

## KERESZTÉNY KAPCSOLATÚ RÉGÉSZETI EMLÉKEK A X. SZÁZADI KÁRPÁT-MEDENCÉBEN

### *Három szempont az elemzéshez*

BOLLÓK ÁDÁM (Budapest)

Amikor tizenkét évvel ezelőtt a Keresztény Értelmiségiek Szövetsége – s így közvetve a Magyar Püspöki Kar – megtisztelő felkérését elfogadva először kíséreltem meg szisztematikusan áttekíteni és előbb előadások keretében szóban, majd írásban is összefoglalni<sup>1</sup> a „pogányság” és a „kereszténység” helyzetét a X. századi Kárpát-medencében, s ezáltal a kereszténységnek az államalapítás kora előtt a magyarok körében történő megjelenésére utaló forrásokat is, megközelítésmódom jelentős részben a magyarországi kora középkori régészetből származó kérdésfelvetéseket – s így részben az abból következő válaszokat – tükrözte. Nem egy ponton már akkoriban is eltérő elképzeléseket fogalmaztam meg,<sup>2</sup> mint amelyeket a kutatás többsége viszonylag széles körben elfogadottnak tartott, ám végső soron a felvetett problémák tárgyalása nagyjából az előző évtizedek magyarországi kutatásának főbb irányvonalait és módszertani megközelítését tükrözte. Most, amikor egy másik, nem kevésbé megtisztelő felkérésnek eleget téve röviden visszatérek a témához, jó néhány év eléggé más irányú, de számos fontos kapcsolódási pontot felmutató tapasztalataira támaszkodva teszem. Eltérően a tizenkét évvel ezelőtti tanulmánytól, jelen írás főként a kereszténységre fókuszál, s néhány lehetséges analógia mérlegelésével kísérli meg a régi kérdéseket más megvilágításban tárgyalni.

### ALAPKÉRDÉS ÉS FORRÁSBÁZIS

Ami a magyar honfoglalás és kora Árpád-kori kereszténység kutatásának helyzetét illeti, az eltelt egy évtizedben sem a főbb alapkérdések, sem a megválaszolásukhoz felhasznált forrásbázis nem változott meg gyökeresen. Belső keletkezésű írott források híján a IX–X. századi magyarok között élő vallási képzetekkel kapcsolatban továbbra is néhány jól-rosszul értesült, kevésbé vagy éppen eléggé elfogult muszlim, bizánci ortodox és nyugat-európai keresztény szerző híradásaira vagyunk kénytelenek támaszkodni.<sup>3</sup> Tekintve,

1 Bollók 2010.

2 Lásd még Bollók 2013a.

3 Vö. Bollók 2010, 41–44.

hogy mindannyian saját kultúrájuk szemüvegén keresztül, ráadásul különböző időpontokban és különböző kontextusokban tekintettek a IX–X. századi magyarokra, sőt, az is eléggé valószínű, hogy mindannyian a magyarság külön-külön csoportjait ismerték csupán, vagy bírtak róluk információkkal, aligha csodálható, hogy nemegyszer lakonikus rövidségű, saját kultúráik fogalmi készletével és kulturális kódjait használva lejegyzett megjegyzéseik esetenként mintha nem is ugyanazon közösségről szólnának. Ezt tudva pedig az sem lehet igazán meglepő, hogy a IX–X. századi magyarok vallási-hitvilági viszonyai iránt érdeklődő történeti, néprajzi, vallástörténeti vagy éppen régészeti kutatás régóta egyrészt – zömmel későbbi – analógiák, másrészt a Kárpát-medence korabeli régészeti emlékei közül ismertté vált jelenségek segítségül hívásával kísérel meg közelebb kerülni a vizsgált témához. Az egykorú források hiányát persze a bármely más korszakból származó analógiák önmagukban aligha pótolhatják. Ebben a helyzetben legalábbis nagyon hamar eljuthatunk a Voigt Vilmos által több mint négy évtizede megfogalmazott „Pingvinek szigete”-paradoxonhoz. Ennek lényege Voigt nagyon találó megfogalmazásában ekként foglalható össze: Anatole France,

„*A Pingvinek szigete* című regény[ének] tudósa disszertációt készül írni a korai pingvin festészetről, amelyből semmi sem ismeretes. Előveszi a koraközépkori olasz festészetet, hiszen a korai pingvin művészet sem lehetett másilyen, és ennek alapján megállapítja, hogy a korai pingvin művészet ragyogó, semmire sem hasonlító, egyedi jellegű volt.”<sup>4</sup>

E megmásíthatatlanul fennálló helyzetben így jobb híján aligha tehetünk mást, mint hogy az örvendetesen szaporodó ásatások nyomán folyamatosan gyarapodó IX–XI. századi régészeti jelenségekhez fordulunk egykorú adato-kért – még akkor is, ha ezek értelmezése legalább annyi problémával terhelt, mint az elenyésző számú írott forrásé és a kellő körültekintés nélkül használt analógiáké.

Ez az állapot persze – amint fentebb utaltam rá – korántsem új. Így a kereszténység X. századi Kárpát-medencei jelenlétének kétségtelenül legegységelműbb jeleként értékelhető templomépületek teljes hiányában – egyetlen, egyelőre vitatott keltezésű kivétellel<sup>5</sup> – az eddigi kutatás elsősorban a X–XI. századi Kárpát-medencei temetkezések olyan jellegzetességeinek az összegyűjtésére koncentrált, amelyekről feltételezhetőnek tartották, hogy valamiféleképpen a kereszténység megjelenésével állhatnak összefüggésben. Ezek közül a legkézenfekvőbb természetesen a X–XI. századi sírokból (illetve minden

4 Voigt 1977, 318.

5 Vö. Takács 2013; Marcu Istrate 2015.

bizonyal sírokból származó szórványleletként) százas nagyságrendben<sup>6</sup> napvilágra került egyszerű és ereklyetartó mellkeresztek vizsgálata volt. Amint azonban megint csak várható lehetett, önmagában ez nem hozott mindenki számára egy irányba mutató és megnyugtatóan tisztázottnak tekinthető eredményt.<sup>7</sup> Hasonlóan kétségekre, illetve vitákra ad okot más, keletkezésük egykori környezetében jól azonosíthatóan keresztény tárgytipusok megítélése is – legalábbis X–XI. századi Kárpát-medencei előkerülésük környezetének szemüvegén keresztül tekintve rájuk. Az olyan darabok, mint az „Uram, segítsd (meg) XY-t” típusú feliratot hordozó pecsétlő (Piliny-Leshegy, 1. kép, 1) és gyűrű (Nyíregyháza-Oros),<sup>8</sup> melyeket görög szövegük egyértelműen a bizánci–balkáni ortodox keresztény kultúrkörhöz – Dimitri Obolensky „bizánci nemzetközösségének” területeihez<sup>9</sup> – köt, felettébb ritkák a X–XI. századi Kárpát-medencei leletanyagban. Egy részük ráadásul – mint a pilinyi tárgy – esetleg inkább zsákmányként vagy messzi földről származó érdekes ritkaságként kerülhetett a halottjával eltemető közösséghez. Jóval gyakoribbak az utóbbi gyűrűvel formai rokonságban álló, de görög felirat helyett pentagrammával díszített gyűrűk (1. kép, 2),<sup>10</sup> amelyek csillagjainak jelentését viszonylag nagy biztonsággal meg tudjuk határozni a korabeli keresztény varázstradíció szimbólumainak ismeretében. Azt azonban, hogy a Kárpát-medence X–XI. századi lakossága ismerte-e ezt az „eredeti” jelentésréteget, vagy saját kultúrájához kötődő tartalommal ruházta-e fel a pentagrammát, esetleg pusztán díszítőelemként tekintett rá, erre vonatkozó konkrét adatok hiányában ma már jóval nehezebb hitelt érdemlően megállapítani. Annyi látható csupán, hogy a pentagramma nem tartozott eleve a X. századi Kárpát-medencei lakosság által a saját készítésű tárgyain gyakran alkalmazott ornamensek/szimbólumok közé, s később sem igazán nyert közöttük polgárjogot; ez pedig nem utal arra, hogy az eredeti közegehez hasonló, apotropaikus jelentéstartalom körükben is közismert lett volna.

Nem vagyunk sokkal könnyebb helyzetben akkor sem, amikor a sírba került, eredeti környezetükben keresztény üzeneteket hordozó tárgyak helyett a temetkezés rítusa felől kíséreljük meg az alapkérdés vizsgálatát. A sírgödör egy részének vagy egészének kövekkel vagy téglákkal való körberakása,<sup>11</sup> az

6 Legutóbbi gyűjtésük, a korábbi irodalom bemutatásával: Révész 2011d, 145–157.

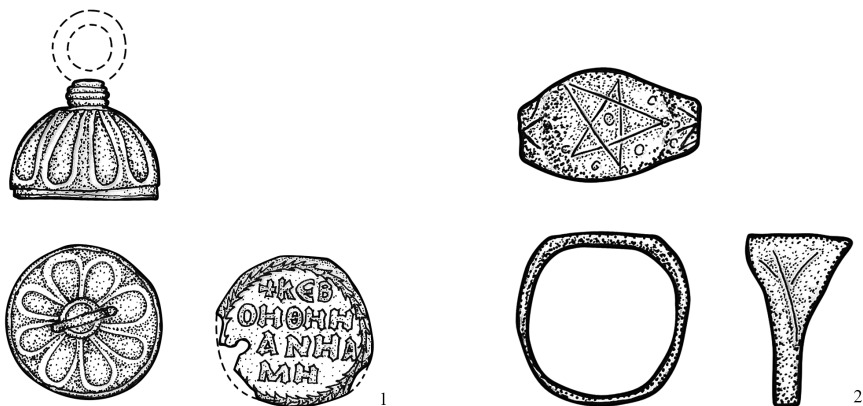
7 Lásd alább, az 50. jegyzetben idézett munkákat.

8 Révész 2007a; 2011a; Jakab 2017.

9 Obolensky 1971.

10 Langó 2016.

11 Révész 2011b.



1. kép. 1. A piliny-leshegyi görög feliratos pecsétlő oldal-, felül- és alulnézetből (Varga Zsóka rajza Nyáry 1873, 22, 27. ábra és Hampel 1900, 517, 21. ábra nyomán).  
2. Pentagrammás gyűrű három nézetből, Püspökladány-Eperjesvölgy, 289. sír (Varga Zsóka rajza Nepper 2002/II, 199, 193. tábla 7. nyomán)

obulusadás szokása (2. kép),<sup>12</sup> vagy éppen a halott egy vagy két alkarjának/kezének az ágyékra, a mellkasra, illetve a halott fejének két oldalára való rendezése<sup>13</sup> kapcsán éppen úgy felmerült a szakirodalomban ezeknek a keresztényekre jellemző temetési rítus elemeiként való azonosíthatósága, ahogyan ezeket kétségesnek tartó, illetve elutasító álláspontok is megfogalmazódtak.

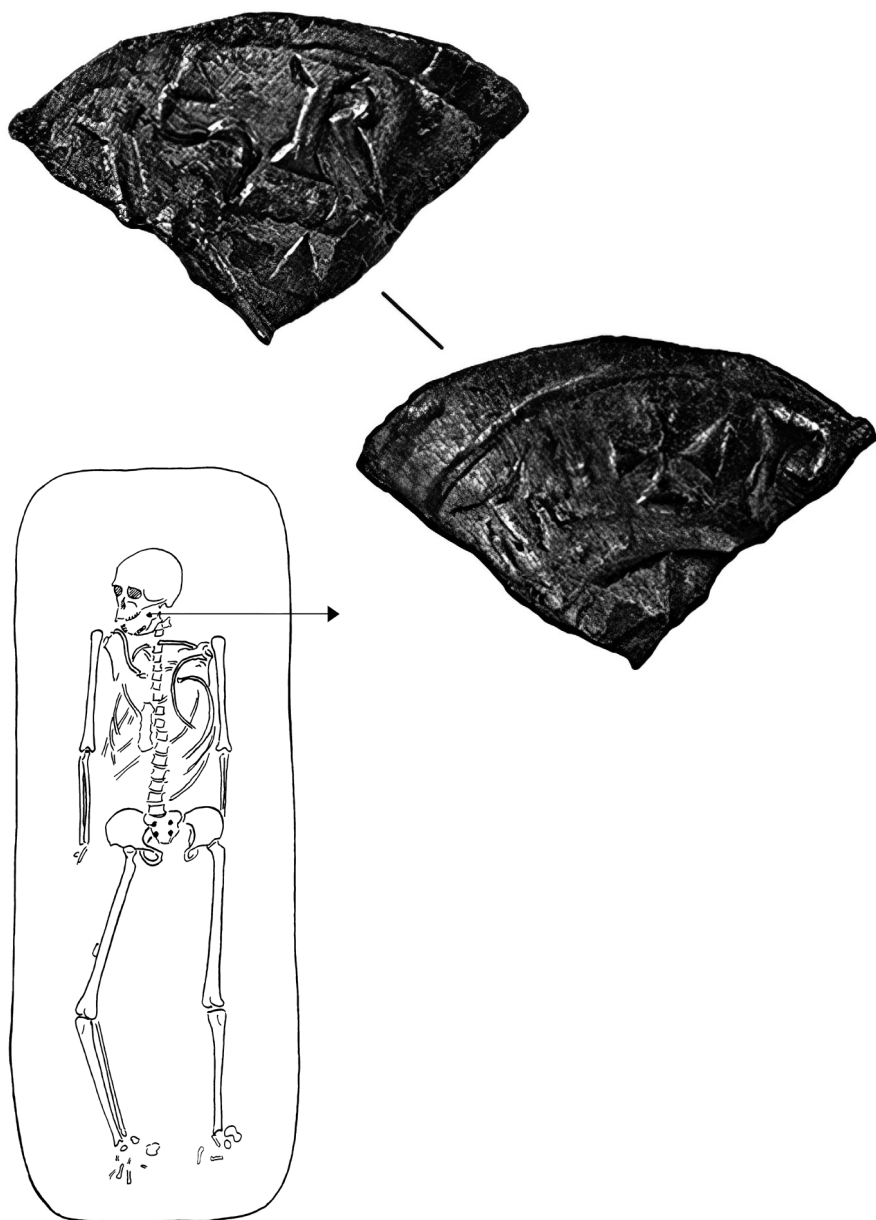
Akármelyik példára tekintünk is az itt felsoroltak közül, egy közös vonást mindenképpen találhatunk az egyes jelenségeknek a X. századi Kárpát-medencei kereszténységgel történő összefüggésbe hozását megkérdőjelező szakemberek érvelésében. Jelesül, hogy miután a X. század első kétharmadából–háromnegyedéből felülről szervezett, az írott forrásokban is megjelenő keresztény térítésről csak egyetlen esetben hallunk,<sup>14</sup> s a tényleges kimeneteléről és hatásáról a legjobb esetben is megoszlanak a vélemények, a régészeti emlékhagyomány megítélése keresztény kultuszépületek, illetve egyértelműen a közösségi kultuszgyakorlathoz kapcsolódó tárgyak (pl. körmeneti kereszték<sup>15</sup>) hiányában legalábbis igen kétséges. Ugyancsak megfogalmazódik, hogy a tárgyaikkal, illetve további mellékletekkel együtt eltemetett halottak miért nem csak a keresztények által használt temetőikben nyugszanak, s egy részükkel

12 Rövid kutatástörténeti áttekintéssel vö. Révész 2011c.

13 Takács 2006; Révész 2007b; 2011d, 118–136, mind a kutatási előzmények ismertetésével.

14 Lásd a következő fejezet elején idézett forrást.

15 Bálint 2004, 41.



2. kép. Húszas éveiben járó nő temetkezése I. (Orseolo) Péter király (1038–1041, 1044–1046) ezüstdenárának halotti obulusként a szájába helyezett negyedével (a denár előlapja és hátlapja), Magyarhomorog-Kónya-domb, 176. sír (Kovács 2019, 81. tábla és 135. tábla 176/1 nyomán). Előlap: (+PETR)VSR(EX), hátlap: A+P(ANNONI)

miért hantoltak el olyan további tárgytypusokat („mellékleteket”), amelyek nem illenek a mai szemlélő keresztény temetkezésekkel szemben támasztott elvárásaihoz? Sokkal ritkábban kerül az érdeklődés középpontjába ugyanakkor egy másik, legalább ennyire releváns probléma: pontosan hogyan is kellene a korban egy keresztény temetkezésnek és temetőnek kinéznie, ha nem a modern elvárásainkat vetítjük vissza és kérjük számon a múltból ránk maradt jelenségek vizsgálatakor? Jelen írás további részében ebből a nézőpontból szeretnék a vizsgált témához közelíteni, néhány kiragadott példán keresztül rámutatva a felmerülő lehetőségekre.

#### MEGTÉRÉS, FELÜLRŐL SZERVEZETT TÉRÍTÉS ÉS AZ AZONOSÍTHATÓ KERESZTÉNY ANYAGI KULTÚRA KEZDETEI

Mint fentebb röviden utaltam rá, a X. századi Kárpát-medence történetének a század utolsó harmada előtti időszakából egyetlen példa ismert a felülről, a politikai vezető réteg által szervezett keresztény térítési akcióra: Gyula konstantinápolyi megkeresztelkedése és Hierotheos püspök turkiai tevékenysége. Erről sem tudunk meg azonban az arról beszámoló írott forrásokból többet, mint hogy a császárvárosba látogató és ott a keresztséget felvevő magyar úr

„magával vitt egy jámborságáról híres, Hierotheos nevű szerzetest, akit Theophylaktos Turкия püspökévé szentelt, s aki odaérkezvén, a barbár tévelygésből sokakat kivezetett a kereszténységhez. Gyula pedig megmaradt hitében, [...] az elfogott keresztényekről sem feledkezett meg, hanem kiváltotta azokat, gondja volt rájuk és szabaddá tette őket.”<sup>16</sup>

A 970-es évektől azután ezt követték a törzsszövetség fejedelme, Géza által elindított térítések és magának Gézának az aligha mélyebb keresztény meggyőződésből fakadó megkeresztelkedése.<sup>17</sup> Ez utóbbitól már többé-kevésbé egyenes út vezetett a fia, I. (Szent) István által felülről szervezett térítési program megkezdéséhez és az egyházszervezet kiépítéséhez. Ám joggal merülhet fel a kérdés: valóban csak és kizárólag ez az egyetlen út létezett-e a kereszténység sikeres terjedéséhez?

Példaként ókori és kora középkori esetek egyaránt kínálnak. Elsőként és igen beszédes módon mindjárt a kereszténység első három évszázadának történései Jézus tanítói fellépésétől a keresztényeket a római állam pártfogásába vevő I. (Nagy) Konstantin császár koráig. Ezen időszakból az új hit terjedését

16 Iohannes Skylitzes, *Synopsis Historiarum* 9.5, görög szöveg és magyar fordítás: Moravcsik 1988, 85–86.

17 Lásd pl. Györffy 1977, 67–81. összefoglalását, amelynek ma már számos pontja finomabb megfogalmazást igényel.

felülről támogató politikai szándékokról kevésbé, azt megakadályozandó hozott intézkedésekről ellenben annál inkább hallunk. Ennek ellenére napjaink – a korábbi időszakok némileg túlzó becsléseihez képest reálisabbnak tűnő képet tükröző – javaslatai is hét-tíz százalék körülre, azaz kb. 6 millió főre teszik a Római Birodalom lakosságán belül a keresztények arányát a IV. század első évtizedében.<sup>18</sup> A felülről irányított és a legkülönbözőbb állami „ösztönzőkre” támaszkodó térítés hatékonyságát persze nem érdemes kétségbe vonni. Még akkor sem, ha az a szakirodalomban magát sokáig tartó elképzelés, mely szerint a keresztény lakosság aránya a IV. század első évtizedei és a század vége között tíz és húsz százalék közötti mintegy nyolcvan százalékra nőtt, legalábbis erősen kérdéses.<sup>19</sup>

A központi politikai hatalom pártfogásába történő kerülés előtti időszak keresztény kultúrája viszont az anyagi kultúra területén annak ellenére is csak lassan vált láthatóvá, hogy az írott források alapján nyilvánvaló: a szövegek terén már gazdag hagyatékek keletkeztek erre az időre. Az első egyértelműen keresztény értelmezésű tárgyakról a II. század legvégétől, illetve a III. század elejétől kezdve szólnak a rendelkezésünkre álló szövegek,<sup>20</sup> ezek alapján azonban többé-kevésbé világos, hogy többnyire olyan, a domináns görög-római (politeista) kultúra képi nyelvéből származó képtípusok átültetéséről volt szó, amelyek keresztény (át)értelmezése önként kínálta magát. Kérdéses ezért többek között az is, hogy ha ezek az alkotások a korunkra is maradtak (volna), képesek vagyunk (lennénk-e) őket minden esetben egyértelműen keresztény megrendelő által készítettésként/használtként azonosítani? Akárhogyan is, a 220–230-as évektől a római katakombák sírjait díszítő faragványok és freskók már egyértelműen azonosítható keresztény ábrázolásokat is elénk tárnak (*XV. tábla*), ahogy az első kétségtelenül keresztény értelmezésűként azonosítható jelkép (a sztaurogram, azaz az összefűzött tau és rho betűk: 3. kép, 4) is feltűnik legkésőbb a II. század végén.<sup>21</sup> (A görög tau és rho, azaz a T és a P betűk egymásra vetítésével kapott szimbólum vizuális jelként a keresztre feszített Krisztust jeleníti meg; a kereszt görög neve a sztauros.)

A keresztényként azonosítható anyagi kultúra egy adott térségben történő megjelenése azonban aligha feleltethető meg egy az egyben a keresztény közösségek adott helyen való jelenlétének tényével, illetve a közösség méretével.<sup>22</sup> Összefüggések persze kimutathatók. Így a Róma városi keresztény

18 Vö. pl. Hopkins 2018.

19 Vö. Frankfurter 2014, a korábbi irodalommal.

20 Thümmel 1994; Dresken-Weiland 2011, 64; Sörries 2013, 61–63.

21 Hurtado 2006, 135–154, különösen 142.

22 Vö. pl. Nagy 2019 által bemutatott összeállítás tanulságaival.

művészet III. századi láthatóvá válása minden bizonnyal összefüggésben állt azzal a ténnyel, hogy a fővárosban viszonylag jelentős számú, a birodalmi „átlagot”<sup>23</sup> messze meghaladó koncentrációjú, anyagi erő tekintetében sem jelentéktelen keresztény lakosság élt. Ugyanakkor Anatóliában, ahol a kereszténység a népesség körében messze elterjedtebbnek tűnik már a Konstantin-kor előtt is, mint sok nyugati provinciában, elsősorban sírfeliratokat ismerünk a IV. század első évtizedei előttről. Ráadásul eloszlásuk is nagyon erős regionális jellegzetességeket mutat, s korántsem onnan áll rendelkezésünkre a legtöbb egyértelműen keresztényként azonosítható felirat, ahonnan más forrásaink alapján azt leginkább várhatnánk – a feliratállítás szokását, s különösen az ezeken megjelenő keresztény utalások létét vagy nemlétét ugyanis számos tényező egyszerre befolyásolta.<sup>24</sup> Az e feliratos sírköveken feltűnő ábrázolások többsége alapján pedig aligha gondolnánk első látásra keresztényekre: az utóbbiak által használt szimbolika ugyanis ekkor még legtöbbször lényegében megegyezett a nem keresztény környezetük által készíttetett sírkövekével.

Említésre érdemes a fentiek mellett az is, hogy az anyagi kultúra előbbi, keresztény értelmezésű képeket használó szegmensének megjelenése nem következik önmagában szükségszerűen a keresztény tanításból. Sőt, bizonyos értelemben éppen ellenkezőleg: elég itt a Jézus által elindított vallási mozgalom zsidó gyökereire és a második szentély korabeli zsidó hagyománynak a vallási környezetben használt képekkel szembeni ellenérzéseire gondolnunk.<sup>25</sup> A képi ábrázolások használata így keresztény közegben – főként pedig a kultusz közegében – elsősorban a római világ norma- és szokásrendszeréből, a *bourdieu-i habitusból* veszi eredetét,<sup>26</sup> s nem egy esetben került összeütközésbe az ószövetségi tanításokat szigorúbban vevő keresztény egyházi személyek útmutatásaival.

Nem érdemes továbbá engednünk a kísértésnek, hogy a Róma városi katakombák színes képi világa félrevezessen, elterelve a figyelmet arról, hogy esetükben a Nagy Konstantin-kor előtti keresztény vizuális művészet egyedien gazdag, de ekkoriban még csak elsősorban a birodalom fővárosára jellemző emlékeivel állunk szemben. Nem mehetünk el természetesen említés nélkül a III. századi Dura Europos-i *domus ecclesiae* freskói mellett, amint a zömmel tipológiai alapon a Konstantin-kor elé helyezett, keresztény szimbolikát hordozóként azonosított, illetve feltételezett vésett gemmák mellett sem

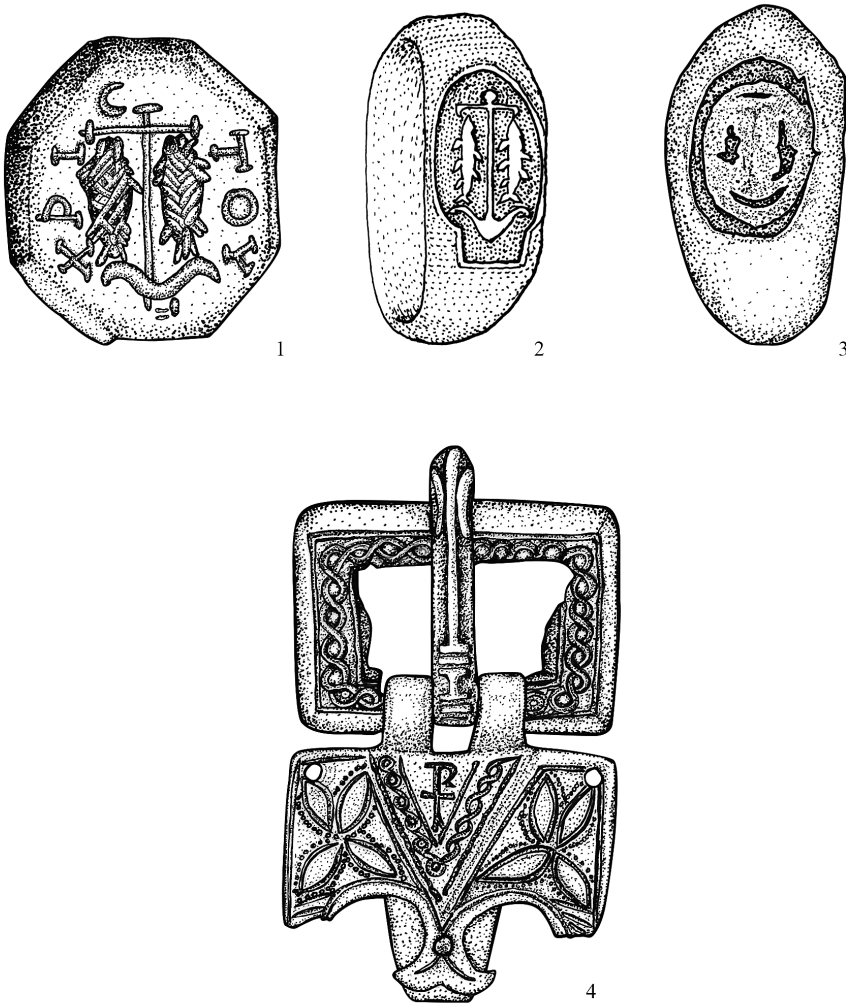
23 A birodalom különféle provinciái közötti IV. század eleji jelentős különbségekre, s az ezekből fakadó „átlagszámítások” értelmének korlátaira lásd Hopkins 2018, 439–440.

24 Destephen 2010.

25 Vö. pl. Murray 1977, illetve magyarul röviden lásd Bollók 2013b, 221–222.

26 Spieser 2012, 98.





3. kép. 1–3. Horgonyt és egy pár halat ábrázoló vésett gemmák különféle minőségű kivitelben az egykori gyűrűből kiesve (1) és római kori gyűrűbe foglalva (2–3).  
1. Ismeretlen lelőhely, 2. Pessinus, I.6.80. sír, 3. ismeretlen lelőhelyű temetkezés lelete (Varga Zsóka rajzai 1: Spier 2007, Cat. 207, 2: Claerhout – Devreker 2008, 120, 3: Spier 2007, Cat. 239 nyomán); 4. Dombóvár, IV. század végi – V. század eleji niellódíszes ezüstcsat sztaurogrammal (Varga Zsóka rajza Hampel 1894, 41, 22. ábra nyomán)

(3. kép, 1–3).<sup>27</sup> Ezek ismeretében, illetve a korszakból származó emlékek nagyfokú pusztulásával számolva is nehezen vitatható ugyanakkor, hogy a IV. század első évtizedei előtt élt keresztények döntő többsége nem feltétlenül igényelte egy kifejezetten keresztény tartalmú és akként könnyedén azonosítható anyagi kultúra létét ahhoz, hogy életét a keresztény hit tanítása szerint élhesse, magát pedig a keresztény közösség tagjai közé sorolhassa. Bizonyára nem okozott áthidalhatatlan problémát számos keresztény személynek és családnak az sem, hogy mindennapi tárgyaik egyikén-másikán esetleg a görög-római kultúra képi világából származó, általunk első látásra politeistaként-pogányként azonosított – sokszor mitológiai háttérű – képek jelentek meg; ezek egy része ugyanis a legtöbbük számára nem hordozott kifejezetten, illetve kizárólagosan és pusztán „pogány” vallási tartalmat. Alexandria Kelemen a pecsétyűrík keresztények számára ajánlott és tiltott ábrázolásainak szimbolikája kapcsán megfogalmazott javallata persze felmutatja azt az utat, hogyan volt a III. század legelején egy keresztény számára minden további nélkül lehetséges a rendelkezésre álló tárgyi kultúra azon elemeit saját maga számára kiválogatni, amelyek vallási szempontból semleges vagy egyenesen keresztény tartalommal felruházható díszítést hordoztak.<sup>28</sup>

Természetesen ezen a ponton joggal vethető fel, hogy a helyzet gyökeresen megváltozott a keresztény anyagi kultúra megszületése után, ettől kezdve ugyanis „csupán” a készen kapott elemek meghonosításáról kellett gondoskodni az újonnan kereszténnyé lett közösségekben és területeken. Ez az átmenet azonban korántsem tűnik annyira szükségszerűnek, egyszerűnek és magától értetődőnek. Különösen olyan térségekben és kultúrákban nem, ahol az ókori Mediterráneumban honos képi nyelvtől eltérő vizuális kommunikációs formáknak volt inkább meg a helyi hagyományuk, s ahol így a kereszténység meghonosodása sem feltétlenül az általunk könnyen azonosítható képi kifejezőeszközök elterjedésével járt együtt.<sup>29</sup> A képi nyelv használatához hasonlóan szintén a kulturális *habitus* sajátosságai határozták meg az általunk jól elkülöníthető keresztény anyagi kultúraként látott jelenségegyüttes számos eleme iránti igény létét is, amelyek nélkül azonban a keresztény hitélet gyakorlása minden további nélkül elképzelhető volt. Nem véletlen ezért, hogy a templomépületek mérete és díszítésének gazdagsága sokszor nem állt egyenes arányban az azt használó közösség méretével; de legalább ilyen fontos szerepet játszottak az építtetés történeti körülményei, az építtető(k) szimbolikus megfontolásai és még számos további, alább röviden érintett szempont.

27 Spier 2007.

28 Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III.59–60, magyar fordítása: Tóth 2013, 299–300.

29 Vö. Nordhagen 2006; Bollók 2013b.

## A KERESZTÉNY KÖZÖSSÉGEK GYÜLEKEZETI ÉS LITURGIKUS TEREI

Az utolsó példa át is vezet egy következő kérdéskör vizsgálatához: elképzelhető-e a keresztény kultusz gyakorlása kifejezetten erre a célra tervezett és felépített épületek, azaz templomok hiányában? A kora középkori Kárpát-medencei kereszténység kutatása ezt a kérdést ugyan ebben a formában alig-alig fogalmazza meg, mégis, általában abból indul ki, hogy a X–XI. században a templomépítés és az ilyen céllal emelt, az istentisztelet elemeit megfelelően szolgáló templomépületben történő misézés gyakorlata már annyira mindennapos volt a keresztény világban, hogy az újonnan kereszténnyé váló közösségek e gyakorlatot maguk is minden bizonnyal alapvetőnek és megkerülhetetlennek tartották. Másként fogalmazva: kifejezetten istentiszteleti célra épült templom nélkül nem létezhetett kereszténység, így a régészetileg megfogható templomnyomok hiánya egyben a kereszténység jelenlétének hiányára is utal.

A korai, Nagy Konstantin kora előtti, de még a IV. század első évtizedeit követően élő keresztény közösségek tagjai azonban aligha osztották ezt a meggyőződést. Az első évszázadokban összejöveleiket a 160-as évek közepén vértanúságot szenvedő Justinus mártírtörténetének szavai szerint ott tartották, „ki-ki ahol akar[t]a, s ahol lehet[ett]”.<sup>30</sup> Ez elsősorban a közösség tagjainak erre alkalmas házait jelentette, de amint arra az újabb kutatás utalt, szükség és lehetőség esetén más épülettípusok – boltok, műhelyek, fogadók, raktáreépületek, csűrök – használatára is sor kerülhetett.<sup>31</sup> Látva a kor liturgiájának Justinus mártír *Első apológiája* által számunkra megőrzött főbb szakaszait, nem is kell különösebben csodálkoznunk azon, hogy e korai összejövelekre szinte bármely helyiség alkalmas lehetett:

„[...] a Napról elnevezett napon [vasárnap] mindannyian, városokban és falvakban egyaránt összejövetelt tartunk, ahol felolvassuk az apostolok emlékiratait és a próféták írásait, amennyire azt az idő engedi. A felolvasó elhallgatása után az előljáró beszédében int és buzdít, hogy ezeket a szép dolgokat tetteinkkel utánozzuk. Majd mindannyian felállunk, közösen imát mondunk, imánk befejezésekor kenyeret, bort és vizet hoznak oda, s az előljáró – amennyire az erejéből telik – imát és hálaadást mond, és a nép ráfeleli az Ámen-t. Ezután történik azoknak a továbbítása és szétoztása, amelyek felett hálaadást mondott, a távollévőknek is küldenek belőle a diakónusok által.”<sup>32</sup>

30 *Acta Iustini et sociorum, versio B* 3.1, ford. Vanyó 1984a, 38. Hasonló megfogalmazásban találjuk meg ezt a mondatot az A verzióban (*Versio A* 3.1, ford. Vanyó 1984a, 36), míg némileg más hangsúllyal jelenik meg a C verzióban (*Versio C* 2.4–5, ford. Vanyó 1984a, 42).

31 Adams 2013.

32 Iustinus, *Apologia prima* LXVII.3–5, ford. Vanyó 1984b, 118.

Justinus szavait olvasva azonban arra is érdemes felfigyelni, hogy már e korai, „egyszerű”, „elemi” liturgiában is lényegében minden fontos része megtalálható volt a későbbi időkből – egészen napjainkig – ismert keresztény misének: az igeliturgia az olvasmányokkal és a homíliával, az eucharisztia liturgiája imákkal és könyörgésekkel (egyedül a bűnbánati részekről nem esik konkrétan szó). Világosan látszik tehát, hogy a kifejezetten a keresztény liturgia céljait szolgáló épült templomépületek léte egyáltalán nem volt (és ma sem megkerülhetetlen) előfeltétele a keresztény misének – megtartására az adott körülmények között tulajdonképpen bármely, a kellő kereteket biztosító épület, illetve épületrész alkalmas lehetett. Nem véletlen ezért, hogy a III. századból eddig régészetileg is ismert néhány keresztény gyülekezeti hely mindegyikét eredetileg más céllal készült építmény egy részéből alakították ki.<sup>33</sup> Ez pedig nem kis részben járul hozzá ahhoz, hogy valamely jellegzetes, az ott zajló rítusokra utaló felirat, liturgikus kellék, illetve berendezési vagy díszítőelem jelenléte nélkül e terek keresztény liturgikus tér funkcióját lényegében nem lehetséges régészetileg azonosítani.

Természetesen e ponton joggal fogalmazható meg az ellenvetés, hogy a Konstantin-kor előtti viszonyok olyan jelentős mértékben különböztek a későbbi időszakokétól, hogy analógiaként történő felhasználásuk legalábbis nagyon problémás. A különbség azonban mégsem volt akkora, mint első látásra tűnik. Egyrészt persze számottevő és jelentős hatásokkal járó eltérés Justinus mártír kora és a későbbi időszakok között, hogy a keresztény közösségek létszámának és anyagi erejének növekedésével párhuzamosan a III. századtól megkezdődött a hivatásos klérus egyre határozottabban látható elkülönülése a laikusoktól.<sup>34</sup> Ugyancsak a számbeli és az anyagi gyarapodás következményeként egyre több helyen történhetett elmozdulás a közösség által birtokolt gyülekezeti helyek megvásárlása és a liturgikus cselekmények céljaira történő ki-/átalakítása felé. Ezekről a templomokról a III. századból és a IV. század legelejéről még leginkább csak írott forrásokból értesülünk,<sup>35</sup> s bár meghatározó

33 Dura Europos (Szíria): Kraeling 1967; Brenk 2003, 65–70; Philippopolis (Plovdiv, Bulgária): Bospachieva 2003; Kefar ‘Othnay (Legio) (Izrael): Tepper – Di Segni 2006; az utóbbi két épület körüli bizonytalanságokat röviden bemutatja: Sörries 2013, 66–67. Megjegyzendő, hogy a Sörries által a Kefar ‘Othnay-i épület felhagyásának kronológiájával kapcsolatban megfogalmazott kérdéseket mind a kerámiaanyag azóta elvégzett részletesebb vizsgálata, mind pedig a *Legio VI Ferrata* állomáshelyeinek történeti rekonstrukciója eloszlatni látszik: Bowersock 2018. Az előrehaladott kerámiavizsgálatok eredményeivel kapcsolatos információért Mordechai Aviamnak tartozom köszönettel.

34 Schöllgen 1998.

35 Pl. White 1997, 85–100, 162–171; Sörries 2013, 60–61.

építészeti jellegzetességek hiányában felismerésük a régészeti ásatásokon (minden bizonnyal) gondot jelent(ene),<sup>36</sup> létük önmagában is utal a keresztény közösségek templomépület iránti belső igényére.

Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a Nagy Konstantin által megkezdett templomépítkezések, amelyek a keresztény bazilika és ezáltal a kifejezetten keresztény templomépület céljait szolgáló épülettípus megszületésének kiindulópontját jelentették, milyen visszafogott ütemben vezettek csak el a kifejezetten erre a célra emelt keresztény templomok birodalomszerte történő általánossá válásához. Érdeemes ehhez egy pillantást vetni a Ramsay MacMullen által összeállított, az írott és a régészeti forrásokból kb. 400 előtről ismert templomépületek listájára.<sup>37</sup> Különös tekintettel arra, hogy ezek viszonylag milyen jelentős hányada állt valamely mártír sírja felett a település egyik temetőjében, ami egyértelműen jelzi, hogy a kérdéses bazilika nem a közösség szokásos, heti rendszerességű, vasárnapi istentiszteleti igényeit szolgálta ki. Ebből azonban csak részben következik a MacMullen által hangsúlyozott tézis, mely szerint a IV. században elsősorban a jómódúak és a gazdagok – azaz az elit tagjai – vettek részt a templomokban tartott miséken, míg a közösség egyszerűbb tagjainak vallásgyakorlása sokkal inkább a mártírok sírjai körül, a temetőben kialakult és ápolt kultuszok köré épült.<sup>38</sup> Nem kétséges persze, hogy az utóbbiak igen jelentős közönséget vonzottak mind Keleten, mind Nyugaton. Amint az sem, hogy az egyházatyák homlíáinak elemzése alapján valóban úgy tűnik, hogy elsősorban a jómódúakhoz szóltak a közösségek vezetői a vasárnapi miséken – még ha az arányok nem is tolódtak el annyira ebbe az irányba, mint MacMullen első vizsgálatai valószínűsítették.<sup>39</sup>

Másrészt viszont az új típusú templomépítkezések elterjedésének viszonylagos lassúsága minden bizonnyal arra is utal, hogy számos közösség a Konstantin-kor után is tovább használta azokat a gyülekezeti tereket, amelyekben a megelőző korban tartották istentiszteleteiket. Ez a helyzet csak részben állt összefüggésben azzal, hogy a keresztény közösségek számbeli növekedése bizonyos térségekben jóval lassabb folyamat volt a 310–320-as évek után is, mint

36 Az eddig egyetlen, csekéllyel Konstantin kora előttre keltezett, már templom céljára emelt épületre, mely régészeti ásatások során került elő, ám melynek datálása nem mindenki által elfogadott, lásd Parker 1998; 1999. Más problémát jelent az első közleményekben szintén a IV. század első évtizedeire keltezett Qirkbize-i (Szíria) templomépület: Tchalenko 1953, 325–338; 1990, 151; az értelmezés nehézségeit összefoglalja: Brenk 2003, 71–72.

37 MacMullen 2009, 117–141.

38 MacMullen 2009.

39 Vö. MacMullen 1989; Rousseau 1998; Mayer 2000.

a kutatás sokáig vélte, s így sem valódi szükség nem volt nagyobb épületre, sem az anyagi erő nem feltétlenül állt rendelkezésre mindenhol ezek kivitelezéséhez. Legalább ennyire szorosan összefüggött azzal is, hogy a keresztény vallásgyakorlat számos formája még hosszú ideig a magánháztartás keretei közötti vallássság körében maradt, s az Egyház csak hosszú küzdelem nyomán tudta ezek egy részét a saját ellenőrzése alá vonni.<sup>40</sup> Mindezek következtében a templomépítkezések igazi nagy fellendülését csak az V–VI. század hozta el a Mediterránumban. Különösképpen így volt ez a városi központoktól távolabb eső, vidéki környezetben. Ezen építkezéseket azonban jól érzékelhetően csak részben ösztönözte a liturgikus terek iránt a keresztény lakosság növekvő létszáma és aránya által indokolt megnövekedett igény. Ugyancsak jelentős szempont volt, hogy a társadalmi-politikai pozíciójukban megerősödött egyházi vezetők a városok és az azokat körülölelő tágabb vidék meghatározó jelentőségű pontjain elhelyezett templomépületekkel mindenki számára jól látható és értelmezhető módon, szimbolikusan is hangsúlyozni kívánták az új hit jelenlétét és saját kiemelt státuszukat. A keresztény hitre tért városi előkelő családok tagjai pedig a hagyományos jótékonyosság (*euergetizmus*) keretei között a városi közösség számára tett adományként megvalósított szokásos városi középületek helyett egyre inkább templomépítetésekre és azok berendezésére fordították anyagi javaikat. Így amíg a falvakban az új templomok megjelenése inkább a helyi földbirtokos vagy a helyi keresztény közösség kezdeményezésére, az ő anyagi terhükre történt, s így az adott település keresztényeinek számbeli és anyagi gyarapodását tükrözi – bár korántsem nélkülözi ezáltal a helyben a közösség erejét és jelentőségét érzékeltető szimbolikus üzenetet –, addig városi környezetben vagy éppen zárandokhelyeken számos templom épülhetett úgy is, hogy szimbolikus jelentőségük meghaladta a tényleges praktikus igényeket.<sup>41</sup>

Anélkül tehát, hogy kellő körütekintés nélkül, túlzottan erőltetett módon megpróbálnánk túl szoros párhuzamot vonni a késő ókori mediterrán városi kultúra és a X–XI. századi Kárpát-medencei zömmel rurális világ között, néhány általános következtetés megfogalmazhatónak tűnik.

1. A keresztény személyek és családok jelenléte egy adott település közösségében nem hozza magával automatikusan, azonnal és kényszerítő erővel azt, hogy külön a liturgia céljaira épített közösségi gyülekezőhellyel (templommal) is rendelkezzenek. A legalapvetőbb liturgia lényegében bármely helyiségben megvalósítható volt, ha akadt olyan személy, aki képes volt a celebrálására.

2. Egy akármilyen egyszerű templom felépítése valamiféle anyagi befektetést igényelt. Ez egy X–XI. századi vidéki településen vagy a szélén álló kis

40 Boves 2008.

41 Vö. Bar 2003; Sweetman 2010.

fatemplom esetében messze nem jelentett olyan összeget, mint egy késő ókori jelentősebb méretű mediterrán kőtemplom esetén. Ugyanakkor a két vállalkozás mögött álló lakosság méretei is igencsak különbözők voltak, ha a több ezres, illetve több tízezres – néhány kivételes esetben pedig százezres – nagyságrendű késő ókori mediterrán városi, valamint a néhány tíz-, esetleg százfős Kárpát-medencei falusi közösségek<sup>42</sup> lélekszámát vetjük össze. Szimbolikus jelentősége azonban mindkettőnek számottevő lehetett (volna) mind az építető, mind a környező közösség szemében. Nem véletlen, hogy Szent István törvényileg kötelezte az uralma alatt álló települések lakóit tíz falvanként egy templom felépítésére<sup>43</sup> egy olyan korban, amikor az általa és apja által megindított térítési tevékenység eredményei önmagában még nem feltétlenül indokolták egy ilyen sűrűségű templomhálózat létét. Más kérdés, hogy István törvényei a lakosságnak elviekben azt is előírták, hogy vasárnaponként a tűz őrzésére otthon maradó személyek kivételével mindannyian jelenjenek meg a keresztény istentiszteleten.<sup>44</sup> A praktikus és a szimbolikus megfontolások így a templomépítések előírása esetén egybeestek és együtt jártak – még ha a két törvényhely gyakorlatba történő átültetése nyilvánvalóan túlzott elvárás volt is megfogalmazásuk idején. Elég ha pusztán arra az egyetlen gyakorlati problémára gondolunk, amelyet e templomhálózat papokkal és a liturgiához szükséges könyvekkel való ellátása jelentett rövid távon.

3. Az előző pontból részben következik az is, hogy felettebb valószínűtlen, hogy a felülről szervezett térítés kora előtti időszakban akár a Gyula meghívására és jóváhagyásával az ő ország részében tevékenykedő Hierotheos, akár más, kevésbé kedvező körülmények között a Kárpát-medencében esetlegesen működő keresztény térítő tevékenységének elején célszerűnek látta volna a templomok építésének erőltetését egy túlnyomó többségében nem keresztény – időnként pedig minden bizonnyal azzal eléggé ellenséges – közegben. Bármennyire magától értetődőnek tűnne is abból kiindulni, hogy egy déli irányból érkező egyházi személy a kezdetek kezdetétől a saját otthoni közegében megszokott liturgiát<sup>45</sup> kísérelte volna meghonosítani új környezetében is, az adottságokhoz való alkalmazkodás képessége – amint arra az alább bemutatandó néhány konkrét példa is utal – egyáltalán nem hiányzott az Egyház képviselőiből. Nyilvánvalóan ebbe a körbe tartozhatott a természetükből

42 Bollók 2013c; Révész 2017, 173.

43 *Sancti Stephani decretorum liber secundus* 1: Závodszy 1904, 45, 153.

44 *Sancti Stephani decretorum liber primus* 9: Závodszy 1904, 23, 144.

45 A késő ókori, illetve a középbizánci konstantinápolyi liturgia, mely a IX–XI. században a bizánci térség meghatározó liturgiája volt, összetettségéről jó képet kaphat az olvasó magyarul: Taft – Schulz (2005) két összefoglaló kötetéből.

fakadólag az idők folyamán egyre díszesebbé és részletgazdagabbá váló liturgikus események<sup>46</sup> adott körülményekhez történő, szükség esetén az elhagyhatatlan alapvető rítusokra történő visszanyesésének képessége is, ha a körülmények úgy kívánták. Mindez persze nemcsak a liturgikus cselekményekre, de az azokhoz kapcsolódó tárgyi kellékekre is igaz volt. Így a korabeli Nyugatról ismert utazókelyhek és hordozható oltárok sem pusztán az úton lévő egyháziak igényeit voltak képesek kielégíteni, de a templomokkal egyelőre nem kellő számban rendelkező vidékre látogató személyekét is.

A fent elképzelt térítőnek azonban nagyobb, a lehetőségeit sokkal szorosabban behatároló nehézségekkel is szembe kellett volna néznie az istentiszteleti célra emelt templomok hiányánál. Rögtön a kezdetek kezdetén azzal a nyelvi problémával, amelyet a X. századi Kárpát-medencei közeg jelentett egy Nyugat- vagy Délkelet-Európából érkezett személy számára. A keresztény szent iratok és a liturgia nyelveként a görög és a latin mellett a IX. századtól már ugyan a szláv is kínálkozott, az azonban a X–XI. században csak a Kárpát-medence bizonyos tájain jelenthetett segítséget. A keresztény hit legalapvetőbb tanításainak és a liturgikus cselekmények mikéntjének lényege természetesen az írásbeliség ismerete nélkül is átadható volt – ahogy történt a Jézus halálát követő évtizedekben az első evangéliumok megszületése előtt szerte a Mediterráneumban,<sup>47</sup> illetve az írástudatlan rétegek között működő papok által hosszú évszázadokon át később is.

Nagyobb feladat lehetett annak a fogalmi készletnek a Kárpát-medencében élő népesség által beszélt nyelvek egyikére-másikára való átültetése, amely a tanítás megértéséhez szükséges volt. Az a tény, hogy e szavak számottevő része a magyarban a déli szláv, míg egy másik csoportjuk a török nyelvek felé mutat, utalhat arra, hogy Szent István kora előtt valóban működhettek a Kárpát-medencében olyan térítők, akik dél felől, a Balkán irányából érkeztek; amint e szókészlet egy része minden további nélkül lehet X. század utáni is.<sup>48</sup> Más kérdés, hogy a kérdéses szavak egy részének a magyarba való átkerülésében játszottak-e valamilyen szerepet azok a Dunántúl X. század eleji, magyarok általi elfoglalása után helyben maradt közösségek, amelyek egy része nyugati ótörök, egy másik talán valamilyen szláv nyelvet beszélt, illetve amelyek egynémely tagja Cirill és Metód, valamint tanítványi körük *pannoniai* tevékenysége kapcsán az új szláv nyelvű liturgiával is kapcsolatba kerülhetett.<sup>49</sup>

46 E folyamatra, valamint az ezt időről időre racionalizáló beavatkozásokra lásd Taft 1977.

47 Vö. Dunn 2008.

48 E szókincsre és a kutatás történetére lásd H. Tóth 1983. Megállapításainak történeti – s talán nyelvészeti – részei alapos revízióra szorulnak.

49 Vö. Szőke 2010, 48–50; Szőke 2019.



Akárhogy is, feltételezett X. századi térítőnk meglehetősen szűkre szabott lehetőségek között végezhetett csak a tevékenységét. Megkeresztelhetette az arra fogékonynak mutatkozókat, beszélhetett nekik a keresztény hit alapjairól, megtaníthatott nekik néhány imát, illetve a liturgia egy-két alapvető elemét, valamint néhány olyan ajándékkal láthatta el őket, amelyek segítséget jelentettek a mindennapjaikban, imáikban, s amelyek megérintésével/megtekintésével emlékeztükbe idézhették a hit tanításait. Ez az a pont, ahol érdekes áttérnünk jelen írás utolsó nagyobb témájára.

#### MELLKERESZTEK, KERESZTÉNY TEMETŐ ÉS A KERESZTÉNYEK TEMETKEZÉSEI

Amint fentebb, a bevezetőben már szó volt róla, a X. századi Kárpát-medencei régészeti emléktanyag, illetve az itteni X–XI. századi temetkezések legjelentősebb számú és legegységelműbben a kereszténységgel kapcsolatban álló tárgytipusa az egyszerű és az ereklyetartó mellkeresztek csoportja (4. kép). Kárpát-medencei feltűnésük és sírba kerülésük kapcsán a kutatásban számos lehetőség fogalmazódott már meg. Az egyik markáns vélemény szerint megjelenésük a kereszténység terjedésére utal, s így egy korai térítési kísérlet emlékei lehetnek. Mások inkább ékszerként való viselésüket feltételezik, tekintettel a X. századi Kárpát-medencei keresztény közösségekre utaló egyéb jelek hiányára, illetve igen bizonytalan látott voltára.<sup>50</sup> Magam, mint korábban,<sup>51</sup> most is úgy gondolom, hogy e tárgyak eredeti, keresztény környezetükben is amulettfunkciót tölthettek be, és akként tekintett rájuk a keresztény világ szomszédságában élő, a keresztény vallást gyakorló személyekkel valamilyen kapcsolatba került csoportok tagjainak egy része is. Így nem meglepő, hogy a X–XI. századi Kárpát-medencei ismert lelőkönyvetű mellkeresztjeinek többsége sírokból, s főként női és gyermeksírokból került napvilágra.<sup>52</sup>

Az utóbbi mintázat rajzolódik ki a korabeli kelet-mediterrán világ temetkezéseit vizsgálva is (míg különbség, hogy a Földközi-tenger medencéjében jelentősebb számú keresztletet lát napvilágot településekről is),<sup>53</sup> amelyekben a mellkeresztek az antik amulettviselet-szokásának megfelelően ugyancsak elsősorban

50 A felmerült véleményeket a korábbi álláspontok ismertetésével, a hangsúlyokat különféle jelenségekre helyezve és különböző eredményekre jutva bemutatta többek között Langó – Türk 2004, 397–401; Révész 2011d, 141–144; Bollók 2013a; Kovács 2013.

51 Bollók 2013a; 2016.

52 Lásd Révész 2011d, 138–139. összeállítását.

53 A X–XI. századi Kárpát-medencei települések egyébként sem bővelkednek fém kisleletekben, vö. Langó 2010.

nők és gyermekek temetkezéseit kísérték. Esetenként egyszerre több darab is egy személyt, ami aligha kereszténységének erőteljes voltát volt hivatott jelezni, semmint inkább a számára nyújtott védelmet erősíteni (5. kép). De hasonló helyzetet regisztrálhatunk már a keresztény ókorban is, amikor a kereszténység előtti időkből örökölt amulettek és a keresztény bajelhárító tárgyak egymás mellett élése miatt jóval változatosabb amulett-típusok tűnnek még fel a mediterrán temetkezésekben.<sup>54</sup> Figyelmet érdemel emellett a két varázstradícióból eredő amulett-típusok viszonylag gyakori keveredése egyazon késő ókori együttesekben (6. kép). E jelenséget, amelyet a kora középkori Kárpát-medencei emléanyagban is megfigyelhetünk (7. kép), az utóbbi esetekben az eltemetett keresztény volta elleni érvként szokás felhozni, arra való utalással, hogy egy keresztény személy számára aligha lehetett volna elfogadható a pogány amulettek használata.<sup>55</sup> Az egyházatyák által ismétlődően megfogalmazódó tiltások<sup>56</sup> azonban elég egyértelműen mutatják, hogy a magukat kereszténynek tartó hívek sokáig előszeretettel fordultak az atyák által nem elfogadhatónak tartott „nem keresztény” amulettekhez és rituális specialistákhoz, amikor ezektől hatékony segítséget reméltek problémáik megoldására. Sőt, az is nyilvánvalóvá vált az utóbbi évtizedekben, hogy a „keresztény” és a „nem keresztény” varázstradíció elemeinek ötvözésében időnként maguk az egyháziak is aktív szerepet játszottak.<sup>57</sup>

Ahhoz sem fér kétség, hogy e „nem keresztény” elemek az egyháziak közül sokak számára nemkívánatosak, illetve üldözendők voltak. Mások inkább hajolhattak a kompromisszumokra, főleg ha olyan körülmények között kellett működniük, ahol ez számított a leginkább vagy éppen az egyedül járható útnak. Az egyik kiemelten fontos szempontot, amely ebbe az irányba hatott, a késő római időszakról írva Tóth Endre ekként foglalta össze: a kereszténység előtérbe kerülésével

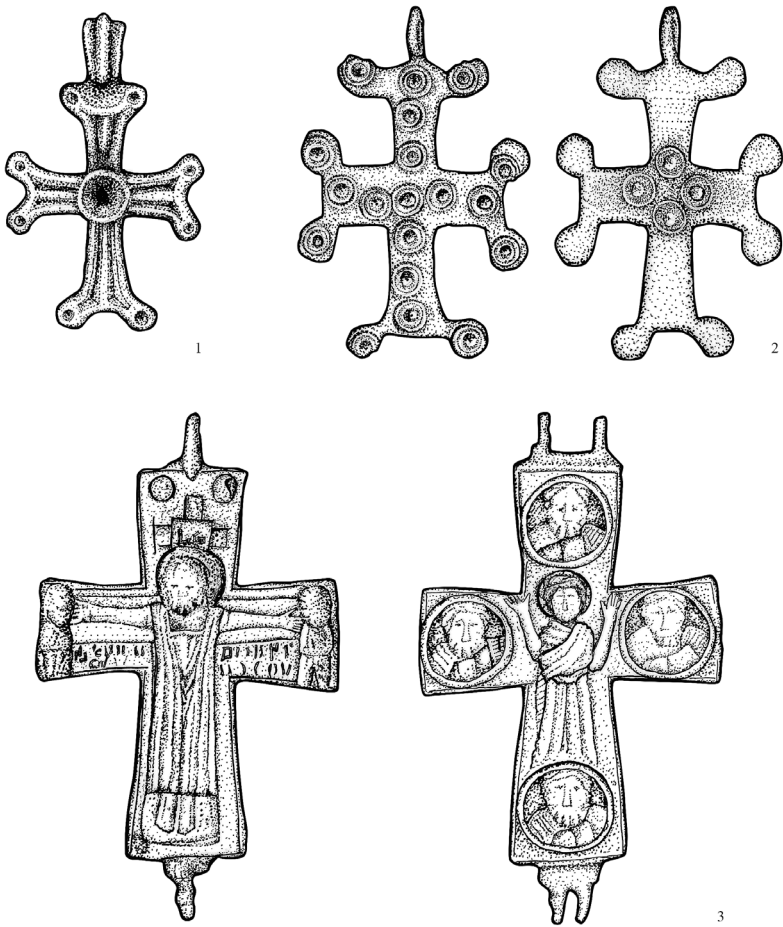
„[...] a vallásosság formája megváltozott. A korábbi, sokrétű kultikus cselekmények leszűkültek. A keresztény rítusok – a liturgia – lényegét az Isten fia földi drámájának megismétlése jelentette. Isten és ember rituális találkozása, érintkezése főként az élet legfontosabb eseményeire (születés, halál), kisebb mértékben az emberek egymás közti kapcsolatára (házasság) korlátozódott. A gyakorlati szükséglet kiszolgáló pogány vallásosság korábbi pogány, látványos rítusai helyett sokkal inkább szellemi tevékenységgé vált. Az ember az Istennel egyre személyesebb módon, az ima segítségével találkozott [...]. A pogány vallásosságot és néphitet a mágikus-rituális cselekedetek jellemezték. A vallásgyakorlás módja, a keresztények ima által elért istenélménye és a pogány rítusok között olyan el-

54 Bollók 2013d.

55 A problémára részletesebben lásd Bollók 2016.

56 Stander 1993.

57 Frankfurter 2002, 168–170, 172–173.



4. kép. 1–2. Egyszerű mellkeresztek: 1. Tiszafüred-Nagykenderföldek, szórvány a temető területéről (Varga Zsóka rajza Fodor 1996, 291, Fig. 2 nyomán); 2. Szob-Kiserdő, 60. sír (Varga Zsóka rajza Bakay 1978, XVII. tábla nyomán). 3. Erelytartó mellkereszt elő- és hátlapja, Sárrétudvari-Hízóföld, 199. sír (Varga Zsóka rajza Nepper 1996, 272–273 Figs 35, 37, Nepper 2002/I, 339, 201. kép és 2002/II, 314, 308. tábla nyomán)

lentét feszült, amit az egyház évezredig sem tudott feloldani. Mivel a késő antik társadalom – még a városlakók esetében is – elsősorban paraszti társadalom volt, a megélhetés alapja a föld terményei voltak, meghatározó jelentőségük volt azoknak a rítusoknak, amelyek a születés – élet – halál analógiájára az ember és a föld termőképességét akarták biztosítani. A keresztény tanítás szerinti élet elfogadását főként az gátolta, hogy a kereszténység hitrendszere és szertartásai nélkülöztek minden, az agrárkultuszokkal, a termékenység kultuszokkal kapcsolatos vonást, és ennek érdekében végzett rituális gyakorlatot.”<sup>58</sup>

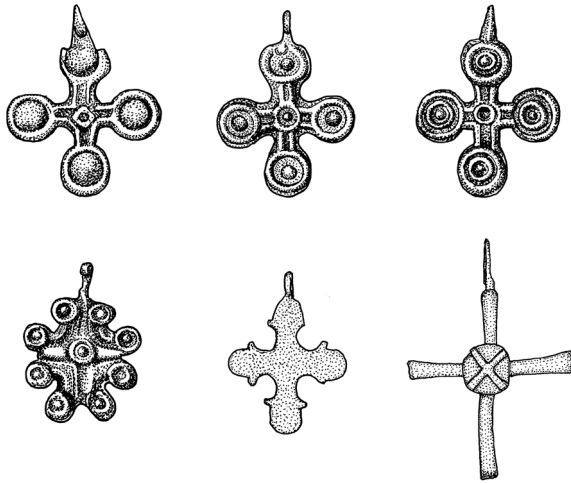
E két világ egymásnak feszülésének egyik fontos terepe az istenségnek bemutatott állatáldozatok létjogosultsága körüli vita. Ezek, a kereszténység kezdeti időszakától az Egyház kritikájának keresztttüzében álló rítusok ugyanakkor a Tóth által vázolt okok miatt a paraszti közösségek számára központi jelentőséggel bírtak, hiába tiltotta be 391-ben és 392-ben kibocsátott rendelkezéseivel I. Theodosius törvényileg mind a véres, mind a vértelen áldozatok bemutatását a régi isteneknek.<sup>59</sup> Az ezen objektív körülmény jelentette realizáláshoz való alkalmazkodásnak tekinthetjük ezért azt, hogy az V. század elején Nolai Paulinus nem ítélte el a Szent Félix mártír sírja körül kiépült szentélyt felkereső környékeliek által bemutatott állatáldozatokat. A szokáshoz természetesen új, keresztény értelmezést kísérelt meg tárítani: tanítása szerint a szent segítségét kérő, illetve azért köszönetet mondó áldozat-bemutatóknak az általuk leölt állatok húsát a mártír ünnepére a szentélyében összegyűlt szegények között kellett adományként az ünnepi lakomán szétosztani elfogyasztásra. Beszédeiből azonban, melyekben a szabályokat megszegők által elszenvedett csodajelek példáján keresztül kísérelte meg a helyes útra terelni az összegyűlteket, az is kitűnik, hogy nem minden áldozat-bemutató tett eleget örömmel a felszólításnak. Nyilván azért sem, mert az áldozat-bemutatók kereszténység előtti módjának gyakorlásával lényegében csak korábbi rituális tradíciójukat folytatták, aligha véve tudomást a kezdeti időkben az egyházi vezető által adott új értelmezésről.<sup>60</sup> Akárhogyan is, az állatáldozat-bemutatóknak az új, keresztény kultusz regionális központjában történő engedélyezésével, illetve a hagyományos vallásosság kereteiből származó rítusnak a keresztény értelmezésével Paulinus sokat tett Szent Félix nolai szentélyének a helyi paraszti lakosság körében történő népszerűvé tételéért és a kereszténység körükben történő terjesztéséért.<sup>61</sup>

58 Tóth 2016, 57–58.

59 *Codex Theodosianus* XVI.10–12, angol fordítás: Pharr 1952, 473–474.

60 Paulinus Nolanus, *Carmina* XIV és XX, angol fordítás: Walsh 1975, 77–81 (Poem 14), 157–172 (Poem 20).

61 A szövegek elemzésére és Paulinus tevékenységének kontextusba helyezésére lásd Trout 1995; Frankfurter 2018, 121.

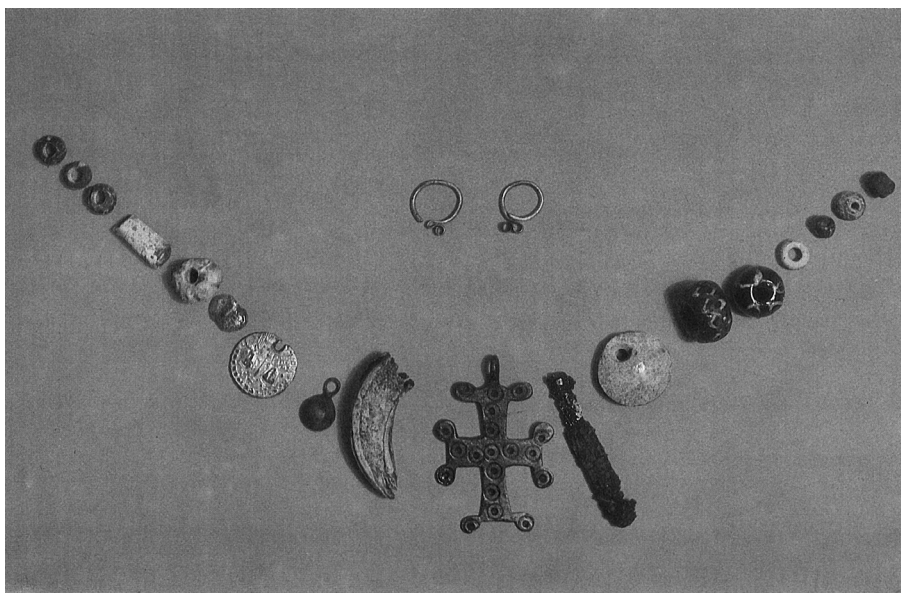


5. kép. Hérakleai Perinthos (Marmara Ereğlisi, Törökország), 133. sír: hat mellkereszt az elhunyt nyakláncáról (rajz: Éber Magda, Westphalen 2012, 132–133, Abb. 5–6. nyomán)



6. kép. 1. Tell en-Naşbeh (Izrael), 13. sír: pontkördíszes öntöttbronz kereszt, *manu fica*-amulett és csörgők (?); 2. Badari (Egyiptom), 5549. sír: csontból faragott kereszték, valamint állat-, szerszám- és egyéb amulettek (rajz: Éber Magda, Bollók 2016, 140–141, 3–4. kép nyomán)

Mintegy két évszázaddal később, a VII. század legelején a Paulinus által alkalmazottal megegyező stratégiát nem kisebb jelentőségű személyiség ajánlotta a Brit-szigetek pogány lakossága körében térítő Szent Ágostonnak, Canterbury első érsekének, mint maga Nagy Szent Gergely pápa. Érvelése szerint ugyanis a pogányok megnyerése érdekében sem a démonok, azaz a korábbi istenségek szentélyeit nem kell lerombolni, pusztán kultuszszobraikat kell megsemmisíteni, sem pedig az állatáldozatok bemutatását nem kell *ab ovo* megtiltani. Mindkét „engedmény” ugyanazt a célt szolgálta. A pápa a szenteltvízzel meghintett, oltárral és ereklyével ellátott, azaz keresztény templomokká alakított korábbi szentélyek használatától egyértelműen azt várta, hogy a korábbi kultuszhely kontinuitása a megtérítettek számára könnyebben elfogadhatóvá teszi az új hitet. Ugyanez motiválta a korábban népszerű állatáldozatok megtartását és új, keresztény értelmezéssel történő átformálását javasolva is. A nolai esethez hasonlóan itt is a templomban elhelyezett ereklye egykori tulajdonosának mártírünnepé alkalmával, illetve a templom felszenteléséről megemlékezendő rendezett ünnepen tartott lakomához kapcsolódóan bemutatott állatáldozatról, illetve az állat húsának adományként való szétosztásáról olvasunk, kiemelve, hogy a korábbi tévelygésből csak lassan, lépésről lépésre



7. kép. Szob-Kiserdő, 6o. sír: az elhunyt nyaklánc gyöngyökkel, mellkereszttel, bizánci solidusszal, és nem-keresztény amulettekkel (Bakay 1978, XVI. t. nyomán)

lehet elvezetni az igaz útra a frissen megtérteket.<sup>62</sup> A pápa megengedő realizmusa azért is különösen figyelemreméltó számunkra, mert Ágoston Kent királyának meghívására és pártfogásával végezte hittérítői munkáját; azaz a megengedő megközelítésre ebben az esetben a felülről, politikai támogatással megvalósuló térítések egyikének esetében találunk példát.

A Kárpát-medence, illetve tágabban Közép-Kelet-Európa kora középkori régészeti emléanyagának tanulmányozója ugyanakkor talán nem kis meglepetéssel olvassa Gergely pápa realista szavait, különösen azon szakirodalmi ismeretei fényében, mely szerint a pogány állatáldozatra utaló leletek jelenléte kategorikusan kizárja az érintett egykori személyek kereszténységgel való kapcsolatát (már ami túlmutat a keresztények elleni fellépésen). A fenti forrásokat látva úgy tűnik azonban, hogy a Megváltó és a megváltás örömhírének, valamint az Egyház befolyásának terjesztése érdekében megengedhető eszközök és ideiglenes kompromisszumok terén az Egyház vezetői kevésbé bizonyultak doktrinerek a tevékenységüket vizsgáló modern kori történészeknél és régészeknél.

E problémakörrel, azaz a természetfeletttel való kapcsolattartásnak, illetve a természetfeletti az ember számára kedvező irányba történő befolyásolásának hatékony módozataival függött össze egy másik terület is: az egészség megőrzése és a betegségek elleni küzdelem. A kereszténység előtti varázstradíció elemeinek fennmaradásához ebben az esetben is jelentős mértékben járult hozzá, hogy az új hit által kínált eszközkészlet sokak számára elégtelennek tűnt. Ezen a termékenységgel és annak eredményének megvédésével ugyancsak szoros kapcsolatban álló területen az Egyház a maga lényegében varázsszövegekként is használható imáival és bajelhárító amulettjeivel aligha ajánlott kevésbé hatékony megoldásokat, mint a nem keresztény tradíciók. Mégis, a megelőző korokból átörökölt elemeket csak nagyon lassan és akkor sem teljes mértékben tudták kiszorítani és saját megoldásaikkal helyettesíteni.

E védelmet nyújtó tárgyak sírokban történő feltűnése – mint fentebb szó volt róla – egyáltalán nem kizárólag Kárpát-medencei sajátosság, de még csak nem is a keresztény világ peremén élő csoportokra jellemző. Ugyanez igaz a mellkeresztekre is. A IX–XI. században a bizánci-balkáni kultúrkörből eredeztethető mellkereszt típusok például széles földrajzi körben tűnnek fel kisebb-nagyobb számban,<sup>63</sup> ami arra utal, hogy elterjedésük mögött aligha kereshetünk egyetlen tényezőt (így például kizárólag a keresztény hit terjedését, illetve kizárólag a kereskedelmet vagy a divatot). Az irántuk megmutatkozó

62 Gregorius Magnus, *Epistulae* XI.76, angol fordítás: Martyn 2004 = Bede Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I.30, latin szöveg és angol fordítás: King 1962, 160–165.

63 Viszonylag jó összkép nyerhető erről például Salamon et al. 2013 tanulmányaiból.

érdeklődés egy több forrásból táplálkozó korjelenségnek tűnik, amelyen belül azonban az eltérő régiókban a különféle tényezők eltérő hangsúlyával számolhatunk. Így a kérdéses leletek száma és leletösszefüggései alapján a Kárpát-medencében sem tűnik lehetségesnek egyetlen okra visszavezetni a tárgy-típus X. századi feltűnését; magam ugyanakkor azt is valószínűnek tartom, hogy e leletek egy része a helyi lakosságnak a kereszténység egyes tanításaival történő korabeli megismerkedéséről is árulkodik.

A késő ókori és kora középkori keresztény világban ugyanakkor jóval gyakrabban találkozunk a halottak mellkeresztekkel történő eltemetésének szokásával a Mediterráneum keleti felében, mint a nyugatiban, illetve Nyugat-Európában. Nem tarthatjuk ezért véletlennek, hogy a IX. századi dunántúli Karoling pasztorációs területéről egyetlen mellkeresztet sem közöltek eddig, ahogyan elenyésző a száma a IX. századi Ómorva Fejedelemség korszakához köthető lelőhelyekről napvilágra került mellkereszteknek is – pedig mindkét vidék bővelkedik korabeli templomokban, ahogyan nyugati mintára templomok körül létesült temetőkről is szép számmal vannak régészeti adataink.

A keleti és a nyugati – ebben az időben még névleg egységes – keresztény világ között több hasonló különbséggel is találkozhatunk. Ilyen többek között a temetkezés helyéhez való viszonyulás. Míg ugyanis Keleten egyházi előírásokkal nem szabályozták kötelező érvénnyel a temetkezések helyének templomokhoz való kötését, addig Nyugaton a 780-as évektől sorra születtek azok a határozatok, amelyek kötelezték a Frank Birodalom keresztény lakosait a templomok körül létrehozott temetők használatára. Az átmenet természetesen itt sem ment zökkenők nélkül, amint azt az évtizedeken keresztül újra és újra megfogalmazott szabályozások sora jelzi.<sup>64</sup> Legalább ilyen fontos azonban arra is felfigyelni, hogy a szabályozási folyamat kezdetét itt sem vallási megfontolások jelentették: elsődleges kiváltója ugyanis a Frank Birodalom által újonnan meghódított keleti végek pogány elitjét a korábbi tradíciókkal összekötő szimbolikus szálak minél hatékonyabb elszakítása volt.<sup>65</sup> A változások eltérő ütemét jelzi ugyanakkor, hogy hiába az első rendelkezések: a IX. század eleje óta Karoling-adminisztráció alatt álló és mint ilyen, keresztény missziós területnek számító *Pannoniából* például a 840-es évek előtti időből egyelőre sem templomépületet nem ismerünk, sem arra utaló nyomot nem látunk, hogy a térség – egyébként valószínűleg nagyobb tömegekben megkeresztelt – lakosságának temetőit az új urak az egyházi határozatok által elvárt

64 Hassenpflug 1999, 61–62. A folyamat főbb állomásait röviden bemutatja továbbá: Szőke 2005; Bollók 2013a, 138–139.

65 Effros 1997; Rebillard 2003.



módon templomok köré kívánták volna áthelyeztetni.<sup>66</sup> Arról, hogy végül a *mosaburgi* központ kiépítésével párhuzamosan miért helyeződött a korábbiaknál nagyobb hangsúly az egyházi előírások betartására, konkrétan nem szólnak a források. Mégis logikusnak tűnik, hogy legfőképpen a korabeli birodalmi mintákat szem előtt tartó világi és egyházi adminisztratív központ kiépülése hozta magával a temetkezési rend szorosabb ellenőrzés alá vonását, amelyre *Mosaburgen* a helyben jelen lévő egyházi személyek és a világi elit tagjai is figyelmet fordíthattak és példát mutathattak. Ugyanakkor ez a folyamat korántsem vezetett ahhoz, hogy a *pannoniai* Karoling-közigazgatás teljes területén minden közösség saját templommal rendelkezett volna, illetve ezek mellé helyezték volna örök nyugalomra halottaikat (lásd a templommal nem rendelkező temetők a Szőke-féle II. fázisban). Bizonyos rítuselemeket viszont, amelyeket a régészeti kutatás általánosan a nem keresztény temetkezésekkel azonosít (így az állatáldozat szokása), ezek a közösségek is elhagytak, míg másokat, mint az étel- és italmelléletek, megtartottak.<sup>67</sup>

Ez utóbbi, a keresztény normák betartásával kapcsolatos mai, modern elvárásaink szemüvegén keresztül nézve meglepően nagy szabadságot engedő hozzáállás egyébként korántsem olyan érthetetlen, ha figyelembe vesszük, hogy az ókorban és a kora középkorban a halottakról történő gondoskodást elsősorban a család feladatának tekintették, amelybe az államhatalom és az Egyház főként meghatározott, a normáltól eltérő helyzetekben avatkozott be.<sup>68</sup> Ez természetesen nem jelenti azt, hogy egyes egyháziak – forrásokkal adatoltan leginkább egyházi vezetők – ne kísérelték volna meg újra és újra, hogy saját keresztény közösségükben bizonyos, a temetkezésekkel kapcsolatos, nem kívánatosnak látott szokásoktól eltérítsék híveiket. Ez azonban csak viszonylag ritkán járt általános, nagyobb közösségekre kihatással lévő szabályok meghozatalával, amelyeket azután az adott helytől és helyzettől függően lehetett csak érvényre juttatni – mint ezt a templom körüli temetők példája mutatja. Mindennek fényében talán az is kevésbé meglepő, hogy a templomépítést és a templomba járást törvényekkel szabályozó Szent István korából nem értesülünk a temetkezési helyeket a templomokhoz kötő rendelkezésekről, pedig az uralkodó által a kereszténység területén mintaként tekintett nyugati térségben e gondolatnak, mint láttuk, már két évszázados hagyománya volt. Ezt tudva érthetőbb az a Révész László által nemrég megfigyelt helyzet is, miszerint „még [...] a magyarországi keresztény egyházszervezet központjának, Esztergomnak a tőszomszédságában sem látjuk nyomát annak, hogy

66 Lásd Szőke Ia és Ib fázisa temetőinek elhelyezkedését: Szőke 2008, különösen 52–53; 2010.

67 Szőke 2008; 2010, 44–46.

68 Rebillard 2003.

a lakosságot gyors és erőszakos módon arra kötelezték volna, hogy halottait a templom megszentelt földjébe temesse”.<sup>69</sup> A templomok körül, illetve még inkább a jövőben felépítendő templomok számára kijelölt helyeken ennek ellenére is nem egy helyen már István korában elkezdtek temetkezni, ami a helyi egyházi befolyás erejét jelzi.<sup>70</sup> Ugyanakkor további több mint fél évszázadnak kellett eltelnie ahhoz, hogy a nyugati egyházi gyakorlatban elvárt temetkezési hely megválasztásától való eltérést törvényileg előbb óvatosabban, szankcióval büntessék (1092), majd néhány évvel később (1100 körül) a templom köré való temetkezést már megkerülhetetlen érvénnyel írják elő.<sup>71</sup> Ez utóbbi törvénykezés hatása ugyan a régészeti adatok alapján is meghatározó jelentőségűnek tűnik, ugyanakkor a rendelkezés be nem tartására még évtizedekkel későbből is vannak adataink.<sup>72</sup> Mint ahogy az is meglehetősen plaszticitással rajzolódik ki a régészeti feltárások nyomán, hogy megfelelő számú templomépület hiányában az előírás betartása is sok helyen hosszabb ideig legfeljebb a templom számára kijelölt és felszentelt földbe történő temetkezést jelenthette, mintsem a halottaknak a tényleges – a valóságban csak később felépült – templom köré történő temetését.<sup>73</sup>

A XI. században is használt, de a X. században létesült, illetve a XI. században létesült falusi és a XI. században létesült templom körüli temetők „nem keresztény” és „keresztény” kategóriákba sorolása egy számottevő problémára is ráirányítja a figyelmet. Jelesül, hogy a XI. században a templom mellett álló temetőben végső nyugalomra helyezett halott keresztény meggyőződését önmagában egyáltalán nem igazolja az eltemetésének helye. Egy egyházi birtokon álló, vagy egy, az államhatalom szeme előtt lévő, templommal rendelkező faluban ez elől bizonyos körülmények között talán akkor sem lehetett kitérni, ha az illető és családja legfeljebb csak formálisan számított kereszténynek, maga azonban magát a régi hit követőjének tekintette. Valamint fordítva: egy saját templommal nem rendelkező falu halottját akkor is minden valószínűség szerint a közösség által használt „falusi temetőbe”, családtagjai közelében helyezték nyugalomra, ha maga esetleg nemcsak meg volt keresztelve, de István törvényeinek értelmében rendszeresen látogatta is a lakóhelyétől távolabb álló templomot, és a keresztény tanítással is közelebbi ismeretségbe került.

69 Révész 2020, 307.

70 Kovács 2013, 232, 259–260.

71 *Sancti Ladislai regis decretorum liber primus* 25; Závodszyky 1904, 75, 162; *Colomanni regis decretorum liber primus* 73; Závodszyky 1904, 92, 192.

72 Vö. Kovács 2013.

73 A problémára lásd Benkő 2010, 229–230 és 2012, 122–124 elméleti megközelítését, valamint a Kovács 2013 adatgyűjtéséből kirajzolódó XI. és kora XII. századi helyzetképet.

A „keresztény temető” – „nem keresztény/pogány temető” kiélezett szembeállítás nem szerencsés voltát különösen is aláhúzza a templom köré történő temetkezést viszonylag nagy késéssel, a keresztény Magyar Királyság megszületése után mintegy egy évszázaddal előíró törvények kibocsátásának késői volta. Ez ugyanis egyértelműen utal arra, hogy a keresztény magyar állam fennállásának első évszázadában az államhatalom és az Egyház az esetek többségében – természetesen bizonyos határok között – lényegében szabad kezet adott a családoknak a temetkezési helyük és a temetés során gyakorolt rítusok egy részének megválasztásában. Azt, hogy ebben mekkora szerepet játszott a temetkezést elsődlegesen a család ügyének tekintő évezredes keresztény tradíció, illetve mekkorát a temetkezési célra szóba jöhető templomok és a temetési liturgiát celebráló papok alacsony száma, illetve az a tény, hogy sem a világi, sem pedig az egyházi hatalom nem feltétlenül volt képes az összes falu összes családjának temetkezését ténylegesen ellenőrizni, nehéz lenne ma már pontosan megítélni. Két dolog azonban így is nyilvánvaló. Egyrészt, hogy a kizárólagosan keresztények által használt „keresztény temető” létrejöttéhez és általánossá válásához még a felülről szervezett térítések esetében is hosszú időre és a központi hatalom jelentős mértékű beavatkozására volt szükség egy korábban nem keresztény többségű népesség által lakott területen. Nem beszélve arról, hogy erre ott kerülhetett sor, ahol a templom köré szerveződő „keresztény temető” nyugati koncepciója létezett; illetve, hogy a falusi temetők felhagyása után a magát esetlegesen továbbra is nem keresztényként meghatározó személyek is a templom körüli „keresztény temetőbe” kényszerültek. Másrészt, hogy zsinati határozatok és kánonjogi előírások ide vagy oda, a gyakorlatban egy, a kereszténységgel lépésenként ismerkedő térségben az egyházi rendelkezések által előírt szabályozások betartását a legtöbb esetben aligha célszerű egyedül, vagy akár csak legfőbb vezérfonalul választani a kereszténység terjedésének megítélésekor.

### ÖSSZEGZÉS HELYETT

Jelen írás utóbbi három pontjában három olyan nagyobb kérdéskört érintettem néhány szempont bemutatásával, amelyek a X–XI. századi Kárpát-medencei kereszténységgel kapcsolatba hozható régészeti emlékegyes forrásértékének megítélésekor néha kimondva, máskor kimondatlanul fontos szerepet játszanak a magyarországi kutatásban. Ennek során arra kíséreltem meg rámutatni, hogy 1. az ókorban és a korai középkorban a felülről, államilag szervezett térítések mellett létezett a már kereszténnyé lett személyek által végzett térítő tevékenység, illetve ennek eredményeként egyéni megtérés; 2. a kereszténység jelenlétére utaló emlékek értelmezéséhez a felülről szervezett térítések előtti időszakokban – mint a X. század első kétharmadának Kárpát-medencéje

– talán célszerűbb a hasonló korszakok jellegzetességeit párhuzamként felhasználni. Természetesen, mint minden analógiakeresésnek, e kísérletnek is komoly korlátai vannak. Ugyanakkor az is világos, hogy az államhatalom általi támogatottság jelentette anyagi és politikai-pozícióbeli előnyök lehántása nélkül olyan történeti körülményeket hagyunk figyelmen kívül, amelyek nélkül összevetéseink mindenképpen erősen eltorzított képet eredményeznek. Mindez természetesen – ahogy arra a bevezetőben idézett „Pingvinek szigete”-paradoxon egyértelműen figyelmeztet – nem teszi lehetővé a hiányzó adatok pótlását, pusztán arra kínál lehetőséget, hogy a túlzottan kategorikusan elutasító megfogalmazásoktól megóvja a modern szemlélt, valamint új, a bevettől eltérő megoldások és lehetőségek mérlegelése felé tereljék a gondolkodását. Ez utóbbi azonban egyáltalán nem tűnik feleslegesnek, tekintettel arra a látszólagos ellentmondásra, amely egyrészt a felettébb sporadikus írott források adatai és a X. századi Kárpát-medencéből ismert, keresztény kapcsolatokkal rendelkező tárgyak, másrészt az összegegyeztetetlennek tűnő és egymáshoz már régóta nem közelítő modern interpretációk között mutatkozik.

Alapkérdéseinkhez több lehetséges nézőpontból közelítve sikerülhet legalább részlegesen elszakadnunk azoktól az elvárásoktól, amelyeket a felülről szervezett térítésről rendelkezésre álló ismeretek alapján felvázolt modellek jelölnek ki számunkra. Érthetőbbé válik többek között, hogy a főként egyéni megtéréseken alapuló krisztianizáció kezdeti szakaszában miért nem mutatkozik feltétlenül igény templomépületek emelésére, amint az is, hogy miért elsősorban a közösségi és az egyéni identitás metszéspontjában elhelyezkedő, de az utóbbi szintjeiről többet eláruló temetkezésekben találkozhatunk korábban a kereszténységre utaló leletekkel. Pontosabb képet kaphatunk az apotropaiikus tárgyak kiemelt szerepéről, s arról is, miért voltak könnyebben befogadhatók a keresztény tanítással először kapcsolatba kerülő személyek számára.

Sokkal nehezebb helyzetben vagyunk viszont, ha a fent bemutatott szempontokat is figyelembe véve szeretnénk a kereszténység X. századi Kárpát-medencei elterjedtségével kapcsolatban valamiféle összefoglaló állítást tenni. El kell ugyanis fogadnunk, hogy forrásaink csak bizonyos jelenségekre vetnek fényt, s rájuk támaszkodva inkább esettanulmány jelleggel folytathatunk vizsgálatokat, semmint általános érvényű megállapításokat tehetnénk. Különösen, mert a tanulmányozható régészeti emléktanyag nem minden esetben hordoz alapkérdésünk szempontjából egyértelmű következtetések megfogalmazását lehetővé tevő információt. Elég itt csak azokra a sírokra utalnunk, amelyek a mellkereszték mellett csak néhány további tárgyat tartalmaznak, vagy azt sem. Ezeket a keresztény értelmezés hívei „melléklet nélküli”, tehát keresztény sírnak, míg ellenzői pusztán „szegény temetkezésnek” látják. Az utóbbi szakemberek értelmezése így elsősorban a gazdagon felékszerezett,

a mellkereszt mellett esetleg pogány amulettekkel is eltemetett, s így általuk egyértelműen pogányként azonosított halottak sírjain alapul, kiterjesztve azok általuk előnyben részesített tanulságát a többi együttesre is. Néhány szerencsésen megőrződött és gondos feltárás során megfigyelt gazdagabb leletanyagot tartalmazó temetkezés – mint az ibrány-esbóhalmi temető 197. sírjának kislánya, nyakában a ruhája alatt rejtve viselt kis kereszttel<sup>74</sup> – még ezekre az esetekre összpontosítva is árnyalhatja a képet.

Reményeim szerint a fentiek alapján annyi azonban talán látható, hogy a kereszténység korabeli Kárpát-medencei jelenlétét megkérdőjelezendő eddig megfogalmazott érvek többsége nem áll túl szilárd lábakon. Ez viszont természetesen nem jelenti automatikusan azt is, hogy ez a kereszténység megjelenését önmagában bizonyítaná; legfeljebb annyit, hogy eddig megközelítéseink leegyszerűsítőek voltak.

Az is felettébb valószínű ugyanakkor, hogy amennyiben a lakosság egy részét a keresztény tanítással megismertető vagy a keresztény térítést végző személyek sikerrel munkálkodtak is a magyar törzsszövetség uralmi területén Géza fejedelemsége előtt, munkájuk eredményeként nem jöttek létre nagy szervezetszerű közösségek. Sokkal inkább úgy tűnik az eddig ismert források alapján, hogy bár a térség lakosságának egy része ebben az időben már közelebbi-távolabbi kapcsolatba kerülhetett a keresztény tanításról őket felvilágosító személyekkel, ez a többség számára legfeljebb olyan keresztény elemek megismerését és a saját életébe történő beépítését jelenthette, amelyek a mindennapi életükhöz ígértek segítséget (például bajelhárító amulettek, esetleg az azonos céllal elmondott imák). Személy szerint ugyanakkor úgy gondolom, hogy ezek az első lépések kifejezetten fontos szerepet játszhattak a keresztény hit későbbi megerősödésében, ugyanis az átlagemberek hétköznapi gondjaiban, félelmeivel kapcsolatban nyújthattak támogatást, amely a hithez való kötődést jelentősen erősíthette az adott személyben, s ezáltal a tágabb közösségben. Kérdéses persze, hogy ez a dogmatika, a teológia és az Egyház szemüvegén keresztül kereszténységnek nevezhető-e. Más megközelítésből, a modern kutatásban egyre élesebb kontúrokkal kirajzolódó késő ókori és kora középkori *helyi kereszténységek*<sup>75</sup> nézőpontjából tekintve viszont a kérdés inkább úgy fogalmazódik meg: hogyan ragadhatók meg az Árpád-kori Kárpát-medencei kereszténység eredői, kialakulásának lépései, jellegzetességei és főbb megnyilvánulási formái.

74 Istvánovits 2003, 98, 65.5. kép, 452; a ruha alatt viselt, s így elsősorban aligha a viselő környezetének felmutatandó jelzésként szánt mellkeresztre vö. Bollók 2016, 137.

75 Lásd pl. Frankfurter 2018. Jelen tanulmány a szerző „A kereszténység helyi formái a kora középkorban: Kárpát-medence, Kelet-Balkán és Elő-Ázsia – Összehasonlító vizsgálatok” című MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíja keretében készült.

## IRODALOMJEGYZÉK

- Adams, Edward 2013. *The Earliest Christian Meeting Places. Almost Exclusively Houses?* Early Christianity in Context – Library of New Testament Studies 450. London – New York, Bloomsbury.
- Bakay Kornél 1978. *Honfoglalás és államalapítás-kori temetők az Ipoly mentén.* Studia Comitatus 6. Szentendre, Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága.
- Bálint Csanád 2004. A Mediterráneum és a Kárpát-medence kapcsolatai a kora középkori régészet szemszögéből. In Erdei Gyöngyi – Nagy Balázs (szerk.): *Változatok a történelemre. Tanulmányok Székely György tiszteletére.* Monumenta Historica Budapestinensia 14. Budapest, Budapest Történeti Múzeum, 37–41.
- Bar, Doron 2003. The Christianisation of Rural Palestine during Late Antiquity. *Journal of Ecclesiastical History* 54 (Cambridge), 401–421.
- Benkő Elek 2010. A középkori székelyek. In Benkő Elek – Kovács Gyöngyi (szerk.): *A középkor és a kora újkor régészete Magyarországon.* Budapest, MTA Régészeti Intézet, 221–254.
- Benkő Elek 2012. *A középkori Székelyföld.* Budapest, MTA BTK Régészeti Intézet.
- Bollók Ádám 2010. Pogányság és kereszténység között. A Kárpát-medence a magyar honfoglalás korában. In Rochlitz Bernadett (szerk.): *Keresztény gyökerek és a boldog magyar élet.* Budapest, Keresztény Értelmiségiek Szövetsége, 39–57.
- Bollók, Ádám 2013a. Byzantine Mission among the Magyars in the later 10<sup>th</sup> century? In Maciej Salamon – Marcin Wołoszyn – Alexander E. Musin – Perica Špehar – Matthias Hardt – Mirosław P. Kruk – Alexandra Sulikowska-Gąska (eds): *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archaeological and Historical Evidence.* Vol. II. U źródeł Europy Środkowo-wschodniej / Frühzeit Ostmitteleuropas 1, 2. Kraków – Leipzig – Rzeszów – Warszawa, 131–144.
- Bollók Ádám 2013b. Kép és kép nélkülség a Kárpát-medencében a 6–10. században (Bild und Bildlosigkeit im 6.–10. Jahrhundert im Karpatenbecken). *Archaeologiai Értesítő* 138 (Budapest), 213–237.
- Bollók Ádám 2013c. Magángondolatok temető, település és településtörténet viszonyáról a 10–11. századi Kárpát-medencében. In Kádár Zsófia – Lakatos Bálint – Zarnóczki Áron (szerk.): *Archivariorum historicorumque magistra. Történeti tanulmányok Bak Borbála tanárnő 70. születésnapjára.* Budapest, Magyar Levéltárosok Egyesülete, 25–70.
- Bollók, Ádám 2013d. *Apotropaion* and Burial in Early Byzantium: Some Preliminary Considerations. In Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland: Begegnungen zwischen Ost und West.* Antiquitas–Byzantium–Renascentia V/Bibliotheca Byzantina I. Budapest, Eötvös József Collegium, 227–241.
- Bollók Ádám 2016. A „kereszt-phyllaktérion” és a mellkeresztrel való temetkezés szokásának háttere a késő ókori Kelet-Mediterráneumban és a Kárpát-medencében (The “Phylactery of the Cross” and the Mortuary Practice of Burying the Dead with Pendant Crosses in the Late Antique Eastern Mediterranean and the Carpathian Basin). In Csécs Teréz – Takács Miklós – Merva Szabina (szerk.): *Beatus*

- homo qui invenit sapientiam. Ünnepi kötet Tomka Péter 75. születésnapjára.* Győr, Lekri Group, 133–149.
- Bospachieva, Mina 2003. The Late Antiquity Building EIPHNH with Mosaics from Philippopolis (Plovdiv, Southern Bulgaria). *Archaeologia Bulgarica* 7, 2 (Sofia), 83–105.
- Bowersock, Glen 2018. Religion in Early Fourth Century Roman Palestine: The Kfar ‘Othnay Mosaics. *Syria: archéologie, art et histoire* (Paris) 95, 65–71.
- Bowes, Kim 2008. *Private Worship, Public Values and Religious Change in Late Antiquity.* Cambridge, Cambridge University Press.
- Brenk, Beat 2003. *Die Christianisierung der spätrömischen Welt. Stadt, Land, Haus, Kirche und Kloster in frühchristlicher Zeit.* Spätantike, frühes Christentum, Byzanz, Reihe B: Studien und Perspektiven, Band 10. Wiesbaden, Reichert.
- Claerhout, Inge – Devreker, John 2008. *Pessinus: Sacred City of the Anatolian Mother Goddess.* Istanbul 2008.
- Destephen, Sylvain 2010. La christianisation de l’Asie Mineure jusqu’à Constantin: le témoignage de l’épigraphie. In Hervé Inglebert – Sylvain Destephen – Bruno Dumézil (éd.): *Le problème de la christianisation du monde antique.* Paris, Picard, 159–194.
- Dresken-Weiland, Jutta 2011. Bilder im Grab und ihre Bedeutung im Kontext der Christianisierung der frühchristlichen Welt. *Antiquité Tardive* 19 (Turnhout), 63–78.
- Dunn, James 2008. Eyewitnesses and the Oral Jesus Tradition. *Journal for the Study of the Historical Jesus* 6 (Leiden – Boston), 85–105.
- Effros, Bonnie 1997. De partibus Saxoniae and the Regulation of Mortuary Custom. A Carolingian Campaign of Christianization or the Suppression of Saxon Identity? *Revue belge de Philologie et d’Histoire / Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis* 75 (Bruxelles), 267–286.
- Fodor, István 1996. Tiszafüred-Nagykenderföldek. In István Fodor – László Révész – Mária Wolf – Ibolya M. Nepper (eds): *The Ancient Hungarians. Exhibition Catalogue.* Budapest, Hungarian National Museum, 290–292.
- Frankfurter, David 2002. Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond. Towards a New Taxonomy of ‘Magicians’. In Marvin Meyer – Paul Mirecki (eds): *Magic and Ritual in the Ancient World.* Religions in the Graeco-Roman World 141. Leiden – Boston, Brill, 159–178.
- Frankfurter, David 2014. Onomastic Statistics and the Christianization of Egypt. A Response to Depauw and Clarysse. *Vigiliae Christianae* 68 (Leiden – Boston), 284–289.
- Frankfurter, David 2018. *Christianizing Egypt. Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity.* Princeton, Princeton University Press.
- Hampel József 1894. Keresztény emlékek a régibb középkorból. *Archaeologiai Értesítő* ÚF 14 (Budapest), 23–53.
- Hampel József 1900. A honfoglalási kor hazai emlékei. In Pauler Gyula – Szilágyi Sándor (szerk.): *A magyar honfoglalás kútfoi.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 507–526.

- Hassenpflug, Eyla 1999. *Das Laienbegräbnis in der Kirche. Historisch-archäologische Studien zu Alemannien im frühen Mittelalter*. Freiburger Beiträge zu Archäologie und Geschichte des ersten Jahrtausends 1. Rahden/Westf., Maria Leidorf.
- Hopkins, Keith 2018. Christian Number and Its Implications. In *Sociological Studies in Roman History*. Cambridge Classical Studies. Cambridge, Cambridge University Press, 432–480.
- Hurtado, Larry W. 2006. *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*. Grand Rapids – Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company.
- Győrffy György 1977. *István király és műve*. Budapest, Gondolat.
- Istvánovits Eszter 2003. *A Rétköz honfoglalás és Árpád-kori emlékanyaga*. Régészeti gyűjtemények Nyíregyházán 2 = Magyarország honfoglalás és kora Árpád-kori sírleletei 4. Nyíregyháza, Jósa András Múzeum – Budapest, MTA Régészeti Intézet, Magyar Nemzeti Múzeum.
- Jakab Attila 2017. Görög feliratos honfoglalás kori gyűrű a Nyírségből. *Határtalan Régészet* 2, 4 (Szeged), 46–49.
- King, John Edward (ed., transl.) 1962. *Baedae Opera Historica with an English Translation in Two Volumes*. Vol. I: *Ecclesiastical History of the English Nation*. Books I–III. The Loeb Classical Library 246. London – Cambridge, MA, William Heinemann LTD – Harvard University Press.
- Kovács László 2013. Éreleletes kora Árpád-kori templom körüli temetőkről és templomukról a Magyar Királyságban (1000–1141). Függelék: A kaukázusi hunok 7. századi megkereszteléséről. In Révész László – Wolf Mária (szerk.): *A honfoglaláskor kutatásának legújabb eredményei. Tanulmányok Kovács László 70. születésnapjára*. Monográfiák a Szegedi Tudományegyetem Régészeti Tanszékéről 3. Szeged, SZTE Régészeti Tanszék, 227–295.
- Kovács László 2019. *Magyarhomorog-Kónya-domb 10. századi szállási és 11–12. századi falusi temetője*. Magyarország honfoglalás és kora Árpád-kori sírleletei 12. Szeged–Budapest, Szegedi Tudományegyetem Régészet Tanszéke, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Régészeti Intézet, Magyar Nemzeti Múzeum, Martin Opitz Kiadó.
- Kraeling, Carl Hermann 1967. *The Christian Building*. Excavations at Dura-Europos. Final Report, Vol. 8, Part 2. New Haven, Yale University Press.
- Langó Péter 2010. A Kárpát-medence X–XI. századra keltezett településeinek fém- és eszközeleletei: vázlat. In Almási Tibor – Révész Éva – Szabados György (szerk.): *„Fons, skepsis, lex.” Ünnepi tanulmányok a 70 esztendő Makk Ferenc tiszteletére*. Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 257–285.
- Langó Péter 2016. „Salamon gyűrűi.” Pajzs alakú, kiszélesedő, díszített fejű pántgyűrűk a X. századi Kárpát-medencei emlékanyagban (“King Solomon’s Rings.” Decorated Rings with Widening Bezel and Rings with Rhombic Head). In Csécs Teréz – Takács Miklós – Merva Szabina (szerk.): *Beatus homo qui invenit sapientiam. Ünnepi kötet Tomka Péter 75. születésnapjára*. Győr, Lekri Group, 387–408.



- Langó Péter – Türk Attila 2004. Honfoglalás kori sírok Mindszent-Koszorús-dűlőn. (Adatok a szíjbefűzős bizánci csatok és a Délkelet-európai kapcsolatú egyszerű mellkeresztek tipológiájához). *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve – Studia Archaeologica* 10 (Szeged), 365–457.
- MacMullan, Ramsay 1989. The Preacher and His Audience (AD 350–400). *Journal of Theological Studies* 40 (Cambridge), 503–511.
- MacMullan, Ramsay 2009. *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200–400. Writings from the Greco-Roman World Supplements* 1. Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Marcu Istrate, Daniela 2015. Byzantine Influences in the Carpathian Basin around the Turn of the Millennium. The Pillared Church of Alba Iulia. *Dacia* 59 (Bucarest), 177–213.
- Martyn, John R. C. (transl.) 2004. *The Letters of Gregory the Great*. Vol. 3. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Mayer, Wendy 2000. Who Came to Hear John Chrysostom Preach? Recovering a Late Fourth-Century Preacher’s Audience. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 76,1 (Leuven), 73–87.
- Moravcsik Gyula 1988. *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai – Fontes byzantini historiae hungaricae aevo ducum et regum ex stirpe Árpád descendenti-um*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Murray, Charles 1977. Art and the Early Church. *Journal of Theological Studies* 28 (Oxford), 303–345.
- Nagy Levente 2019. A krisztianizáció mint történeti folyamat elemzésének módszertani problémái a Kr. u. 3–5. századi Pannoniában. Összevethetők-e, együttesen figyelembe vehetők-e az írott és a régészeti források? In Fazekas Ferenc – Fedeles Tamás – Nagy Levente (szerk.): *Évszázadok forgatagában. Keresztényüldözés – Krisztianizáció – Egyház*. Pécs, Pécsi Tudományegyetem, 11–29.
- M. Nepper Ibolya 1996. Sárrétudvari-Hízóföld. In István Fodor – László Révész – Mária Wolf – Ibolya M. Nepper (eds): *The Ancient Hungarians. Exhibition Catalogue*. Budapest, 257–277.
- M. Nepper Ibolya 2002/I–II. *Hajdú-Bihar megye 10–11. századi sírleletei*. I–II. Budapest – Debrecen.
- Nicolai, Vincenzo Fiochi – Bisconti, Fabrizio – Mazzoleni, Danilo 2002. *The Christian Catacombs of Rome. History, Decoration, Inscriptions*. Regensburg, Schnell&Steiner, 2. kiadás.
- Nordhagen, Per Jonas 2006. Was There a Carolingian “Renovatio” Style in Painting? Journey through a Bleak Historiographical Landscape. *Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia* 20 (Roma), 193–210.
- Nyáry Jenő, Br. 1873. A pilini Leshegyen talált csontvázakról. *Archaeologiai Közlemények* 9 (Budapest), 16–24.
- Obolensky, Dimitri 1971. *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500–1453*. London, Cardinal.
- Parker, Thomas S. 1998. An Early Church, Perhaps the Oldest in the World, Found at Aqaba. *Near Eastern Archaeology* 61, 4 (Chicago), 254.

- Parker, Thomas S. 1999. Brief Notice on a Possible Early 4th-c. Church at ‘Aqaba, Jordan. *Journal of Roman Archaeology* 12 (Cambridge), 372–376.
- Pharr, Clyde (transl.) 1952. *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions. A Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography*. The Corpus of Roman Law 1. New York, Princeton University Press.
- Rebillard, Éric 2003. Conversion and Burial in the Late Roman Empire. In Kenneth Mills – Anthony Grafton (eds): *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Seeing and Believing*. Rochester, University of Rochester Press, 61–83.
- Révész, Éva 2007a. Beitrag zum Anhängsel von Piliny-Leshegy. In Tibor Almási – Stoyan Vitlyanov (eds): *Studia Hungaro-Bulgarica* 1. Szeged – Sumen, JATE Press, 63–75.
- Révész Éva 2007b. A keleti keresztény temetkezési rítus X. századi sírletekben. In *Középkortörténeti tanulmányok 5. Az V. Medievisztikai PhD-konferencia (Szeged, 2007. június 7–8.) előadásai*. Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 141–150.
- Révész Éva 2011a. A piliny-leshegyi csüngő párhuzamai. [The parallels of the pendant of Piliny-Leshegy.] *Antik Tanulmányok* 55 (Budapest), 111–117.
- Révész, Éva 2011b. Burials with Brick and the Orthodoxy. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 51 (Budapest), 115–161.
- Révész, Éva 2011c. Die „Obulus“-Begrabungen als eine Gewohnheit der Orthodoxie. In Mónika Farkas-Baráthi – Henrietta Majoros (red.): *Bálgarkisát ezik i literatura v slavânski i v neslavânski kontekst. Meždunarodna konferenciâ Seged, Ungariâ, 28–29 Maj, 2009 g.* Szeged, JATE Press, 587–595.
- Révész Éva 2011d. *Régészeti és történeti adatok a kora Árpád-kori bizánci–bolgár–magyar egyházi kapcsolatokhoz*. Doktori értekezés. PhD disszertáció kézírata. Szeged.
- Révész, László 2017. Die methodischen Probleme der ungarischen landnahmezeitlichen Forschung. Die Gräberfelder. *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 68 (Budapest), 171–187.
- Révész László 2020. *A 10–11. századi temetők regionális jellemzői a Keleti-Kárpátoktól a Dunáig*. Magyarország honfoglalás kori és kora Árpád-kori sírletei 13. Szeged – Budapest, SZTE Régészeti Tanszék – BTK Régészeti Intézet – Magyar Nemzeti Múzeum.
- Rousseau, Philip 1998. The Preacher’s Audience: A More Optimistic View. In Thomas W. Hillard – R. A. Kearsley – C. E. V. Nixon – Alanna Nobbs (eds): *Ancient History in a Modern University*. Vol. II. *Ancient Christianity, Late Antiquity, and Beyond*. Grand Rapids, MI – Cambridge, 391–400.
- Salamon, et al. (eds) 2013. Maciej Salamon – Marcin Wołoszyn – Alexander E. Musin – Perica Špehar (eds): *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archaeological and Historical Evidence*. Vol. II. U źródeł Europy Środkowo-wschodniej / Frühzeit Ostmitteleuropas 1, 1–2. Kraków – Leipzig – Rzeszów – Warszawa.

- Schöllgen, Georg 1998. *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie*. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 26. Münster, Aschendorff Verlag.
- Sörries, Reiner 2013. *Spätantike und frühchristliche Kunst. Eine Einführung in die Christliche Archäologie*. Uni-Taschenbücher 3521. Wien – Köln – Weimar, Böhlau.
- Spier, Jeffrey 2007. *Late Antique and Early Christian Gems*. Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz, Studien und Perspektiven Band 20. Wiesbaden, Reichert.
- Spieser, Jean-Michel 2012. Bildprogramm und Raumerlebnis in frühchristlichen und byzantinischen Kirchen. *Boreas* 35 (Münster), 97–112.
- Stander, Hendrik F. 1993. Amulets and the Church Fathers. *Ekklesiastikos Pharos* 75, 2, 55–66.
- Sweetman, Rebecca 2010. The Christianization of the Peloponnese. The Topography and Function of Late Antique Churches. *Journal of Late Antiquity* 3 (Pennsylvania), 203–261.
- Szöke Béla Miklós 2005. Templom, egyén és közösség a Karoling Birodalom keleti peremterületén. In Ritoók Ágnes – Simonyi Erika (szerk.): „...a halál völgyének árnyékában járok.” *A középkori templom körüli temetők kutatása*. Opuscula Hungarica 6. Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum, 19–30.
- Szöke, Béla Miklós 2008. Pannonien in der Karolingerzeit. Bemerkungen zur Chronologie des frühmittelalterlichen Fundmaterials in Westungarn. In *Frühmittelalterarchäologie in der Steiermark. Beiträge eines Fachgesprächs anlässlich des 65. Geburtstags von Diether Kramer*. Schild von Steier, Beiheft 4. Graz, Archäologiemuseum, Schloss Eggenberg, 41–56.
- Szöke, Béla Miklós 2010. Mosaburg/Zalavár und Pannonien in der Karolingerzeit. *Antaeus* 31–32 (Budapest), 9–52.
- Szöke Béla Miklós 2019. *A Karoling-kor Pannóniában*. Mosaburg–Zalavár 1. Budapest, Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Régészeti Intézet, Magyar Nemzeti Múzeum, Martin Opitz Kiadó.
- Taft, Robert 1977. How Liturgy Grows. The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy. *Orientalia Christiana Periodica* 43 (Roma), 355–378.
- Taft, Robert – Schulz, Hans-Joachim 2013. *A bizánci liturgia*. Varia Byzantina – Bizánc Világa X. Budapest, Bizantinológiai Intézet Alapítvány.
- Takács Miklós 2006. Egy vitatott kéztartásról. In Ritoók Ágnes – Simonyi Erika (szerk.): „...a halál völgyének árnyékában járok.” *A középkori templom körüli temetők kutatása*. Opuscula Hungarica 6. Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum, 85–101.
- Takács Miklós 2013. Considerații privind bisericile ce configurează crucea în planul și structura lor spațială. Cazul unor monumente din evul mediu timpuriu, recent descoperite în Bazinul Carpatic – Gondolatok a keresztet alaprajzukban, illetve térszerkezetükben megjelenítő templomokról, különös tekintettel néhány, a közelmúltban feltárt, Kárpát-medencei korai középkori emlékre. *Marisia* 33 (Târgu Mureș), 75–135.

- Tchalenko, Georges 1953. *Villages antiques de la Syrie du nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine*. Tome I. Bibliothèque Archéologique et Historique 50. Paris, Librairie Oriental Paul Geuthner.
- Tchalenko, Georges 1990. *Églises syriennes à bêma. Texte*. Bibliothèque Archéologique et Historique 150. Paris, Librairie Oriental Paul Geuthner.
- Tepper, Yotam – Di Segni, Leah 2006. *A Christian Prayer Hall of the Third Century CE at Kefar 'Othnay (Legio). Excavations at the Megiddo Prison 2005*. Jerusalem, Israel Antiquities Authority.
- Thümmel, Hans Georg 1994. Tertullians Hirtenbecher, die Goldgläser und die Frühgeschichte der christlichen Bestattung. *Boreas* 17 (Münster), 257–265.
- Tóth Endre 2016. Keresztények a római Pannoniában. In Tóth Endre – Vida Tivadar – Takács Imre (szerk.): *Szent Márton és Pannonia. Kereszténység a római világ határán*. Pannonhalma – Szombathely, Pannonhalmi Főapátság – Savaria Múzeum, 49–59.
- H. Tóth Imre 1983. A magyar nyelv bolgár-szláv elemeiről. *Dissertationes Slavicae, Supplementum* 14 (Szeged), 135–158.
- Tóth Vencel (ford.) 2013. *Alexandriai Kelemen. Paidagógosz: A Nevelő*. Ókeresztény Örökségünk 18. Budapest, Jel Kiadó.
- Trout, Dennis 1995. Christianizing the Nolan Countryside. Animal Sacrifice at the Tomb of St. Felix. *Journal of Early Christian Studies* 3 (Baltimore), 281–298.
- Vanyó László (ford.) 1984a. Szent Jusztinosz, Kharitón, Kharitó, Euelpisztosz, Hierax, Paión és Liberianus szent vértanúk tanúságtétele („A”, „B” és „C” változatok). In Vanyó László (szerk.): *Vértanúakták és szenvedéstörténetek*. Ókeresztény írók 7. Budapest, Szent István Társulat, 35–44.
- Vanyó László (ford.) 1984b. Jusztinosz: I. Apológia. In Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologeták*. Ókeresztény írók 8. Budapest, Szent István Társulat, 64–119.
- Voigt Vilmos 1977. Folklorisztika és őstörténet. In Bartha Antal – Czeglédy Károly – Róna-Tas András (szerk.): *Magyar őstörténeti tanulmányok*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 305–318.
- Walsh, P. G. (transl.) 1975. *The Poems of St. Paulinus of Nola*. Ancient Christian Writers. New York – Ramsey, Newman Press.
- Westphalen, Stephan 2012. Kleinfunde aus der Basilikagrabung am Kalekapt in Marmara Ereğli. In Beate Böhlendorf-Arslan – Alexandra Ricci (eds): *Byzantine Small Finds in Contexts*. Byzas 15. İstanbul, Ege Yanınları, 127–135.
- White, L. Michael. 1997. *The Social Origins of Christian Architecture*. Vol. II. *Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its Environment*. Harvard Theological Studies 42. Valley Forge, PA, Trinity Press.
- Závodszy Levente 1904. *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai (Függelék: A törvények szövege)*. Budapest, Szent István Társulat.