia székesegyház helyére Filofej itt Moszkva legfontosabb szentélyét, az Istenanya Mennybemenetelének székesegyházát helyezi, amelyet Pjotr metropolita (1308–1326) és Iván Kalita fejedelem (1325–1340) alapított 1326-ban. Hagyományosan ebben a székesegyházban, a kanonizált Pjotr metropolita sírjánál zajlott a püspökök felszentelése, később a metropolitaké is.
48. Zsolt. 131 (132), 14.
49. *A nagy Teológus* – János apostolról van szó.
50. Vö.: Jel. 12, 1.
51. Vö.: Jel. 11, 7.
52. Vö.: Jel. 12, 3.
53. Vö.: Jel. 12, 4.
54. Vö.: Jel. 12, 14.
55. Vö.: Jel. 12, 15.
56. Vö.: 1 Tim. 6,17.
57. Vö.: 2 Pét. 3,8.
58. Vö.: 2 Pét. 3,9.
59. Vö.: Zsid. 12, 26.
60. *az áldott legkedvesebb tanítvány* – János apostolról van szó.
61. Ez a mondat nem található meg János apostol Jelenéseinek könyvében.
62. Vö.: Mt. 25, 34.

A jegyzeteket összeállította: **Filippov Szergej és Sisák Gábor**

Elzárttság és modernség

Interjú Aron Jakovlevics Gureviccsel

Milyen tényező(k)nek köszönhető az, hogy érdeklődése éppen a középkor tanulmányozása felé fordult?

Az 1970-es évek végén A. I. Nyeuszihin professzor, aki a moszkvai egyetemen tanárom volt, a következőket mondta nekem: „Önt pályájának kezdetén a Frank Birodalom problematikája foglalkoztatta, később figyelme az angolszász történelem felé fordult, majd a korai skandináv história kérdései izgatták, most pedig a történelmi pszichológia áll az érdeklődése középpontjában”. Egykori professzorom megjegyzése rendkívül figyelemre méltó volt, hiszen nem egyszerűen csak az érdeklődési köröm változott meg, hanem alapvetően a gondolkodásmódom alakult át. Mélységes meggyőződésem, hogy számomra mindezek az egyetlen érdekes tudományterületet jelentették, nevezetesen a kultúra történetét. Döntésem korántsem volt logikus és őszinte. Nem pusztán azért, mert határozott tervek nélküli, meglehetősen zabolátlan gyerek voltam, hanem elsősorban azért, mert szovjet állampolgárként egy olyan államban éltem, amely emberek millióinak életét, gondolatait és álmait tette tönkre.

Az 1930-as években jómagam is, akárcsak mások, teljes meggyőződéssel hittem a rendszerben. Ideológiai, politikai elveimet otthonról és az iskolából hoztam. Mostohaapám aktív kommunista volt, aki határtalan odaadással szolgálta a pártot. Világosan emlékszem: az első megrázkódtatás akkor ért, amikor személyesen is tapasztaltam a kommunista ideológia árnyoldalát, pontosabban szólva az eszmének a társadalomra gyakorolt káros hatását. Ez vidéken történt, mégpedig ott, ahol iskolás koromban a nyári vakációkat szoktam tölteni. Egyszer egy faluban egy tető nélküli, lerombolt házat láttam. Az egyik barátom elmagyarázta: ez a kormányzat kulákelleses fellépésének „eredménye” volt. Kisvártatva azt is hozzátette, hogy a ház gazdája családjával egyetemben már Szolovkin van. Ehhez tudni kell, hogy a kommunista rendszerben a nép által csak Szolovkinek nevezett szibériai Szolovecij-szigetek a deportálások megszokott végállomásának számítottak. Az is tisztán előttem van, ahogy a szóban forgó falu lakói Sztálin-, kormány- és rendszerellenes dalokat, ún. gúnyolódó csasztuskákat énekeltek. Mint említettem, úttörő voltam, s kételkedés nélkül hittem mostohaapám szavaiban. Ráadásul az ország és a kormány iránti tisztelet légkörében nőttem fel. Ebből fakadóan az említett élmény olyan kiábrándítólag hatott rám, hogy a mai napig nem tudtam elfelejteni. Egyszerűen képtelen voltam megérteni, hogy miért történtek ilyen és ehhez hasonló dolgok, miért hitt a mostohaapám oly mélyen ebben az egészben, s miért gyűlöltek oly feneketlenül azok a falusiak mindent, ami csak összefüggött a hivatalos szovjet politikával. Mindenáron meg akartam találni a választ ezekre a kérdésekre, de amint megkezdtem egyetemi tanulmányaimat, rögtön rájöttem: ez teljességgel reménytelen. Pontosán ezért vágtam bele a középkor tanulmányozásába. Abban az időben a moszkvai egyetem Középkor Történelmi Tanszéke a szovjet oktatás sivatagában valóságos oázisnak számított. Remek előadásokat hallgathattunk, hiszen olyan kiváló professzorok oktattak a tanszéken, mint Koszminkij, Gracsanszkij, Nyeuszihin és Lavrovskij. Az említettek nagyszerű elmék voltak, akik kizárólag a tudásnak szentelték magukat. Fontos ezt hangsúlyozni, hiszen olyan időszakról van szó, amikor erőteljes politikai akció folyt a kozmopolitizmus, az antiszemitizmus és a burzsoá ideológia ellen, ami – elsősorban az orosz értelmiség körében – valóságos hajtóvadásszá alakult át. Akkoriban az orosz egyetemeken egyetlen – Darwin elméletén alapuló – törvény érvényesült: ha

életben akarsz maradni, harcolnod kell. Mindenre és mindenre, történésekre és természetesen magára a történettudományra is kiterjedtek a dzsungelharc szabályai. Hivatalos klisék, ideológiai dogmatizmus, a világ másik felével való intellektuális és minden egyéb kommunikáció hiánya, korlátozott gondolatszabadság és a mindenkit megbénítő rettegés jellemezte az orosz társadalmat és tudományt. Ilyen körülmények között egy új emberfajta, a *homo sovieticus* volt kifejlődőben. Miért tartom fontosnak mindezt elmondani? Azért, mert úgy vélem, lehetetlen elválasztani a történezt és munkáját attól a társadalmi valóságtól, amelyben tevékenykednie kell. A historikus munkája társadalmilag determinált, s úgy kötődik a szociokulturális valósághoz, mint gyermek az életet jelentő köldökzsinóron keresztül az anyjához. Úgy vélem tehát, szükséges felvázolni azokat a körülményeket, amelyek között mi, szovjet történészek ki kellett hogy alakítsuk a múlttal kapcsolatos felfogásunkat. A nyugati történészek olyan viszonyok között dolgozhattak, ahol minden az őket érdeklő történelem szellemiségét idézte. Ezzel szemben a mi tudósainknak soha nem adatott meg az a lehetőség, hogy szemügyre vegyék azokat a helyeket, amelyekről írtak. A mi tudásunk meglehetősen elméleti, száraz és rendkívül elvont volt. Számomra csak 1990-ben jött el az alkalom, hogy megláthassam azokat a helyeket, amelyekről vagy negyven-ötven évvel korábban értekeztem. Nagyon nehéz beszámolni arról az érzésről, amit akkor éltem át, amikor először pillantottam meg a Trendolaga hegyeit, amelyek szemtanúi voltak a Szaga történéseinek. Ekkor döbbsentem rá, milyen iszonyú bűn volt agyunkat a monofónikus, dogmatikus gondolkodás korlátai közé szorítani, szellemi és lelki tevékenységünket a kulturális és ideológiai „Nagy Fal” mögé zárni.

Milyen középkortörténeti iskoláknak, műhelyeknek volt lehetősége tevékenykedni, működni a Szovjetunióban? Melyik iskolához tartozónak vallja magát?

Oroszországban a középkorkutatást illetően két jelentős iskola létezett. Ezek gyökerei a 19. századra nyúltak vissza. Az egyik irányzat a középkori teológiával, egyház- és vallástörténettel foglalkozott. Az 1917. évi „forradalom” után azonban lehetetlen volt a múltnak ezt a területét, elsősorban a katolikus egyház történetét tanulmányozni, így ez az iskola megszűnt. A másik „műhely” agrártörténettel foglalkozott, ami tetszett a Pártnak, hiszen a Szovjetunióban uralkodó ideológia szerint helyénvaló, sőt szükséges volt a „dolgozó osztályok”, a jelen esetben a középkori parasztság történetének tanulmányozása.

Tanulmányaimat a 7–11. századi angol agrárviszonyok vizsgálatával kezdtem A. I. Nyeuszihin professzor szemináriumán. Első disszertációm a kora középkori angol parasztságról írtam. Tanáraitam követve az oroszországi nagybirtok szerkezetét, a paraszti függőség és földbérlet formáit kutattam. Nyeuszihin professzor hatására különös figyelmet szenteltem az obscsinniknek nevezett paraszti réteg alávetettségi problémájának. Obscsinniknek az obscsinához, azaz a területi alapon szerveződött kommunához (faluközösséghez) tartozó parasztot nevezték. Nyeuszihin és tanítványai, akik ezen a témán dolgoztak, a középkori Angliából, Itáliából, Magyarországról és Skandináviából származó anyagot használtak. Az a magyarázat alakult ki, hogy a szabad faluközösség (obscsina) elsődlegesen gazdasági problémák következtében bomlott fel. Ezen a módon keletkezett az ősi magántulajdon, az allod, a folkland, amelyet az egyház és a hivatalos politikai hatalom szentesített. Ezekben a munkákban az allodot a magánbirtok klasszikus példajaként kezelték. A. J. Nyeuszihin 1964-ben megjelent, *A szabad parasztság története a 8–12. századi Németországban* címet viselő munkájában a társadalmi kapcsolatok megvilágításánál a 19. századi német felfogást követte, amelyet Engels elméleti megközelítésként fogadott el. Engels eme lépése adja a magyarázatát annak, hogy a feudalizmus fogalmának értelmezésénél a szovjet történetírás kötelező

jelleggel miért ebből az alapállásból indult ki. Nyeuszihin említett munkájában a német jogelmélet hatása is érvényesült, amelyet a történelmi materializmus egyik-másik eleme „modernizált”. Nyeuszihin a faluközösség szervezetének nyomait a 6–9. századi évkönyvekben igyekezett megtalálni. Ám ezekben a forrásokban a faluközösség egyszerűen nem létezett. Ebből számomra egyetlen következtetés adódott. A faluközösség fogalmát később vitték be a korai germán társadalomszervezet problematikájába. Hasonló dolog történt, mint akkor, amikor a feudalizmus fogalmával magyarázták a faluközösség felbomlását, bár erre vonatkozóan a középkori források nem szolgáltak bizonyítékkal.

Milyen távlatokat nyitott munkája számára az új – például az antropológiai – módszerek bevonása, a francia történészek munkájának megismerése?

A fenti problémákkal kapcsolatos vizsgálódásaim során új kérdések vetődtek fel, amelyekre képtelen voltam válaszolni az angol anyag alapján, illetőleg a rendelkezésre álló klasszikus, valamint kötelező kutatási módszerek segítségével. A kora középkori angol anyagban ugyanis nem találtam adatokat a parasztság társadalmi rétegződéséről. Ez a körülmény vezetett el Skandinávia történetéhez, amelynek prefeudális viszonyait kezdtem el vizsgálni, szándékosan választván olyan peremterületeket Európában, ahol az antik római hatás kevésbé érvényesült. Ez a megközelítési mód Skandináviában és a Szovjetunióban újdonságszámba ment és érdekesnek számított.

A feudalizmus fogalmát és a hozzá kapcsolódó problémákat lényegében kétféle módon tanulmányozhattam: az egyik Nyeuszihin módszerének alkalmazását jelentette, amely a marxista és a 19. századi német hagyományon alapult, a másik a „nyugati” történészek látásmódjának érvényesítését. Az utóbbi módszer alkalmazása az SZKP XX. kongresszusa (1956) és Sztálin rendszerének leleplezése után vált lehetségessé a Szovjetunióban. A tulajdonviszonyok „nyugati” mintára történő magyarázatát a Szovjetunióban leginkább a francia anyaggal dolgozó kollégák végezték. Szükséges megjegyezni, hogy a francia tudósok a feudalizmusnak ezt a modelljét *klasszikusnak* nevezték. A feudalizmusról kialakított fenti nézet még napjaink történetírásában is jelen van. Igen ám, de ez az értelmezés főleg a francia, azon belül is elsősorban az észak-francia (Il de France) forrásanyagon alapult. A Nouvelle Histoire valamennyi tagjának (pl. M. Bloch, F. Braudel, G. Duby, J. Le Goff, E. Le Roy Ladurie) általános munkái ezen az anyagon alapulnak. Természetesen távol áll tőlem, hogy az említett történészek műveit vagy az általuk választott kutatási területet bíráljam. Annál is inkább, mert az ő munkáiknak köszönhetően sikerült megtalálnom a magam helyét a történetírásban, és kialakítanom saját intellektuális látóhatáromat. Az igazi probléma tehát inkább az, hogy az általuk vallott feudalizmus koncepciót általános érvényűnek fogadták el, és a középkori Európa egészének vonatkozásában ez vált az útmutatóvá.

A történelem értelmezésének antropológiai módszerei, mint a nyelv és a nyelvi jelek, metaforák (szimbólumok) összessége, az emberek viselkedési módjai, valamint kultúráról alkotott felfogása rendkívül hasznosnak és használhatónak bizonyultak a számomra, mivel új megközelítési módokat tártak fel az emberiség történetének megismerésében. Az persze teljesen nyilvánvaló, hogy az európai anyaggal dolgozó történész nem veheti át mechanikusan azokat a metodológiai eljárásokat és kérdésfelvetéseket, amelyeket az Európához képest „exotikus” világot kutató antropológusok alkalmaznak. Az 1950-es és 60-as években nagymértékben inspiráltak a történettudományban használt antropológiai módszerek, s gyakorlatilag ugyanebben az időben fedeztem fel Marc Bloch munkáit is.

A Nyeuszihin professzor szemináriumán végzett munka, továbbá az antropológiai módszerekkel és a francia történészek műveivel való megismerkedés új távlatokat

nyitott meg a számomra. Tisztában voltam azzal, hogy immár nem leszek képes a moszkvai egyetemen ideológiailag elfogadott hagyományos eszközökkel dolgozni. Jól emlékszem ideológiailag „korrekt” egyetemi kollégáim reakciójára, amit *A feudalizmus eredete* című könyvem megjelenése váltott ki. Egyikőjük odajött hozzám és felszólított, hogy a tanszék munkatársai előtt mutassak rá könyvem fő módszertani hibáira. Kollégáim művem intellektuális kasztrálását várták el tőlem. Mivel erre nem voltam hajlandó, nem maradtak el a következmények sem. Könyvemet ideológiailag károsnak, antimarxistának minősítették, ám ez engem egy cseppet sem zavart, hiszen a saját nézőpontomból helyesnek ítélt meg mindent, ami benne volt. A feudalizmus számomra nem szükségszerűen a társadalmi-gazdasági forradalom egyik állomását jelentette, miként ezt a marxisták gondolták, hanem egy olyan történelmi jelenséget, amely a római és a germán társadalom átfedésének/egybeesésének folyamatából fakadt. De hadd térjek vissza még egyszer a legfontosabb ötlethez. Feltettem magamnak a kérdést: lehetséges-e adekvát módon interpretálni a múlt bármelyik gazdasági viszonyrendszerét – a jelen esetben a feudalizmus problémáját – az emberek szellemi világképének ismerete nélkül? Munkásságomban ez fordulópontot jelentett. A legfontosabb dolog az volt, hogy vizsgálódásaim során meg kellett változtatnom az ismeretelmélet/filozófia és a történelem közti kölcsönhatást. Az 1950-es és 60-as években a szovjet történészek gondolkodásmódját teljes mértékben az ideológiai dogmák határozták meg. A történettudományt ellentmondást nem tűrő módon alárendelték a szociológiának és a politikai gazdaságtannak, így annak szerepe csupán az „általános történelmi folyamatok” megvilágítására szorítkozott. Az átlagtörténész elsősorban a marxizmus klasszikusainak műveit elemezte, majd az azokban talált útmutatásnak megfelelően hozzáfogott a források tanulmányozásához és értelmezéséhez.

Milyen érvek szóltak amellett, hogy Skandinávia mintegy „laboratóriumként” szolgáljon az Ön számára és végigkísérje tudományos tevékenységét?

Miként említettem, a francia történészek a feudalizmus problematikáját főként a nyugati forrásanyag alapján vizsgálták. Én ugyanezzel próbálkoztam, de a német kútfők „szemüvegén” keresztül. Érdeklődésem súlypontját egy másik területre, Skandináviára helyeztem. Ennek köszönhetően egészen új aspektusból vizsgálhattam a feudalizmus kérdéskörét. Ebben az anyagban olyan archaikus szubsztrátumot találtam, mint az *odal*, amely a földtulajdon sajátos formája, de egyben a jószerencse, a jólét és a hatalom skandináv metaforája is. Az *odal* hasonlóságot mutat az európai kontinens más területein is kimutatható középkori földtulajdon egyik-másik formájával (allod, folkland), ám a középkori Európa bármely földtulajdon formájánál gazdagabb információ maradt fenn róla a skandináv anyagban. Az északi forrásanyag óriási előnyét a nyugat-európai kútfőkkel szemben az a körülmény jelenti, hogy az adatok kincsbányáját őrizte meg az emberi kapcsolatokról és a földbirtokhoz fűződő kötelekekről. Magától értetődik, de azért hangsúlyoznám: Skandináviával kapcsolatos vizsgálódásaim nem a célt, hanem csak az eszközt jelentették. A kutatást valójában „laboratóriumként” fogtam fel, amelyben megfeythetőnek véltem a prefeudális alapot. Az északi anyaggal kapcsolatosan szeretnék még egy szempontot kiemelni, nevezetesen a nyelv kérdését. Ezek a források ugyanis a nép nyelvén íródtak, s ezáltal nagyobb hitelességet tulajdoníthatunk nekik, mint a latinul készülteknek, amelyek kevésbé egyeztethetők össze a vizsgált korszak emberének szellemi szokásaival. A latinnal kapcsolatban a legnagyobb problémát az jelenti, hogy a középkori Nyugat-Európában nem ez volt az emberek „természetes” nyelve. Igaz, Angliában akadt néhány óangolul írt forrás, de ezek csak elszórva tartalmaztak földtulajdonra vonatkozó információt. Persze ezzel kapcsolatosan bárki joggal felvetheti: dacára annak, hogy a nép nyelvén készültek ezek a feljegy-

zések, a szöveget író személyek nem egyszerű, hanem tanult emberek voltak, és a társadalom uralkodó osztályához tartoztak, ezáltal az információ „megfertőződött”. Ezzel szembeszegezhetjük: anyanyelvükön még a tanult emberek is olyan kifejezéseket és metaforákat használtak, amelyek közösek voltak a nyelven belül. A latin nyelvű forrásoknál komoly problémát jelentett a fordítás. Arra gondolok, hogy az adott szövegeket először egy meghatározott terület nyelvére latinra ültették, később pedig a történészeknek ezeket vissza kellett fordítaniuk.

Ezek az érvek szóltak amellet, hogy „laboratóriumul” válasszam Skandináviát. Az *odal*-al kapcsolatosan példának okáért felfedeztem, hogy nemcsak az egyén/család igazgatta tulajdonként a földet, hanem az *odal* is ellenőrzése alatt tartotta az egyéni/családi kapcsolatokat a társadalmi értékrendszer félig mágikus összetevőjeként. Mind az egyén/család, mind az *odal* ugyanannak a rendszernek voltak az alkotóelemei és úgy kapcsolódtak egymáshoz, akárcsak egy adott organizmus részei. Ez döbbsentett rá arra a felismerésre, hogy az emberek és a föld közötti kapcsolatot nem tekinthetjük pusztán gazdasági jellegűnek. Azok a kutatók, akik ezt a fajta történelemszemléletet alkalmazták, egyszerűen saját koruk szabályait és szellemi szokásait vetítették vissza a múltba.

Az általam használt anyag a helyi jogra is szolgáltatott példát, amely kezdetben szokásjog volt, de a 12. század végén, illetőleg a 13. században – részben latinul – írásba foglalták. Ezek tipológiai szempontból hasonlítottak a *leges barbarorum*hoz (Lex Salica, Lex Saxonia). Tanulmányoztam továbbá a Szaga és az Edda néven ismert alkotásokat, amelyek szintén tartalmaznak tulajdonviszonyokra vonatkozó információt. Megemlíteném, hogy vizsgálódásaim során erőteljesen támaszkodtam olyan segédtudományokra, mint a toponomasztika, archeológia és a nyelvészet.

Önt többek között a népi kultúra világszerte ismert kutatójaként tartja számon a történész társadalom. Kérjük, foglalja össze elképzelését arról, miként értelmezi Ön ezt a fogalmat!

A népi kultúra fogalma meglehetősen bizonytalan, félreérthető. A történészek rengeteget vitáznak a kifejezés értelmén, jelentésén és használatán, de a „népi” és a „kultúra” szakszavak a történetírás azon műfajához tartoznak, amelynek értelmét nagyon nehéz meghatározni. Véleményem szerint a népi kultúra nem pusztán társadalmilag pontosan meghatározható csoportokhoz köthető kultúra, hanem olyan kölcsönhatás, mozgás, amely a művelt (*literati*) és az iskolázatlan emberek (*illiterati*) által alkotott „rendszer” egymással szembenálló pólusai között alakul ki. Ennek a kapcsolatrendszernek az elemzése megköveteli, hogy körvonalazzuk a kutatás területét. Ezért vizsgálatnak vetjük alá azt a kulturális válaszfalat, amely a latinul értőket és az írni-olvasni egyáltalán nem tudókat különítette el egymástól. Az előbbi, nagy általánosságban, az egyház kultúráját jelenti, ami a katolikus egyház metaforáinak és értékrendszerének hű kifejezője. Ez a hivatalos kultúra általános szemléletmódja, amely a teológiába, a pápai rendeletekben, a *summákban* és a prédikációkban jelenik meg. E kétpólusú rendszer másik oldalán található a nép (populus) kultúrája. Ennek a társadalmi rétegnek a tagjai teljes mértékig írástudatlanok voltak, így még a lehetősége sem adatott meg annak, hogy írott „bizonyítékot” hagyjanak maguk után. Felvetődhet a kérdés: ha ezek az emberek semmiféle közvetlen információt nem hagytak maguk után, akkor miként lehetséges a kultúrájuk tanulmányozása, s miként nevezhetjük a velük kapcsolatosan fennmaradt emlékeket kultúrának. Ha azonban a kultúrát az emberek viselkedési modelljeinek, világvépeinek, társadalmi kommunikációs módszereinek, túlvilágról, félelemről, halálról, szerelemről, istenekről és démonokról alkotott elképzeléseinek mozaikjaként fogjuk fel, akkor egyértelműen kiderül: a kultúrát nem tekinthetjük kizárólag a

„magas” irodalom, filozófia és teológia vívmányának, s annak létrehozása nem köthető egyértelműen csak az iskolázott emberekhez. A „hallgatag többség” az „írni tudó kisebbség” által készített munkák révén szólal meg. Szeretném azonban hangsúlyozni: nemcsak a parasztok, a kismesek és a vidéki klerikusok viselték a népi kultúra „szalagját”, hiszen az az írástudók köréhez tartozók alapvető „szereplője” is volt. A népi kultúra nem egyetlen társadalmi réteg kizárólagos kultúrája, hanem a kollektív tudat része. Ebből a szempontból teljesen lényegtelen, hogy Aquinói Szent Tamásról vagy egy Languedocból származó iskolázatlan falusi parasztról van szó. Az írástudók és írástudatlanok, az elit és a népi kultúra közötti fő eltérés az adott személy tudati/tudatalatti, népi/közös elemeinek az intenzitásában és tisztaságban megmutatkozó különbségében rejlik. Minden egyes személy mindkét társadalmi tudat „hordozója”. A társadalmi státusz, a műveltség szintje stb. az említett elemek legnagyobb aktivitásának ösztönzője. Az elit tudatában a népi kultúra rétege igen vékony a műveltség és az egyházi propaganda elemei viszont „a hallgatag többséggel” ellentétben igen erőteljesek. A népi kultúra „multipoláris” és „polifónikus”, amely magában foglalja a hivatalos és a népi elemeket is.

Az 1960-as években Mihail Bahtyin erőteljes hatása alatt álltam. Bahtyin könyvében a népi kultúra problémái voltak túlsúlyban. Rövid időn belül azonban rádöbentem, hogy Bahtyinnak a népi kultúra jellegéről és természetéről alkotott felfogása igencsak egyoldalú, hiszen ő azt a karnevál és nevetés kultúrájaként értelmezte. Magam annak bizonyítására törekedtem, hogy a középkori kultúra soha nem volt homogén (vö. *A népi kultúra kérdései* című könyvemmel). Miként említettem, a népi kultúra kifejezés – és természetesen maga a fogalom – rendkívül bizonytalan. Úgy vélem, főként ebben rejlik annak oka, hogy az egyes történészek oly eltérő módon határozzák meg és írják le azt. Természetének két ellentétes felfogását – karnevál és terror, nevetés és rettegés – Bahtyin és Delumeau műveiben érhetjük tetten. Véleményem szerint a történészek csak akkor lesznek képesek a népi kultúra teljes mozaikját megvilágítani, ha annak valamennyi elemét együttesen vizsgálják.

Évekkel ezelőtt külön könyvet szentelt a középkori ember világgképének. Kapcsolódva ehhez, mi a véleménye Jacques Le Goff purgatóriumról vallott elképzeléséről?

Nem tudom elfogadni Jacques Le Goffnak a purgatórium kialakulásáról vallott nézetét. Nem tudom ugyanis elhinni, hogy a középkori túlvilágról alkotott felfogásban egy hirtelen jött, jól megragadható pillanatban született volna meg a menyország és a pokol között elhelyezkedő „harmadik” hely, a tisztító tűz képzete. Teljesen bizonyos: a középkori gondolkodásban a 12. századot megelőzően már erőteljesen jelen volt az az előérzet, hogy léteznie kell valami purgatóriumszerű képződménynek, ahová – haláluk után – az emberek egy meghatározott csoportja (*non valde bonorum, non valde minorum*) jut. A 9. századi, sőt még az azt megelőző exemplumokban is felbukkannak olyan adatok, amelyek nemcsak a paradicsomra és magára a pokolra, hanem a pokolnak valamiféle előcsarnokára vonatkoznak. Itt, a pokol tornácán vezekeltek és vártak a megváltásra azok a lelkek, akiket meghatározott, ún. bocsánatos bűnök miatt ítélték el. Ezt a helyet, amelyet egy fal választott el vagy kötött össze a pokollal, a látomások alapján pre-purgatóriumnak nevezhetjük. Jacques Le Goff *A purgatórium születése* című könyvében feltételezte, hogy a tisztító tűz fogalma a középkori ember világszemléletében a 12. században jelent meg, s a fogalom kialakulása szoros összefüggésben áll a városok felemelkedésével, az árutermelés és pénzgazdálkodás kibontakozásával, valamint az új társadalmi réteg, a polgárság megerősödésével. Engem ez a módszer kísértetiesen emlékeztet a marxisták által „alap és felépítmény”-nek nevezett filozófiai konstrukcióra, amely szerint az emberiség történetében mindig a társadalmi-gazdasági

folyamatok és jelenségek voltak a döntők, s ezek határozták meg a szellemi-kulturális élet minden elemét. A kora középkori világszemléletben a purgatórium fogalma meglehetősen homályos volt, még pontos kifejezés sem létezett a megjelölésére. Az természetesen igaz, hogy maga a purgatórium szó és a hozzá kapcsolódó teológia mélyen a 12. századba ágyazódik. A fogalom megalkotásának egyszerű folyamatát s abban a gazdasági-társadalmi tényezők elsődleges szerepét azonban nem tudom elfogadni. Tulajdonképpen csak annyit szeretnék megjegyezni, hogy ha Le Goffnak a purgatórium kialakulásáról vallott felfogásában a hangsúlyt a népi gondolkodásra és annak szerepére helyezzük, akkor a kép rögtön világosabb és érthetőbb lesz. Úgy vélem, érdemes hangsúlyozni: a tisztítóűz fogalmát nem a társadalmi elit, nem a hivatalos kultúra és az ahhoz kapcsolódó emberek hívták életre. Az egyház, természetesen, el kellett, hogy fogadja ezt az új jelenséget, sőt helyet és időt kellett találnia a purgatórium számára a túlvilági életben. Nem beszélve arról, hogy speciális szabályokat kellett megfogalmazni, teológiai magyarázatot illelt adni, és szükségessé vált a bűnök sajátos fajtáinak megjelölése, amelyek megengedték, hogy valaki átlépje a purgatórium kapuját. Újfént arra a következtetésre jutunk, hogy nem állíthatjuk: a kultúra egyetlen fajtája, a jelen esetben a népi kultúra hívta életre a tisztítóűz fogalmát. Ennek az új jelenségnek a megteremtése kizárólag a népi és a hivatalos kultúra szoros együttműködése révén valósulhatott meg.

Az utóbbi évtizedek új kutatási területei a mentalitástörténet és a történeti antropológia. Milyen viszonyban áll Ön szerint ez a két új megközelítési mód?

Úgy vélem, hogy a lelki beállítottság problematikájának fő aspektusa a világkép kérdése. Mindenekelőtt azonban választ kell adnunk arra a kérdésre, hogy mit is akarunk elmondani a mentalitásról. Másként fogalmazva: úgy közelítünk-e a mentalitástörténethez mint a történelmi interpretáció önálló módszeréhez, vagy éppen ellenkezőleg, a történelmi antropológia részének tekintjük azt. Úgy gondolom, a múlt vizsgálatakor nem szabad átsiklanunk a lelki beállítottság problémái fölött. Ha tudniillik akármilyen érzés történetéről kívánunk írni, s azt az adott történelmi-kulturális háttér felvázolása nélkül tesszük, munkánk egyszerűen elveszíti az értelmét, s képtelenek leszünk megérteni a probléma lényegét. Ezen a ponton hadd térjek vissza J. Delumeau és M. Bahtyin példájára. Miként kapcsolódhatott a rettegés jellemezte 14–18. századi Európa-képhez a Bahtyin könyvében felbukkanó nevetés? A válasz igen egyszerű: Európát a félelem és a nevetés egyidejűleg töltötte el. Az említett eset jól szemlélteti, hogy milyen könnyen hibázhatunk, ha pusztán az emocionális körülményekre, érzésekre vagy mentális habitusokra összpontosítjuk figyelmünket és nem szentelünk kellő teret az adott korszak történelmi háttérének. Véleményem szerint az elmúlt idők társadalmának érzelmi és mentalitásbeli felfogása kizárólag a komplex módszer segítségével rekonstruálható, hiszen a halál, a nevetés és a rettegés fogalmának megértéséhez igen sok kérdés kapcsolódik. Éppen ebből fakadóan úgy vélem, hogy a mentalitástörténet – azaz egy meghatározott érzés története – egyáltalán nem létező kategória. Ugyanakkor meggyőződésem, hogy a gondolkodásmódok története idővel átalakult, s ez vezetett el a történeti antropológia létrejöttéhez. Három évvel ezelőtt néhány kérdést intéztem a neves francia történészhez, Jacques Le Goffhoz, amelyek *A történeti szintézis és az Annales-iskola* című könyvemben láttak napvilágot. Arról érdeklődtem, mi a véleménye ama meglátásomról, hogy a mentalitástörténet történeti antropológiává alakult át. Le Goff válaszában megfélebbezhetetlenül leszögezte, hogy a történeti antropológia és a mentalitástörténet két különböző dolog. Le Goff a történeti antropológiát „fizikai” antropológiaként, vagyis az emberi test történeteként kezeli, annak szimbólumai-val és metaforáival. A mentalitást, bizonyos értelemben, a viselkedés, a gondolkodás és

az értékrendszerek sztereotípiáiként, modelljeiként értelmezhetjük. A mentalitástörténetnek nem feladata a modern értelemben vett „egyéni gondolkodás” vizsgálata. Az egyéni gondolkodás elemei természetesen nem hiányoznak a mentalitástörténetből, de abban a társadalmi tudat közös részeként mutathatók ki.

Moszkva, 1994. nyár

A beszélgetést készítette: Anna Sierpowska

A. J. GUREVICS

Boszorkányok a faluban és a vádlottak padján*

A mágia értelmezésének népi és intellektuális hagyományai

A kutatókat régóta foglalkoztatja a 16–17. századi tömeges boszorkányüldözés Nyugat- és Közép-Európában. Történész körökben megfigyelhető, hogy napjainkban ez a probléma különösen aktuális, ami a hétköznapi ember szociálpszichológiája és világszemlélete iránti növekvő érdeklődéssel magyarázható.¹ Számos szakember erőfeszítése ellenére azonban aligha tekinthető ez a kérdés kellőképpen tisztázottnak. A történészek e jelenség „rejtélyességéről”², ismereteink pontatlanságáról³, sőt, „negatív kutatási eredményekről” beszélnek.⁴ A 17. századi franciaországi boszorkányperек történetének egyik legjelesebb szakértője, R. Mandrou nemrég a következőket írta: „Meggyőződésem, hogy e perekkel kapcsolatban sohasem tudunk majd hiteles magyarázattal szolgálni.”⁵ Maga Mandrou hajlamos visszatérni J. Michelet elméletéhez, miszerint a középkor megkeseredett és elnyomott asszonyai egy sajátos „anti-társadalmat” hoztak létre a férfiak túlsúlyával szemben, melyet a falusi „cure” és „senior” testesített meg.⁶ Mandrou azonban aligha talál egyetértésre a többi történésszel. Kísérlete, hogy újjáélessze a több mint egy évszázados romantikus elképzeléseket, csak azt igazolja, hogy nem is olyan egyszerű legyőzni azokat a nehézségeket, melyekkel a történészek a múlt tömeglélektana bonyolult jelenségeinek magyarázata során szembesülnek.

Az egyik ilyen nehézség abban áll, hogy a démonológia és a démonománia felerősödése a késő reneszánsz, a barokk és a felvilágosodás kezdeti időszakára esik. Magától értetődően merül fel a kérdés: milyen kapcsolat van az Európa szellemi életét radikálisan megújító kulturális jelenségek és a babonák, hiedelmek szélsőséges megnyilvánulásai között? Ez a meglepő paradoxon izgatja a tudósokat – az újkor kezdetének európai kultúrája ebből a nézőpontból tekintve nyilvánvalóan sokkal kevésbé derűs és optimista, s kitűnik diszharmonikus jellege. Az utóbbi évek irodalmában a legkülönbözőbb formában többször felmerült az a tézis, miszerint a démonológia és a boszorkányüldözés a reneszánsz és a reformáció terméke, amikor is „továbbbél a középkori kozmológia”⁷, „emancipálták az intellektust az érzelem ellenében, s ezáltal lehetőséget adtak az embernek tiszta lelkiismerettel kegyetlenkedni”⁸, a reneszánsz ember „titanizmusának másik oldala” is megmutatkozhatott, többek között az inkvizícióban⁹, avagy „meginogván a tudat középkori alapjai, az irracionalizmus és a félelem viharos hullámokban jutott felszínre.”¹⁰ Egyelőre tartózkodjunk e nézőpont értékelésétől, de azt megjegyezhetjük, hogy kétségtelenül olyan paradoxonnal állunk szemben, amelyet higgadt és sokoldalú elemzésnek kell alávetni.

Hozzá kell tennünk, hogy a 16. század végétől kibontakozó tömeges boszorkányüldözést helytelen lenne a megelőző korszak hasonló jelenségei közvetlen folytatásának tekinteni. Nem is olyan régen bebizonyosodott, hogy az egykor Hansen és Soldan által felhasznált bizonyítékok¹¹ az állítólag a 13. század végén és a 14. század közepén végrehajtott tömeges boszorkányüldözésekről a 15., 16. és a 19. század elején készített hamisítványok.¹² A reformáció idején kezdődő hajsza olyan példátlan jelenség, melyet nem többévszázados hagyományra hivatkozva, hanem e kor viszonyainak megfelelően kell értelmezni.

*A fordítás a következő kiadás alapján készült: Vegyma v gyerevnye i pred szudom (narodnaja i ucsonaja tragicii v ponyimanyii magii). In: Jaziki Kulturi i problemi perevodimosztyi. Moszkva, 1987. 12–46.

A 19. század és a 20. század elejének történészei úgy szabadultak meg ettől a paradoxontól, hogy azt különböző és egymással összeegyeztethetetlen kategóriákra bontották: a boszorkányüldözést a „sötét középkor” maradványának tekintették, a világi tudomány és kultúra fejlődését pedig az új, progresszív szellemiség megerősödésével hozták összefüggésbe. Ma már elfogadhatatlanok az efféle kísérletek, egyrészt liberális-evolucionista metodológiájuk okán, mely a történészeket hajlamossá teszi az óhajtottat valóságként felfogni, másrészt önkényes, mechanikus megközelítésük miatt. (Mintegy élveboncolást hajtanak végre a nyilvánvaló összefüggések kiiktatásával.) Ez a nézőpont tarthatatlan már csak a tények miatt is: a démonológusok között nem csak „sötét figurákat” találunk, hanem humanista műveltségű filozófusokat és írókat (e tekintetben teljes joggal háborgatják Jean Bodin emlékét), azonkívül a boszorkányok gonoszságába és erejébe vetett hit kritikusaik között teológusok (katolikusok és protestánsok egyaránt), valamint jezsuiták is fellelhetők, mint például Fr. Spee, P. Laymann, T. Tumm, B. Becker, T. Tomasius.¹³ Megjegyzik, hogy még olyan írók is, mint Erasmus, tartózkodtak a boszorkányokba mint Sátán szolgálóleányaiba vetett hit bírálattól.

Itt említendő az is, hogy a boszorkányüldözés Olaszországban talált a legkevesebb támogatóra, s nem a humanisták valamiféle különleges szerepe, hanem a pápaság e kérdésben elfoglalt óvatos álláspontja miatt. A boszorkányság vádját, mely a zugarmurdi perben (Baskföldön) került napirendre, a 17. században hamisnak minősítette a kivizsgálást folytató Alonso de Salazar-y-Frias inkvizítor, s határozatát 1614-ben a spanyol inkvizíció legfelsőbb fóruma is jóváhagyta. A jó és a gonosz, a progresszió és a regresszió a maguk hagyományos minőségében összekeveredtek és összekuszálódtak: Bodin harcos fanatizmusával, mellyel Daemonomania című művében (1580) arra szólít fel, hogy ne csak azokat részesítsék kegyetlen büntetésben, akiket boszorkánysággal vádolnak, hanem azokat is, akik ennek realitásában kételkednek¹⁴, a jezsuita és teológus Adam Tanner a korban nem kevés bátorságot igénylő pozíciója áll szemben, aki a boszorkányságot a falusi szórakozásokkal és táncmulatságokkal hozta kapcsolatba, s úgy vélte, hogy ezeket nem tiltás s nem boszorkányperek segítségével kell felszámolni, hanem nevelő hatású intézkedések bevezetésével.¹⁵

A modern történeti kutatás számára azonban nem elégséges a 15–17. századi démonológiai irodalom, valamint az általa kiváltott vita elemzése, miután egyre világosabb, hogy az ilyen típusú traktátusok nagy száma s jelentős hatásuk a kor bírósági eljárásaira és a közvéleményre alapos magyarázatra szorul, mely nem csak a művelt elit szűk körének viselkedését és nézeteit vizsgálja. Tudunk arról, hogy több boszorkányper a lakosság nyomására kezdődött, s annak során leszámolást követeltek a bajok okozóival szemben: az állatok elhullását, a rossz termést, a hirtelen fagyokat, a gyermekhalált, a betegségeket ilyen vagy olyan személy rosszindulatú cselekedetének tulajdonították, s a bűnösöket el kellett távolítani.¹⁶ A falusi és a városi lakosság könnyen pánikba esett a mérgezésekről, szemmelverésről, boszorkányságról szóló pletykáktól. A kor társadalom-lélektani klímája táplálja a megfelelő folklór-jelenségeket, a hisztérikus félelmet kiváltó híreszteléseket, s tudós szerzők számos változatban megjelenő elképzeléseit a boszorkányokról, az ördöggel való cimborálásukról, s mindez hatással volt a boszorkányság vádját vizsgáló bírói testületek gyakorlatára is.

Ennek megfelelően nem tűnik meggyőzőnek a reneszánszot vádolni a démonomania és a boszorkányüldözés elterjedésével. A problémát nem a Nyugat intellektuális történelmének keretein belül, hanem abban a társadalom-lélektani kontextusban kell szemlélni, mely a 16–17. század fordulóján a lakosság széles rétegeit jellemezte. A reneszánsz és a barokk ideológiájának és filozófiájának hatása a polgárságra s különösen a parasztságra igencsak korlátozott lehetett. A reneszánsz végeredményben olyan

elit szellemi mozgalom maradt, mely nem volt képes jelentősen megváltoztatni a tömegek szellemiségét és világfelfogását. A boszorkányüldözéssel viszont a legszélesebb tömegek kerültek kapcsolatba. A pánik és a fóbia a lakosság döntő többségét hatalmába kerítette – nem csak a műveletlen, de a képzett embereket is. Nem lenne-e célszerűbb megvizsgálunk a nép irracionális félelmeinek hatását az intellektuálisan fejlett emberek gondolkodásmódjára és viselkedésére? Ugyanakkor óvatosnak kell lennünk a kölcsönhatás feltételezésében: az általános társadalomlélektani atmoszféra meghatározta ugyan mind az egyszerű nép, mind a képzett emberek gondolkodásmódját, ezek kikristályosodása azonban a démonológia tanában, mely kialakította a bírósági gyakorlat jellegét, mindenekelőtt a kollektív mentalitásra volt hatással.

Sajnos az ilyen kultúrtörténeti jelenségek értelmezésének metodológiája egyelőre nem kidolgozott. A történészek természetesen rendszeresen kísérletet tesznek arra, hogy megtalálják a kulcsot a boszorkányüldözés értelmezéséhez (mely mind földrajzilag, mind az érintettek számát, mind időtartamát tekintve igen bonyolult és kiterjedt folyamat volt), de napjainkig nem sikerült meggyőző eredményre jutniuk. Valószínűleg nem kell siettetnünk a végső összegzést, talán célravezetőbb alaposan s lehetőség szerint sokoldalúan vizsgálni e jelenséget, különböző történelmi kontextusba helyezni – mely keretek között jobban megérthetjük a tömeges üldözést, s az azt felszínre hozó és követő stresszállapotok természetét.

Ezért mindenekelőtt kívánatosnak mutatkozik az adott kor európai lakosságának körében megfigyelhető legfontosabb társadalom-lélektani sajátosságok tisztázása. Számomra úgy tűnik, hogy ezáltal kirajzolódna az a háttér, melyben a boszorkányüldözés létrejött.

2

Valamennyi kutató hangsúlyozza a tömegeken eluralkodó bizonytalanságot és félelmet a 16–17. században. Néhány tudós a társadalom-lélektani téren kimutatható feszültségnövekedést a 16–17. századi Európa általános gazdasági és politikai helyzetével magyarázza. Mint írják, az 1580 és 1620 közötti időszakban a megelőző korszakra jellemző gazdasági növekedést tartós pangás és hanyatlás követte. Ez demográfiai tekintetben is megmutatkozott. A társadalmi-gazdasági válságot jelentős politikai kollíziók kísérték. A lakosságnak érzékelnie és tudatosítania kellett a rázúduló bajokat. H. Lehmann szerint a korábbi idősakra jellemző optimista hangulatot a legkülönbözőbb félelmek s csalódás váltja fel, valamint a válság magyarázatának kísérletei, melyek többek között az eszkatológiai tanítások újjáéledésével is összhangba hozhatók.¹⁷ Az objektív életfeltételek változása és a társadalom-lélektani folyamatok közötti korreláció kimutatása kapcsán meg kell jegyeznünk, hogy Európában már korábban, a 16. század végét, 17. század elejét jóval megelőzően is kialakultak kollektív félelmek és feszült állapotok.¹⁸

A kollektív főbiák alapja többek között a halálfélelem és a túlvilági élettől való rettegettség volt. Ez a félelem, mely a középkorban mindvégig jellemezte a népi tudatot, különösen a nagy pestisjárványok után, a 14. század végén, 15. század elején erősödött föl. A járvány gyakori megújulása, mely megfékezte a lakosság lélekszámának növekedését, a gyermek- és csecsemőhalandóság, a rövid életkor, a pusztító háborúk, melyek együttjártak a békés lakossággal való kegyetlen leszámolással, az örökös éhínség – mindez közelívé s ismerőssé tette a halált. Ezen új szellemi állapot egyik szimptomája a „haláltánc” témájának ez időre tehető létrejötte és elterjedése Nyugat-Európa irodalmában és művészetében. A festők, a miniatűrök és rézmetszetek alkotóinak kedvenc témája a kéz a kézben táncoló, különféle társadalmi státuszú emberek ábrázolása – legyen az a pápa, a császár vagy az egyszerű nép gyermeke. A körtáncot a grimaszoló és

vigyorgó Halál irányítja – ez a mindenkit egyenlővé tevő univerzális hatalom. Míg Franciaországban a „dance macabre” többnyire allegóriát jelentett, addig Németországban a „Totentanz” azt az elképzelést tükrözte, hogy a megváltatlan bűnös lelkek nem érdemlően ki a túlvilági békét, bolyongani kényszerülnek a földön, s éjszakánként a halál táncoltatja őket.¹⁹

A túlvilági büntetés félelme a falvakban és városokban vándorló flagellánsok tömegeit indította útnak, ez tette olyan népszerűvé az azonnali vezeklésre szólító népi igehirdetőket, s ez a félelem erősödött fel rendkívüli módon a közeli világvégéről s az utolsó ítéletről szóló jövődölések megjelenésével. Nem erről tanúskodik-e az a tény, hogy a Nyugatot állítólag mintegy ezer évvel ezelőtt hatalmába kerítő pánikról szóló mítoszt a millenárius hangulatok hisztérikus felerősödése éppen a 15. század végén s a 16. század elején hívta életre?²⁰

Ugyanebben az időben kezd egyre gyakoribbá válni a végrendelkezés, mely mintegy a földi érdekek s a túlvilági megváltásról való gondolkodás összehangolásának lett eszköze, s ezzel a másvilággal való kapcsolatteremtést pontos számadásra alapozta. A végrendeletek – melyek nagyszámú forrást jelentenek, s megfelelő feldolgozás után értékes információkat közvetítenek a végrendelkezők gondolkodásmódjáról – elemzése azt mutatja, hogy az érintettek mindenen törekedtek túlvilági megváltásuk biztosítására, s e célból az életbenmaradókra bízták, hogy lelki üdvösségükért minél több misét mondassanak.²¹ A gyászszertartások ilyen rendkívüli ütemű növekedése – tízezres nagyságrendben – a lehető legjobban érzékelteti a végrendelkezők túlvilággal kapcsolatos félelmeit és reményeit. A végrendeletek szerzői ragaszkodtak ahhoz, hogy a misék döntő többségét közvetlenül haláluk után mondják: „az idők végezetén” bekövetkező Utolsó Ítélet gondolatánál lényegesen erősebb a lélek azonnali elítéltetésének – az individuum halálának pillanatában bekövetkező – félelme.

Végezetül a tisztítótűz gondolatának elfogadása, miszerint a lelkek e tűzben megtisztulhatnak a bűntől, s van reményük a megváltásra, tükrözte a másvilággal kapcsolatos, s a megélt étellel való elszámolás gondolatának állandó jelenlétét. Az, hogy a tisztítótűz gondolatának dogmáját a katolikus egyház a 13. században fogadta el, ábrázolása azonban az egyházi ikonográfiában csak a 15. században jelenik meg²², tanúsítja, hogy a lakosság fokozódó érdeklődése a földi bűnök megváltása iránt éppen a középkor végére s az újkor elejére jellemző. Van okunk feltételezni, hogy az örökkévalóság gondolata, melyet a speciális időfelfogással rendelkező népi tudat nehezen sajátít el, mindenekelőtt a bűnösök lelkét marcangoló végtelen kínok képében gyökerezik. Míg a paradicsomról alkotott képek zavarosak és tisztázatlanok maradtak (hiszen az égi örömről egyébként is lehetetlen emberi nyelven beszélni, az egyházi szerzők pedig írásaikban is a „kimondhatatlan”, „kifejezhetetlen”, „hihetetlen” stb. jelzőket használják), addig a pokol képeit mind a népi képzelet, mind a festészet és az irodalom is igen plasztikusan rajzolja meg. A Pokol sokkal realisabb volt a Paradicsomnál. A tisztítótűz pedig lehetőséget kínált elkerülni a pokolbéli kínok örökkévalóságát.²³

A túlvilági kínok keltette félelem közvetlenül kapcsolódott a tisztátalan erővel szembeni félelemhez. Ez a félelem a középkor hívő embere tudatában mindvégig jelen volt, mégis éppen ebben a korszakban radikálisan megváltozik a pokolbéli erők értelmezése. Eddig a lényegét tekintve szörnyű ördög egyúttal mulatságos is volt, több fennmaradt szöveg tanúskodik arról, hogyan kerül az ördög neveléses helyzetbe, hogyan csapják be, s nevetik ki az ördögöket az emberek, hogyan űzik ki őket a szentek a megszállottakból, s milyen erőtlenek ők a szentséggel szemben, sőt hogyan dicsőítik azt. Az ördög mint „Isten majma” csak az isteni hatalom által biztosított keretek között fejtheti ki tevékenységét. Talán a legmeghökkenőbbek azokról a jószágosan gonosz szellemekről szóló elbeszélések, melyek szeretnek kapcsolatba lépni az emberek-

kel, s készek önzetlen segítséget nyújtani nekik anélkül, hogy megrontanák lelküket.²⁴ Könnyen belátható a folklór hatása a tisztátalan erő értelmezésének e kettősségében.²⁵ Ezek a folklórmotívumok a későbbiekben is megőrződnek.

A középkor végén azonban megkezdődik a Sátán és követői alakjának jól érzékelhető, lényeges transzformációja. Mindenekelőtt kialakul az a meggyőződés, hogy az ördögök száma rendkívül nagy. A 16. században nem kevesebb, mint hét és félmillióra tették számukat, seregük élén 79 herceg állt, s közvetlenül Lucifer fennhatósága alá tartoztak.²⁶ Más értelmezések szerint a démonok száma még több, mivel mindenkihez tartozik egy ördög, hogy megrohathassa. Voltak olyan szerencsétlenek is, akiket démonok tömegei szálltak meg. A világ démonokkal fertőzött, akik az ember minden lépését nyomon követik. Ám a lényeg mégsem abban rejlik, hogy szinte megszámlálhatatlan a démonok száma – fontosabb, hogy e lények elvesztették korábbi kettősségüket, s egyoldalúan és visszavonhatatlanul rémisztővé, az abszolút gonosz megtestesítőivé váltak. Sőt, mi több, a Sátánt ettől kezdve Isten mindenható riválisának, „világi fejedelemnek” tekintik. Luther szerint az ördög hatalmában van az egész látható világ. De ugyanez volt a meggyőződése az egyszerű embernek is. Egy asszony arra a kérdésre, hány istent ismer, így válaszolt: „Kettőt – az Atyaistent és az ördögöt.”²⁷ Az ördögök létezésében az isteni lét bizonyítékát látták: „ha nincs ördög, isten sincs”. E kor társadalmi tudatának állapotát a következőképpen lehetne meghatározni: az ember az ördög állandó jelenlétét feltételezi.

A teológusok a prédikátorok közvetítésével állandóan azt a gondolatot sugallták a népnek, hogy a tisztátalan erő mindenható, s folyamatosan és minden szinten beavatkozik az emberi életbe. Ehhez a gondolathoz kapcsolódott a közeli világvégéről szóló elképzelés. Tanításuk értelmében az ördög mindenhatóságának erősödése azt mutatja, hogy a földi történelem lezárulása előtt a Sátán az Antikrisztus szerepét veszi magára. A világtörténelmi dráma végére készülve, a Sátán összegyűjti hadseregét azokból az emberekből, akik hűségesküvet tettek neki, s egyezséget kötöttek vele a hívő emberiség megrontására. Ezért a boszorkányok és varázslók felfedése és megsemmisítése az Antikrisztussal folytatott harcra jelent meg. A démonológiai traktátusok a 15–17. század irodalmának igen fontos és rendkívül gazdag ágát alkotják. Ugyanakkor aligha férhet ahhoz kétség, hogy a teológusoknak a Sátánnal és a pokollal kapcsolatos ezen gondolatai nem kis mértékben a korra jellemző, a társadalom minden rétegét átható életérzésből is táplálkoztak. Nem mélyen szimbolikus-e az a tény, hogy a boszorkánysággal vádolt, s úgymond a tisztátalan erővel kapcsolatba került személyek kijelentései, melyeket feltétlenül hitelesnek kell tekintenünk, jóval bármiféle bírói sugalmazás és a kínvallatás eszközeinek alkalmazása előtt születtek? Így például egy francia apáca azt állította, hogy szerződést kötött az ördöggel, sőt idézte is annak üzeneteit.²⁸ A kutatók feltételezik, hogy az ilyen és ehhez hasonló kijelentések mögött a társadalmilag és szellemileg nem teljesértékű emberek önmeghatározási igényének öntudatlan tendenciája húzódik meg: legyőzni középszerűségüket, s felhívni magukra a figyelmet. 1626-ban egy boszorkányság bűnével vádolt asszony a bírók előtt különleges imát mondott, melyben Krisztus és Szent János mellett az ördöghöz is fohászkozott.²⁹

Az ilyen mentalitás jellemzésekor a tudósok a „szubjektív realitás” fogalmát használják, mely alatt olyan világgépet értenek, amikor is a valóság fantasztikus és eltorzult formában tükröződik az emberi tudatban. Ez a bizonyos „szubjektív realitás”, melyben a megszámlálhatatlan ördög s azok praktikai ilyen jelentős szerepet kapnak, nem rögződött volna ezen emberek tudatában pusztán a papok, teológusok vagy vándorszerzetesek sugalmazására, ha nem jelent volna meg az spontán módon is képzeletvilágukban, saját pszichés állapotuk, benyomásaik és élményeik alapján. Aligha csak a vádoltakra gyakorolt bírói hatás eredménye a Sátán vezérelte boszorkányszombat le-

írásának sztereotíp jellege a boszorkánysággal vádoltak bírósági vallomásaiban. Kétséges, hogy léteznek-e valójában a M. Murray által leírt³⁰ boszorkány-szekták és követőik. Ugyanakkor a 15–17. századi európai ember szellemi életének valóságát jelentik a folklorisztikus történetek a gonosz boszorkányok és varázslók összegyűjteteleiről, valamint a boszorkányszombatokon rendezett undorító szertartásokról s az ördög irányító szerepéről. Nincs tehát semmi meglepő abban, hogy amikor a vádlottaknak vallomást kellett tenniük, „beismerték” mindezeket a „standard” bűnöket, s a legapróbb részletekig pontos leírást adtak ezekről a táncmulatságokról, lakomákról, illetlen viselkedésről és az orgiákról, melyeknek úgymond résztvevői voltak. Különösen figyelemre méltó a gyerekek vallomása, akiket nem kínoztak, ugyanakkor gyakran ők maguk beszéltek szívesen mindenféle boszorkányságról, s a saját részvételükről – hiszen sóvárogva hallgatták ezeket a meséket, s készséggel hittek bennük. Az 1610-ben lezajlott spanyol boszorkányperekben elhangzott vallomások hitelességének vizsgálatakor megállapították, hogy a kislányok, akik beismerő vallomást tettek a Sátánnal folytatott nemi kapcsolatukról, szűzek voltak.³¹ Egy 13 éves riomi (Franciaország) szolgálólány, valószínűleg a boszorkány-folkloort saját élettapasztalatának tulajdonítva, minden kényszer nélkül beismerte, hogy kapcsolata volt az ördöggel, s látogatója volt a boszorkányszombatoknak.³² Svédország egyik tartományában egy a 17. század második felében folytatott perben a gyerekek beismerő vallomást tettek a bíróságon, s kijelentették, hogy édesanyjuk magukkal vitte őket a boszorkányszombatra, minek alapján több gyermeket is elítéltek.³³

A halálfélelem, a rettegés a túlvilági kínoktól s az az elűzhetetlen gondolat, miszerint a tisztátalan erő a mindennapok valóságában is állandóan jelen van – azoknak az anyagi és szociális bajoknak a szimptomái, melyek a középkorból az újkorba való átmenet korszakában a megszokott életrend megingása nyomán felhalmozódtak. A 17. századi francia parasztok így imádkoztak: „Ments meg, Uram, minket a pestistől, az éhínségtől és a háborútól”³⁴ – ami igen jól rávilágít félelmeik legfőbb forrására, melyet nem állt hatalmukban legyőzni.

S valóban, a 15–16. századi Európa lakosságának tömegeit jellemző bizonytalanság és félelem egyik oka a háborúkban keresendő, melyek (akár külső, akár tartományok között folyó háborúról van szó) pusztulással, rablással, erőszakkal, öldökléssel jártak. A háború „önfenntartó” volt, s a társadalom legalját is soraiba fogadó katonaság a védtelen polgárok, de mindenekelőtt a fegyverviselési engedéllyel nem rendelkező parasztok rovására élt. A katonák és a zsoldosok garázdasága szinte természeti csapásként sújtotta Európa lakosságát. Nem véletlen, hogy a 16–17. század irodalmának és képzőművészetének egyik leggyakrabban visszatérő témája a falvak elfoglalása és kifosztása.

A falvak és városok lakosainak körében megfigyelhető állandó félelem és bizonytalanság másik oka a csekély terméshozam következtében fellépő éhínség és annak réme. A lakosság jelentős részének nem jutott elegendő élelem. Az éhhalállal fenyegetett létezés egyik kísérőjelensége a mérhetetlen evés-ivással együttjáró ünnep, mely alkalommal a termés java részét felélték. Egy 18. századi itáliai pap elítélően írt azokról a dalmát pásztorokról, akik a hottentottákhöz hasonlóan egy hét alatt elpazarolják azt, ami egy hónapra is elég lenne, s csak azért, mert ez alkalmat jelent a mulatozásra.³⁵ A hosszú éhezés és az ünnepi dőzsölés közötti szélsőséges életforma, melynek egyik szemléletes példája a Böjt és a Karnevál konfliktusa (ld. Breughel képe), a falusi lakosság bizonytalan anyagi helyzetéről tanúskodik, melynek elkerülhetetlen velejárói voltak a szélsőséges hangulátváltások és a pszichés ingadozás.

Különböző tényezők keltettek feszültséget és félelmet a nép pszichikumában. Így nem hagyhatjuk figyelmen kívül a tömeghangulat szélsőséges változásairól író tör-

ténészek véleményét a könnyen pánikba eső emberekről, akik hajlamosak voltak véres kegyetlenséggel kísért váratlan és irracionális hangulatkitörésekre. E. Ladurie véleménye szerint a robbanás pillanataiban a primitív tudati szint tört a társadalmi élet felszínére.³⁶ A jelentős, valamilyen szinten szervezett, s tudatos elemeket is hordozó 15–17. századi parasztfelkelések mellett a falvakat állandóan kisebb-nagyobb forrongás jellemezte. G. Rudé a preindusztriális Európa „hétköznapi lázongásairól”³⁷ ír. S valóban, csak Aquitániában 1590 és 1715 között 450-500, Franciaországban 1715-től a francia forradalomig nem kevesebb, mint száz, az angol falvakban pedig 1735 és 1800 között 275 népfelkelés zajlott le.³⁸ Számos városi lázadásról és felkelésről vannak ismereteink, amelynek során az éhező és elnyomott tömeg az utcára özönlött, s mindent szétrombolt, ami az útjába került. Ezek többségénél azonban nyoma sincs valamiféle osztálytudatról vagy határozott szándékról, a tudatos programról nem is beszélve.³⁹ R. Mandrou megállapítását kommentálva A. D. Ljublinszkaja megjegyzi: míg a Jacquarie és más jelentős parasztfelkelések résztvevőinek a fejlett feudalizmus idején egyértelmű képük volt az osztályellenségről a földesurak személyében, addig a 16–17. századi paraszt mindenkiben ellenséget látott: bármely gazdag emberben, városlakóban, királyi adószedőben vagy hivatalnokban és bíróban, nem is beszélve a hűbérúrról. Az ellenség ilyen sokarcúsága miatt nem lehet a felkelők egyértelmű politikai orientációjáról beszélni.⁴⁰

A lázadások jelentős része spontán védelmi reakció volt a reális vagy vélt fenyegetettségre, olyan fellángolás, mely szinte a születése pillanatában ki is húnyt. Tarneben, egy francia városkában 1774-ben olyan parasztokat állítottak bíróság elé, akik megölték egy mérnököt, mivel terveit és vázlatait létüket fenyegető varázseszközöknek hitték.⁴¹ Nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy a parasztok és a városi plebejusok mellett a népi megmozdulásokban fontos szerepet játszottak a társadalom deklaszált elemei, a lumpenek, akik nem találták a helyüket, s az állandó forrongás előidézői voltak. Ezekben az eseményekben jelentős szerep jutott az asszonyoknak, különösen akkor, amikor a lázadás oka a kenyér hiánya vagy annak drágasága volt.⁴² Egyes esetekben „ifjúsági” megmozdulásokról beszélhetünk. A 17. század 30-as éveiben Ausztriában dúló parasztfelkelés vezetői, Greimbel és Leimbauer követői között elsősorban olyan kamaszokat találunk, akik az említett önjelölt „messiások” hatása alatt álltak.⁴³ Nem kétséges, hogy kapcsolat állt fenn a városok és falvak alsóbb rétegeinek mindennapos elégedetlensége s a körükben elhatalmasodott hiányérzet, instabilitás és bizonytalanság között.

A társadalom-lélektani atmoszféra erős „fertőzőttségét” bizonyítja az a tény, hogy gyakran még az ünnepekből is – szinte az egyik pillanatról a másikra lázadás bontakozhatott ki. Y. Bercé kifejezésével élve a „lázas eleve ‘kódolt’ volt az ünnep mélystruktúrájában.”⁴⁴ Az ünnep olyan konfliktusok csíráit hordozta magában, melyek bizonyos körülmények között, a békésen kezdődő karnevál során véres összetűződésekhez vezettek. Ez történt 1580-ban Romainban, ahol a városi hatalmasságok és gazdagok vérbefojtották a plebs és az egyszerű kézművesek karnevál után kitört lázadását, majd lerohanták a városhoz közelítő paraszt-csapatokat.⁴⁵ L. R. Ladurie „különleges pszichodramának”, „balett-tragédiának” nevezi ezt az eseményt, melyben a politikai manifesztumok szerepét a tánc helyettesítette.⁴⁶

A preindusztriális Európára jellemző körülmények között – amikor a magas gyermekhalandóság, alacsony átlagéletkor, állandóan ismétlődő pestisjárvány és egyéb betegségek, a fenyegető éhínség, az ellenséges támadások s az azt minden esetben követő rablás, erőszak és gyilkosság a hétköznapi valóságának számított – az emberi életnek nem volt nagy értéke. Minden kutató fontosnak tartja hangsúlyozni, milyen könnyen fosztották meg az embert életétől, mennyire elterjedt a gyermekgyilkosság

(ami állandó kísérőjelensége volt a születések magas számának, miközben nem volt megfelelő eszköz a terhesség megakadályozására, s nem jutott elegendő táplálék a gyermekeknek), s hogy kedvelték az emberek a véres, kegyetlen látványosságokat, melyekben a halál játszott a főszerepet⁴⁷, továbbá mennyire jellemző volt a durva erkölcs s az emberi kapcsolatokban megmutatkozó agresszivitás.⁴⁸ A jogtörténészek megállapítják, hogy a 16–17. század büntetőjogi normáinak felülvizsgálata, mely a bűnözéssel kapcsolatos szigorúbb intézkedéseket szolgálta, a társadalomban jelentkező erőszakos cselekmények számának rendkívüli növekedésével állt összefüggésben.⁴⁹

A középkor végére megváltozik a bírósági tárgyalások rendje. A római jog recepciójához köthető a barbárok által nem alkalmazott kínzások bevezetése – a barbárok tisztelték a szabad ember méltóságát. A 16. században kegyetlenebbé válik a büntetés rendszere, a korábbi időszakhoz képest jóval gyakoribb a bűnös megnyomoritása s a több szakaszra tagolt kivégzés. Szinte mindennapos lett az elevenen elégetett ember látványa. Mindez a városok és falvak lakóira nézve kötelező, de egyben „vonzó” esemény is volt, már-már ünnepszámba ment.⁵⁰ A misztériumjátékok párhuzamosan zajlottak a kivégzések „színelőadásaival.” Ebben a színházban maga a halálra ítélt is eljátszotta a neki szánt szerepet: a megváltást jelentő áldozat hordozóját alakította. A „demonológia specialistája”, I. Jakab is állította, hogy a boszorkányok megsemmisítése „a szenvedő megváltó áldozata”.⁵¹ A jog tiltotta a vérbosszút (noha továbbra is gyakorolták), de mintegy ezt helyettesítette a bűnöző kivégzése a sértett háza előtt.

A művészeti alkotások igen pontosan rögzítik a társadalmi élet eme sötét oldalát (említhetjük pl. J. Callot metszeteit). A korabeli festők képein a táj nélkülözhetetlen tartozéka a bitófa vagy a kínzókerék. A szentek életét bemutató történetek is bővelkedtek a vértanúságot ábrázoló jelenetekben.⁵² A halál, a kínzások, a kivégzés látványa feltétlenül hatással volt a városi és falusi lakosok pszichéjére és felfogására, hiszen ők nem csak egyszerű nézői, de gyakran közvetlen közreműködői is voltak e véres leszámolásoknak. A Franciaországban, Németországban és másutt dúló vallásháborúk idején gyakori volt a tömegek utcai önbíráskodása a „hit ellenségei” felett. A protestánsok e tekintetben nem különböztek a katolikusoktól. A kegyetlen gyilkosságokat hullagyalázás követte. N. Davis a középkor végét és az újkor elejét jellemezve a tömegek „rituális kegyetlenségéről” beszél.⁵³

A 16–17. századi nyugat-európai lakosság tömegpszichológiájának jellemzője a túlzott ingerlékenység. Ez az emberek többségét fenyegető krónikus éhínségből, a természeti és természetfölötti minőségek elkülönítési képességének, a természet birtokbavételét célzó eszközöknek a hiányából, a természeti erőkkal szembeni kiszolgáltatottságból fakadt. A „szóbeli kultúra” elsődlegessége nagyban elősegítette a babonák és hiedelmek elterjedését s az ellenőrizhetetlen, kollektív pánikhangulat kialakulását. A modern historiográfia által kialakított kép a 16–17. századi európai életről lényegesen eltér attól a képtől, melynek – Bahtyin terminusával élve – konstitutív eleme volt az életigenlő karneváli nevetés; a vallásháborúk és társadalmi konfliktusok, a boszorkányok és eretnekek üldözésének közegében a nevetéskultúrának – mely Bahtyin szerint Rabelais regényében jelentkezik először a „magas irodalom” szintjén – csekély szerep jutott a 16. század második s a 17. század első felében.

Véleményem szerint a Nyugat szociális és politikai klímája eme aspektusainak felvázolása a középkor és újkor fordulóján – ami jelenlegi ismereteink szintjén rendkívül általános, ezért csak megközelítően pontos lehet – segít megvilágítani e kor embere tudatának és viselkedésének jellegzetességeit, az őket zaklató félelmeket. Így hitelesebb képet alkothatunk arról a mentális bázisról, melyből a boszorkányok gonoszságáról kialakult eszmék sarjadtak, s ami szükségszerűvé tette az ellenük folytatott kérelhetetlen, kegyetlen harcot. A történelmi kontextus további szélesítése érdekében a továbbiak-

ban, bár ismételten csak igen általános formában, egy másik lényeges kérdést szeretnék érinteni, mely meggyőződésem szerint szorosan összefügg a boszorkányüldözéssel, ez pedig e korszak népi kultúrájának problémája.

3

A 15. század végétől a 17. századdal záruló kor kultúráját hagyományosan a „reneszánsz”, a „barokk”, a „korai felvilágosodás” fogalmi keretei között, az elitkultúrára vonatkoztatva tanulmányozzák. Ha azonban látóköriünkbe akarjuk vonni az európai lakosság egészének szellemi életét, ezek a fogalmak nemcsak hogy korlátozótnak, de alkalmatlannak is bizonyulnak. Az emberek döntő többségét nem érintették ezek az új eszmei és intellektuális tendenciák, ezért azon a szinten maradtak, amit középkorinak nevezhetnénk. Érdemes felidézni J. Le Goff megjegyzését: egyes jelenkori történészek, kiknek álláspontja szerint a középkori Európa társadalmi-gazdasági életének súlypontja a falu, még akkor is, ha a város sok vonatkozásban hatással volt az agrárkörnyezetre, úgy tartják, hogy a középkor egészen a 19. századig elhúzódott.⁵⁴ Ez a korszakolás az európai kultúrtörténet ritmusának a korábbtól jelentősen eltérő értelmezésén nyugszik, mely szerint e történelmi folyamatot nem a dinamikus fejlődés egymást felváltó, minőségileg különböző, viszonylag rövid periódusai, hanem egy valójában érzékelhetetlen lassú mozgás képezi. Ez a mozgás paroxizmusokat és robbanásokat is hordozó ingadozás egy központi tengely körül, ami azonban független a Nyugat „magas kultúráját” bizonyos korszakokra tagoló progresszív evolúció törvényszerűségeitől. Az elitkultúra és a civilizáció magasságából a „mélyrétegek” felé közelítve a történész a hagyományos archaikus tudat és viselkedés ismert sztereotípiáival találja szembe magát.

E tanulmányban sem lehetőségünk, sem szükségünk nincs arra, hogy a maga teljességében tekintsük át a középkor vége s az újkor eleje népi kultúrájának problémakörét. Ismereteink az adott kérdésben korlátozottak. Az egyszerű nép kultúrája tudományos problémává valójában csak a legutóbbi években vált, s a historiográfusok jelenleg inkább e kérdés tanulmányozásának lehetséges megközelítési módjait veszik számba, semmint annak konkrét vonásait. Mindazonáltal leszögezhetünk néhány ténnyt.

Kezdjük azzal, hogy a „népi kultúra” kifejezés nem ugyanazt a fogalmat takarja a korai és a klasszikus középkorra, s a bennünket érintő átmeneti korszakra alkalmazva. A tulajdonképpeni középkorban a világról kialakított elképzelések, hiedelmek, gondolati beállítottság és viselkedési normák együttese – melyet feltételesen „népi kultúrának”, illetve „népi vallásosságnak” nevezhetnénk – a hivatalos világnézettől való minden különbözősége és sajátosságai ellenére, így vagy úgy, de a társadalom egészét jellemezte. Ez az alsóbb néprétegek esetében domináns tudati szint hatással volt a képzett emberekre is, bár elfedte azt az egyházi és antik műveltség. A „félkegyelműek kultúrája” és a „tanult kultúra” viszonyát „konfliktusos dialógusnak”⁵⁵ minősíthetjük, s ez a kölcsönhatás és ellentét, sőt e kettő ütközése egyidejűleg zajlott úgy a társadalom különböző rétegei között, mint minden egyes individuum tudatán belül. A „népi kereszténység” vagy „falusi katolikuság” az egyházi tanítás elemeinek olyan befogadását jelentette, melyet egyidejűleg a kereszténységtől független, önálló gondolatok és képek is tápláltak. De maga a középkori egyház is, bár óvatosan és fenntartással viszonyult az egyszerű nép szokásaihoz, hiedelmeihez és hitgyakorlásához, bizonyos mértékig nyitott volt ezekre a hatásokra, s nevelő szándékkal részben alkalmazkodott is a hívek igényeihez.⁵⁶ Az egyház például szankcionálta a népi felfogásban gyökerező szentkultuszt, a pápaság elfogadta a népi tudatban már jóval korábban kialakult tanítást a tisztítóútról.⁵⁷

A népi vallásos-kulturális szertartások mágikus jellege mindig is aggodalmat ébresztett a papságban, mivel az az oksági viszonyok sajátos, az isteni mindenhatóságról

szóló tanításnak ellentmondó értelmezését tükrözte. Az egyház harcolt a varázslatok, a ráolvasás, kuruzslás, jóslás ellen, mivel azokban az ördögi hatalom megnyilatkozását látta. Ugyanakkor az egyház is átvett bizonyos mágikus elemeket. A papok részt vettek olyan szertartásokon, ahol a hívők bő termésért, jó időért és állatszaporulatért könyörögtek. Az egyház kifinomult eljárások egész rendszerét dolgozta ki, hogyan kell megáldani az élelmiszereket, munkaeszközöket, hajlékokat, berendezési tárgyakat és a jószágállományt. Ezeket az áldásokat nehéz megkülönböztetni a falusi varázslók mágikus ráolvasaitól és formuláitól, mint ahogy alig mutatható ki különbség a boszorkányok átkai és az egyházi kiátkozás között. Hangsúlyoznunk kell, hogy a boszorkányok létezésébe s különféle mágikus erejű cselekedeteikbe (alakváltoztatás, állattá változás, repülőeszközök használata) vetett hit, mely evidenciaként élt a néptömegekben, az egyház számára elfogadhatatlan, sőt elítélendő volt, mivel bűnös eltévelyedést és ördögi kísértést jelentett.

Az általunk vizsgált átmeneti korszakban az egyszerű nép kulturális hagyományai egyre inkább elvesztették azon sajátos funkciójukat, hogy a kultúra bonyolult építményének bázisát alkossák, s fokozatosan a társadalom szellemi univerzumának peremvidékére szorultak. Egyre kevésbé érvényesül az a hagyományokkal szemben toleráns magatartás, mely a megelőző korszakot még többé-kevésbé jellemezte; fokozódik a türelmetlenség, megkezdődnek az üldözések.⁵⁸ A népi kultúra egészét alkotó szokásokat, hiedelmeket, rituális és gyakorlati tevékenységi formákat ettől kezdve az egyház és a világi előkelőségek barbár babonaként, ördögi sugalmazásként, antikultúraként kezelik. Teljes mértékben elválik egymástól a parasztság kulturális és vallási hagyományainak egész rendszere, valamint az egyházi és világi kultúra. A nép szellemi életével kapcsolatát veszített klérus a közelmúltban felfedezett Újvilág vadembereihez hasonlította híveit, akik nem értik Isten szavát, s ennyi erővel akár arabul is lehetne beszélni hozzájuk. A humanisták, majd később a felvilágosodás képviselői is gúnyosan és elítélően viszonnyultak a népszokásokhoz és hiedelmekhez.⁵⁹ A hívők vallási „partikularizmusa” – miszerint inkább imádták a helyi szentet, mintsem a távoli és ismeretlen istent, minek következtében nem az egy istenben, hanem a Krisztusok sokaságában, s nem Szűzmáriában, hanem a helyi Istenanyában hittek – Morus Tamást is gúnyolódásra készítette. A „Dialógus az eretnokségről és a vallás dolgairól, Tyndale-lel szemben” című művében neveltségessé tette ezt a madonnák sokaságát valló szemléletet, s imígyen reprodukált egy hívők közötti fiktív beszélgetést: „Összes Istenanyáink közül én a Walsinghami Szűzet tisztelem a legjobban” – mondja az egyik, mire a másik így válaszol: „Én pedig a mi Ipswichi Szűzanyánkat.”⁶⁰

A Szűzanya csodatévő fétisként való tisztelete odáig vezetett, hogy például az egyik francia egyházmegyében 1686-ban a parasztok egy üszőt áldoztak fel Szűzmáriának, azzal a kéréssel, hogy védje meg jószágait a pestistől. Néhány évvel később ugyanezek a hívők az áldozathozatal és az imádságok után felnyitották az Istenanya szobrocskájának hasát és a kisedd Jezust szemlélték benne abban a reményben, hogy ezáltal könnyű szülést biztosítanak terhes asszonyaiknak. Ezekután a pap vasabroncsot készíttetett a szobor hasára, hogy véget vessen ennek az istenkáromló babonának. Azon szentek szobrait, akik nem hallgatták meg a parasztok imáit, szidalmazták, s ökölcspásokkal sújtották.⁶¹ San Pedro de Usum (Spanyolország) lakói azzal fenyegettek, hogy a folyóba dobják San Pedro, a város védőszentjének szobrát, amennyiben az nem hallgatja meg kérésüket. Egy francia faluban 1735-ben ez valóban meg is történt: a lakosok a Szajnába dobták Szent György szobrát, mivel nem védte meg szőleiket.⁶² Lotharingiai parasztok a 16–17. század fordulóján a betegek ürülékét hozták a templomba, abban a reményben, hogy a szent majd kigyógyítja a kórt.⁶³ A gyónásban a hívők valamiféle higiéniai procedúrát láttak, s feltételezték, hogy a lélek feketén érke-

zik a gyóntatóhoz, s a tisztátalan erő kiűzése után fehéren távozik tőle.⁶⁴ Hittek a szent tárgyak fizikai érintésének hatásában, s mágikus amulettként kezelték azokat. A gyermekeket úgy gyógyították, hogy a nyakukba akasztották az evangéliumot; a Szentírást a fejfájás csillapítására a fejükre tették, sőt a nemi szervekre helyezték bujaság ellen.⁶⁵ Mágikus erőt tulajdonítottak a misének és az eucharistiának abban a hitben, hogy az imádságok a bűvölők erejével hatnak.

A papság arra panaszkodott, hogy az egyszerű emberek a legelementárisabb ismeretekkel sem rendelkeznek a keresztény tanításról. A 17. század végén egy angol prédikátor azon háborodott fel, hogy egy gyerek nem tudta, hány isten létezik, nem tudta megnevezni a Szenháromságot, nem hallott Krisztusról, a mennyről és a pokorról. De a felnőttek nagy többsége ugyanilyen keveset tudott ezekről a dolgokról. Egy hatvanéves ember, aki egész életében templomjáró volt és hallgatta a pap prédikációit, a halottas ágyán kijelentette, hogy az isten egy „jóságos öregember”, a lélek pedig nem más, mint „egy nagy csont az emberi testben”.⁶⁶ E keresztények vallási tudatlanságát és alig titkolt pogányságát mutató példákat hosszasan lehetne sorolni. Mindez azonban nem egyszerűen az egyházi tanítás felületes elsajátításáról tanúskodik, sokkal inkább annak sajátos átértelmezéséről, arról a törekvésről, hogy a világról s a világban működő erőkről alkotott korábbi elképzeléseiket ezekkel a tanokkal összhangba hozzák.

A fenti példákat a 16–17. századból vettük, de a középkorban is találhatunk hasonlóakat. Megváltozott-e a népi pszichológia és vallásosság, vagy a szellemi élet egyfajta konstansával állunk szemben? A népi kultúra eredeti összetevői alig változnak. Nézzünk egy jellegzetes példát. 1260 körül a dominikánus inkvizítor Étienne de Bourbon egy Lyon melletti falucskában a következő hiedelemmel találkozott: a parasztszónokok Szent Guinefort sírjához hordták beteg csecsemőiket a gyógyulás reményében. Az inkvizítor azonban kiderítette, hogy ez a bizonyos szent nem más, mint egy agár, amelyet véletlenül ölt meg gazdája, a kastély ura. Étienne de Bourbon természetesen betiltotta ezt a bűnös kultuszt. Hat évszázaddal később azonban, 1879-ben egy lyoni kutató felfedezte, hogy e település parasztjai még mindig hisznek Szent Guinefort-ban, tudván, hogy az agár!⁶⁷ A középkor, a reformáció, a felvilágosodás, a forradalom és a dekrisztianizáció elmúltával is, mint példánk mutatja, változatlanok maradtak a paraszti tudat bizonyos lényeges elemei, melyek lehetővé tették a kutya és a szent ilyen természetellenes összekapcsolását.

Barbár hiedelem, vallotta a papság, de mások is. Ugyanakkor a szent és a kutya ilyen ötvözetében igen érzékletesen fejeződik ki a képzett emberek és a papság kultúrájának logikájától lényegesen eltérő népi kultúra sajátos logikája. Az arisztotelészi tanok értelmében, az ellentétekről szóló tanítást alapul véve, a tudós logikája szerint lehetetlen olyan különböző minőségű lények összekapcsolása, mint a szent és az állat, az ember és az angyal, az ember és az ördög. Ugyanakkor a népi kultúra ambivalens logikája könnyen átlépte ezeket a határokat, nem jelentett problémát egy ilyen jellegű összekapcsolás s hasonló átváltozások.⁶⁸

A keresztény prédikátorok és moralisták mindig is sérelmezték a hit hanyatlását és torzulását, a hiedelmeket és a bűnös emberi magatartást. Adataink a 15–16. századi nyugat-európai néptömegek vallásosságáról azonban nem egyszerűen csak a jámborság, az isteni ige ismeretének hiányáról tanúskodnak. A szakrálisról alkotott fogalmaik belső tartalma önmagában is rendkívül ellentmondásos volt, ha azt az evangéliumi standarthoz viszonyítjuk. A parasztok és a városiakok valójában nem ismerték a keresztény vallás alapjait s az egyház tanítását, pontosabban szólva annak egyes elemeit a nagyrészt képzetlen egyházi tanítók interpretációja alapján sajátították el, az agrártársadalmakra hagyományosan jellemző mitomágikus, chthonikus és animisztikus világgép kontextusában.

Vajon ez a szellemi állapot magyarázható-e a kereszténység középkor végén megfigyelt visszaszorulásával, ahogy néhány történész állítja?⁶⁹ Nem valószínű, hiszen a korábbi időszak népi vallásosságával kapcsolatos kutatás is nagyjából hasonló képet mutat. E megállapítás ellenére sem érthetünk egyet a 16–17. század számos kiábrándult teológusának következtetésével, nevezetesen azzal, hogy ezeket az embereket a keresztény istent tagadó pogányoknak, keresztényietleneknek tekintették. Nem, ezek az emberek valóban keresztények voltak, templomba jártak és gyóntak, ahogy tudtak, imádkoztak, s ami a legfontosabb, rettegtek a pokoltól és a lélek halálától. A keresztény moralisták felháborodása és ellenszenve abból fakadt, hogy nyilvánvalóan nem értették és nem is akarták megérteni a népi kultúra természetét. Ők a tömegek tudatának értelmezésekor a képzett emberek babonáktól mentes, kifinomult, teológiai spekulációkban és vitákban csiszolódott vallási kritériumait vették alapul, olyan emberekéit, akik a saját vagy mások tapasztalata alapján ismerték a misztikus extázist és a kiválasztottak megvilágosodását. Megközelítési rendszerük tehát alapvetően inadekvát volt.

A tömegkultúra, illetve az egyházi és a világi elit kultúrája szétvált – a 16–17. században lényegében véve már nem volt közös bázisuk. Ez az elkülönülés ahhoz vezetett, hogy az uralkodó egyházak (a többes szám használata azért indokolt, mivel a reformáció után Nyugat-Európában több egyház és hit „rivalizált” egymással – a katolicizmus, a lutheránus egyház, a zwingliánusok, az anglikán egyház) hivatásukat a lakosság szellemi alávetésében látták. Napjaink néhány kutatója állítja: bármennyire is különbözött a reformáció és ellenreformáció, közös vonásuk, hogy Luther és Loyola működése során egyaránt úgy kezelte a népet, mint nem krisztianizált, de krisztianizálendő tömeget. E tudósok véleménye szerint a reformáció és az ellenreformáció a középkori egyház által még eltűrt politeizmus és mágia elleni harc erőteljes kísérlete volt, s a nyugat-európai parasztság tényleges krisztianizálása tulajdonképpen csak a 16. század végén, a 17. század elején ment végbe.⁷⁰ Ennek az írásnak nem feladata e vélemény megalapozottságáról vitát kezdeményezni, de kétségtelenül van benne igazság. Annyiban feltétlenül, hogy mind a katolikus, mind a protestáns egyház támadást indított a népi vallásosság és kultúra ellen, tudatosan törekedve annak felszámolására.

A reformáció és részben az ellenreformáció következő sajátosságait emelhetjük ki: a papság reformja, harc annak elvilágiasodása ellen, a lelkipásztorok képzettségének javítása, az egyházkerületek újjászervezése, a felsőbb egyházi hierarchia egyházközségek feletti ellenőrzésének erősítése, az állandó gondoskodás arról, hogy a hívők elsajátítsák a hitélet alapjait, a vallásos irodalom terjesztése főként az egyszerű hívők között (amit megkönnyített a könyvnyomtatás megjelenése), a protestantizmus hirdette új hitszemlélet, a hívő ember és Krisztus közötti közvetlen kapcsolat létesíthetőségének tudatosítása, az a törekvés, hogy a vallásosságot a kollektív, személytelen rituálékban kiemelve minden ember személyes lelkiismeretének vívmányaként értelmezzék, annak tanítása, hogy a foglalkozás egyben hivatás, aminek következtében a munka új etikai értéket kap. Mindez jól ismert. Ugyanakkor hangsúlyoznunk kellene, hogy a protestáns és poszt-tridenti „akkulturáció” következtében háttérbe szorult és széthullott a tömegek hagyományos vallásossága és kultúrája.

A „akkulturáció” egyik kifejeződési formája a népi ünnepek korlátozása, sőt egyértelmű tiltása volt. A monoton és minden tekintetben beszűkült falusi életben az ünnep lehetőséget kínált a hosszú ideje felhalmozódott és elfojtott érzelmek kinyilvánítására. Ugyanakkor ez volt az a momentum, melynek rendszeres ismétlődése bizonyos értelemben ritmizálta az időt. Az ünnep reprezentálta a népi világszemlélet leglényegesebb vonásait. A középkorban az egyház viszonylag türelmesen kezelte még azokat az ünnepeket is, melyeknek mind eredetüket, mind belső tartalmukat tekintve nem sok közük volt a kereszténységhez (például a Szent Iván-éj tisztító tüzének rítusa). Az

általunk vizsgált időszakban azonban megváltozott az egyházi és világi hatalmak viszonya a népi ünnepekhez, melyeket csakúgy, mint a népélet más megnyilvánulásait egyre kevésbé tartották megengedhetőnek. A népi kultúra elemeit tartalmazó, s az ünnep idején a szakrálisat a világgal ötvöző folklorizált középkori vallás összeegyeztethetetlennek bizonyult a reformáció és ellenreformáció képviselte új keresztény szellemiséggel. Ám nem kizárólag a magas klérus ellenezte a népszokásokat és ünnepeket – a felvilágosodás képviselői szintén előítélettel viseltettek irántuk, a „tudatlanság” és „barbárság” megnyilvánulását látták bennük, a letűnt „gótikus korszak” maradványát, kicsapongást, részegeskedést, verekedést és bűnözést.

Az új vállalkozói szellem, melynek képviselői mindenképp a puritánok voltak, nem tudott megbékélni a haszontalan elfoglaltságot jelentő „időpazarlással”. Minden szórakozás törvénytelen, ha elveszi tőlünk az Időt, melyet komolyabb dolgokra kell fordítanunk” – írja Richard Baxter.⁷¹ Szigorúan korlátozták a naptári ünnepek számát – ami a középkorban még az év egyharmadát magában foglalta.⁷² A 17. században a munka teljes győzelmet aratott a szabadidő fölött. A sportversenyek, a május-ünnep, a táncmulatságok, a szórakozás védelmében kiadott angol királyi rendeleteket (1618–1633) a puritán prédikátorok sátáni eredetűnek tekintették és élesen bírálták, így a forradalom érvénytelenítette azokat.⁷³ A néphagyományok, ünnepek és mulatságok felszámolása azonban a falvakban sokkal lassabban és kevésbé következetesen zajlott, mint a városokban, s helyenként egészen a 20. század elejéig tovább éltek a földműveléssel és állattenyésztéssel kapcsolatos rituálék és szokások. Az egyház és az állam támadása a népi ünnepek és a különféle időtöltések ellen, valamint a mindennapi élet felett gyakorolt sokoldalú ellenőrzés megszilárdulása mégis meghozta a maga gyümölcsét. A hagyományos társadalom széthullása együttjárt a népi mulatságok csökkenésével. „A régi világ, melyben összefonódott a nevetés és a vallás, a munka és az ünnep, mely utóbbi az egész évnek s az egész életnek meghatározott ritmust adott, széthullott.”⁷⁴

Az egyes történészek véleménye élesen eltér abban a kérdésben, milyen mértékben szűnt meg a nép viszonylagos kulturális autonómiája az ipari forradalom kezdetéig Európában.⁷⁵ Ugyanakkor nehéz lenne tagadni, hogy céltudatosan korlátozták, s fokozatosan felszámolták ezt a kultúrát. Az intellektuális elit, az állam és az egyház ellenséges magatartása a népi világszemlélet s az általa meghatározott hétköznapi viselkedési formákkal szemben azonban egyetlen területen sem jelentkezett olyan erősen, nem jellemezte olyan következetességgel, sehol sem járt olyan romboló és kegyetlen következményekkel, mint a mágia s azok immáron boszorkányokká és varázslókká minősített képviselőinek megítélésében.

4

A középkori falu zárt világát a mezőgazdasági munka természetéből következő konzervativizmus és ismétlődés jellemezte. A paraszti közösség mindig is az állandóság biztosításának különféle módzatait kereste, melyek azonban viszonylagosnak, ingatagnak bizonyultak. A mágiával átitatott középkori falu világában az ember minden lépését veszély fenyegette. Kapcsolattartásában az általa legyőzhetetlennek vélt természettel a természeti erők befolyásolására – a gazdag termés, állatszaporulat, a természeti csapások elkerülése, a jó idő, a betegségek és más bajok orvoslása reményében – különleges mágikus technika alkalmazására volt szükség, hiszen a paraszti tudatban nem különült el a hétköznapi és a természetfeletti. Kisebb vagy nagyobb mértékben mindenki alkalmazta a mágiát, de azok, akik ezt a legtökéletesebben üzték, a varázslók, kuruzslók és jósok, még ha félelmet és aggodalmat keltettek is, életfontosságúak voltak a jólét és a falusi közösség normális működése szempontjából. A középkori felfogásnak

megfelelően az emberi test olyan mikrokozmosz, mely a világmindenségben összpontosuló erők hatása alatt áll, s ki kell engesztelni, semlegesíteni kell a makrokozmosz eme titokzatos, hatalmas erőit. A betegség és a halál okát a kor embere leggyakrabban a helytelen viselkedésben, a rossz előjelek figyelmen kívül hagyásában, de mindenekelőtt mások rossz szándékú cselekedeteiben vélte felfedezni. A varázsló és a boszorkány hasznos lehetett, de ugyanakkor veszélyt is jelentett. Innen az ambivalens viszony irántuk. A középkori ember gyakran vette igénybe szolgálataikat, de nem ritkán üldözték is őket.⁷⁶ A középkorban azonban jórészt az volt jellemző, hogy ezek az üldözések nem bírósági procedúra, hanem spontán leszámolás, önbíráskodás formájában jelentkeztek. Mint mondottuk, az egyház akkoriban elítélte a nép boszorkányokba és varázslókba, azok természetfeletti hatalmába vetett hitét, s a kereszténységnek ellentmondó babonának minősítette azt.

Gyökeresen megváltozott a helyzet a középkor végére, amikor a papság és a világi hatalmak következetesen összekapcsolták a boszorkányságot és az eretnekséget (néhány országban a „boszorkány” és a „valdens” fogalom szinonimaként volt használatos), s megkezdődött kegyetlen üldözésük. Fellobbantak a máglyák. Győzedelmeskedett a teológusok és papok véleménye, miszerint az ember képes kapcsolatba lépni az ördöggel, és támogatását élvezve szolgálatába állni. Így született meg a boszorkányság új felfogása: a boszorkány nem egyszerűen a mágia titkait ismerő kuruzsló vagy varázsló, hanem a Sátán szolgálóleánya, aki paktumot kötött, nemi kapcsolatba lépett az ördöggel, kinek felbujtására és segítségével megrontja az embert és tönkreteszi annak javait. Míg a korábbi időszakban (ahogy a nem európai népek esetében is) „individuális” varázslókról volt szó, addig a 15–17. századi boszorkányüldözők a tömeges összefogatok s a tisztátalan erő szervezett kultuszának vádjával lépnek fel. Eszerint a boszorkányok rendszeresen bálát rendeznek, melyeken a templomi mise fonák rituáléját rendezik meg, s más undorító tetteket hajtanak végre, melyekkel korábban az eretnekeket vádolták; ily módon mintegy a Sátánnak is megvan a maga temploma, az anti-templom, s a boszorkányok hívői és szolgálólányai. Mindez lehetővé tette a boszorkányság és az eretnekség vádjának összemosását.⁷⁷ Ezek a boszorkányokról kialakított „tudós” elképzelések igen távol álltak a népi tudatban élő boszorkány-képtől. A varázsló alakja megváltozott és démonizálódott. A papok és prédikátorok rendületlenül sugalmazták híveiknek az ördög és szolgálói állandó jelenlétét – a démonománia Nyugat-Európa lakosságának széles rétegeire volt hatással, s rendkívüli módon kiélezte az anélkül is feszült társadalmi-lélektani klímát. A politikai és vallási ellenfelekben általában az ördög szolgálát látták: a protestánsok – a pápaság híveiben, a katolikusok – a protestánsokban, s mindannyian a zsidókban, törökökben, boszorkányokban... A démonománia az ellenségkép univerzális mintáját teremtette meg.⁷⁸ Könnyű belátni, hogy a táncmulatsággal és rituális lakomával járó boszorkánybál képeinek megkonstruálásakor a népszokások modelljét használták fel, melyet kiegészítettek a Sátán-imádat és a résztvevők bűnösségének mozzanatával. A boszorkány démonizálása szükségszerűen együttjárt a paraszti ünnep démonizálásával.

De miben kell keresnünk a boszorkányüldözés történelmi jelenségének titkát? A liberális historiográfia hagyományos nézőpontja a következő: a boszorkányüldözés az egyházi „népbutítók” által, saját céljaik érdekében manipulált sötét tömegek eltévelyedésének eredménye – az üldözések megszüntetése pedig a felvilágosodás győzedelmeskedése a „sötét középkor” felett. Ma már világos, hogy a népet nem csak felhasználták, de maga is meghatározott, időnként igen aktív hatást gyakorolt az események alakulására. A boszorkányüldözés élén a városok és falvak alsóbb néprétegeivel kapcsolatot tartó, s köztük ígét hirdető dominikánus szerzetesek álltak. A dominikánusoknak mindenkinél jobban kellett ismerniük a lakosság gondolkodásmódját és lélektanát, s

azáltal hogy befolyásolni kívánták, maguk is impulzusokat kaptak tőle. Számos eset ismert, amikor a falu lakossága kezdeményezte a boszorkányüldözést, s maguk a hívők fordultak vezetőikhez a boszorkányok elpusztításának követelésével. Még a költségek sem riasztották vissza őket (hiszen a bírósági tárgyalás lebonyolítására, a hivatalnokok és a hóhér fizetésére, a bebörtönzöttek ellátására, a kivégzésre s az általában a kivégzést követő bankett megszervezésére fordítandó összeget annak a faluközösségnek kellett előteremtenie, ahol a per zajlott). Pedig a kiadások igen tetemesek voltak, s nem mindig fedezte azt az elkobzott vagyon értéke.

Az utóbbi évek történeti kutatásainak alapján nem elsősorban azt kell megállapítanunk, hogy sikerült megoldani a nyugat-európai tömeges boszorkányüldözés problémáját, hanem azt, hogy újszerűen közelítették meg e kérdést. Napjainkban nem csak a demonológusok és kritikusaik traktátusait vizsgálják, de a bírósági perek jegyzőkönyveit is, s ráadásul ezeket sem különállóan, példaként kezelik, hanem összességükben, egy helységre, grófságra s egy meghatározott időszakra vonatkoztatva. Ezzel együtt jelentősen változott maga a megközelítés is, a boszorkányüldözés problémáját ma már elsősorban nem „felülről”, az iskolázott emberek és a hatalom nézőpontjából vizsgálják, hanem „alulról”. A bírósági aktákban a démonológiai doktrínát alkalmazó s az ítéletekben azt érvényesítő bírók pozíciója mellett kifejezésre jut a felperesek és tanúk, azaz a vádlottak szemszédainak s maguknak a vádlottaknak a boszorkányságra vonatkozó álláspontja, bármennyire rejtetten is fogalmazódnak meg a bírósági feljegyzésekben. Ha a boszorkánypereket a népi kultúra hagyománya és a hivatalos, egyházi tradíció kölcsönhatásának vázolt kontextusában vizsgáljuk, el kell ismernünk, hogy éppen itt, a bírói kamarában mutatkozik meg rendkívül élesen megváltozott viszonyuk. Nincs már szó a két tradíció összehangolásáról, a „konfliktusos-dialógusról” – csak a konfliktus maradt. A bírók nem értik s nem is akarják megérteni a másik tradíciót. A középkori egyház gyakorolta viszonylagos toleranciát a népi hiedelmekkel, rituálékkal, mágikus cselekedetekkel szemben alapjaiban eltérő stratégia váltja fel, melyet a népi kultúra szellemi autonómiája teljes elfojtásának kell tekintenünk. Egyértelművé válik az elit kultúra képviselőinek azon makacs és következetes törekvése, hogy a népi kultúra meghatározott elemeit a démonológia nyelvére fordítsák le. Ez a népi kultúra értelmét és tartalmát alapjaiban kifordító kor, annak megsemmisítését is előkészíti.

Egy ilyen átalakulás előfeltétele volt az egyház radikálisan új pozíciója. A boszorkánysággal kapcsolatos népi hiedelmek elítélése után – mely a középkort csaknem mindvégig jellemezte – az egyház immár magukat a boszorkányokat ítélte el. Az ördög létezésébe s hatalmába vetett hit, valamint az az elképzelés, hogy az ember kapcsolatba tud lépni s szerződést tud kötni a Sátánnal, legalább olyan mértékben volt „tudományos”, mint népi eredetű. Ma már lehetetlen teljes pontossággal megállapítani, milyen közegben született meg e hit, csak annak általános jellemzőit tudjuk rögzíteni. A démonológiának a teológiai gondolat biztosított szisztematikus hátteret, de elemei a folklórban, a nép gondolatvilágában is éltek. A boszorkányok valóságos létezésébe vetett hit s az az elképzelés, hogy bármiféle gonoszságot képesek megtenni, „eredendően” élt a népi tudatban, s feltételezhetjük, hogy az egyház álláspontjának változása – a boszorkányhit tiltása, majd a boszorkányok rossz szándékának elismerése – a hívők nyomására történt. Ugyanakkor a „tudományos” értelmezés alapvetően megváltoztatta s a teljes demonizálás irányába sodorta a boszorkányság jellegéről kialakított képet. A boszorkányhit ebben az új teológiai és jogi felfogásban végeredményben éppen a népi kultúra ama hagyománya ellen irányult, melynek mélyrétegeiben annak sok eleme megszületett és évszázadokon keresztül érvényesült.

Itt kell megjegyeznünk, hogy a boszorkányok demonizálása jóval tömeges üldözésük előtt kezdődött: egyes teológusok, többek között Aquinói Tamás, már a 13.

században is elismerték a boszorkányok azon képességét, hogy kapcsolatba tudnak lépni az ördöggel, s kidolgozták a „succubus”-okról és „incubus”-okról szóló tanítást. De sem akkor, sem jóval később nem kaptak teret e skolasztikus fejtegetések a gyakorlati életben. Óvatosan kell megközelítenünk és értékelnünk olyan hírhedt dokumentumok gyakorlati következményeit, mint VIII. Ince pápa bullája, a „Summis desiderantes affectibus” (1484), valamint az Institoris és Sprenger „Boszorkányok pörölye” (1486) című műve. Ezek eszmei hatása a későbbi boszorkányüldözőkre, úgy tűnik, vitathatatlan. Nem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy a pápai bulla és a „Pöröly” megjelenését egy teljes évszázad választotta el attól az időtől, amikor elkezdődött a tömeges boszorkányüldözés, azaz a 16. század 80-as éveitől. Másszóval a teoretikus előkészítés több emberöltővel megelőzte magát a boszorkányüldözést. Az üldözések története tehát nem olyan egyszerű és egyértelmű, ahogy ezt a 19. század végének, 20. század elejének történészei elképzelték (G. Ch. Lea, J. Hansen és mások), s amilyenek néha még manapság is beállítják: a 16–17. század boszorkányüldözései nem a korábbi eretnokség elleni harc folytatásai voltak, s a démonológia önmagában még nem hívta volna életre a 15–17. század szörnyű eseményeit. E folyamat kibontakozásához, melyben a racionalizált hiedelem tömeghisztériával és politikai leszámolóssal ötvöződött, sajátos társadalmi és szociálpszichológiai feltételrendszerre volt szükség.

Nézzük meg közelebbről, hogyan is zajlott egy boszorkányper. A kiindulást képező ismétlődő vád általában a szomszédok panaszára épült, mely szerint valamely személy, aki rendszerint az adott településen vagy annak közelében élt, mágikus cselekedeteivel kárt okozott. A historiográfiában máig is gyakran előforduló boszorkánykép a következő: magányos idős asszony, özvegy, aki elvesztette családját, és anyagi támasz nélkül maradt; a szomszédok nem segítettek, ezért megfenyegette őket, s ez az átok hamarosan beteljesedett. Ez a sztereotípa azonban csak részben felel meg a valóságnak. A boszorkánysággal vádoltak között az idős asszonyok mellett legalább ilyen gyakran találunk viszonylag fiatal nőket, ifjú lányokat és férfiakat, s a szegények mellett tehetősebbeket is. Bárki, akár egy gyerek is áldozatul eshetett a boszorkányság vádjának.

De nem is volt mindig szükség a feltételezett boszorkány fenyegetéseire és konkrét próbálkozásaira. Egy viszonylag nem nagy lélekszámú falusi kisvilág vagy egymással közelebbi ismeretségben lévő városi szomszédság tagjai saját ítéletükre hagyatkoztak azokkal kapcsolatban, akikkel a mindennapi életben érintkeztek. A hétköznapi bajokról, a családi vagy személyes szerencsétlenségekről nagyjából ahhoz hasonló elképzelésekkel rendelkeztek, mint amilyeneket az etnológusok az afrikai népek esetében mutattak ki⁷⁹: ha megbetegedett egy családtag, meghalt egy gyermek, csökkent az állatsaporulat, elvesztek egyes dolgok, rossz volt a termés, bizonyosak voltak abban, hogy ez a baj nem egyszerűen a véletlennel vagy pusztán természeti okokkal magyarázható. Úgy vélték, ilyen esetekben feltétlenül valakinek mágikus, varázslatos erejű cselekedetekben kifejeződő rosszindulata nyilatkozott meg, s nem volt nehéz bűnösnek vélni bárkit, akinek hírneve nem volt makulátlan, vagy akivel feszült viszonyban álltak. A boszorkányság vádjában egyértelműen megmutatkoztak az egyes személyek vagy a közösség és az egyén közti falun belüli, lokális konfliktusok.

A magukat sértettnek vélt személyek igyekeztek bosszút állni a feltételezett bűnösön, s leszámoltak vele vagy feljelentést tettek a hatóságoknál. A feljelentésben a fekete mágia segítségével okozott kárról volt szó, de a vád nem haladta meg a maleficium kereteit, s a tisztátalan erőről sem esett említés. Amint azonban a dolog a hatóságok elé került, gyökeresen megváltozott a helyzet. Itt történt meg a fordulat a boszorkányság megítélésében: a népi, hétköznapi, tradicionális felfogást annak más, jogi-teológiai értelmezése váltja fel. A per kezdetétől fogva a bírók figyelmének középpontjára

ban nem a maleficium, hanem azok a körülmények álltak, melyek nézetük szerint hatékonyá tették a mágikus cselekedeteket. A bírók jóelőre rendelkeztek a felteendő kérdések terjedelmes listájával, hogy beismerő vallomásra kényszerítsék a vádlottat a tisztátalan erő közreműködésével végrehajtott bűbájosságáról. Figyelmük középpontjában egyértelműen az ördöggel kötött szövetség s annak körülményei álltak, továbbá a boszorkányok és a „sötétség fejedelmének” nemi kapcsolata, a vádlott látogatta boszorkányszombat leírása, s annak kiderítése, ki vett még részt ezeken a szeánszokon.⁸⁰ Szükségszerű, s teljes mértékben érthető következménye volt az ilyen típusú véd eljárásoknak, hogy a perbefogott konokul tagadta kapcsolatát a tisztátalan erővel. A bírók azonban ebben a tekintetben különösen elszántak voltak, bármi áron ki akarták kényszeríteni a számukra nélkülözhetetlen beismerő vallomást. Megítélésük szerint a per értelme éppen a boszorkány és a Sátán bűnös megegyezésének leleplezésében rejlett.

Lényegében véve itt a következő erővonalak rajzolódnak ki. A démonológia fogalmait magukénak valló bírók előtt, akik a Sátán és serege elleni harc hitében éltek, olyan nő állt, aki a kuruzslás és bűbájosság titkainak ismeretében akkumulálta a népi kulturális hagyomány évszázados tapasztalatait. Nem azt rötták fel bűnétől, amivel valójában foglalkozott, azaz a jóslást, jövőbelátást, gyógyítást; vétkessége egészen más kategóriákban fogalmazódott meg – mint például az ördöggel kötött paktum és együttélés, éjszakai repülés a boszorkánybálra, átváltozási képesség, csecsemők elpusztítása abból a célból, hogy testüket varázsszerek készítésére használja fel... A népi mágia, ami akkoriban a paraszti élet elengedhetetlen komponense volt, a vádlottnak feltett kérdések során istentagadássá és áruulássá, a sátáni anti-egyház szolgálatává transzformálódott; a népi és kalendáriumi ünnepek a boszorkányok és ördögök együttélését demonstráló ocsmány összejövetelekké torzultak. Ismétlem: nem csak a bírósági eljárás áldozata démonizálódott, de egyben maga a népi-paraszti kultúra is. A vádlott számára már a kezdetektől fogva nem volt felmentés, de vele együtt elítéltetett az általa akaratlanul is képviselt mágikus és mitologikus tradíció nagyrésze. A népi kultúra híveibe képviselőibe beoltották hiedelmek és szokásaik bűnösségének gondolatát. Bár a bírók nem beszéltek közvetlenül erről a kulturális és vallási hagyományról, sőt elképzelték, hogy nem is gondoltak rá, mégis – akár tudatosan, akár nem – objektíve éppen e hagyományt fogták perbe.⁸¹

Ily módon a hiedelmek és a pogányság megmaradt elemeinek likvidálása, a keresztény hit alapjaival kapcsolatos tudatlanság felszámolása, a falusi agrárkultuszok, ünnepek és mulatságok korlátozása, majd tiltása, valamint a boszorkányok és varázslók üldözése végeredményben egy és ugyanazon folyamat, a népi kultúra elleni támadás megnyilvánulásának tekinthető, függetlenül attól, hogy lényeges eltéréseket is megfigyelhetünk e téren. Az alapvető probléma abban áll, hogy a népi kultúra hordozóinak megsemmisítésében maga a nép is aktív szerepet játszott. A parasztlakók és városiakok leszámolást követelvé a boszorkányokkal nyomást gyakoroltak a hatóságokra, élvezték a boszorkányokat megsemmisítő máglyák látványát, s nem számoltak azzal, hogy ezzel saját világlátásuk, hagyományos viselkedési normáik felett is ítéletet mondtak.

Az ördöggel és szolgálólányával szemben táplált gyűlölet mögött a képzett s gyakran intelligens bírók esetében, ha nem is mindig tudatosan, de az egyszerű nép kultúrája iránti megvetés húzódott meg. Miután saját kultúrájuk jelentette számukra az egyetlen lehetségest és elfogadhatót, e másikat ellen-kultúráként fogták fel. A saját kultúrájuk teljes egészében istenre-irányuló volt, következkéséppen egy másféle kultúrának szükségképpen sátáni eredetűnek kellett lennie. Ezért az ellenük folytatott harcban minden eszköz megengedhetőnek és igazolhatóknak tűnt. A kínzás volt köztük a leghatásosabb az ördög legyőzésében, azaz a boszorkány vallomásra kényszerítésében (hiszen beismerő vallomás hiányában nem lehetett ítéletet hirdetni felette).

Mint említettük, a középkorban csak kivételes esetekben alkalmazott kínzás éppen az általunk vizsgált időszakban vált igen elterjedté a bírói gyakorlatban, s mindezenekelött éppen a boszorkányperekben. A kihallgatásokon részt vett a hóhér, a vádlottnak bemutatták a kínzóeszközöket, s gyakran már az alkalmazásuk lehetősége is elegendőnek bizonyult, hogy az áldozat „beismerő” vallomást tegyen. A leggyakrabban alkalmazott kínzási mód az volt, hogy a vádlott kezét hátul összekötötték, felakasztották rá, lábaira súlyt erősítettek, majd ha tagadott, további súlyokat raktak rá. A kínvallatás során természetesen más módszerekkel is éltek.

A kínvallatás célja az volt, hogy az áldozat beismerje kapcsolatát az ördöggel, de egyidejűleg más eljárásokat is alkalmaztak a boszorkányság megállapítására. A vádlott testén leborotvták a szőrt, s az orvosok tűszúrásokkal kerestek olyan helyeket, melyek érzéketlenek a fájdalomra: ha találtak ilyen pontot, bizonyítottnak vették, hogy ez az ördög érintésének nyoma, tehát a vádlott annak szolgálóleánya. A „könnypróba” abban állt, hogy a vádlottnak részleteket olvastak fel a Bibliából, s ha az nem sírt, bűnösnek minősült (ezen az alapon ítélték el többek között Kepler édesanyját)⁸². A feltételezett boszorkány konok tagadása kapcsolatát illetően az ördöggel, szintén bizonyíték lehetett – a tisztátalan erő akadályozza az igazság kimondását. A vádlottat megmérték, hiszen ha a boszorkányok repülni is tudnak, valószínűleg könnyebbek, mint a tisztességes emberek. Igen elterjedt volt a vízpróba: a kezénél és lábánál összekötött nőt a vízbe dobták, s ha az nem merült el, ez azt jelentette, hogy a tiszta őselem nem fogadja be a boszorkányt. Végül voltak „specialisták”, akik külalakjuk alapján meg tudták különböztetni a boszorkányokat a hétköznapi emberektől. Ilyen esetet jegyeztek fel 1644-ben a dijoni egyházközségben, ahol egy félkegyelmű járta a falvakat, s a hatóság engedélyével megvizsgálta az ellenőrzésre összehívott parasztokat: az általa boszorkánynak minősítettet megkínozták, s egy részüket megégették.⁸³

Természetesen felmerül a kérdés: a vallásos és jogilag képzett emberek miért ismerték el a kínzást elfogadható és nélkülözhetetlen módszerként a boszorkányvadás eljárásban, holott világosan tudták, hogy a fizikai kínzás hatására az áldozatok a legfantasztikusabb beismerésre képesek (mindezt a boszorkányperek kritikusaik kijelentései támasztják alá, akik a 16–17. században hangot adtak tiltakozásuknak)? A bírók kegyetlenségére, szadista hajlamaira, felelőtlenségére és büntethetlenségére történő utalások semmit sem magyaráznak. Bárkinek, aki hasonló ügyben folytatott vizsgálatot, magasabbrendű érveket kellett keresnie a kínzás alkalmazására, s ezek az érvek rendelkezésre álltak. Mindenekelőtt: a tisztátalan erővel fenntartott kapcsolat és annak vizsgálata a korabeli papok és teológusok értelmezése szerint mint az isteni nagyság megsértése kivételesen súlyos bűnnek számított (crimen exceptum) – s ilyen esetben tetszőleges kínzás volt alkalmazható.

De más megfontolásból is szükséges volt a feltételezett boszorkány kínvallatása. Figyelembe kell vennünk azt, hogy az csak fokozta a bírók gyanúját, ha a vádlott konok módon tagadta kapcsolatát az ördöggel, sőt mintegy bizonyítékul szolgált ez a kapcsolatra, s a kínzás fokozott erővel folytatódott. Ennek az a magyarázata, hogy a tisztátalan erővel vélelmezett kapcsolatban lévő személyt a démoni erő megszállottjának tekintették. A középkorban mindvégig található olyan embereket, akiknek a viselkedése arra utalt, hogy beléjük költözött az ördög, és sok szent hírneve éppen azon a képességén alapult, hogy ki tudták űzni az ördögöt az emberből. Az exorcizmus bevett gyakorlatnak számított az egyház történetében. Ugyanakkor a középkorban az ördögűzés nem feltétlenül jelentett kínvallatást. Most azonban éppen ez a módszer vált törvényessé. A boszorkány hírébe került nő a bírósági tárgyalás során azért tagadja kapcsolatát az ördöggel, mivel az megszállta, következésképpen ki kell űzni belőle, s e cél érdekében a legkegyetlenebb eljárások is alkalmazhatók azzal a „burokkal” szem-

ben, melyben az ördög rejtőzik. Ily módon a kínzás valójában nem a vádlottra, hanem az őt megszálló ördögre irányul. Amíg a gonosz az emberben lakozik, megakadályozza áldozatát, hogy a bírók igényelte beismerő vallomást tegye – ha viszont az áldozat hajlandó beszélni a boszorkányszombatról, a repülésről, különféle átváltozásairól, viszonyáról az ördöggel s végül azokról a gonosztettekről, melyeket annak felbujtására hajtott végre, ez az exorcium eredményességét jelenti, tehát az ördög elhagyta a szerencsétlen testet.⁸⁴

A katolikus és reformáció utáni Európa minden országán végigsöprő boszorkányüldözés különböző mértékű és intenzitású volt, s több regionális sajátossággal rendelkezett. Így például az angliai boszorkányperek némileg különböztek a többtől, mivel itt a boszorkányságot nem eretnekségnek, inkább társadalomellenes bűncselekménynek tekintették, s ezért a tárgyaláson a vád alapja a másoknak okozott kár volt, amit csak ritkán hoztak kapcsolatba az ördöggel. A boszorkányszombatról, a „succubus”-okról és „incubus”-okról, s a boszorkányok átváltozási képességéről kialakult elképzelések nem játszottak szerepet a vádemelésben. Az Anglia és a többi európai ország közötti különbség leginkább abban mutatkozott meg, hogy Angliában a boszorkánysággal vádoltakat nem vetették alá kínvallatásnak. A kontinentális Európában leginkább Franciaországban és a Német Birodalom területén söpört végig a boszorkányüldözés hulláma, de itt is mutatkoztak bizonyos különbségek. Az üldözés nem volt folyamatos, inkább az időszakos felerősödés és enyhülés hullámváltozása a jellemző. A legújabb kutatások nem támasztják alá azt a véleményt, miszerint a boszorkányeretnokség a keresztény tanokat kevésbé ismerő parasztlakta hegyi alpesi területeken volt a legerőteljesebb (Trevor-Roper): a legkegyetlenebb üldözés ugyanis éppen Nyugat-Európa sűrűn lakott, fejlett területein zajlott.

Az üldözés jellege is eltért a különböző területeken. Az ördöggel fenntartott kapcsolat vádja kiemelkedő szerepet játszott a francia boszorkányperekben. Bizonyos esetekben egyéni áldozatokról beszélhetünk, máskor azonban sajátos láncreakció bontakozott ki: egy vagy több boszorkány elégetése maga után vonta mások, az elítéltek által megnevezettek perbefogását is. Voltak helyek, ahol a nők és a férfiak nagy része áldozatul esett a boszorkányüldözésnek, egész falvak néptelenedtek el, ezt azonban nem lehet általánosnak tekinteni. Németország egyes délnyugati körzeteiben végül is néhány bírósági hivatalnok próbálta megfékezni az üldözési hullámot, miután annak már bárki áldozatul eshetett. Friedrich Spee, a boszorkányüldözés egyik ellenzője 1631-ben így ír: „Ki nem látja, hogy ez így vég nélkül folytatódhat? Ezért a bíróknak nincs más választása, mint beszüntetni a pereket ... különben végül máglyára kell küldeni hozzátartozóinkat, önmagunkat és az egész világot.”⁸⁵

Napjainkban a történészek hiteles dokumentumok hiányában lemondtak arról, hogy akár megközelítőleg is felbecsüljék a boszorkányüldözés áldozatainak számát. A bírósági jegyzőkönyvek egy része megsemmisült, a boszorkányokkal együtt ezeket is a tűzbe vetették, hogy még azok emlékét is eltüntessék. Az ellenőrző vizsgálatok kimutatták, hogy pusztán dicsekvés néhány bíró állítása, miszerint boszorkányok ezreit égették volna el. Az ilyen típusú koholmányok legfeljebb pszichológiai, s nem statisztikai szempontból érdekesek. A milliós áldozatokról alkotott korábbi elképzelés egyáltalán nem megalapozott. Valószínűleg túlzás a Voltaire-i „száz ezer máglya” is, aligha nem tízezres nagyságrendről kell beszélnünk. Mindemellett az elítéltek valószínűsíthető számának csökkenése nem enyhíti a fanatizmus és a leszámolások hosszantartó járványának szörnyűségét.

5

Rendkívül nehéz feladat meggyőző magyarázattal szolgálni egy olyan bonyolult történelmi jelenséggel kapcsolatban, mint a több nemzedéket érintő boszorkányüldözés. Ez a kérdés máig nem tisztázott. Napjainkban a tudósok véleménye még inkább eltér, mint néhány évtizeddel ezelőtt.⁸⁶ Ugyanakkor e probléma új szociálintropológiai megközelítését tekintve több történész elfogadni látszik azt az értelmezést, melyet K. Thomas, A. Macfarlane és R. Muchembled javasolnak.

Az említett tudósok leszögezik, hogy a 16–17. században a nyugat-európai falvakat erőteljes forrongás, a középkori falusi közösségi életben még alapvető szerepet játszó társadalom-lélektani egyensúly megbomlása jellemzi. Az antagonizmus kiéleződése a falvakban, a kölcsönös segítségre épülő kapcsolatok széthullása, valamint a hagyományos világszemlélet válsága – mely a társadalmi változások eredményeként és a kereszténység új, reformált, a középkori népi kereszténységtől alapjaiban eltérő változatát erőteljesen hirdető egyház hatására következett be – szükségszerűen vezetett a paraszti tudatban kialakuló nyomasztó feszültségekhez, melyet csak fokozott a fent említett félelemérzet és bizonytalanság. A kialakult helyzet öntudatlanul azt az igényt keltette a parasztokban, hogy bűnösöket keressenek, anyagi és lelki sérelmeik okozóit. Jellemző, hogy a boszorkányság vádja leggyakrabban azokban az időszakokban kapott erős hangsúlyt, amikor enyhült az eretnecség elleni harc, és fordítva, a vallási küzdelmek felerősödése háttérbe szorította a boszorkányüldözést. „Bűnbak” kellett, olyan személy, akire át lehetett hárítani saját félelmeiket és bűneiket (többek között a mágiikus szertartásokon való részvételt), s az ellene folytatott eljárás egyben mintegy biztosíthatta a falusi közösség egészséges és termékeny létének helyreállítását. Erre a legmegfelelőbb személynek minden tekintetben a boszorkány bizonyult. Gyakorlatilag védtelen volt, vád alá helyezése a feljelentő lelki megtisztulásának zálogát jelentette, a bűnösök számát szükség szerint lehetett növelni, de a legfontosabb, hogy a boszorkány mindig kéznél volt, elpusztítása pedig azonnali megnyugvást hozott. Ezt csak erősítette a kereszténységre hagyományosan jellemző antifeminizmus, mely a nőben a „bűn hordozóját” látta.

A boszorkányüldözés következtében ugyanakkor az általános rettegés légköre vált uralkodóvá; aki nem vádolt meg másokat, az azt kockáztatta, hogy maga lesz vádlott; újabb és újabb áldozatokat követelő pánikhangulat alakult ki. Elsőként a falvak marginális elemei estek áldozatul, akik nem feleltek meg a konformizmus általános követelményeinek, s ezáltal a falusi közösség egységesebbnek, az „undok bűnöktől megtisztultnak” érezhette magát. A. Macfarlane regionális kutatásai (az angliai Essex grófság 1560–1680 között lejegyzett bírósági jegyzőkönyveinek vizsgálata) azt sugallják, hogy a boszorkányüldözés ebben az időszakban a falusi élet megszokott jelensége volt, a vádlottak között jóval több volt a szegény, mint vélt áldozataik körében.⁸⁷ Azokban a gyakori esetekben azonban, amikor az üldözés láncreakció formájában zajlott, mint például Németország délnyugati részén, a tehetősebb emberek között is találunk vádlottakat, s leegyszerűsítés lenne csak a szegény öregasszonyokat tekinteni a boszorkányüldözés potenciális áldozatainak. Mindez sokkal bonyolultabb volt.

A boszorkány kivégzésének szenttanúja s mintegy részese volt – kellett, hogy legyen – minden békés lakos. A démonológiai per áldozatának megégetése után ünnepi bankettet rendeztek a bírók és hivatalnokok számára. A kivégzési procedúra hangsúlyozottan nyilvános és ünnepélyes jelleget kapott azért, hogy maximális pszichológiai hatást gyakoroljon a közösségre, melynek egy tagját rituális módon likvidálták. A terrorizált parasztok és városlakók ugyanakkor megkönnyebbülést is éreztek: sikerült eltávolítani a gonoszt!

A falvakban végbemenő társadalmi folyamatok és a boszorkányüldözés közötti K. Thomas és R. Muchembled hangsúlyozta korreláció azonban csak hipotézis. Ha ilyen kapcsolat létezett is, azt kell feltételeznünk, hogy olyan bonyolult áttételek formájában jelentkezett, melyek mechanizmusa még nem tisztázott. A Macfarlane arra a következtetésre jutott, hogy a boszorkányüldözést nem lehet kizárólag gazdasági és demográfiai okokkal magyarázni. Rámutat a nemzedéki csoportok közötti viszonyokban kialakult feszültségekre: Essexben a boszorkányok által „megkísértettek” mintegy kétharmada a kamaszok és a gyerekek közül került ki. Néhány esetben rokonokat is vádoltak boszorkánysággal, ezért érdemes felidézni az afrikai boszorkányság problémáját tanulmányozó etnológusok javasolta párhuzamot, hiszen a hasonló vádak alapjául szolgáló rokonok közti ellenségeskedés Afrikában igen elterjedt. Ugyanakkor a 16–17. századi Angliában s valószínűleg egész Európában a boszorkányok elleni támadásokat kiváltó konfliktusok forrása mindenekelőtt a szomszédi kapcsolatokban keresendő. A Macfarlane feltételezése szerint ezek tükrözték az erőteljesen integrált, szoros szomszédi kapcsolatokra épülő falusi társadalom fokozatos átalakulását s egy individualizáltabb, a hagyományos morál válságából adódóan félelemmel teli társadalom kiépülését.⁸⁸

K. Thomas hozzáfűzi, hogy a boszorkányok létezésébe vetett hit alapja a rejtett ellenségeskedés, melynek természetes feloldására a falusi közösség nem talált módot. Ez a feszültség a faluközösség legszegényebb és leginkább függő helyzetben lévő tagjainak helyzetéből fakadt. A boszorkánynak kikialtott személy szociális és gazdasági szempontból megalázott helyzetben volt a vád tanúiként szereplőkhöz, a feltételezett áldozatokhoz képest, s éppen ezért választotta a bosszú mágikus eszközét, nem pedig a közvetlen leszámolást. Ettől kezdve a hívők által hagyományosan támogatandó szegényeket anyagi és morális tehernek s a rend veszélyeztetőinek tekintették. A velük szemben táplált rejtett büntudat volt az alapja annak, hogy boszorkánysággal vádolták őket. K. Thomas véleménye szerint ez nem a gazdagok és szegények, hanem a viszonylag szegények és nincstelenek közötti konfliktus volt.⁸⁹ R. Muchembled még erőteljesebben hangsúlyozza az északfrancia és németalföldi falvakban a 17. század elején különösen kegyetlen boszorkányüldözés okaként a faluközösség dolgait intéző gazdag felsőbb rétegek s az alacsonyabb sorban élők közötti antagonizmust. Feltételezése szerint a falusi oligarchia ugyanakkor tartott is a szegényektől, így a boszorkányok elpusztítását arra is felhasználta, hogy elvonja a parasztnak a figyelmét az anyagi és szociális ellentmondásokról. Mindemellett gyakran igen magas volt az egy faluban „leleplezett” boszorkányok száma.⁹⁰

Mindezen problémák – a boszorkányüldözés létrejötte és elterjedése a katolikus és protestáns Európában, a városi és falusi lakosság közreműködése ezekben a hajszákban, valamint e kollektív pszichózisnak minősíthető jelenség megszűnésének okai – további kutatásokat igényelnek. Mindenesetre leszögezhetjük, hogy a parasztság szerepe ebben a példa nélkül álló jelenségben (hiszen a boszorkányság a nem európai népeknél soha nem eredményezett ilyen mértékű szervezett, vallási és teológiai megalapozottságú üldözést) rendkívül jelentős volt, s azt a tényt, hogy a fekete mágia vádját lépten nyomon a falusi lakosság kezdeményezte, kétségtelenül a faluközösségen belüli konfliktusok és súrlódások bizonyítékeként kezelhetjük.

A boszorkányüldözés 17. század második felére tehető megszűnésével kapcsolatban már korábban megjegyeztük, hogy az újabb kutatások fényében nem helytálló a múlt század történéseinek azon véleménye, miszerint e jelenség az értelem és a műveltség, tudatlanság és elmaradottság fölött aratott győzelmével magyarázható. Egy amerikai történész szerint a „kijózanodást” nem a könyvek, s valamiféle mérsékelt csoport tevékenysége eredményezte, hanem az a nyomasztó felismerés, hogy a további boszorkányüldözés a társadalmi kapcsolatok teljes széthullásával fenyeget. Ez a gondo-

lat csak lassan tudatosult azokban, akik megélték a tömeges boszorkányperek történetét.⁹¹ Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy a boszorkányság vádjára épülő bírósági eljárások hivatalos beszüntetése ellenére is a falvakban még hosszú ideig megőrződött a nem hivatalos leszámolások gyakorlata. Ennek elsősorban azok estek áldozatul, akik a feltételezések alapján a mágia segítségével okoztak kárt szomszédaiknak.

A boszorkányüldözés szociológiai interpretációjának kísérletei ma még nem meggyőzőek. A falvakban korábban is előfordultak belső konfliktusok, melyek azonban nem vezettek ilyen katasztrofális következményekhez. Ha számításba vesszük is, hogy a 16–17. századi nyugat-európai falvakban elmélyültek az ellentmondások, kizárólag ezek alapján nehéz lenne magyarázatot találni egy ilyen nagyságrendű, kivételes jelenségre. A tény tény marad: a 16. század második felében s a 17. században tömegeket kerített hatalmába a félelem, mely arra indította az embereket, hogy az őket ért csapásokért a szomszédokat nyilvánítsák bűnösnek, s a hatóságoknál feljelentést tegyenek fantasztikus bűncselekményeik okán. A papság, a prédikátorok, az akkoriban megszorodó szerzetesrendek, mindenben „az ördög kezét” látván, kétségtelenül szerepet játszottak a félelem elterjedésében. Ez azonban nem magyarázza a nép e prédikációk iránti különleges fogékonyságát s aktív részvételét a boszorkányüldözésben, mely alapvetően meghatározta a procedúrák arányait és kegyetlenségét csakúgy, mint azok időtartamát.

E kérdéskör vizsgálatakor figyelembe kell vennünk az állami hatalom szerepét is. A középkori faluközösség általában saját erejéből oldotta meg a maga belső konfliktusait, bizonyos esetekben a földesúr részvételével. A 15. század végétől azonban a megszilárdult abszolútizmus mind határozottabban és egyre több szinten avatkozik be a parasztság életébe. Véget érnek a faluhelyen néhanapján előforduló boszorkányok feletti önbíráskodások, mivel a központi hatalom monopolizálta a bírói és rendőri funkciókat, s nem tűrte az általa ellenőrizhetetlen helyi kezdeményezéseket. Ettől kezdve a leszámolás az állami bíróságok feladata; másképp szólva azok a konfliktusok, melyeket a sátán szolgálai ellen folytatott hajsza szintjére vetítettek ki, már nem egy faluközösség belső ügyének számítottak – az irányító szerepet az állam és az egyház vette át.

Ugyanakkor láthattuk, hogy a 16. század második fele és a 17. század a keresztény vallás új értelmezésének erőszakos terjesztése jegyében telik, mely mind a protestáns, mind a poszt-tridentin katolikus egyház felfogását jellemezte, s amely a faluközösségekben kialakult hagyományos világkép és viselkedési normák csődjéhez vezetett. Ez az „akkulturáció” jelezte azt a rendkívül mély szakadékot, mely a képzetlen rétegek kulturális tradíciója és az egyházi és hivatali elit, valamint a kezdeti felvilágosodás képviselőinek kultúrája között kialakult. Chaunu véleménye szerint azért vádolták elsősorban a nőket boszorkánysággal, miután ők voltak az akkulturációval szembenálló szóbeli archaikus kultúra fő őrzői és közvetítői.⁹²

Az egyházi és a világi hatalom a boszorkányságban látta a népi világszemlélet s az arra épülő gyakorlat minden bűnének „megtestesülését”, miután az alapjaiban szembenállt a 15–17. századi egyházi és abszolutista állam igényelte ideológiai monopóliummal. Ezért a boszorkányok megsemmisítése kedvező körülményeket teremtett a népi kultúra elfojtásához. R. Muchembled a boszorkányüldözések megszűntét azzal magyarázza, hogy lényegében véve megsemmisült az a hagyományos népi kultúra, melyből a boszorkányság táplálkozott.⁹³ Ebben az esetben a tömeges boszorkányüldözés történelmi tragédiáját az egyház népi kultúra ellen vívott hosszadalmas küzdelme egyik fejezetének tekinthetjük, mely harc különös erővel lángolt fel a középkor végén, amikor is a hivatalos és a népi kultúra hagyományai közötti eltérések szakadáshoz vezettek, s az abszolútizmus és a szolgálatába szegődő egyház megsemmisítő csapást

mért az addig viszonylag autonóm módon funkcionáló népi kultúrára. Ez elsősorban az uralkodó kultúrától leginkább eltérő paraszti kultúrát érintette. Egy ilyen csapás után a népi kultúráról tulajdonképpen csak úgy lehetett beszélni, mint egy dezintegrált egész szilánkjairól vagy pszeudo-népi kultúráról, azaz a kultúra azon szurogátumairól, melyet a szellemi élet uralkodó elitje „javasolt” a néptömegeknek.⁹⁴

Fordította: **Bagi Ibolya**

Jegyzetek

1. Aligha lehet kétséges az a tény, hogy e téma történeti kutatásokban jelentkező súlyát a 20. század történelmi tapasztalata is befolyásolta. Nyugatnémet kutatók elismerik, hogy a náci zsidóüldözés s a nyugat-európai feminista mozgalmak ismét aktuálisá tették a boszorkányüldözés problémáját. L. Wunder, H.: Hexenprozesse im Herzogtum Preussen während des 16. Jahrhunderts. In: Hexenprozesse: Deutsche und skandinavische Beiträge. Hrsg. von Chr. Degn – H. Lehmann – D. Unverhau. Neumünster, 1983. 181 (a továbbiakban: Hexenprozesse). Az egyes történészek használta „ellen-kultúra” fogalom a boszorkányság vádjával illetett személyek viselkedésének és gondolatvilágának vizsgálatakor úgyszintén a modern társadalmi-kulturális szituáció terméke. I. Die Hexen der Neuzeit: Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters. Hrsg. C. Honegger. Frankfurt am Main, 1978. 23.
2. European Witchcraft. Ed. E. W. Monter. New York, 1969. 191f.
3. Midelfort, H. C. E.: Witch Hunting in South Western Germany. 1562–1684. Stanford, 1972. 7. (a továbbiakban: Midelfort)
4. Schormann, G.: Hexenprozesse in Nordwestdeutschland. Hildesheim, 1977. 155.
5. Mandrou, R.: Possession et sorcellerie au XVII^e siècle. Textes inédits. Paris, 1979. 9. (a továbbiakban: Mandrou 1979)
6. Mandrou 1979. 10., 331. l. Michelet, J.: Vegyma. Moszkva, 1929.
7. Trevor-Roper, H. R.: The European Witch-craze of the 16th and 17th centuries. In: Trevor-Roper, H. R.: Religion, the Reformation and Social Change and other essays. London–Melbourne, 1967.
8. Kunze, M.: Strasse ins Feuer: Vom Leben und Sterben in der Zeit des Hexenwahns. München, 1982. 11f.
9. Loszev, A. F.: Esztetyika Vozrozszenija. Moszkva, 1978. 134–135.
10. Lotman, Ju. M.: Ob „Ode vibrannoj iz lova” Lomonoszova. Uzv. AN SZSZSZR. Szer. lit. u jaz., 1983, t. 42, N. 3, 253–262.
11. Hansen, J.: Zaubervahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung. München – Leipzig, 1900; U6: Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter. Bonn, 1901; Soldan-Heppel. Geschichte der Hexenprozesse. 3. Aufl. von M. Bauer. München, 1911. Bd. 1–2.
12. Cohn, N.: Europe’s Inner Demons. London, 1975. 164. (a továbbiakban: Cohn)
13. Ziegler, W.: Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberesen im ausgehenden Mittelalter: Zeitgenössische Stimmen und ihre soziale Zugehörigkeit. Köln, 1973.
14. E hírhedt mű egyik kutatója rámutat a Bodin munkáit jellemző nézetek egységére és állandóságára. Ld. Monter, E. W.: Inflation and Witchcraft: The Case of Jean Bo-

- din. In: *Action and Conviction in Early Modern Europe: Essays in Memory of E. H. Harbison*. Princeton (New Jersey), 1969. 371–389.
15. Merzbacher, Fr.: *Die Hexenprozesse in Franken*. München, 1957. 27.
 16. Vogler, B.: *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle (1556–1619)*. Lille, 1974. 835–836. (a továbbiakban: Vogler); Dupont-Bouchat, M. S. – Frijhoff, W. – Muchembled, R.: *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas: XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris, 1978. 29. sq. (a továbbiakban: Dupont-Bouchat – Frijhoff – Muchembled); Ankarlov, B.: *Das Geschrei der ungebildeten Masse: Zur Analyse der schwedischen Hexenprozesse*. In: *Hexenprozesse 173 ff*.
 17. Lehmann, H.: *Hexenglaube und Hexenprozesse in Europa um 1600*. In: *Hexenprozesse 14 ff*.
 18. Bessmertnij, Ju. L.: *Demograficeszkije i szocialnije processzi vo francuzskoj de-revnye XIV. v. in: Francuzskij jezsegodnyik*, 1981. Moskva, 1983. 142.
 19. Rosenfeld, H.: *Der Totentanz als europäisches Phänomen*. *Archiv für Kulturgeschichte*, 1966. Bd. 48. H. 1. 54–83.
 20. Delumeau, J.: *La Peur en Occident: XIV^e–XVIII^e siècles: Une cité assiégée*. Paris, 1978. 198. (a továbbiakban: Delumeau 1978.)
 21. Chiffolleau, J.: *La comptabilité de l'au-delà: Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*. Rome, 1980.
 22. Vovelle, G. et M.: *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire: XV^e–XX^e siècles*, Paris, 1970.: Vovelle, M.: *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris, 1983. 66.
 23. E korszak emberének halállal kapcsolatos nézeteiről részletesebben I. Gurevic A. J.: *Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l'au-delà*. *Annales. É. S. C.*, 1982. 37 année, N 2. 255–275.
 24. Gurevics, A. Ja.: *Problemi szrednyevkovej narodnoj kulturi*. Moskva, 1981. 291. (a továbbiakban: Gurevičs 1981.)
 25. Kretzenbacher, L.: *Des Teufels Sehnsucht nach der Himmelschau*. *Zeitschrift für Balkonologie*, 1966. Jh. IV.
 26. Delumeau 1978. 251.
 27. Thomas, K.: *Religion and the Decline of Magic: Studies in popular beliefs in XVIth and XVIIth century England*. London – New York, 1971. 469 f. 476.
 28. Trenard, L.: *Dévotion populaire à Lille au temps de la Contre-réforme*. In: *La piété populaire de 1610 à nos jours (Actes du 99^e congrès national des sociétés savantes. Besançon, 1974. Histoire moderne et contemporaine, t. 1.)* Paris, 1976. 67.
 29. Dupont-Bouchat – Frijhoff – Muchembled 60.
 30. Murray, M.: *The Gold of the Witches*. London, 1933. I. még uő: *The Witch Cult in Western Europe: A Study in Anthropology*. Oxford, 1921.
 31. Baschwitz, K.: *Hexen und Hexenprozesse. Die Geschichte eines Massenwahns und seiner Bekämpfung*. München, 1963. 218. (a továbbiakban: Baschwitz); Caro Baroja, J.: *Les sorsières et leur monde*. Paris, 1972. 209–216.
 32. Mandrou 1979. 17sq.
 33. Ankarlov, B.: *Trolldomsprocesserna i Sverige*. Lund, 1971.
 34. Goubert, P.: *Beauvais et le beauvaisis de 1600 à 1730: Contribution à l'histoire sociale de la France du XVII^e siècle*. Paris, 1958. 82.
 35. Burke, P.: *Popular Culture in Early Modern Europe*. London, 1983. 178. (a továbbiakban: Burke)

36. Le Roy Ladurie, E.: Les paysans de Languedoc. Paris, 1966. t. 1. 618 sq. (a továbbiakban: Le Roy Ladurie 1966)
37. Rudé, G.: The Crowd in History, 1730-1848. New York – London, 1964. 35.
38. Delumeau 1978. 143. Porsnyev, B. F.: Narodnije vossztanyija vo Francii pered Frondoj (1623–1648). Moszkva, Leningrád, 1948.
39. Mandrou, R.: Introduction à la France moderne (1500–1640): Essai de psychologie historique. Paris, 1961. 160., 337 sq., 363. (a továbbiakban: Mandrou 1961); *Uő*: La France aux XVII^e et XVIII^e siècles (Nouvelle Clío, 33). Paris, 1974. 110 sq.
40. Ljublinszkaja, A. D.: O metodologii isszledovanyija isztorii narodnih massz i szocialnih otnosenijj ephi abszoljutizma. In: Kritika novejszej burzsuaaznoj isztoriografii. Szbornyik sztatzej. Leningrad, 1967. 294.
41. Duby, G. – Mandrou, R.: Histoire de la civilisation française. Paris, 1958. t. 2. 133.
42. Thompson, E. P.: The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century. Past and Present, 1971. N 50.
43. Rebel, H.: Peasant Classes: The Bureaucratization of Property and Family Relations under Early Habsburg Absolutism: 1511–1636. Princeton, 1983. 276.
44. Bercé, Y. – M.: Fête et révolte: Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle: Essai. Paris, 1976. 15. (a továbbiakban: Bercé)
45. Le Roy Ladurie, E.: Carnaval de Romans. Paris, 1979.
46. Le Roy Ladurie 1966. t 1. 397.
47. Mandrou 1961. 34 sq., 60., 67., 79.
48. Vogler 1028.
49. Naess, H. E.: Trolldomsprosessene i Norge på 1500–1600-tallet: En rettsog sosial-historisk underslse. Oslo, 1982.
50. Schild, W.: Strafrecht als Phänomen der Geistesgeschichte. In: Strafstuziz in alter Zeit. Rothenburg, 1980. 31–48.
51. Thomas, K.: Anthropology and the Study of English Witchcraft. In: Witchcraft: Confessions and Accusations. Ed. M. Douglas. L. et al., 1970. 157. (a továbbiakban: Thomas 1970)
52. Delumeau, J.: Une enquête historiographique sur la peur: vers quoi? pourquoi? comment? In: L'histoire et ses méthodes. Amsterdam – Lille, 1981. 29 sq.
53. Davis, N. Z.: Society and Culture in Early Modern France. Stanford, 1975. 181.
54. Le Goff, J.: Pour un autre Moyen Âge: Temps, travail et culture en Occident; 18 essais. Paris, 1977. 10., 339.
55. Gurevics, 1981. 342.
56. Popular Belief and Practice. Ed. G. J. Cuming – D. Baker. Cambridge, 1972.; La religion populaire. Paris, 1979.; Vovelle, M.: Idéologies et mentalités. Pl. 1982. 128 f.
57. Gurevics, A. Ja.: O szootnosenyii narodnoj i ucsonoj tradicii v szrednevekovoj kultu-re (zametki na poljah knyigi Jacques Le Goff). In: Francuzszkij jezsegodnyik. 1982. Moszkva, 1984. 209–224.
58. Bercé 138 sq.
59. Ismert La Bruyere parasztoakat bemutató írása, melyben joggal vélik felfedezni az egyszerű nép iránti együttérzést, s mely közvetett bizonyítékkal szolgálhat az előkelő és felvilágosult emberek parasztokhöz fűződő viszonyára, miközben emberi mivoltuk megkérdőjelezték. Makszimi, Pascal, B.: Miszli, Harakteri, Moszkva, 1974. 399.

- Egy másik szerző így ír a 17. század elején: „Az egyszerű nép, mondhatnánk, különleges állat.” L. Mandrou 1961. 160.
60. Thomas 1970. 27.
 61. Delumeau, J.: *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (Nouvelle Clio, 30bis). Paris, 1971. 237., 256., 261. (a továbbiakban: Delumeau 1971)
 62. Burke 173.
 63. Delumeau 1971. 239.
 64. Toussaert, J.: *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge*. Paris, 1960. 118. (a továbbiakban: Toussaert)
 65. Vovelle, M.: *De la cave au grenier: Un itinéraire en Provence au XVIII^e siècle: De l'histoire sociale à l'histoire des mentalités*. Québec, 1980. 446.
 66. Thomas 1970. 151., 163.
 67. Schmitt, J. – C.: *Le saint lévrier: Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*. Paris, 1979.
 68. Schmitt, J. – C.: *Menschen, Tiere und Dämonen: Volkskunde und Geschichte*. Saeculum, 1981. Bd. 32. H. 4. 346.
 69. Toussaert; Rapp, F.: *L'Eglise et la vie religieuse à la fin du Moyen Âge*. Paris, 1971. 315 sq.
 70. Delumeau 1971. 227 sq., 236 sq., 243 sq., 248 sq., 330.; uő: *Au sujet de la déstianisation*. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1975. t. 23. 57 sq.; *Nouvelle Histoire de l'Église*. Paris, 1968. t. 3. 246.
 71. Malcolmson, R. W.: *Popular Recreations in English Society: 1700–1850*. Cambridge, 1973. 89. (a továbbiakban: Malcolmson)
 72. Bercé 152.
 73. Malcolmson 11 ff.
 74. Muchembled, R.: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne: (XV^e–XVIII^e siècles): Essai*. Paris, 1978. 215. (a továbbiakban: Muchembled 1978)
 75. *Kultur der einfachen Leute: Bayerisches Volksleben vom 16. bis zum 19. Jahrhundert*. Hrsg. von R. van Dulmen. München, 1983. 12. (a továbbiakban: *Kultur der einfachen Leute*)
 76. Az észak-franciaországi boszorkánypercek anyagait tanulmányozó R. Muchembled megállapítása szerint a varázslók félelmet keltettek szomszédaikban, ugyanakkor népszerűségnek örvendtek a távolabbi falvak lakosai körében. L. Muchembled, R.: *La sorcière au village: (XV^e–XVIII^e siècle)*. Paris, 1979. 55 sq. (a továbbiakban: Muchembled 1979)
 77. Russel, J. B.: *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca, London, 1972.
 78. Delumeau 1978.
 79. Melik–Simonjan, K. A.: *Szocialnije funkcii vedovsztva v afrikanszkom obszesztve: Obzor trudov britanszkih szocialnih antropologov (1940–1970 godi)*. In: *Narodi Azii i Afriki*, 1978. 1.: uő: *Afrikanszkije tradicionnije religii*, Moszkva, INION, 1978.
 80. A boszorkányság mibenlétének tudományos és népi felfogása közötti említett különbségre, mely a bírósági tárgyalás során lett nyilvánvaló, a korai boszorkánypercek (1500-ig) anyagát tanulmányozó R. Kieckhefer hívja fel a figyelmet. Ezt megerősítik a „klasszikus korszak” boszorkányperceire vonatkozó kutatások. L. Kieckhefer, R.: *European Witch Trials: Their Foundations in popular and learned cultures: 1300–1500*. Berkeley, Los Angeles, 1976.; *Hexenprozesse 12.*; Behringer, W.: *Scheiternde Hexenprozesse*. In: *Kultur der einfachen Leute* 68.

81. Ezzel kapcsolatban meg kell említenünk az olasz történész, C. Ginzburg kutatásait, aki a 16. század végén, 17. század elején tevékenykedő friuli „benandantik” (szó szerint „szépjárásúak”) problémáját vizsgálta. A „benandantik” olyan jószándékú varázslóknak tartották magukat, akik mágikus eszközök segítségével képesek szembe szállni a gonosz varázslókkal és éjszakai repüléseik során harcolni velük. A „benandantik” fegyvere a kőménycsomó, a gonosz varázslóké pedig a cirokvenyige. A „benandantik” győzelme jó termést ígért, a gonoszoké ínséges esztendővel fenyegetett. A boszorkányokkal ellentétben a „benandantik” hangsúlyozták, hogy „Krisztus hitéért” harcolnak. C. Ginzburg véleménye szerint ez a népi vallásosság egyik megnyilvánulási formája, amikor a termékenység kultusza összekapcsolódik a halottkultusszal. Jellemző, hogy a „benandantik” ügyével foglalkozó inkvizítorok egyszerű boszorkányoknak tekintették őket, míg végül egyikük bevallotta, hogy részt vett a boszorkányszombaton. A fennmaradt bírósági jegyzőkönyvekben egybemosódnak a „benandantik” spontán kijelentései és a bírók kikényszerítette vallomása, ezért eredeti hiedelmeik és képzeletük rekonstruálása rendkívül nehéz. L. Ginzburg, C.: *I benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino, 1979.; uő: *Présumptions sur le sabbat*. Annales. É. S. C., 1984. 39^e année, N 2. 341–354.
82. Baschwitz 253 f.
83. Kamen, H.: *The Iron Century: Social Change in Europe, 1550–1660*. London, 1971. 249.
84. Fehr, H.: *Zur Lehre vom Folterprozess*. Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung, 1933. Bd. 53.: uő. *Zur Erklärung von Folter und Hexenprozess*. Zeitschrift für schweizerische Geschichte, 1944. Bd. 24.
85. *Kultur der einfachen Leute* 42.
86. Cohn 99.
87. Macfarlane, A.: *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A regional and comparative study*. New York, 1970.
88. A későbbiekben Macfarlane megváltoztatta ama véleményét, mely szerint kétséges, hogy volt-e egyáltalán parasztság Angliában – nem csak a 16–17. századra, de a megelőző időszakra is érte. L. Macfarlane, A.: *The Origins of English Individualism: The Family. Property and Social Transition*. Oxford, 1978. 1 f.
89. Thomas 1970.
90. Muchembled 1979. 191 sq.
91. Midelfort; v. ö. Mandrou, R.: *Magistrats et sorcières en France au XVII^e siècle: Une analyse de psychologie*. Paris, 1968.
92. Chaunu, P.: *Sur la fin des sorcières au XVII^e siècle*. Annales. É. S. C. 1969. 24^e année, N 4. 906. v.ö. Muchembled 1979. 136.
93. Muchembled 1978.
94. Burke

A középkorvégi Magyarországról

Ludovicus Tubero: Kortörténeti feljegyzések (Magyarország), Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 4, ford. és kiad.: Blazovich László és Sz. Galántai Erzsébet. Szeged, 1994. 403 old.

Közismert, hogy a szegedi JATE kertében és vonzáskörében egy jeles mediévalisztikai műhely tevékenykedik részben szoros kapcsolatban egy ugyancsak számottevő eredményeket elért bizantinológiai iskolával (Szádeczky-Kardoss Samu, Olajos Teréz). Különleges súlyt ad ennek a műhelynek az a tény, hogy nem éri be a viszonylag kisebb munkával járó, de látványosabb eredményeket ígérő monográfiák, tanulmányok és tanulmánykötetek közreadásával, hanem vállalja mind a források közzétételét, mind fordításban való megjelentetését, ami igen fáradságos eljárás, s ugyanakkor sajnos Magyarországon még többnyire nincs meg az ennek megfelelő elismertsége, megbecsülése, holott Nyugat-Európában az ilyen tevékenység rangja mindig is megvolt, miként egyébként nálunk is a múlt század folyamán, illetve századunk első felében. Égető tudományos követelmény és elvárás, hogy a tudományos megalapozottságú forráskiadás és -fordítás nálunk is elnyerje az őt megillető megbecsülését.

Érvényes ez a megállapítás Blazovich László és Sz. Galántai Erzsébet tevékenységére is, akik már régóta rendszeresen végzik fontos latin nyelvű középkori forrásaink magyarra történő tudományos igényű átültetését. Még 1985-ben közzétette ugyanis tőlük az Európa Kiadó Ransanus *Epithome rerum Hungararum*ának megbízható magyar nyelvű változatát (A magyarok történetének rövid foglalata), amelynek alapjául az ugyancsak a szegedi iskolából kinőtt Kulcsár Péter elismert latin nyelvű edíciója szolgált. Mint ismertes, Ransanus munkája Mátyás királlyal bezárólag foglalta össze *Annales*e 61. kiegészítő könyveként Magyarország történetét, s voltaképpen ezt a bemutatást folytatta a dalmát történetírő, Ludovicus

Tubero (másképp: Cerva, de Cerva, Cervarius, Cervinus, Crijević) egyfajta Közép-Európa történetbe ágyazva az 1490 és 1522 közti magyar eseményeket, miként arra már a munka latin nyelvű címe is utal: *Commentariorum de rebus suo tempore, nimirum ab anno Christi MCCCCXC-mo usque ad annum Christi MDXXII. in Pannonia et finitimis regionibus gestis libri XI.* Sajnos, ebben az esetben nem állt a fordítók rendelkezésére egy olyan modern latin kiadás, mint Ransanus esetében, lévén, hogy Tubero munkájának máig legjobb edíciója még 1764-ből Bod Pétertől való a Schwandtner-féle SRHVG-ben. Ez a körülmény amennyire nehezítette a fordítók tevékenységét, annyiban elő is segítette munkájuk eredetiségét és értékét, minthogy számos helyen maguk javították a szöveget, főképp a személynevek olvasatait korrigálva. A munkának pusztán a magyar vonatkozású fejezeteit közzétevő kiadásban a mű alapvetően igen jó, élvezetes stílusban olvasható, az értelmezés szinte mindig korrekt, sőt alkalmanként a tudományos interpretáció igényeinek is eleget tesz. Csak emeli a kötet értékét egyfelől a szakszerű bevezetés, másfelől pedig a szakmai elvárásokat magas fokon kielégítő jegyzetanyag. Mindez nem meglepő, hiszen mindkét szerző és fordító már más munkáiban is behatóan vizsgálta L. Crijević Tubero munkásságát.

A fordítók és a magyarizálók teljesítményét vizsgálva külön kiemelném, hogy Ransanus, valamint Tubero átültetése során két eltérő historiográfiai műfaj tolmácsolására kellett vállalkozniuk. A szicíliai domonkos rendi szerzetes az alapvetően liviusi hagyomány jegyében készítette el a maga *epitomáját*, ami mutatja, hogy ő a középkori *compendium*-irodalmat igyekezett hozzákapcsolni a gyakran önálló irodalmi kvalitásokat felmutató ún. Livius-kivonatoló irodalomhoz, amely azonban valójában ritkán érte be a megadott szerző szolgai összefoglalásával. Ransanus sem érte be Thuróczy krónikájának rep-

rodukálásával, hanem a közvetlen liviusi irodalmi hagyomány ismeretében sok más forrásból is merített. Ehhez Iordanes ismeretén kívül érdemes lenne egyszer alaposabban megvizsgálni a szicíliai történetíró kapcsolódását egy olyan antik „Livius-kivonatolóhoz” is, mint amilyen Florus, akinek címadásához Ransanus már műve címével is közvetlenül kapcsolódni látszik.

Blazovich és Sz. Galántai helyesen ismerik fel, hogy Tubero inkább már a Caesar-féle *commentarius*, feljegyzés műfajához kapcsolódik, ám azért Sallustiuson kívül itt sem hanyagolható el a liviusi beütés sem, gondoljunk csak a számos kitűnő portréra, ill. kitérőre, valamint a morális megalapozottságú organikus történelemábrázolásra. Ebben a vonatkozásban is érdemes lenne megvizsgálni Florus hatását is, hiszen tudjuk, hogy a középkori Dubrovnikban, Raguzában megvolt e történetírónak egy mára sajnos már el-

veszett kézírata. Ebben a tekintetben sokat segíthet a latin nyelvű párhuzamos helyek tudományos igényű egybevetése úgy, ahogy ezt a szerzők Sallustius kapcsán teszik.

Ha a további lehetséges források ilyen jellegű tisztázása megtörténik, akkor még jobban értékelhetővé válik Tubero történelemfelfogása, amely olyan sok érdekes adatot, eszmefuttatást tartalmaz a népjoggal, a monarchiával, az alattvalók és az uralkodó viszonyával, a főnemességgel, az egyházzal és a népkarakterológiával stb. összefüggésben.

Hasznos a munkához csatolt német és szláv nyelvű összefoglalás. Kár, hogy itt ugyanúgy előfordul néhány sajtóhiba (pl. vahnimmt, entschprechend), mint a magyar szövegben. Egy újabb kiadás esetében, amelyre méltó ez a vállalkozás, az efféle kisebb szépségfogyatékoságok könnyen eltávolíthatók lesznek.

Havas László

A lengyel katolicizmus megértéséhez

Jerzy Kłoczowski–Lidia Müllerowa–
Jan Skarbek:

A katolikus egyház Lengyelországban.

Kiadja: a Magyar Katolikus Püspöki Kar
Egyháztörténeti Bizottsága.
Budapest, 1994. 441 old.

Az utóbbi néhány évben jelentősen megnőtt az egyháztörténeti kiadványok száma. Ebbe a sorba illeszkedik az Ecclesia Sancta sorozat, melynek most megjelent harmadik kötete a Jerzy Kłoczowski, Lidia Müllerowa és Jan Skarbek által írt monográfia.

A kötet három nagyobb részre tagolódik. Az első fejezet Jerzy Kłoczowski munkája, aki minden bizonnyal a legismertebb a három szerző közül. Kłoczowski a Lublini Katolikus Egyetem professzora. Összehasonlító egyháztörténettel foglalkozik, ezért hívta életre a Lengyelországot, Csehországot és Magyarországot érintő összehasonlító kutatásokat koordináló és elmélyítő Közép-Kelet–Európa Intézetet a lublini egyetemen. Az első fejezet megírása állította talán a legnagyobb feladat elé szerzőjét, hiszen ez a – kötet egyharmadát elfoglaló – fejezet időben közel nyolcszáz év történetét öleli fel a kezdetektől 1772-ig, míg a monográfia kétharmada az utolsó kétszáz év eseményeit tárgyalja. Kłoczowski jó áttekintést ad a katolikus egyház középkori történetéről. A magyar olvasó számára nagyon érdekesek lehetnek az egyházszervezet kiépítésének eseményei, melyek közel egyidőben játszódtak Lengyelországban és Magyarországon. A kereszténység a 11. századra győz a pogány kultuszok felett, mindazonáltal nem érthetők egyet a szerző következő mondatával, melyben a 13. századról szólva kijelenti: „A társadalom tudatából és kultúrájából ... teljesen eltűntek a régi pogány hitvilág és kultuszok” (35. o., kiemelés tőlem). A közép- és kora újkor népi kultúra, az ezzel kapcsolatos művek ismeretében (pl. Bahtyin, Burke, Gurevics) bizonyon állítható, hogy a pogány kultuszok

átalakulnak ugyan, de nem tűnnek el teljesen egy adott nép kultúrájából. Más helyütt maga a szerző is alátámasztja ezt, ellentmondásba keveredve önmagával: „Az egyházi, liturgikus évben, amelyet Lengyelországban a *pogány korra visszamenő* sajátos szokások hálózta be ... a központi helyre a karácsony került” (67. o., kiemelés tőlem). Ugyanakkor nagyon jó képet kapunk a lengyelek katolicizmusának sajátos vonásairól, ezek kialakulásáról. A lengyel kereszténység egyrészt a nyugat-európai keresztény kultúrán, másrészt a szláv földműves kultúrán alapszik. Van azonban egy, a politikától elválaszthatatlan vonása a lengyel katolicizmusnak: a tolerancia. A pogány és ortodox államok szomszédsága elkerülhetetlenül vezetett mind politikai, mind vallási téren egyfajta megértő kritikához, s azt eredményezte, hogy a Jagellók felekezetiileg igen tarka állama nemcsak kifelé, de befelé is türelemmel viseltetett a más vallásúak iránt. Így a zsidók a 14–15. században már széleskörű önrendelkezést építettek ki. A tolerancia jellemzi a reformáció és ellenreformáció korát is. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy nem volt ellenségeskedés és harc a felekezetek között, de ennek megnyilvánulási formái – a szerző szerint – visszafogottabbak voltak, mint Európa más részein. A reformáció különféle felekezetei igen gyorsan teret nyertek Lengyelországban, főleg a nemesség körében. Ne felejtjük el, hogy itt volt Európában – Erdély után – a legerősebb antitrinitárius közösség. A katolikus reformáció (a szerző végig ezt a terminust alkalmazza az általánosan használt ellenreformáció helyett) végül visszanyerte a reformáció során elvesztett híveket. Ezt elsősorban a jezsuitáknak és a remek iskoláknak köszönhették. A 16. században még egy jelentős esemény történt a reformáción kívül, az 1596-os breszti unió, amely a keleti egyház részéről széleskörű függetlenség és autonómia fenntartásával Róma primátusának elismerését jelentette. Az így kialakult ún. unitus (görögkatolikus) egyház püspökeit azon-

ban a római katolikus püspökök igyekeztek kirekeszteni a szenátusból. Ez a görögkatolikus egyház tekintélyének csökkenésével járt. A 17. században politikai válságok sorozata következett. A felekezeti megosztottságot politikai kérdésként kezelték. A kozákok az ortodox, a svédek a protestáns hit védelmezőiként léptek fel, és ez a helyzet a lengyel toleranciát megszüntette. 1638-ban bezáratták Rakówban az antitrinitáriusok akadémiáját, gyülekezetét és nyomdáját, végül 1658-ban a szemj kiiltotta őket az országból. A nem katolikus népesség (protestáns, ortodox, zsidó) 1772-ben az ország lakosságának körülbelül 1/8-át tette ki. Hozzá kell ehhez tennünk, hogy az unitusok csak névleg élveztek egyenjogúságot a latin rítusúakkal.

Az 1772-től 1918-ig tartó fejezet Jan Skarbak munkája. Mint az időhatárokból kitűnik, ez a rész az elvesztett államiság korában tárgyalja a katolikus egyház történetét. A szüntelen küzdelem az önálló államiságért áthatotta a lengyel társadalom egészét. Az identitás megőrzése szempontjából ebben az időszakban fontos szerepet játszott a katolikus egyház. Ne felejtjük el, hogy a Lengyelországot felosztó három államból kettő nem volt katolikus, így a vallási különállás politikai színezetet is kapott. A 19. században alakult ki az a kép a lengyel társadalomról, amely a máig él tudatunkban. A lengyel emigrációban Mickiewicz fogalmazta meg messiniasztikus gondolatát a *Lengyel nemzet és zarándoklás könyvei* című művében 1832-ben. Ebben meghatározott szerepet tulajdonít a vallásnak, a valláshoz, a katolicizmushoz fűződő nemzeti hagyományoknak. Ekkor alakult ki az a szellemiség, melyben a vallás és a nemzet szinte szinonimákká váltak. A vallásos és hazafias érzések kapcsán a vallásosság hazafias jelleget öltött, a hazafiasság pedig vallásost. A független államiságért folytatott küzdelemben tevékenyen részt vett a papság, ezen belül is főleg az alsó papság. Szerepvállalásuk a függetlenségi harcokban egyrészt erkölcsileg erősítette a lengyeleket, másrészt nagy tekintélyt szerzett a katolikus egyháznak. Nem volt ilyen egyértelmű a pápaság viszonyulása a

lengyel függetlenségi törekvésekhez. Az Európán végigsöprő forradalmi hullám részeként tekintett a pápaság a harcokra, nem érzelve, hogy – eltérően Nyugat-Európától – itt a harcoknak nem volt antiklerikális jellege. Az orosz diplomácia óriási sikerének számított, hogy sikerült rávennie XVI. Gergely pápát a „Cum primum...” kezdetű enciklika kiadására, melyben megintette az 1831. évi felkelésben részt vevő lengyel papokat. Az enciklika nagy megdöbbenést és ellenérzést váltott ki mind az emigráció, mind a lengyelországi népesség körében, hosszú ideig éreztetve káros hatását. A pápaság csak 1863 után kapcsolódott be a nyugati kormányok Lengyelország érdekében kifejtett tevékenységébe.

Az 1918-tól, az önálló lengyel állam újjászületésétől induló harmadik fejezet Lídia Müllerowa és Jerzy Kłoczowski munkája. A két világháború közötti részben nemcsak a katolikus egyházzal, hanem a többi felekezetről is nagyon alapos, átfogó képet nyerhetünk. Lengyelország népeisége a két világháború között mind etnikailag, mind felekezetiileg igen tarka volt. A népesség 30%-a tartozott valamely nemzeti kisebbséghez (ukrán, orosz, zsidó, német, litván stb.), és több mint az 1/3-a nem latin rítusú (görögkatolikus, ortodox, izraelita stb.) volt. Itt élt Európa legnagyobb zsidó közössége (kb. 3,3 millió fő), amely a II. világháború utánra csaknem teljesen megsemmisült. Az 1945 utáni események nagy hasonlóságot mutatnak a Magyarországon történetekkel. A hatalom igyekezett minél nagyobb mértékben visszaszorítani az egyházat, szerepét minimálisra csökkenteni a társadalom életében. Ezen időszak ismertetésén erősen érződik a megírása idején még működő cenzúra vagy öncenzúra hatása, hiszen a mű Lengyelországban 1986-ban jelent meg, így az e kor eseményeit tárgyaló rész igen visszafogott.

Összefoglalásként megállapítható, hogy a monográfia nagyon jó áttekintést ad a katolikus egyház lengyelországi történetéről, azonban nem mindig dönthető el pontosan, hogy a szűkebb szakmának vagy egy szélesebb közönségnek ké-

szült-e. A 34. oldalon például Kloczowski rövid ismertetőt ír a kolduló rendekről, európai megjelenésükről, céljaikról, majd a következő bekezdés így kezdődik: „Első *prédikátor* rendként a domonkosok érkeztek Lengyelországba.” Ha a szakmához kíván szólni a szerző, akkor semmi szükség az általános ismertetésre; egy nem szakmabeli számára viszont talán nem világos az, hogy prédikátor rendként ugyanannak a mozgalomnak egy másik aspektusáról van szó. Vagy például a 2. fejezet Lengyelország bonyolult politikai viszonyai közt tárgyalja az egyház történetét. Nem történész magyar olvasótól nem feltétlenül várható el a 19. századi lengyel politikai viszonyok (Varsói Hercegség, Kongresszusi Lengyelország nemzetközi jogi helyzete, létrejöttük politikai körülményei) olyan részletes ismerete, amely e fejezet megértéséhez feltétlenül szükséges. Természetesen a recen-

zens tisztában van azzal, hogy e monográfiának nem a politikatörténet-írás a célja, de a szélesebb olvasóközönség számára – különösen az említett fejezet előtt – készülhetett volna egy, a tájékozódást megkönnyítő politikatörténeti áttekintés.

Nagy erénye a műnek a 65 grafikon és térkép, amelyek megkönnyítik a folyamatok, tendenciák érzékelését. A monográfia kézikönyvként is kitűnően használható, mivel alapos földrajzi- és személynév mutató található benne; a szűkreszbott bibliográfia miatt a részletek iránt érdeklődőknek azonban kevés támpontot nyújt. A kötet végén egy kronológiai összefoglalás található (összeállította Adam Chruszczewski), amely a politikatörténet eseményeivel párhuzamosan mutatja be az egyháztörténet főbb eseményeit.

Kurecskó Mihály

Eretnekség és írásbeliség kapcsolata: definíció és akcidenciák

Heresy and Literacy.

Ed. Peter Biller, Anne Hudson.

Cambridge, Cambridge University Press,
1994.

A könyv valójában cikkgyűjtemény, s mint ilyen nem egységesebb, tanulmányai nem illeszkednek jobban egymáshoz, mint például egy konferencia előadásainak anyaga. A problémát, eretnekség és írásbeliség (első megközelítésben fordítjuk így a *literacy* fogalmát) viszonyát nem tárgyalja kimerítő teljességgel, de igyekszik a kérdést a lehető legtöbb oldalról körüljárni és a középkori eretnekségek majd mindegyikével számot vetni. A tanulmánykötet megírásának ötlete 1990-ben vetődött fel, mint Peter Biller írja a bevezető, a sokszínű kötet írásainak közös koncepciót adni kívánó cikkében, a szerzők jórésze ismert eretnekkutató. A szerkesztők a legtöbb teret a valdens és kathar eretnekség tárgyalására szánták, a 16 cikkből négy az előbbi, három az utóbbi kapcsolatát vizsgálja az írásbeliséggel.

Biller bevezető írása (Heresy and literacy: earlier history of the theme) sorra veszi a középkortól egészen a modern antropológiai kutatásokig a különböző véleményeket. Az eretnekséget egységes történeti fogalomként kezeli. Az Egyház a 10. században, a mozgalmak felbukkanásakor még csak Szent Ágoston nyomán tudta ezeket leírni, a 14. századra alakult ki pontos, komplex tipológia a jellemzésre. Az első leírások metaforái a Bibliából és az egyházatyáktól származnak: az eretnek tanító róka, becsapott hívei juhok. Ágoston szerint a filozofálásból fakad az eretnekség. A másik sztereotípiája ennek pendantja: a *sancta ignorantia* képzete (János és Péter, a tudatlan halászhok), mely 11–12. században lesz igazán zavaró, a laikust sokszorosan felülmúló papi műveltség idején. Ekkor általános a litteratus=clericus cc. illitteratus=laicus kettős fogalom pár. Kialakul a „*hereticus illittera-*

tus et idiota” modellje. A 13. században már kénytelenek osztályozni: a valdens illitteratus, a kathar általában litteratus (s ez legtöbbször azt jelenti, tud latinul). Étienne de Bourbon és a Passauai Névtelen éppenséggel arról ír, hogy 1200 körül az eretnekek (katharok) jóval műveltebbek voltak, mint a papok, s a helyzet csak 50 év múlva változott. Az eretnekek nyilván szintén a szent tudatlanságra hivatkoztak, vagy műveltségük miatt voltak fölényben a papokkal szemben. A történetírás később, a 16–18. században keveset foglalkozik a kérdéssel és elfogult, kivéve talán a protestánsokat (Flacius Illyricus). A 20. században sok új szöveget fedeztek fel, és végeztek konkrét területi és csak egyes eretnekségeket feldolgozó elemzéseket (E. Balmas, Anne Hudson). Elméleti és módszertani szempontból Emmanuel Le Roy Ladurie, Herbert Grundmann és Brian Stock hoztak új szemléletet.

A legfontosabb talán Stock könyve volt (The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries, Princeton, N.Y., 1983.). Ő használja először a *textual community* fogalmát, és literacy-értelmezésével is sok vitát inspirált. (A *literacy* fogalmát nemcsak fordítani nehéz, az értelmezés is sokféle lehet. A következőkben általam használt írásbeliség, írástudás, írni- és olvasni tudás, műveltség fogalmak mind a *literacy* kontextustól függő fordításai.) Stock számára ez nem csak egyéni képesség, hanem kommunikációs módszer is. Brian V. Street metaforája szerint ez a „társadalmi gyakorlat gyorsírása” (shorthand of the social practice). Rosamund Mc Kitterick beleérti a fogalomba e képesség használatának módjait és (mentális, társadalmi, intellektuális stb.) feltételeit. A *Heresy and Literacy* szerzői is fogalomértelmezést használnak. Stock könyve az első eretnekmozgalmakkal és az ezekhez hasonló működésűnek ítélt patariával foglalkozik.

Egy új szempontot vezet be – a róluk szóló híradások mint irodalmi művek, retorikailag megkonstruált szövegek elemzését. Voltaképp ez is az eretnkség – literacy viszony része, hiszen csak kevés belső, de sok külső, írott forrásunk van a középkori eretnkségekről. Biller első cikke is ezen a tényen alapul. A szövegek, amelyekre a közösségek – eretnekek, szerzetesek közösségei – épülnek, nem szükségszerűen írottak: az Istenhez-jutás lépcsője. A szöveg mélystruktúra: orálisan is megjelenik, a közösség tagja, az azt vezető egyén értelmezi. A *heresiarcha literatus* a szöveg ismerője, továbbítója és igazolója. A 'litterati' kommunikálhatnak szóban a tudatlanokkal, s azok ezáltal kerülnek kapcsolatba az írott kultúrával. Stock definíciója így szól: „a szövegközösség (*textual community*) egy írástudó belső magon, írott törvényrendszeren és egy szélesebb írástudatlan, ugyanahhoz a normához orálisan csatolt tagságon alapuló mozgalom”.

R. I. Moore cikke (*Literacy and the making of heresy c. 1000–1500*) az eretnkségek felbuklásának korszakával s az erről szóló első tudósításokkal foglalkozik. Grundmann nyomán írja le az *il-litteratus hereticus* toposzát. Szerinte a 10. században, hála a Karoling-kor iskoláinak, nincs komoly eltérés a laikus és klerikus műveltségi szintben. Az Egyház arisztokratikus elkülönülése, a tudás privilegizálása a 12. században zajlik le, ekkortól megbonthatatlan a klerikus-írástudás-szabadság triász. Ezeket a mozgalmakat a kereszténység történetének első eretnkségeivel azonosítják, Guibert de Nogent például a manicheusokkal Clément de Boucyét, komoly hagyományt teremtve (a manicheizmus nyilvánvalóan nem eretnkség). Moore szerint a 11–12. századi eretnkség társadalmi képződmény. Stock nyomán az írásbeliséget tartja közösségalkotónak. A 12. század összetett, agrár, de már írásbeliségre épülő társadalmában (*complex agro-literate society*) az eretnkség az Egyház és a társadalom többi eleme közötti ellentét, megnemértés jele – írja a kötet utolsó tanulmányát készítő Swansonnal egyetértésben. A korai heresiarchák közt voltak

igazán műveltek, mint például Henry de Lausanne. Az ő ellentétét a le mans-i papokkal azok erkölcstelensége, a szintén reformot szorgalmazó Hildebert de Lavardin püspökkel pedig a más típusú közösséghez tartozás magyarázza. A szerző az eretnkség alapját, eredetét ezen példák ellenére mégsem az írásbeliségben keresi. A Karoling-korszak adminisztrációjának felbomlása teszi lehetővé az elszakadást az Egyháztól. Angliában az erős központi hatalom a 14. századig útját állta a heterodoxiának (lásd a katarok sikertelen térítő kísérleteit). A *passzív írásbeliség*, tehát az írott szöveg jelenlétének érzékelése, a szembesülés vele már a karoling társadalom kommunikációjának is állandó faktora volt, és hatása egyre erősödött. Az *active literacy* a nagy közösséget erősítette, a *passive* a kisebb számára tette lehetővé a szakadást. Az írásbeliség szerepével együtt presztízse is nőtt, a fogalmak rendszerét – benne az eretnkséggel – a klerikusok alakították ki. Az aktív íráshasználattal feltétele volt az eretnkség létrehozásának, s annak, hogy az elit meghatározza az ortodoxiát, a passzív pedig az eretnkség befogadásának. Az Egyház arisztokratizmusára ellenére igyekezett evangélikus maradni – erre szolgáltak a plébániák, a kis ortodox közösségek, melyek sok szempontból ugyanúgy működtek, mint az eretnekek.

Bernard Hamilton a katarokkal és a katarok által használt keleti dualista szövegekkel foglalkozik (*Wisdom from the east: the reception by the Cathars of Eastern dualist texts*). Ez jóval inkább történeti, mint teoretikus vizsgálat. A tanulmány írásakor még nem ismerhette Jean Duvernoy és Franjo Sanjek hasonló tárgyú és nézőpontú cikkeit (*Heresis 1993. december*), ezért tartja szükségesnek a polemizálást a katarizmus bogumil eredetét tagadókkal (Moore, Malcolm Lambert). Hamilton a 12. századig csak a bogumilok és ettől elválasztva a paulikánusok irodalmi anyagát vizsgálja. Nyilvánvalóan ezek az írásoknem hathattak ebben az időszakban nyugaton, bár mint a szerző feltételezi, a nyugatra zárandókló szerzetesek közé keveredhettek bogumilok. Ők kezdetben csak az Újtestamentu-

mot fogadták el, a paulikánusoknak volt saját exegetikus irodalmuk is. A kérdéssel, hogy az alapvetően illiteratusnak leírt (Cosmas presbiter) bogumilizmus hogyan vált „tudóssá”, vagy hogy a történetének kezdetén inkább militarizmusával mint teológiai érdeklődésével jellemezhető paulikanizmus mi okból alakult át, nem ez lévén szűkebben vett tárgya, nem foglalkozik. Bizonytalán azért, mert az ezredforduló előtti eseményeket kellene tárgyalnia, és a szerző nem bizantinológus. A balkáni bogumiloknak nem kellett saját Biblia-fordítást készíteniük, a Cirill-félét használták. A szertartáskönyvet örömeiből vagy paulikánus ószlávból (?) kellett fordítaniuk, Hamilton szerint. (A paulikánusok és bogumilok kapcsolata máig sem tisztázott probléma, talán könnyelműség bizonyosra venni a rituális szövegek cirkulációját közöttük. Edina Bozóky pl. igen szkeptikus e kérdésben, lásd: *Le livre secret des cathares*, Paris, 1980. 192–196.) A térítést Nyugat-Európában az első kereszteshadjárhoz köti. Szerinte csak a 12. században kerültek egymással ellentétbe a bogumil egyházak, váltak szét abszolút és mérsékelt dualisták. Ehhez a szakadáshoz kapcsolja Nicetas nyugati térítő-akcióját. A kathar rituálé mindenestre egységes maradt, latin nyelvű, és ebből készült a provanszál fordítás. A cikk szerint Észak-Itáliában nem kellett lefordítani a latin szöveget, megértették anélkül is. A katharok az Ószövetség nem történeti könyveit elfogadták, és talán vernakuláris fordításban olvasták. Az *Ézsaiás víziója* című apokrifet a katharok mindenütt olvasták, s ezt néhány ponton már a bogumilok dualistává formálták. Nyugaton ez latin nyelvű változatban maradt meg. Keletről került a concrezzói katharokhoz az *Interrogatio Johannis*. (Edina Bozóky szerint ez görögül íródhatott, s érdekes fogalmat kreálva mint népi indíttatású apokrifet (*apocryphe d'inspiration folklorique*) kezeli.) 1170 után ilyen könyv nem érkezik keletről, kialakul az önálló kathar teológiai irodalom (lásd Jean de Lugiót). A liturgia és a hitélet nyelve ugyanúgy latin, mint a katolikus egyházban. Végezetül előadja teóriáját, miszerint a bizánci latin kathar egy-

házat a 12. században az oda menekült nyugat-európaiak alapították: ők képesek lehettek a fordításra, s így a térítés tőlük indult volna, nem a görögöktől, sem a kereszteseiktől.

A következő katharokról szóló tanulmányt a szerkesztő, Biller írta (*The cathars of Languedoc and written materials*) Languedocról, elsősorban az inkvizíciós aktákra támaszkodva. Ez talán a legjobb írás a kötetben. (A történettudomány aspektusainak változását markánsan jelzi, hogy a kiváló René Nelli a 60-as évek végén a languedoci katharok hétköznapijairól írt könyvében gyakorlatilag nem foglalkozik az írásbeliség kérdésével.) Biller a kathar írásbeliség fejlettségét három tényezővel magyarázza: egyrészt a régióban általában is jelentős írásismerettel, másrészt avval, hogy a kathar mozgalom kiterjedt szervezettel rendelkező egyház, és nem szekta, s végül avval, hogy a városi lakosság elit rétegeiből került ki az eretnekek többsége, legalább történetnek második felében. Szövegtípusonként vizsgálja a gyakorlati és rituális íráshasználát termékeit. Sok oklevél pénzügyi vonatkozású; adományok, hagyatékok a perfectinek, pénzkölcsönzést igazoló iratok. Az egyházi szervezetre forrás a saint félix de caraman-i zsinat anyaga, mely tudósít a toulouse-i és carcassonne-i egyházmegyék határainak kijelöléséről is és két ember felkészítéséről, akik majd ezek alapító okleveleit el tudják készíteni. Más gyűlésekről is vannak írásos adatok (Mirepoix 1206, Picusse 1223). Levelek nem maradtak fenn, de biztos, hogy a kapcsolattartás módja, például az itáliai hit-sorosaikkal, a levelezés volt: nekik talán latinul írtak. Ami a rituális irodalmat illeti: Bernard Gui inkvizítor kétféle könyvre hivatkozik: vulgáris nyelvű Bibliákra, és nem mondja meg, milyen nyelven írott „tévelygésekkel teli” egyéb könyvekre. Durand de Huesca, szintén inkvizítor, idéz is kathar teológiai műből.

A Bibliának nem volt kanonizált kathar formája. Összeállítottak viszont egy *summa auctoritatem*-et, s vannak más adataink is specifikus kathar irodalomra. Kathar eredetű a *Perpendicularium scientiarum* (florilegium és sententiarium), 1234-ben

egy bizonyos Arnoldot mint kathar írók emlegetnek. A 'perfecti' orvosi könyveket is bírtak – talán gyógyítottak is. A szövegek száma, a bibliáké is, nehezen becsülhető. Ezekből mindegyik pár 'perfect'-re kellett jutnia egynek a consolamentumhoz. A 'perfecti' maguk is másoltak; Arnoldus állítólag *velocissimus scriptor* volt. Biller leírja a kathar könyvek külsejét is: kicsi, vékony vademecumok, köztük nemegy elegáns kivitelű. A katharok tanították a neophytákat, volt alapszintű és teológusképzés is. 1260 körül a Passaui Névtelen szerint több iskolájuk volt Languedocban, mint a katolikusoknak. A közös szertartásokon is volt szerepe az „írott anyagnak”: egy hívő házában gyűltek össze, egy írónk olvasta a Passiót és egy 'perfect' magyarázta. Voltak egyetemjárt, pl. teológus katharok is. Az átlagos hívők írás-olvasástudására is vannak adatok: volt, hogy írásban válaszoltak az inkvizítor kérdéseire. A katharoknál nem élt a műveletlen halász ideálja. A latinul tudó perfket a hívők többre becsülték, mint a tudatlant. A leírások őket a legkritikábban nevezik illitteratusnak.

Az itáliai katharizmusról Lorenzo Paolini ír (Italian Catharism and written culture). A 12. századi vallási felbuzdulás elemeként tárgyalja ezt. Kulturális szempontból több szakaszt lehet elkülöníteni. Az első olasz 'perfecti' kevésbé műveltek, az orális térítés hangsúlyosabb az írásosnál. A fejlődés, az etikai-gyakorlati fázisból az átlépés a teologikusba Nicetas körútjától számítható. A dualizmus nemcsak teológiai síkon jelentkezett: a műveletlen hívőknek (mitológiát) és a 'perfecti'-nek (teológiát) mást jelentett a vallás. A kathar egyházak megosztottak a dualizmus lényegét illetően: a 12. század végétől ez sok nyilvános vitát inspirál, és ezekből fakadóan új hitelveket, intellektuális aktivitást. Feltűnnek az egyetemen graduált doktor és magister eretnekek (pl. Bonacursus da Milano). A *De heresi catharorum* is egy rekatolizált kathar írhatta, kiváló jogi tanultságot eláruló stílusban. Paolini számára ez is a kathar egyház fejlett szerveztségének a jele. Feltételezi, hogy a *summa auctoritatem* műfaját a katolikusoknál előbb ismerték.

Az *Interrogatio Johannis* Nazarius által kerülhetett Itáliába. Az ebben foglaltak és más mítoszok általánosan ismertek és az orálításban szabadon formálhatók voltak, s a teoretikus irodalom is ezen alapult. Az itteni 'perfecti' is műveltek, sokakat Párizsba küldtek logikát és teológiát tanulni. Saját iskolákat alapítottak, ahol az írás-olvasás mindennapos tevékenység volt. Az 1220-as évekre teljes iskolarendszert építettek ki – Firenzében három iskolájuk volt. Az Újtestamentumot latinul használták, a hagyományos formában. Az itáliai kathar szerzők műveltségét jelzi még a sok, auktoroktól, egyházatyáktól – Arisztotelész, Iraeneus, Ágoston (!) és mások műveiből – származó idézet, s hogy itt még több az adat a teológiai és irodalmi alkotásra, mint Languedocban.

A kiváló tudós, Aaron Gurevics nem teológiai, hanem szociológiai megközelítést választ (Heresy and literacy: evidence of the thirteenth century 'exempla'). Cikkében explicite Stockkal polemizál. Elsősorban az irodalom, az írott szöveg státusának stocki értelmezésével nem ért egyet, tehát azzal, hogy a 12. századtól ez lenne a közösségalkotó és meghatározó Nyugat-Európa társadalmában: erre szerinte csak a tudós szövegek alapján lehet következtetni, a vulgus számára írott művek nem erről tanúskodnak. Szerinte a szóbeliség dominál, a legműveltebbek környezete is írástudatlan. A társadalmi érintkezés, az üzletek, megegyezések többsége szóban zajlik, az esetleges írásbeli aktust mágikus rítushoz kötötték, és ez volt autoritív, ez volt fontos. Enélkül az oklevél nem ért semmit, máskor viszont elég egy üres pergamen az esemény hitelesítéséhez. A szent szövegek szentsége nem tartalmukban rejlik: *talizmánok*. Az evangéliumok kiválóan gyógyították a fej- és hasfájást. Az *exemplumokra* hivatkozik. A 13. század, amikor a műfaj virágzott, egyben a „beszélt szó” virágkora is. Az *exemplumok* a hívők tömege előtti szóbeli előadásra készültek: Berthold von Regensburg fiktív hallgatói közbeszólásokat is beiktatott a prédikációiba. Egy *exemplumot* részletesen elemez Cesarius von Heisterbachtól. Ez eretnekek csoda-

tételeit meséli el, majd ahogyan a katolikus papok az Ördög segítségével leleplezik és legyőzik őket. Az eretneket itt mágiikus ereje határozza meg, szó sincs írásbeliségről. Nagyon jogos kritikát fogalmaz meg végül Gurevics a kötet egészével kapcsolatban: eretnekség és írásbeliség kapcsolata nem vizsgálható írás- és szóbeliség kölcsönhatásának vizsgálata nélkül. A középkori oralitás nem pusztán a tamultság hiánya, több annál, egy specifikus világnézet kifejeződése, különleges tudatállapot.

Gurevics cikke más szempontból is relevatív: érezteti a katolikus polemikus irodalom pontos tipológiai, műfaji, szerkezeti vizsgálatának hiányát a kötetben, mely vizsgálat Stock koncepciójának és az eretnekség-írásbéliség viszony megfelelően tág értelmezésének is része.

Alexander Patchovsky írása nyitja a valdensekkel foglalkozó cikkek sorát (The literacy of Waldensianism from Valdes to c. 1400). Az első vulgáris nyelvű bibliák a valdensekhez köthetők Németországban és Franciaországban. A valdensség alapja a Biblia fétisszerű tisztelete. Hogy a forráshoz eljuthassanak, fordította le Peire Valdo két, a mozgalom eszmeiségéhez egyébként nem kötődő klerikussal, néhány egyházatya műveivel együtt. Maga Valdo is *non multum litteratus* volt a leírások szerint. A szent szövegek iránti érdeklődésük nem teológiai jellegű, inkább naivnak mondható. A klerikusok műveltségi szintjét általában el nem érő valdensek között is volt néhány kivételes alak, Durand de Huesca és Bernard Prim, akiknek közösségei megtértek az egyházhoz, de különállásukat megőrizték utána is. Durand jó latinsággal írta meg a *Liber contra manicheos*, és művéből érezhető az átlagos felülmúló műveltség. Kompilált írásokat az egyházatyákból, készített *distinctiones* (referenciákat az exegézis szavaihoz). Vannak más adatok is magas szintű valdens műveltségre vonatkozóan a 13. század első feléből. Az inkvizítor Passaui Névtelen művében maradt fenn a lombardiai valdensek levele német hitsorosaikhoz – irodalmi igényű alkotás, latinul íródott, mint a többi levél is, melyet a közösségek egy-

mással váltottak. Azért latinul, mert a teológiai véleménykülönbségeket tárgyalták, s erre a latin volt alkalmas. A színvonal nem alacsonyabb, mint a katolikus teológiában.

A következő száz évből nincs adatunk a valdens íráshasználatra. Ekkor a katolikus polémia kidolgoz egy klisésort, mely alapján támadhatók: nem tudnak latinul, görögül, héberül, a nők is prédikálhatnak, vernakuláris az exegézisük is. Általánosságban ez igaz, sokkal több az adatunk az oralításra, mint az írásbeliségre. A vezetőktől sem várták el a nagy műveltséget. Viszont a Bibliát szó szerint megtanulták mnemotechnikai eljárásokkal, s azután – katolikus szempontból rosszul – értelmezték. Ez a biblicizmus Patchovsky szerint a valdensség korai szakaszában csak az alsó rétegekre volt jellemző, s a vezetők, mint például Durand de Huesca, teológiával, polémiaival is foglalkoztak, de elég korán, már a 14. században elapadt ez az önálló valdens teoretikus irodalom.

Anne Brenon az okcitan nyelvű valdens könyvekkel foglalkozik, már a huszita hatás idején (The Waldensian books). 24, 1520–30 között másolt, irodalmi, bibliai, morális szövegeket tartalmazó könyvet vizsgált meg, a kéziratokról pontos kodikológiai jellemzést adva. Mind vademecum, nyelvük észak-alpesi okcitan. Rövidítésrendszerük egységes, az általános gyakorlatnak megfelelő. A vizsgált anyagban vannak Biblia-fordítások (főként az Újtestamentum), válogatások az egyházatyáktól (pl. Johannes Chrysostomostól) és lectionariumok, köztük huszita határról árulkodóak. A fennmaradt kb. 200 prédikáció java újtestamentumi témákkal foglalkozik. Ismerünk valdens summákat, értekezéseket, melyek jellegzetesen univerzalisták, középkoriak. Írtak át katolikus műveket is, ilyen a *Somme le Roi*. Sok traktátus szól az istenfélelemről. A huszita hatás legnyilvánvalóbb az *Exposé de doctrine chrétienne*-ben, ami közvetlenül az 1431-es táborita hitvallásból származik. Ennek teológiája teljesen illeszkedik a eskathologikus szemlélet, s ez csak részben tulajdonítható huszita befolyásnak. Brenon szerint ez az iroda-

lom részben középkori, részben huszita, egyetlen eredeti vonása a ragaszkodás a Szentíráshoz.

Pierrette Paravy a dauphinéi valdensokról írt egy majdhogynem minden érdekes és eredeti információt nélkülöző cikket (Waldensians in the Dauphiné (1400–1530): from dissidence in text to dissidence in practice).

Gabriel Audisio arra keres választ, hogy műveltebbek voltak-e a valdensok, mint kortársaik (Were the Waldensians more literate than their contemporaries (1460–1560). Luberon vidékére koncentrált. Provence műveltségi viszonyai lényegesen változtak a 12. és 15. század közt. A könyvnyomtatás majd 100 éves késéssel érkezik ide, és egyébként is nagyon kevés a könyv: ez az írott szöveg iránti venerációt indukálja. A provanszál írott nyelvként már nemigen funkcionál. Evvel az általános helyzetképpel szemben a valdensok könyveket használnak. A *barbes* (nagybácsik, a valdens közösségek patriarchális vezetői) a „könyv emberei”, ők olvassák és értelmezik a többiek számára a vallási élet szövegeit. Ha nem is műveltek, írni-olvasni tudnak. Tehát a válasz pozitív, a valdensok írástudó parasztok, s nem csak a barbe-okhoz, de az átlagos valdens hívőkhöz is eljutottak a könyvek.

A következő cikket Robert E. Lerner írta (Writing and resistance among Beguines of Languedoc and Catalonia), s ebben a *beguinek* (nem a beghardok, sem a beginák, hanem a spirituális ferencesektől függő harmadrendiek) íráshasználatával és mozgalmuk ideológiai hátterével foglalkozik. Bernard Gui tudósítása szerint Petrus Oliví Apokalipszis kommentárját és más műveit tisztelték úgy, akár a Bibliát. Ezeket latinul és vulgárisan olvasták. A *Lectura super Apocalypsim* a közeli világ-végét jövendölte, nehéz skolasztikus stílusban. Ez nem vonzhatott sok olvasót, hívőt: gondolatait a laikusok körében máshogyan terjesztette. Egyszerű szövegeket írt számukra, traktátusokat a beguni-közösségeknek, latinul. Ezeket követői fordították le vemakulárisra. Szóban, orálisan terjedtek ezek. Arnoldus de Villanova, Oliví egyik tanítványa írt is „népnyel-

ven” amellest, hogy fordított. 1305-ben Barcelonában scriptoriumot állított fel a spirituális szövegek másolására. Készített drágább és olcsóbb kódexeket is, többnyire párhuzamos latin-katalán szöveggel. Ezeket a közösség házában olvasták fel a hívőknek. Provence-ban komoly Oliví-kultusz alakult ki 1300 és 1318 közt könyvei és tanítványai hatására. Ellenhatásképpen a ferencesek kiközösítették Olivít, üldözték híveit, XXII. János pedig leromboltatta a toulouse-i és narbonne-i beguinek házeit. Oliví tekintélye nem csökkent, Szent Páléval vetekedett. Tanításai végig szóban, közösséghez kötődve terjedtek: kivételesek az adatok, melyek magányos Oliví-olvasást igazolnának.

A paleográfiai és a középkori vallásos irodalom terén végzett kutatásairól ismert Geneviève Hasenohr szempontja szintén világos: több eretnek tanult-e meg olvasni, mint jó katolikus, és befolyásolta-e hitüket az, amit olvastak (Religious reading among the laity in France in the fifteenth century). A 15. századi Észak-Franciaországot vizsgálja, ahol nyoma sincs eretnekeknek. Az ortodox propaganda támogatta a hívők olvasását, és az alapfokú iskoláknak köszönhetően általános volt az írásméret. A vallásos nőktől a morális-buzdító traktátusok elvárják az ájtatos olvasmányokat. A *Legenda aureát*, a *Bible historiée*-t, az *Apokalipszist*, Jean Gerson és Christine de Pisan írásait ajánlják, néhány egyházatyát, skolasztikus szerzőket és a valdenseknél elterjedt *Somme le roi*-t is. A modell, amit ezek a művek tükröznek, aszketikus és spirituális. Az ajánlott anyagban a legfontosabb a hagiográfia. A középkori szerzőket jobban kedvelik, mint az egyházatyákat.

A könyvtárak összeállítása nem követte mindenben az ajánlásokat. Legendák, hóraskönyvek, zsolnárok és spirituális írások töltik meg a polcokat. A Hasenohr vizsgálta száz évben a legendák száma növekedését. A nő, a középosztálybeliek, kézművesek és nemesek könyvtárai nem különböztek. Mindez gyakorlatias morális irodalom, devócióra buzdít, minden teoretikus részlet, teológia nélkül. Ez

az irodalom nem segíthetett az eretnekség elleni küzdelemben (viszont kialakulását sem ösztönözte).

A lollardokkal foglalkozik a kötet másik szerkesztője, Anne Hudson (*Laicus litteratus: the paradox of Lollardy*). Általánosan érvényesnek véve a *laicus illitteratus* toposzát, mint paradoxont tárgyalja a lollardok esetét. Több példája van, amelyekben az inkvizíciós vizsgálat alatt a vádlott írásban, latinul és a klerikusok többségét is felülmúló műveltséggel válaszol a vádakra. Tehát a lollardizmus „tanult” eretnekség. Egyébiránt akadémikus eredetű, a kortársak szemében is azonos a wicliffizmussal. Itt az eretnekség eredete a műveltség, írásbeliség lenne. A latint nem vetik el, sokszor párhuzamos szöveggel szerepelnek az idézetek. Hítelveiket leírták, s könyvhasználatukra több más adatunk is van (katolikus könyvégetések, az abjurációs formulák). A katolicizmus egy hatásos eszközt talált ellenük: a vernakuláris íráshasználat engedélyezését és használatát a propagandában. A lollardizmus eredete a „pap” (Wycliff) áruháza, s terjesztésében ugyanolyan fontosak voltak prédikációi, mint az írásbeliség.

Csehországban az eretnekség és a vallási nonkonformizmus születése Ricardinus, egy lombard doktor felbukkanásához kötődik 1315 táján, Frantisek Smahel cikke szerint (*Literacy and heresy in hussite Bohemia*). Ő a prágai katedrálisiskolában tanított. A vizitáló pápai inkvizítor elítélte egy művét, és ezután állandó inkvizíciós törvényszéket állítottak fel a városban. A következő évtizedben nagyon sok valdenst, beginát ítélték el. A 15. század első felében a husziták védelmükbe vették a valdenseket. A század második felében a spirituális reformtörékvések gyorsan terjedtek az írás segítségével: például Conrad Waldhauser írásait elkészültük után azonnal 2–300 írnok kezdte másolni. Az eretnek ideológia terjedését a kétnyelvűség nehezítette leginkább. Ez is hozzájárult ahhoz, hogy a propaganda elsődlegesen orális volt. A tömeg tudatlan, a tanítás és meggyőzés eszköze itt is a prédikáció. Husz a prágai prédikátoriskola számára állította össze

prédikációi gyűjteményét. A klerikus műveltség alacsony színvonalú volt az országban, csehül sokan könnyebben és szívesebben olvastak. A vallási üzenet továbbításának eszközeként több templomban rövid, laikusoknak szánt szöveget írtak a falra, s ezeket a freskók és az olvasni tudó papok interpretálták a hívőknek. A térítés másik eszköze a közösségi éneklés, a rímbeszedett hitelvek: Smahel a témához tartozónak ítéli, mint huszita irodalmi alkotást, az akkor kreált gúnyversek említését. Megjelennek a Biblia-fordítások. A huszitizmus végül is szűkítette az irodalom bázisát, de az irodalmi művek recepcióját mégis erősítette, megváltoztatta a cseh irodalom jellegét, új műfajokat kreálva.

Bob Scribner a korai német reformáció és az írásbeliség kapcsolatát vizsgálja (*Heterodoxy, literacy and print in the early German Reformation*). A 15. században nincs eretnek mozgalom Németországban, főként az alacsony műveltségi szint miatt. A nyomtatás megjelenésével lendületet kap az alsófokú iskoláztatás, s a vallási könyvek nyomtatása inspirálóan hat a teoretikus vallási gondolkodásra. A 15. század végén az egyházi iskolákat a municípiumok veszik át, s a városi műveltség szintje gyorsan nő; Scribner sem pusztán az írásbeliségről, hanem írás- és szóbeliség interakciójáról beszél. Az emberek vallási kétélyeire nem mindig az olvasmányok adtak választ, és a vallási ideák szóban is terjedtek. A szerző elemzi az oralitás lehetőségeit, köztük a rituális oralitást. Az oralitás az írásbeliséggel együtt fegyver a hatalom kezében, a parasztháború idején ezért a parasztnak első dolga uraik okleveleinek elégetése volt.

A német reformációról elterjedt közkelet, hogy általa a „kisember”, az „átlagember” is szóhoz jutott. Ehhez képest a mozgalom vezetői az intellektuális elit tagjai, többnyire papok. A műveltségi szint csak az ifjabb generációkban csökkent. A propaganda szerint a tanult pap a mozgalom ellensége, a tanulatlan vezetője: ez is a *sancta simplicitas* eszméje. A hallgatók száma a német egyetemeken sokszorosára nőtt, de kevesen végeztek a facultas artiumnál többet. Akik nem sze-

reztek fokozatot, nem tudtak elhelyezkedni. Az eredmény: ellenézés a graduáltakkal szemben. A jogászokat több német városban ki is zárták a tanácsból. A teológusok ekkor már privilégiumukat féltik a vallási könyvek fordításai miatt. Bár kezdetben az evangélikusok elfogadták a laikus Biblia-értelmezést, de később náluk is professzió lesz az exegézis, és a három szent nyelv ismeretét kívánja. A papok szerepe megmarad a prédikációban is. A protestáns Biblia is ugyanúgy szent, talizmán, mint a középkori. Az első két reformátor generáció tekintélye papi mivoltukból származott, ezért bíztak meg bennük és követték őket.

A kötet utolsó cikkét R. N. Swanson írta, kimondottan polemikus célzattal, a kötet koncepciójáról és a téma vizsgálatának határaitól. Szerinte egészen új távlatok nyílnának eretnkség és írásbeliség viszonyának vizsgálatában, ha az eretnkséget mint a kereszténység fejlődésének részét vizsgálják. A középkori kereszténység egy könyv vallása, de ennek esetében nincs szövegállandóság. A Biblia nem preskriptív, így határtalanul interpretálható, mondja Swanson, de ez így nem igaz. Az értelmezési tartomány viszonylag állandó, ahogy a hozzárendelési szabályok száma is, s ezért legfeljebb véges sok függvényt tehetünk fel. A literátusok teremtették a hagyományt, és a régi és új értelmezési kísérletek közötti feszültség indukálja az eretnkséget; az eretnkség választás, folytatja, s ez persze igaz is: ezt elfogadva viszont tudatosítani kell, hogy az ortodoxia-heterodoxia fogalompár csak az erőviszonyok leírására alkalmas. Ugyanolyan elvek szerint működik az összes eretnkség – beleértve a katolicizmust, az etymonhoz és a *hairesis* szó, az egyházatyák idején bevett *irányzat* jelentéséhez visszatérve. Eretnkség = Interpretáció! Az irodalomhoz fűződő viszonyt csak így lehetne következetesen vizsgálni!

Hogy mi minősül eretnkségnek (értsd: heterodoxiának), azt az írástudók döntötték el. 1100 és 1200 között alapvetően megváltozott a Nyugat irodalmi hagyománya és hitfelfogása a tanult klerikusoknak köszönhetően, gondoljunk a „12. századi reneszánsz”-ra. Eretnkség-

fogalmuk saját helyük meghatározását is szolgálta. Kétkelkednek a keresztény hit alapjainak korábbi értelmezéseiben, és vadul elítélik a tanulatlan vándorprédikátorok exegézisét. A nyilvános elítélés más eretnkségeket szül. A történész pedig a győztes nyelvért használja – az elítélt: eretnek. (A középkor sokszor eretnkségnek nevezi a mohamedanizmust, a manicheizmust, a judaizmust, de ezek nyilvánvalóan akkor is önálló vallások voltak. Más kánont értelmeznek, más a mitológiájuk, világertelmezésük eszközei is mások. Más világban léteznek, a keresztény társadalomba kerülve idegen testként viselkednek, izolálódnak. Jellemző, hogy a *chanson de geste*-ekben az óriások, varázslók Allahhoz és Mohamedhez főhászkodnak, csata előtt.) Az ítélet hiánya nem jelenti, hogy nem volt heterodoxia. A polémia, az ellenfél leírása mindig torzít. Az inkvizíció kérdései sztereotípek, nem kérdeznek rá az összes lehetséges elhajlásra. A szöveg, amin egy közösség alapul, nem biztosan írott, lehet egy egynévi élete vagy közösségi tapasztalat is (ld. Stock). A heterodox csoportoknak nincs önálló, kanonikus irodalmi hagyományuk (?). A hangsúlyt Swanson arra fekteti, hogy nem kanonikus ez a hagyomány. Lehet egyszerűen elvetése vagy cáfolata az ortodox tradíciónak. Egy ilyen transzformáció egy *discourse community* (beszédközösség) kialakításához vezet. Nyilvánvalóan az ortodoxia is egy ilyen közösség, de az eretnek formák alternatív identitást kínálnak. Az alternatív hitértelmezéshez alternatív struktúra tartozik.

A független kánonhoz önálló exegetikus hagyomány szükségeltetne. Két alapvető akadály van – egyrészt az élő, nem írásos textualitás, szöveghagyományozás, gyakran családi alapon, másrészt az irodalmi hagyomány gyors hanyatlása és tűnékenysége. A valdensek példája alapján – litteratus vezetők, de latinul nem tudó, műveletlen hívők – Swanson megkérdőjelezi eretnkség és írásbeliség feltétlen kapcsolatát. Felhívja arra a figyelmet, hogy a 16. századig a kisebbségi eretnkség vizsgálata az ortodoxia-írásbéliség kapcsolat figyelmen kívül hagyását jelenti. Pedig az ortodoxia befogadásának is ré-

sze az olvasnitudás. (Nyilvánvalóan, hisz ez is interpretáció.) A másik komoly kapcsolat (ortodoxia, eretnekség és írásbeliség között) az ún. filozófikus eretnekségek felbukkanása 1400 után, ami latin nyelvű, tudós, és elsősorban klerikus kezdeményezése az egyház, a hagyomány kritikájának. Ekkor a vernakuláris irodalom kapcsolata más lesz az eretnekséggel, a nyomtatásnak köszönhetően. A vernakuláris műveket ritkán fordították latinra, akkor sem a terjesztés miatt, viszont ekkor már igazán nagy számban készülnek fordítások latinból.

Ezután felteszi a kérdést: az írástudás megszerzése nélkülözhetetlen feltétele volt-e az eretnekségnek, amit ő mint „a világ érzékelhető valósága és az Egyház által arról kialakított kép közötti disszonancia által teremtett kérdések”-et definiál. (Ez csak úgy igaz, ha e világ alapjának, lényegének a keresztény tradíciót tekintjük.) Praktikus dolgokról van szó: átlényegülés, imák a szentekhez, véli, de szerintünk nem jó ezeket pusztán gyakorlati kérdésnek tekinteni, hiszen hitelvekből vezetnek le a viselkedésformákat, s nem azokhoz gyártanak ideológiát. Nincs szükség írásbeliségre ahhoz, hogy ilyen kérdésekről beszélni lehessen. (Olvasni mindenképpen kell, legalább a heresiarchának. A Biblia tekintélye filológiai pontosságot követel az eretnektől: csak a szövegszerűen igazolható hitelvek tarthatók fenn: ezért készül például bogumil apokrif.) Végeredményben Swanson szerint az eretnekség mint az ortodoxiával szemben választható alternatíva nem függ az írásbeliségtől, de terjedésük összekötheti őket. Az írástudó eretnekek léte fontosabb, mint az írástudó eretnekségé. Az írás mint terjesztő eszköz kevés-

bé fontos, mint az oralitás. Az eretnekek közül sem mindenki tud olvasni. A többség az írásos szöveget közvetve, auditíve érzékeli. Az oralitás és a memória-használat a passzív írásbeliség alapjai.

A történész az írástudó eretnekektől és ellenfeleiktől függ, forrásai miatt. Akikre nem figyeltek kortársaik, azoknak heterodoxiájáról nem lehet tudni semmit, s gyakran megesett az is, hogy olyan szöveget minősítettek eretneknek, melynek nem áll szándékában megkérdőjelezni az ortodoxiát.

A kötet, mint a probléma talán első összefoglalási kísérlete, nélkülözhetetlen marad egy komoly szintézis létrehozásáig. Nem találunk benne egységes szemléletet, az írásbeliség vizsgálatának módszereit nem hangolták össze a kötet szerzői, és a literacy fogalmát sem ugyanúgy vélték definiálhatni. Viszont majd' minden lehetséges nézőpontra láttunk példát, s az elsősorban elméleti megközelítések (Gurevics, Swanson) sokban hozzájárulnak a problémakör határainak kijelöléséhez. Ha valaki egyszer vállalkozik a szintetizálás nagyon nehéz feladatára, a kötet témakörein kívül talán a boszniai eretnekekkel, a bizánci heterodoxiával (a képrombolókkal), a vallási diskurzus szemiotikájával (a heterodox és ortodox formával egyaránt, az esetleges különbségeket feltárva) és a vallási üzenet egyéb, képi, zenei megfogalmazásával és áramlásával foglalkozhatna. Nyilvánvalóan ugyanakkora teret kellene szentelnie ortodoxia és íráshasználat kapcsolatának, mint az eretnek írásbeliség vizsgálatának, hiszen a hitről való beszéd módozatait nem a mindenkori erőviszonyok határozták meg.

Seláf Levente

Európa keleti fele a középkor alkonyán

*Jerzy Kłoczowski: Europa
słowiańska w XIV–XV wieku.*

Państwowy Instytut Wydawniczy.
Warszawa, 1984. 464 old.
illusztr. 35.

A Lublini Katolikus Egyetem professzorának több mint tíz esztendeje készült munkája jó példája az Európa nagyobb területein lefolyó hosszú távú folyamatokat leíró szintézisnek. Két évszázadot, a 14-et és 15-öt fogja át, amikor a késő-középkori Európa lassanként átalakult újkori Európává, az Elbától keletre eső Európa pedig elkezdett végleg a kontinens nyugati részébe integrálódni. Az ebben a korszakban lezajló jelenségek leírása során a szerző nem sajnálja a fáradtságot, hogy visszatekintsen a 13. századig, amelyben az új tendenciák jelentős részének kezdetét találjuk, illetve folytatja az elbeszélést a 16. század végéig. Bizonyos ellenérzéseket válthat ki a „szláv Európa” meghatározás. Amint J. Kłoczowski rávilágít, ez a terminus megfelelőbb, mint a „Közép-Kelet Európa”, amivel inkább Magyarország, Csehország, Lengyelország (Piastr határok közötti) területe határozható meg, valamint a lovagrendi állam, mint olyan országok, amelyek szorosabban kötődnek a Nyugathoz, illetve megfelelőbb, a „Kelet-Európa” elnevezésnél is, amelyet a kortárs politikai konnotációk (8–9. o.) terhelnek. Tegyük hozzá, hogy megalapozott ez a terminus, figyelembe véve a területen domináns szláv népek hatalmas szerepét. A szerző helyesen fordít mégis figyelmet a területen élő nem szláv népekre is. Mindenekelőtt a magyarokról van szó, akiket a középkori szláv krónikások gyakran szláv néptörzsnek véltek széleskörű írásbeli kapcsolataiknak köszönhetően, amelyek mind a mai napig – pl. a nyelv területén – olvashatók. Egyébként helyes észrevétel, hogy a magyar állam területén a szlávok sűrű településcsoportokat alkottak (Szlovákia, Horvátország, sőt tegyük hozzá, hogy még Pannoniában, különösen a Dunántúlon is megőrződhetett egy

maradvány jellegű, autochtonikus szláv népesség, amely még a magyar honfoglalás előtt itt lakott). Ezek a népcsoportok különféle függő viszonyban álltak a magyar központtal (9., 106. o.). A Trianon előtti Magyarországról szóló írásokban túl gyakran találkozunk „Kis Magyarország” képevel, jó tehát, hogy J. Kłoczowski elkerülte ezt az általánosan elterjedt hibát. A szlávok világához számítja a könyv szerzője a balti népeket is, és nem csupán azért, mert a történelem előtti időkben a szlávokkal egy közösségben éltek, de azért is, mivel a Litván Nagyfejedelemség népességének nagy részét szlávok alkották, illetve a balti terület egy része (Poroszország) a kora középkortól a szláv (lengyel) politikai expanzióknak, majd később betelepülésnek volt terepe. Ez okból nem hiányozhat a szintézisből a keresztetek állama sem, amelyet a porosz földeken élő németajkú népesség hozott létre, s amelynek történelme teljes fennállása során a szláv és balti szomszédokkal való kapcsolatok jegyében folyt. Ezek a Lengyelországhoz számtalan szállal kötődő területek végezetül a II. toruńi béke után 1466-ban közvetlenül vagy hűbéresként Lengyelországba olvadtak. Ugyanebből az okból (a szlávokkal és a magyarokkal való politikai és kulturális kapcsolatok miatt) foglalkozik a munka Moldvával és Havasalfölddel is. A tárgyalt területen belül a szerző három övezetet különít el: a már említett Közép-Kelet Európát, a Balkánt és a ruszin (keleti szláv) területet. Helyesen hívja fel a figyelmet arra, hogy a tárgyalt régió nyugati határa nem esik egybe a Császárság politikai határával, hanem túllép azon (10. o.). Ez az észrevétel azonban nem jutott el a megoldásig, és a „szláv Germánia” leírására már nem került sor, jóllehet jelentős területein éltek szlávok (Łużyce-Lausitz vidékén mind a mai napig élnek).

A szerző széles összehasonlító perspektívában igyekszik bemutatni könyvében a társadalmi élet különböző aspektusait. Előadását a hagyományos politika-

történet bemutatásával kezdi. A közismert, s így felesleges részletek tömegét kiküszöbölő alapvető tételek rögzítése lehetővé teszi az egyes országok közötti hasonlóságok és eltérések megragadását, és bizonyítja ezek összefoglaló szintézisbe gyűjtésének helyénvalóságát. A tárgyalt időszak a politikai erők számára átmeneti korszak volt. Letűntek a régi közép-európai dinasztiák (a Przemyslidák, az Árpád-ház, végül a Piast-ház királyi ága), de az új dinasztiák átvették a régi hagyományokat, és tovább építették országaik hatalmát. A 14. század közepén a közép-európai trónokon három nagy személyiség foglalt helyet (IV. Károly, Nagy Lajos, Nagy Kázmér). Haláluk után ezek az államok eltérő útra léptek. Csehország és Magyarország a 15. században válságokon ment keresztül (Csehországban a huszitizmus, Magyarországon az uralkodó és a főurak harcai, majd a mind erősebb török veszély), Lengyelország ellenben a Litvániával létrehozott perszonálunió révén és a litván Jagellók trónra ülésével virágkorát élte. A 15. század végén a lengyel-litván dinasztia korlátozott dominanciára tett szert Európának ezen a részén, de az államaik közötti politikai koordináció hiánya, illetve az egyes országok közötti túlságosan nagy különbségek miatt nem jött létre tartósabb egység. A Jagellók örökségét délen az ekkor expanzív fázisban lévő Habsburgok és a törökök osztották fel. A Jagelló államok keleti végein megnövekedett Moszkva hatalma, amely levetvén a hanyatló tatár államtól való függőséget a ruszin földek egyesítésébe fogott. Számára Litvánia jelentett konkurenciát, amely a 15. század végén nem volt képes ellenállni ezeknek a tendenciáknak. Fontos tényező volt ez, amely a lovagrendi állam bukása után megszilárdította Lengyelország és Litvánia unióját. A Balkán számára a 14. század Szerbia szupremáciájának kora, amely azonban belső konfliktusai mellett képtelen volt ellenállni a török terjeszkedésnek. A 15. század során az egész fél-sziget Törökország kezébe kerül, aminek megkoronázásaként bekövetkezik Magyarország 1526. évi katasztrófája.

A munka második fejezetét a szerző a

régió társadalmi-gazdasági struktúrájának szenteli. A kor jellemző tulajdonsága a demográfiai növekedés, ami kontrasztot mutat azzal a regresszióval, amelyen ekkoriban a nyugat átesett. A Fekete Halál alapvetően nem jut el ideig a nyugatinál jelentősen kisebb népsűrűség következtében. A demográfiai növekedés hatása volt egyebek között a dalmát városok végleges szlavizálódása, amit a szerző (52. o.) az Adria irányába tartó szerb migrációval hoz összefüggésbe. Ezzel kapcsolatban felvetődnek bizonyos kétségek. Ilyen módon értelmezhetnénk esetleg a dél-dalmát városok szlavizációját. J. Kłoczowski azonban nem veszi észre, hogy hasonló dinamizmus jellemezheti Horvátországot, amelyet kevésbé dúlt fel a tatárjárás 1241-ben, s amelynek területéhez tartozott Dalmácia jelentős része. A tárgyalt jelenségek jellemzője a városok és falvak fejlődése, ezen belül pedig az egész vizsgált térségben többségben vannak a helyi kereskedelem és kézműipar központjait jelentő kisvárosok. Urbanizáció tekintetében kiemelkedik Csehország és Szilézia. Ezeknek lakosságából a tárgyalt időszakban 34% város lakó (Szilézia – 23%). Alacsonyabb az urbanizációs mutató Magyarországon és Lengyelországban (15–20%), és ritka városhálózat jellemzi a Balkánt és Oroszországot (3–4%). A tárgyalt korszakban válnak általánossá a mezőgazdasági termelés új technikái, a tervszerű erdőgazdálkodás és a gazdag ásványkincsek kitermelése (ez utóbbi a Szudétákban és a Kárpátokban). Saját érckészlet jelenti az értékes fémpenzék alapját: a prágai ezüst garasét és a Corvin Mátyás verette magyar forintét; azonban már a 15. század közepén hanyatlásnak indul a bányászat, egyrészt a belső feszültségek, másrészt az ércbányák kimerülése miatt. Az eddiginél intenzívebben fejlődik a külkereskedelem is, azonban az exportstruktúra a tárgyalt régió számára nem előnyös. A nyugat-európai kereskedők kiviszik a feldolgozatlan nyersanyagokat és luxuscikkeket, a nyugat-európai ipar termékeit hozzák be, amelyek minősége sokszor igen gyatra. Ez nem hátráltatja a hazai kézműipar fejlődését, amely gyakran eredményesen konkurál a külföl-

di termékekkel, mint pl. a nagylengyelországi posztó. A kereskedelmi földrajzban két régiót különít el a szerző: a balti területet, amelyet kezdetben a Hanza monopóliuma ural, majd megnövekszik a Viszula és Gdanšk, illetve a Fekete-tengeri térség – amelyben mind nagyobb szerepet játszik Lwów-szerepe. A gazdasági és politikai változások Közép-Európa országaiban a nemesség szerepének növekedéséhez vezetnek, amely Magyarországon és Lengyelországban magába foglalja a főnemességet is. A közép-nemesség a monarchia fő támaszává válik, így a nemesi rend szélesebb körű jogokra tesz szert, mint mások, és domináns tényezővé válik a kialakuló képviselői intézményrendszerben. A polgárság csupán a cseh országgyűlésben játszik nagyobb szerepet. Lengyelországra és Magyarországra jellemző a nemesség nagy lélekszáma, valamint (Lengyelországban) az, hogy a nemesség azonosítja önmagát az állammal.

A nemesség szerepének növekedéséről szóló megállapítások már átvezetnek a mű következő fejezetére, amely az állam és a jog kérdéskörét tárgyalja. A korszak jellegzetessége az egyes rendekre és népcsoportokra (pl. Erdélyben a székelyekre) külön érvényes törvények sora, a helyi autonómiák széles köre, s emellett a központi hatalom növekvő jelentősége (különösen Magyarországon Corvin Mátyás uralkodása idején), illetve a jog kodifikációja. Az írott törvény mellett, mely a kánonjog, az ún. német jog és a mind népszerűbb római jog keveréke, él a szokásjog – különösen a keleti kereszténység országaiban –, amelyet Ruszka Pravda címmel Rusz területén írásba is foglaltak. Ebben az időszakban nyer végső formát Lengyelország, Csehország és Magyarország politikai elitje körében a Királyság Koronájának eszméje. A koronázási jelvények különösen Csehországban és Magyarországon töltenek be jelentős szimbolikus szerepet. J. Kłoczowski először elemzi az államok működésének elvi alapjait, majd ismerteti gyakorlati oldalát (az udvar szerepe, a közép-európai monarchiák egyes részeinek jogi státusza). Külön figyelmet szentel a pravoszláv államok működésének, ahol a nyugati befo-

lyással szembeni ellenállás, valamint a Bizánccal való kapcsolat egy eltérő állammodell kialakulásához vezetett. Kiténik ez Moszkva példáján, ahol a bojárság nem mutatott törekvést a rendi képviselet kialakítására, miközben az uralkodó ügyesen kihasználta katonai sikereit egy tőle függő réteg (a pomjescsikok) létrehozására. Az uralkodó hatalmának elméleti megalapozását segítette az az elv, mely szerint ő Isten földi helytartója, és ehhez előnyösen járult Konstantinápoly eleste. Jóllehet, a nagyhercegek már a 15. században teljhatalmat összpontosítottak kezükben, de csak Rettegett Iván koronáztatta magát cárrá.

A továbbiakban J. Kłoczowski, aki az egyik legjobb lengyel egyháztörténész, áttér az egyházak szerepének problematikájára. Szoros kapcsolatot talál az állam és az egyházi intézmények között. Az egyházi határok leggyakrabban egybeesnek az államhatárokkal, és a saját metropólia erősítette az önálló államiságot. A Dunától északra és az Elbától keletre eső államok megkülönböztető jellemzője az egyházkerületek és a plébániák nagyobb területe, valamint a püspökök nagyobb presztízse. A tárgyalt korszak egyháztörténeti szempontból jelentős eseményének számít a kereszténység felvétele Litvániában, valamint a huszita mozgalom. A 15. századi Csehország a bogumil Bosznia után a második eset, ahol az eretnekként kezelt mozgalom privilegizált helyre tesz szert az állam életében. Csehország esetében ez összetett társadalmi folyamatok eredménye, mint pl. a nemesség gazdasági alapokon nyugvó erős antiklerikalizmusa, valamint az új elméleti áramlatok elterjedése széles társadalmi rétegekben. Amint ezt J. Kłoczowski több ízben hangsúlyozza, ennek a mozgalomnak több szinten voltak megnyilvánulásai, amelyek a könyv megfelelő pontjain elemzés tárgyát képezik. A szerző szintézisben felveti a pravoszláv egyház helyzetének kérdését a török megszállta Balkánon, ahol a papság elvesztette birtokait, ugyanakkor a keresztény lakosság képviselőjének ismerték el, így megmaradt a vallási élet szabad gyakorlásának joga. A könyv felhívja a figyelmet a kolduló ren-

dek nagy szerepére is régióink katolikus részében, és bemutatja a pravoszláv monaszticizmus fejlődését. Az intézményi változások visszatükrözik a vallásosság új áramlatait, amely a krisztianizáció mértékében a lakosság mind szélesebb körében mélyült el. J. Kłoczowski elfogadja H. Łowmiański álláspontját, mely szerint a krisztianizáció első szakasza a 12. század alkonyán ért véget. Ettől az időponttól fejlődnek ki a szentség új ideáljai, hangsúly kerül az individuális keresztényi életre, elterjednek az új liturgiai szokások, folklorizálódik a kereszténység. Kiemelik Krisztus ember voltát, kifejlődik a Szűz Mária kultusz. Alapvető jelentősége van ennek a korszaknak az egyes országok saját kulturájának kialakulásában, amely elegyíti az elit egyetemes műveltségét a hazai tömegkultúrával.

A tárgyalt szintézis két utolsó fejezetét a szerző ennek a két folyamatnak szenteli: egyrészt ez egy erőteljes európaizálódásként értelmezhető, mint teljeskörű csatlakozás a nyugati vagy keleti kereszténységhez, másrészt egy erőteljes folyamatként az etnikai és kulturális identitás kiépítése irányában. A tárgyalt korszakban végleg elterjed a kereszténység a régió társadalmainak legmélyebb rétegeiben. Fontos szerepe volt ebben az oktatásnak, vagyis az iskolarendszernek, különösen a keleten fejlett alsófokú és a nyugati civilizációra jellemző felsőoktatásnak. Fejlődtek a falvakban az egyházközségi iskolák, aminek köszönhetően még jobbagyszármazású ifjakkal is találkozhatunk az egyetemeken. Az egyetem biztosította kezdetben az egyházi karriert a káptalanban vagy a hierarchiában, illetve a kancellárián, ahol mind több világi személyt foglalkoztattak. Egyre szélesebb a művelt, kultúrával törődő emberek köre, akik között olyan könyvgyűjtő, művészetet támogató uralkodókat találunk, mint IV. Károly, írott önéletrajzának szerzője; Lajos brześci hercege, aki végrendeletébe foglalta könyveit vagy Corvin Mátyás, a humanizmus propagátora. Imponáló könyvgyűjteményeket halmoztak fel a kolostorokban is, és mint jól ismert példát említi a szerző a zagaíni Ágoston-rendi kolostor könyvtárát, amely 1500-ban

kb. 1000 kötetet tartott számon. A keresztényi igazság hirdetésének külön tényezője volt a gótikus művészet, amely a tárgyalt országok mindegyikében különböző sajátos jelleget öltött. Hasonló funkciója volt a bizánci művészetnek is, amely szintén egyedi vonásokat vett fel.

A tárgyalt munka talán legérdekesebb része a mű záró fejezete, amelyet a szerző a nemzeti kultúrák fejlődésének, és ami ebből következik, a nemzettudat kialakulásának szentel. A nemzettudat meghatározó fő tényező a nemzeti kultúra. A szerző megjegyzéseiben a késő-középkori elit nemzettudatával foglalkozik, de nem kerüli el a kérdést, hogy ez milyen mélységig terjedt. A nemzeti identitást meghatározó egyik tényező a közös eredet mítosza, amit felfedezhetünk a tágabb szláv közösségi tudat fennmaradásában. További tényező a történetírás, amely az állam és az uralkodó dinasztia érdekeinek szempontjából mutatja be az ország történelmét, de az államot alkotó tágabb közösség szempontjából is. Fontos szerepe van a szent patrónusok kultúrájának, akik jobbára szent királyok, állam- vagy dinasztiaalapítók (különösen kiemelkedik e tekintetben Magyarország, amint A. Vauchez kutatásai, illetve Klaniczay Gábornak a tárgyalt szintézis kiadását követően megjelent munkái nyomán ismertté vált; a másik póluson található Lengyelország, amely nélkülözi az ilyen monarchikus patrónus személyét), de lehetnek püspökök – az egyházszervezet megteremtői. A nemzeti sajátosságok kialakulásához járult a saját – idegen antagonizmusa is, aminek egyik kifejezője volt az egy nyelvet beszélő emberek közössége. Tegyük hozzá azonnal, hogy ilyen jellegű tudat nyomát már Szt. Adalbertnek *Tempore illo* a 12. század második feléből, de legkésőbb a 13. század elejéről származó lengyel legendájában megtaláljuk, amelyben Adalbertet, a cseh kinevetik nyelvért a lengyel parasztok. A tárgyalt korszakban az egész térségben kialakul az irodalmi nyelv. Az első magyar nyelvemléknek tartják például az 1300 körül keletkezett *Ómagyar Mária-siralmat*. J. Kłoczowski azonban figyelmen kívül hagyta, hogy már a 13. század

első éveiből származó Pray-kódexben megtalálható a magyar nyelvű *Halotti Beszéd*. Vitatható az állítása is, hogy az ógyházi-szláv nyelv csak a középkor vége felé vált mesterséges nyelvvé. Valójában az ógyházi-szláv már keletkezése pillanatában mesterséges volt, bár az a Szaloniki környéki szláv dialektusból merített és minden szláv számára könnyen érthető volt. Egyenesen szórakoztató olvasmányt jelentenek a szerző megállapításai a szomszéd népekről alkotott negatív sztereotípiákról, amelyek a nemzeti büszkeséghez kötődtek. Arról, hogy ezekben az időkben könnyen lett a barátságából ellenségeskedés és viszont, meggyőzően szólnak a Nagy Lajos korabeli lengyel–magyar viszonyok. 1377-ben Krakkóban csetepatéra került sor, aminek következtében több mint 160 magyar udvari ember lelte halálát, és a nagylenyelországi Janko z Czarnkowa képtelen elhallgatni, hogy mennyire gyűlöli „ezt a vad nemzetséget”. A nemzetudat hordozójaként jelöli meg a szerző – többek között B. Zientara művei nyomán – a politikai nemzetet, azaz a társadalomnak az állami funkciókkal szoros kapcsolatban álló rétegét. Lehetségesnek tartja a nemzeti identitás kiterjesztését szélesebb társadalmi rétegekben is olyan válságok idején, mint a huszitizmus. Erre a kérdésre világított rá az utóbbi években (1987) K. Modzelewski is a jobbságágnak szentelt monográfiájában.

J. Kłoczowski kutatásaiból az a következtetés tűnik ki, hogy a 14. és a 15. század a szláv Európa történetében olyan fordulópontot jelent, mint a 12. és 13. század Nyugat-Európában. A szerző érdeme, hogy lerántotta a mítikus leplet az 1500-as esztendő mágiikus cezúrájáról, amely mintegy elválasztotta a középkort a reneszánsztól. Munkájában kimutatta, hogy sok ma is élő kulturális hagyomány gyökerezik éppen ebben a korban. Az egyes államok történeti mitológiájában való kiemelt szerepét annak is köszönheti ez a korszak, hogy a rá következő időkben a régió mindegyik állama regresszió ment keresztül.

J. Kłoczowski szintézise imponáló kritikai apparátussal van ellátva. Ennek el-

ső része a bibliográfia (332–40. o.), amelyben megadja a lengyel, a kongresszusi nyelveken, illetve a lengyel olvasó számára érthető cseh nyelven kiadott legfontosabb feldolgozásokat. Ebbe a bőséges összeállításba szubjektív szempontok szerint kerültek az egyes könyvek, így tehát vitatható, hogy helyesen került bele vagy maradt ki egy adott cím. A III. fejezethez, amelyben az állami-jogi viszonyokról esik szó, és leírja az udvari szerződéseket, segítségül hívható lenne például A. Gieysztor és P. E. Schramm valamelyik munkája. A Magyarország iránt érdeklődő olvasó ellenben elégedetten olvashatja ezen a helyen a német nyelvű kiadványt: J. M. Bak, Königstum und Stände in Ungarn im 14.–16. Jahrhundert, Wiesbaden 1973.

A kritikai apparátus következő része a „Fontosabb személyek és helységek szótára” (341–431. o.), amely alap gondolata szerint kísérlet a szláv Európa új történelmi (13–16. századi szótárhoz), ami folytatása is lehet a korábbi időkkel foglalkozó Słownik Starożytności Słowiańskich gyűjteményének. Az egész apparátust személynév mutató, illetve a földrajzi és etnikai-politikai nevek mutatója zárja. Mint minden indexben, ebben is előfordul néhány hiba vagy tévedés, pl. Alba Iulia azonosítása Akermannel (mindkettő mellett utaló van a Białogrod/Fehérvár címszóhoz), holott Gyulafehérvár külön címszóként szerepel. Jelentősebb hibának tűnik a Bratysława címszó (a Preszburg utalóval) elkülönítése Pozsonytól, holott ezek a nevek egyazon várost jelölnek.

A könyv gazdagon illusztrált. Helyesbítésre csupán a Nagy Lajost ábrázoló 4. sz. kép aláírása szorul. Ez a következő: „miniatura-részlet *Chronica de gestis Hungarorum*, 1360 után, Budapest, Magyar Nemzeti Könyvtár”. Jobb lett volna a cím helyett a krónika hagyományos nevét használni: Képes Krónika, ami a szakirodalomban is használatos, s a közölt reprodukció a (k. 1r) kézirat kezdő miniatúrájának részlete. A gótikus művészeti reprodukciók között kellene szerepelnie a szövegben említett Madonna z Krużlowej-nek is, ami a „Szép Madonnák” stílus legékesebb példája.

A könyvet a szerző egyszerre szánta a szakembereknek és a szélesebb olvasókörzönségnek. Szép, irodalmi nyelven íródott a munka, így igazi esztétikai élvezetet nyújt. Ajánlható minden lengyelül tu-

dó olvasónak, akit érdekel ennek az európai régióknak történelme a középkor „alkonyán”.

Ryszard Grzesik

Számunk szerzői

Filippov Szergej történész,	ELTE, Budapest	Petkov, Kiril történész,	CEU, Budapest – Veliko Trnovo Univ.
F. Font Márta történész,	JPTE, Pécs	Pósán László történész, KLTE,	Debrecen
Grzesik, Ryszard történész,	CEU, Budapest – A. Mickiewicz Univ., Poznan	Seláf Levente egyetemi hallgató,	JATE, Szeged – ELTE, Budapest
Gurevics, A. J. történész,	Moszkva	Sierpowska, Anna történész,	CEU, Budapest – A. Mickiewicz Univ., Poznan
Havas László klasszika-filológus,	KLTE, Debrecen	Sisák Gábor történész,	tudományos ösztöndíjas
Kurecskó Mihály egyetemi hallgató,	JATE, Szeged	Sulyok Hedvig nyelvtörténész,	JGYTF, Szeged
Makai János történész,	Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola, Eger		

A kötetünkben szereplő fordításokat Bagi Ibolya és Molnár Edit Katalin készítette.

Megjelent a Sic Itur ad Astra 1995/1–2. száma

Tóth Tamás

**Bach huszárok. A szolgabírói hivatalok személyzete
az 1850-es években**

Waktor Andrea

A Ballagi család

Hunfalusy Szabolcs

**A fasori Evangélikus Gimnázium tanulójának
társadalmi összetétele az alapítástól 1945-ig**

Recenziók

Folyóiratszemle

Interjú Karády Viktorral

INHALT

Studien

SERGEI FILIPPOV

„Von Gott der Himmel wird ein Reich gegründet,
das nie zugrunde geht.“ Geschichtsphilosophische
Vorstellungen im Rußland des 15–17. Jahrhunderts 5

KIRIL PETKOW

Von den sich gegen die Krone empörenden bis hin zu den
fidei nostri Bulgari. Das politische Bild der orthodoxen
Balkan-Völker in Ostmitteleuropa (1354–1572) 32

MÁRTA F. FONT

Die ungarisch-russischen politischen Beziehungen
im 12. Jahrhundert 53

JÁNOS MAKAI

Die Außenpolitik des Fürstentums Susdal in den 30–50er Jahren
des 12. Jahrhunderts 76

LÁSZLÓ PÓSÁN

Die inhaltlichen Veränderungen der Bezeichnung
„preußisch“ im Mittelalter 96

HEDVIG SÜLYÖK

Über die wallonischen Soldaten Karls (II.) des Kleinen 109

RYSZARD GRZESIK

Adelhaid, die angeblich polnische Prinzessin auf dem
ungarischen Thron 114

Quellen

Möch Filofei

Brief über die schlimmen Tage und Stunden 127

Jenseits unserer Grenzen

Isolation und Modernität:

Interview mit Aron Jakowlewitsch Gurewitsch 137

A. J. GUREWITSCH

Hexen auf dem Dorfe und auf der Anklagebank
(Die volkstümlichen und intellektuellen Traditionen
der Auslegung der Magie) 145

Revue

Über Ungarn im ausgehenden Mittelalter (<i>Ludovicus Tubero: Kortörténeti feljegyzések (Magyarország). Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 4. Ford. és kiad.: Blazovich László és Sz. Galántai Erzsébet. Szeged, 1994.</i>) László Havas	172
Zum Verständnis des polnischen Katholizismus (<i>Jerzy Kłoczowski–Lidia Müllerowa–Jan Skarbek: A katolikus egyház Lengyelországban. Kiadja: a Magyar Katolikus Püspöki Kar Egyháztörténeti Bizottsága. Budapest, 1994.</i>) Mihály Kurecskó	174
Die Beziehung zwischen Ketzerei und Schriftlichkeit: Definition und Akzidentien (<i>Heresy and Literacy, Ed.: Peter Biller, Anne Hudson, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.</i>) Levente Seláf	177
Der östliche Teil Europas im Herbst des Mittelalters (<i>Jerzy Kłoczowski: Europa słowiańska w XIV–XV wieku. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa, 1984.</i>) Ryszard Grzesik	186
Autoren	192

CONTENTS

Studies

SERGEI FILIPPOV

„The God of Heavens will raise an empire that will never perish.”
Ideas of historical philosophy in Russia from the
15th through the 17th centuries 5

KIRIL PETKOW

From rebels against the Crown to *fideli nostri* Bulgari.
East-Central European political image of the
Orthodox peoples of the Balkans (1354–1572) 32

MÁRTA F. FONT

Hungarian-Russian connections in the 12th century
(1118–1199) 53

JÁNOS MAKAI

The foreign policy of the Suzdal Principality in the 1130–1150s 76

LÁSZLÓ PÓSÁN

The changes of the meaning of the etnonym „Prussian”
in the Middle Ages 96

HEDVIG SÜLYÖK

The Latin Warriors of Charles (Small) II 109

RYSZARD GRZESIK

Adelheid alleged Polish princess on the Hungarian throne 114

Sources

The Monk Filofei

Epistle on bad days and hours 127

Beyond our borders

Isilation and modernity:

Interview with Aron Yakovlevich Gurewitsch 137

A. J. GUREWITSCH

Withes in the village and i the prisonrs’s box
(Popular and intellectual traditions of the interpretation of magic) 145

Revue

On medieval Hungary (<i>Ludovicus Tubero: Kortörténeti feljegyzések (Magyarország). Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 4. Ford. és kiad.: Blazovich László és Sz. Galántai Erzsébet. Szeged, 1994.</i>) László Havas	172
Understanding Polish Catholicism (<i>Jerzy Kłoczowski–Lidia Müllerowa–Jan Skarbek: A katolikus egyház Lengyelországban. Kiadja: a Magyar Katolikus Püspöki Kar Egyháztörténeti Bizottsága. Budapest, 1994.</i>) Mihály Kurecskó	174
The relationship between heresy and literacy: definitions and accidents (<i>Heresy and Literacy, szerk.: Peter Biller, Anne Hudson, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.</i>) Levente Seláf	177
The Eastern half of Europe towards the end of the Middle Ages (<i>Jerzy Kłoczowski: Europa słowiańska w XIV–XV wieku. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa, 1984.</i>) Ryszard Grzesik	186
Authors	192

Az AETAS történettudományi folyóirat. Megjelenik évente négy alkalommal. Kiadója az AETAS Könyv- és Lapkiadó Egyesület. A lap főként történeti tárgyú tanulmányokat, forrásokat, kritikákat, ismertetéseket, interjúkat közöl, de szívesen fogad írásokat a társadalomtudományok más ágaiból is.

* * *

Az AETAS megjelenését döntően alapítványi támogatás teszi lehetővé. Az AETAS több vagy akár egy száma is megrendelhető a szerkesztőség címén. A folyóirat előfizetési díja egy évre 400 Ft. A lap ára egy szám megrendelése esetén 100 Ft+postaköltség, könyvesboltban 120 Ft.

* * *

Az AETAS-t a szerkesztőség terjeszti. A lap megvásárolható:

Budapest: Magiszter Könyvesbolt, V. ker., Városház u. 1.; Studium Könyvesbolt, Váci utca 22.; Eötvös Könyvesbolt, Kecskeméti u. 2.; Litea Kft., Budavár, Hess A. tér 4.; Írók Boltja, Parnasszus Kft., Andrassy út 45.; Könyvárúház, Rákóczi út 14.; Atlantisz Könyvesbolt, V. Váci utca.

Szeged: Katedrális Bt.: Sík Sándor Könyvesbolt, Oskola u. 27., Könyv- és Jegyzetbolt, Dugonics tér 12.; Móra Könyvesbolt, Kárász u. 5.; Egyetemi könyvtár, Egyetem u. 2.; JGYTF Kiadó Jegyzetbolt, Boldogasszony sgt. 6.; Idegennyelvű Könyvesbolt, Kárász u. 22. Tolkien Könyvesbolt, Kossuth L. sgt. 1.

Debrecen: Egyetemi könyvtár, KLTE főépület fsz. Egyetem tér 1.

Miskolc: Két Könyvész Kft., Miskolc-Egyetemváros.

Pécs: Szövegbolt, Ifjúság u. 6.; Egyetemi Könyvesbolt, Mátyás király u.

Székesfehérvár: Jókai u. 4. Könyvkereskedés, Jókai u. 4.

Szombathely: Savaria Könyvesbolt, Mártírok tere 1.

* * *

Kiadja az AETAS Könyv- és Lapkiadó Egyesület

6701 Szeged, Pf. 1179.

Felelős kiadó: Deák Ágnes

A szerkesztőség titkára: Aradi Zsuzsanna

Technikai szerkesztő: Nyerges Zsolt

A borítót tervezte: Szekeres Ferenc

Nyomdai munkálatok: Délmagyarország Könyv-, Lapkiadó
és Nyomdaipari Kft., Szeged.

ISSN 0237-7934

Bolti ár: 120, – Ft,

Előfizetőknek: 100, – Ft.

A Filofej által írt vagy legalábbis neki tulajdonított levelek a nyugtalanító bizonytalanság érzését keltik az olvasóban. Egyfelől a földi történelem vége közelinek és természetesen egyúttal elkerülhetetlennek is tűnik, másfelől viszont Filofej mintha azt sugallná, hogy lehetséges a földi történelem utolsó pillanatának megállítása az igaz hit rendületlen őrzése által. Ebből következőleg az eretnek-ségek és a pogány szokások elterjedése Oroszországban, bármely bekövetkező egyházi zavar a Harmadik Róma pusztulásával és az apokaliptikus vég veszélyével fenyeget.

Filippov Gyergej írását számunk 5–31. oldalán olvashatják.