

Alföldi András

**POGÁNY SZOKÁSOK,
KERESZTÉNY EMLÉKEK**

HISTORIA INCOGNITA

(Az elfeledett magyar társadalomtudományok tára)

III. SOROZAT: ZSEBKÖNYVEK

(Szerkesztő: Bárány Attila)

1. Komjáthy István: *A tehetségkutatás magyar módja*
2. Váczy Péter: *A szimbolikus államszemlélet kora Magyarországon*
3. Áldásy Antal: *Címertan*
4. Mályusz Elemér: *Turóc megye kialakulása*
5. Concha Győző: *A kilenczvenes évek reformeszmei és előzményeik*
6. Horváth Barna: *Az erkölcsi norma természete*
7. Hóman Bálint: *A magyar városok az Árpádok korában*
8. gróf Zichy István: *A magyarság őstörténete és műveltsége a honfoglalásig*
9. Mályusz Elemér: *A konstanzi zsinat és a magyar főkegyúri jog*
10. Erdélyi László: *A magyar lovagkor*
11. Deér József: *Pogány magyarság – keresztény magyarság*
12. Ferdinandy Mihály: *Az Árpád-ház mítoszai*
13. Alföldi András: *Keresztény császárok, pogány Róma*
14. Karácsonyi János: *Szent László király élete*
15. Alföldi András: *A későrómai birodalom válaszüton*
16. Áldásy Antal: *A keresztes hadjáratok története*
17. Miskolczi István: *Magyarország az Anjouk korában*
18. Alföldi András: *Pogány szokások, keresztény emlékek*
19. Hóman Bálint: *A magyar hún-hagyomány és hún-monda*
20. Darkó Jenő: *Népességi mozgalmak Erdélyben és környékén a középkorban*

Alföldi András

**POGÁNY SZOKÁSOK,
KERESZTÉNY EMLÉKEK**

ATTRAKTOR
Máriabesnyő – Gödöllő
2011

Alföldi András életműsorozatát és ezen belül a jelen kötetet
szerkesztette: Patay-Horváth András és Forisek Péter

Copyright © Alföldi András jogutódja, 2011
Hungarian edition © Attraktor, 2011

Címlapkép: G.A.B.
Címlapterv: CsumP Stúdió
Műszaki szerkesztés: Totalpress

ISSN 1786-4070
ISBN 978-963-9857-24-7

Felelős kiadó az Attraktor Kft. ügyvezetője.
A nyomdai munkákért felel a Gelbert Kft. ügyvezetője.

A VARÁZSLÁS LÉLEKTANI ALAPJA*

Hölgyeim és Uraim!

Engedjék meg, hogy mielőtt a római mágia számunkra különös, hol együgyű, hol visszataszító, és mégis megragadóan érdekes jelenségének boncolgatásába kezdenék, elmondhassam, hogy miképpen jutottam erre a területre. Ez nem lesz érdektelen, mert egyúttal élénk tárja a mai kifinomult és hallatlanul sokrétű tudományos kutatás némely visszasságát, sőt alapvető hibáját is.

Néhány év óta összefoglaló művön dolgozom a római pogány oligarchia nagy kultúrharcáról a keresztény császárság ellen. Ennek második kötetében I. Valentinianus császár és pannon udvari embereinek súlyos súrlódásait tárgyalom majd a szenátusi arisztokráciával: akit közelebbről érdekel, megkaphatja a nyert eredmények vázlatát „Az utolsó nagy pannon császár” c. kis füzetben, amelyet az idén adott ki az Egyetemi Nyomda. Ez a nagy, világszemléleti és szociális gyökerű összeütközés mindenekelőtt azoknak a botránypöröknek a sorozatával tört felszínre, amelyeket Valentinianus pannon méltóságviselői indítottak Rómában számos arisztokrata ellen. A legjellegzetesebb vád ezekben a pörökben a varázslás vádja volt, amelyet akkor keserves halállal büntettek, és amely vád rendszerint maga után vonta a halálnál nem sokkal kellemesebb kínvallatást is. Mármost a történetírás e kor-

* „A varázslás Rómában” c. tanfolyam bevezető előadása a Szabadegyetemen 1946. szeptember 20-án.

szakban a szenátorok kezében volt, és így a történelmi hagyomány úgy állítja be ezeket a pöröket, ahogy azt annak idején a szenátus tette: a szenvedő fél ebben a beállításban a felvilágosult, művelt nagyurak társadalmi csoportja, amely messze felülemelkedett az olyan primitív dolgokon, mint az együgyű emberek varázsló praktikái; a másik oldalon pedig csak otromba fajankókat lát a pannon dignitáriusokban, sötétagyú barbárokat, akik műveletlenségénél csak rosszakaratuk nagyobb. A régi források e beállításának a modern történetírás is beugrott, holott, hogyha egy kicsit közelebb-ről megvizsgáljuk *Ammianus Marcellinus* és az antik krónikások állításait, rögtön szembeötlik, hogy elferdítették az igazi tényállást. Most nem fejthetem ki ezt részletesebben, csak éppen egy-két példával szeretném érzékelhetővé tenni, hogy mennyire meghamisították a történelmi igazságot.

Először is tudnunk kell azt, hogy – hiába igyekeznek *Ammianus* bennünket az ellenkezőről meggyőzni – az ilyen varázslópörök egyáltalában nem mentek ritkaságszámba Rómában. Nem is szólva arról, hogy nem sokkal előbb, II. Constantius uralmának eseményei között maga az említett pompás későantik historikus is felsorol egész sor ilyen esetet, csak azt emelem ki, amit Apronianusról ír, aki rövid néhány esztendővel azelőtt volt Róma város kormányzója. Ezt az embert Julianus Apostata nevezte ki erre a nagy állásra, és amikor a Keletről Róma felé közeledve elvesztette a félszemét, halálosan meg volt győződve róla, hogy ez a szerencsétlenség az ellenségei által felbérelt varázslók machinációi révén szakadt rá. Éppen ezért Rómában nagy dühvel kezdett hozzá az ilyenféle üzemek kiirtásához. Aminek kapcsán többek közt az is kiderült, hogy egy szenátor a rabszolgáját kitanította a törvény által szigorúan üldözött varázsló-mesterségre, és ez kiderülvén, csak nagy megvesztegetések árán sikerült elkerülnie a halált. Azután meg nem is Valentinianus emberei kezdték a maguk jószántából ezeknek a varázslópöröknek a megindítását, hanem egy Chilo nevű arisztokrata főtisztviselő följelentése indította el a lavinát, aki azzal vádolt néhány embert, hogy mágia segítségével betegséget okozott neki és felségének, és amikor a gyengélkedő városkormányzó nem elég gyorsan bonyolította le

ennek a vádnak a tisztázását, maga Chilo erőszakolta ki, hogy a beteg kormányzó helyett egyik rangban utána következő főember, a pannon Maximinus kezébe tegyék le az ügy kivizsgálását. Ezek a tények, úgy mint rengeteg más körülmény is, megmutatják, hogy a szenátorok éppen úgy benne tévelyegtek a varázslás kódében, mint a pannon udvari hivatalnokok és az egész római világ. Mindenki hitte, kivétel nélkül, hogy a varázslás tényleg hatásos, hogy nem csalás és csalódás, hanem kézzelfogható valóság. Ez a hit csak erősödött az ókor vége felé: a legnagyobb filozófusok éppen úgy meg voltak győződve a mágia reális voltáról, mint az alsó néprétegek, a keresztény egyházatyák éppen úgy nem tudtak megszabadulni ettől a tévhittől, mint pogány ellenfeleik; a műveltek és műveletlenek között csak árnyalati különbségek vannak ebben a tekintetben: az egyik félen tudálékos elméletek mögé bujtatják az ősi babonákat, a másikon meg hiányzik ez a kendőzés.

Világossá vált tehát, hogy elejétől végig újra föl kell göngyölni ezt a problémát. Kapóra jött egy tudós német vallástörténésznek, *Karl Prümm*-nek vaskos vallástörténeti kézikönyve, mely 1943-ban hagyta el a sajtót; ettől reméltem gyors tájékozódást az irodalom rendkívül bonyolult és szerte-széjjel ágazó útvesztőjében. De nagyon csalódtam ebben a könyvben: a varázslásról szóló fejezete még csak az igazi problémáig sem tudott előrehatolni ebben a dzsungelben, nemhogy a megoldás útját megmutatta volna. Hirdették ugyan már, hogy *Preisendanz* és *Stemplinger* külön kötetet fognak szentelni a mágiának a *Müller-Otto*-féle nagy klasszikus kézikönyv keretében, de a német állam összeomlása egyelőre maga alá temette a német tudományt is, és így erre sem építhettem. Vissza kellett nyúlni tehát magukhoz az eredeti forrásokhoz, ami régebben rendkívüli nehézségekbe ütközött volna, mert az az igazi zugirodalom, amely az okkultizmus és misztika ókori szerepével megismertet bennünket, csak rendkívül szétszórva, selejtes kiadásokban, vagy éppenséggel csak féltve őrzött kéziratokban volt nagy fáradtsággal megközelíthető; a különlegesen kedvező egyiptomi klíma által megőrzött, papiruszra írott varázslóreceptek pedig ugyancsak százféle publikációban

voltak csak közzétéve, és így csak azok számára voltak hozzáférhetőek, akik egész idejüket és tevékenységüket nekik szentelheték. Ma már sokkal kedvezőben állunk ezen a téren. Az utolsó félszázadban felismerték ezen obskurus irodalom rendkívüli kultúr-történeti fontosságát. Felismerték, hogy az ősprimitív ember babonái mily nagy hatással voltak a hellenisztikus-római korszak magas kultúrájára; rámutattak arra, hogy hogyan hálózta be ez a földöncsúszó gondolkör a magasabbrendű gondolkodást, míg nem magával rántotta azt egészen a középkor sötétségébe.

Éppen a vezető tudósok vették a kezükbe tehát ezeknek a sivár szellemi termékeknek hiteles formában való összegyűjtését és közlését. Így született meg a görög csillagjósolás kéziratok hagyatéka katalógusának szépen gyarapodó sorozata, a görög alchimista kéziratok *Corpusa*, a görög varázsló-papírusok pompás kritikai kiadása és kommentárja; így keletkeztek olyan hallatlan munkával és tudással megalkotott gyűjtemények, mint *Franz Cumont és Joseph Bidez* műve a perzsa mágusok neve alatt terjesztett, görög köntösben föllépő orientális kinyilatkoztatások teljes forráshagyományáról, vagy *Festugière* kitűnő könyve, mely a Hermes Trismegistos gnosztikus szektájának az okkult tudományokkal való viszonyát elemzi (I. köt. 1944.), – miután már a század elején összeszedte két kutató is azokat az ólomtáblácskákat, amelyeket a római kor varázslói a maguk vagy klienseik ellenségeinek megrottására, elemésztésére készítettek titkos szertartások közepe, sírokba rejtve őket. Másfelől pedig nagyon nagy haladás tapasztalható azon a téren is, hogy hogyan férkőzött be az antik magas műveltség sáncai közé az ősprimitív mágikus életszemlélet, mely az orvosmesterség, a természettudomány és a filozófia racionális és logikus irányait mindinkább ködbe borította. Régebben csak az ókor legvégéről származott szüleményeit ismerték ennek az irodalomnak, mint amilyen az ú.n. *Physiologus*, de újabban kiderült, hogy ezek a kései fércművek a Kr. e. III. század alexandriai tudományossága alkotásaira nyúlnak vissza, amelyek töredékeit azért lehetett rekonstruálni, mert a kora-császárkori és a későbbi írók mind ezekből a hellenisztikus munkákból merítet-

ték – közvetve vagy közvetlenül – a tudásukat. Majd a további előadások folyamán válik kézzelfoghatóvá, hogy miért kell e korszak természettudományos gondolkodásának történetébe elmélyednünk, hogy a mágia ominózus szerepének, alattomos talajvízből mindent előntő árvízzé növekvő terjeszkedésének a nyitjára jöhessünk.

Elsősorban az angol, ú.n. „antropológiai” iskola volt az, amely észrevette, hogy az ókori mágiának számtalan vonása közös a ma élő primitív népek varázslásának praktikáival és elméleteivel; ha mást nem, *Sir James Frazer* vaskos köteteit, vagy legalább nevét mindenki ismeri. Ez a rokonság a klasszikus népek gondolkodásának újra feltörő ősrétege és a mai primitívek között tényleg meglepő, sőt lenyűgöző tény, és mivel olyan analógiákról van szó, amelyek egymással soha semmiféle összefüggésben nem állott kultúrák között is kristályos tisztán mutatkoznak, nem állhattunk meg ott, hogy a leíró néprajz és az ethnológia irodalmának őserdejébe belemerészkedjünk, hanem e közös alapvonások mögött az emberi nem gondolatmozgató szerveinek közös vonásaira is ki kellett terjeszteni a figyelmünket. Aki naivan azt hiszi, hogy a modern kézikönyvek gyors és könnyű eligazítást adnak a lélektan berkeiben, nagyon csalódik. A lélektan ugyanis jórészt egymástól teljesen elkülönült iskolák bástyafalai közé vonulva, részekre szakadva éli a maga életét, az ellentáborokról rendszeresen csak akkor beszél, ha szidni akarja őket, vagy saját fölényét kimutatni, és legszívesebben csak rajongva tisztelt szektaalapítók tanait variálja, illusztrálja, mint valami későantik gnosztikus felekezet. Ennek az az eredménye, hogy számtalanszor fölfedezik ugyanazt, elmondják ugyanazt, egyre új szakkifejezéseket gyártanak ugyanarra a jelenségre, és nem hajlandók közös platformra helyezkedni. Ez még a filozófia káros öröksége a pszichológiánál, de nem hiányzanak hasonló jelenségek az ethnológia, a szellemi néprajz területén sem. Itt is sokszor az iskolalapító mesterek kész elméleteit igyekeznek skolasztikusan bizonyítani a tanítványok, ahelyett, hogy összefogna a nemzetközi kutatás a felgyülemlett tenger egészséges megfigyelés elfogulatlan és átfogó, közös fel dolgozásához.

Az az érdekes, hogy az utóbbi tudományszakok a kultúrfilozófiával együtt úgy próbálják az imént említett általános emberi gondolkodási formákat egy nevezőre hozni, hogy sémákat állítanak föl arra, hogy a legelemibb érzéki észrevételtől kezdve a legmagasabbrendű szintetikus alkotó észmunkáig hogyan épül ki a gondolkodás rendszere, de közben – legalábbis az én szerény ismereteim szerint – elfelejteni látszanak, hogy a gondolkodás nem légyeres térben születő valami, és hogy megértésre még csak *nem is az agy* munkája alapvető, amely feldolgozza ezt, hanem az ember *érzékszerveinek sajátos gépezete*, amely már előre is meghatározza és eldönti azt, hogy az ember gondolatvilága milyen keretben mozoghat. Szükségessé vált tehát, hogy megismerkedjünk azzal az orvosi irodalommal is, amely az érzékszervek, idegrendszer és az agy működését tárja fel, és elő kellett venni azokat az élettani és biokémiai könyveket is, amelyek a gondolatképzés és a cselekvés folyamatait vegytani és élettani oldalról világítják meg.

Ezt a hosszú barangolást még nem végeztem be egészen, és amiről Önöknek most be tudok számolni, az inkább mg csak a kirajzolódó eredmények vázlata. Mindenesetre tanulságos e keresgélések és tévelygések zezzugos útja, kétféle szempontból is. Az egyik az a tapasztalat, hogy a túlszervezett tudomány elfelejti a nagy összefüggéseket, elfelejti azt az alapvető stratégiai elvet, hogy a háborúban a különböző fegyvernemek ugyan külön-külön vonulnak föl az ütközetre, és külön foglalnak állást, de együtt kell verekedniök, hogy a csatát megnyerhessék. Most már egészen lehetetlen kezd lenni ez a partikularizmus, hiszen nem minden problémáért áldozhat az ember hosszú éveket az életéből, hogy maga szedjen össze mindent. A másik tanulság összefügg az elsővel: a tudományok egyetemességének kohéziós erejét nem érzik már maguk a tudósok sem. Úgy hallom, hogy tudományunk egyik ékessége nyilatkozatot tett arról, hogy csak *egy* tudomány van, a természettudomány; a szellemi tudományok, a humaniorák nem számítanak. Kérdem azonban, hogy a *fent* vázolt kutatások, amelyekben az agysebésznek, az ideggyógyásznak, a biológusnak és az organikus kémikusnak az eredményei éppen olyan

fontosak, mint a filozófus, pszichológus, ethológus és szociológus szemlélete, a történész, régész, epigráfus és filológus munkája, vajon melyik skatulyába gyömöszölhetők? Azt szeretném remélni, hogy ebből az alkalmi példából tisztán kidomborodik Önök előtt a tudomány egysége. Nincsenek természeti és szellemi tudományok, nincsenek a lényegét illetően gyakorlati és elméleti szakok: csak egy tudomány van. *Egyetlen* egy.

Nézzük most először azt a lelki alapot, amely a varázslásban hívő emberiség szemléletét szülte. Varázslás alatt, persze, nemcsak a római törvénykezés által üldözött praktikákat értjük, hanem azt az ősi lelki világot, mely valamikor régen az emberiség egész életét zsarnoki uralma alatt tartotta, majd lassan elvesztve létalapját, mindinkább a bűnözők, fantaszták és lelki betegek szellemi alvilágába süllyed a magas kultúrában.

Rengeteg elméletet gyártottak arról, hogy mi is a varázslás hitének és gyakorlatának lelki alapja. Ezekkel nem kell foglalkoznunk: akit közelebből érdekel ez a kérdés, könnyen tájékozódhat ezekről a teóriákról *Marót Károly* alapos összefoglalásában, mely a „Társadalomtudomány” 1930. évi kötetében jelent meg. Csak annyit kell megemlítenünk, hogy régebben bizonyos fejlődéstörténeti lépcsőfokhoz óhajtották kötni a varázslás fogalomkörét, állomásnak nézték gondolatvilágát az emberi lélek fejlődésének felfelé haladó útján. De mindinkább kiderült, hogy a varázslás nem a fejlődés láncszeme, hanem őstermészetes és elsődleges emberi megnyilvánulás. Már *Irving King* kimondotta 1910-ben, hogy alapja egy pszichofizikai mechanizmus s a teória csak ennek nyomdokában sántikál. E mechanizmus működését – ismétlem: a működését, *de nem magát a mechanizmust* – pompásan megvilágította *Ernst Cassirer*, a kiváló hamburgi kultúr bölcsele, több művében. Ő „mythisches Denken”-nek nevezi a varázslás szellemi miliójét, melyet nagy távlatokba állítva plasztikusan kidolgozott, s csak abban tévedett, hogy szerinte ez a mitikus gondolkodás csak egy a *sok* lehetőség közül, hogy például a kémianak, a történettudománynak stb. mind egyenértékű gondolatrendszerei lehetnek; holott itt nem a magaskultúra lelki funkcióinak változatos megnyilvánulá-

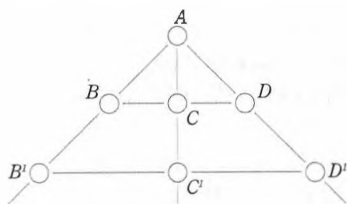
sairól, elágazó útjairól van szó, hanem egyszerűen az ember lelki gépezetének egyik főágáról; nem egy gondolkodási rendszerről a sok közül, hanem – látni fogjuk – *egyről a kettő közül*. Cassirer is abban tévedett, amiben a legtöbb kutató: a lelki apparátus működését önkénytelenül a testtől független egységnek, vagy legalábbis autonóm gépezetnek fogta fel; nem számolt azzal, hogy a psziché megnyilatkozásai elválaszthatatlanok az érzékszervek működésétől.

Másfelől a nagy francia szociológus, *Lévy-Bruhl* művei kézzelfoghatóvá tették előttünk a primitív ember lelki állapotát ebben a szellemi légkörben s vele azt az anyaghoz tapadó konkrét érzékelést, melyben összefolyik minden, ahol éles szétválasztás helyett csak a pillanatnyilag együtt lévő lényegeket és tárgyakat fogja össze kötegekben-foltokban az agy, hogy ösztönösen reagáljon rájuk. De bármily kitűnően látta *Lévy-Bruhl* e sajátos gondolatkapcsolásnak aktuális lefolyását, mégsem tárta fel működésének régióit; plasztikusan bemutatta, hogy hogy néz ki közelről, de nem foglalkozott azzal, hogy nagy távlatból tekintse lényegét.

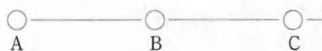
Érdekes, hogy az orvosok és természetvizsgálók sem igyekeztek ezt az alapvető szellemi alkatot az érzékszervek sajátos alkatának függvénye gyanánt értelmezni, pedig csak így nyeri el természetes fiziológiai és élettani alapjait. Mégis rengeteget köszönhetünk nekik e téren: tőlük tudjuk, hogy a külvilággal szembenálló ember magatartását milyen idegfunkciók vezérlik s hogy ezek központjai hol foglalnak helyet az agyban; hogy az illető agycentrumok az állatokkal közös ősszerv maradványai-e, vagy a *homo sapiens* fejlődésének – ily távlatban recens – járulékei; hogy milyen biokémiai folyamatok kísérik azokat az érzékelési folyamatokat és a hozzájuk kapcsolódó emberi reakciókat, melyek bennünket ezúttal érdekelnek; hogy az életmozgató alapösztönök hogyan vezérlik a mágikus gondolatvilágot. Ezekkel a pszichomotorikus erőkkkel – mint ismeretes – *Freud* és iskolája foglalkozott elsősorban, egyoldalúan a szekszualitásra és ennek eltévelyedéseire téve a hangsúlyt.

Kíséreljük meg már most röviden vázolni annak a lelki mechanizmusnak a mibenlétét, mely a mágikus szemlélet vetítőgépe.

Már az imént érintettük futólag, hogy csak kétféle ilyen gondolkodási apparátusa van az embernek, amit eddig tudtommal nem realizáltak. Arról ugyan rengetegszer írtak, hogy kétféle kapcsolási módja van a gondolkodásunknak, de nem vették figyelembe, hogy az *alapegységek*, melyeket agyműködésünk így vagy úgy összefűz egymással, nem hordozhatók közös nevezőre, sőt alapvető különbség van köztük; ezért tér el annyira egymástól – legalábbis elsődleges funkciójukban – felhasználásuk módja, de hajtóereje is. Vegyük pl. az egyik legmodernebb orvoslélektani kézikönyvet, *Kretschmer Medizinische Psychologie*-jét, melynek 1939-ben megjelent ötödik kiadása volt a kezemben; magyar fordítása talán még későbbi, ha jól tudom. Ő – mások nyomán – a következő képsémákat adja a gondolkodás két útjáról:



1. ábra



2. ábra

Ha nem is tudom e pillanatban szószerint idézni, nagyjában úgy magyarázza meg e két sémát, hogy az elsőnél (1. ábra) mindig van egy vezérgondolat (Obergedanke, a képen: A), amelyből ágaznak ki a vele következetes rendszer szerint társuló fogalmak B, C, D stb.; bármily szorosan összefűződnek egymással ez utóbbiak és bármily sok képzet fűződik nyomban hozzájuk (B', C', D' stb.), a vezérlő elem megmarad és szoros rendszerbe fogja őket össze. – A második rajzon az úgynevezett „Bildagglutination”-t, a gondolatképek rendszertelen egymáshoz ragasztgatását illusztrálja, azzal, hogy az A itt felébreszti a B képzetet, a B és C-t stb., de csak a közvetlenül egymáshoz kapcsolódó elemek vannak egy-

szerre a tudatban – hogy például mire az A-tól kiinduló képsor a C-hez ér, a sorozat első tagja már kiesik a füzérből s így tovább. – Freud már érezte, hogy irányítás nélkül sohasem játszódhat le gondolkodási folyamat, de azzal, hogy az öntudatos „Zielvorstellung” helyett a tudattalan létben szunnyadó ismeretlen irányító fogalomban kereste a magyarázatot, csak eltorlaszolta maga előtt az utat. Abban ugyan sok igazság van, hogy a kultúremler éber gondolkodását a haladás, a *progresszió* jellemzi, amikor külső vagy belső indíték nyomán gondolatfolyamat játszódik le agyunkban – ez az 1. ábrán látható est –; viszont álmunkban mindig, a gyermeknél, túlérzelmes egyéneknél, lelkibetegyeknél és primitíveknél többnyire ébren is visszafelé hátrál, *regresszív* a gondolatmenet útja, mert a már beidegzett emlékképekből visszafelé indulva jut el az észrevételhez s ennek felkeltőjéhez, – csalódását néha a vízió tisztaságáig fokozva. A hiba itt megint az, hogy a kiflit megszorozzák a zsemlyével; az egyik funkció tényleg dinamikus és megerőltető, a másik statikus és nem igényel erőfeszítést, de ezenfelül alapvető különbség is van közöttük.

Könnyen igazolhatjuk ugyanis, hogy az ú.n. „képagglutináció” nem létezik. Olyan példát szeretnék választani, amelyet a saját tapasztalatomból adhatok, de amelyhez hasonlót Önök közül is átéltek a legtöbben s így maguk is könnyen ellenőrizhetik helyességét. Mindenkiel előfordul, hogy álmában lövés, vagy lövésszerű zörej jut a fülébe és ennek nyomán egyszerre csak rablókaland, gyilkosság vagy csatajelenet játszódik le lelki szemei előtt. Itt képzeletünk rendszertelen csatangolásáról nem lehet szó, mert az egész képsorozatot egy meghatározott pszichomotorikus indíték, jelen esetben a lövés keltette fel, az egész jelenés menete ehhez igazodik, tehát *van* indító motívum, mely olyan szerepet játszik itt, mint az „Oberbegriff”, a vezérlő gondolat objektív-logikus, éber gondolkodásunkban. Másrészt persze e kép-látomás merőben eltér az utóbbtól, először is abban, *hogy kikapcsolja az idő tényezőjét*. Ugyanis, bár a lövés elhangzása volt időben az első mozzanat, mely kiváltotta, mégis a képsorozat először megkonstruálja a lövés előtti fejlemények mozijelenetét és

vizuálisan kiegészíti az előteret, melyben a szereplők mozognak a megfelelő tájképi kerettel és háttérrel; és csak amikor *a képszerű jelenés értelmében*, ennek lejátszódási sorrendjében sor kerül a lövésre, *akkor* halljuk ezt ál munkban, akkor realizálja azt a képfilm, erőszakot véve a valóságos időrendben. Itt tehát egy határozott törvényszerűséget látunk, amelyben igenis rendszer és rendező elv van, csak hogy ennek az organizálásnak az útja nem a logika ösvénye. A törvényszerűség itt a képrealitás elérésére törekszik. Ha véletlenül további zörrenést hallunk, akkor a vizuális mechanizmus bennünk további rablójelenetet, vagy harcot konstruál; ha más, nagyobb pszichomotorikus erejű indíték elnyomja ezt a képsort, az új rendezőfogalom megint csak a *képlogika* értelmében konstruál egy másikat, a maga módján teljesen következetes jelenést.

Ezzel szemben az 1. ábrán látható gondolatkapcsolási szerkezet nemcsak fordított irányban, hanem *alapjában eltérő egységekkel* is operál: elvont fogalmakkal, amelyeket az érzés, tapintás, látás, hallás, szaglás stb. ugyanarra a tárgyra vonatkozó adatközléseinek egybefűzése által alkot meg és egy tagolt hangképpel, azaz szóval jelöl és örökít meg. Míg az eddig tévesen „képpösszeragasztásnak” nevezett folyamatot nyugodtan nevezhetjük az optikus mechanizmus tükrözésének, addig a fogalmi gondolkodást nem köthetjük olyan egyszerűen a fül érzékszervéhez. A fül ugyanis csak szűrője; közvetítője ennek a folyamatnak, amely csak a hangképet tudja az agy gondolatraktárába továbbítani, nem pedig az egész fogalmat úgy, mint ahogy az optikus masinéria közvetlenül bele tudja tükrözni az agyba az egész képet. Ezért kell az elvont gondolkodásnál a hangkép mögött álló érzéki megfigyelések komplexusát az agynak fáradtságosan szétboncolni és összeilleszteni, azoknak az érzékszerveknek a közreműködése nélkül, amelyek segítségével e részbenyomásokat szerezte. Az objektív-logikus gondolkodással most nem foglalkozhatunk, csak azt emeljük ki, hogy míg az optikus mechanizmus kikapcsolja az időt és önként a *tér fogalmára támaszkodik*, addig az elvont gondolatfűzés menetének az *idő fogalma alapján* való rendeződése sem a lá-

tás, sem a tapintás, sem a szaglás, vagy ízlés érzékelési módjával sem magyarázható meg, tehát annál világosabb, hogy *időfogalmunk a fül tipikus érzékelési folyamatán alapul*. Ezért van az is, hogy míg az optikus-szubjektív szemlélet csak a pillanatnak, a legfrissebb jelennek szól, addig az idő fonalán haladó akusztikus-objektív gondolatképzés hosszútávú: a múlt s a jövő között keresi a jelen helyét. Nagyon fontosnak tartom azt is, hogy amint az optikus mechanizmus magától is működésbe jön, szóval mechanikus indítékok is kiválthatják, úgy a másik gondolatmechanizmus is működésbe hozható az *én* kikapcsolásával, mint azt a szugesztio és a hipnózis mutatja. Ebben az esetben a fogalmi gondolatépítés gépezetének működését kívülálló faktor erőszakolja ki. Így jól kidomborodik mindkét gondolatkötésnek a szervezet által készen rendelkezésre bocsátott funkcionális alapja. Amint a két főérzékszerv gépi berendezéséhez kapcsolódik tehát a külső és belső dolgokról szerzett benyomásaink és értesüléseink kétféle feldolgozási módja, úgy látni fogjuk, hogy számtalan érintkezésük és tengernyi összeszövődésük ellenére is kétfelé oszlik a hatáskörük: az egyik az ösztön és az érzelem világát szolgálja, a másik az értelem síkján mozog.

Foglaljuk össze még egyszer az eredményt. Az emberi lélek életműködése két mechanizmuson alapszik. Mivel a tapintás, ízlés, szaglás és más bizonytalan érzékek nem alkalmasak átfogó tevékenység kifejtésére, ilyen átfogó szemléletet csakis a szem és a fül útján és módján nyerhetünk a világról és magunkról. Egyrészt optikus úton hű fényképét kapjuk mindenkori környezetünknek és e képbenyomások másodlagos játéka irányíthatja cselekvésünket, másrészt a fül segít abban, hogy a hangképek segítségével rendszerezve tárolhassa agyunk az érési benyomásokat, majd pedig, hogy megszabadulva az érési észrevételek önkényes befolyásától, úgy végezhesse az elvont gondolatfűzés műveletét a fogalmak akusztikus emlékképeivel, mint ahogy az algebra dolgozik a maga betűszimbólumaival. Úgy gondolom – ha nem is alkalomszerű ezt most kifejtetni –, hogy ez a kettősség magasabb rendelés eredménye, tehát teleologikus.

Azt hiszem, hogy így egyszeribe előttünk áll a léleknek az a két pólusa, amelyet annyian igyekeztek már körülírni, nem jutva soha exakt eredményre. Itt is a költők jártak a tudósok előtt: *Goethe* pl. a szív működés fiziológiai megjelöléseit kölcsönözve *systole* és *diastole* néven különböztette meg a két nagy funkciót. *Heine* egyszer *Platón* költői építésmódját állította szembe *Aristoteles* racionális, okszerű eljárásával. *Nietzsche* az „apollinisch” és „dionysisch” fogalmakkal operált, *Spengler* a *homo divinans*-t szembesítette a *homo faber*-rel. *Bergson* az ösztön s az intelligencia pilléreire építette az öntudatos gondolat alkotóvilágának a vegetatív élet álmodó játékával való vívódását. *Klages* „biocentrisch” és „logocentrisch” pólusokról beszél. *Jung* a „magábefordult” és a „világra figyelő” embertípus elütő lelki világát rajzolta meg. De nem folytatom tovább, mert van egy nagyon szép magyar munka, amely a végelethetetlen irodalomból összeállította, ami a legfontosabb: *Mátrai Lászlónak* az „Élmény és mű” c. kultúrfilozófiai művére célzok. Több mint egy évtizede megpróbáltam magam is e két alapformának a történeti életben kirajzolódó szerepét feltárni a római császári reprezentáció elemzésével. Az eredmény itt is az volt, hogy úgy, mint a szerves és szervetlen vegyületek keletkezésének ketős alaptörvénye, úgy a történeti élet kétsarkú fejlődése, valamint e két pólus örök küzdelme is egymást kiegészítő és egymásra viszonyított jelenségek.

De térjünk vissza most a képgondolkodáshoz, mely bennünket ezúttal egyedül érdekel. Fárasztó elméleti fejtegetések helyett inkább néhány álom-élmény elbeszélésével szeretném ezt jellemezni. Így pl. egy reggel félálomban ideges gyomorrángás nyilallott belém, egyetlen hirtelen nyilallás, mint az velem máskor is gyakrabban megtörténik. Erre a nyilallásra álomkép jelent meg előttem: a fürdőszobában álltam, hogy egy karcolást bejódozzak, de kiejtettem az üveget a kezemből, úgy, hogy szétfolyt a kőpadlón a drága folyadék és – megint fittyet hányva az igazi időrendnek – erre következett a rángás, – mint a kár miatt bekövetkezett ideges reakció. Szerencsére elég ébren voltam ahhoz, hogy egyrészt megjegyezzem az álmat, másrészt konstataljam logikusan a

rángás igazi okát: gyomoridegességemet. Világos ebből, hogy az ember kétféleképpen reagál ugyanarra a dologra: vagy logikusan, belelátva az okozati összefüggésekbe, vagy nem tudván genetikusan megfogni a problémát, optikus képsort konstruál hozzá és a saját konstrukciójából vezeti le a magyarázatát.

A lényeges az, hogy amit a kultúrember csak álmában és kivételesen követ el, azt a primitív ember, a gyermek, az idegbeteg stb. gondolkodása normálisan végzi. Amikor az ókor végén a dél-orosz pusztákon sorra felbukkantak a nomád lovasnépek és a nyugatiak megkérdezték tőlük, hogy honnan jöttek és hol a hazájuk, akkor sorba mind a csodaszarvas mondájának elbeszélésével feleltek úgy, mint ahogy az orchoni sziklafeliratok kagánjai mitikus kozmogóniával mutatkoznak be az olvasónak. Így váltak a képsémák a lét megokolásának ábrázolásává, aprólékos, elvont részletfogalmak szövevénye helyett átfogó, optikus keretképzetekkel operálva.

Azt is láttuk a gyomorszűrés esetében, hogy nem hang indította el a képcselekmény utólagos kikonstruálását, hanem egy fájdalomérzet. Hányféle példát lehetne mondani még másféle indítékokra! *Börner* ismert értekezése a lidércnyomás álmairól kimutatja, hogy a nehéz dunyha alatt fuldokló ember kínlódása vetíti ki a lidérc-szörnyeteg fojtogatását; egyszer a meleg ágy ébreszt bennünk kellemes vagy kellemetlen gondolatképeket, máskor kínzó napi gondok pszichomotorikus indítóereje nagyobb és ennek nyomán szövődnek álmodó képjelenéseink. Ha pedig valami közvetlen indíték hiányzik, akkor az öntudat küszöbéhez legközelebb álló képzetkomplexusok tolulnak fel, hogy a képsort megindítsák. Teljes ideggyengeség esetén, amikor a motorikus erő egészen kikapcsolódik és az erőtlenség miatt elhalványulnak azok a benyomások, amelyek előzőleg foglalkoztattak, akkor a képzetraktárunkba legmélyebben bevésődött anyag bukkan fel lelki szemeink előtt: gyermekkori emlékek, vagy pedig fatális erejű benyomások. Tehát koncentráció hiányában sincsen sohasem „agglutináció”, szeszélyesen összeragadó egyveleg.

Az eredményeket, amelyeket eddig nyertünk, még egy harmadik álommal kísérlem meg illusztrálni és egy kissé kiszélesí-

teni. A múlt esztendőben egyszer lefekvés után féléber állapotban kép jelent meg előttem. A feleségemmel mentünk éjjel ketten s géppisztolyos haramiák támadtak meg. Kettőt láttam magam előtt; az egyik előretartott fegyverére, vagy az azt tartó kézre rettentő dühhel rávágtam, a másik útonálló megtorpant; erre is szörnyű csapást mértem. A képlátomás ezután szétfoszlott. – Ennek a következő előzményei voltak: közvetlen lefekvés előtt, éjfél tájban jöttünk haza Budáról. Jóbarátoméék, akiknél voltunk, több csésze erős feketekávéval kínáltak, meg nehéz borral; mindkettő szívdobogást szokott nekem okozni, annál is inkább, mert csak kivételesen élek velük. Hazafelé jövet kerültük a sötét utcákat, mert akkor még gyakran előfordultak a fosztogatások. Útközben a kihalt Csalogány-utcán egy fiatalember csatlakozott hozzánk, aki szinte megrótt, hogy asszonnyal merészkedem ilyenkor az utcára; aminthogy vendéglátóink is ott akartak maguknál altatni. A mondott fiatalember elmesélte azt is, hogy néhány hete egy barátját tégladarabokkal megdobálták, hogy leütve kifoszthassák az egyik romház előtt, mely nincs elég jól megvilágítva s így meghúzódhatnak mellette a latrok. Lefekvés előtt pedig egy apró incidens felbosszantott.

Mindebből a következő törvényszerű jelenségek hámozhatók ki:

1. A képjelenés egy friss és élénk benyomás alapján tolult álomöntudatom előterébe; az izgatott állapot is közreműködött kiváltásában, a düh pedig a jelenetben való aktív részvételemet provokálta, aminthogy néha ébren is megtörténik velem, hogyha felbőszítenek, hogy képzeletben megverem azt, aki annyira megbántott.

2. Míg az eredeti lefolyása egy ily jelenetnek az, hogy először jön a rablótámadás s ez váltja ki csak, időben maga után, az izgalmat, itt ez utóbbi tényező előre megvolt, ez segített a színezetének megfelelő álomképet felszínre juttatni. Így az izgalmas idegállapot fordítva kapcsolódott a rablási kísérlethez, az időbeli sorrend megfordult, produkcióból reprodukció lett. Más értelemben viszont egyáltalán nem reprodukció ez, nem hű utánzás, mert feje tetejére állítja, kiforgatja a valóságot. Az izgalom kötöttsége a

rablójelenettel tehát megmarad, de időbeli egymásutánjuk itt nem játszik szerepet, csak „térbeli”, elhelyezés szerinti kapcsolódásuk. Szóval az emóció és a képjelenet kapcsolása az emlékkép-készletből kiindulva, mint állandó viszonylat fordítva is működésbe hozható.

3. Csapongó és szabálytalan „kép-agglutinációról” itt sincs szó. Határozott szabályszerűség, törvény uralja az egész képsor lefolyását is. A düh szerepében is megvan a fordított sorrend: nem először következik a dühöt felébresztő útonállás, hanem a szenvedély kielégítésére alkalmas jelenet azért rajzolódik ki, hogy a mérge a képélmény által kitombolhassa magát. A kauzalitás ilyenén háttérbeszorítása, illetve kifacsarása is mutatja, hogy az időbeliség itt alárendelődik a térbeliségnek. – Az egésznek lefolyása a realitás képszerű, tehát *optikus* voltának mindenben megfelel, úgy mint a mozi is élénk vetíthet egy olyan jelenetet, mely a valóságban lehetetlen, de képszerűen korrekt.

4. Mindennek alapja nem egyes részfogalmak, hanem egész és teljes képkomplexusok elraktározása és felbukkanása megfelelő „hívójelre”.

Vessünk egy pillantást arra is, hogy kiknél és mikor jelentkezik az optikus gondolkodás.

Az ősembernél ez uralta, a primitív népeknél pedig ma is ez uralja az egész életet. Az állatoknál látjuk, hogy milyen ámulatosan elvezeti őket ezer veszély köz az életösztön és világos, hogy az ősembernél is ilyen praktikus értéke volt az ösztönös intuitív képgondolkodásnak. A művelt ember ugyanakkor, amikor felépítette elvont logikáját, egyúttal sok minden olyan képességet elvesztett, amellyel távoli ősei még rendelkeztek. Azonban a gyermekben, az idegbetegben, a nők közül az anyaság érzelmeitől eltöltött asszonyban stb., éppen úgy felszínre kerül az optikus gondolkodás szemlélete, mint a pubertás korában, vagy elemi katasztrófák idején bárkiben, úgyszintén az indulatba hozott tömegek lélektanában is. Az együttlét tudatában összeolvadó tömeg, mint azt *Le Bon* óta tudjuk, egynek érzi magát vezetőjével, és ez az érzelmi összeolvadás rögtön képszimbólumokat keres, ami a mo-

dern propaganda alaposan kiaknáz: egyforma jelvények, egyszínű ingek, zászlódísz, ütemes vonulás, elegendők rá, hogy vezetőik kormányozhassák vagy megvadíthassák.

Már pedig ez a képgondolkodás – most már megmondhatjuk – nem más, mint a mágikus gondolkodás kizárólagos forrása. Csak azt szeretném hangsúlyozni, hogy ez a mágikus szemlélet ugyan a kultúrfejlődés clején és hanyatló korszakaiban jut tényleg majdnem korlátlan uralomra, mégis, nem kulturális elmaradottságon alapszik. Bizonyítja ezt, hogy ahol az objektív-absztrakt lelki mechanizmus összeomlik, ott azonnal helyébe nyomul a vizuális-mágikus szemlélet, mint az örülteknél. Ahogy például az ősember szellemi világa tele van az állat-ember-átváltozások képeivel, az idegbeteg képzeletében is ott tolonganak egyre ezek a szörnyek, amint hogy az ő öntudata is megingott, meglazult; egymásba szövődő, hol szétfoszló, hol összesűrűsödő képzetek uralják, mint az egymást kergető bárányfelhők az égen.

Szükséges tehát annak a kiemelése, hogy az optikus gondolkodásforma nemcsak infantilis, archaikus és ősprimitív, mint azt mások vélik. Mert míg az ősi kultúrákban, úgymint a magasabbrendű állatoknál is, ez a gondolkodási rendszer az állati természetes életfunkciókhoz volt, ill. van koordinálva, addig a kultúremler képes volt arra, hogy a konkrétan érzékelt látás képeit elszakítsa az élmény hangulatától és ahelyett, hogy átadná magát a képgondolkodásnak, annak hullámain ringatózva tudatosan szembe áll vele, maga határozza meg a képalkotás tárgyát és így a legmagasabbrendű alkotóművészet és a tudományos szintézis szolgálatába tudja állítani a fényképezőgépnél és hangosfilmnél azt, a mi gépeinknél ezerszer tökéletesebb masináját agyunkban. Tehát nemcsak a legmélyebb, hanem a legmagasabb kultúrrétegekben is az optikus mechanizmusé a döntő szó. Máshol szeretnék szólni róla, hogy a kultúrák haladása és hanyatlása során hogyan kapcsolódik egyszer az organikus, másszor az anorganikus-mechanikus struktúrával össze a történeti életben a képilleszkedés lelki folyamatának a szerepe.

Mondottuk, hogy eredetileg az ösztönös étellel járt ez együtt és az állatoknál láthatjuk, hogy az állat a nagy életösztönök jár-szalagján hogyan reagál belső ingerekre és kívülről jövő impulzu-sokra; nála a képgondolkodás mintegy kísérő zenéje a pillanat hangulatában felolvadó létének. Az érzések és hangulatok nyom-ják rá az optikus gondolatjátékra bélyegüket: annyira az érzelmi hatások alatt vesz tudomást az álmodva élő ember mindenről, hogy a hangulati elemet átviszi a holt tárgyakra és így emberszerűen nézi az egész természetet. Ennek az anthropomorf világszemlé-letnek pedig rendkívül nagy szerepe volt az ókorban. Másrészt a klasszikus kor varázslóit is a lelki izgalom, az illúziók és halluci-nációk fűtik a mágikus cselekedetek közben. Ezek segítették adep-tusaikat abban, hogy az előre szuggerált eredményt elhiggyék, vagy a nyilvánvaló sikertelenséget hibás eljárásnak tulajdonítsák és így hitük ne rendülhessen meg.

Egyik álmopéldánkkal illusztráltuk, hogy a felindulás és a szen-vedély hogyan segíti kiváltani az optikus mechanizmus működé-sét az agyban; nyilvánvaló, hogy az őseMBER és az őstermészet-ben élő mai primitívek ezer veszély között eltöltött életében az állandó bizonytalanság és félelemérzet tele teszi a fejüket képfan-táziákkal. De magunk is tapasztalhattuk, hogy szörnyű veszélyek idején eldobja magát az elvont logika fegyelmét a művelt kultú-rember is és öntudata helyett ösztönös lényének intuíciójára bíz-va magát, visszahullik a mágikus szemlélet irreális világába. Né-ha tényleg szupranormális megérzésekhez is vezethet ez az egyé-niségünkről lemondó magatartás, mely olyan, mint a fuldokló kap-kodása a szalmaszál után. De rendszeren csak az álmovilág kódébe borítja az embert.

Érdekes megfigyelést tehettem egy ízben tavaly, amikor egy hivatali előszobában várakozva, egy rendkívül művelt, világlátott emberrel beszélgettünk. Kérdésére elmondtam, hogy a varázs-lással foglalkozom, amit ő félreértett – alkalmasint okkultistának nézett – és a következőket beszélte el körülbelül: „Én pozitivis-ta vagyok és nem hiszek az ilyesmiben semmit sem. De mesélek egy érdekes esetet. 1945 Szilveszter éjszakáján inasommal vol-

tunk együtt ketten az ostrom alatt. Egyszerre csak leesett a falról egy gyermekkori képem, amelyet az apám nagyon szeretett. Az inasom mondta, hogy ebből baj lesz; én csitítottam. Majd később leesett és eltört a kedvenc vadászkésem. Most az inasom mondta, hogy nem baj, már Újév van, nem lesz foganatja a rossz előjelnek. Várjon, mondtam neki, még nincs éjfél." Erre azután elmesélte az illető úr, hogy másnap reggel hogyan égett le a palotája, hogyan hurcolták el őt egy fatális tévedés folytán az inásával együtt, aki elvesztette életét. Azután hozzátette: „mikor ezt másoknak elmondtam, mindenki bámult az előjelen, így X. főherceg-asszony és mások, de én nem hiszek semmit az egészben”. – Azt hiszem, megfigyelték, hogy az elbeszélő hogyan tett akaratlanul az ellenkezőről tanúságot.

Ezekben kíséreltem meg Önök előtt felvázolni azt a lélektani bázist, amelyen mindenkor, minden korban és minden népnél egyformán épült fel a varázslás kacsalábon forgó tündérpalotája.

THE PSYCHOLOGICAL FOUNDATION OF SORCERY

The paper – which is the introductory lecture of an University Extension course on „Sorcery in Rome” – states that psychological research neglects a basic factor in the development of our system of thought, i.e. the mechanism of the senses, which is of a decisive importance in fixing in advance the limits of thinking activity. According to Kretschmer, thought has the choice of two ways. In the first (Figure 1.) a leading idea effects the close systematization of all associated conceptions; in the second (Figure 2.) the pictures of thought are unsystematically agglutinated and only those elements appear at the same time on the surface of consciousness which are directly connected with each other. The first case is progressive: perception is followed by a train of thought. In the second case (and this is at work in dreams, as also with children, mentally deranged and primitives) our train of thought comes to the idea by starting from the fixed conception and proceeding backwards; thus its way is regressive.

In reality, however, the agglutination scheme of pictures is false. On hearing a shot when asleep, our dreams will depict a battle-scene: the series of pictures is started by a psycho-motorial stimulus, by the shot; causality is driven into the background and the pictures following each other are dominated by the original stimulus, which plays a part resembling that of the leading idea. Thus there is a system even in this process incorrectly termed „agglutination of pictures”; but this is no „logical” system. This process

is ultimately dependent on the optical mechanism and is characterized by a reliance on the conception of space, to the exclusion of time. On the other hand the objectively logical process of thinking (Figure 1.) operates also with abstract ideas which are expressed by articulate sound-pictures, i.e. by words. These are systematized on the basis of the conception of time, and consequently, this process is based on the manner of perception of our sense of hearing. Thus the activities of our soul are directed by the mechanisms of the senses of sight and hearing respectively; these are instrumental in forming objectively-acoustic or subjectively visual trains of thought.

From our point of view great importance attaches to the fact that the subjectively-visual way of thinking, which is unknown to civilized man, save in dreams, is characteristic of primitive people, even when awake. The latter are capable of storing complete picture-complexes and of recalling these at the appropriate „call”. This thinking in pictures is the exclusive source of magic thinking. Magic outlook comes to dominate people at the beginning of cultural development or in times of its decline; and yet its basis is not to be identified with cultural backwardness. Wherever there is a collapse of the objectively-abstract mechanism of the soul, its place is immediately taken by the visual-magical outlook. The decisive word lies with optical mechanism even in high cultures; this is the basis of scientific synthesis and artistic creation. The optical play of thought is indelibly stamped by emotions and moods: the emotional element passes on to inanimate objects too and anthropomorphizes Nature. This same emotional overheatedness is the basis of the belief in magic processes.

A TARCHAN MÉLTÓSÁGNÉV EREDETE

(Tanulmányok a királyság intézményének az északázsiai lovasnépeknél való kialakulásához I.)

Mikor Kr.u. a VI. század közepén az ázsiai avarokat tönkreteszik a türkök, akik nemsokára Koreától Déloroszorszáig uralmuk alá hajtják a nomád népeket, a kínai források¹ így írnak az új hódítók sikereiről: „Tu-men sikerétől elbizakodva, azt kérte a Žoan-Žoan urától (az ázsiai avarok uralkodójától), hogy egyik királyleányt adják neki feleségül. Teu-Ping, a kagánjuk, felháborodott me-részségén... Néhány főembere, akit a türk uralkodóhoz küldött, azt kérdezte ettől az ő nevében, vajon elfelejtette-e, hogy a szolgálja neki, és hogy az őse nem tudván hová lehajtani a fejét, a Žoan-Žoan birodalmába menekült, ahol megengedték neki, hogy a Kin-San hegye körül letelepedjék, s itt űzze a kovács mesterségét, ami a hivatása volt. Tényleg ezek a türkök arra szolgáltak a Žoan-Žoannak csupán, hogy fegyvert kovácsoljanak neki.” A türköket itt tehát *kovácsnépnek* nevezik, és ez magában nem volna valami lehetetlen dolog. Azt, hogy a bizánciakénál sem rosszabb ötvös-művesség virágzott náluk, Zemarchos² megbízható híradása bizonyítja, és tudjuk azt is, hogy más nomád népeknél, pl. a burjátoknál³ vagy a kalmüköknél⁴ is volt fejlett kovácsipar. De e tekintetben nem is vagyunk pusztán az irodalmi híradásokra utalva, mert jól tudjuk a régészeti leletekből, hogy azok az ábrázolások, amelyek a bizánci követ a türkök uralkodójánál látott, e népnek sa-

ját ősi fémművességéből származtak, s ennek magas művészi színvonalára újabbán a noin-ulai és pazyryki leletek felbukkanása alkalomával valóban meglepte a művelt világot.

Az is összhangban lehetne a nomád társadalmi rendszerrel, hogy egy egész nemzetség vagy törzs ugyanazt a mesterséget űzze. Ilyen fejlődésnek az útját mutatja, hogy pl. a török fajtájú jakutoknál⁵ vagy a mongol burjátoknál⁶ örökletes volt a kovácsmesterség, és a régebbi időben mindenfelől felkeresték rendeléseikkel e kovácsnemzetségeket az illető népek. Már az első orosz bevándorlók is ott találták a Mrász és Kondoma folyók környékén az ú.n. kovács-tatárokat, akik bizonyára még sokkal régebben itt voltak megtelepedve;⁷ más kovácsnépeket pedig Markavart⁸ talált említve egy perzsa forrásban; ezek a VIII. században művészi fémmunkákat készítettek a középső Irtis vidékén. Ilyenfajta fejlődést különben számos helyen találunk a primitív népek körében, Ázsiában,⁹ Afrikában¹⁰ és másutt. Érdekes ezekben az etnológiai párhuzamokban¹¹ az, hogy ugyanazok a mágikus és babonás fogalmak, amelyek által a kovács társadalmi helyzete annyira kiemelkedett a többi közül, a kovácsnemzetséggel szemben¹² olyan előítéleteket szülnék, amelyek a társadalom többi rétegétől elkülönülést kényszerítik.¹³

Mindennek ellenére kétségtelenül téves az az állítás, hogy a türkök kovácsnép voltak. Mert hiszen életmódjuk nagy hódításaik által történeti világításba került Kr.u. a VI. század közepén és tudjuk jól, hogy nem fejlődött ki náluk semmi számbajövő ipar, hanem úgy mint régen, állattenyésztésből, vadászathól és hadizsákmányból éltek. Amikor Hišam kalifa (Kr. u. 724–743.) Mohamed vallására akarta téríteni a türkök kagánját,¹⁴ akkor ez kora reggel egy dombra vezette a kalifa követét és tíz zászlóvivőjének egymásután intett, hogy libbentsék meg a lobogójukat. Amihelyt egy ilyen zászló felcsillant, 10.000 lovas ugratott nagy lármával a domb tövéhez. És mikor az egész, 100.000 főnyi állig fegyveres harcosból álló sereg együtt volt, így szólt az uralkodó: „Nincsen ezek közt sem borbély, sem suszter, sem szabó egyetlenegy sem. Ha mármost ezek áttérnek az izlámra, és kötelezik magukat az

izlám erkölcsi szabályainak a megtartására, hát akkor miből szerezzék meg az ennivalójukat?”¹⁵

Látjuk tehát, hogy a valóságban miképp áll ez a dolog.¹⁶ Annál feltűnőbb, hogy a türkök – amint majd mindjárt kiderül – maguk kapcsolták össze dinasztiájuknak és népüknek eredetét a kovácsmesterséggel. Itt a kozmogóniai hagyománynak és az eredetmondának a jelenkor eseményeivel való sajátos összekapcsolódásával van dolgunk; olyanfajta primitív gondolatkörrel, amelyben a reális valóság és a képzelet szülte fogalmak még teljesen egybefolyanak. Ennek a két ellentétes kategóriának összefonódása¹⁷ a nomádok gondolkodásában állandóan kiütözközik. A török uralkodórétegnek olyan egyéni megnyilatkozásaiban, mint aminők az orkhoni feliratok (Kr.u. VIII. század), olyan eseményeket, amelyek vagy kétszáz esztendővel azelőtt történtek csak, a világ teremtésével kapcsolnak össze: „Mikor fent a kék ég és lent a sötét föld meg voltak teremtve, akkor a kettő között teremtődtek az emberek. Az emberek fölé uralkodónak helyezték magukat őseink, Burmin qagan és Istämi qagan...”¹⁸ Más helyen a halott hőstetteit a négy világtáj meghódításává emelik e feliratok, úgy mint az Oguz-mondában. Az új államalkotást megkezdő tizenhét ember száma¹⁹ a farkas-mondában előforduló tizenhét fiú számával és vallásuknak tizenhét rétegű egével azonos, stb. Vagy pl. amikor egy kínai megkérdezi az ázsiai hunokat a szomszéd Wu-sun népéről, akkor valódi adatok helyett az anyafarkas mondáját beszélik el ezek; amikor a rómaiak fél évezred múlva ugyane népnek régebbi hazája felől érdeklődnek, az Isten-küldötte csodaszarvas mítoszát mondják el. Vagyis mindent a vallásos formanyelv hagyományos fordulataiba öntve közölnek. Így vehette fel pl. Dzsingisz kán emléke is oly hamar alattvalói körében az égi atya vonásait. Azért mondom e példákat, hogy ezt a mienktől eltérő fogalomképzést megismerjük, amelyben a szellemi nyilvánulások legkülönbözőbb területei, a beszéd és ismeretelmélet, a művészet, jog, erkölcs, az államnak és az emberi közösségnek az alapja többé-kevésbé még mindig mitikus kötöttségbe ágyazva egymásba folynak az emberek öntudatában.²⁰ A kovácskirály mitikus fogalomképe is e szel-

lemi kényszer működése révén jutott fent említett szerepéhez és érvényesült mint népének felszabadítója és őskirálya a következő példákban is. A mongoloknál nem kisebb embernek, mint magának Dzsingisz kánnak a történetét festették ki a szent kovácshagyomány színeivel. A legkülönbözőbb, egymástól teljesen független történetírók, pl. az arab Novairi,²¹ a bizánci Georgios Pachymeres,²² az örmény Haithon²³ és egy európai barát, Rubruquis²⁴ egyaránt tudnak róla, hogy Dzsingisz valójában egyszerű kovács volt. A mongol nép ajkán ez a hit még ma is él. „A sakirohči – írja Timkovski útleírásában²⁵ – azt mondta, hogy majd a Darchan (azaz kovács)-hegységhez érkezünk most, amely attól kapta a nevét, hogy a híres Dzsingisz kán, aki addig közönséges kovács volt, ennek a hegynek a tövében ütötte a vasat.” „A Darchan-hegység²⁶ vörös gránitból áll és a délfelőli legvégső csúcsán, amelyet elérhettünk, kőrakásból magas obo-k vannak felhalmozva, a mongolok kegyeletének emlékei, akik nagy tömegben gyülekeznek ide nyáron, hogy népük nagy hőseit ünnepeljék.” „A dzangin – írja újra máshol²⁷ –, aki missziókat kísért, nem tudta megállni, hogy ne mondjon el nekem néhányat népi mondáikból. Azt bizonygatta, hogy a Darchan-hegyen még mindig őrzik Dzsingisznek az üllőjét. Ez a burün nevű ércből van készítve, mely a vasnak és réznek jó tulajdonságait egyesíti magában, szóval kemény és ruganyos is egyúttal. És ott kelet felé a Tono hegyén áll a Kerulon folyó partján annak a nevezetes jurtának a tono-ja, vagyis kéménye, amelyben Dzsingisz ifjúságát és serdülőkorát eltöltötte. Emlékére Dshonon Dsassak (egy mongol főméltóságú ember) áldozatot hoz a Tono hegyén és Hun Achai (egy másik fejedelem) ugyancsak teszi a Darchan hegyén.” Palladius archimandrita²⁸ is tett Dzsingisz darchan-hegyi kovács-kultuszáról néhány megjegyzést, és Potaninnak is köszönhetünk erről újabb adatokat.²⁹ Utóbbi szerint az isteni kovácsról vagy Dzsingisz kovácsról szóló mondák keleti Mongóliában, Transzbajkália déli határától egészen az Ordos-terület déli részéig el voltak terjedve. Az van bennük, hogy a világalakító kovács volt egyszer, és ő részt vett céhbelijeinek az égi kovács tiszteletére végzett szertartásaiban, amelyek abból állottak, hogy

a megizzított és vízzel leöntött üllőn kalapáltak. Olyan hagyomány ez, amelyet mindjárt más alakban fogunk viszontlátni, és nem egyszerűen a céhbeli kovácsokra korlátozva. Ahhoz, hogy Dzsingiszt magával a kovácsistennel is összetévezzék, hozzájárult korábbi neve: *Temudzsin* is, amelyet egy megölt ellenségcs vezér neve után kapott.³⁰ T.i. *temurdži* törökül a.m. „kovács”, de ez egyúttal az égi kovácsnak is egyik neve a mongoloknál.³¹

Szerencsére ismerjük azt a hagyományt magát, amely a kovácsmesterséget összefonta a mongol uralkodóház ősmondájával. Ez u.i. a kovácsok szerepével való kibővítése annak az ősrégi eredetmondának, amely a római farkasmondával tökéletesen megegyezik.³² Rašid-Eddin³³ változatában pl. így hangzik ez: „Azok a népek, amelyeket a régi időben mongoloknak neveztek, vagy kétezer évvel azelőtt elkezdtek a türk népekkel hadakozni. A mongolokat megölték és annyira kiirtották, hogy mindössze csak két férfi és két asszony maradt belőlük. Ezek elmenekültek, egy zord hegyektől és erdőktől körülzárt hegyre sikerült nagy fáradsággal elvergődniök, egy nagyon keskeny úton. Ennek a hegységnek a közepén azonban egy igen kellemes, jó levegőjű síkság feküdt, amelyet Ergenekun-nak neveztek. Kun-nak az a jelentése, hogy hegyszoros, Ergenek pedig annyit tesz, hogy magas szikla. E két ember neve volt Neguz és Kian. Utódjaik ott maradtak és házasság útján annyira elsokasodtak, hogy törzsekre szakadtak szét, amelyek mind külön nevet kaptak. De mivel idővel ez a hegy és erdő körülzárta hely szűk lett ennek a számos lakosságnak, megbeszélést folytattak egymással, hogy kiköltözzenek innen. El is értek egy helyre, ahol vasbánya volt. Olvasztották itt a vasat állandóan, összehordva egy rakásra. Az erdőből sok fát és szenet halmoztak össze, hetven ökröt és lovat pedig megöltek, lehúzták a bőrüket, fujtatókat készítve belőlük a kovácsoláshoz, s addig dobálták a fát és szenet a hegyhasadékba, amíg a szikla meg nem olvadt és nekik utat nem nyújtott.” „Ezért volt Temudzsin családjában szokásos még a XIV. században is, hogy azon az éjjelen, amelyen a birka-év kezdődik, ez esemény emlékére az uralkodóház jelenlétében fujtatókat, szenet és olvasztókemencéket készítet-

tek, vasat olvasztottak, ezt üllőre téve rudakká kovácsolták.”³⁴ Abulghâzi (ed. Desmaisons II, 33) úgy beszéli el a dolgot, hogy a kiszabadulás ünnepén először maga a kán kovácsol, utána pedig az összes bégek.

Kérdezhetjük, hogy vajon a nyugati türkök kovácsősei nem ugyanezen mitológiai elbeszélés révén nyerték-e el fent említett szerepüket. Hiszen az ő ősanjuk is az anyafarkas volt, és vallásos életükben nagy szerepet játszott az a barlang, amelyben a farkas egykor őseikkel tanyázott. Az északi türkök kagánja birodalmának nagyjaival együtt évente elment áldozni ehhez a barlanghoz, amelyet Turfántól északra lokalizáltak; a nyugati türkök kagánja meg évente magas méltóságokat küldött e helyre ugyanezen okból.³⁵ És csakugyan van a türk farkasmondának egy kínai változata, amely a farkasnemzetség barlangját közvetlenül összefűzi a kovácshagyománnyal: „Több nemzedék múltán a türkök kijöttek a barlangból és a žoan-žoan alattvalói lettek. A Kinsan (Altai)-hegység déli oldalán telepedtek le, ahol vaseszközöket kovácsoltak a žoan-žoan számára.” (JournAs. 1864. III, 327.) De még fontosabb ennél, hogy a kovács mint népének felszabadítója az irániak körében is előfordul, mégpedig ugyanezen mondatípus kötelékében. Ez a mítosz, amely a kitett gyermekről szól, akit egy állat nevel fel, s aki népét az idegen szolgaságból megszabadítja, ősrégi Iránban, ahol ismételten ennek a mintájára alakították a nagy államalapítók élettörténetének menetét.³⁶ Az egyik ilyen esetben, a *Kāwi-dinasztia* uralomra jutásának elbeszélésében Kāweh, a kovács úgy lép fel, mint az országot felszabadító Áfridhun segítője; Firdusi, Tabari, Al-Thaâ’libi stb. elbeszélései itt elveszett közös forráson nyugszanak.³⁷ Újabban Johannes Hertel³⁸ bebizonyította, hogy ez a Kāwi-dinasztia az avesztai kornál későbbben keletkezett koholmány, amely az Achaemenida-dinasztia családfájának a mustrájára készült, azért, hogy a Szasszanidák őseinek a sorát visszafelé összekapcsolhassák ezekkel az ó-perzsa uralkodókkal. Így tehát tudatos ferdítés és ferdítő tudatlanság működtek ezen hagyomány keletkezésénél. De mégis hivatása, hogy az új-perzsa birodalom etikus és politikai támasza lehessen az alattvalók gon-

dolatvilágában. Ez az őshagyomány éppen a *Kāweh* története, amely a *dirafš-i-Kāwiyân*, azaz a szent birodalmi zászló iránti kegyeletnek vallásos és jogi alapját nyújtotta. Ez a zászló t.i. e hagyományok szerint nem volt más, mint a kovács bőrköténye, amelyet lándzsahegyre tűzve a sárkánykirály elleni lázadás zászlójaként felemelt, mint azt Firdusi olyan szépen megénekeli.³⁹ Amikor az arabok ezt a szent ereklyét a qadisiyah-i csatában (Kr. u. 636–637.) elvették a perzsáktól, zsákmányolóját fejedelmileg megjutalmazták. Az állítólag 22 láb hosszú, arannyal és drágakővel sűrűn borított palládiumot darabokra tépdésve felosztották azután a többi zsákmánnyal együtt.⁴⁰

Mivel így a Kāwi-dinasztia tudákos konstrukció szüleménye volt csak, valószínű, hogy a zászlóhordó kovács, akinek alakja egyedül bizonyul eredetinek, tulajdonképpen maga volt a főhős, a szabadító, és csak a perzsa nagyhatalom kultúrgöggje szorította a szerény kézművest másodrangú szerepre. Másfelől meg úgy látszik, hogy a *Kāweh* név, amely a perzsák felfogása szerint is az ősi kovácsé volt, az Avesztának régi néphitben gyökerező szóhasználatában is a kovács régi elnevezése volt, amint ezt Hüsing gyanította már.⁴¹ Az Avesztában u.i. *kāwi* Irán mondás uralkodóinak igen megbecsülő elnevezése. A szó maga H. Lommel⁴² szerint „bölcst” jelent, és csak lassanként lesz királyok melléknevévé; Lommel mérlegeli azt is, hogy vajon nincsen-e kapcsolatban az uralkodók papi funkcióival. Természetesen nem a magasműveltség felvilágosodott korszakának bölcsességfogalmával van a *kāwi* szóban dolgunk, hanem az emberi fejlődés kezdetleges rétegéből származó fogalomkövülettel. A papi hivatással való összekötése ugyan ebbe az irányba mutat vissza „a szerint király” fejlődési fokához, amelynek jellemzését J. Frazer számtalan példával illusztrálta.⁴³ A primitívek szemében a népnek egyik legbölcsebb tanácsadója a kovács.⁴⁴ Hozzájárul ehhez a mester varázslótudásának megbecsülése és munkájának magas értékelése. Pl. Hephaistos περίφρων, πολύφρων jelzői kultuszának legrégebbi állományába tartoznak.⁴⁵ „Okos arca van ennek az embernek, mint egy kovácsnak”, mondja a csukcsok egy közmondása,⁴⁶ stb. Azonban legelsősorban an-

nak köszönheti tekintélyét egész Euráziában és mindenütt máshol a kovács, hogy mesterségét varázslásnak nézik. „Kovácsok és sámánok egy fészekből bújtak elő”, mondja a jakutok közmondása.⁴⁷ A varázslás pedig, amelyet a primitívek főnöke a közösség érdekében végzett, tekintélyének alapja volt mindenütt e műveltségi fokon.⁴⁸

Érdekes összefüggés lehetősége tűnik itt fel; de azt, hogy csak véletlen hasonlóság-e ez vagy pedig valódi rokonság, nyelvészek vannak hivatva eldönteni. Az ázsiai hunok főuralkodója után rangban következő királynak a neve kínai átírásban *t'ok'i*,⁴⁹ ami a kínai *hien*, azaz „bölc” szóval egyértelmű volt. *Bilgä*, azaz „bölc” a türk és ujjur kagánoknak szokásos címzései; Dzsingisz utódainak hivatalos jelzője meg *seden*, vagyis „bölc”.⁵⁰ Vajon ezen utóbbi, egymásközt kétségen kívül összetartozó kifejezések közös eredetűek-e az iráni *kāwi* névvel? És vajon e hun, türk és mongol „bölcskirályok” is a kovácsmesterség politikai pályafutásával függenek-e össze? Remélhetőleg hamarosan válaszolni tudnak e kérdésre a nyelvészek.

Visszatekintve, mindenesetre elmondhatjuk, hogy Iránban és Turánban egyaránt szorosan összefügg a királyság intézménye a kovácsmesterséggel. A két fejlődés közös gyökerű lehetett, hiszen az iranisták gyakran hangoztatják, hogy a védai hagyomány legrégebb alkotóelemei Perzsiának északkeleti szomszédai felé mutatnak,⁵¹ azon területek felé, ahol a türk népek valószínűleg megismerték az ércek feldolgozását. Ennek a fejlődésnek idejét bizonyos mértékben meghatározzák a régészeti kutatás új eredményei,⁵² amelyekből mind tisztábban rajzolódik elénk, hogy miképpen indult meg a fémkorszak Szibériában Kr.e. a második évezredben. Ki kell emelni azt, hogy ez a fejlődés nem gyökerezhet a vadászó és állattenyésztő életformában, hanem más művelődési körből való kölcsönzésnek látszik. Annál figyelemreméltóbb, hogy milyen nagy befolyása volt a nomád királyság kialakulásában.

Láttuk már, hogy szakrális és közjogi természetű maradványokban még a történetileg jól ismert idők nagy államalkotásai keretében is tovább élt annak az emléke, hogy milyen nagy sze-

repe volt a kovácsnak a királyi méltóság megalapozásában. A perza birodalmi zászlóra és a türk-mongol kagánok őskultuszára gondolok. Azonban a *kovácskirály* elnevezésének műszavát is feltehetjük a török népeknél, amely természetesen, úgy mint számtalan más rang és cím ezen a földön, idők folyamán elkopott és lefokozódott, olyan formán, mint pl. a *kündüh* cím, amely a kazároknál még a főuralkodót jelölte,⁵³ a mai mongoloknál meg már csak olyan őrmester-féle.⁵⁴ E műszó a török *tarqan* méltóságnév, amelyre nézve B. Laufer a legtöbb elérhető adatot összeállította már.⁵⁵ Sajnos, a szó származása vitás. Laufer ó-török származásúnak véli, míg Pelliot⁵⁶ más hasonló „mongol” többesképzésű (*tarqan-tarqat*, mint *tegin-tegit* stb.) szavakkal együtt az ázsiai avaroktól – akik szerinte mongolul beszéltek – származó jövevényszónak tartja a törököknél. Azonban az avarságnak (a kínai források *žoan-žoan-jának*) Magyarországra elvetődött részei Gombocz Zoltán szerint törökök voltak.⁵⁷ Mindenesetre, ha a *tarqan* szó mongol volna is, csak valami más mongol nyelvű néptől származhatnék, nem pedig Dzsingisz népétől, mivel az utóbbi körében csak aránylag újabb időben tűnik fel mint méltóságnév, amint ezt Laufer kimutatta. Nem tarthatjuk véletlenségnek, hogy a kínai évkönyvekben említett számos hun méltóságviselő rangfokozatai között nem említik a *tarqan*-t. Viszont esetleg igen régi hagyomány is lehet, ha a jakutok (Strahlenberg szerint) *Deptzi tarchan tegin*-nek nevezik azon őskirályukat, aki őket a régi hazából kivezette. A történeti forrásokban csak a VII. század óta jelentkezik. Ebben az időben a türk birodalomban az *apa tarqan* és a *bola bagu tarqan* fővezérek, és a kazároknál, dunai bolgároknál, Gandhara türk uralkodóinál, valamint más népeknél is még igen előkelő főember volt a *tarqan*; így hívták pl. Szamarkand királyát vagy Fergana uralkodóját a VIII. században. A T'ang évkönyvek szerint a kirgizeknél a magas méltóságok hatodik rangosztályába osztották a *tarqan*-t; a későbbi időben a törökök körében már csak adót nem fizető kiscemcsek voltak a *tarqan*-ok. Az ujugurok közvetítésével eljutott ez a cím Tibetbe is; Oroszországban és Magyarországon pedig helynevek őrzik emlékét stb.⁵⁸ A mongoloknál az ezzel azonos

darchan, illetőleg többesben *darchat* névvel már régen csak privilegizált nemzetségeket illetnek, amelyek közül legérdekesebb számunkra az Ordos-területen a Dzsingisz-kultusz szolgálatát végző *darchat*-ok rendje.⁵⁹ A kalmüköknél még több uralkodónak *Darchan noyon* volt a neve, és mint rangviselőt a *saissan* fölött sorolták fel a *darchan*-t.⁶⁰ Majdnem minden mongol törzs epikus költészetében is ott szerepel a *darchan* „hős, vitéz, lovag” jelentésben.⁶¹ De míg a türk népeknél legelsősorban rangjelzés a *tarqan* – csak a kara-kirgizeknél ismerem „kovács” jelentését Németh Gyula szíves közléséből –, addig a mongol *darchan* általában használatos neve a kovácsnak is, meg a kovácsok égi patrónusát is így hívják.⁶² Laufer csak azért vonhatta kétségbe e kétféle jelentés összetartozását,⁶³ mert a most vázolt összefüggéseket nem ismerte.

Még jobban szemünk elé állítja a kovács kimagasló helyzetét a nomád társadalomban az a tény, hogy ez nemcsak a politikai és állami életben érvényesült, hanem ugyanolyan élesen rajzolódott be alakja e népek vallási világába is.

Nem szabad elfelejtenünk persze, hogy a kovács földi tekintélye is már a vallásos gondolkodásból fakadt. Nem valami magasrendű vallást kell ezen érteni, hanem azokat az animisztikus és mágikus nézeteket, amelyekből Frazer olyan szépen levezette a királyság fejlődésének a varázslás művészetével való összefüggését.⁶⁴ Céltalan volna ezt a primitív népek ideológiájában olyan mélyen gyökerező jelenséget itt újra megtárgyalni, vagy részletesen elismételni azt, hogy e körben az ércfeldolgozás minden mozzanata rituálisan végrehajtott mágikus aktus, kezdve a bányászatra való elindulástól meg a faszénégetéstől egészen az olvasztás és kovácsolás minden részletéig, amelyeket áldozatok és más szertartások kísérek nyomon.⁶⁵ Mégis elsősorban a szerszámokhoz fűződik e mesterség mágikus jelentősége, az animisztikus gondolkodásnak megfelelően, mely szerint minden tárgyban másfajta lélek-erő lakozik. A szerszámok közül is a legrettegettebb a kalapács varázsereje.⁶⁶ „Így tehát a kovács varázshatalma abban áll, hogy szerszámainak varázserejét megfékezni vagy szabadjára

ereszteni tudja.” „A Ti kovácsműhelyetekben van a Ti erős varázslatok, a Ti fujtatótokban van a Ti csudálatos varázslatok” – énekli a burját sámán,⁶⁷ amikor a kilenc égi kovácsot idézi. És mivel a vasnak csörgésétől és a fujtató sivításától még a szellemek is félnek – amint Sheroshewskij a jakutoknál megfigyelte⁶⁸ –, a kovácsok működése belenyúlt a sámánok mesterségébe is. E két hivatás viszonyára legjobban az az általános északázsiai szokás⁶⁹ vet világot, hogy a sámánpalástot lehetőleg sok vascifrasággal aggatják tele. Egy illőképpen elkészített sámánköpcnyrc 30–40 font vasat raknak a jakutok ugyanezen megfigyelő szerint; általános hitük szerint ezek a vascifraságok nem rozsdásodnak meg, mivel lelkek lakoznak bennük. Csak olyan kovács készítheti ezeket, akinek ősei már legalább kilenc nemzedéken át folytatják ezt a mesterséget, mert csak ekkor van lelkük szerszámaiknak.⁷⁰ Kalapács, ráspoló, üllő házibálványokul is használatosak a darchatoknál és a kovács-tatóroknál.⁷¹ Egynémely furfangos kovács azután maga is megtehetett mindent, hogy a mestersége iránti féltő tiszteletet mindenféle nyilatkozattal és követeléssel még emelje.⁷² Így emelkedett mindinkább társadalmi pozíciójuk. Kelet- és Közép-Afrikában, ahol a törzsfőnökök a varázsló tisztjét a maguk számára tartják fenn, előfordul, mint pl. a Fan-népnél,⁷³ hogy a kovácsság varázshatalmát is kisajátítják a nép fejei. Itt tehát már csak a fejlődés nagyobb lendülete és mértéke hiányzik ahhoz az eredményhez, amelyet az imént Észak-Ázsiában követhettünk.

Említettem, hogy az a roppant átalakulás, amelyet a fémek felfedezése hozott az ember életébe, nemcsak az államalkotás terén, hanem a mitikus képzetekben is érvényre jut. Olyan népeknél is, melyek aránylag csak későn jutottak a fémkorszakba, nagy szerepet játszott az égi kovács, mint pl. Ilmarinen a finneknél, az égboltozat s az égitestek kovácsa s jótevője az emberiségnek. Érdekes e mellett, hogy a sokáig elhúzódott szibériai bronzkor technikai hagyománya hogyan megőrződött az északázsiai vallásos hagyományban: az Ég-anya a voguloknál leánya számára az aranybölcsőt sok hegye-törött feszítő vasból, tompult élű rossz szerszámból kovácsolja, melyeket e célra már rég felhalmozott.⁷⁴ A

Baraba-steppe tatárjainak egy hősenekében hatvanhat, illetőleg hetvenhét baltából kovácsoltatja kardját a hős.⁷⁵ A bronzkori ú.n. depot-leletek felhalmozott ócska szerszámai élnek még itt a valóságos emlékezetben.

Eleinte magának a főistennek, az Ég-atyának tulajdonították a kovácsosságot, a mennyben. De a vallási fejlődés általában arra felé haladt, hogy az ég természeti erőinek ezen megszemélyesítője elszakadt az emberi lélettől, és jóakarata mellett sem avatkozott a földiek ügyes-bajos dolgaiba, hanem a világ kormányzása e passzív égi hatalom aktív tükörképére, a „világügyelő férfi”-ra, az Ég-isten fiára hárult. – Így a kovácsmesterség feltalálását is ennek a demiurgosznak tulajdonították. Azután még tovább differenciálódik az euráziai Olympos világa, és egy külön kovácsisten-ség alakul ki vagy pedig genre-alakká süllyed le az Ég-anya kovácsa, néha hétre, kilencre, hetvenre vagy kilencvenre sokszorosodva. E különböző fejlődési fokok többnyire megmaradnak egymás mellett. Így a Rigvédában egyszer saját kezével készíti Indra a villámot, máskor megint Tvaštart nevezik készítőjének.⁷⁶ Az obi-ugoroknál is egyszer maga az Ég-anya kovácsol, máskor egy kovács-hős vagy két, esetleg hét égi kovács.⁷⁷ Úgy látszik, hogy a jeni-szeiek kovácsistene, Alba, aki a jó elvének képviselője a gonosz alvilági istennővel szemben, tulajdonképpen maga az Ég-isten.⁷⁸ Šaškov⁷⁹ szerint a kilenc „délnyugati fejedelem”, Esege Malan főisten fiai, máskor mint a „fehér kovács” gyermekei szerepelnek; utóbbi tehát megint a legfelsőbb lény maga. A chudinszki burjátoknál Zaján Sagan Bochomuj, az ég fia, e mesterség védője.⁸⁰ Sokszor nem világos a kovácsisten helyzete az istenek hierarchiájában, mint pl. Transzbajkália területén, ahol Tarchan vagy Temerše a neve, vagy pedig a jakutok Kytajbaksa-ja esetében.⁸¹ Még csak azt kell kiemelni, hogy milyen gazdagon virágzott a kovácskultusz a burjátoknál.⁸² Božintoj-on, az égi kovácson kívül ennek kilenc fia mint a szerszámok és kovácsszertartások szellemei szerepelnek: ezek a kovácsnemzetségek ősapái. Az Észak-Ázsiában mindenütt meglevő dualisztikus felfogás a kovácsokat és védőszellemeiket külön fohérekre: jókra meg feketékre: rosszakra osztja.

A török, mongol, ugor és a többi északázsiai nép mitológiájában és epikájában a regebeli hős fegyvereit, valamint az emberek szerszámaikat az égi kovácsok készítik s eresztik le az égből.⁶³ Ez az állandó motívum érdekes perspektívát nyit visszafelé a kovácskirályság fejlődésébe. Ugyanis ilyen égből leeresztett szerszámok szerepelnek a Herodotosnál (VI.5.) maradt szkíta eredetmondában is. És így világos, hogy a szkítáknak is hinni kellett az égi kovácsban, aki e szerszámokat elkészítette; hogy maga az Ég-anya vagy külön kovácsisten volt-e ez, nem tudhatjuk. Mégpedig ezek az aranyszerszámok – úgy gondolom, eredetileg nem eke és járom, hanem fegyverek voltak ezek⁶⁴ – a királyság vallásos legitimitációját szolgáltatták. Mert tüzesen estek le az égből, és Targitaos őskirály két idősebb fia nem bírta a tüzes fémet megfogni, hanem csak a legkisebb állta meg ezt az istenítéletet⁶⁵ – világosan a főistenségnek, Hestia-Tabiti-nek (Herod. IV. 59.) ítéletét – és nyerte el ezáltal a királyságot. Ezt a szent aranyat szigorúan őrizték a királyok és évente nagy áldozatokkal tisztelték. Ezeknek a királyoknak a neve, *paradata*, éppen papi minőségüket jelenti.⁶⁶ Ennek a szkíta intézménynek és vallástörténeti, szociológiai megalapozásának meglepő ismétlődésére találunk a mongolok tűzkultuszában, melyben egyúttal török elemek is kiütkeznek. Elég itt N. Poppe⁶⁷ fejtegetéseit rövidesen összefoglalnunk a mongol tűzisten, *odqan yalaqan* nevééről. E név első fele: *Od* + *qan* törökül „tűzherceg”-et jelent, és ugyanezt jelenti a második fele: *yalü* + *qan* mongolul. Azonban a közönséges nyelvhasználatban *odqan* annyi mint „a legifjabb fiú”, ugyanúgy mint ahogy a régebbi mongol nyelvben *odcigin*, vagyis törökül *od* + *tigin* „tűzfejedelem” volt a legifjabb fiú neve, aki atyja és fivére távollétében a tűzhely mellett ülve őrizte a házat és örökölte ezt az atya halála után. Azt is tudjuk, hogy Dzsingisz kán utódai között olyanformán voltak országaik felosztva, hogy a legidősebb a legmesszebb fekvő vidékeket, a legifjabb pedig az atyai jurtát kapta. Mindezekből az látszik, hogy a legifjabb fiú a házi tűzhely papja lehetett. De a szkíta királyfiak háromsága, ami egyúttal a szkíta nép három részre osztásának mitikus megokolása is volt, a mongoloknál is visszatér

mondai ősanjuknak, Alan-Goa-nak csodálatos módon született három fiában.⁸⁸ Ez a különös társadalmi berendezés a Sien-pi⁸⁹ népénél is előfordul, míg a türk népeknél kiszorította már az exogámia berendezésével járó kettéosztás.⁹⁰ Nemcsak a szkítáknál, hanem a többi indogermánoknál is mély gyökerű a háromféle osztás,⁹¹ és ami fontos, éppen a legifjabb fiú előjogaival kapcsolatban,⁹² úgy mint ez a mesében még ma is él. Mutatja ezen egyezések közös származását szkítáknál és mongoloknál, hogy a tűzhely tiszteletének ugyanolyan formájával vannak összekötve; a tűzkultusz említett török kölcsönszavai a mongoloknál bizonyítják, hogy e rendszerben valamikor a törököknek is részük volt.⁹³ Fel kell még említeni azt is, hogy a burjátok kovácsünnepein olyan tűzordál szerepelt, mint a szkítáknál láttuk; egy idős ember, aki az égi kovácsot személyesítette meg, vasdarabot kovácsolt izzóvá és meztelen kezével simította végig, eksztázisában.⁹⁴

E szkíta és török-mongol összefüggések korhatárát megjelöli a szkítáknak Kr.e. a VIII. században való eltávozása Belső-Ázsiából; ennél az időnél régebbiek tehát e közös vonások. Az állammivallásnak az égből leesett szent szerszámokra való összpontosítása, amelyet a szkítáknál láttunk, utolsó mérföldköve lehetett Euráziában annak az útnak, amely a kovácskirályság intézményébe torkollott. Természetesen nagyon tévedne az, aki a régi türkök monarchiájának alapját egyedül az irániakkal közös kovácskirályság kifejlődésének vonalán keresné. Mert az uralkodói hatalom e népeknél elsősorban abból a határtalan erős felülrétegződési törckvésből született, amely a mostoha klímájú steppevilágnak a megélhetésért folytatott rettenetes harcában fejlődött ki.

Újabb időben az északázsiai állatstílus származásának művészettörténeti problémája olyan iráni és török-mongol összefüggések perspektíváját nyitotta meg, amelynek most jogi és szakrális tükröződését követhettük nyomon. T.i. ha iráni forrásból ismerhették meg a lovas pásztorok a fémművességet, akkor a vallási és politikai összefüggések, amelyeket a kovács helyzetével kapcsolatban most láthattunk, természetesen műtörténetileg, műformák és stílus tekintetében is érvényesülhetnek. De aki ma diva-

tos módon e tényállásból a türköknek és mongoloknak az irániaktól való teljes függését akarná következtetésül levonni, tévedne. Mert a nomádok művelődési morfológiájának kidolgozásából az látszik mindenütt, hogy irániak és turániak között mindig kétféle viszony jut érvényre. Először egy közös ősréteg, azután az iráni magasműveltség korszakából való hatások. Ez esetben is így van. Mert a szent szerszámok már a kőkorszakban is királyi szimbólumok voltak. Csattanós bizonyítéka ennek a Laufer által közölt tény, hogy a kínai császárok uralkodói jelvénye a Čou-korszakban egy nefrit (jade)-kalapács.⁹⁵ Ennek az ősrégi maradványnak jelentőségét a most feltárt kapcsolatok mutatják csak teljes nagyságában.

¹ Histoire générale de la Chine, ou annales de cet empire, traduites du Tong-kien-kang-mou par le feu père I.-A.-M. DE MOYRIAC DE MAILLA etc. 1778. V, 384 k. STANISLAS JULIEN fordítása: JournAs. 6. série. 1864. III, 329 e helyen kissé zavaros; még uo. 327, 349 k.

² Menandros, Exc. de leg. p. 194. v. 15. sqq., ed. DE BOOR. Theophylaktos Sim. III. 6. leírása a türkök fényűzéséről is figyelmet érdemel. Vö. még annak az arany övdísznek a leírását is, melyet az egyik türk kagán a kínai császárnak küldött. (E. CHAVANNES, Documents sur les Tou-Kiue occidentaux. 1903. 53. 1.).

³ GARMA SANDSCHEJEW: Anthropos 1928. XXIII, 541. kk.

⁴ BERGMANN, Nomadische Streiferein unter den Kalmüken id. J. 1802. und 1803., 1804. iI, 170.

⁵ SHIEROSHEVSKIJ-SUMMER: Journ. Royal Anthropol. Inst. 1901. XXXI, 104.

⁶ SANDSCHEJEW, a. a. O., 540 kk.

⁷ RADLOFF, Aus Sibirien 1884. I^o, 186. kk.

⁸ Ostasiat. Zeitschr. 1919–1920. VIII, 196 kk.

⁹ L. BECK, Die Geschichte des Eisens in techn. u. kulturgesch. Beziehung Bd. I., RITTER, Erdkunde V, 1021 nyomán.

¹⁰ B. GUTMANN. Zeitschr. f. Ethn. 1912. XLIV, 83.

¹¹ Uo. 82.

¹² Vö. ehhez P. W. SCHMIDT – W. KOPPERS, Völker und Kulturen. 1924. I, 624. Ha az avar kagán a türköket szolgáinak nevezi, ez általánosabb háttérű: a nomád uralkodófogalom lényeges vonása, hogy *minden* alattvaló a dinasztia személyes tulajdona.

¹³ B. GUTMANN i. h. 89. k.

¹⁴ Ekkor a türki törzsből.

¹⁵ Jak'ut I, 839, 1–18, MARQUART: Ostasiat. Zeitschr. 1919–1920. VIII, 290. k. fordításában.

¹⁶ Már THOMSEN (Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges. 1924: 123) észrevette, hogy a türkök lázadásának oka az avarok ellen egyáltalában nem az volt,

hogy az avar kagán nem akarta uralkodójuknak feleségül adni a leányát. Itt is egy mondai motívum formálódereje játszik közre; vö. HÜSING, Beiträge zur Kyrossage (Verb. u. verm. S.–A. aus der Orient. Lit.-Ztg. 1903–1906.) VI. és 11. l.

¹¹ Vö. E. CASSIRER, Sprache und Mythos. (Studien d. Bibl. Warburg Nr. VI. 1925.)

¹² I és II E', THOMSEN fordításában (Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges. 1924: 144. k.).

¹³ I és II E 11–13, THOMSEN fordításában (i. h. 146 k.). – Tizenhét fia van azonban Kāwehnak is, a kovácsnak, aki népét a sárkánykirály rémuralmától megszabadította (Firdusi I. köt. 45. l. RÜCKERT ford., stb.); ez az egyezés az alább tárgyalandó egyéb összefüggések miatt figyelemre méltó. Az orchoni feliratok elbeszélésének folytatása a türk seregnek hetven, majd hétszáz főre való felszaporodásáról szintén mitikus számok beleszövése.

²⁰ Vö. CASSIRER találó fejtegetéseit i. m. 37. kk.

²¹ Ennek idézetét csupán D'OHSSON, Hist. des Mongols. 1834. I. 36, Note 2 révén ismerem; uo. a többi források is felsorolva.

²² Georgios Pachymeres I, 347 ed. Bohn.

²³ KRAUSE: Ostasiat. Zeitschr. 1919–1920. VIII, 251. FR. RISCH, Johann de Plano Carpini. 1930. 108. l.

²⁴ Vö. D'OHSSON i. m. 36, Note 2, aki a Temudžin nevéhez fűzött kínai magyarázatokat is elősorolja.

²⁵ G. TIMKOWSKI, Reise nach China durch die Mongolei i.d.J. 1820. u. 1821. 1825. I, 159.

²⁶ Uo. 180. k.

²⁷ Uo. 189.

²⁸ Deux traversées de la Mongolie, 1847–1859. Notes de voyage, trad. du Russe (Extr. du Bull. de géogr. hist. et descr. 1894.) 74: „Nous pénétrons bientôt dans un système de montagnes, dont le Darkhan est le noeud principal... Sur le plateau, on aperçoit un assez grand nombre de blocs rocheux en forme d'enclumes: c'est de là sans doute que cette montagne a reçu son nom de 'Forge de Djingis khan'...” „Nos Mongols n'ont point vu d'un bon oeil notre ascension du Darkhan; ils redoutent la colère des esprits de la montagne et s'efforcent de nous faire partager leur craintes. Ils nous montrent au pied de la montagne l'obò, où l'on apporte d'ordinaire les victimes offertes à ces

esprits. Nous remarquons en outre, sur la cime du dernier rocher, deux tsa-tsa (petits cônes d'argile regardés comme des images symboliques) entourés de pierres."

²⁹ J. N. POTANIN, Jerke, az Ég fiának kultusza Észak-Ázsiában [oroszul]. Tomszk, 1916. 25–6. l. L. még HOWORTH, History of the Mongols 1866. I, 704 (a Darkhan-hegyre vonatkozó mondákhöz hasonló hagyományok a Bajkál-tó Olchon nevű szigetének egy hegyéről. A Džingisz kultuszának szolgálatában álló *darchat*-ról l. alább.

³⁰ A mongolok titkos történetében = E. HAENISCH, Unters. über das Yüan-Ch'ao pi-shi Abh. Sächs. Akad., ph.-h. Kl. 41. Nr. 4. 1931) 30. Hist. gén. de la Chine stb. 1779. IX, 8. D'OHSSON i. h.

³¹ POTANIN i. h.; SANDSCHEJEW: Anthropos 1928. XXIII, 540 szerint *Temurdži Chara Darchan a Bulut* („Acél”)-nemzetség őse. Ebben a névben a kovács neve törökül (*termurdži*) és mongolul (*darchan*) is ki van téve, amely eljárás az *Odqan aalagan* alább tárgyalandó esetében is megvan. Ez régi összefüggésekre mutathat a két népcsoport között.

³² A nőstényfarkas-ősanya eredeti szerepét persze lehetőleg elhallgatják. Elbenagiti mégis megemlíti, hogy „néhány mongol állítása szerint Neguz és Kian asszonyok voltak, akikkel ebben a hegyszorosban egy farkas... gyermeket nemzett. Ez az elbeszélés azonban butaság.” Abulgházi (e. DESMAISONS II, 30 kk.) *Burte Èina* („Kék Farkas”)-ból mongol uralkodót csinál, aki népét a barlangból kivezette. A római farkasmonda totemisztikus háttéréről l. most ALTHEIM fontos fejtegetéseit: Röm. Religionsgeschichte 1932. II, 77 kk.

³³ Fordítása FR. V. ERDMANN, Vollständige Übersicht der ältesten türkischen, tatarischen und mongolischen Völkerstämme, nach Raschid-uddin's Vorgänge bearb. 1841. 74 kk. Elbenagiti és Mirkhond idevágó helyeit l. ERDMANN, Temudschin der Unerschütterliche. 1862. 512 kk. Vö. még ERDMANN előbb idézett munkájában (Vollst. Übers. 79) e mondának népi hagyományát az Urjangkut törzsénél, akiktől Rašid hallotta.

³⁴ ERDMANN, Temudschin der Unerschütterliche 515 Rašid nyomán; vö. D'OHSSON i. m. I, 22. *Árgänä-gon* eredetileg „vas-” vagy „részhegy”-et jelenthetett; az első szó ugor, kaukázusi stb. jelentésváltozatait összeállította: MUNKÁCSI: Ethnographia V, 8 (Nr. 3.). A tömlős fújtató („Schlauchblasebalg”) műveltségtörténeti szempontból nagyjelentőségű feltalálásának helye W. SCHMIDT – W. KOPPERS, Völker und Kulturen. 1924. I, 621 szerint

(akik W. FOY: *Ethnologica* 1909. I. fejtegetéseire támaszkodnak) „in Vorderodererher vielleicht noch im angrenzenden Innerasien” lehetett.

³⁵ CHAVANNES, Documents sur les Tou-kiue occidentaux. 1903. 15. Vö. P. PELLIOU: *T'oung Pao* 1929. XXVI, 214 és uo. 2. jegyzet. Ez a barlangmotívum egyébként is gyakran előfordul az északázsiai mitológiában. Teljesen megfelel pl. a fenti változat barlangjának a Kiong népének eredetmondájában (Ilist. gén. de la Chine stb. 1777. IV, 205 k.) található leírás, valamint a magyar eredetmonda „Maeotis”-a Anonymusnál (c. 3). A perzsa *Vara* is, az az üreges hogy, ahová Yama rejtőzik (vö. LOMMEL, *Die Yäšt's des Awesta*. 1927. 199 kk. és H. JUNKER: *Vortr. d. Bibl. Warburg* 2. 1921–1923. 126, 155, 6.), bizonyára ennek felel meg. Természetesen a vallás köréből az epikáha és a mesébe is eljutott e barlang. L. pl. RADLOFF, *Proben aus der Volksliteratur* 1885. V, 82 kk. (kirgizck); SCIEFNER, *Heldensagen der minusinschen Tataren*. 1859. 340; CASTRÉN, *Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker*. 1857. 194 k.; HÜSING, *Beitr. z. Kyrossage* 95, 135 k. (perzsa népmese); *Kalevala* X. 423. kk., stb.

³⁶ Tájékozást nyújt erről pl. NÖLDEKE, *Grundriss d. iran. Philol.* II. 132 k.

³⁷ RÜCKERT, *Firdosi's Königsbuch* (Schachname). 1890. I, 33 kk. *Histoire des rois des Perses par Aboû Mansoûr Abd Al-Malik Ibn Mohammad Ibn Ismâ'îl. Texte arabe publié et trad. par H. ZOTENBERG*. 1900. 30 kk. – HÜSING, *Beitr. z. Kyrossage* 140 azt mondja, hogy Kyros „kitanult kovács” volt. Ha valóban eredeti forráson alapszik ez az állítás (aminek hirtelen nem tudtam már utánanézni), roppant fontos problémánkra nézve.

³⁸ JOH. HERTEL, *Achaemeniden und Kayaniden, ein Beitrag zur Gesch. Irans: Indo-iranische Quellen u. Forschungen* 1924. Heft 5.

³⁹ RÜCKERT fordításában I, 47 k.

⁴⁰ A kawiyanî-zászló leírását összeállította NÖLDEKE, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, a. d. arab. Chronik d. Tabari übers. stb.* 1879. 278, 1. jegyzet. L. még MOHL jegyzetét. RÜCKERT i. m. I, 66, 269. jegyzet. LOMMEL figyelmeztet rá (levélben), hogy már az Avesztában is történik utalás e zászlóra: *Yäšt* 10, 14 (193. l. LOMMEL ford.). – F. JUSTI, *Iranisches Nemenbuch*. 1895. 160 szerint a Persis királyainak arsakida fennhatóság alatt vert pénzein látható zászló éppen a Kāweh bőrkötény-zászlaja.

⁴¹ *Beiträge z. Kyrossage* 57.

⁴² LOMMEL, De Yăšt's des Awesta. 1927. 171. NÉMETH GYULA figyelmzettet W. BRANDENSTEIN fejtegetéseire: Wiener Zeitschr. f. die Kunde des Morgenlandes 1929. XXXVI, 265.

⁴³ L. még FRAZER, Lectures on the Early History of the Kingship. 1905. 29. kk.

⁴⁴ Jellemző példákat nyújt B. GUTMANN: Zeitschr. f. Ethnologie 1912. XLIV, 86 k.

⁴⁵ O. GRUPPE, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. 1906. 1308, 6. jegyzet.

⁴⁶ D. A. KLEMENTZ és M. N. CHANGALOV, Közös vadászatok az északi burjátoknál [oroszul]: Materialy po etnografii Rossii 1910. I., 142.

⁴⁷ SHIEROSHEVSKIJ-SUMNER: Journ. Royal Anthropol. Inst. 1911. XXXI, 104.

⁴⁸ RAZER, Lectures 89 kk. stb.

⁴⁹ Így olvassa a hun elnevezés kínai átírását DE GROOT, Die Hunnen der vorchristlichen Zeit (Chinesische Urkunden z. Gesch. Asiens). 1925. I, 55.

⁵⁰ LIGETI LAJOS szíves közlése.

⁵¹ PL. NÖLDEKE, Grundriss der iran. Philologie II, 131. k.; HERTEL i. m. 10, 50 k., 55 stb.

⁵² Az irodalmat összeállította G. VMEHRHART, Die Bronzezeit am Jenissei. 1926. 11. kk.; A. M. TALLGREN, Eurasia Septentrionalis Antiqua 1926. II, 186 kk., 221 kk., majd uo. 1931. VI, 181 kk.; végül EBERT, Reallexikon d. Vorgeschichte XII, 70 kk.

⁵³ PAIS DEZSŐ, *A gyula és a kündüh*: MNy. XXVII. 170 kk.

⁵⁴ TIMKOWSKI, Reise III, 314; L'archimandrite PALLADIUS, Deux traversées 23, 3. jegyzet stb.

⁵⁵ B. LAUFER, Irano-Sinica, Chinese contributions to the history of civilisation in ancient Iran. 1919. 592 kk. Áttekintését ki kell egészíteni a magyar irodalommal, amelyet GOMBOCZ ZOLTÁN állított össze: MNy. XI, 437; l. továbbá még néhány, LAUFERNél nem található adatot NÉMETH GYULA, A honf. magyarság kialakulása 256 kk.

⁵⁶ T'oung Pao 1921: 323 kk., 1929: 250 k. L. még PAIS megjegyzését (Kőrösi-Csoma Archivum II, 365), melyben a *qagan*, *targan*, *qapgan* stb.

méltóságnevek szóképzésének rendszeresen visszatérő sajátosságait emeli ki.

⁵⁷ A magyarországi avarok nemzetiségéről írott dolgozatom hamarosan sajtó alá kerül.

⁵⁸ A nyugati türkök *tarchan*-jairól l. Menandros, Exc. de leg. p. 195. v. 13. sqq., ed. DE BOOR. Továbbá CHAVENNES, Documents sur les Tou-kiue occidentaux. 1903. 37, 43, 46, 54, 64, 79, 164, 3. jegyzet. Uo. 149 és 295 a ferganai királyról. NAGY GÉZA cikkében (Ethnographia XVIII, 334 kk.) túlságosan merész kombinációk között akad még mindig hasznosítható megfigyelés.

⁵⁹ Vö. POTANIN-LÜDTKE: Archiv f. Religionswissenschaft 1927. XXV, 92 k. Érdekes, amit Rašid közöl a mongol *tarchan*-okról; sajnos, csak ERDMANN fordítását ismerem (Vollständige Übersicht 109 k.). Azt mondja többek közt, hogy a gelengut törzséhez tartozók „neve és zászlaja (Volksfahne) *tarchan* volt”, mert Džingisz *tarchan*okká emelte őket. Milyen volt vajon ez a zászló? Az őskovács bőrkötényéhez vajon van-e köze?

⁶⁰ P. S. PALLAS, Sammlungen histor. Nachrichten über die monolischen Völkerschaften. 1776. I, 94 k., 192, 197. kk.

⁶¹ SANDSCHEJEW i. h. 538.

⁶² Uo.; l. még alább.

⁶³ E. BLOCHET, Djami-El-Tévarikh II, 58 ellenében.

⁶⁴ FRAZER, The Magic Art and the Evolution of the Kings. 1911. I-II. (Golden Bough pt. 1.)

⁶⁵ R. P. WYCKAERT: Anthropos 1914. IX, 371 kk. (Kovácsok a Tanganika vidékén).

⁶⁶ B. GUTMANN: Zeitschr. f. Ethnol. 1912. XLIV, 83 a dzagga-törzseknél figyelhette ezt meg, ahol e mesterség még csak néhány évtized óta honosodott meg. De nem volt másként a régi germánoknál és keltáknál, görögök-nél és rómaiaknál sem (l. O. SCHRADER, Reallexikon d. indogerm. Altertumskunde. 1901. 728.).

⁶⁷ SANDSCHEJEW i. h. 559.

⁶⁸ PALLAS, Reise durch verschiedene Provinzen d. russischen Reiches. 1776. IV, 57, 176, 222, 345 (Taf. V) a szamojédeknél, chroincoknál, kamasincoknál, tunguzoknál figyelte meg ezt, MUNKÁCSI B., VogNépkGyűjt. II,

2: 373 az obi-ugoroknál, stb. További adatok: HIEKISCH, Die Tungusen. 1882. 102; POTANIN, Očerki sjevero-zapodnoj Mongolii IV, 98, 120 (vasdarabok burját házibálványokon burjátoknál), 125 (őskori sámánok vaseszközei mint kultusztárgyak alar-burjátok áldozóhelyein), 683 kk.; B. LAUFER, Chinese Clay Figures 197 k. (páncélos sámánszobrocskák idevágó szerepe a kínai sírszobrocskákánál) stb., stb. Nem térhetünk ki itt arra, hogy a kovás alakja a vallási képzetektől hogyan öröklődik a mesére. Néhány példa erre ANTTI ARNE-nél található: FFCom. 1900. III, Nr. 1060 k.; l. ezekhez BERZENAGY J. magyar analógiáit: Ethnographia XXIV, 155, valamint MUNKÁCSI B. cikkét: Ethnographia VII, 495–6.

⁷⁰ SHIEROSIIEVSKIJ i. h. POTANIN szerint (Jerke, az Ég fiának kultusza Északáziában [oroszul]. Tomsk, 1916. 25. l.) egy mongol hagyományban a sámánok őse, aki egyúttal a kovácmesterség megalapítója is volt, a *Tarchan* nevet viselte. Transzbajkáliában *Tarchan-bó*, azaz „kovács-samán” ugyanennek a mitológiai alaknak a neve.

⁷¹POTANIN, Očerki stb. IV, 120–1.

⁷²B. GUTMANN i. h. 81 kk.

⁷³FRAZER, Lectures 117; O. LENZ, Skizzen aus Westafrika. 1878. 87 nyomán.

⁷⁴MUNKÁCSI B. i. m. III, 44.

⁷⁵RADLOFF, Proben aus der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens. 1872. IV, 59.

⁷⁶Az idézetek összeállítva L. BECK, Geschichte des Eisens I, 208.

⁷⁷MUNKÁCSI B. i. h. és i. m. I, 183, II, 2: 23, III, 13. Az égi kovácsokat még igen gyakran találhatjuk említve északázsiai mondákban: P. b. J. GURTIN, A Journey in Southern Siberia. 1909. 157, 189, 198, 228, 240, 244, 267–8, 294 (a burjátoknál); POTANIN, Očerki stb. IV, 184 stb. IV, 184 stb.

⁷⁸H. Findeisen, Reisen und Forschungen in Nordsibirien. 1829. 36. kk. adataival nem lehet sokra jutni.

⁷⁹S. ŠAŠKOW, Samanizmus Szibériában [oroszul]: Zapiski Imp. Russk. Geogr. Obščestva 1864. II, 45 k.

⁸⁰AGAPITOV és CHANGALOV, Samanizmus az irkucki kormányzóság burjátjainál [oroszul]: Izvestija Vostočno-Sib. Otd. Imp. Russk. Geogr. Obšč. 1883. XIV, 8.

⁸¹ POTANIN, Jerke 25–6. RÁSONYI NAGY LÁSZLÓ szíves közlése nyomán felhasználhatom egy jakut eredetmonda fontos adatát (RADLOFF, Die jakutische Sprache 66), amelyben „az akkori nép uralkodója *Tygyn, Darchan fia*” van említve.

⁸² Az idézett műveken kívül l. még: p. b. M. N. CHANGALOV, Új adalékok a burját samanizmushoz [oroszul]: *Zapiski Vostočnogo-Sibirskago Otdjela Imp. Russk. Georg. Obšč. po etnografii 1890. II, 1 : 4*; POTANIN, *Očerki stb. IV, 126 (Darchan noyon, természeti erők istenszelleme), 127 (Tarchan durisk, hasonló mitikus személy, aki kovács volt valamikor), 113 (Chatu bulut, aki Char-šilun-nal együtt az acél és kovakő istenszelleme és két leánybábúálvány szülője) stb.*

⁸³ Néhány példa: RADLOFF Proben, passim; I. J. SCHMIDT, Die Taten Bogda Gesser Chan's. 1839. 5; MÉSZÁROS GY., A csuvas ősvallás emlékei 66 (a sarló lebecsátása az égből); Kalevala 36. ru. 237. kk., 48. ru. 210. kk. sorok; SANDSCHEJEW i. h. 540 (szerszámok) stb. Az égből való lebecsátásról, mint a föld teremtésének s az emberi javak elnyerésének módjáról MUNKÁCSI B. értekezett: *Ethnographia IV, 53 k.* Sajnos nem nézhettem meg egy munkát, amely esetleg jelentős lehet e szempontból: P. SAINTYVES, Talismans et reliques tombés du ciel: *Revue d'Ethnographie et de Sociologie 1910.*

⁸⁴ Mint Herodotos IV 10.

⁸⁵ Vö. LOMMEL, Die Yäšt's des Awesta 170. Említésre méltó az a jakut hagyomány, hogy a tüzet Ürü-Ajy-Toyon isten *legkisebb* fia ajándékozta az embereknek (N. DYRENKOVA, Ptica v kosmogoničskih predstavlenijach tureckih plemen Sibiri 124.

⁸⁶ Uo. és 172.2.

⁸⁷ N. POPPE, Survivances du culte du feu dans la langue mongole: *Asia Maior 1925. II, 132* és *Compte-rendus de l'Académie des Sc. de Russie 1925.* Az utalást e fontos dolgozatokra, úgy mint sok más értékes segítséget, R. NAGY LÁSZLÓ barátságának köszönhetem.

⁸⁸ Sanang Sečen írja ezt (I. J. SCHMIDT, *Gesch. d. Ostmongolen und ihres Fürstenhauses. 1829. 59*). A monda maga ahhoz a típushoz tartozik, amelynek nagy összefüggéseit W. KOPPERS rekonstruálta: *Wiener Beiträge z. Kulturgesch. u. Linguistik. 1930. I, 359.*

⁸⁸ Hist. générale de la Chine stb. III, 478 (Kr. u. a II. század közepére vonatkozó adat): „(Tan-sze-hoi, a sein-pi uralkodója) három nagy hordára osztotta fel birodalmát, amelyeket »keleti«, »középső« és »nyugati« hordának nevezett el.” Vö. erről PARKER, A thousand Years of the Tartars². 1924. 94. (Másik ilyen eset említése ugyane népnél: Hist. gén. de la Chine IV, 203.) E három hordanévvel egyezik a guzok három csoportjának neve Mus'udinál (Murüg I,212, MARQUART, Streifzüge 339 ford.); vö. a kirgiz hordák illetően elnevezéseit is. A tunguzok három felé osztásának látszólag csak gazdasági okai vannak (vö. SHIROKOGOROFF, The Social Organisation of the Northern Tungus. 1929. 54. kk. 109).

⁸⁹ De vö. az előbbi jegyzet adatait és a karluk három „család”-ját (FR. HIRTH, Nachworte z. Inschrift d. Tonjukuk 44). Olyan törzsneveket, mint „három nyíl”, „három Oguz” stb. azért nem szabad idevonni, mert számos más számnév mutatja, hogy más gyökérből való is lehet a névadásuk. (Vö. NÉMETH GY. i. h.) A *kettéosztásról* hamarosan részletesen írok.

⁹¹ Hellen három fia vagy Mannus három fia ismeretesek. A három testvér motívumot az aria mondában és népmesében G. HÜSING, Beitr. z. Kyros-sage követte nyomon, sajnos, szigorú módszeresség nélkül.

⁹² KERÉNYI KÁROLY figyelmeztet FRAZER Apollodoros-kiadásának (1924. 4. 3. jegyzet, ad c. I, 4) fontos megjegyzésére: „Vö. Hesiod. Theog. 132 kk., aki megegyezik (Apollodoros-szal) abban, hogy Kronost a legifjabb fiúnak írja le. Mivel Zeus, aki apját, Kronost az égi trónon követte, szintén a legifjabb volt a családban (Hesiod. Theog. 453 kk.), azt kell vélnünk, hogy a régi görögöknél vagy ezek elődeinél az örökségi jog egykor az *ultimogenitura*, vagyis a legifjabb trónöröklési jogának jegyében volt szabályozva, amiről lásd Folklore in the Old Testament c. művet, I, 429 kk. Arcadia félreeső hegyvidékének zugaiban, ahol ősi szokások és hagyományok sokáig fennmaradtak, ez a jogszokás is tovább élt, mint egyebütt. Lycaon királyról mondják (Apollodoros III. 8: 1), hogy legifjabb fia követte az uralmon.” L. még Firdúsi V. 45. kk. v. = I 35 RÜCKERT-nél (Feridun három fivér közt a legifjabb) stb.

⁹³ POPPE i. h. említi, hogy az *otqan* megjelölés az Altai tatárjainál *otqon* formában otthonos. – SZENDREY ZSIGMOND figyelmeztet egy magyar népmondára, amely a tűz keltezéséről szól, s melyet Ethographia XXXIV–XXXV, 45 éppen ő közölt. Ebben is három versengő fiú között a legkisebb győz!

ECKHART FERENC pedig közli velem, hogy egy Werbőczinél kodifikált régi magyar jogszokás teljesen megfelel a legifjabb fiú azon előjogainak, melyeket fent a mongoloknál láttunk.

⁵⁴ SANDSCIEJEV i. h. 550 kk.; vö. uo. 967 kk. a burját tűzkultuszról.

⁵⁵ B. LAUFER, Jade 103, 81–82, 88 kk.

Ad ³¹ Utólag jegyezhetem fel még R. HARTMANN Ergenoqon c. cikkét: Festschr. für Georg Jacob z. 70. Geburtst. 1932. 68 kk. Újat nem tanultam tőle.

A KETTŐS KIRÁLYSÁG A NOMÁDOKNÁL

(Tanulmányok a királyság intézményének az északázsiai lovasnépeknél való kialakulásához. II.)

Nem egyéni szeszély műve, hogy Attila mellett társuralkodó van: Bleda. Mert hiszen az előző királynak, Ruasnak is társa volt: Oktar. Sőt azt hiszem, hogy Kr. u. 412 körül, mikor Olympiodoros a hunoknál jár követségben és Charaton-t nevezi meg ezek főuralkodójának, még élt Uldin is s így ezek ketten kormányoztak valójában akkor. Itt tehát intézményes jellege van ennek a kettős királyságnak – amint ezt Róheim is felismerte p. o. – és ha kissé megnézzük a rokon népekre vonatkozó irodalmat, sokszor meg fogjuk találni ennek a kettős uralomformának nyomait náluk. Az ázsiai hunok törökfajú szomszédjainál, az *O-sun* (*Wu-sun*) népénél a nagy *Kun-bi* és a kis *Kun-bi* neveket viseli a két uralkodó. Maguknak a türköknek egy kagánja úgy mondja el népe hatalomra jutását, hogy két kagán vette át a világ teremtése után az emberiség kormányzását: Bumin és Istämi, az ő ősei. És tényleg, az ú. n. keleti türkök és nyugati türkök kétségtelenül ugyanazon törzs két fele és még szétszakadásuk után is ugyanazon dinasztia tag-

* Az I. rész megjelent a Magyar Nyelv 1932. évi 28. kötetében, 205. skk. II.

jai uralják őket. De a nyugati türkök önállóvá lett birodalmában is megvolt ez a kettősség: királyaikat nagy kagán és kis kagán néven emlegetik a források. Az egyik trónváltásnál az is nyilvánvalóvá vált, hogy a két kagán a keleti, ill. nyugati országfél birtokosa. Ugyanennek a török tőnek más hajtása az uigurok birodalomalapítása, akiknél szintén ismerjük ezt a kettős uralmat: az államszervezet egyik felének, az *on-uigurnak* a királya az *il-ilterer* címet viseli, a másik félnek, a *tokusz uigurnak* királyát *kul erkin* címmel említi Abul Ghâzi. Közélebbről érint bennünket a kazárok esete, akiknél kündüh kagán volt a főkirály elnevezése és kagán böh, vagy šad a másiké. Kétségtelen, hogy a magyar királyság honfoglaláskori formája összefügg evvel a kazár szervezettel; a kazár kündü s a magyar kende azonosságát illetőleg elég Pais Dezső ismert cikkére hivatkoznom. De tudott dolog az is, hogy a bizánciak Árpád mellett Kurszánt is említik, mint a magyaroknak az időbeli két fejét. Nem mellékes tünet, hogy az Árpádkor „ifjabb királyá”-nak külön területe is van, nemcsak trónörökösi jogai, s így ez a *rex iunior* is régi gyökérre nyúlhat vissza. Az imäk népét egyenesen Iki Imäknek, két imäknek hívják Gardezi szerint.

De elég volt e példákból. Nézzük inkább e sajátos államforma szerves alapjait. Azt már láttuk az imént, hogy területi megosztással jár a két király országlása, illetve helyesebben: hogy a földrajzilag és számszerűen két félre tagolt nép részeinek a fejei ezek. Az eurázsiai lovaspásztorok törzseinek és államszervezeteinek ezt a kétfelé való osztását bőven tudjuk igazolni. Részletesen ismertetik az ázsiai hunok szervezetének ilyen tagozását a kínai források stb. Tőlük tudjuk, hogy ezek nyugati szomszédjának, az *O-sun*-nak is jobb- és baloldali méltóságai vannak, s hogy ezek is két részre voltak szétválasztva; később értesítenek a kínaiak különféle török államszervezetek organizációjáról, mely mindig ezt a kettős alapsémát mutatja. A karakirgizeknél élt ez a legújabb időkig; Radloff még szépen megfigyelhette. De megvolt ez a mongoloknál is; Dzsingisz óta sok említést lehet összeszedni; Pallas a XVIII. sz.-ban még épen megtalálta ezt a régi felosztást a volgai kalmükök körében a dürbütöknél. Természetesen nem azért

maradhatott ez meg ily hallatlan sokáig, mert az ősi szervezetek érintetlenül éltek tovább. Ellenkezőleg – mind Radloff s utóbb Németh Gyula is hangsúlyozták, a nomádok politikai alakulásaira a könnyű szétdarabolódás és gyors rendeződés jellemzők. Azonban ezek az új szervezetek sohasem valami egyéni koncepció szerint létesültek, hanem az ősök vallásosan tisztelt szokása értelmében, – úgy mint az egy orthoni feliraton félreérthetetlenül meg is van mondva.

Aki a földművelő európai államalkotás szemszögéből nézi ezt a kettéoszlást s ennek legkisebb egységeig keresztülvitt további alosztályait, nem fogja megérteni alapvető jelentőségét. A nomádok körében ugyanis nem valami elméleti kerületbeosztás ez, másodlagos szükségletek kielégítésére, hanem a politikai egységbe foglalt tömeg első életfeltétele. Már békeállapotban is tökéletesen olyan a nomád törzsek lassú mozgása a téli és nyári legelőterületeken, de olyan a kétféle legelő közti gyors költözésük is, mint egy nagy hadgyakorlat, amelyet pontos hadrend nélkül vezetni lehetetlen. Ezért rendszeren először egy nagyobb folyó két oldalán állapítja meg az uralkodó alattvalói két részének helyét. 635-ben Kr. u. p. o. a nyugati törkök 5-5 törzse a Ču folyótól keletre és nyugatra feküdt. Különben is az volt a legpraktikusabb, hogy folyó völgyenként szabják meg az egyes törzsek területét: az uigur szervezet két része úgy volt elrendezve, hogy az egyiknek tíz törzse s a másiknak 9 törzse ugyanennyi folyó völgyben táborozott. De ez a földrajzi elhelyezkedés alapja volt egyúttal a nomádok állandó harcokévalóságának is, mert a jobboldali népek a jobbszárnyon harcoltak és a baloldaliak a balszárnyat alkották az ütközetben.

Ennek a szervezési rendszernek átütő erejét az a körülmény adta meg, hogy nem alkalmi rendszabály volt, hanem a népek vallásos gondolkodásában gyökerező örökletes intézmény. Bergmann, aki a múlt század első éveiben volt a volgai kalmükök között, csodálkozva beszéli el, hogy a dürbülök jobb és baloldali részre vannak felosztva, s ezt a beosztást öröklik akkor is, ha közemberből p. o. a papi rendbe emelkednek, holott szerinte semmi értelme

sincs az egésznek, legfeljebb az, hogy a nyári nagy ünnep birkózóversenyen a jobb- és baloldali nemzetségek szülöttei a nézőtér jobb és baloldalát foglalják el. – Persze Bergmann nem tudja, hogy évezredek óta így csoportosultak ezen (eredetileg pogány) ünnepeken tartott évi gyűléseken, s hogy a régi települési- és hadrendnek értelmét veszítő maradványa ez.

Tanulságosak a népek két osztályának elnevezései is. Sokszor csak 'jobb' – illetve 'bal' a nevük, mint az 'ong' és 'sol' a kirgizek két csoportjánál. Egy másik típus a ghuz törzsrendszer két felének *üćük* és *bazuk* neve; de ezeket is hívják *Ić-Oguz-* és *Dyš-Oguz-*, azaz külső és belső oguznak. A keleti türköknél a *torduš* és *töliš* megjelöléseket találjuk, ahol – úgy, mint más esetekben is – a méltóságnevek mellé is kiteszik ezeket. Így érthetjük meg a bizánci források *tordu* kagánját, aki nem más, mint a *tarduš*-rész uralkodója, amint hogy a *töliš*-kagán, *tarduš*-šad, stb., stb. kifejezéseket is használták. A *tarduš* részt fehér-nek is nevezik, *sir-tarduš*-nak, s ennek a fejét, *jabgu*-ját *sir-jabgunak*: ez a bizánciak 'Silzabul'-ja. Természetesen megvolt a *tölös* megfelelő jelölése is egy színnel, amint azt más példák is mutatják. Így a nyugati türkök körében alakult türgäč szervezet két felét a kínai forrásokból „les tribus jaunes et les tribus noires”-nak fordítja Chavannes. Kétségtelenül egy ilyen kettős horda volt a 'vörös-tik' és 'fehér-tik', mely a Kr. e. I. évezred közepe táján annyi bajt okozott a kínaiaknak. Nem tudom annak a két névnek értelmét, amelyet a Kin-dinasztia hódítói, a *nućin* részeinek adnak, s amelyeket *Hé-šsui*-nak és *Su-mu*-nak fonetizált De Mailla. Ugyancsak nem világos a nyugati türkök két hordájának kínai átírásból ismert *tu-lu* és *nu-še-pi* neve sem.

Igen érdekesek azok az esetek, amikor a két néprész törzseinek a számát adja meg az őket megjelölő kifejezés, mint p. o. *on-uigur* és *tokuz-oguz*. Marquart, aki nem vette észre e kettős szisztémát, szinte dühösen gyártotta a hipotéziseket ezek magyarázatára és nem értvén, hogy mi okból állnak mellérendelt minőségben egymás mellett, ezt minden áron meg akarta cáfolni. Holott a *Bojun Čur* sírfelirata, Rašid Eddin, és más források világosan meg-

mutatják, hogy egy névpárt kell látnunk bennük. Azt, hogy az egyik részt *uigurnak*, a másikat *oguznak* nevezik, megérthetjük abból, hogy e türkök mind *oguz*-nak hívják magukat: a türgäs kagánjának egyik főemberét p. o. „az oguz népe bölcs pecsétöré”-nek címezik. Különben Rašidnál az *on uigur* és *tokuz uigur* nevek fordulnak elő, tehát világos a népnév azonossága. A 10 és 9 egységből való összetétel szakrális tradíció alapult, amire két érvet hozhatok fel. Újabban kiderült, hogy a Kr. sz. körüli századokban az ázsiai hun birodalomban összefogott nomádság döntő hatást gyakorolt Kínára, amely hatás többek közt a nomád fémornamentika átvételében is nyilvánult; nemrég igazolni próbáltam, hogy e díszítőművészet csak szellemi hatások, fogalomátvételek kísérője volt. Mármost Pelliot nemrég publikálta egy ilyen nomád stílusú domborművű fémcsatnak két részét. Az egyikten tíz, a másikon kilenc emberfejű sárkány van ábrázolva, melyek a rajtuk lévő kínai felirat szerint az ég és a föld uralkodójának zoomorph képmásai. Hogy pedig e számok a steppe népeinek vallásában is szerepeltek, egy szagáj kozmogóniai elbeszélés igazolja, amely szerint Kudai, az ég ura 10 férfit és 9 asszonyt teremtett. De térjünk vissza tárgyunkra. – Ugyanebbe az utóbbi névadási típusba tartozik az utigur-kutrigur kettős név is. Menandros világosan megmondja, hogy ezek nemcsak együtt laknak, nemcsak egy nyelvűek és azonos habitusúak, hanem közös eredetűek is, csak épen más vezérek alá vannak rendelve. Különös fontossága van ebben az összefüggésben annak a ténynek, hogy a szarvasmonda Prokopiosnál fennmaradt verziójában a csodálatos ünő üldözői a hun őskirály fiai, Utigur és Kutrigur. Tehát, ha irodalmi forrása is van egyébként elbeszélésének, e nevekben mégis a vele egykorú hunfajta szomszédnép eredeti származási hagyományának nyomát kell látnunk. Annál is inkább, mert mindjárt tapasztalni fogjuk, hogy a szarvasmonda két vadásza más esetekben is a kétfelé osztott nép részének névadója.

Így például az obi ugoroknál Gondatti és Munkácsi mondákat jegyezték fel, amelyek annak a megokolására keletkeztek, hogy ezek miért vannak a „nyershúsevők” és a „főthúsevők” csoport-

jára felosztva. T. i. e kettőhöz, a *mos-chum* és *por-chum*-hoz tartoztak az ugorok mind és házasságot azelőtt csakis a másik csoporthoz tartozóval volt szabad kötniök. Jelentős szempontunkból, hogy e csoportok eponym ősei, (elsősorban az istenszerű *mos-chum*) a szarvasmonda vadászai is egyúttal az ugoroknál. Az eredetmonda tehát egyúttal a kettéválasztás okadatolása is. – De ez a *mos-chum*, a véres kezű nagy mythológiai vadász nem ugor specialitás, (úgy mint a szarvasmonda sem), hanem a szibériai török és a mongol népek hitregéjében is megvan. De a „nyershúsevők” népcsoportja sem az ugorok sajátos vonása. Legutóbb Pelliot írt a nyershús szerepéről az Oguz-legendában. Azonkívül megőrződött számunkra Hellanikosnál egy szkíta nép Amadokoi neve, ami Tomaszek szerint iráni nyelven 'nyershúsevőt' jelent.

A *mos-chum* és *por-chum* szoros analógiáját a tazovi kerület szamojédjeinek *Dimbel-gum* és *Kazel-gum* ágai adják; ezeknek jelentése 'sügér-emberek', illetve 'sas-emberek'. Utóbbiaknak még a 'lúd'-, 'nyírfajd'-, illetve 'daru-ember' nevét is feljegyezte Castrén, megemlékezve a velük összekötött mondáról is.

Már ez utóbbi két esetből egész világos e kettéosztás totemisztikus háttere. És a ghuzoknak Rašid Eddinnél megőrződött törzsfelosztása bizonyítja, hogy e totemisztikus alap akkor is megmaradt, amikor nem kis nemzetségek kettéválasztásáról, hanem nagy népek kiterjedt szervezetéről van már szó. Ennek az ősi gyökérnek bizonyítása azért fontos, mert aki ezt nem ismeri, kétségtelenül a khínai hierarchia jobb- és baloldali ágakra való következetes szétválasztását gondolná forrásnak. Pedig az, hogy bizonyos számú clanok két fratriába vannak összefoglalva, rengetegszer előfordul a primitív népeknél, sőt ez a totemisztikus szociológia egyik legjellemzőbb vonása. Az észak-nyugatamerikai indiánusok éppen úgy két félre oszolva tartják gyűléseiket és nézik a nagy ünnepi versenyjátékokat, mint főntebb a kalmüköknél láttuk. A középfrikai nandi clanjainak a csatarendben is ki van jelölve a helye, stb. Kétségtelen, hogy Khína ugyanebből az ősrégi hagyatékból vette ezt a rendszert.

Az ugor és szamojéd példák tanúsága szerint tehát a nomád államszervezet e tagolása abból a társadalomformából fejlődött ki, amelyet „vatterrechtliches Zweiklassensystem”-nek neveznek az ethnológusok. Ez a szociális berendezés és a velejáró exogámia tényleg mindenütt megtehető a steppevilágban és az egész steppevilágot átölelő, kolosszális nomád államalkotásoknak éppen úgy ez maradt az alapja, mint a magukban kóborló kis néptörzsek társas életéé. Szépen tükrözi ezt a lovas pásztorok credit-hagyománya. Úgy, amint az egyik orchoni feliraton két férfit nevez meg a türk uralkodó, akiktől egyként vezeti le családfáját, úgy az Ergeneh-kun mondájában is két emberpár menekül meg egy vérontásból és lesz a türkök, (illetve mongolok) ősevé. Testvérpár üldözi a csodaszarvast is, ami annyira ismert, hogy nem kell bővebben kifejtenem: a hun, ugor, magyar, űor-tatár, kirgiz variánsokban mindig két ifjú szerepel, – testvérek, vagy ikerrek, esetleg (esküdt) bajtársak, – akkor is, mikor a theológiai érvényű eredethagyomány két férfise egyszerű epikus motívummá süllyed.

Ennek a kéttestvér-fogalomnak régebbi formája állatalakú. A két férfi-ős, meg az ősanja is állatok a származásmonda eredeti fogalmazásában, amelynek szintén számos nyoma maradt. Ilyen a két roszomák-üldöző az ugor roszomáknemzetség szarvasmondájában, amelynek ázsiai hun kapcsolatait nemrég felfedhettem. Két madár-öst találtam az osztjákszamojédeknél. A kao-če népe egy hímfarkastól és két nőtől származtatta magát. Itt tehát az antropomorph és zoomorph felfogás keveredik, úgy mint egy másfajta variánsban, amely az Altai-vidék török törzseinél gyakori. E szerint két testvér közül egyik a törzs őse, a másik a medvéké. A két állatalakú férfi ősz, mint az állatalakú ősanja üldözője az euráziai epikának legállandóbb motívumává s a nomád állatstylus egyik főtemájává vált. De erről már egy korábbi előadásomban szóltam.

A nomád kettős királyság alkatára fényt vet az is, ha a két törzscsoport számarányát vesszük kissé szemügyre. Az egyik típus az, hogy a két fél egyforma teljesen. Így az ázsiai hunok és az oghuzok egyaránt kétszer 12 egységre oszlottak. De láttuk már viszont

azt is, hogy az onugir és tokuzoguz államszervezet 10+9 egységből állt. Ilyen fajtájú felosztást találunk mongoloknál is. A burját mítoszban p. o., mely egy ilyen szervezet képzeleti tükrözése, az égi szellemek két pártra szakadtak, úgy hogy a jó tengrik 53-an, a rosszak 43-an maradtak. Tizenhét és kilenc a tibetiek őséinek, a kiongnak két csoportja, stb.

Gyakori eset volt, hogy egy népszervezet két osztálya szétvált politikailag s a két töredék újra kettéválasztódott. Példának okáért a nyugati türkök 10 törzse csak egyik fele volt a türk államszövetségnek, de mikor elszakadt a keleti türköktől, akkor két, 5-5 részből álló hadra tagolták. Talán ilyen fejlődést sejthetünk a bürbütök XVIII. szd.-beli kilenc ottokja mögött, amelyek 5 és 4 ottokból álló jobb- és balszárnyra voltak osztva, vagy a *tokuz-tatar* népszövetsége esetében. De bizonyos az is, hogy utólagos csatlakozások, hódítások állandóan módosíthatták az eredeti számokat.

Térjünk át most arra, hogy milyen volt a két uralkodó viszonya egymáshoz. Két kakas sohasem fért meg egy szemétdombon s tényleg megfigyelhettük már eddig is sokféle nyomát annak, hogy az uralkodópár egyik tagja messze a másik fölé emelkedett. Megnyilvánult ez már az uralkodók címeiben, mint amilyenek a 'nagy kagán' – 'kis kagán', 'nagy *kun bi*' – 'kis *kun bi*' stb. párok. Az ázsiai hunoknál főuralkodó, *šan-yü*, nem is volt, csak egy, csak a többi királyi rangok voltak párosak. Más esetekben nem az egyik uralkodó főrangjának hangsúlyozása, hanem a nép egyik felének erősebbé tétele vagy előkelőbb volta tűnik ki, ami szintén az egyik király túlerejét biztosította. Láttuk, hogy az uiguroknál 10 egység áll az egyik oldalon a másik kilenccel szemben. A nyugati türköknél és más rokon népeknél meg a törzsfők címe, sőt az alárendeltebb méltóságoké is más volt az előkelőbb félen, mint a másikon. Szó volt már arról is, hogy a keleti türkök rangban első osztályát, a *torduš*-t 'fehér'-nek is nevezték, ami egyenesen elsőségét jelképezi. Ennek a viszornak szilárdságát, alapját az ősök dogmának tartott szent felfogásával biztosíthatták. A ghuzok két része közül a *buzuk* jelvénye az íj, az *učuké* három nyíl. Ez azt jelképezi

– beszéli Abul Ghâzi –, hogy a régi emberek az íjat tartották a királyi hatalom jelvényének és a nyilak az ő küldöttei, mert azt az irányt követik, melyet az íj adott nekik.’ Ezért a jobboldali buzuk az előkelőbb, ebből származik a király, akit az uçuk szolgál.

Tisztán tükröződik az egyik fél fölénye az eredetmondából is, amely szintén arra van hivatva, hogy ezt az állapotot szankcionálja. Állandóan előfordul p. o. az az ethnológiában különben is általános fogalom, hogy a két férfios ikertestvér, akik közül az egyik isteni lény, illetve az embereknél felsőbb lénynek képzelt vadállat, míg a másik közönséges ember. Másszor az egyik ős szárnyas csodaállat, mint az ugor paszker nemzetség szarvasmondájában, s e mondának művészeti ábrázolásain. Ugyanezt a felfogást megtaláljuk a primitívek között úgyszólván mindenütt; p. o. egy ausztráliai totemisztikus törzsszervezet egyik frátriája előkelőbb a másikonál s ennek megvan a mitológiai megokolása is hagyományaikban. Kiténik ebből, hogy itt az emberi fejlődés rendkívül régi rétegében gyökerező jelenséggel van dolgunk.

De másfelől ezek az ősi formák csak bizonyos fokig tudták a nomád kettőskirályság akaratát megszabni. Mert bármily óriási a tradíció megkötő ereje ebben a körben, épp oly nagy mértékben befolyásolják e fejlődéstörténeti adottságokat a nomád államszervezetekben a személyi kvalitások, a politikai konstellációk, reális erőviszonyok és a jelennek ezer más erőművi hatása. És ezek az aktuális erők a steppe mozgalmas és küzdelmes életében nagyobb intenzitással és gyorsabban hatottak, mint a letelepült földművelő társadalmakban. Általában három főirányban haladhat a két egymás mellett kormányzó uralkodó viszonyának alakulása. Az első eset, amikor a kettős szervezet szétszakad és mind a két rész külön államot alkot, mint a türköknél láttuk; erről nem kell többet beszélni. A másik két esetben a jogilag első uralkodó fölénye domborodik ki vagy szorul teljesen háttérbe; erről szóljunk kissé bővebben.

Ha a második túl hatalmas volt, gyakran megeshetett az, amit Romulus tett Remussal és Attila Blédával: egyik a másikat eltette láb alól. Az ázsiai hunoknál oda fejlődött a dolog, hogy a főural-

codó rangja messze fölötte állt a jobboldal és baloldal különböző rangú és rendű királyaiénál. Máskor ez a főuralkodó, mint pl. a nagy khagán egyidőben a nyugati türköknél, 2 kis-khagánt nevez ki a 2. osztály kormányzására és így hárommá fejlődhetik a két uralkodó intézménye.

A harmadik tendencia az, amikor a rangban második uralkodó felsősége jut személyi okokból vagy szellemi hatások folytán előtérbe. Amikor a hunok Európára törnek, a nyugat-római birodalomban erőtlén figurává süllyed a római császár, a barbárrá lett hadsereg rendesen barbár vezére mellett; vagy tudjuk, hogy később miképpen nőttek a frank királyok nyakára a maior domusok. Ilyesféle fejlődés gyakori volt bizonyára a steppe népei között is.

De működött náluk világszemléletüknek egy különleges fogalma is, amelyet a homérosi görögöktől kezdve Khínáig és vadembereknél mindenfelé megtalálunk. A törzsfőnökből u. is a természeti erőknek olyan összpontosulását látták, hogy ennek az energiaforrásnak épségben tartására babonából és varázslatból álló tudásuk minden eszközét felvonultatták. Így ezerféle óvintézkedés gúzsbaköti az uralkodó cselekvési szabadságát és helyette a 2.-ra hárul minden cselekvés. Róheim csak ezt az egy esetet boncolta, a mikadó és a shogun példáján indulva, de szexuálpszichológiai egyoldalúságában csak a tettcrejét elvesztett öregező apakirály és felserdült tettvágyó trónörökösfia egymás ellen szegülő párját tudta látni e viszonyban. Igaza volt azonban abban, hogy a kazár kettős királyság erre a mintára fejlődött: az első király a kozmikus erők személytelen, potenciális megtestesítője, a második az aktív hatalom gyakorlója. Ez magyar szempontból nem közömbös.

Ez az egész, következetesen felépített rendszer, illetve a velejáró külsőségek, különös élességgel rajzolódta ki az uralkodó személye körül, ahol a méltóságok kétfeléosztása, az egyik fél előjogai, azután az uralkodó helyzete mindkettővel szemben, egy sajátos égtájszimbolika és velejáró színszimbolika keretében lépnek fel és az udvari összejövetelek rangsorszerinti ülésrendjében s ceremóniális cselekvéseiben nyernek kifejezést. Ezek az apró,

magukban véve jelentéktelen, de a háttérükben álló alapvető fogalmak közös vonásai és eltérései miatt döntő jelentőségű etikett-szabályok aránylag pontosabban megismerhetők, mint az ember első pillanatra vélné. Mert akár Róma, akár Kína vagy Perzsia került diplomáciai érintkezésbe a nomád államok fejeivel, az illető civilizált és barbár uralkodók hatalmának kölcsönös viszonyát, hódolást vagy kihívó ellenszegülést csakis e külsőségek révén fejezhetek ki és megtagadásukért sok követ fizetett az életével. Ezért a követségjárások alkalmával ezeket mindég élesen megfigyelték és e megfigyelések az irodalmi forrásokban aránylag több nyomot hagyhattak, mint lovas pásztoraink legtöbb életnyilvánulása.

Mikor Kr. u. 448-ban Priskos a bizánci követ kíséretében Attilánál járt s lakomára hívták meg őket, a vendégeket két rendre osztották, első rendnek nevezve az Attilától jobbkézre ülők sorát, másodíknak pedig a balfelől ülőket. Középen ült a király nyugágyon, amelyen legidősebb fia foglalt csak helyet még; a többiek széken. A kétfeléosztáson kívül is még rangsor szerint volt mindenkinek a helye pontosan megszabva; szigorú rangsor szerint megy az ételek felszolgálása s a koccintás rendje is.

A jobboldal tehát az előkelőbb itt és ez egyezik a türk népek nagy részének gyakorlatával. Kr. e. 105. körül halljuk, hogy az *Osun* királyának rangban első neje a *jobb oldali* feleség (egy kínai hercegnő). Az eredeti türk szervezetben is minden jel szerint a keleti türkök az előkelőbb ág, nem a nyugati türkök. Láttuk már az oguzok felosztását, melyben a jobboldali buzuk az előbbrevaló. Ibn Fadlantól tudjuk, hogy a kazár főkirály *jobbján* ül a második uralkodó. A nyugatra sodródott mongol kalmüköknél is a fejedelemtől jobbra volt a főhely és epikájukban is a „jobboldali hősök” tekintélye a nagyobb, stb. stb.

Annál meglepőbb, hogy az ázsiai hunok hierarchiájában a baloldal előzi meg rangban a jobbot. Még pedig a šan-yü észak felé fordulva ül, s tőle balkézre, tehát nyugaton van az előkelőbbek helye. Megjegyzem, hogy legalább Kr. e. 176. óta a jobboldali hun királyok és törzsek a birodalom nyugatán laknak, a baloldaliak pe-

dig a keletin, ami nem egyezik evvel. Lehet, hogy időközben állt be változás, amire még visszatérünk. Kétségbevonunk a kínai adatok helyességét mégsem szabad. T. i. a baloldal előkelőbb volta sok más adatból is kiderül és az általuk leírt cerimóniális rendre a távolkeleten maradt nomád népek körében egyebüttl is ráakadhatunk. Mikor p. o. Kr. u. 532-ben egy *toba* uralkodót hazai szokás szerint nemezen felemelve avatnak kínai császárrá, az nyugat felé meghajolva könyörög az ég segítségéért. Marco Polo figyelte meg a Kublai-khán lakomáján, hogy ez a terem északi végén ült, magasan a többiek fölött, főfelesége pedig a baloldalán, fiai a jobbán ültek, s így tovább, mindenki a khán által megszabott rangsorban. Itt az asszonyé a főrang: baloldalra tette az Űristen testünk urát, a szívet, ez tehát az előkelőbb, mondták a mongolok, s sok más alkalommal is megfigyelhetjük, hogy a bal jár a jobb előtt náluk. Evvel együtt jár és egyértelmű a nyugat precedenciája; a mongolok jó tengri-jei nyugaton laknak; főisteneik neve a kilenc 'délnyugati fejedelem'. Az orientáció alapja itt az észak: ezért esküszik p. o. északra fordulva egy khitan és egy mongol vezér. Érdekes erre nézve a következő dolog. Marqart és Pelliot fedezték fel, hogy az Oguz-monda ősi keretébe t.k. Dzsingisz khán tettei vannak belepréselve. Pelliot meglepetve vette észre, hogy itt egy arccal északnak beállított orientáció van alapul véve, de nem látta a most kifejtett összefüggéseket: hogy t. i. a mongol dicsőséggel együtt a régi északkeletázsiai orientáció is belevegyült e török tradícióba. – Ezek után érthetjük most már, miért volt Dzsingisz khán pecsétje a kígyó által körülfont teknősbéka, az észak állata a kínai szimbolikában.

Mi okozta azt, hogy az ázsiai hunoknál a mongol, távol-keleti nomád csoporttal, az európai hunoknál pedig a török s a nyugatibb nomád népek cerimóniáival egyezik ez a felosztás?

Már a legutóbb felsorolt adatokból is látható volt, hogy a jobb s baloldal rangjának meghatározása egyúttal égtájak szerint is rögzítve volt és bizonyos határozott orientációval volt egybekötve. Ez az orientáció vallásos jellegű, mert megtaláljuk mindenütt a pusztai népek babonás-mágikus célú cselekményeiben: az áldo-

zati állat fejét, az Égatyának felajánlott lóbórt a főégtáj felé fordítják, az ördögnek ellenkező irányba áldoznak, stb. stb. Mivel a türkök kagánjának trónja mindig arccal Kelet felé volt felállítva s a kelő nap előtt mindig meghajolt reggelente ez az uralkodó, világos, hogy annál a csoportnál, amelybe az európai hunokat is besoroztuk, a nap tisztelete az irányadó szertartásos elhelyezkedésükben. Éppen ilyen bizonyos, hogy az ázsiai hunok és mongolok esetében a hold a főbolygó, amely növekedtekor a *nyugati* égbolton tűnik fel. A kínaiak feljegyezték a hunokról, hogy holdtöltekor támadtak, holdfogytakor visszavonultak, náluk is megvolt tehát az a világon mindenütt elterjedt tévhit, hogy vagyon, szerencse, áldás a hold nöttével jön és fordítva: a természet s az ember erői a hold apadtával csökkennek. Ez a felfogás a türköknél is megvolt és nem a manichaeizmus, mint Marquart hitte, hanem e néphit volt az oka, ha az uigur kagánokat úgy címezik, hogy a méltóságukat a holdtól nyert híres-erős bölcs kagán. Az ethnológiai tapasztalat azt mutatja, hogy a hold fősége a matriarchátussal, a népé a patrilineáris szociológiával van összekötve. De úgy látom, hogy e két forma nem kultúrköröket, hanem kultúrfokokat jelöl. Werner Schultz követte, hogy az indogermánoknál hogyan váltotta fel a hold centrális szerepét a napé és Chavennes mutatott rá, hogy a Han-korszakban Kínában is megváltozott az orientáció. Így lehetett a hunoknál is, aminek feltételezésére alapos okaink vannak. Láttuk, hogy a távolkeleten a hold-orientáció marad soká túlsúlyban, aminthogy Északkelet-Ázsiában a *wu-hun*-tól kezdve a mai népekig a matriarchátus rendszere élt, mely Indo China, Tibet és Burma felől nyújtja előre csápjait a patriarchális nomádvilág körzetébe. Másfelől Eurázia nyugatabbi régióiban a nap uralmát állapíthattuk meg, s elsősorban ennek a nyugatabbi környezetnek hatását kel látnunk az európai hunok orientációs rendszerében. Annál is inkább, mivel Kína mellől elúszva két és fél-száz évig ebben a nyugatabbi milieu-ben éltek, s az archaeológiai hagyatékukról szóló, tavaly megjelent munkámban leszögezhettem, hogy materiális kultúrájuk tökéletesen a nyugatéhoz idomult. Ugyanezt mutathattam ki az avarok népeiről. Míg a messze

keletről jövő igazi avarok tisztán megőrizhették az ősi állat-stílust, addig a Pontustól magukkal rántott kultugurok s társaik díszítőművészetében teljesen degenerálódott vagy eltűnt, úgy, mint a hunoknál.

Végül még csak néhány szót szeretnék mondani ennek az égtáj-orientációnak s a vele összekötött színszimbolikának mágikus és kozmikus értelméről. Nemcsak Khínában van meg a négy égtáj s a vele összekötött színek és elemek imádása, hanem a nomádoknál is. Egy régi utazó p. o. megfigyelte a déloroszországi tatároknál, hogy miképen hajlonganak a négy világtáj felé a tűz, levegő, víz s a halott ősök tiszteletére reggelenként; ugyanezt halljuk a mongolokról is. A szojotok főistenükhöz is a négy égtáj felé hajlongva könyörögnek; s még az arktikus népeknél is tudnak jó és rossz égtájokról. De nem tölthetem az időt az ilyen példák halmozásával. Csak azt kell kiemelnem még, hogy ezt az égtájtiszteletet bizonyos színekkel kötik mindig össze, aminthogy a színek szerencsehozó vagy káros voltáról gyakran értesülünk egyébként is. A mongol népek zászlóárbocain lebegő ötszínű szalagok kétségtelenül a négy sarok és a világközép színeivel függnek össze, épp úgy, mint a kínaiaknál. A kínai forrásokban megmaradt nomád eredetű elbeszélés, mely szerint ötszínű kancát visznek az égi lovak helye alá párzás végett, szintén e képzetekre utal. Innen van az, hogy az ázsiai hunok híres királya, Mo-tun egy hadjárataról azt halljuk, hogy a nyugati oldalon (tehát a főégtájon) csak fehér lovakkal támad, keleten kék (azaz szürke) lovakkal, északon feketékkel, délen vörös lovakkal. Németh Gyula már észrevette ugyanezt az eljárást a besenyőknél; a különféle színű ménesek, melyek oly gyakran vannak a török nomádok epikájában leírva, szintén ezen gondolatkör halványuló tükrözései. A Kitáb-i Dede Qorqud c. török munka egy mondájában a Bajundur chán különféle színű sátrai, a mongol udvari ünnepeken viselt ruhák színeinek egységes változtatása stb., mind innen valók.

Khínában a világmindenséghez való alkalmazkodásnak nevezik az ilyesmit és a sinológusok szerint ősrégi kínai filozófia és kultúrbölcsesség a forrása, persze a nomádok megfelelő hiedelme-

inek is. De elég evvel szemben Frobenius, Fr. Röck és mások ethnológiai kutatásaira utalni. Bámulhatunk rajta, hogy ugyanezekre a képzetekre bukkanhatunk Egyiptomban, Délázsziában, az indogermánoknál, Észak- és Délamerikában, stb. stb., még pedig ugyan-ezen sajátos összeállításban mindenütt. Maga a főntebb vázolt etikett sem a civilizált világgal való érintkezés eredménye. Ha megnézzük a nomád sátrának ökonómiáját, fel fog mindjárt tűnni, hogy mily szorosan meg van határozva az istenek, a vendég, a gazda, az asszony része, a háztartás, készletek, alvóhely elosztása. Ősi jogszokások és vallásos elgondolások biztosítják e helyek tiszteletben tartását és a legegyszerűbb ember sátrában tartott vendégségen, esküvőn, a nemzetségek gyülekezésein ugyanazt az arisztokratikus rangsorolást és katonás figyelmet tapasztalhatjuk, mint Attila lakomáján. S amíg a világ többi kezdetleges kultúráiban e szokások és hagyományok kis embercsoportok együttélésének szükséges alapját adták meg, a nomádok ezeket az ősrégi berendezéseket olyan fokra emelték, hogy az egész Euráziát átölelő birodalmakat szervezhettek meg általuk.

MEDVEKULTUSZ ÉS ANYAJOGÚ TÁRSADALMI SZERVEZET EURÁZIÁBAN

Azoknál az indogermán származású európai népeknél, amelyek az emberi műveltséget mai magas színvonalára emelték, a társadalom az apától való leszármazására és férfierényre volt alapozva, s a férfinem jogai voltak náluk a történeti időkben mindig irányadók. Wilamowitz szerint az „Einführung des durchaus selbstherrlichen königlichen Mannes” a főeredménye az indogermánok délrevándorlásának; e mellé állítja még Kornemann a domesztikált ló bevezetését a földközi-tenger világba e népek által. Ugyanezt állíthatjuk a török törzsek délfelé való tolódásáról is Kelet-Ázsiában. E lovaspásztorok foglalásai is az apajog diadalát hozták.

De tudjuk azt is, hogy eme népcsoportok élcsen körvonalazott patriarchátusa nem mosta el teljesen egy ősrégi anyajogú szervezet nyomait sem társadalmunkban. Ezeket a nyomokat már a múlt század közepe után felfedezte J.J. Bachofen, de utána meglehetősen elhanyagolták további kutatásukat; csak legújabban foglalta össze az antik források adatait és a sok szerteágazó részletmegfigyelést E. Kornemann *Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur* c. művében (1928). Értékes áttekintéséből hiányzik azonban még az eurázsiai erdő-steppe-öv társadalomformáinak ismerete, amelynek egész más hordereje van, mint a fekete, vörös és egyéb primitívekkel való összehasonlításnak. Mert amíg az ausztráliai s hasonló más ősnépek életét alig lehet

párhuzamba állítani az európai műveltség megalkotóinak fejlettebb társadalmi szervezetével, addig ezeknek élete a lovasnomádokéval szorosan érintkezett és súrlódott. A szkíták, szarmaták, tochárok, indusok stb. őstörténete sokszorosán összefonódott az uráli, török meg mongol népekével, s így nem csoda, hogy fejlődésükben egy közös műveltségi réteg maradványait fedezhetjük fel.

A matriarchális alapú közösség e körben nemcsak a családnak és a nemzetiségnek az anyai rokonság szerint való csoportosulásában merült ki, hanem a magasabb államrend és a monarchikus uralomforma alakulását is befolyásolta. Ezúttal annak a három legfontosabb fejlődési foknak vázolására szorítkozunk, amelyeken az euráziai népek matriarchátusa keresztülment. Az első ezek közül még az őskor theriomorph életszemléletében gyökerezik, a második, fejlettebb fok a családjának tekintélyét már anthropomorph vallási képzetekben tudta kifejezésre juttatni s magasabbrendű szervezetek központjába helyezte a nagy úrasszonyokat; a harmadik lépcsőfok pedig már a magasabb művelődés hajnalán formálódott ki és a kézművességnek juttat meglepően nagy politikai szerepet az anyajogú államban. Mindhárom fokozat nyomai megmaradtak még akkor is, amikor ellentétes irányú kötöttség szorította ki az anyajogot, s amikor már csak az üres csontház őrizte az elporladt mag emlékét; ezek a maradványok adják nekünk a legszilárdabb támpontokat a magasabb műveltségek matriarchális előzményeinek felismerésére.

Eurázia ősi vadászai magasabbra értékelték a vadállatok nagy testi erejét és kifinomult ösztöneit, mint az emberi jótulajdonságokat, s így vallási felfogásuk is állatformában – az általuk ismert leghatalmasabb állat képében – rögzítette a Mindenek Urának fogalmát is. De nem közömbös az sem, hogy míg mi az állatok királyáról beszélünk, addig e régi vadásznemzetségek a „*vadák úrnőjét*” látták a legerősebb fenevadban; világos az is, hogy a vadállat-úrnő fogalma matriarchális társadalmi szervezet tükrözése. Az euráziai földség északi övében a medve a *πότνια θηρών* a valóságban, a Földközi-tenger mellékén pedig az oroszlán tölti be ezt a szerepet; ezért az északi gyökér és a déli hatás kettős bé-

lyegét kell megpillantanunk abban a tényben, hogy Artemis és Magna mater kultuszában e két állatnak egyaránt szerepe van, ugyanúgy, akárcsak a szkíta állatstílusban, amelynek körében a medve ábrázolását az előázsiai műveltségek későbbi hatása folytán az oroszlán s a déli fantázia szörnyállatai kezdték kiszorítani.

Már Bachofennek feltűnt (1863-ban külön értekezést szentelt a medve szerepének a vallási életben), hogy a görög nyelvben a medve nőnemű: ἡ ἀρκτος, s hogy a latinban is van ilyen általános értelme a nőnemű *ursa*-nak. Mindkét szó ugyanazon őś-indogermán alapszóra nyúlik vissza, és így a medve-anya fogalma is ugyanezen ősi környezet felé mutat. Megerősíti ezt az a tény, hogy a medvét női istenségekhez köti a görög vallás, úgy mint számtalan más esetben is női lénynek fogja fel ezt a vadállatot az eurázsiai népek vallásos képzelete.

A medvekultusznak a matriarchátussal való összefüggése nem került el az etnológiai kutatás figyelmét sem. Gahs és Koppers, akik legutóbb foglalkoztak e problémával, kiemelték már azt a lényeges ellentétet is, amely a medvetisztelet társadalmi háttérét az ú.n. totemisztikus társadalmi tagozás patriarchális rendjétől elválasztja: míg a totemisztikus szervezetek körében az egyes állatok kultusza a törzsek egyes részeinek sajátos kötelezettsége, addig a medvekultusz minden ilyen korlátozás nélkül lép fel; ez egyetemleges jellegű, az egész népet átfogó vallásos jelenség. Lényeges megállapítása Koppers-nek még, hogy a medvetisztelet nem olyfajta tünemény, amely bizonyos adottságok között akár-mikor és akárhol is magától létrejöhet, hanem éppen ellenkezőleg: egészen sajátos művelődéstörténeti képződmény, amelynek gyökerei az őś-kőkor eszmevilágából sarjadzottak. Azt azonban elfelejtette az etnológia, hogy a néprajzi megfigyelések mellett alapvető fontosságú adatokat tartalmaz e kérdésre nézve a klasz-szikus irodalom s az ókori emléktanyag is. Ennek figyelembevétel nélkül helyetlen képet nyerünk ezen kultusz egykori elterjedéséről is. Az arktikus és szubarktikus zóna bizonyos területein (az eszkimók kivételével), Észak-Európán, Észak-Ázsián és Észak-Amerikán kívül az indogermánoknál is megtaláljuk azokat a voná-

sokat, amelyek Dyrenkova, Hallowell s a már említett két etnológus szerint a medvekultuszt jellemzik. Még a görögöknél sem halványult el teljesen az a származási hagyomány, amely egy nép eredetét medveősre (nősténymedvére) vezeti vissza: *Arkadia*, amely már neve szerint is „medveország”, még a klasszikus korban is őrizte ezt a hagyományt. Az arkadiai harcosok sisak helyett nyitott-torkú medvefejet öltöttek a harcban magukra, ily módon domborítva ki származásuk jegyét, amiként ezt a kezdetleges műveltségi fokon álló népek gyakran megteszik; a római signiferek hasonló fejviselete is ilyesféle eredetű lehet. De egyébként is megegyezik a görögök felfogása a medvéről az északázsiai népekével. Ezek többek közt úgy szokták megokolni a medvétől való leszármazásukat, hogy a medve csak állatruhát öltött ember, s ha lenyúzzák, egészen asszonyéhoz hasonlít a teste, – aminthogy különben is emberi szokásai vannak. E sajátos képzetek nem hiányoznak a görögöknél és a rómaiaknál sem. És a görög vallásban is megmaradt a „vadállatok úrnője”, *Artemis*, akinek nevében (K. Glaser fejtegetései szerint) ugyanaz a gyök van meg, mint a medve ἄρτος nevében. A brauroni Artemis-kultusz ünnepén „medvékké” (ἄρτοι) avatták évente az attikai szüzeket, akik ennek megfelelőleg sárgásbarna (medveszínű) ruhát öltöttek ilyenkor. Újabbban Kyreneben előkerült egy feliratos adat, amely bizonyítja, hogy itt is megvolt ez a medve-avatás az Artemis-kultuszban. Artemisnek megfelelő más mitológiai alakok, mint Kallisto, ugyancsak medvetermészetűek, és nem ok nélkül szokták feltételezni, hogy medvealakú patronája volt a vadászoknak s vadállatoknak eredetileg a *magna deum mater, materque ferarum, et nostri genetrix... corporis una*, – amint Kybele-t nevezi Lucretius. Így tehát minden kétséget kizáróan a medve-úrnő istenalakjából alakult át ez az istennő-típus. Sőt még a medveengesztelő-áldozatok is megvoltak a görögöknél: egy antik forrásnak még tudomása van róla, hogy a medve, mely az emberek közé jött s amelynek elejtése annyira feldühítette Artemist, nem más, mint az istennő maga. Így tehát a hellén medvekultusz is az északázsiai-északamerikai medvekultusz körébe kapcsolódik bele. Ehhez van még egy döntő ér-

vünk. Mint az uráli népek s egynémely északamerikai indián törzs, a görögök és rómaiak is „medvé”-nek nevezik a *caelestis ursa* csillagképét.

Eurázia északi szegélyén, szóval azon a területen, ahová az egykor annyira elterjedt medvetiszteltet visszaszorult, gyakran a legfőbb istenség az állatok úrnője, a medve. Ugyanezt a felfogást az északi thrákoknál is tudjuk igazolni. Porphyrios forrása szerint ugyanis „medvebőr-isten”-nek nevezték a geták főistenét, *Zalmoxis*-t. Azt, hogy az e névben foglalt ζαλμός szó tényleg állatbőrt jelent, iráni analógiával (*čalm*) igazolta Tomaszek. Még lényegesebb, hogy az eurázsiai medvekultuszban tényleg az állat lehúzott bőre játszotta a legfőbb szerepet. A medve bundájáról az a hit, hogy csak „öltözete” az istenségnek, illetőleg az emberiség állatruhájú őseinek. A fákra vagy karókra akasztott medvebőrök előtt folytak le az ünnepélyes rítusok és játékok; térdre rogyva imádkoznak a medvebőr színe előtt, és az egész erődsteppe-övben el volt terjedve a medvebőrre való esküvés. A kezdetleges ember nem tudja megérteni a halált, nem tudja elválasztani a testet azoktól az erőktől, melyek életet lehelnek belé, s azt hiszi, hogy az életerő a halál után is benne rejtőzik még a medve bőrében, csontjaiban. Ezért ölt a sámán is állatbőr-ruhát, meg lévén győződve róla, hogy ezáltal nyer erőt a szellemek elleni küzdelemre. A mitikus hősöknek és hősnőknek rendszerint több ily állatruhájuk is van, amelyeket egymásután öltének fel küzdelmeik folyamán: ez a képzet is közös tulajdona az európai és az ázsiai nomád népeknek.

Értékes bizonyítékokat szolgáltat ehhez az állatbőr-tiszteltet-
hez a régészet is. Kétségen kívül vallási háttere van azoknak az állatbőr-ábrázolásoknak, amelyek a nomád iparművészet körében is fellépnek. Már G. Boroffka összeállította őket (a „25 Jahre Römisch-Germanische Kommission” c. emlékműben, 1929), megállapítva, hogy a pontusi szkítáknál jelennek meg először, azután azokban a Kr. sz. körüli északmongóliai leletekben, amelyeket az ázsiai hunoknak kell tulajdonítanunk, s végül az ú.n. Pianobor-kultúra körében. Az általa összehordott anyaghoz járul még néhány nyugat-szibériai szórványos lelet, s legújabban a Barsoff gorodok-i teme-

tő anyaga az Ob mellékéről, amelynek bronzdíszítményein (Kr. u. VIII–IX. sz.) igen nagy szerepet játszik a medvebőr-motívum. De még egy irtismelléki „szellemkunyhó” omladékában is megtalálta Karjalainen ezen bronzok egy degenerált késői utódát, ami valóságos jellegüket illusztrálja. Az említett északmongóliai leletek egy gyapjúhímzésén a medvebőr helyébe tigrisbőr lép, – úgy, amint ezen vidékeken a tigris valóban felváltja az állatok királya szerepében a medvét mind a természetben, mind az ottani népek mitológiájában is. Feltűnik itt még, hogy a bőrök hármásával vannak csoportosítva. Ez a hármasság ismétlődik a rokon nyugatsibériai és permi ábrázolásokon; koreai sírokban pedig három medveszobrocskát találtak együtt. Nem tarthatjuk véletlennek, hogy a vogul medveceremóniák régi leírásai szerint is három medvebőr előtt mentek végbe ezek a szertartások, amint északázsiai török törzsek mitikus elbeszéléseiben s a sámánmitológiában is visszatér a három medve. A Zalmoxis-vallás theriomorph alaprétégének e kultuszhoz való kapcsolódása miatt nem tartom lehetetlennek, hogy a Nemzeti Múzeum egy magyarországi lelhelyű császárkori ólomlemezén feltűnő lógó állatbőrök (1. kép) is ilyen vallásos értelműek. Ezt a feltevést nem számítva, a három-állatbőr rendszeres csoportosítását azért kell kiemelnünk, mert az állatanya fogalmának anthropomorfizálása után is állandó jellegzetessége marad a matriarchális közösségeknek.

Porphyrios, aki a geta főisten zoomorph ősalakját velünk megismertette, egy más verziót is közöl, amely szerint Zalmoxis elnevezését „ismeretlen ember”-nek is magyarázták. Ezt is könnyen megértjük, ha a medvekultusz azon tilalmára gondolunk, mely nem engedi meg a medve valódi nevének kiejtését és megszabja, hogy csak körülírások formájában szabad említeni; sőt éppen az olyan titkos megjelölések, mint „idegen ember”, gyakoriak és jellemzők. – Zalmoxis későbbi, anthropomorph formájában férfi s nem nő, de ez nem zárja ki azt, hogy eredeti elképzelése ne lehetett volna nőnemű. Ugyanis sokszor megfigyelhetjük még élő példákban az északázsiai népségeknél, hogy a patriarchális gondolkodás befolyása alatt az isteni állatanyából apaállat lesz; átme-

neti ingadozásokat is gyakran figyelhetünk meg. Éppen ezért figyelmet érdemel Suidas adata is, aki szerint Zalmoxis *istennő* (nem isten) neve. De matriarchális gyökereket fed fel Diodoros érdekes elbeszélése is, amely (mint más görög források is) népe mítikus törvényhozójának tünteti fel Zalmoxist s azt mondja, hogy a geták tűzhelyistennőjének kinyilatkoztatását közölte ezekkel törvényeiben. Így tehát az „állatok úrnője” után a tűzhelyistennő kerül az északi thrákoknál a vallásos gondolkozás központjába. Ezt azért emeljük ki, mert ugyanez a váltakozás más népeknél is előfordul és az alatt említendő analógiák tanúsága szerint tipikusnak tekinthető.

A fejlődés megértésére különösen az volna fontos, hogy minél több esetben kimutassuk az átmenetet e két fokozat közt. A pontusi szkítáknál, ahol az állatalakú nagy anyaistennő kétségkívül megvolt valamikor, már asszony képében jelenik meg a nagy istennő; csak a merdzsany-i rhyton domborművei mutatják, hogy theriomorph fogalomból lett emberszabásúvá: a trónoló istennő mellett karóra tűzött medve- vagy lókoponya látható, tehát a „vadak úrnője”-nek hozott áldozat ősi formája, melyet mindenütt megtalálunk az erdő-steppe-öv népeinél.

Egy másik ilyen átmenet a medve-anyától (– az ókoriak az anyaság mintaképének ecsetelték ezt az állatot –) a *kurotrophoi*, a gyermekgondozó istennő típusa felé vezetett. Így Zeus dajkáiról állítja a mítosz, hogy medvékké változtatta őket a főisten, mikor a Kyzikos melletti „Medvehegy”-en időztek; „medvebarlang”-nak nevezték a krétai Ida-hegy azon barlangját is, amelyben Zeust rejtegették a néphit szerint ezek az isteni dajkák. Több mondatváltozatunk van arról is, hogy ezeket a $\Theta\epsilon\alpha\iota\ \mu\eta\tau\epsilon\pi\epsilon\zeta$ -t jutalmul csillaggá változtatta Zeus, mégpedig a Nagymedve csillagképévé. De egyéb mítoszokban – Paris és Atalanta hitregéire célzok – is előfordul a nősténymedve, mint isteni gyermekek nevelője. Meglepő párhuzammal szolgál a kelta vallás, melynek emlékei között őrződött meg a legkézzelfoghatóbb példája annak, miként válhatott a medve áldáshozó anyaistennővé. Természetesen a Bern melletti Müri helységben talált híres kis bronzsoportra gondo-

lok (2. kép). A theriomorph istenfogalom még annyira élénken élt, hogy az ülő istenasszony mellett még a medvét is megörökítették, s az istennő neve ráadásul *Artio*, tehát 'medve', – ugyanabból a töből képezve, mint *Art-emis*. (Nemrég a Trierben kiásott templomkerület egy kis Diana-szentélyében is leltek egy kis medveszoborcskát, amelyet S. Loeschke joggal vonatkoztat *Artio*-ra.) A medvéből tehát itt a kosarat tartó matróna-istenség típusa lett, amely oly végtelen gyakran fordul elő a kelta területen, mégpedig nem egyedül, hanem rendszerint hármassával. Már utaltunk rá, hogy e hármasságnak is megvan a zoomorph előzménye. Másfelől H. Lehner megállapította már, hogy e három matróna szociális kötöttségek: családok, nemzetségek, népek védőszelleme, védője volt. Nagyon tetszetős feltevés, hogy nemcsak általában a matrónák, hanem a hármasságuk is társadalomtörténeti gyökerű, más szóval, hogy egy három tagozatra oszló szervezet-típus vallási vetületei. Annál is inkább, mert a három matróna a mediomatikusok és a treverek területén szerves együttest alkot a gall háromfejű istennel, úgy, hogy a háromfejű férfi és a három nő nyilvánvalóan ugyanazon hármasság vagy három osztatú törzs oltalmazója vagy őse. Csak azt nagyon nehéz eldönteni, hogy ez a szociális háromféle-osztás a császárkorban tényleg megvolt-e még, vagy pedig a kultuszbeli hármasság csak egy teljesen elévült politikai és szervezési alakulat csökevénye-e. Mindenesetre van adatunk, mely arra vall, hogy legalább a germániai matróna-kultusz körében nem halt ki teljesen ez a szervezeti összefüggés: a *duae Alaisiagae* nevű két anyaistennő tisztelői a *cives Tuihanti*, akiknek a nevét R. Much úgy magyarázza, hogy ezek „das Volk mit den zwei Gauen”.

E matróna-vallás anyajogi hátterét oly vonások világíthatják meg, amelyeket alább más matriarchális hármasságoknál is meg fogunk találni. Így nem értették eddig, hogy az ubisok matrónái, az *Aufaniae* miért vannak úgy ábrázolva, hogy a két, malomkereknői fejdíszű asszonytól között a középen a harmadik hajadonfővel ül s fiatal, lányos kinézésű. Nem lehet kétséges, hogy a legfiatalabbnak az anyajog gyakorlata szerinti megkülönbözteté-

séről van itt szó, amint hogy középső helye is rangelsőséget jelzi. Erre még sok párhuzamos esetet fogunk felsorolni.

Ez a matróna-hármasság nem kelta különlegesség. A germán matrónanevek a rajnai hármasságoknál gyakran kiütkeznek. Hogy mily nagy volt a jelentőségük a germán népeknél, Beda adata igazolhatja, aki szerint a régi angolok az év kezdetét a *Madronechtre, id est matrum noctem*, tették. Együttal kitűnik itt e nornaszerű hármasság tiszteletének és a holdkultusznak viszonya, amint a három *matres* kultusza és a három holdfázis egyébként is összefügg egymással: elég erre nézve a háromtestű holdistennőre, Hekaterre emlékeztetni; a „gynaikokratia” és a holdszámítás kapcsolatát különben is felfedte már az öreg Bachofen. – De megtaláljuk a három anyaistennőt az északitáliai keltáknál is, valamint az illyr törzseknél is Damatiában és Pannoniában, úgyszintén a thrákoknál és maguknál a görögöknél is – csak mindenütt más *interpretatio Graeca* illetőleg *Romana* köntösében. Erre majd a „Magyar Múzeum” első számában bővebben visszatérek, most csak azt kell kiemelnem, hogy az illyreknél és a thrákoknál a három istenasszonnyal mindig együtt jár egy férfiisten is, mégpedig – miként a kelta mediomatrikusok és treverek esetében is, – egy középonti jelentőségű istenalak: a thrákoknál *Pan*-nak nevezték a férfit, *Nymphae*-nek a nőket, Dalmatiában ezt a görög névadást a *Silvanus et Silvanae* római habitusa kezdi felváltani, ami Pannoniában azután teljesen felülmarad. A savariai *Fatae Tenatiae* hármasságában megint a rangelső *Tenatia* neve van a középen felsorolva, mint az *Aufaniae*-nél középen ül.

Már ebből az általános elterjedésből is kiviláglik, hogy az indogermán népeknél átfogó jelentősége volt a három anyaistenségnek. És ne gondoljuk, hogy ezek a család szűk körének patrónái voltak csak, vagy éppenséggel a női élet nemtői; éppen ellenkezőleg, tisztelőik túlnyomó számban férfiak. Azt, hogy a rómaiak tudata szerint a matrónakultusz e népek vallási életének homlokterében volt, bizonyítják az *equites singulares* feliratai Rómában. Ezen illyr, thrák és kelta nemzetiségű császárlóvasok fogadalmi feliratain már Kr. u. 100 körül feltűnik a csapat védőisteneinek hi-

vatalosan megfogalmazott s állandóan alkalmazott felsorolása, amelyben a római állam legfőbb patrónusai mellett a legnépszerűbb matróna-csoportok, így a *Campestres*, *Matres*, *Suleviae* és *Fatae* szerepelnek. Ugyanezt a római felfogást tükrözi, ha a kelta országokban a katonai feliratokon a matróna-kultuszok számtalan helyi változata helyett olyan általánosításokat alkalmaznak, mint *Matres Pannoniorum*, *-Dalmatarum*, *-Noricorum*, vagy *Matres Italiae*, *Gallae*, *Germanae*, *Britannae* stb.

A matriarchális hármasság némileg eltérő módon jutott a szkíták államszervezetében kifejezésre. A szkíták Herodotosnál megőrzött eredetmondája még egy meglévő szervezet szent és sértetlen voltának, dogmatikus érvényének alátámasztása volt: még Dareios szkíta hadjáratának idejében megvolt a háromfelosztás e lovasnomádoknál. Ezen szervezet matriarchális voltát bizonyítja egyrészt a tűzhelyistennő központi valláspolitikai szerepe, melyre visszatérünk, másfelől pedig a legfiatalabb fiú trónöröklési joga, a matriarchális ultimogenitura, melyet *Hestia-Tabiti* istennő tűzitélete szentesített. Az urál-altaji népek öröklési szokásaiban a legfiatalabbnak (az igazi anya-kedvencének) a többi testvér elé való helyezése igen gyakran megtalálható; az indogermánok őskorában is ez a helyzet. Az ég-tenger istene a Rigvedában *Trita Aptya*, tehát egy „Harmadik” fiú; Zeust is legfiatalabbnak fogja fel a régebbi hellén hagyomány testvérei közül; Odin neve a régi skandináv nyelvben *Tridhi*, a „Harmadik”; a makedón királyi ház – tehát egy húsból és vérből való dinasztia – eredetmondája szerint három mitológiai őstestvér közül a legfiatalabbé, *Perdikkas-é* lett a trón, stb. A *Mannus* három fia nem az epikus költészet formakényszerének köszönheti létét, hanem egy társadalmi háromfelosztásnak a meglévő harmadolásból kikövetkeztetett eponymosai ezek. És ha ez a három testvér, illetve nővér le is süllyedt a politikai és a vallásos szférából, először a hősköltészetbe, majd a mesébe szállván le, tovább élve napjainkig, akkor is ezen ősrégi szervezet utóhatásai ezek az elsekélyesedett utánrezgések, formai kövületek.

Az ír főkirályok származás-hagyományában a három testvér mellé még egy anyajogi vonás is járul. A három fivér mellett egy nővérük egyúttal a felségük is. Ez az endogámia a mi szemünkben undorító, de ne feledjük, hogy az achaemenida királyi házban bevett szokás volt ez és hogy innen még a hellenisztikus dinasztiák is átvették, – aminthogy egyébként is nagyon el volt terjedve a perzsa birodalom népei közt és környékén.

De ez a hármas tagozású szervezet nem szorítkozott az indogermánokra. A babyloni és szemita tradíciót (Sem, Kam és Jafet) nem számítva Észak-Ázsiában is megvolt. A kínai források értesítenek róla, hogy a Kr. u. II. században a szien-pi uralkodója három nagy hordára osztotta be népét, a keleti, középső és nyugati hordákra. A „középső” horda rangban az első itt is; ugyanígy a szkítáknál is a középen van a „királyi” törzs. Mindez megfelel a már fentebb kiemelt szabálynak. A szien-pi-vel rokon tunguzoknál a mai napig fennmaradt a háromfelé való osztás. Megvolt ez a mongoloknál is és Dzsingisz dinasztiájának hivatalos története, az ú.n. titkos krónika ezt az organizációt és az ultimogeniturát az Alan goa fényugártól (Holdtól!) fogant gyermekeinek mítoszával szentesíti. A török népeknél túlnyomó a patriarchális rendszer és az evvel járó kétfelé osztás, de a karluk vagy „három Oguz” szervezete a három-osztályúságot tükrözi czek körében is. Meglepő példát nyújt még erre az ábránkon közölt, kőre karcolt rajz egy lovasnomád nép temetőjéből, az Altaj területéről. A balról látható s a matriarchális rítusokra jellemző álarc analógiáit már Fettich Nándor megbeszélte „A honfoglaló magyarság fémművessége” c. új könyvében. De álarcot visel az a három vitéz is, akik egy nagy istennő előtt térdelnek.¹ A térdelők közül megint a középsőnek a fején van egy sugárkorona-féle jelvény. Ez tehát megint a királyi törzs képviselője, s bizonyosra vehetjük, hogy itt egy hármas szervezet képviselőivel van dolgunk. Ilyen koronát visel maga a nagy istennő is; jellemző, hogy az ura mennyivel kisebbnek van feltüntetve, mint ő, pedig a mellette heverő fű és a nyíltegez tanúsága szerint kétségtelenül férfi ez az alak. Ez a jelentős emlék nem lehet sokkal későbbi a Kr. u. VII. századnál, s így nagy a valószínűség arra nézve, hogy szintén török nép hagyatéka lehet.



Már említettük, hogy a szkíták főistensége a tűzhely úrnője, Hestia-Tabiti volt; néhány thrák törzs kultusza is egy női főisten-ség köré csoportosult. A szkíták Hestiája valamikor az összes irá-niak főistensége volt, mert miként a perzsák, a szarmaták is a ki-rályi tűzhelyre tették legszentebb esküjüket, s ne feledjük el, hogy az antik világ szemében a szarmaták voltak a sajátképpen „asz-szonyuralta” nép. Egészen magától adódik a szkíta szervezetnek a rómaival való összehasonlítása. Rómában is a király kötelessé-ge volt egykor, hogy a szent tűzre vigyázzon az állam tűzhelyén. Ezt örökölte tőle a rex sacrificulus: *Virgines Vestales certa die ibant ad regem sacrorum et dicebant: „vigilasne rex? Vigila!”* A *Vesta populi Romani Quiritium* a római államélet középpontjában állott és hi-vatalos kultusza egy ősi hármassal szervezett, a három tribussal volt elválaszthatatlanul összekötve. S az előbbieket után már az a kifogás is elesik, hogy a *Ramnes* törzse nem az elején, hanem a *Tities* és a *Luceres* közé foglalva rangsorolódott: most már tudjuk, hogy a királyi harmadé a középső hely. Etruszk befolyást sem kell feltételeznünk a tribusok szervezetére nézve: az új ásatások sze-

rint is az etruszk befolyás előtti időre nyúlik vissza az ősi Veszta-szentély. A *tribus*-ok nevét is nyugodtan érthetjük most már „harmadrész”-eknek és kimondhatjuk, hogy nem lassú fejlődés, nem is törvényhozói aktus hozta létre őket, hanem egy ősi szakrális-politikai szervezetforma bélyegét viselik magukon.

Végezetül csak röviden említjük meg a matriarchális fejlődés harmadik fokát, amely a kovácmesterséget helyezte az állami élet csúcspontjára. Részletesen szoltam t.i. már más alkalommal a kovácskirály különös intézményéről (M.Ny. XXVIII, 205); most csak a következőket kell kiemelnem. Az égből esett izzó arany-szerszámok kultusza a szkítáknál már a kovács jelentőségére mutat. Az égből való lebocsátás a hagyomány szerint arra szolgált, hogy tűz-ordál által, istenítélettel állapítsa meg a trónöröklés rendjét, s mivel csak a legfiatalabb fiú tudta megfogni az izzó fémet, az ultimogenitura szakrális megalapozása ez a rítus. Rítusnak nevezhetjük, mert a burját kovácsok ünnepén is csupasz kézzel fogdozták még nem is régen elhalt nemzedékek (a néphagyomány szerint) az izzóra kalapált vasat, és feltehető, hogy a mitikus ordált a szkítáknál is megismételték a nagy évi ünnepeken. – Míg a patriarchális gondolkozás megbélyegzi a férfi kézműves munkáját, a gynaiokratia szükségszerűen hozza ezt magával, mint Bachofen is észrevette már. A matriarchális gyökerek vagy hatások oly harcos közületeknél is meghonosították a *tarchan*-kovácskirály állását, amelyek kovásza kemény apajog volt, mint p. o. a nyugati türköknél. És a *tarchan* méltóságának általános elterjedése igazolja, hogy más török törzseknél is meg kellett lennie egykor a kovácskirálynak. Nem ily feltűnő, hogy az anyajogú társadalomformát megőrzött perzsáknál és mongoloknál szintén összeforrott a kovácsság az uralkodással. Az indogermánoknál pedig a kovács nagy szerepe a mitológiában bizonyára egy megfelelő politikai szerep tanúbizonysága szintén.

Így tehát az apajogú társadalmi rend legmarkánsabb képviselői is magukon viselik az anya személye körül csoportosuló ősi rendszer nyomait, és a finnugor népek medvecultusza is egy egész Euráziát átfogó letűnt műveltségi fok maradványa.

JEGYZET

¹ A lovak nyakáról kiemelkedő három nyúlvány egy kínai császár egykorú síremlékén is megvan, és úgy hiszem, hogy az ú.n. „égből leeresztett” lovaktól való származást jelezheti.



1. kép



2. kép

A NYEREG ALATT PUHÍTOTT HÚS HISTÓRIÁJÁHOZ

Széles körökben ismeretes, hogy középkori írók a magyarság barbár voltát azzal igyekeztek szemléltetni, hogy nem süti-főzi meg a húst, hanem a nyereg alatt puhítja csak meg egy kissé és így fogyasztja el nyersen. Komoly tudósok, mint *Solymossy Sándor*, *Bátky Zsigmond* és mások olyan népszokásokban keresték ennek a hamis állításnak eredetét, amelyek összetéveszthetők lehettek volna a nyereg alatt puhított hús tévképzetével.¹ Azonban ennek az állításnak egészen más magyarázata van. A középkori krónikások ugyanis kétségtelenül *Ammianus Marcellinustól*, a Krisztus utáni IV. század nagy római történetírójától vették át ezt az adatot, aki a hunokat jellemzi 31-ik könyvében; tudott dolog, hogy bizánci és nyugati források egyaránt a hunokkal szokták azonosítani a honfoglaló ősokeket, és minden lelkiismeretfurdalás nélkül ráhúzták azokat a tulajdonságokat a magyarságra, amelyeket a hunokról olvastak. *Ammianus* azonban egyáltalán nem be-

¹ *Solymossy Sándor*: A nyereg alatt puhított hús mendemondája. Ethn. XXII, 120–3.; *Solymossy Sándor*: Die Fabel von dem mürbegerittenen Fleisch. Ung. Jahrb. 1923, 276–80.; *Bátky Zsigmond*: Ettek-e a honfoglaló magyarok nyereg alatt puhított nyers húst? Ethn. XIV, 393–4.; *Bátky Zsigmond*: Magy. Népr. I. 123.; *László Gyula*: A honfoglaló magyarság élete. Bpest, 1944, 330.; *Gagyí Jenő*: A ló kisebesedett hátának gyógyítása. Ethn. XIV, 447.

szél nyeregről, csak a középkori ember vette magától értetődőnek, hogy a lovon nyereg is van. A római író éppen olyan vad népről szól, amelyik teljesen idegen a kultúra minden vívmányától és amely olyan barbár, hogy a tűzön főtt eledeleket nem ismeri, hanem csak füvek gyökerén élőködik és akármiféle barom félig nyers húzával táplálkozik, amelyet a combjai és lovának a háta közé téve, rövid melengetéssel tesz élvezhetővé. (*Ammianus* helyét más antik írók párhuzamos leírásaival együtt alább találja meg az olvasó.)

Ammianus leírásában több ellenmondás van. Ha nem ismerik a hunok a tüzet, meg az ízes főtt ételt, akkor miért félig nyers hús a táplálékuk? De sokkal lényegesebb számunkra, hogy miért kell a húst felfelmelegíteni. A magyarázatot *Pomponius Mela* párhuzamos helye adja meg, amely a germánokról szól. Azt mondja róluk, hogy olyan vad az életmódjuk és olyan műveletlenek, hogy nyers hússal élnek, még pedig vagy frissen eszik meg, vagy a fagytól megkeményedve, és ilyenkor az elejtett barom vagy vad bőrében kézzel-lábbal dömöckölve teszik ehetővé. Meggyőződésem szerint csakis egy ilyenféle adat lehet a magyarázata *Ammianus* különben érthetetlen leírásának: így legalább biztosan megértjük, hogy miért kellett felfelmelegíteni azt a nyers húst. A germánok is a fagyos északi régió lakosai, és így velők is az történt az ókorban, mint később a magyarokkal: hogy tudniillik az északi barbár népek őstípusával, a szkítákkal azonosították őket a görög és a római írók. Mert egész biztosra vehetjük, hogy nem a germánok voltak az első, akikről ilyet állított a klasszikus irodalom, hanem a fagyos észak tipikus lakói az antik ember szemében, a szkíták. Az antik írásművészet nem azt kereste, hogy minél éleesebben megfigyelje a valóságot akkor, amikor friss és ismeretlen népeket jellemzett, hanem inkább ellenkezőleg azt, hogy jól ismert klasszikus irodalmi mintaképek leírásait utánozza, variálja szabadon. Táblázatunkban még más népekről szóló hasonló helyeket is összeállítottunk annak az illusztrálására, hogy mennyire az irodalmi közhelyek közé tartozott a primitív népek ilyenféle jellemzése.

Amm. XXXI 2,3
(Hunni)

ita victu sunt asperi
ut neque igni neque sapo-
ratis³ indigeant cibis
sed radicibus herbarum¹
agrestium
et semicruda¹ cuiusvis pe-
coris carne vescantur
quam inter femora sua equo-
rumque terga
subsertam,
fotu calefaciunt brevi.

Pompon. Mela III 3,2
(Germani)

victu ita asperi incultique
ut cruda² etiam carne
vescantur, aut recenti, aut
cum rigentem
in ipsis pecudum ferarumque
coris manibus pedi-
busque
subigendo
renovantur

Sallustius, Jug. 18,1-2

Africam initio habuere Gae-
tuli et Libyes,
aspero incultique
quis cibus erat
caro ferina atque humi pa-
bulatum
uti pecoribus.¹

Tac. Germ. 23
(Germanorum)

cibi simplices (lejetto: sine
apparatu, sine blandi-
mentis¹)
agrestia poma
recens era aut lac
concretum
Val. Max. V 4,6 (Scythae)
in modumque ferarum¹
laniatu pecudum viventues
Amm. XXXI 2.
11. quid honestum ... sit,
penitus ignorantes.
7. aguntur autem nulla
severitate regali.
10. absque lare vel lege aut
ritu stabili dispalantur sem-
per fugientium similes.

¹ *Semicruda caro*: cf. Hieronymus, adv. Jovinianum II 7 (P. L. 23, 308): Nomades et Troglodytae, et Scythae, et Hunnorum nova feritas, semicrudis versuntur carnibus. Flori *epit.* I 34, 12: (Numantini) cum se prius epulis quasi inferis implevissent carnis semicrudae et caeliae etc.

² *cruda caro*: cf. Dio Cass. frg. 94,2 (1 336 Boiss.): (Κίμβροι) κρέα πρότερον ὠμὰ σιτούμενοι. Flori *epit.* I. 38, 13 (Cimbri): ad hoc panis usui carnisque coctae... mitigatos Marius... adgressus est.

³ *saporati cibi*: cf. Sallust. *Jug.* 89, 7–8: ... in omni Africa, quae procul a mari incultius agebat... Numidae plerumque lacte et ferina carne vesebantur et neque salem neque alia irritamenta gulae querebant.

⁴ *radices herbarum agrestium*: cf. Solinus 22, 17: Qui illic (in Thyle) habitant, principio veris inter pecudes pabulis vivunt, deinde lacte. Amm. XXXI 2, 18 (Halani): cumque ad graminea venerint... ferino ritu vescuntur. Claudianus, in Rufin. I. 327 (Hunnibus) vitanda Ceres. Amm. XXII 8, 42: (Scythae) ferarum taetro ritu vescuntur. – Herodot. I. 202.

AZ ÁZSIAI KULTÚRÁK THÉRIOMORPH VILÁGSZEMLÉLETÉRŐL

Általánosan elterjedt nézet, hogy a szkíta-ázsiai állatdíszes ornamentika minden szellemi tartalmat nélkülöz, és hogy mindenféle gondolati tartalomtól mentes, jelentés nélküli díszítésnek tekinthető. Ezt például egy olyan szakember állította, mint Boroffka. Ezzel szemben a lovasnépek kultúrmorfológiájának kidolgozása kapcsán kiderült, hogy ez a fajta művészet egy sajátos világnézet kifejeződése, amely világszemlélet egy nagy népcsoport epikus költészetében, vallásában, a társadalmi, katonai és gazdasági szervezetében éppoly jól megfigyelhető, mint a kézművességében. Ez utóbbi téren természetesen két elv viaskodott egymással: az egyik a formálási vágy, amely igen gyakran az ábrázolás témájának felbomlásához vezet, a másik törekvés a gondolati tartalom kifejezésének vágya, amely a motívumok dekoratív célú torzítása ellen dolgozik, vagy éppen egy ornamentális dekorációvá felbomlott stílusirányzatot természetközeli alakít. Ugyanakkor még a formálási törekvések eluralkodása esetén is elképzelhető, hogy a szimbolikus tartalom megmaradjon: sok kínai jadefaragvány háttérében a szkíta-szibériai művészet hatása húzódik meg, és bár az állatmotívum teljesen ornamentális vonaldísszé alakult és már csak körvonalaiiban ismerhető fel valamennyire, mégis megőrizte eredeti vallásos értelmét.

Az ázsiai művészet fejlődését meghatározó erők bemutatására különösen alkalmasak a bronz póznavégek, amelyekben – gyak-

ran egy csörgő kíséretében – mindig állatábrázolások találhatók. A dél-oroszországi szkítáknál, Szibériában és Mongóliában ezek a tárgyak ősi előzásiai hatásra tűnnek fel, aztán a Han-korban Kínában is elterjednek, de itt is szkíta mintára készülnek, és velük együtt észak-ázsiai szokások is felbukkannak, s ez mind annak az igen erős hatásnak a jele, amelyet a hun birodalomban egyesített nomád népek együttesen gyakoroltak Kínára. E tárgyakat leginkább sírokba illetve sírokra helyezték, ahol a csörgőknek a gonosz szellemek távoltartása volt a feladatuk, az állatábrázolások pedig abból fakadtak, hogy a lelkeket állatok alakjában képzeltek el. Ez az ősrégi szokás Ázsiában mind a mai napig megfigyelhető a sámánoknak nevezett szellemidézők sírjain.¹ E példából egész világosan kitűnik, hogy a szkíta-szibériai művészet közismert és irtózatosan makacs ragaszkodása a hagyományokhoz e művészet vallási kötöttségeiben gyökerezik.

Az ún. „ázsiai retardáció” tehát nem speciálisan a képzőművészetre jellemző. Nem is csupán a vallásban jelentkezik, hanem tetten érhető az epikában, a gazdasági életben, a társadalom felépítésében, a hadviselésben, azaz a lovasnomádok egész életvezetésében. Ezt a fajta változatlanságot és egységességet, amely az állatdíszes stílusra Dél-Oroszországtól és a Volga vidékétől egészen Kínáig oly jellemző, földrajzi és történeti folyamatok okozták. A földrajzi kereteket a világ többi részétől élesen elkülönülő erdős steppe-zóna szolgáltatta, a szellemi mozgatórugót pedig a hatalmas ázsiai hun birodalom örökébe lépő nomád államalakulatok alkották, amelyek a Kr.e. utolsó évezredtől kezdődően váltották egymást. E két tényező hatása a legkülönbözőbb népekből is ugyanazt a hatást váltotta ki, csak az elsődleges megfogalmazás általában iráni, az általános elterjedés pedig török törzseknek köszönhető. E két népcsoport alkotta tehát a steppei kultúra két pillérét, és szerepüket ebből a szempontból párhuzamba lehet állítani Hellaséval és Rómáéval.

Az állatdíszes póznavégek még egy lépéssel tovább vezetnek bennünket. E bronzdíszeket nemcsak a sírokba helyezték, hanem a sámánok varázspálcáit is ezekkel díszítették, miként ez a kor-

társ néprajzi példáknek a szkíta darabokkal való összehasonlításából is kitűnik. E póznák elkorcsosult leszármazottai még ma is a sámánok kunyhói előtt állnak, amint a régi türk fejedelmi sátrak előtt és az Oguz-legenda szerint a türkök ősatyjának sátra előtt is megtalálhatók voltak. Mindenekelőtt azonban szent hadijelvények voltak. A nyugati türkök, akik Ázsia leghatalmasabb államát alkották a Kr.u. 6. századtól kezdődően egy aranyból készült farkasfejjel díszítették zászlórúdjaik végét, és pedig egy kínai forrás szerint azért, hogy ezzel is származásukat juttassák kifejezésre. Ugyanis abban hittek, hogy egy nőstényfarkastól származnak, és e származáslegendájuk – amely kísértetiesen hasonlít Romulus és Remus történetére – szintén pontosan ránk maradt. Ugyanezt a törzsi eredetlegendát sikerült felfedeznem a hunoknál is, akár csak a mongoloknál. Gyakorlatilag szinte valamennyi steppei népnél megtalálhatók e hagyomány egyes elemci. Az ősmagyarok, akik származásukat a sólyomra vezették vissza, egy sólymot helyeztek a hadijelvényükre, a mongolok egy sárkányt, más törzsek egy halat vagy valami mást. Ugyanerre a gondolatra vezethető vissza a perzsa őskirály, Afrid-hun bikafejjel díszített buzogánya is, hiszen a legenda szerint őt pedig egy tehén szoptatta.

Az állatábrázolások tehát ezekben az esetekben állatősöket jelképező címerállatok, tehát totemállatok, és ez a tény már abba a gondolati világba vezet bennünket, amelyet az egész szkíta művészet tükröz, és amelyben az állatok nem csupán az ábrázolás elsődleges témái, hanem emberfeletti lények, amelyek e népek képzeletvilágában döntő szerepet játszanak. E gondolkodást, amelyet a következőkben thériomorph világszemléletnek nevezek, alapvetően a ragadozók megjelenési formái és cselekvési mintái határozzák meg, és világszerte elterjedt volt a fejlődés egy bizonyos szakaszában. A néprajzkutatók a mai primitív népek körében jól megfigyelték és leírták ennek a jellemzőit, de szinte nem vettek tudomást arról, hogy milyen gazdagon kifejlett volt ez a szemlélet Ázsiában. Nekünk is magunkévá kell tennünk e sajátos szemléletmódot, hogy hatásait megérthessük. Az akkori emberek szellemi tevékenységében az oksági viszonyok, a tényleges

kiváltó okok keresése szinte egyáltalán nem kapott szerepet. Ezzel szemben az a lelkiállapot volt jellemző, amely öntudatunkat manapság csak önfeledt révületben keríti hatalmába vagy álmainkban tör felszínre. E mentalitás számára nem létezik élettelen, értelemnélküli természet, hanem a környezet minden eleme élettel és értelemmel rendelkezik.

Ez a látszólag minden kötöttségtől mentes, teljesen szabadon csapongó primitív gondolkodásmód valójában sokkal inkább gondolati sémák, sablonok foglya, mint a mi objektív világképünkől fakadó gondolataink, és éppen ez a tulajdonsága teszi lehetővé, hogy megtaláljuk a rá jellemző művészet megértésének kulcsát. Így például a thériomorph világszemlélet egyik legfontosabb vonása, a dolgok örök változása, miszerint „nincsenek állandó formák, hanem csak átalakulások és átváltozások”, mindig egy kötött formában jut kifejezésre. A türk, mongol, ugor és más népek mítoszaiban és népköltészetében a cselekmény drámai fordulópontjain rendszerint ilyen ember-állat átváltozásokkal találkozunk. Alapvetően minden nehéz vagy emberfeletti feladatot állatalkakban viszik véghez az eposzok hősei, és ez az átváltozás valamely magasabbrendű lény epifániája is egyben. A legfőbb istenség is lúd alakjában repült körbe a világ teremtésekor, és ellenfele, Erlik, bűvármadárként hozta a tenger mélyéről felszínre a földet. A sámán is ilyen átváltozáson megy keresztül, amikor a hetedik égbe megy fel vagy éppen az alvilágba száll le, és állathangokat utánozva imádkoznak az emberek az ég urához. Mindezen változások témája azonban egy és ugyanaz, mint ami a lovasnomádok egész életét kitölti, nevezetesen a harc, illetőleg az ehhez kapcsolódó üldözés és menekülés. Ennek során az üldöző és az üldözött mindig egymásnak megfelelően változtatják alakjukat, úgy hogy eközben a helyzet diktálta természeti környezetnek is megfeleljenek. Példának okáért, ha valaki galamb alakjában akar menekülni, akkor üldözője héjaként csap le rá, ha az ellenfél apró hal alakjában akar elillanni, akkor a másik csuka alakjában veti utána magát, ha a legyőzendő ellenfél tigris alakját ölti magára, akkor ellenfele oroszlánná változik. Az átváltozásos állatküzde-

lem hagyományának erejét mutatja, hogy a sámánok még ma is azt állítják, hogy ellenfeleikkel lelkük állatalakjában veszik fel az életre-halálra vívott küzdelmet. Kétségtelen, hogy a képzőművészet számára is kötelező érvényű volt az állatok alakjában vívott küzdelem, és hogy ezek az ábrázolások, miként erre hamarosan rátérek, a mitikus ősidők hőseinek küzdelmeit és üldözési jeleneit ábrázolják. Előbb azonban szeretnék még néhány szót szólni az átváltozások theológiájáról.

Csak az istencknek, emberfeletti hősöknek, uralkodóknak és sámánoknak van meg a varázserejük ahhoz, hogy állati alakot öltsenek. Az átváltozást elősegítő mágikus hatalom és varázserő a „valódi” átváltozást eredetileg lehetővé tevő eszközöket, nevezetesen a felvehető és levehető állatbőröket helyettesíti. Ez tárja fel Eurázsia vadásznépeinek egy általános elképzelését, amely – az élet elmúlását még meg nem értve – az állat tetemének bőrét ugyanazokkal a tulajdonságokkal ruházta fel, mint magát az élő állatot, és teljesen természetesnek vette, hogy az eredeti életerő bármikor visszatérhet abba. Ez a meggyőződés magyarázza, hogy miért utánoz a varázserejű sámánöltözet állatbőrt vagy madártollazatot, és ez váltotta ki az állatbőrök Ázsia-szerte elterjedt kultikus tiszteletét. Ezért nyúzták le és ajánlották fel a szentélyekben az elejtett vad bőrét úgy, hogy meghagyták rajta a fejét és a mancsait, és ezért tették a legszentebb esküket ezekre a bőrökre, illetve ezért imádkoztak hozzájuk.

Dél-Oroszországból ismerünk olyan bronztárgyakat, főként az állatok bőrének és mancsainak ábrázolásait, amelyek esetében kétségtelen, hogy az imént leírt elképzelésekkel állnak szoros összefüggésben. Még ennél is sokkal fontosabb, hogy a mongóliai Noin Ula sírjaiból előkerült egy gyapjúszövet, amely három teljes egészében lenyúzott tigrisbőrt ábrázol. Stiliztikailag rokonai a Szibériából és Permből származó bronztárgyak, amelyekre már Boroffka is felhívta a figyelmet. A további párhuzamok közül legérdekesebbek az ugor lélekkunyhókból származó durva bronzlapocskák, amelyek fogadalmi ajándékok lévén még nyilvánvalóan mutatják e tárgyak szakrális jellegét.

A strahlenbergi vogul vadászok szokásairól készült szemtanú-beszámoló a 18. sz. elejéről jól mutatja, hogy a három állatbőr Noin Ula-i ábrázolásának milyen vallási gyökerei lehettek: „A következőket láttam, amikor az erdőben medvéket ejtettek el, és hármat isteneiknek áldoztak. Az istenek számára összetákoltt szentélyfé-lében oltár helyett egy asztal állt, és mellé ültették a három med-vét. Testük helyett a bőruket tömték ki, csak a fejük volt igazi.” (Ezután azon engesztelő szertartások leírása következik, ame-lyek révén az elejtett állatok haragját kívánták kiengesztelni.)

A következőkben még többször említendő Noin Ula-i leletek jelentősége abban áll, hogy biztosan megállapítható, mely nép-csoporthoz köthetők. A kínai évkönyvek ugyanis semmi kétséget nem hagynak afelől, hogy a Krisztus születését követő időben ezen a vidéken, a Kína felé vezető legfontosabb útvonal mentén csak az ázsiai hunok élhettek, és hogy a mesés gazdagságú sírok-ban az ő vezetőik nyugszanak. És egy szerencsés véletlennek kö-szönhetően történetesen ismerjük e nép eredetmítoszát is, amely bár eredeti színét sokhelyütt elvesztette, mégis elegendő ahhoz, hogy bepillantást nyerjünk a türk népek thériomorph szimboliká-jába.

Midőn ugyanis a hunok Ázsia belső vidékeiről teljesen várat-lanul felbukkantak és rettegésben tartották az egész antik vilá-got, akkor a rómaiak kérdésére nem vándorlásuk tényleges okai-ról számoltak be, hanem a nomádok körében megszokott módon a csodaszarvasról szóló szent legendájukat adták elő, amely sze-rint az állat csalta őket vadászat közben egyre maga után, míg vé-gül új hazájukba nem érkeztek. Eunapios bizánci történetíró az-tán ezt a történetet igyekezett érthetőbbé tenni, és valós törté-nelmi eseményként magyarázni. A legenda aztán tovább vándo-rolt és felbukkant Priskosnál és a késői latin és bizánci történet-írói munkákban. A szarvasünő üldözéséhez kapcsolódó honfoglá-lás mitikus történetének eredeti formája azonban a mai napig to-vább él az észak-ázsiai népi elbeszélésekben. A legjelentősebb példának az osztjások paster törzsének a legendája tekinthető, amelyben a szárnyas és az egyszcrű, szárnyatlan paster üldözik a

jávorszarvast. Az állatot a szárnyas paster teríti le, és elvezeti gyalogjáró társát az áldozathoz. Ezen, a vadakban és halakban bővelkedő területen aztán a paster otthonra talál, letelepszik, és utódaiból lesz a pasterek törzse.

Az Ob vidékének ugor törzseinél számos, a pasterek legendájához hasonló történetet találunk. A voguloknál a mitikus vadászt szárnyas paskernek hívják, mindig van egy társa, és a világ peremén található tengeren keresztül vezet az útja, miként a hun ifjaknak is a Maiótis tavon kell áthaladniuk. Paster illetve pasker ugor nyelven rozsomákot (más néven torkosborz, lat. gulo gulo) jelent, a paster törzs tehát a rozsomákot tekintette állati ősenck. Ez a menyétfélék családjába tartozó ragadozó nagyjából egy méteresre nő meg és hallatlanul vérszomjas. A tajga és a tundra lakója, és a jávorszarvas egyik legveszélyesebb ellensége. A lovasnomádok totemállatai általában természetfeletti csodalények tulajdonságaival rendelkeznek, hatalmas méretűek vagy több végtagjuk van, mint a valóságban, ezért aztán nem csoda, hogy a rozsomák-ősnek szárnyai vannak. Pontosan ugyanez az eredetlegenda látható az ázsiai hunok Noin Ula-i temetőjéből származó egyik nemezrátéten. A csodalény, a szárnyas rozsomák ezen az ábrázoláson már utolérte a szarvast, és a hátába harap. Az áldozat hátán látható foltot a támadó csőreként akarták egyesek értelmezni, mivel az állatot griffnek gondolták. De a kérdéses folt egyértelműen elválnak a ragadozó jellegzetesen menyétszerű pófájától, amelynek keskeny orra is világosan kivehető. A hímezett hun nemezdarabon az állat ormóttan hátsó fele és a jellegzetes hátgörbület is annyira természetűen van kidolgozva, hogy kétség sem férhet az állat rozsomákként történő azonosításához. Erről könnyen meggyőződhetünk az állatot természetes környezetében mutató rajz alapján.

Ebben az esetben tehát az állatküzdelem ábrázolása és az eredetlegenda kapcsolata minden kétségen felül áll, és ez biztos alapot jelenthet a további kutatás számára. Hangsúlyozni kell, hogy ebben az ábrázolásban az idegen stíuselemek okozta minden kötöttség ellenére a főszerep a hagyományos mondanivalóé. Telje-

sen egyértelmű, hogy az ábrázolás alapvetően a szkíta állatstílus második fázisának színes kőberakásos ötvösmunkáinak hatása alatt született, hogy az összeroskadó szarvas motívumát – mint ezt már Boroffka is megállapította – a Fekete-tenger vidékén élő görög kézművesek alkották meg, és hogy Dél-Oroszországon keresztül jutott el Mongóliába. Ennek ellenére a totemállat megformálása teljesen élethű, és mindentől megfelel az ősi hagyományokon alapuló legendának. Még a jávorszarvas testén látható foltok sem csupán a színes szkíta kőberakásos technika hatásáról tanúskodnak, hanem egyúttal a totemisztikus theológiához is jól illeszkednek. Az ázsiai népek szarvaslegendáiban ugyanis az állatnak gyakran kék vagy fekete foltok vannak a hátán vagy éppen séggel egy fehér csillag a nyakán. Ilyen és ehhez hasonló, szokatlan színes foltok egyébként általánosságban is a különleges szentség jelének számítottak. Egy lapp szertartás jól mutatja, hogy a végtagoknak az ázsiai művészetben általános hangsúlyozásában milyen kiemelkedően nagy szerepük volt a szakrális megfontolásoknak: a rénszarvasok fejére, nyakára és lábaira vörös csíkokat festettek, amikor az elejtett medvét vontatták haza.

A régi ázsiai nyelvekben a rozsomákot *kuon*, *kunu* vagy *kun* szavakkal illették, és a hunok nevét is *kunnak* ejtették. Mivel a totemisztikus törzsi eredetmondák gyakran már meglévő törzsnevek népetimológiai magyarázatából jöttek létre, könnyen elképzelhető, hogy a *kun-rozsomák* a legfőbb törzs totemállata volt. Többször is kimutatható, hogy a leghíresebb, legnagyobb hatalmú törzs eredetmondái általánosan elterjednek, így egyáltalán nem meglepő, hogy rozsomák-ősök bukkannak fel az ugorok körében is.

Az ősrégi állatmítosz egykor átfogó hatását azonban leginkább kínai elterjedése alapján lehet felmérni, amelynek én O. Kümmel segítségével igyekeztem kissé utánajárni. A Kr. e. első évezred közepére visszavezethető Tso-csuan című műben olvasható egy legenda a világ négy tájáról származó barbár népek eredetéről, és ebben az áll, hogy e barbárok ősei Kínából kiteszított gazemberek voltak. A négy alak egyikét telhetetlensége és mohósága miatt torkosborznak nevezték. Ugyanakkor az egyik legelterjedtebb kí-

nai ornamentum már a Kr. e. 3. században torkosborz-maszknak nevezik. Ennek a tao-tieh nevezetű, közismert fintorgó pófának a megjelenési formája gyakran változott, érték pontus-vidéki, iráni, szibériai hatások, és persze hatottak rá a kínai díszítőművészet változásai is, de eredeti kapcsolatát a torkosborzzal az írásjel mindvégig megőrizte. További hasonló egyezések mutatják, hogy a barbár törzs és a díszítő motívum neve valóban egyazon totemisztikus törzsről fakadnak. Rosthorn például arra figyelte fel, hogy egy északi barbár törzs és a kínai szakrális edényeken használt egyik gyakori dísz egyaránt a Csi-ju nevet viseli. A rozsomákhhoz hasonlóan ebben az esetben is egy (szárnyas) ragadozóról van szó, mint ahogy a már említett Tso-csuan elbeszélésében az egyik nagy barbár népcsoportnak is egy szárnyas tigris az őse. Úgy tűnik tehát, hogy a nomád művészet kínai kultúrára gyakorolt és Rostovtzeff által felfedezett hatásának totemisztikus gyökerei vannak.

A szarvasfélék még a vérszomjas ragadozóknál is nagyobb szerepet játszanak az eurázsiai lovasnomád népek őseiről és származásáról szóló legendákban. A honfoglalók isteni vezetőjévé e legendákban – mint láttuk – a szarvas lett, hiszen a harcias steppei népek vallási elképzeléseiben is csak az őket körülvevő világ tüköröződik, amelyben pedig kiemelt szerepe volt az üldözésnek és a vadászatnak. Ugyanakkor ez az állat egy isteni őst megjelenési formája, hiszen feltűnően sok nomád nép tisztelt ősanjaként egy szarvastehenet. A magyarok ősanját például Enehnek hívták, ami szarvasünőt jelent, és bár a nyugati türk uralkodó egy farkastól származtatta magát, mégis szent szarvasai voltak, aminek valószínűleg ugyanez a totemisztikus állattisztelet volt az alapja.

A szarvasthén ősanja mellett ősatyaként mindig egy ragadozót találunk, mint például a mongol dinasztia őseinek esetében, ahol a fehér szarvastehenet a kék farkas egészítette ki. A természetben egymással nem pározó állatok közötti házasság két különböző nemzetség házasodási közösségét, az úgynevezett exogámiát szimbolizálta. És amikor a legendákban két ragadozó állat együtt lép fel egy szarvasfélével szemben, akkor e két ragadozó két olyan embercsoportnak az őseit testesíti meg, amelyek tagjait az exo-

gámiás házassági szabályok választják el egymástól, és ugyanakkor az ótürk kettős királyságnak is az előképét jelentik; a szarvastehén természetesen ezekben a történetekben is az ősanya szerepében tűnik fel.

Ezen zoomorph házasságokról szóló elbeszélések rekonstrukciója azt mutatja, hogy ezek is üldözések formájában fogalmazódtak meg, mint ahogy az északázsiai népköltészet azon történetei is gyakran házasságkötéssel végződnek, amelyekben üldözésről és állattá alakulásról esik szó. Egy olyan társadalomban, amely nőablásra rendezkedett be, ez egyáltalán nem is meglepő. A szkíta művészetben ábrázolt ragadozók és az általuk letepert szarvasok bizonyára gyakran az ősökre való visszaemlékezés egy formáját jelentik. A szarvas ilyen esetekben általában aganccsal jelenik meg, de mégsem bika: az ún. „hét testvér”-kurgánból előkerült szkíta ezüst-reliefen (Minns 105. ábra) egy borját szoptató agancsos szarvas látható. Ez a csodaszarvas a görög mitológia ősi rétegeiben is megtalálható, és ugyanazon töről fakad, mint az uraltáji népeknél.

A szarvastehén-ősanyáról szóló mítoszt az iráni mondavilágban is megtaláljuk, és éppen ezért joggal lehet feltételezni, hogy a szkíta szarvasábrázolásoknak is ez áll a háttérében, hiszen ez a nép a Kr. c. 8. században Belső-Ázsiából indult el Dél-Oroszország felé, és életmódjukat tekintve nagyon szorosan rokonságban álltak a többi nomád néppel. Ugyanakkor a szkíta képzőművészet, amelynek legfőbb témája az összerogyó szarvas és az azt marcangoló ragadozók ábrázolása volt, igen nagy hatást gyakorolt valamennyi steppei nép művészetére. A szárnyas négylábút, amelyet a szarvas üldözőjeként ismertünk meg, a Fekete-tengeri görög városok szkíták számára dolgozó kézművesei egy számukra is ismerős képzeletbeli lényé, ti. griffé alakították, és az állatküzdelem motívuma ebben a formában jutott el aztán Észak-Ázsia lovasaihoz.

A griffábrázolások széleskörű elterjedésében azonban megvan a maguk szerepe a sárkányokról szóló mitikus történeteknek is. A hellénisztikus eredetű, tizenkét évcs kelet-ázsiai állatciklus-

ban, amely éppen az ázsiai hun birodalom révén kerül el Kínába a Krisztus születése körüli időben, a sárkány a klasszikus-előázsiai griff formájában bukkan fel. Neve kínaiul liung vagy lung, mongolul és törökül liu, lu, stb. Éppen e névazonosság miatt nem lehet elfogadni azt az általános feltételezést, hogy félreértésen alapszik a Kr. u. 5. századi kínai államférfi híradása, aki arról számol be, hogy a hunok általában sárkányisteneket tisztelnek, és a helyet, ahol évente össze szoktak gyűlni, éppen ezért sárkánysáncnak hívják. Aligha képzelhető el az, hogy teljesen kínai hatással lenne magyarázható, miszerint a mongol vallásosságban mind a mai napig olyan fontos szerepet játszik Lu, a villámokat szóró és mennydörgő égi sárkány. És mivel a kirgiz varázslók fohászaiban a jávorszarvas hegyét úgy említik, mint aminek a belsejében a sárkány lakik, ez egyúttal a két állatnak az asztrológiai kapcsolatát is bizonyítja.²

Már a legrégebb előázsiai pecséthengercken és domborműveken is találunk olyan állatküzdelmeket, amelyeket a mellettük látható csillagok vagy félholdak miatt egyértelműen asztrális szimbólumokként kell érteni. Ha Ázsiában egy szárnyas ragadozó által üldözött szarvasféle ugyanilyen értelemben bukkan fel, vagy ha egy legendában valamely csillagkép keletkezését magyarázza, vagy a lélekvándorlást szemlélteti, az pusztán az emberiség fejlődésében gyakran megfigyelt jelenségre utal: az ősi forma megmarad, miközben a hozzájuk kapcsolódó fogalmak az idők folyamán változnak.

Természetesen nem az idegen asztrális szimbólumok, hanem a totemisztikus jelképek voltak továbbra is a steppei népek művészetének meghatározó elemei. Ezen jelképek finoman átgondolt használata szakrális totemközösségek rendszerén alapult, azaz olyan csoportok identitását alapozta meg, amelyeket egy közös állatostól való leszármazás tudata tartott együtt. A ragadozó-állat-totemek természetesen túlsúlyban voltak, de gyakran előfordulnak olyan eredetmítoszok, amelyekben bizonyos fák jelennek meg ősként, és ezeknek is megtalálhatjuk a lecsapódását a képzőművészetben. Vegyük például a kis kerck fémlapot, amely

szintén a Noin Ula-i leletek közül való. A művészi kifejezőeszközök hallatlanul erős kötöttsége ezen a darabon is jól megfigyelhető.

Az állat kettős körvonalainak vonalkázása a korai szkíta állatábrázolások sajátja, de még ennél is ősbibb a domborzatnak az előázsiai mintákra visszavezethető jelzése. Az állat ugyanis egy dombon áll, amelyet a lábai alatt kis kúpokkal jeleztek. A tárgy funkcióját tekintve egy phalera, azaz a lószerszám része, amelynek elterjedése – mint ezt már Rostovtzeff is hangsúlyozta – a szarmata-északiráni lószerszámok divatjával függ össze. Az állat azonban, amely két fa között áll, mégis közvetlen természetmegfigyelésen alapul: a jellegzetesen csavarodó, teljes hosszában párhuzamos vonalakkal rovátkolt szarvak és a rövid, tömzsi farok egyértelműen mutatják, hogy itt egy tipikus sarkvidéki faj, a pézsmatulok ábrázolásáról van szó. Csak a testéről hosszan lelógó szőrt kölcsönözték a szibériai állatstílus szokásos jakábrázolásaitól. – A fémdombormű által megörökített mítoszt történetesen ismerjük is, és ráadásul érdekes módon pont arról a tájékról, ahonnan a phalera is előkerült. Dzsuvaini ugyanis a következőket mondja el a türkök között valódi kultúrnépnek számító ujugurok eredetére vonatkozó hagyományból: A Tola és a Szelenga összefolyásánál állt egykor két különböző fenyő. A kettő között pedig volt egy hatalmas domb, amelyből csodás módon öt fejedelem született, akik a Bikafejedelelem, Sólyomfejedelem és hasonló nevet viseltek. A nevek egyértelműen mutatják, hogy valójában totemállatokról van szó. Ugyanennyire egyértelmű, hogy a két fának, amelyeket a szöveg apának és anyának nevez, az eredeti elképzeléseknek megfelelően csak egy gyermekük lehetett. Csak azért ötszörözték meg a csodás születés történetét, hogy öt törzs közös származását, összetartozását fejezzék ki ezáltal. Valószínűleg Bukategin, a nagy ujugur dinasztia ősatyjának is tartott Bikafejedelelem lehetett a történet eredeti főhőse. És egy dombon álló Bikafejedelelem látható a phalerán is két fa között.

A totemisztikus fejlődés egy másik, Ausztráliában és másutt is igen gyakori termékének tekinthetők azok a kultikus közösségek, amelyekben minden egyes csoportnak csak az alapvető táp-

lálékul szolgáló állat egy bizonyos részét szabad elfogyasztania, a többit azonban tabu védi. Ezt a szokást az ázsiai nomádok körében is meg lehetett figyelni. Az oguz törzsek például hat ilyen kultikus csoportot alkottak, de ettől függetlenül az ünnepélyes húscsosztás szokását valamennyi nomád törzs esetében szigorúan betartják. Ezen gondolatkörből fakadtak aztán azok az eredetmondák, amelyekben a közös leszármazást szarvascombok továbbajándékozása vagy rituális elfogyasztása fejezi ki. Véleményem szerint a Fekete-tengeri szkíta combábrázolások, mint például a berlini Antiquarium gyűjteményében található és Majkopból származó, finoman kidolgozott szarvas- illetve vadkancombok ezzel a vallási hiedelemmel függnek össze, hiszen létrejöttüket aligha lehetne tisztán művészeti megfontolásokból levezetni.

Végül még néhány szót a thériomorph művészetfelfogás másodlagos anthropomorph megnyilvánulásairól. A szkítáknak a görög civilizációval való átitatódása, valamint a hellén művészet Észak-Ázsia felé történő kisugárzása és egyéb hatások révén az emberábrázolás is képes volt tért hódítani ebben a közegben. Mégis fontos kiemelni, hogy az emberábrázolást csak akkor vették át, ha az a lovasnépek világszemléletével és különösen az ősök tiszteletével összhangba hozható volt. A kínai-mongol határon előkerült például egy bronzlemez, amely egy szekeret vezető harcost ábrázol, és ebben minden valószínűség szerint az Oguz-legenda hatása tapintható ki, amely elmondja, miként találta fel a türk Kangluk vagy Kangly törzs őse a szekeret. – Egy hasonló stílusú és az előző tárgy közelben előkerült bronzplakett esetében már Rostovtzeff is kimutatta a pontus-vidéki aranylapok hatását. Elképzelhető, hogy helyesen értelmezte az ábrázolt jelenetet, amikor szakrális birkózást vélt felfedezni benne, de az is lehetséges, hogy a szkíta művészet e későinek tűnő leszármazottja a steppei népek hősi énekeiben számtalan alkalommal előforduló, eredetileg tisztán vallási tartalmú, és az epikában gyakran felhasznált jelenetével állunk szemben. A minuszinszki tatárok egyik énekében például ezt találjuk: „Midőn a fegyverekkel már semmit sem értek el, leugrottak lovaikról és birkózni kezdtek. Megmarkolták egymás derekát és hét álló napig gyűrködtek egymással.”

A most tárgyalt állatábrázolások szellemi tartalma csak akkor merült feledésbe, amikor ezek a képek más kultúrákhoz tartozó népek művészeti hagyományába épültek be. Pedig a nomádok mondanivalója legalább akkora hatást fejtett ki kelet és nyugat felé is, mint a művészetük: még a középkori lovagregényekben is nagy szerepet kapott az üldözött szarvasról szóló legenda, amelyet a kereszties lovagok közvetíthettek honfitársaik számára. De a két jelenség, a díszítőmotívumok és a legendák teljesen más utakat jártak be.

Az elmondottakból remélhetőleg kiviláglott, hogy az emberiség zoomorph gondolkozásmódja, amely Ausztráliában, Amerikában és Afrikában csak primitív művészeti formákat és nagyon korlátozott kiterjedésű társadalmi alakulatokat eredményezett, Észak-Ázsiában azonban a nagy lovasnomád birodalmaknak vált alapjává. E világszemlélet által létrehozott gazdag állatornamentika, amely Kínától Skandináviáig mélyreható hatást gyakorolt, az emberiség fejlődésének egyik jelentős állomását jelenti.

JEGYZETEK

¹ Ld. Például G. Nioradze, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, 23. ábra.

² Vö. Li-hi Kr.u. 171-ből származó reliefjét, amely legutóbb Grousset, *Les civilisations de l'Orient* 3, 1930, 53 48. ábráján látható.

A KERESZTÉNYSÉG NYOMAI PANNÓNIABAN A NÉPVÁNDORLÁS KORÁBAN

A hunok elől menekülő keleti-gótok nem Magyarországon, hanem az Al-Dunán át kértek bebocsáttatást a római birodalom folyammenti határán és nem nálunk, hanem a mai Szerbia keletén kezdték meg a hunokkal és alánokkal összejátszva a dülást és öldöklést; itt is ütköztek meg a római seregekkel. Mégis, odalenn sikerült néhány év alatt úgyahogy rendet teremteni, nálunk azonban másfél évtized keserves küzdelmei után már csak romjai maradtak meg a nemrég még teljesen átépített folyammenti védrendszernek.¹

A legnagyobb részét pusztulásra ítélt római lakosság sorsát nem lehet elválasztani a kereszténység történetétől. Ezért először is emlékeztetnünk kell arra a tényre, hogy a romanizált lakosság nem egyszerre merült el a népek hullámverésében. Amint az árvíz leghamarább a legközelebb eső lapályt borítja el, úgy Pannónia elözönlésénél is először a Budapeستől a Drávaig húzódó keskeny földszáv, az akkor *Valeria* tartománynak nevezett keleti Dunántúl esett áldozatul. Az ötödik század elején a partvédő erődök legnagyobb része itt már fel volt dülva és égetve, a röghöz kötött szegény határőrző paraszt-katonaság is jórészt kipusztulhatott vagy elmenekülhetett már, úgyahogy ekkor a birodalom hivatalosan is átengedte ezt a vidéket a hunoknak. Ambrosius, a nagy milanói püspök, aki éppen a limes-mentének megingása idején kezdte meg hadjáratát a pannóniai ariánizmus ellen, az eretnecség

büntetését látta Valeria balsorsában.² Természetes, hogy e rész-tartomány okkupációja megpecsételte a szomszéd Nyugat-Magyarország akkori lakosainak sorsát is. Néhány évtized múlva erről a kerületről is – *Pannonia prima* volt a neve – kényszerült lemondani Róma. Hiába igyekezett Avitus császár 455-ben, az Attila halála utáni felfordulást felhasználva, újra bekebelezni a birodalomba a nagyobb városok itt sínylő népességét, a széthullott szervezetet már nem tudta új életre kelteni. A római fennhatóság itt már inkább csak abban az igényben nyilvánult, amelyet a császárok e területre fenntartottak – a bizánci uralkodók is, nemcsak a nyugatrómaiak – s ezen a régi jogon egymás után több barbár népnek utalták ki megtelepedésre. De azért itt a romanizált lakoságnak mégis valamivel emberibb sorsa volt. Már *Valeria* déli részén is volt néhány olyan erős, falakkal védett vagy a természetől is mentsvárnak alkotott városi telep, ahol a civilizáltabb bennszülöttek összeverődtek és bármily nagy nehézségek között is, de megéltek. Még sokkal több ily romanizált szigetnek kellett lenni *Prima Pannonia*-ban az ötödik és a hatodik században. Mivel pedig ezek a pannonok már előzőleg felvették a kereszténységet, továbbélésük egyúttal a Krisztus hitének folytonosságát is jelenti. A nyomorúságos viszonyok megakadályozták persze, hogy monumentális templomokat, sírcmlékeket építsenek, s így a régész ásója csak nagyritkán talál emlékszerű maradványaikra a földben.

Megint másképp alakultak a romanizmus életlehetőségei a két Dráva-Száva-közi kerületben, amelyek közül a keleti a *Pannonia secunda*, a nyugatabbi a *Savia* nevet viselte. Ezek még kétszáz évig sem veszítették el egészen a kapcsolatot a délebbi kultúrzónával. Itt még az ötödik század első felében is kiegészítették és ellátták a római csapatokat. *Pannonia secunda* fővárosa, Sirmium – azelőtt állandó császári székhely is volt a negyedik század folyamán – Kr. u. 427-ben szerződés révén átment Bizánc birtokába, s a szomszéd Moesiához csatolták; de még akkor sem pusztult ki régi népessége, amikor Attila 441- vagy 442-ben elfoglalta s kifosztotta. A hunok után a keleti gótok birtokába jutott ez a hajdan virágzó metropolis, majd a gepidák foglalták el; a hatodik század

elején egész Dél-Pannóniával együtt itáliai keleti-gót birodalmába kebelezte be Theoderich. De ezt a kapcsolatot is csak néhány évtizedig őrizhette meg a szerencsétlen Sirmium és *Siscia*-val (*Savia* főhelyével) együtt keletrómai kézbe került. Majd megint gepida urak költöztek ide, azután újra bizánci katonaság szállta meg, mígnem 582-ben második nehéz ostroma alkalmával sikerült Bajánnak elfoglalnia, s ráborult az avar éjszaka.

Maradjunk ennél a délpannoniai rómaiságnál, amelynek körében a kereszt vallása túlélhette a barbárság rohamait. Az itteni papság nagyjelentőségű szerepének természetesen vége volt mindörökre: amikor még *Sirmium*-ban székeltek a császárok, és a pannóniai püspökök megnyerhették bizalmukat, sokszor döntő súlylyal vethették latba befolyásukat az egyházpolitika terén. Ennek csak annyiban maradt nyoma a tőlünk tárgyalt korszakban, hogy a pannóniai papság az ariánizmus felé hajlott és nagy része volt abban, hogy a határmenti germán népek körében a kereszténységnek ez a formája verhetett gyökeret, nagyban hozzájárulva ahhoz, hogy a Nyugat katolikus román népei oly nehezen olvadtak össze ariánus germán hódítóikkal. Azt, hogy ennek a dunai ariánizmusnak elterjesztésében Pannóniának is jelentős része volt, sok egyéb jel között az is mutatja, hogy a negyedik század közepe körül működött Photinos sirmiumi cretnek püspök alapította szekta még száz esztendő múlva sem halt ki a Kelet-Magyarországról Franciaországba költözött nyugati gótok között.³

Az is igaz másrészt, hogy a pannóniai kereszténység nagy múltja nem halványodott el egyszeriben. Quirinus sisciai püspök, aki Diocletianus üldözései alkalmával szenvedett vértanúhalált, Demetrius és Anastasia sirmiumi martyrok és más pannóniai hitvallók emlékét kegyelettel őrizte az egyház a kezdődő középkorban is: általános érvényű emléknappaikon tisztelték, könyörgéseikbe foglalták őket a hívők mindenütt, dicsőítette emléküket a paraenetikus irodalom. Nem felejtette el a keresztény világ, hogy Tours híres püspöke, Martinus, Savaria-ban született, és azt sem, hogy Hieronymus, a 400 körül virágzott nagy egyházatya, a pannondalmata határvidékről való volt. Az ariánizmus esetéből láttuk

már másrészt, hogy nemcsak a jó, hanem a rossz is átöröklődött a korai középkorra: a photinianusok elleni küzdelemtől is visszhangzik még az ötödik század zsinati törvényhozása és egyházi vitairodalma.

Érthető ily körülmények közt, hogy magában Pannóniában sem veszett ki egyhamar ez a szekta. Az aquileiai zsinat (381 őszén) panaszodik a fölött, hogy a photinianusok Sirmiumban még mindig megtarthatják összejöveteleiket, s kéri a császárt, vessen véget e túlkapásnak.⁴ De még Innocentius pápának is közbe kellett járni a város püspökénél (401-417 Kr. u.), hogy ne tűrje e szektát Sirmiumban.⁵ Nem érdektelen, hogy a photinianusok *in aliquorum possessionibus* tartották gyülekezeteiket; tudjuk egyébként is, hogy a földesurak birtokain ekkor már mindenfelé voltak templomok, kápolnák.⁶ Azonban Photinus híveinek tömege nem ezek közül, hanem az *animae simplices*, a *rusticani* sorából került ki.

Az egykorú irodalomban ettől eltekintve csak egészen kivételesen hallunk valamit a pannóniai keresztényekről. A városok elnéptelenedése és a még lakott nagyobb központok siralmas helyzete könnyen megmagyarázhatják e hallgatás okait. Sirmiumból legalább még néhány püspököt ismerünk: így Corneliust 400 körül⁷ s utódát, Laurentiust.⁸ Azt is tudjuk, hogy 441/442-ben, a hun ostrom idején, volt püspöke városunknak, mert Attila magának követelte azokat az arany edényeket, amelyeket az itteni püspök egy Constantius nevű római kezére juttatott.⁹ De az is valószínű, hogy, bár forrásaink hallgatnak a dologról, nem szakadt meg a sirmiumi egyházfők sora az osztrogótok és gepidák uralma alatt sem; egy 496-ból való okmány is mintha feltételezné fennállását.¹⁰ Ezután megint sokáig nem tudunk semmit az itteni püspökségről; csak az avarok ostroma idején olvassuk, hogy Bonus bizánci generálissal együtt a sirmiumi püspök is részt vett az avar kagánnal való béketárgyalásokon,¹¹ – talán az a Sebastianus volt ez, akit a Gregorius Magnus levelezéséből ismerünk.¹² Ugyancsak az avarokkal való tárgyalás alkalmával tűnik ki, hogy a legfőbb egyházi méltóság viselője mellett egyéb alsórangú papság is volt még Sirmiumban.

De azt is megállapíthatjuk, hogy Demetrius és Anastasia martyrkultusza is tovább élt e homályos századokon át e helyen, átöröklődve a honfoglalás utáni időkre.¹³ Azután meg azok a sírkövek is késői, népvándorláskori jellegűek (a betűformák vallomása szerint), amelyeket a Syneros martyr hamvai közelében temetkező hívőknek állítottak, akik a boldogemlékű Syneros közbenjárásától várták üdvösségük elnyerését az utolsó ítélet napján.¹⁴

A martyrokba vetett hit egyáltalában igen jelentős hatású volt akkortájt. E hitvallókat úgy tekintették, mint „a városok védelmezőit, és egész országokét. Járványt, éhínséget, egyéb csapásokat a martyrok tartanak távol ezektől. Ezek azok a bástyák és várfalak, amelyek meggátolják, hogy a külső ellenség az országba törjön s békéjét zavarja. De ha mégis kitör a háború, ők erősítik meg szorongatott tisztelőik bátorságát, avagy ők űzik vissza az ellenséget, ámbár nem élesre fent kardot, hanem Krisztus bajelfordító mindenható keresztyét suhogtatják meg ellene.”¹⁵ A dunamenti rómaiság ekkor különben is csak az ég felé nézhetett nyugodtan és csak onnan várhatott segítséget. Megragadja figyelmünket, hogy mily sokszor szövik be imádságaikba az egész rómaiságért való könyörgést, a barbár veszélytől való félelmükben. Ha csak a bizánci pénzekben jelenne meg a mondás, hogy *Deus adiuta Romanis*, – azaz késői vulgáris latinsággal: Isten segítsd meg a rómaiakat – a hivatalos opportunizmus kifejezésének tartatná az ember.¹⁶ Azonban a salonai bazilika felirata is az volt, hogy *Deus noster, propitius esto reipublicae Romanae*.¹⁷ És abban az időben, amikor az avarok még csak fenyegették és még nem foglalták el Sirmiumot (véltetőleg az egyik ostrom alatt), valaki azt írta görögül egy téglára: „Krisztus, mi Urunk, segíts a városon, tartsd ki az avarokat, tartsd meg a rómaiak országát és e sorok íróját, Amen.”¹⁸ Megdöbbenő dokumentum ez a téglakarc: a pusztuló Pannónia utolsó tragikus jajkiáltása.

Míg így *Sirmium* egyházi viszonyairól mégis tudunk egyet-mást, a második legnagyobb délpannóniai város, *Siscia* kereszténységéről majdnem teljesen hallgatnak forrásaink. Szeretnénk Zeiller-rel feltételezni, hogy az 530 és 532-ben tartott salonai zsi-

natok aktáiban említett Johannes és Constantius nevű sisciai püspökök hiteles történeti személyeknek tekinthetők.¹⁹ Annál is inkább, mert ezekben az, években *Siscia* az itáliai keleti-gót birodalomhoz tartozott s tudjuk, hogy ekkor itt elég rendezett viszonyok voltak, s a Dalmáciával való közlekedés is akadálytalan volt. Egyáltalában, biztosra vehetjük, hogy *Siscia*-nak egész az avar hódításig szakadatlanul voltak püspökei, csak a rendkívül szegényes viszonyok és a még szegényebb forráshagyomány mosták el emléküket. Hiszen például az eredetileg Pannóniához tartozott, később Itáliához csatolt *Emona* (Laibach) püspökeiről sem tudunk semmit, csak a hatodik század hetvenes éveiben tűnik fel *Patricius* neve a grádói zsinat aláírói között, aki kétségtelenül szintén csak számos ismeretlen elődjét követte az emonai stallumban.²⁰

S i r m i u m mellett egy másik, vele szomszédos város is szerepet játszott Pannónia késői keresztény hierarchiájában. Ez *Bassianae* volt, amelynek még Attila halála után is megvolt az erős körfala, amelyet Dengezich, a hun királyfi nem tudott áttörni ostromló hadaival.²¹ A kutatók egybehangzó véleménye szerint a *pars secundae Pannoniae, quae est in Bacensi civitate* alatt, amelyet a Justinianus-féle XI. novella említ, éppen *Bassianae*-t kell értenünk.²² E császár ugyanis e rendeletével (535. május 15-én) a szülővárosában alapított új érsekség hatáskörébe utalta e vidéket is. Még a Hierocles-féle *Synecdemus*-ban is megtaláljuk *Bassiana* nevét; ez is püspöki székhelyet sejtet benne, mert szerzőnk éppen püspökség-lajstromok segítségével állította össze város-listáit.²³ Érdekes, hogy a bizánci udvar még akkor is fenntartotta *Iustiniana prima* érsekségének a délpannon egyházak feletti rendelkezési igényét, amikor már valójában a gepidák birtokába ment át e vidék; ezt a CXXXI. novella igazolja, amely 541-ben kelt. És úgy látszik, hogy a katolicizmus az ariánus germán uralom dacára is megtartotta túlsúlyát nálunk, mert Hormisdas pápa, amikor egy levelében a *Hillyricus vicina Pannoniae* megtéréséről beszél 517-ben, a mi tartományunkat már nem foglalja bele a hit dolgában eltévelyedett kerületek felsorolásába.²⁴

E városok közelében fekszik, de már a Drávától északra, szóval *Valeria* földjén, az antik *Sopiana*e, a mai Pécs. A székesegyház körül már a Kr. u. negyedik században egész sora keletkezett a díszes sírkápolnáknak, amelyek közül néhányat már ismerünk is és a jövő ásatásaitól még többnek megismerését reméljük. Ez a virágzó keresztény közösség nem szűnt meg egészen a népvándorlás korában sem. Egyik legfontosabb bizonyága ennek egy hármaskör alakú alaprajzú templomocská (ú. n. *cella trichora*, szintén a székesegyház közelében), amely kétségtelenül a negyedik században épült, de ezután még igen sokáig használták kultusz-célokra, mert utolsó kifestése a Santa Maria Antiqua freskóinak stílusában készült függőymintát tár elénk.²⁵ Ez a festés bizonyára a kilencedik században, az avar uralom megdőlése után készült s így az egész népvándorlás hosszú hazai korszakát túlélte az itteni keresztény gyülekezet. Ennek a folytonosságnak vannak még egyéb jelei is. Nemrég kerültek elő ugyanis egy hetedik századi keresztény leletcsoport emlékei Pécsen, – azok a kerek, ezüstlemezről préselt fibulák, amelyekre alább még visszatérünk.²⁶ Most csak annyit, hogy ezek a tárgyak egészen sajátos emlékei a pannon romanizmusnak és a késői pannon kereszténységnek, nem véletlenül idevetődött importcikkék. De másfelől világosan beszél a jelzett római folytonosságról Pécs középkori neve, a *Quinque Basilicae* is,²⁷ amely már a kilencedik században fellép és azt jelenti, hogy az avarok után ide nyomuló szlávok is megtalálták még az ősi pannóniai kereszténység pécsi szentélyeit. Nemsokára Luitpramm salzburgi érsek is épített itt templomokat. Evvel a középkori névvel függ össze a mai Pécs (s a német Fünfkirchen) név is, amelynek a nyelvi típusa is igen érdekes szempontunkból; ez t. i. egy egészen határozott névadási csoportba zárkózik. Amíg ugyanis a római helynevek valódi kontinuitása csak tartományunk déli és nyugati szegélyén lép fel és olyan nevekkal, mint *Vindobona*-Wien, *Siscia*-Sisak, stb., megmutatja a romanizmus továbbélésének zónájába való bekapcsolódását, addig a provincia északi és keleti részein a folytonosság minden nyoma hiányzik a helynevekben. A két öv között jelenik meg az a sajátos átmeneti névtí-

pus, amely a római-kori név helyett egy egyházi jellegű, még késő-órkori névadással igazolja a folytonosságot. Tehát úgy, mint a Rajnánál *Vetera* elvesztette ugyan ezt a nevet és védszentjeiről Xanten-nek (= Sankten) keresztelték el, amely védszentek a legújabb ásatások hiteles tanúsága szerint a Diocletianus-féle üldözések óta nyugszanak ugyane helyen,²⁸ úgy nálunk is felcserélte *Sirmium* régi nevét védszentjének, Demetrius-nak nevével és (Di)mitrovica lett a szlávok ajkán; ilyenféle lehet a pannóniai martyr nevét őrző szlavóniai Szent-Ernye (Sanctus *Irenaeus*),²⁹ és ilyen Pécs esete is. Az említett hetedik századi keresztény emlékcsoport előfordult a Balaton déli végénél fekvő nagy késő-római erőd romjai közt, Fenéken (Keszthely mellett) is, ahol a régi lakosság töredékei vízzel körülvett mentsvárra találtak, amely tehát még az avar időkben is létezett, érintkezve Sopianae keresztényeivel.

Sokkalta kevesebb a fenti adatoknál az, amit Nyugat-Pannónia koraközépkori kereszténységéről összeszedhetünk. Úgy ahogy az állami szervezet széthullott vagy megszűnt itt, az egyházi organizáció is jórészt elpusztult. Ezért van, hogy mikor Leó császár birodalma valamennyi metropolitájához körlevelet intéz, akkor *Moesia superior*, *Dacia ripensis* és *Pannonia* metropolitái már nincsenek a címzettek között.³⁰ De ennek ellenére is megtaláljuk a kereszténység nyomait e vidéken is. Az ötödik század második felében még számos romanizált csoport nyomorgott errefelé, amelyek keresztények voltak kétségtelenül mind. Egy kis nyugatpannóniai templomocska nyomait máris felfedezte A. Schober,³¹ és van egy igen megbízható irodalmi forrásunk, amelynek vallomása szerint számos ily szentélynek kellett még itt lennie. Ez a forrás egy kiváló szerzetesnek, Szent *Severinus*-nak életrajza,³² aki az Attila halála utáni időkben működött a mai Ausztria területén, a dunamenti római városokban és a keleti szomszédságukban levő pannóniai késő-római telepeken;³³ így utóbbiak tengődéséről is nagyértékű felvilágosításokat kapunk. Érdekes, hogy *Severinus* működésének jelzett területén még mindig vannak ariánusok a régi lakosság közt is, és még mindig folyik ellenük az irodalmi polémia is.³⁴ Templomok még a legkisebb lakótelepeken is voltak,

de régészeti aligha lehet valaha is megállapítani helyüket, mert a *Vita Severini* elárulja azt is, hogy fából voltak az ilyenek többnyire.³⁵ Még sok monostor is van errefelé, és a szerzetesek, apácák mellett az egyházi rangok és hivatalok egész sorozatát találjuk megemlítve: *presbyter*, (*diaconus*), *subdiaconus*, *cantor ecclesiae*, *ianitor*, *ostiarius ecclesiae*, *aedituus* fordulnak elő.³⁶ Még a régi pogányság nyomait is meglegjük,³⁷ de ez csak kivételes; inkább túlbuzgó kereszténység a jellemző ezekre a szegény emberekre, akiknek lelki egyensúlyát – amint már hangoztattuk – csakis az Istenbe vetett bizalom adhatta meg.

Meg kell itt emlékeznünk a szerzetesek szerepéről. A keresztény valláshoz való tántoríthatatlan ragaszkodásuk itt, ahol a bizonytalanság és az ököljog uralkodtak, hallatlan erőt kölcsönzött nekik egy valódi kultúrmisszió elvégzésére. Igénytelenségük és az anyagi-testi örömeikről való lemondás, gondolatviláguknak a túlvilági boldogságra való összpontosítása olyan elvek voltak, melyek a siralomvölgyében a legtöbb vigasztalást és bizalmat nyújthatták. Még fontosabb, hogy nem vonultak félre ijedten, hanem erőteljesen részt vettek abban a harcban, amelyet a római szervezet elsenyvedése után a nyugalom és közfegyelem fenntartása érdekében kellett folytatni. *Severinus* ruhát és táplálékot csikart ki a tehetősebbektől a szegények számára és a személye iránti babonás félelmet arra használta ki a barbároknál, hogy fegyvert kovácsoljon az általa szorongatott rómaiak védelmére belőle. Nem a nyugalmasabb déli vidékeken, hanem az állandóan veszélyeztetett dunaparti övben tartózkodott és fejtette ki áldásos tevékenységét. Kívülről számos olyan szerzetesnek kellett itt lenni, akik bár kevesebb tehetséggel és energiával, és kisebb körben fáradtak a romanizmus védelmében, mint ő, de sok jót tettek így is.

Északkeleti Pannóniából egyetlen híradást ismerünk a kereszténységről az ötödik századból, s az is igen fátyolos, bizonytalan. Ennodius beszél a *Descriptio vitae beati Antonii monachi* című munkájában,³⁸ hogy ez az Antonius *in civitate Valeria* született keresztény családból. Ámbátor a *civitas* elnevezés csak tévedésből jelölhet meg egy tartományt, nem szabad elfelednünk, hogy a la-

tin nyelv akkor már elvesztette klasszikus veretét és tele volt ilyen ú.n. vulgarizmusokkal. És a területi megjelölések hasonló fogalomváltozásai különben sem ritkák e késői korban: *Sirmium* városának neve átment a környező vidékre és e funkcióban még ma is él; *Noricum* tartományt egyik auktornál „város”-nak találjuk megnevezve,³⁹ stb. És mivel *Ennodius* azt is tudja, hogy *Antonius circa Danubii fluminis ripas* született, azután pedig úgy írja le e vidék római lakosainak pusztulását, mint amely *minabatur Pannoniis*, mégis csak az igazi *Valeria* tartomány felé utal elbeszélése.⁴⁰

A népvándorlás korának anarchiája nemcsak azt hozta magával, hogy a régi népesség a tartomány déli és nyugati részeibe húzódott vissza, amelyek valamivel több biztonságot nyújtottak, hanem, aki csak tehette, még messzebb elvándorolt, Itáliába, vagy a keletrómai birodalom területére. A menekülő-kivándorló pannóniai csoportok lehetőleg magukkal vitték a helyi martyrok ereklyéit is, amelyekről vándorlásuk alatt és új hazájukban is védelmet vártak. Egynéhány esetben, amikor az ily módon áttelepített reliquiák tisztelete felvirágzott, állandósult, a hagyományban is nyoma maradt e translációknak. Így tudjuk p. o., hogy mindjárt Attila halála után, Leó császár uralkodása elején Konstantinápolyba vitték *Anastasia* földi maradványait;⁴¹ de nem egészükben. T. i. Sirmiumban is őrizték e vértanú reliquiáit még ezentúl is és az avar uralom elenyészte után újra elvittek innen ezekből Zara-ba.⁴² *Anastasia* emléktemploma mellett volt *Sirmium*-ban *Demetrius* mártír. Ennek reliquiáit *Leontius*, a keleti *Illyricum* kormányzója Szalonikibe vitte magával.⁴³ De ezúttal is csak részleges átültetésről van szó, mert ez a kultusz is továbbélt *Sirmium*-ban.⁴⁴ *Siscia* híres mártírjának, *Quirinus* püspöknek reliquiáit az ötödik században hozhatták pannóniai menekültek Rómába; *Prudentius*, aki e sacculum elején megéneklí *Quirinus* hősi elmúlását, még semmit sem tud arról, hogy reliquiáit elhozták volna, s így műve keletkezésénél későbben kellett ennek történni.⁴⁵ A San Sebastiano katakombáinak s régi templomának régészeti feltárása napvilágra hozta püspökünk római nyugvóhelyét is.⁴⁶ Ugyancsak Rómába

kerültek egy cibalae-i (vinkovcei) mártírnak hamvai is;⁴⁷ ezenkívül a Hermogenesnek és társainak szenvedéstörténete is valószínűleg ily pannóniai transzlációk elhomályosult emlékét őrzi.⁴⁸

Volt néhány pannóniai ember, aki a római Nyugaton mint lelkipásztor jó hírnévre vergődött az ötödik-hatodik században Kr. u. Ilyen volt az a Leonianus apát, akit az Attila galliai hadjáratára vonuló hun seregek hurcoltak el magukkal. Ez *Augustodunum*-ban és *Vienna*-ban működött mint szerzetes és az utóbbi városban a hírnevessé vált Saint-Pierre-apátságot alapította; a hatodik század elején itt közbecsülés övezte.⁴⁹ Azután egy Paulus nevű embert kell megemlítenünk, aki szintén tartományunkból való volt, mint Gennadius említi; ez a bonosianusok szektája elleni küzdelemben szerzett nevet.⁵⁰ Egy harmadik pannóniai születésű pap, Martinus, Gallaeciában szolgált az egyház ügyét. 560 körül halt meg, miután hosszú ideig Bracara püspöke volt.⁵¹ Nem szabad megfeledkeznünk egy pannóniai püspökről sem, aki a gyakori Johannes nevet viselte s az avarok elől menekült Itáliába; 599-ben említi is Gregorius Magnus.⁵² Ebben az időben élt az a Johanna abbatissa is, aki ugyancsak az avar invázió elől távozott el Salonába; ott is halt meg 612-ben.⁵³ Ezt sírköve árulja el. Egy másik, hasonló emlék pedig egy szegény kis csecsemő emlékét őrizte meg, aki ugyanígy jutott ugyaninnen Salonába, de elpusztult.⁵⁴ Látjuk, mily végtelen kevés adatunk van, mégis jellemzők a megmaradt apró töredékek is.

A népvándorlás korának keresztényei Magyarországon nemcsak a romanizált lakosság soraiból kerültek ki. Hatottak Krisztus tanai a Pannóniába behatolt új népekre is; nézzük, hogy miképpen.

Vegyük a hunokat elsőként. Ezek megmaradtak régi babonáik és ősvallásuk mellett, amelynek tisztult égatya-fogalma emelkedett kultúrájú népeknek is becsületére vált volna. De azért volt bizonyos hatása a keresztény misszióknak is náluk. Tudjuk p. o., hogy Johannes Chrysostomus térítőket küldött hozzájuk;⁵⁵ keresztény hunokat említi Orosius a megtért népek általános felsoro-

lásában,⁵⁶ úgy mint Hieronymus⁵⁷ és a nolai Paulinus is.⁵⁸ Ismeretes Theotimus tomi-beli püspök históriája is, akinek olyan tekintélye volt a hunoknál, hogy a „rómaiak istené”-nek nevezték el tőle való babonás félelmükben; ez ajándékokkal, lakomákkal, jó bánásmóddal odáig tudta vinni, hogy barátságos érintkezésbe jöhetett velük.⁵⁹

Hasonlíthatatlanul mélyebb és maradandóbb volt a Megváltó vallásának hatása a hazai germánoknál. Megírták már sokszor, hogy Ulfilasnak mily döntő szerepe volt a gótok megtérítésében;⁶⁰ az is ismeretes, hogy az ariánizmus kerekedett felül náluk. Kiemelték már gyakran azt is, hogy a germán támadók vérszomját mennyire fékezte a keresztény gondolkodás szelídítő hatása; Alarich megkímélte a templomokat és nem engedte meg a mézszárlást, ugyanígy más germán fejedelmek is. Másfelől azt is megállapította már régen a kutatás, hogy az ariánizmus választófalat vont a germán hódítók és katolikus alattvalóik között. Magnus Maximus ellencsászár egy levelében, amelyet az ifjú Valentinianushoz intézett, a maga idejében hírhedt mursai püspököt, Valenset teszi felelőssé a gótok ariánizmusáért és Isten büntetését látja e pannóniai város (Eszék) kifosztásában.⁶¹ Julianus Valens poetovioi ariánus püspököt pedig avval gyanúsította Ambrosius és pártja, hogy városát elárulta a gótoknak. Mindenesetre könnyebb volt egy ariánus papnak a gótokkal való érintkezés, mint a katolikus klérusnak, és gondolkozóba ejthet az a körülmény, hogy ez a Julianus Valens torquest és karpereceket hordott a gótok módjára,⁶² szóval igyekezett külsőleg hasonlítani hozzájuk. Az aquileiai zsinat aktáiban egyenesen *Gothica impietas*-nak nevezi az ariánizmust. Kétségtelen ebből, hogy a görög-keleti keresztény szekta mélyen belegyökerezett a gótok közé; de bizonyos az is, hogy a Dél-Oroszországban lakott keleti-gótokat nem hatotta úgy át, mint az erdélyi nyugati-gótokat.⁶³ Azért a katolikus reakció is eljutott a gótsághoz: Sunnila és Fretela, akikhez Hieronymus levelet írt, katolikus gótok voltak, bizonyára sok mással együtt.⁶⁴ A 396-ban Pannóniába telepített Fritigil markomann királyné esetében még az is kiviláglik, hogy *Ambrosius* missziója jutott el hozzájuk.⁶⁵ A pan-

nóniai barbárságra gyakorolt orthodox (katolikus) befolyást szépen szemlélteti *Amantius* sírfelirata is.⁶⁶ Ez a drávamenti *Iovia* városka püspöke volt; az a *bini populi* (kettős nép, két nép), amelyeknek pásztora volt, felfogásom szerint, egyfelől a megnevezett városka népe, másrészt az új foglalók egy raja. (Nehezebb megmondani, hogy az említett *gemini duces* kik lehettek; Egger az alánok és keleti-gótok legfőbb vezéreire, *Alatheus*-ra és *Saphrax*-ra gondol, amit nem hihetek el, mert mint a gyülekezet egyik része, úgy az egyik vezető is római kellett legyen.)

Néhány adatot a régészeti leletekből is nyerünk. Így nagyon érdekes a leányfalusi valentinianus-kori (364-375) castellumban talált edényanyag vallomása. Itt ugyanis a 400 körül használt tipikus késő-római edények olyan cserepekkel voltak együtt, amelyeket minden valószínűség szerint keleti germán elemeknek kell tulajdonítanunk. Az utóbbi csoportban fordul elő egy korsó, amely a germán ízlésű geometrikus díszítményekkel rendszeresen változtatja a kereszt jegyét, kétségtelenül nem játékból, hanem a készítő hitének bizonyágtétele gyanánt.⁶⁷ A dombóvári germán típusú ezüstcsat monogramja is ily bizonyíték. A rajta lévő Krisztus-monogram (vízszintes vonallal áthúzott P) csak a IV. sz. vége felé fordul elő legkorábban a pénzekben – a Kauffmann-féle kézikönyv csak tévedésből teszi korábbra –, s az ötödik század első felére kell helyeznünk csatunkat is.⁶⁸ Már most ugyanez a monogramforma van azon a presbitérium-korlátból megmaradt faragványos kőhasábon is, amelyet Marosi Arnold Székesfejérvárott fedezett fel, s amely alapos feltevése szerint a táczi bazilikából származhatott.⁶⁹ Így tehát a táczi keresztény templom is túlélte a népvándorlás korszakának első évtizedeit: talán itt is egyaránt használhatták az Isten házát barbárok és románok, mint Ioviában. Az új urak és a régi lakosság keveredése különben is egyre erősebb lett, úgy hogy a hatodik században már jellegzetesen barbár népnek lehetett mondani Pannónia népét: a bracarai *Martinus*, aki innen való volt (mint láttuk), a megtérített *immanes gentes* között a *Pannonius*-t is felsorolja.⁷⁰

Valamennyit arról is mondhatunk, hogy miként terjedt a kereszténység a keleti germánok körében tovább. A keletmagyarországi gepidáknál az ötödik század közepén még a régi pogány vallási fogalmak uralkodtak; Salvianus ugyanis ekkortájt még az *inhumanissimi ritus Gepidarum*-ról beszél.⁷¹ De azért már az arianizmus is megvetette köztük a lábát; ebben nemcsak a nyugati-gót, hanem a régi pannóniai szomszédság is részes lehetett. Idővel azután ez a keleti keresztény felekezet teljesen uralomra jutott náluk: Prokopius szerint, aki személyes tapasztalatból ismerte őket, keleti- és nyugati-gótok, vandálok és gepidák mindnyájan az Arius tanítását vallják.⁷² Amikor Bizánc ismét kiszorította Pannóniából a keleti-gótokat, és újra a gepidáké lett Sirmium, egy arianus gepida püspök is székelte itt; az utolsó ilyen az a Trasarich volt, aki a langobardok által tönkrevert gepidák királyi kincsét Konstantinápolyba vitte.⁷³ Az utóbbi években kiterjedt gepida sírmezőket hozott napfényre régészeink ásója, különösen Szeged környékén. A kis-zombori temető egyik ily sírjában⁷⁴ egy nyakban hordott kis kereszt fordult elő; valószínűleg több ilyfajta lelet akad majd még hamarosan.

A gepidák halálos ellenségei, a langobardok legalább részben katolikusok voltak. Már Audoïn királyuk hivatkozik erre, aki Justinianus segítségét véli ezen érveléssel megnyerhetni a gepidák ellen.⁷⁵ Mielőtt Itáliába indultak volna, a langobardok megvárták és megünnepelték a húsvétot, ez is annak a jele, hogy a kereszténység uralta már őket. – Még egy szót a herulok áttéréséről! Ezek is germánok voltak, csak sokkal később jutottak szerves érintkezésbe Rómával s így a kereszténységgel, mint az eddig érintett rokon törzsek. Mikor Iustinianus *Pannonia secunda* földjére telepítette őket, királyuk és főembereik felvették a keresztiséget és népüknél is elterjesztették.⁷⁶

Meglepő fényt vetnek a keleti germánok kereszténységére a szomszédos Észak-Dalmáciához tartozó brezai bazilika romjai (Sarajevo mellett). Az oszlopfők egy része germán faragású mintaképeknek kőbe vésett mása, a másik csoport pedig a ravennai művészet díszítő-motívumait veszi át. Az oszlopok törzsén éppen

úgy megtaláljuk a germán rúna-ábécé betűsorát, mint latin mondasok karcolatait.⁷⁷ A brezai leletekből világos, hogy az avar foglálás nélkül ez a germán-római összefonódás már messze a Karoling-idők előtt újra az európai Nyugathoz forrasztotta volna e vidékeket.

Ami magukat az avarokat illeti, ezekre nézve erősen meg kell különböztetnünk, hogy az igazi avarokról van-e szó, akik 568-ban foglalták el országunkat, vagy pedig azokról a török népekről, amelyeket czek magukkal sodortak Dél-Oroszország területéről.⁷⁸ Az előbbieket ugyanis sem tudták beleélni magukat új, európai környezetükbe; igaz, hogy mint hódítóknak erre sokáig nem is volt szükségük. Vad rohanással jöttek néhány rövid év leforgása alatt Észak-Ázsiából hozzánk, frissen megőrizve azokat a tradíciókat, amelyek az európai kultúrzónában csak addig érvényesülhettek, míg a nyugati világ magához nem tért nagy elaléltásából. Ezeket az avarokat a kereszténység – s vele a polgáriassult életmód – született ellenségeinek tartotta minden szomszédjuk, és mint ilyenek ellen indult megsemmisítőjük, Nagy Károly. De azért legalább egyetlen jelét találjuk a kereszténységnek náluk: a nagy závodi sírmező egyik sírjában fordult elő egy bizánci kereszt.⁷⁹ *Haimhramm* és *Hrodbert* szentek életleírásából világlik ki, hogy a nyolcadik század folyamán Bajorország felől kísérletek történtek megtérítésükre, de ezeknek sokkal több eredménye volt nyugati szomszédjaiknál, a karantán szlávoknál.⁸⁰ Mikor Nagy Károly leigázta őket, természetesen hittérítők is jöttek seregeivel: különösen a salzburgi érsekek buzgólkodtak az avar térítés körül.⁸¹ Nemsokára ezután egy avar fejedelem, egy Zotan nevű *tudun*, Aachenbe ment s felvette a keresztiséget.⁸² Úgy látszik, hogy az egész avarság nevében jött, mert a tulajdonképpeni uralkodó, a *kagan* és legfőbb országnagya, a *jugurrus*, elpusztultak a háborúban. De nem bírta sokáig a *tudun* sem a kegyes életet és visszasett régi életmódjába, s ezért halállal bűnhődött. Azután megint arról értesülünk, hogy az avarok uralkodója, *Theodorus*, aki a *kapkan* rangját töltötte be, majd mint vazallus megkapta újra a frank udvartól a kagan királyi tisztségét, keresztény volt,⁸³ említett neve

kétségtelenül nem az eredeti, hanem már a keresztvízzel kapott új elnevezés. Utóda, *Abraham* is így kaphatta bibliai nevét.⁸⁴

Még az avarokkal hazánkba költözött török népekre is kell egy pillantást vetnünk. Ezek már régen a római kultúra körzetében tartózkodtak s így sokkal fogékonyabbak voltak a római életforma s evvel a kereszténység iránt is, mint az igazi avarok. Főleg török-bolgár törzsek voltak ezek, amelyeket a keresztény propaganda már erősen besugárzott. Elég röviden rámutatnunk arra, hogy már a hatodik század kezdetén kiadtak „hún nyelven”, tehát valamely török nép nyelvén, egyházi iratokat, hogy ezen pontusi törzsekre hathassanak.⁸⁵ A Bizánccal kötött szerződéseknek is sokszor az volt az ára, hogy a kereszténységet fel kellett venni, mint p. o. *Gordas* király ismert esetében, stb. *Cosmas Indicopleustes* már a hatodik század közepén szól keresztény bolgárokról,⁸⁶ és már valószínűleg a hetedik században fennállott a krími gótok székvárosa, Doros körül egy kazár, egy hun és egy onogur-bolgár püspökség, amely ugyan csak a nyolcadik században van először említve, de ekkor már régen megvolt.⁸⁷ Így hát már nem volt új dolog a Pannóniába költözött kuturgur-bolgároknak s velük jött rokonaiknak sem a kereszténység. Egyik előkelő bolgár nő (?) sírjában, amelyet Pusztá-Tótiban ástak ki, egy arany függő-kereszt is volt, hetedik századi bizánci munka.⁸⁸ Nincs kizárva, hogy e népcsoporthoz tartozó egyén volt eltemetve abban a deszki sírban is, ahol egy másik, kisebb, nyakba akasztható granulációs díszű keresztcske fordult elő.⁸⁹ Talán még fontosabb e gyér nyomoknál, hogy a keresztény világ iránt nem voltak olyan érzéketlenek, mint az ázsiai avarok, s inkább megkímélték a romanizmus pannóniai maradványait, mint amazok. Így keletkezhetett azoknak a korongos fibuláknak a csoportja, amelyeket eddig Pécsről és Keszthely környékéről ismerünk.⁹⁰ Keresztény ábrázolások vannak ezeken, s a velük járó tárgyak díszítményein s formáin különös vegyüléke lép fel pontusi, bizánci, török-nomád, germán stíluselemeknek, a régi pannóniai római iparművészet motívumaival⁹¹ keverve: kétségtelen, hogy ez a sokféle elem csakis a kereszténység nagy béke- és szeretet-eszménye alapján szövődhe-

tett így össze egymással. Krisztus mennybemenetelét itt még a hetedik században (!) sason ülő császár képében – régi apotheosis-ábrázolás – érzékeltetik; csak a két pálmaág mutatja a mellkép két oldalán, hogy az égbe szállóé a hit pálmája. Egy lovas szent még Bellerophon képében jelenik meg, amint a chimaerat megöli: a régi pannóniai iparművészet pogány motívumait használja fel még mindig a helyi római mester itt is. De már „modern” keletrómai a kereszt felett megjelenő Krisztus-mellkép, két oldalán egy-egy angyallal.⁵² Talán nem árt megjegyeznünk, hogy a kuturgurbolgár iparművészet körében néha feltűnnek olyan bizánci-keresztény minták is, amelyek elvesztették már eredeti tartalmukat, csak mint díszítő-rajzok élnek itt tovább. Ilyen a két madár közt álló kehely mintája, amelyeknél már maga a rajz feloldódása is mutatja, hogy értelme veszett.⁵³

A kilencedik század keresztény megújítása már nem tartozik e rövid áttekintés tárgyához, sem népünk megtérése. De ezen előzményeknek is nagy tanulsága van a magyarság történetére nézve: acélkemény harcos népek egész sora tűnt el nyomtalanul a Kárpátok aljáról, mert nem tudott alázatosan meghajolni Krisztus fényessége előtt. Hiába pusztították a pannon rómaiságot oly kegyetlenül, ez eszmeileg túlélte őket. Vajk bölcsőbb volt náluk.

¹ V. ö. a részletekre nézve *Untergang der Römerherrschaft in Pannonien* c. munkám 1, 1924 és 2, 1926, 57 skk.

² Ambrosius, *de fide* 2, 139–140. V. ö. id. munkámban 2, 59.

³ v. ö. *Numizmatikai Közlöny* 28/29, 1933, 16.

⁴ Ambros., *ep.* 10, 12. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces Danubiennes de l'empire romain*, 1918, 344 sk.

⁵ Innocentii papae *ep.* 41 = Migne, *P.L.* 20, 607 sk.

⁶ V. ö. p. o. Sidon. Apoll. *ep.* 8, 4, 1. W. Kubitschek, *Römerfunde von Eisenstadt*, 1926, 48 skk. (Fertőfőjéregyházai bazilika). A. Dopsch, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Caesar bis auf Karl den Grossen* 2, 1920, 230.

⁷ J. Zeiller, *id. m.* 145.

⁸ St. Salagius, *De statu ecclesiae Pannonicae* 5, 1781, 131. J. Zeiller, *id. m.* 146, – aki ok nélkül kétkedik.

⁹ Priscus, *frg.* 7 (*FHG.* 4, 84).

¹⁰ *Epist. imper. pontif.* etc. 95, 53 (*CSEL.* 35, 387).

¹¹ Menand. *frg.* 27 (*FHG.* 4, 233). V. ö. L. M. Hartmann, *Realenc.* 3, 714.

¹² St. Salagius, *id. m.* 5, 197 sk. J. Zeiller, *id. m.* 146 sk.

¹³ Migne, *P.G.* 116, 1184.

¹⁴ J. Brunšmid, *Kameni spomcnici nar. muz. nr. 393.* (*Vjesnik hrv. arh. dr.*, n. s. 10, 1908/9, 187 skk).

¹⁵ E. Lucius – G. Anrich, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, 1904, 129.

¹⁶ E. Stein, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches*, 1919, 132, másképp magyarázta.

¹⁷ CIL. III. 9626. E. Diehl, *Inscr. Lat. Christ. vet.* 773. R. Egger, *Forschungen in Salona* 2, 89 sk., nr. 152.

¹⁸ J. Brunšmid, *Eranos Vindobonensis*, 1893, 331 skk. (A fogalmazás antik ízéhez v. ö. *C I Gr.* 2, 2895 és ehhez A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 3 1923, 33). R. Zahn, *Amtliche Berichte* 38, 1916, 42 sk.

¹⁹ J. Zeiller, *id. m.* 139. U. i. 140 és 394 azt hiszi, hogy a gradói zsinat (v. ö. erre Friedrich, *Sitz.-Ber. Bayer. Akad., phil.-hist. Kl.* 1906, 327 skk. és R.

Egger, *Die frühchristlichen Kirchenbauten im südl. Noricum*, 1916, 137 sk.) Vindemius nevű résztvevője, aki *episcopus Cessensis*, sisciai lenne, – ezt nem oszthatjuk.

²⁰ J. Zeiller, *id. m.* 139.

²¹ Jord. *Get.* 272.

²² St. Salagius, *id. m.* 5, 173. 194. E. Böcking, *Not. dign.* 2, 690. J. Zeiller, *id. m.* 388. Mommsen, *CIL. III.* p. 417. E. Stein, *id. m.* 115, Anm. 7. C. Diculescu, *Die Gepiden I*, 1923, 123. (A Procop., *de aedif.* 4, 4 = p. 121, 48 Haury Βοδζιάνια Tomaschek szerint a Balkánon van *Dacia mediterranea*-ban).

²³ Hierocles, *Synecd.*, ed. Parthey, p. 17. v. ö. előszavát és Kiessling, *Realenc.* 8, 1488 fejtegetéseit a forrásaira nézve. V. ö. még Mommsen, *Mon. Germ. Hist., auct. ant.* 5/1, XXXII, nota 59.

²⁴ *Epist. imper* etc. 41–42. V. ö. 104.

²⁵ Szőnyi Ottó, *Az Orsz. M. Régészeti Társulat Évkönyve 2*, 1926, 172 skk.

²⁶ *Eurasia Septentrionalis Antiqua* 9, 1934, 285 skk.

²⁷ Másképp: Klemm Antal, *Pannonia* 1, 1935, 3 skk.

²⁸ W. Bader, *Germania* 18, 1934, 112 skk.

²⁹ Pais Dezső szíves figyelmeztetése szerint.

³⁰ Kiemelte már J. Zeiller, *id. m.* 361.

³¹ A. Schober, *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes* 17, 1914 Beiblatt 253 skk.

³² *Eugippii vita S. Severini* (jó kiadás p. o. a H. Sauppe-féle = *Mon. Germ. Hist., auct. ant.* I, 2.

³³ *Id. m.* I, 1 és *Epist. Eugippii presb. ad Paschas. diac.* 10, továbbá *Epist. Paschas. diac. ad Eugipp. presb.* 2 (mindkettő a Sauppe-féle kiadásban). V. ö. *Excerpta Vales.* 10, 45 sqq. *Paulus diac.* 15, 8. Mommsen, *CIL. III.* p. 683.

³⁴ *Eug., v. S. Severini, prooem.* 8.

³⁵ U. o. 15.

³⁶ U. o. 16., 24. etc.

³⁷ U. o. 11, 2.

³⁸ *Mon. Germ. Hist., auct. ant.*, tom. 7 186 sqq. (ed. Fr. Vogel).

³⁹ V. ö. R. Egger, *Wiener Studien* 47, 1929 146 skk.

⁴⁰ Másképp p. o. J. Zeiller, *id. m.* 131, 3 jegyzet.

⁴¹ *Martyrol. Hieron.*, különösen a *Fragm. Laureshamense*, ad Kal. Ian. – Általában v. ö. E. Lucius, *id. m.* 183 skk., 276 skk. J. Zeiller, 97 sk. 121., stb. – A translációról: Cedrenus, ed. Bonn. p. 608. Theophan. ad a. 5950 (p.

111 de Boor). Theodorus lector 2, 65 (Migne *P Gr* 86, 215). J. Zeiller, *id. m.* 85. Paulus diac. és Landolphus 16 (*Mon. Germ. Hist. Auct. ant.* 2, 363).

⁴² J. Zeiller, *id. m.* 86, 3 jegyzet.

⁴³ Migne, *P Gr* 116, 1172, 1201. O. Tafrali, *Revue archéol.*, 4^{me} sér. 13, 1909, 99–100. – E. Lucius, *id. m.* 214 skk. látja a passió ferdítését, de nem meri levonni a következményeket belőle, amelyet Tafrali sem lát; jobban J. Zeiller, *id. m.* 81 skk. – V. ö. még O. Tafrali, *Topographie de Thessalonique* 1913, 170 sk.

⁴⁴ Az adatok megtalálhatók J. Zeillernél, *id. m.* 83, 1 j. és Migne, *P Gr* 116, 1159, 1162.

⁴⁵ J. Zeiller, *id. m.* 69., 72 sk. – Bővebben fog szólni a kérdéstről Nagy Tibor.

⁴⁶ L. fentebb, 113. (Nagy Lajos).

⁴⁷ J. Zeiller, *id. m.* 75.

⁴⁸ U. o. 75 skk.

⁴⁹ A. de Terrebase, *Inscriptions de Vienne* 5, 53 skk., no. 332. J. Schoenwisner, *Antiquitatum et historiae Sabariensis ... libri novem*, 1791, 192.

⁵⁰ Gennad., *de vir. ill.*, 75. J. Zeiller, *id. m.* 349.

⁵¹ Greg. Turon. 5, 38. Aviti *app.* 23 (*Mon. Germ. Hist., auct. ant.* 6/2, 195). Venant. Fort. *carm.* 5, 1–2. Isid., *de vir. ill.* 35. J. Caspari, Martin von Bracara's *Schrift de correctione rusticorum*, 1883.

⁵² Greg. Magn., *ep.* 9, 155 (Registr. t. 2, 461). J. Zeiller, *id. m.* 135.

⁵³ CIL. III. 9551. R. Egger, *Forschungen in Salona* Nr. 288, Abb. 64.

⁵⁴ CIL. III. 9576. R. Egger, *id. m.* Nr. 284, Abb. 61.

⁵⁵ Theodoret. 5, 31, 1 (v. ö. 5, 37, 4, ahol látszik, hogy a Σκούραι οἱ νομάδες = húnok).

⁵⁶ Oros. 7, 41, 8.

⁵⁷ Hieron., *ep.* 107, 3 (ed. Hilberg). V. ö. még *ep.* 7 a remesianai Nicetas által megtérített hunokról (idézve már Zeiller *id. m.* 588).

⁵⁸ Paulin. Nol. *c.* 17, 246 sqq.

⁵⁹ Sozom. 7, 26, 6 sqq. Hieron., *de vir. ill.* 131 J. Zeiller, *id. m.* 172.

⁶⁰ A teljes irodalom megtalálható erre nézve L. Schmidt-nél: *Geschichte der deutschen Stamme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Die Ostgermanen.* 2. Aufl. 1934, 234 skk. A. A. Vasiliev, *The Goths in the Crimea* 1936, 4 skk.

⁶¹ *Epist. imper. pontil.* etc. 39, 4 (CSEL. 35,89).

- ⁶² Ambros., *ep.* 10, 9–10 (Migne, *P. L.* 16, 983).
- ⁶³ V. ö. R. Egger megjegyzéseit is a pannoniai gótokról, *Jahreshefte* 21/22, 1922 Beiblatt 338 sk.
- ⁶⁴ Hieron., *ep.* 106 (*ad Sunnilam et Fretelam*).
- ⁶⁵ *Paulini vita Ambrosii* 36 (Migne, *P. L.* 14, 42).
- ⁶⁶ CIL. V. 1623. R. Egger, *Jahreshefte* 21/22, 1922, 327. skk.
- ⁶⁷ A. A., Leletek a hún korszakból és ethnikai szétválasztásuk (*Archaeologia Hungarica* 9, 1932), 64, 20. szöveggép.
- ⁶⁸ E. Beninger, Der westgotisch-alanische Zug nach Mitteleuropa (*Mannus-Bibl.* Nr. 51, 1931), 41, 17 ábra.
- ⁶⁹ Marosi Arnold, *Székesfehérvári Szemle* 1936, 107–108 l., 2 képpel.
- ⁷⁰ *Aviti app.* 22, 11 sqq.
- ⁷¹ Salvian., *de gub. Dei* 4, 67, 82. L. Schmidt *id. m.* 533. J. Zeiller, *id. m.* 537.
- ⁷² Procop., *bell. Vand.* 1, 2.
- ⁷³ Joh. abb. *chron.*, Mommsen, *chron. min.* 2, 212 (572 p. Chr. n.).
- ⁷⁴ Török Gyula, *Dolgozatok* (Szeged) 12, 1936, 130.
- ⁷⁵ Procop., *bell. Goth.* 3, 34. Ez ellen L. Schmidt *id. m.* 620 sk., a többi forráshely és irodalom felsorolásával.
- ⁷⁶ Az adatokat lásd J. Zeillernél, *id. m.* 577 sk.
- ⁷⁷ Egyelőre csak egy igen sovány előzetes publikáció jelent meg e leletekről: G. Čremošnik u. D. Sergejevski, *Gotisches und römisches aus Breza bei Sarajevo*, 1930 (Novitates Musei Sarajevoensis, No. 9).
- ⁷⁸ A. A., *Eurasia Septentrionalis Antiqua* 9, 1934, 285 skk. – Az avarokra vonatkozó irodalmi forrásokat illetőleg felhasználtam Forró László tanítványom anyaggyűjtését is.
- ⁷⁹ J. Ilampel, *Altert. d. frühen M.-A.*, Taf. 252, 1.
- ⁸⁰ *Antiphonae et responsoria de Haimhrammo* (*Mon. Germ. Hist.*, SS. *Merov.* 4, 525 sq.) V. ö. ehhez még *Mon. Germ. Hist.*, SS. *Merov.* 11, 353. *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* = u. o. 11, 45. – L. még V. *Hrodberti* 5 (*Mon. Germ. SS. Merov.* 6, 158 sq.).
- ⁸¹ *Ann. Stadenses* a. 791 (*Mon. Germ. Hist.*, SS. 16, 309. *Vita vel passio Haimhrammi*. – Alkuin tevékenységéről: *Mon. Germ. Hist.*, *Epp.*, 4, 143 sq. 153 sq. 157 sq. 160 sq. 162. 236. 267. – V. ö. még M. Koš, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* (Razprave znanstvenega društva v. Ljubjani II, hist. odsek 3), 1936, 47 skk., 150 sk. (német kivonat), aki további adatokkal részletesen megtárgyalja e kérdést.

⁸² *Ann. Lauresham.* a. 795 (*Mon. Germ. SS.* 1, 36). *Ann. Alamann. cont.* a. 795 (u. o. 47). *Ann. Sangall. breves* a. 795 (u. o. 75). *Ann. Iuvav. mai.* a. 795–796 (u. o. 87 v. ö. 89). Einhardus, *Ann. Lauriss. mai.* a. 795–796. Einhardi *ann.* 795–796 (u. o. 179). *Ann. Tilian.* a. 796–797 (u. o. 222). *Poetae Saxonis de gestis Caroli magni imp.* (*Mon. Germ.* 1, 252 sq.). *Chron. Moissiacense* a. 795 (u. o. 302 sq.). *Ann. Fuld.* a. 795–6 (u. o. 351). *Reginonis chron.* a. 795–6 (u. o. 561). *Ann. Heremi* a. 795 (*Mon. Germ. SS.* 3, 139) *Siegeberti chron.* a. 797 (*Mon. Germ. SS.* 6, 335). *Annalista Saxo* (u. o. 563). *Ann. Maximiani* a. 796 (*Mon. Genn. SS.* 13, 22). *Ann. Lobienses* a. 796 (u. o. 230). *Ann. Mettenses* a. 803 (*Mon. Germ. SS.* 13, 32). *Ann. Scti Trudperti* (*Mon. Germ. SS.* 17, 286). V. ö. még *Mon. Germ. SS.* 5, 101 419. – Arra nézve, hogy a *tudun* nem név, hanem rang: E. Chavannes, *Documents sur Tou-Kioue (turcs) Occidentaux*, 1903, 264, n.

⁸³ *Ann. S. Emmerammi Ratisb. mai.* a. 805 (*Mon. Germ. SS.* 1, 93). Einhardi *ann.* a. 805 (u. o. 191). *Annal. Tilianorum pars altera* a. 806 (u. o. 222). *Ann. Fuldenses* a. 805 (u. o. 353). *Ann. Maximiani* a. 805 (*Mon. Germ. SS.* 13, 23). *Ann. Mettenses* a. 805 (u. o. 33).

⁸⁴ Az előbbi jegyzetben idézett helyek mellett v. ö. még: *Ann. Iuvav. mai.* a. 805 (*Mon. Germ. SS.* 1, 87). *Ann. Iuvav. mai. suppl.* a. 805 (*Mon. Germ. SS.* 3, 122). – Az avarok megtérését ünnepli a *De Pippini regis victoria Avarica* c. költemény is (*Mon. Germ., poet. Carol.* 1, 116–117), valamint Theodulphus, *carm.* 25 (u. o. 483 sq.). V. ö. a salzburgi Szent Péter-kolostor „Verbrüderungsbuch”-jában említett avar *tudun*-t, S. Abel – B. Simpson, *Jahrb. d. fränkischen Reiches u. Karl d. Gr* 2, 1883, 98, jegyzet. – Ezen adatokkal szemben a 863. évhez fűzik a krónikák újra azt a megjegyzést, hogy *Gens Hunorum Christianitatis nomen aggressa est* (*Ann. Alam. cont. Sangall, Mon. Germ. SS.* 1, 50, v. ö. 66 és 75), vagy, hogy *Huni ad fidem convertuntur* (*Ann. Heremi. Mon. Germ.* 3, 140), mely igen sokszor ismétlődik (p. o. *Mon. Germ. SS.* 5, 106, 6, 28. 172. 578. 9, 496 (a. 862). 573. 16, 59 (ad a. 865). 310. 24, 828). – Ezt az adatot az *Ann. Weingartenses* elbeszélésével fűzném össze, amely a következő évhez jegyzi meg (*Mon. Germ. SS.* 1, 465): *Hudowicus rex Germaniae, hostiliter obviam Bulgarorum Cagano...* (kiesett a név) *nomine, qui Cristianum se fieri velle promiserat pergit.* – Az avarok kereszténységéről Nagy Károly után szól még J. Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, 1903, 190 sk. – Érdekes Nagy Károly birtokadományozása is az

altaichi kolostornak: *locum quendam in Avaria, ubi Bielaha fluvius Danubium ingreditur* (*Mon. Germ. DD. Car.* 1, 283 sq. V. ö. u. i. 1, 2–3 és *DD. Germ.* 1, 157 sq.).

⁸⁵ V. ö. J. Marquart, *id. m.* 191 l. jegyzet.

⁸⁶ V. ö. Moravcsik Gyula, *Ung. Jahrb.* 10, 1930, 69. és főleg: *Szent István Emlékkönyv*, alább.

⁸⁷ Ugyanott. V. ö. még A. A. Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, 1936, 77 skk.

⁸⁸ J. Hampel, *Die Altertümer des frühen Mittelalters in Ungarn* 3, 1905. Taf. 266, 2.

⁸⁹ Banner J., *Dolgozatok* (Szeged) 12, 1936, 251, 55 jegyzet. (A szegedi múzeum naplójában G. 37 a sír száma). – A túlkös karperecek a szentendrei lelet köréhcz fűzik e leletet; nem hallgathatjuk el azonban, hogy a cserkuti leletben, amelyet Márkiné Poll K. publikált (*Arch. Ért.* 1934. 56 skk.) germán fibulákkal fordultak elő ily karkötők.

⁹⁰ A. A., *Untergang der Römerherrschaft in Pannonien* 2. 1926, 45 skk. és *Eurasia Sept. Ant.* 9, 1934. 294 skk.

⁹¹ Az előbbi jegyzetben idézett dolgozataim mellett v. ö. Fettich N., *Az avarkori műipar* (*Arch. Hung.* 1) 1926.

⁹² V. ö. még ehhez G. B. de Rossi, *Bull. Di arch. crist.* 7. 1869. 40 sk. és a 9. sz. rajz.

⁹³ V. ö. László Gyula, *Adatok az avarkori műipar ókeresztény kapcsolataihoz*, 1935.

ŐSKERESZTYÉN EMLÉKEKRŐL

Virágzó város volt a római császárkorban a dalmáciai Salona; régmúlt fényét ma is hatalmas antik építmények maradványai hirdetik látogatója előtt. Minket most nem ezek érdekelnek, hanem őskeresztény temetői, ezek közül is a legjelentősebb, a *monastirine-i*.

A XVII. században nagy feltűnést keltett a hívők világában az a hír, hogy e sírmezőn két helyi mártír koporsóit lelték fel; az ösztökélte rá a helyi papságot, hogy romjait kutatni kezdje, emlékeit számontartsa. A múlt század első felében, miután I. Ferenc császár antik-múzeumot alapít a városban, ennek tisztviselői hivatásszerűen is foglalkoznak Manastirine-vel. De azért sok elkallódik, így 1850-ben valami paraszt kiás egy nagy kő-szarkofágot, amelynek egyes domborműves részei a mi Nemzeti Múzeumunkba vetődtek. Ennek az állapotnak 1873 óta szakad vége, amikortól is rendszeres feltárás tárgya lett; végre azután 1883-tól oly direktort kapott a helyi múzeum Fr. Bulič személyében, aki teljes erejét és szeretetét rászentelte és 33 évi munkával földburkából egészen kihámozta a nekropolist. A keresztény archaeologia művelői sokat írtak már erről, de tiszta képünk nem volt róla, ami nem is csoda. Mert háromszáz évig annyit építkeztek itt, hogy a felásott területen templom, sírkápolnák, sírkamrák falai egymáson keresztül-kasul szántanak és így roppant megnehezítik az áttekintést. Most azután megjelent egy könyv¹, kitűnő szakember

tollából, aki mestere a történeti és filológiai módszereknek, de mestere az ásó tudományának is, – és egyszeriben vége van ennek a káosznak. T.i. ez a kitűnő kutató hosszú-hosszú megfigyelésekkel és alapos átgondolással határozott építési korszakokra tudta bontani a falmaradványok kusza tömegét és ebből egyúttal a szerves fejlődés képe is kibontakozott, lebilincselő és megragadó tényláncot tárva fel előttünk. Vessünk rá egy pillantást.

A Krisztus utáni második században, vagy a harmadik elején épül Salonában egy római villa. Ennek a birtokosa keresztyén cimber volt, amikor Diocletianus császár nagy keresztyén üldözései folytak (a háromszázas évek kezdetén). E roppant megpróbáltatások nemhogy szétszórták, ellenkezőleg még jobban összeforrasztották az akkori ekklezsiák gazdag hitű tagjait. Ezeket az embereket rettenthetetlenné tette bámulatos erejű hitük és gyakran előfordult az, amit a mi villánk gazdája is cselekedett: ez t.i. az üldözések egyik áldozatát a saját házába az egyik szoba padlója alá temette el titkon. E mártírok tetemének csodatévő erőt tulajdonított a kor babonákba merülő, túlbuzgó fantáziája és ezért a salonai ekklezsia is titkos konventikumokat tartott ebben a házban, mártírjuk sírja fölött. De úgy látszik, hogy a hatóságok rájöttek erre csakhamar, mert az épületet rombadöntik; nem lehet más, mint a bosszú műve ez. Írott hagyományunk szerint 304-ben érte el tetőfokát itt a végvonaglásában kegyetlenné vált pogányság terrorja, azonban alig múlt el néhány esztendő, amikor kiderült, hogy ez nem használ és ajánlatos az ellenállhatatlanul hódító keresztyénséget enyhén kezelni. Ekkor a mi gyülkeztünk tagjai is megszabadulnak a nyomástól és ezért sorban oda temetkeznek vértanújuk sírja köré, mert azt hitték, hogy ennek csodatévő porai közelében lelkiüdvösségük is biztosabb. Így keletkezik itt rövid idő alatt egy kis coemeterium, a későbbi nagy temető magja.

313 után, mikor a milánói rendelet által szabad kezét nyer a keresztyénség hite gyakorlatában, azonnal élénk építkezéseket kezdenek a mai Manastirine helyén is. A ledöntött ház helyén halotti szertartásokra szánt termet emelnek, a vértanú sírja ennek padozata alá jut most és a vagyonosabb családok egymásután épít-

tetik sírkápolnáikat e köré; egész koszorú kerekedik belőlük néhány évtized alatt. Mikor már nem férnek, kibővítik egy nyílt udvar körül a terjeszkedés lehetőségét, észrevétlenül szaporodnak a földalatti sírkamrák és a nagy kőszarkofágok, meg a szegényebbek téglával falazott nyughelyei.

Ennek az állapotnak a népvándorlás hullámai vetnek véget. Míg a Dunántúlon már a háromszáznyolcvanas években egymásután jelennek meg a hunok elől menekülő hordák, addig Dalmáciát még egy darabig megkímélte szerencsés fekvése a végveszedelemtől; Pannóniának végleg össze kellett törnie, hogy az ár ideérhessen. Ez Theodosius halálakor, 395-ben következett be és tényleg akkor jelenik meg Salonában is a vész: a pusztítók jól tudják, hogy a sírokban mindenféle ékszer és drágaság van, tehát egész rendszeresen kifosztják és feldúlják a manastirine-i temetőt is. Mégis itt még mindig csak múló zivatar ez a rablás, nem végítélet, mint nálunk; megint csak helyreáll a nyugalom Salona körül és egy-két rövid év múlva már épül a coemeterium elegyengetett omladékain egy nagyobb temetői-templom. A régi mártír sírját a kereszthajó déli részébe foglalják, itt nyugszik két társával együtt. Azt is mondjuk meg, hogy ez nem más, mint Domnio, a város 304-ben kivégzett püspöke, mellette unokája, Primus és két mártír-társa, Venantius és Felix. Még azt is meg lehetett állapítani, hogyan rendezték át ezek nyugvóhelyét a templom építésekor s hogyan került melléjük még valami kis Szent-Péter-reliquia, melyet bizonyára akkor szereztek a pápától. Az ilyen ereklyék ünnepélyes elhelyezése egyik legóhajtottabb aktusa volt akkoriban az új templomok felszentelésének. Ambrosius, a híres és okos, harcoss milanói püspök, friss példája után azonban új mártírt is szerzett az építető helybeli egyházfő és ennek maradványait a kereszthajó közepén, az oltárasztalka alá mélyítették. Ez a vértanú szintén a diokletianusi üldözések alatt szenvedett el: neve Septimus salonai diconus volt.

Az új templom körül azután újra csak szaporodnak az e világból elköltözöttek csendes lakhelyei. Nyugalmukat sokáig nem bolygatja semmi. Míg Magyarország földjébe állandóan vér tapodik,

amíg nálunk lassan kivész az ókori lakosság magja is és messze Ázsiából jövő turáni népek uralják germánokkal felváltva országunkat, addig Dalmácia romanizált népe tovább él, sőt virul bizonyos fokig ekkor is. A manastirine-i templomot még a hatodik század második felében is javítják, toldozzák, csak a hetedik leg-elején ér ide egy újabb Istencsapása, mely Pannóniát már huszonöt évvel előbb elöntötte, – az avarok s a velük dúló szlávok sáskajárása ez. Első Gergely pápa még 602. novemberig levelez salonai egyházi emberekkel; 599 és 603/4 közt még a másik, marusivaci temető is ép; de mindkettőt még a 600 utáni első évtizedben széttúrja egy barbár screg rombolása. A sírokat széttúrják, a manastirine-i templomot is tönkreteszik ekkor, de még mindig van anynyi ereje a keresztyén lakosságnak, hogy a bedöntött templomnak legalább is a kereszthajóját átalakítsák egy szükség-szentélyé, nem sokkal a rombolás után. Mivel azonban a többi két temető sem kerülte ki a kifosztást, ezeket felhagyják és a mártír-reliquiákat, melyek körül sírjaik csoportosultak, áthozzák a manastirine-i szükség-templomba. Így kerülnek a Diocletianus-féle üldöztetések alatt helyben vértanúhalált szenvedett Asterius presbíter és négy katona földi porai egy közös szarkofágban az új templom oltár-terére, és így jön a harmadik coemeteriumból Anastasius, ennek védőszentje is az új, összefoldozott épületbe. Persze, a portyázó ellenségnek nem kellett ez a csontok, az egyre nehezebb sorba süllyedő keresztyén lakosság pedig vakon hitt ezek csoda-hozó erejében s kétségtelenül ezek megmentését mindenek fölé helyezték.

Nem kell meglepődnünk rajta, hogy ezekben a szomorú, hányatott időkben ez az állapot sem volt tartós. Már a hetedik század második tizedében annyira kifosztja egy ellenséges horda a várost és temetőt, hogy Manastirine sírkertjét többé nem hozza helyre, nem használja senki. Csak szentereklyéinek akad további története. Ugyanis nemsokára (Kr. u. 640–642) dalmáciai ember kerül a pápai székre IV. János személyében, aki nem felejt el hazáját és pénzt küld egy emberével honfitársainak a rabságból való kiváltására; kiküldöttje, Martinus apát elhozza számára az elha-

gyott Manastirine mártír csontjait is. Rómában, a lateráni baptiszerium oldalán ma is áll az a kápolna („oratorio di S. Venanzio”), melyet e pápa kezdett e vértanúk ereklyéinek építtetni, s amelyek egykorú mozaik-képein ma is olvashatjuk ezek nevét.

Bizonyára meglepte az olvasót, mi mindent nem beszélnek el a földből kiásott romok. Bizony ez nem mindig sikerül, itt is csak úgy volt lehetséges, hogy a szóban forgó sírmezőből majd 300 feliratos kő is előkerült, amelyek még sok-sok érdekcs kultúrhistoriai stb. adatot tartalmaznak. Kimutathatta többek közt segítségükkel szerzőnk, hogy mily nagy szerepe volt Salonában is a keresztyén térítés és szervezés munkájában a keletről beszivárgó elemeknek. Mintegy 21 olyan keresztyént tud kimutatni, akik itt megérték Diocletianus tényleg nagyarányú és könyörtelen üldözéseit, és ezek közül 11 az idegen; maga az első historiai püspök, Domnio, szíriai ember, vele jött rokonsága is Antiochiából. – Bennünket másért is érdekelnek ezek a beszédes kövek. Mikor ugyanis az avarok Kr. u. 582-ben hosszú és keserves ostrom után elfoglalják és lerontják Pannónia utolsó mentsvárát, Sirmiumot (mely a horvátországi Mitrovica helyén feküdt), lakosai közül Salonába menekül egy csoport, és azután szintén e temetőbe hantolja el hozzártatózóit. Egy Domnica nevű csecsemő-lányka köve maradt meg itt, aki talán még az út fáradalmaitól szenvedett ki. Egy másik sirmium-i leánygyermek szerencsésebb volt és felnevelkedhetett, amikor is apáca-fejedelemnő lett belőle: ennek a 612-ben elhunyt Johanna apátnőnek is megmaradt a szarkofágja.

* * *

Az „Archelologiai Értesítő” utolsó számában ismertettem néhány esztendeje a pannóniai őskeresztyénségre vonatkozó legfrissebb kutatásokat. A legutóbbi hetekben jelent meg Kubitschek bécsi professzor könyve a kismartoni leletekről² és azon ásatásokról, melyeket Wolf S. ottani borkereskedő végeztetett: itt megint találunk néhány fontos idevágó új megállapítást.

Fertő-Fehéregyháza mellett ásott ki 1911-ben Groller ezredes egy urasági laknak és melléképületeinek látszó tömböt,³ melyek fallal voltak övezve. Az egyik kisebb épületről már Groller is észrevette, hogy leginkább templom lehetett, – most azután kiderül, hogy nem is pogány, de ó-keresztyén Istenháza volt egykoron. Tí. kiástak itt egy csomó márványtöredéket, melyeket Praschniker, a prágai német egyetem régész-tanára rekonstruált és kiderítette, hogy ezek egy prothesis-, vagy oltár-asztalka maradványai, amelyeneket több helyről ismer a tudomány.

Egyúttal arra is figyelmeztet Kubitschek, hogy a carnuntumi (Deutsch-Altenburg, Pozsony és Bécs közt) leletek közt is van egy feliratos kőkorlát, amely máshol, mint őskeresztyén egyházban nem állhatott. Sőt, közöl Ószőnyből (az antik Brigetio nagy táborvárosából) is két sírkövet, melyek Krisztus-követők nevét hordják. Mindebből csak az látszik, mennyire nem volt igazuk azoknak, akik azt hiték, hogy az északi Pannóniában alig verhetett gyökeret a mi hitünk; az emlékek egyre világosabban hirdetik az ellenkezőjét.

JEGYZETEK

¹ Rudolf Egger, *Der altchristliche Friedhof Manastirine* (Forschungen in Salona, veröffentlicht von Österr. Archaeol. Inst., II. Band.) Wien 1926.

² W. Kubitschek, *Römer Funde von Eisenstadt*. Wien, 1926 (= Sonder-schriften des österr. arch. Inst. in Wien, Bd. XI.). Kissé megüti az embert ebben a munkában a sorok közül kiolvasható magyarellenes hang.

³ Arch. Ért. 1911, 64 és kk. 11.

ÚJ ŐSKERESZTYÉN-EMLÉKEK PANNONIÁBÓL

Csak nem régen számoltam be a Szemle olvasóinak¹ új leletekről, melyek a Krisztus vallásának elterjedését tanúsították a Krisztus utáni IV-ik században Magyarországon; máris még újabbakról adhatok hírt.

Balogh Albin dr., az esztergomi múzeum buzgó őre, városa szomszédjában, Sári-Sápon érdekes, falfestményekkel ékesített kis ősi bazilikát talált, félkörrel záródó szentéllyel és a szokásos martírsírral az oltár alatt. Reméljük, mielőbb kiássák teljesen ezt a minékünk kiválóan jelentős templomocskát és közzéteszik az eredményt, hogy szélesebb körök előtt is megismertethessük.

Pannonia észak-nyugati szögletén, Carnuntum városa helyén egy másik, megkapó emlékét tárta fel a keresztyénségnek a polgári város ampitheatrumának most folyó ásatása.² Mikor a déli főkaput kibontották, feltűnt, hogy ezt teljesen eltorlaszolja egy későbbi, de még mindig római beépítés: egy szoba, közepén hatszögű kőmedence, melyet régebbi épületekről származó építészeti részek s sírkődarabokból állítottak össze, ugyanolyan, mint R. Egger a déli Noricumban, Juenna helyen ásott ki, ahol a templom melletti baptisterium (keresztelőház) közepén foglalt helyet a hatszögű keresztelő-piscina. Carnuntumban ugyanilyennel állunk szemben. A szokásos szertartási asztalka bázisa három oltárból van összeépítve, melyek a szomszédos Nemesis-szentélyből származnak. Csak az a sajnálatos, hogy annak a kultusz-épületnek maradvá-

nyai, melyhez a baptisterium tartozott, oly csekélyek, hogy lehetetlen képet alkotni egykori formájáról.

Az is érdekes, hogy nem ez az első eset, ahol amphitheatrumban találják meg az őskeresztyénség nyomait. Metz város első püspökének, Clemensnek primitív templomát, melyet legendája említ, tényleg fellelték az arena alatt egy pincehelyiségben és még egész sor ilyen példa kínálkozik.

Egger azt hiszi, hogy ha most már bizonyos is, miszerint szervezett keresztyén egyházközösségek Pannónia legfelső részén is voltak, mégis a legészakibb püspökség *Pannónia prima* földjén a szombathelyi volt. Tényleg, az irodalmi hagyomány többről nem tud, csak a híres toursi püspök, Márton szülőhelyének egyházfőjéről, a IV. század közepéről, amikor az ariánusok uralkodtak ott. Mégis, a ránk maradt könyvek adatai oly végtelenül hézagosak és az ásó az utóbbi években oly váratlan tényeket bontott ki a földből, hogy nem lennének nagyon meglepve például – egy aquincumi püspököt említő felirat előbukásán sem.

JEGYZETEK

¹ *Prot. Szemle* 1926, 158. l.

² R. Egger, *Der römische Limes in Österreich*, Heft XVI. (1926), 105 és köv. hasábok.

ALFÖLDI ANDRÁS

(1895–1981)

Alföldi András Pomázon született 1895. augusztus 27-én. Egyetemi tanulmányait 1913–1918 között Budapesten a *Pázmány Péter Tudományegyetemen* végezte. Tizennyolc évesen, 1913-tól az *Aquincumi Múzeum* munkatársa lett a híres régész, Kuzsinszky Bálint ajánlására. 1914-ben az I. világháború kitörését követően bevonult és az orosz fronton harcolt, de közben lövészárk-háború gyilkos harcainak szüneteit kihasználva is továbbképezte magát. 1917-ben egy súlyos bokasérülést követően kórházba került. Kitartására és akaratajára jól jellemző az a történet, hogy amikor a lövészárokból sebesülten a kötözőhelyre került, és ott a sebész amputálni akarta a lábát, Alföldi a pisztolyával tartotta vissza az orvosokat, amíg meg nem ígérték, hogy rendes kórházba viszik, ahol szakszerűen ellátják súlyos sebesülését. A kórházban is szüntelenül tanult, így leszerelése után, 1918 végén doktori diplomát szerzett (úgy, hogy az egyetemi anyagot gyakorlatilag teljesen önállóan sajátította el).

Ezt követően a *Magyar Nemzeti Múzeum Régészeti Osztályán* kezdett dolgozni, majd 1923-ban meghívást kapott a *Debreceni Tudományegyetemre*, ahol a *Történelmi Szakcsoport* (amely a mai *Történelmi Intézet* elődje volt) *Egyetem-es Történelmi Osztályát* vezette. Az egyetemen Róma története mellett főleg a magyar föld történetét tanította a honfoglalás koráig. 1930-ban a *Pázmány Péter Tudományegyetem* hívta meg, ahol a már említett Kuzsinszky Bálint utódként az egyetem *Magyar Föld Archaeológiája Tanszék* professzora volt egészen 1947-es emigrációjáig.

Tudományos és egyetemi munkájában is arra törekedett, hogy a magyar ókortudományt nemzetközi színvonalra emelje. Az elsősorban klasszika-filológiára szorítkozó ókori studiumok az ő munkásságának köszönhetően bővültek a régészettel, az epigráfiával és a numizmatikával. Természetesen ezeknek a tudományágaknak Alföldi András előtt is voltak nemzetközileg elismert magyar képviselői, de ő volt az első, aki e tudományok eredményeinek együttes felhasználásával alkotta meg műveit. A két világháború között a római történelem mellett széleskörű kutatásokat folytatott a sztyepei népek (szkíták, hunok, avarok) történetével kapcsolatban is. A Horthy-korszakban és a II. világháború alatt is megőrizte tudósi függetlenségét, s a rendkívül nehéz körülmények ellenére is folytatta kutatásait; az általa szerkesztett *Dissertationes Pannonicae* még az ínséges háborús években is rendszeresen megjelent. Budapest ostromát követően részt vett az egyetem és a *Magyar Nemzeti Múzeum* értékeinek védelmezésében, amivel kihívta a formálódó új hatalom haragját. Az ekkor történt incidensek világossá tették számára, hogy Magyarországon az elkövetkező években nem sok értéke lesz a tudománynak és a kultúrának, így ez is megerősítette őt emigrációs terveiben.

1947 őszén hagyta el Magyarországot, 1948-ban a berni és a müncheni egyetem is meghívta, s Alföldi a berni ókortörténeti tanszéket választotta, ahol hamarosan új sorozatot alapított, a *Dissertationes Bernenses*-t. Mivel cédulaanyagának és kéziratainak döntő többsége Magyarországon maradt, ezért a Duna-vidék történetének kutatásáról a korai Róma és a római köztársaság utolsó évtizedeinek vizsgálatára váltott át. Ezt követően sorban születtek a Róma történeti kutatásokat megújító könyvei és tanulmányai. 1952-től már a baseli egyetemen tanított, ahol szintén az ókortörténeti tanszéket vezette. Itt kapott meghívást az Egyesült Államokba, a princetoni *The Institute for Advanced Studies* professzori állására. A meghívást hosszas vívódás után elfogadta, mivel azonban gyermekei Európában maradtak, rendszeresen „ingázott” az Ó- és az Újvilág között: az év egyik felében az *Institute*

for Advanced Studies-ban, másik felében pedig különféle európai egyetemeken tanított egészen 1981-ben bekövetkezett haláláig. Számítalan tudományos testületnek és társaságnak volt tagja, több egyetem díszdoktorává választotta és számos állami kitüntetést kapott élete folyamán.

Forisek Péter

A TANULMÁNYOK EREDETI MEGJELENÉSI HELYE

- A varázslás lélektani alapja – *Ethnographia* 57 (1946) 19–29.
- A tarchan méltóságnév eredete – *Magyar Nyelv* 1932. évi 28. kötet, 205–220.
- A kettős királyság a nomádoknál – Károlyi Emlékkönyv (Bp. 1933) 28–39.
- Medve kultusz és anyajogú társadalmi szervezet Euráziában – *Nyelvtudományi Közlemények* 50 (1936) 5–17.
- A nyereg alatt puhított hús történetéhez – *Ethnographia* 55 (1944) 122–124
- Az ázsiai kultúrák thériomorph világszemléletéről – *Die theriomorphe Weltbetrachtung in den hochasiatischen Kulturen*, Archäologischer Anzeiger, XLVI, 1931, 393–418. Fordította: *Patay-Horváth András*.
- A kereszténység nyomai Pannoniában a népvándorlás korában – *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján*. Szerk. Serédi Jusztinián. MTA, Budapest, 1938. I. kötet 151–170.
- Őskeresztyén emlékekről – *Protestáns Szemle* 35 (1926) 155–158.
- Új őskeresztyén-emlékek Pannoniából – *Protestáns Szemle* 36 (1927) 241.

TARTALOM

A varázslás lélektani alapja	5
A tarchan méltóságnév eredete.	26
A kettős királyság a nomádoknál	51
Medvekultusz és anyajogú társadalmi szervezet Euráziában	66
A nyereg alatt puhított hús históriájához	80
Az ázsiai kultúrák thériomorph világszemléletéről	84
A kereszténység nyomai Pannoniában a népvándorlás korában	99
Óskeresztyén emlékekről	122
Új óskeresztyén-emlékek Pannoniából	129
Alföldi András (1895–1981)	133
A tanulmányok eredeti megjelenési helye	136