



SZENT MÁRTON ÉS PANNÓNIA

KERESZTÉNYSÉG A RÓMAI VILÁG HATÁRÁN

SZERKESZTETTE

TÓTH ENDRE/VIDA TIVADAR/TAKÁCS IMRE

PANNONHALMA, APÁTSÁGI MÚZEUM,
2016. JÚNIUS 3. – SZEPTEMBER 18.

SZOMBATHELY, ISEUM SAVARIENSE,
2016. JÚNIUS 3. – NOVEMBER 30.

A KIÁLLÍTÁS A PANNONHALMI FŐAPÁTSÁG, SZOMBATHELY MEGYEI JOGÚ VÁROS ÉS A SZOMBATHELYI PÜSPÖKSÉG EGYÜTTMŰKÖDÉSI MEGÁLLAPODÁSA ALAPJÁN VALÓSULT MEG SZENT MÁRTON SZÜLETÉSÉNEK 1700. ÉVFORDULÓJÁN.

KIÁLLÍTÁS

Kiállításterv és koncepció
TAKÁCS IMRE
TÓTH ENDRE
VIDA TIVADAR

A pannonhalmi kiállítási helyszín
felelős vezetője
DEJCSICS KONRÁD OSB

A szombathelyi kiállítási helyszín
felelős vezetője
CSAPLÁROS ANDREA

Szervezési asszisztens
KUTNYÁNSZKY ILDIKÓ

Munkatársak
BÍRÓ SZILVIA
KISS GÁBOR
MAJOROS NÓRA
SOSZTARITS OTTÓ

Látvány- és belsőépítészeti tervek
PALATIUM STÚDIÓ KFT.
SZILÁGYI KLÁRA,
HARTMANN GERGELY

Grafikai tervek és logó
SCHMAL KÁROLY
SCHMAL RÓZA

A kiállítás kivitelezésében
rész vevő restaurátorok
FERENCZ ESZTER
FÖLDESSY PÉTER
HARSÁNYI ESZTER
KISS E. CSABA
KÓFALVY VIDOR
KUROVSZKY ZSÓFIA
KUSZTOR GERGELY
SIPOS ENIKŐ
UDVARDI BALÁZS

Marketing
VISIONARY 7
KOLESÁR KRISZTIÁN
LEICHTMAN ÁGNES

CSENKI ZSUZSANNA
KORMOS GYULA
VEILAND LÁSZLÓ

További közreműködők
HÓDI ATTILA, ISZTIN GYULA
KISS TAMÁS, KŐSZEGI ÁDÁM
VIZI SZILVIA, TÁRCZY TAMÁS

Installáció-kivitelezés
NARMER ÉPÍTÉSZETI STÚDIÓ

Animáció, 3D
PAZIRIK KFT.
SZOMBATHELYI TV
NARMER ÉPÍTÉSZETI STÚDIÓ



KATALÓGUS

Koordináció és kéziratigondozás
VERŐ MÁRIA

Tervezés
DUOTONE REPRO KFT.
SÁRKÁNY GÁBOR
GYUSKA GYÖRGYI

Olvasószerkesztő
SOMORJAI GABRIELLA

Új fényképfelvételek
ÁMENT GELLÉRT
MUDRÁK ATTILA

Nyomtatás és kötészet
PALATIA NYOMDA
ÉS KIADÓ KFT., GYŐR

ISBN: 978-963-9827-28-8

© PANNONHALMI FŐAPÁTSÁG
© SZOMBATHELY,
SAVARIA MÚZEUM

A katalógustételek szerzői
B. CSA. BÁLINT CSANÁD
B. CS. BALOGH CSILLA
B. SZ. BÍRÓ SZILVIA
B. Á. BOLLÓK ÁDÁM
CS. G. CSIKY GERGELY
G. É. GARAM ÉVA
H. E. HARSÁNYI ESZTER
H.-T. O. HEINRICH-TAMÁSKA
ORSOLYA
H. A. HÓDI ATTILA
H. SZ. HONTI SZILVIA
K. I. KONCZ ISTVÁN
K. A. KOROM ANITA
K. ZS. KUROVSZKY ZSÓFIA
L. A. LISKA ANDRÁS
M. ZS. MRÁV ZSOLT
M. R. MÜLLER RÓBERT
N. E. NAGY ERZSÉBET
N. SZ. NAGY SZABOLCS
P. A. PÁSZTOR ADRIEN
P. Á. PERÉMI ÁGOTA
I. P. POPOVIĆ, IVANA
R. ZS. RÁCZ ZSÓFIA
S. O. SOSZTARITS OTTÓ
SZ. CS. SZALONTAI CSABA
SZ. G. SZENTHE GERGELY
SZ. F. SZÜCSI FRIGYES
D. T. TEICU, DUMITRU
T. P. TOMKA PÉTER
T. M. TORBÁGYI MELINDA
T. E. TÓTH ENDRE
V. I. VIDA ISTVÁN
V. T. VIDA TIVADAR
E. W. WAMERS, EGON
ZS. P. ZSIDI PAULA

A kiállítás szervezői köszönetet
mondanak az alábbi kölcsönző
intézményeknek:

BUDAPEST,
Budapesti Történeti Múzeum
(kiemelt partner)

BUDAPEST,
Forster Gyula Nemzeti
Örökségvédelmi és Vagyon-
gazdálkodási Központ, Tervtár

BUDAPEST,
Magyar Nemzeti Múzeum
(kiemelt partner)

BUDAPEST,
Szépművészeti Múzeum

DUNAÚJVÁROS,
Intercisa Múzeum

EGER,
Dobó István Múzeum

EISENSTADT,
Landesmuseum Burgenland

ESZTERGOM,
Balassa Bálint Múzeum

GYŐR,
Rómer Flóris Művészeti
és Történeti Múzeum

GYULA,
Erkel Ferenc Múzeum

HÓDMEZŐVÁSÁRHELY,
Tornyai János Múzeum

KAPOSVÁR,
Rippl-Rónai Múzeum

KECSKEMÉT,
Katona József Múzeum

KESZTHELY,
Balatoni Múzeum

IJUBLJANA,
Narodni muzej Slovenie

MAINZ,
Römisch-Germanisches
Zentralmuseum

MÜNCHEN,
Archäologische Staatssammlung

PÉCS,
Janus Pannonius Múzeum

SISAK,
Gradski muzej Sisak

SOPRON,
Soproni Múzeum

STREMSKA MITROVICA,
Muzej Srema

SZEGED,
Móra Ferenc Múzeum

SZÉKESFEHÉRVÁR,
Szent István Király Múzeum

SZEKSZÁRD,
Wosinsky Mór Múzeum

SZENTENDRE,
Ferenczy István Múzeum

SZENTES,
Kosztá József Múzeum

SZOLNOK,
Damjanich János Múzeum

TIMIȘOARA,
Muzeul Banatului

VESZPRÉM,
Laczkó Dezső Múzeum

WIEN,
Kunsthistorisches Museum

ZAGREB,
Arheološki muzej u Zagrebu

ZALAEGERSZEG,
Göcseji Múzeum

A BORÍTÓN ELŐL:
KERESZT
LESENCE TOMAJRÓL (V.24),
A BORÍTÓN HÁTUL:
KORONGFIBULA
NAGYHARSÁNYBÓL (V.38)

TARTALOM

9	VÁRSZEGI ASZTRIK Előszó
11	TANULMÁNYOK
13	ADAMIK TAMÁS Tours-i Szent Márton élete Sulpicius Severus műveinek tükrében
29	MRÁV ZSOLT Az alexandriai istenek
35	SOSZTARITS OTTÓ Az Iseum Savariense és a pogányság végnapjai Savariában
43	TÓTH ANNA JUDIT Népi vallásosság a késő ókorban
49	TÓTH ENDRE Keresztények a római Pannoniában
60	PERENDY LÁSZLÓ Az arianizmus rövid története
68	VISY ZSOLT Sopianae későrómai temetői
77	NAGY LEVENTE Sopianae északi temetőjének ókeresztény sírkamrái és falfestményei
85	IVANA POPOVIĆ Sirmium a 4. században: a mártírok városától a keresztény caput Illyriciig
90	HRVOJE VULIĆ Kamenica – ókeresztény császári központ Vinkovciban
93	VIDA TIVADAR Kereszténység a Kárpát-medencében a népvándorlás korában (Kr. u. 5–8. század)
107	RODICA OANȚĂ-MARGHITU Fejedelmi aranytárgyak Apahidáról és Kolozsvár-Szamosfalváról
113	BOLLÓK ÁDÁM A keresztények temetkezései és a keresztény temető a késő ókor és a kora középkor évszázadaiban
123	H. TAMÁSKA ORSOLYA Templomok és keresztény közösségek Észak-Illyricum (Pannonia és Noricum) területén a római kontinuitás tükrében (Kr. u. 5–7. sz.)
137	MARINA ŠIMEK Lonja: egy kora keresztény templom Északnyugat-Horvátországban
139	H. TAMÁSKA ORSOLYA Temetkezések Keszthely-Fenekpusztán és környékén (4–9. század)
143	PERÉMI ÁGOTA A lesencetomaji temető
145	SOMOGYI PÉTER Keresztény jelképek 5–7. századi bizánci érmeken
152	CSIKY GERGELY A sztyeppei nomádok hitvilága
161	KISS P. ATTILA Germán hiedelemvilág nyomai a Kárpát-medencében
171	KATALÓGUS
172	SAVARIA SZENT MÁRTON KORÁBAN
184	PANNÓNIA A KERESZTÉNYSÉG ELŐTT
200	A KERESZTÉNYSÉG MEGJELENÉSE PANNÓNIÁBAN
226	TEMPLOM ÉS LITURGIA AZ ÓKERESZTÉNY PANNÓNIÁBAN
240	A KERESZTÉNYSÉG TOVÁBBÉLÉSE A NÉPVÁNDORLÁS KORÁBAN
270	BARBÁR ELIT ÉS A KERESZTÉNY HITVILÁG
297	FÜGGELÉK

TÓTH ANNA JUDIT

NÉPI VALLÁSOSság A KÉSŐ ÓKORBAN¹

I.

A népi vallásosság kifejezés számos egymást részben átfedő, de mégis eltérő jelentésben használatos a hétköznapi nyelvben és a különböző szakmai nyelvezetekben, melyek jelentéstartalma leginkább attól függ, hogy mit is értünk a nép szó alatt. Egy egyszerű és gyakorlatias definíciót alapul véve: a Katolikus Lexikon meghatározása szerint a népi vallásosság „az Egyházban élő népeknek a hivatalos tanításból leszűrődött jámbor szokásainak, gyakorlatainak együttese, ill. az evangelizációt befogadó kultúra vallásos felfogásának és magatartásának összessége”.² Ez a definíció a népi vallásosságnak két lehetséges területét emeli ki, ezek közül a második értelmezése egyszerűbb: történeti perspektívában a keresztény evangelizáció még nem keresztény népekhez jut el, a misszió óhatatlanul kulturális szinkretizmushoz vezet, és az egységes felekezeten belül etnikus variációk jönnek létre, például indián alapokon kialakul egy jellegzetesen dél-amerikai katolicizmus. Ebben a kontextusban is, mint általában a népi vallás más jelentéseinél is, jelen van egyfajta opposzió a vallás standard, normalizált formájával, a kereszténység esetében ez azt jelenti, hogy míg a kulturális szinkretizmus megengedett, a vallási szinkretizmus szigorúan elítélendő, így a legelső missziók óta viták tárgya, hogy az egyes konkrét esetekben valamit kulturális vagy vallási sajátosságnak minősíthetünk-e, megtűrhető-e a kereszténység keretein belül, vagy sem.

A definíció első fele egy másik lehetőséget mutat a „nép” szó meghatározására, ekkor nem etnikusan értjük a szót, hanem egy adott időpillanatban már az Egyházban élő nép egészére alkalmazzuk. Ebben az esetben a népi vallásosság fogalma alá az egyéni vagy közösségi jámborságnak olyan elemeit soroljuk be elsősorban, melyek spontán módon, társadalmilag alulról induló kezdeményezésként jelennek meg. Itt is jelen van a normalizáció, standardizáció igénye: a Tanítóhivatal szempontjából a népi vallásosság bátorítandó, ugyanakkor ellenőrzés alatt is tartandó, hiszen teológiai ismeretek híján olyan irányokba is fejlődhet, melyek már nem egyeztethetők össze a keresztény ortodoxiával.

A népi vallásnak ezen felfogása részben átfedésbe kerül a vernakuláris vallás tágabb fogalmával: a vernakuláris vallás a mindennapokban megélt vallást jelenti.³ Itt már nem társadalmi rétegek, vagy eltérő teológiai képzettségű csoportok (pl. laikus-klerikus, köznép és elit) opposziójában íródna le különböző vallási gyakorlatok, hanem a megélt vallás áll szemben a papíron létező normatív előírásokkal. Ezen antropológiai terminus bevezetése lehetővé teszi, hogy akár klerikus csoportok gyakorlatát is bevonjuk a vizsgálatba, így beszélhetünk pl. az alsópapság vagy a bencés rend vernakuláris vallásosságáról, melyek esetében a népi vallásosság terminus használata legalábbis abszurd hatást keltene.

A népi vallásosság fogalmát tágíthatjuk a vernakuláris vallás irányába, de le is szűkíthetjük, hiszen a nép szó köznyelvi használata gyakran csak a nép egy részére utal: az archaikus szerkezetű paraszti társadalomra, így a népi vallás kifejezést gyakran használják a falusiak vallására vonatkoztatva. Ekkor már nemcsak a laikus és klerikus vallás, hanem az elit és népi kultúra kerül opposzicióba, s így a kifejezés újabb sajátos értékítéletekkel telítődik. Ez a megítélés a külső szemlélő szubjektív értékrendjétől függ: a „falusias” lehet archaikus, ősi, tiszta, de akár elmaradott, bárbar vagy primitív is.

A népi vallásnak mindezen megközelítéseiről egyként elmondható, hogy émiikus kategóriák, vagyis olyan opposziciókat és problémahelyzeteket írnak le, melyeket a keresztény kultúrkörben az Egyház maga is megfogalmazott, és nem a vallástudós kutatók külső szempontrendszerével kerülnek a képbe. Sokkal nehezebb kérdés, hogy mit kezdjünk a népi vallás fogalmával egy nem-keresztény kultúrában, és különösképp Európa kereszténység előtti kultuszainak esetében. Kérdéses, hogy egyáltalán alkalmazhatjuk-e a népi vallás kifejezést a görög, római vagy kelta kultuszgyakorlat esetében, és ha igen, akkor pontosan mit értsünk alatta. A probléma oka, hogy az antikvitásban, bár létezett vallási „normativitás”, hiszen bizonyos hiedelmeket, kultuszgyakorlatokat szankcionáltak, ugyanakkor ez a normativitás iránti

igény teljesen másképp jelentkezett, mint a kereszténység esetében. Épp ezért az ókori vallástörténeteszek általában ódzkodnak a népi vallás terminus használatától.⁴

II.

Mindez a bevezetés szükséges volt, mielőtt közelebbről megvizsgálánánk a késő ókor népi vallását. Az ókori kereszténység speciális helyzetben van a népi vallás szempontjából, hiszen nem egy már kész, kifejlődött gyakorlatot kell egy új kultúrába átültetni. A Birodalom egésze kereszténnyé lesz, ez pedig magával vonja, hogy az Egyháznak olyan funkciókat is be kell töltenie, melyekre korábban nem volt szükség. Egy kézen fekvő példa: a kereszténység terjedése a városi centrumokból indult ki, így eredetileg semmi szüksége nem volt olyan rítusokra, melyek egy agrárközösség spirituális igényeinek felelnek meg, míg a pre-keresztény vallások elsődleges funkciója éppen ez volt: a görög és római naptár ünnepciklusai, előírt áldozatai a mezőgazdasági termékenység előmozdítására voltak hivatottak. Vagy még mindig a kalendárium problematikájánál maradva: a kereszténység előtti naptár valamennyi ünnepe vallási ünnepnek minősült, ugyanakkor ezek karaktere rendkívül széles spektrumon mozgott, beleértve akár az egészen vulgáris termékenységi rítusokat. Az Egyház kisszámú korai ünnepe szigorúan az evangéliumi eseményekre való áhitatos visszaemlékezés jegyében telt, így kérdéses volt, mit lehet kezdeni egy nagy létszámú keresztény közösségben az emberek azon igényével, hogy időnként szeretnének az utcán részegen táncolni és énekelni – a középkori farsang csak az érett középkorra formálódik ki.⁵ Sok évszázados folyamat eredményeként születik meg az érett középkor világa, melyről elmondható, hogy az életnek még azon aspektusai is, melyeket az Egyház bőszen ellenez, értelmezhetetlenek a kereszténység nélkül. Ennek a folyamatnak a gyökerei az ókor utolsó századaira nyúlnak vissza.

A Konstantin után gyorsan krisztianizálódó társadalom és benne az Egyház számos kihívással nézett szembe. Az első maga a rapid krisztianizáció volt, mely nagyszámú, a kereszténységhez alig kötődő embert sodort az Egyházba. Az államhatalommal addig konfrontációban álló kereszténység békét köt az állammal, amely saját, a dominátus rendszeréből örökölt szakralitását nem csupán meg kívánja őrizni, hanem éppenséggel a kereszténységtől várja annak megerősítését. A pogány kultuszok betiltásakor a tár-

sadalomnak még jelentékeny része nem keresztény, azonban a számunkra elviekben a vallásgyakorlat semmilyen formája nem engedélyezett – ezen rétegek helyzetéről, világképéről szinte semmit nem tudunk, a kutatás számára csupán a 4–6. század néhány pogány értelmiségi szerzőjének életműve ismert, ez az anyag társadalomtörténeti vizsgálatra aligha alkalmas, így keveset tudunk arról, hogy miképpen gondolkoztak, miben hittek, milyen kultikus gyakorlatokkal rendelkeztek azok az átlagos emberek, akiket ezen évszázadok egyházi szerzői pogánynak neveznek.⁶ A népvándorlás hullámai olyan néptömegeket sodor-
nak délre, akik teljesen más kultúrfokon éltek korábban, az etnikai átalakulás a társadalom szerkezetét is szétzilálja. Nyugaton összeomlik a városi kultúra, miközben a kereszténység egészen addig a városi centrumokban összpontosult, és a vidéki lakosság elérése nehézkes volt. Ilyen összetett és gyorsan változó társadalmi háttér előtt zajlik egy már a középkor irányába mutató vernakuláris vallásosság kialakulása, ill. igyekszik az Egyház kontrollt gyakorolni erre a vallásosságra, elkerülendő egy szinkretisztikus kereszténység létrejöttét.

A vallástörténeti kutatás már a 19. század második felében felfedezte magának e korszakot, azonban kisé még leegyszerűsítő perspektívából értékelte, amennyiben vizsgálataik fókuszpontjában a túlélő és továbbélő pogány elemek álltak. Nyilvánvaló, hogy az újkori néphit anyagának egy jelentős része semmilyen módon nem vezethető le a kereszténységből, azonban romantikus túlzás a frazeri iskolának az a megközelítése, mely az európai néphitben alig látott többet, mint vékony keresztény mázzal borított pogányságot, ahogy például J. C. Lawson tette az újkori görög néphit esetében.⁷ Ezen hibák elkerülésének legegyszerűbb útja a történetiség szem előtt tartása, ha a néphitben továbbélő antik eredetű elemeket keresünk, törekedni kell annak igazolására, hogy a szokás, hiedelem valóban folyamatosan létezett, és nem csupán külsődleges strukturális vagy funkcionális hasonlóság áll fenn egy antik és egy újkori szokás között.

III.

Ezen háttér előtt folytatva a vizsgálatot, azt az egyszerű kérdést kell feltennünk, hogy valójában hol található a népi vallásosság a késő ókorban? A népi vallásnak a bevezetőben felvázolt definíciói közül melyek alkalmazhatók a korszakra?

A kutatás lehetséges irányvonalait minden más

előtt a rendelkezésünkre álló források határozzák meg. Aki ír, az viszont már pusztán e tényből fakadón az elithez tartozik, így akár a népi, akár a vernakuláris vallásosság forrásai nagyrészt nem közvetlenek, a felhasználható szöveges források többnyire olyan klerikus eredetű iratok, melyekben az Egyház szabályozó szervként jelenik meg, akár pozitív irányban, helyeselve, támogatva bizonyos gyakorlatokat, akár negatív értelemben: tiltva bizonyos szokásokat, nézeteket. Mindkét esetben egy másodlagos szűrő kerül a szokások, ill. azok gyakorlói és közénk: az egyházi auctor, aki általában teológiai sokkal képzetlenebb, értelmezi, esetlegesen átértelmezi a jelenséget.⁸ Ez a probléma fokozottan jelentkezik a tilalmazott gyakorlatoknál, hiszen akkor lehetséges valamit megtiltani, ha az pogány szokásnak vagy mágikus gyakorlatnak tűnik. Ezt az egyházi autoritás olyan esetekben is megteszi, mikor az adott szokás gyakorlóinak fogalmuk sincsen arról, hogy ők éppen pogány kultuszgyakorlatot folytatnak – a tilalom célja részben éppen a felvilágosítás, tudatni a bűnben tévelygőkkel, hogy bűnt követnek el: például értesíteni az embereket, hogy újév napján szarvas-álarcot viselni pogány szokás.⁹

Ha most újra feltesszük az eredeti kérdést, miszerint a népi vallásosság mely meghatározásait érdemes szem előtt tartanunk a késő ókorra vonatkoztatva, bizonyos tényeket már most megállapíthatunk. A „népi” ebben a kontextusban még semmi esetre sem falusit vagy parasztit jelent, a 4–5. század püspökei homiliáikat természetesen saját városuk lakóinak szánták, a legkritikább esetben áll rendelkezésünkre olyan nyom, mely bizonyos szokásokat a faluhoz, vagy akár csak bizonyos társadalmi rétegekhez kötne. Ugyanakkor a népet érthetjük etnikus értelemben: a megtérők egy nem-keresztény kultúrából térnek meg kereszténynek és magukkal hozzák korábbi etnikus hagyományaikat. Mivel a Római Birodalom sosem vált etnikusan homogén masszává, ez azt is jelenti, hogy már a népvándorlások előtt kialakulhattak a kereszténységnek etnikai alapon eltérő variáció.¹⁰

Vonatkozathatjuk a szót a laikus keresztény népgészére is, ebben az esetben azonban gyakorlatilag már a késő-ókor vernakuláris vallását vizsgáljuk: a tanítás átültetését a gyakorlatba, azt a folyamatot, ahogy a kereszténység a mindennapi élet és kultúra egyre több szegmensét hatja át. Ebben az esetben a népi vallás nem egy szociális státuszra utaló jelző, hiszen a laikus társadalom minden rétegét vizsgáljuk. A ver-

nakularitás hangsúlyozása azonban oly mértékben kitágítja a kutatás horizontját, hogy az egy rövid tanulmányban semmi esetre sem ragadható meg, mivel a teológián és a hivatalos valláspolitikán kívül szinte nincs is olyan vallási jelenség, melyet ne kutathatnánk a mindennapi, megélt vallásosság perspektívájából. A sivatagi atyák mondásai szöveggént a teológiatörténet és a keresztény irodalomtörténet dokumentumai, de ha vizsgálatunk fókuszába életmódjukat, az egyiptomi kereszténységben betöltött szerepüket, a világi társadalom tagjaival való kapcsolatukat állítjuk, tevékenységük máris a népi vallásosság keretei közé kerül.

Jelen lapokon elkerülhetetlenül szűkíteni kell e hatalmas témát, s a továbbiakban egyetlen témára fókuszálnék. A késő ókor népi vallásosságával kapcsolatban gyakran felmerült a történelemben a szinkretizmus vádja. Felvetették a kortárs egyházi személyek, akik pogány szokások kereszténységbe való beszívargásától óvtak, felvetették protestáns egyháztörténészek, akik ebben látták a hit Konstantin utáni romlásának egyik okát, az újkor pozitivista szemléletű vallástörténészei és az újpogányság hívei is. Különösen ez utóbbiak miatt érdemes a témát bővebben tárgyalni. Az előző századforduló mindenben *survivalt* látó tudományos felfogását a 20. századi kutatás nagyban finomította, pontosította, ennek eredményeit az internet az utóbbi években viszont teljesen elmosta, a világhálón elképesztő mennyiségben jelennek meg olyan szövegek, melyek a pogány vallások továbbélését egészen primitív módon kezelik.

Ha ésszerű rendszerbe kívánjuk foglalni azokat a jelenségeket, melyek kapcsán az ókorban vagy akár ma felvetődött a „továbbélés” fogalma, alapvetően két nagy csoportot különböztethetünk meg, azon legegyszerűbb kritérium alapján, hogy a kortárs egyház alapvetően pártolt vagy ellenzett egy szokást.

Az első csoportba olyan jelenségeket sorolhatunk, melyeket semmi esetre sem minősíthetünk valódi továbbélésnek, legfeljebb funkcionális helyettesítésnek: olyan rítusok tartoznak ide, melyek legalább részben arra hivatottak, hogy univerzálisan jelentkező vallási igényeket elégítsenek ki. Ide sorolhatjuk például a szentek tiszteletének bizonyos aspektusait, számos a mezőgazdasági év ciklikusságát követő ünnepet és azok szokásait, az egyház ezen ünnepekhez kötődő benedikciós gyakorlatát.¹¹ A keresztény Konstantinápolynak még volt saját *Tychéje* – ezek a városvédő istennők, mivel alig voltak többek ártalmatlan allegóriánál, túlélhették a konstantini kort, az arab

ostrom idején azonban már a *Theotokos*, a Szent Istenszülő, védi meg a várost, és ugyanebben az időszakban másutt is megjelennek a városvédő szentek. Mária tiszteletére bizonyos fokig inspirálóan hathatott, hogy a mediterrán lakosság megszokta, hogy nagyhatalmú istennőket részesítsen kultuszban, azonban Mária tisztelete ezeknek semmilyen értelemben nem folytatása, csakis helyettesítése.¹²

Bizonyos ünnepek esetében fel is vetődik, hogy pogány ünnepek folytatódnak bennük – sokszor csupán a dátum közelsége miatt.¹³ Még azokban az esetekben is, ahol a helyettesítés tudatos volta egyértelműnek látszik, az Egyház részéről a helyettesítés ténye kimondatlan marad.

A második csoportba azokat a jelenségeket sorolhatjuk, melyek valóban pogány eredetű szokásoknak, hiedelmeknek a kereszténység keretein belüli továbbélésének tekinthetők. Ezt a pogány jelzőt érdemes rögtön nem-keresztényre, vagy kereszténység előttire javítani. Ez utóbbi kitétel azért fontos, mert rendkívül nehéz meghatározni, hogy tulajdonképpen mi az, ami „pogány”. Gyakorlati szempontból az ókori Egyház számára a pogányság leginkább az idolatriát jelentette, mely az áldozatbemutatásban manifestálódik, azonban a politeista vallás istenei és azok kultuszcselekményei az élet bármely pillanatában megjelenhetnek, egy keresztény számára nehezen volt meghatározható, hogy mi az, ami még megengedhető. A montanista Tertullianus elutasítja még a koszorúk használatát is, mert elutasít mindent, amire a pogányság gyanúja vetülhet, és ami nélkülözhető az életben. Az ilyen drasztikus szigor a gyakorlatban megvalósíthatatlan lett volna.

Theodosius törvényei is az áldozatbemutatást tiltják be, és ez értelemszerűen egyet jelent a pogány templomok bezárásával, melyek fő célja az volt, hogy ott mutassák be az áldozatokat.¹⁴ Theodosius rendelkezett az „állami ünnepekről” is, azaz, hogy mely napokon tartsanak szünetet az államigazgatási szervek, s ezek között már nem találunk vallási szempontból pogány ünnepet¹⁵ – mindezen intézkedések megítélésének van egy súlyos problémája, t.i. ismeretlen a végrehajtásuk hatékonysága.¹⁶ A kultuszok felszámolása egyszerű volt akkor és ott, ahol az államhatalom erősen jelen van: ahol az állam fizeti a kultuszhely számláját, ahol az állam magisztrátusai töltik be a papi tisztségeket. Sokkal több akadályba ütközhetett egy távoli provinciában felszámolni egy szent fa tiszteletét, melyet egy olyan istennek szenteltek, akinek még latin vagy görög neve sem volt.

A theodosiusi törvény elvileg a házikultuszokra is vonatkozott, de ennek az oka első sorban az lehetett, hogy megakadályozzák az éppen betiltott kultuszok magánlakhelyeken való folytatását. Nincs arra utaló jel, hogy a tilalmat súlyos, az alattvalók magánszférájába beavatkozó üldözés követte volna, ellentétben például a 4. század második felének mágia-ellenes törvénykezésével. Ez azt jelzi, hogy a törvény végrehajtása megtörtént, de nem drasztikus szigorúsággal. A theodosiusi tilalom reflexiója meglepően gyenge a kortárs forrásokban.¹⁷

Ezzel a tilalommal a reprezentatív szentélyekben megszűnik a kultusz, az egyházi forrásokból viszont nem tűnik el a pogánysággal szembeni harc motívuma. Ezen adatok értelmezését nehezíti, hogy gyakorlatilag a teljes rendelkezésünkre álló forrásanyag egy ellenséges és a megértésre egyáltalán nem törekvő szűrőn keresztül mutatja be a kérdéses jelenségeket. Számos esetben azt sem lehetett egyértelműen megállapítani, hogy egy cselekedet eredetileg kultikus célzatú-e, így pl. sok kora középkori forrás panaszkodik, hogy a parasztok köveket helyeznek el a keresztutaknál álló kőhalmokra. De vajon az illető parasztok tudták-e, hogy éppen áldozatot mutatnak be egy pogány istenségnek? Egyáltalán azt tették?¹⁸

A késő ókor századaiból a legértékesebb forrásaink a szentbeszéd, melyek helyenként meglepő részletességgel mutatnak be egy-egy pogány szokást, hiszen a papnak nem csupán meg kellett tiltania a szokást, hiedelmet, hanem meg kellett győznie hallgatóságát, hogy az adott szokás pogány, erkölcstelen, kereszténységgel ellentétes. Az élőszóban elhangzott beszédek túl léteztek olvasásra szánt művek is a témában, de ezek száma sokkal kisebb.¹⁹ Egyes esetekben a tilalom jogi formát is kaphat, s bekerülhet a helyi zsinatok kánonjai közé.²⁰ Ez sajátos problémát vet fel a történeti értelmezéssel kapcsolatban: egy jogi tilalom akkor is meg-megismétlődhet a jogi forrásokban, ha maga a tilalmazott szokás már teljesen eltűnt.²¹ Ez a többségében egyházi miliőben keletkezett forrásanyag sajátos képet mutat. Mindenekelőtt azt láthatjuk, hogy a késő ókorban kevés utalást találunk olyan szokások, hiedelmek továbbélésére, melyek a klasszikus antikvitás kultuszainak gyakorlatát eredeti formájukban próbálnák folytatni. Aki felvette a keresztiséget, láthatólag jóhiszeműen igyekezett igazodni az elvárt normákhoz, akik pogányok maradtak, azok pedig nem kerülnek az egyházatyák célkeresztjébe. A kárhóztatott szokások között nagyjából két nagy csoportot különböztethetünk meg a szokások jellege alapján.

Összefoglalva az eddigieket: a keresztény köznép vallási életébe beszivárgó nem keresztény elemek többnyire a *superstitio* vagy a népszokás fogalomkörébe sorolhatók. Ezek egy része a középkor folyamán teljesen keresztény formát ölt, más részük ellen az egyház a 21. századig változó intenzitással küzd.

- 2 <http://lexikon.katolikus.hu/N/n%C3%A9p%20vall%C3%A1ss%C3%A1g.html> (letöltve 2016. 01. 11.)
- 3 „religion as it lived: as human beings encounter, understand and interpret it”, „everyday religion”: PRIMANO 1995, 44.
- 4 Egy egyszerű kivételtől eltekintve hivatkozható Martin P. Nilsson könyve, a Greek Folk Religion (NILSSON 1961), melynek 1940-es, első kiadása még a Greek Popular Religion címet viselte, és valós tartalma szerint leginkább azt mutatja be, amit ma vernakuláris vallásnak nevezünk: a görög vallást úgy, ahogyan azt a valódi görög emberek tömegei gyakorolták, függetlenül a témát az irodalmi és filozófiai szövegek teológiai koncepcióitól. Ez utóbbiaknak egyébként a görög kultuszok esetében semmiféle normatív tekintélyük nem volt, tehát a filológusok általi előtérbe helyezésük csak félrevezetheti kutatókat. A római vallás esetében, bár a modern kutatás elismeri a népi hagyomány létét a domináns államvallás mellett, de problematikus, hogy mit soroljanak oda. A népi(es) vallás terminust címül választó írók (pl. HERZ 2009, 57–70; MOMIGLIANO 1977, 141–159) a téma pontos definiálása nélkül intuitív választójuk ki témáikat, mint pl. babonák, paraszti rítusok, házikultusz, népi mágia.
- 5 Az antik eredetű kora középkori újév, ill. a középkori bolondok ünnepe történetéhez ld. CHAMBERS 1903, 249–336; HARMENING 1979, 117–145; HARRIS 2011.
- 6 CAMERON 2011, 172–177. az egyszerű keresztény-pogány szembe állítás helyett egy olyan felosztásra tesz javaslatot, ahol a valláshoz való elkötelezettség mértéke is szerepet kap, hiszen a késő ókorból tudunk olyan személyekről, akiknek még közeli ismerőseik sem voltak biztosak, hogy melyik valláshoz tartozik. Ugyanő (CAMERON 2011, 14–32) ezért áll ki a pogány szó terminusként való használata mellett a politeista terminus ellenében: Symmachus politeista pogány volt, de hogyan minősíthetnénk megtérése előtt a még pogány Ágoston világképét, vagy apját? A késő antik pogányság kérdéseire ld. CHUVIN 1990; TROMBLEY 1993/94, bővebb irodalom: McLYNN 2009, 572–587.
- 7 LAWSON 1910.
- 8 Erre mutat klasszikus példát Carlo Ginzburg benandantékra vonatkozó kutatása (GINZBURG 1966). Akár egy adott rítuson belül és eltérhet a résztvevők interpretációja, pl. a jószág megáldása esetén a jószág tulajdonosa könnyen értékelheti mágikus, apotropaikus szertartásként az áldást.
- 9 A homília-szerzők sem tagadják, hogy az álarcos felvonulás résztvevői „játék”-nak nevezik a szokást, és elutasítják a pogányság vagy bálványimádatt vádját, így pl. Petrus Chrysologusnál (Sermo CLV bis, Sancti Petri Chrysologi Collectio Sermonum, Pars 3. Corpus Christianorum Series Latina XXIV B Tyrnholti 1982 cura et studio Alexander Olivar, 961–969), tehát a két fél: a „nép” és az „egyházi hatóság” egyetért a fő célban: pogány kultusz tiltott, azonban eltér a véleményük arról, hogy mi a pogányság.
- 10 Ennek különösen egyértelmű jelét adja, hogy a monofizita, nesztorianus szakadások végül etnikai határvonalak mentén osztják meg az Egyház népet.
- 11 Ezek túlszó formáit néha az Egyház is kritikával illeti, hiszen a formális külsőségek szintjén bizonyos pogány elemek is bezivároghattak, ill. olyan viselkedésmódok, melyeket az egyházzatyák keresztényhez nem illoének minősíthettek. Pl. a halotti megemlékezések keresztény kritikája: REBILLARD 2009/2, 220–230. A középkorra vonatkozóan Valerie J. Flint vizsgálja a kérdést (FLINT

- 1991), a kereszténység sikerének egyik okát éppen abban látja, hogy az Egyház képes volt alternatívát kínálni a megtérő tömegek vallási igényeire. Ez a folyamat az ókorban még sokkal visszafogottabb ütemben zajlik a középkorhoz képest.
- 12 Ez a teológiára és a kultuszgyakorlatra igaz, a helyenként meglévő ikonográfiai folytonosság pl. az Isis Lactans esetében ettől független kérdés.
- 13 Gyakran említett példa, miszerint I. Gelasius pápa betiltja a Lupercalia megünneplését, és ennek helyettesítésére vezeti be Gyertyaszentelő ünnepét. Eltekintve az állítás második felének abszurd voltától, a Lupercalia betiltása sem egyértelmű. G. Damascopoulos elemzése szerint (DEMACOPOULOS 2015, 141–154) ugyanis korántsem erről van szó, hanem a pápa és a Róma városi keresztény arisztokrácia egy vitájáról, mely egy adulteriummal vádolt pap megbüntetésével volt kapcsolatos: az ünnepen nyilvánosság előtt gúnyjátékban személyesítették volna meg az illető papot és az ellene állítólag késedelmesen intézkedő pápát. Egyébként Bíborbanszületett Konstantin még ismertet egy Luperkalion nevű ünnepet (De caerimoniis 83) a 10. században.
- 14 Az áldozatbemutató törvényi szabályozásának, tiltásának problematikájához: BRADBURY 1994, 120–139.
- 15 Cod. Theod. 2.8.19.
- 16 Általában a 392-ben kelt Codex Theodosianus 16.10.12. törvényt idézik mint a pogányságot betiltó rendelkezést, azonban több, korábbi törvényben is történt kísérlet az áldozatok kategorikus (tehát nem csak az éjszakai vagy jósló célzatú áldozatok) betiltására, pl. Constantius alatt a Cod. Theod. 16.10.2. és 4., éppen a rendelkezések ismétlődése jelzi, hogy a végrehajtás sikertelen volt.
- 17 BRADBURY 1994.
- 18 Wormsi Burchard Corrector PL 140. 964c.
- 19 Például Pacianus barcelonai püspök a 4. században készített egy Cervus (=Szarvas) című írást, melyben az újévi álarcos alakoskodásokról óvta az embereket. A mű elveszett, csak Szent Jeromos és Pacianus említéséből ismerjük (Szt. Jeromos: De viris illustribus 106; Pacianus: Paraenesis sive exhortatorius libellus ad poenitentiam 1. PL 13. 1081–1090), Pacianus szerint nem hogy sikert nem ért el a művecskével, hanem még terjesztette is azt.
- 20 Ennél magasabb szinten ritkán jelennek meg, kivétel pl. a Trulloi zsinat ünnepekre vonatkozó tiltása a 62. kánonban.
- 21 ARBESMANN 1979, 104.
- 22 Az apotropaikus célzatú szokások kategorizálása különösen nehézkes. Az egyházatyák és a világi törvény egyként tiltja az ártó szándékú mágiát, ugyanakkor az egyház felvilágosító célzatú tevékenységet folytat, hogy meggyőzze a híveket arról, hogy a kereszt elégséges védelmet nyújt bármiféle démoni behatás ellen.
- 23 Az athéni Akadémiát Iustinianus végül bezáratta, de ezt megelőzően az újplatonikus filozófusok tevékenységükkel nem személyes biztonságukat kockáztatták, hanem a társadalmi marginalizációt, v.ö. FOWDEN 1982, 33–59; TÓTH A. 2013, 17–30. Nehezen bizonyítható, ám valószínűsíthető, hogy ezzel párhuzamosan viszont egy váratlan és újkeletű népszerűsége tettek szert az alsóbb társadalmi rétegekben mágikus szakértőként, a kor filozófus életrajzai elsősorban az esőcsinálás, talizmán-készítés képességeit emelik ki, ezeknek bőséges visszhangjával találkozunk a kor (keresztény) történetírói szövegeiben is – v.ö. TÓTH A. 2007, 361–78.
- 24 Asterius: Sermo IV. adversus Kalendarum festum. PG 40. 215–225; Petrus Chrysologus: Sermo CLV és CLV bis, Sancti Petri Chrysologi Collectio Sermonum, Pars 3. Corpus Christianorum Series Latina XXIV B Tyrnholti. Typographi Brepols Editores Pontificii 1982 cura et studio Alexander Olivar, 961–969; Arles-i Caesarius: Sermo 192 és 193. In: D. Germani(us) Morin OSB: Caesarii Arelatensis Opera II. Corpus Christianorum Series Latina 104. Tyrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii 1953, 779–786.
- 25 TÓTH A. 2014, 341–350, 691-ben, a Trullo-i zsinat 62. kánonja például a következő ünnepeket tiltja: Kalenda és Vota publica – ezek ugyanazon újévi ünnepkör részei, munkaszünettel való megünneplésüket a Codex Theodosianus még előírta (Cod. Theod. 2.8.19.), hiszen ünnep jellegüket első sorban a konzulok hivatalba lépése adta. Brumalia: egy november-decemberre eső hosszabb ünnepciklus, melynek semmilyen vallási vonatkozása nem volt, és Bizáncban legalább a 9–10. századig fennmaradt (Ld. TÓTH A. 2014), és végül Március Kalendája – ez utóbbi a keleti területeken inkább világi tavaszünnepként volt ismert (Vö. KOUKOULES 1948, II. 19). Emellett szó esik az illető kánonban még dionysosi ünnepekről, de ez valószínűleg inkább az ünnepek jellegére utal: lakomázás, italozás, jelmezes alakoskodás. Alan Cameron (CAMERON 2011, 169) felhívja rá a figyelmet, hogy a naptári forrásokból először azok az ünnepevek tűnnek el, melyek nevében istennév szerepelt.
- 26 Augustinus: Sermo 196, PL 38. 1019–1021. Ez a tilalom első pillantásra meglepőnek tűnhet, hiszen Keresztelő Szent János napjához logikusan kapcsolódni látszik a vízben történő bemelegítés, melyet Ágoston minden magyarázat nélkül elítél. Ennek oka nem csak a kereszttség meg nem ismételt volta (Ágoston a baptizare igét használja a szokásról beszélve), hanem az, hogy hasonló rituális fürdőzés pogány ünnepeken is előfordult a korban: nevezetesen a Maiuma ünnepén (Vö. MENTZU-MEIMARE 1996, 58–73. és GREATREX – WATT 1999, 1–21) Görögország északabbi területein a 20. században is ezen a napon vette kezdetét a tengeri fürdőzés: MEGAS 1963, 138.