

AKADÉMIAI KIADÓ

# A korai keresztény temetkezési szokások kialakulásáról

## Egy kutatási projekt tanulságai

Archaeologiai Értesítő

149 (2024) 1, 21–46

DOI:

10.1556/0208.2024.00082

© 2024 The Author(s)

BOLLÓK Ádám\*

HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Régészeti Intézet, Tóth Kálmán utca 4., 1097 Budapest, Magyarország

Kézirat beérkezett: 2024. augusztus 12. • Kézirat elfogadva: 2024. szeptember 23.

Megjelent az interneten: 2024. november 13.

### TANULMÁNY



#### ABSZTRAKT

A tanulmány a korai keresztény temetkezési szokásrendszerek kialakulásának néhány főbb kérdését vizsgálja a késő ókor évszázadait és a kelet-mediterrán térséget a középpontba állítva. Tekintve, hogy az újszövetségi szövegekben a temetkezésekkel kapcsolatos tanítást alig találunk, azok nem szolgálhattak megfelelő modellként a későbbi korok keresztényei számára. Így a keresztény egyházak vezetőire várt a feladat, hogy a temetkezési rítusok elfogadható és nem elfogadható formáinak normáit meghatározzák. Míg azon szokások köre, melyet az egyháziak a római világ számos pontján egybehangzóan kritizáltak – így a gyász és a temetési reprezentáció hagyományos formái –, nem volt nagy, a temetkezési szokások jelentős részével kapcsolatban vagy nem fogalmaztak meg ellenvetéseket, vagy mindössze néhány említés mutatja, hogy az egyházak vezetői megkísérelték az adott szokás megváltoztatását. Az egyes közösségek így korábbi, kereszténység előtti hagyományaik jelentős részét megőrizték, ami a keresztény közösségek között viszonylag jelentős helyi és regionális variabilitáshoz vezetett. A tanulmány utolsó része egy ilyen regionális változatra összpontosít a galileai térség késő római és késő ókori régészeti emlékanyagát vizsgálva.

#### KULCSSZAVAK

kora keresztény temetkezési hagyomány, késő ókor, egyházatyák, a kereszténység helyi formái, Galilea, Kárpát-medence

#### ABSTRACT

The present paper explores some select key aspects of the emergence and formation of the early Christian mortuary tradition with a focus on the late antique centuries and the eastern Mediterranean sphere. It is argued that due to the scarcity of New Testament references to ideal burials which could have served as models for later Christian communities, the leaders of the Christian churches had to set the norms of what were considered as acceptable and unacceptable forms of mortuary rituals for their congregations. While there were a few customs which were heavily criticised in several regions of the Roman world, including the traditional forms of mourning practices and funerary display, a large part of the mortuary realm was either left largely untouched or merely a few references indicate that Church authorities attempted to correct their communities' habits in certain matters. Individual communities thus kept several elements of their pre-Christian mortuary traditions, which led to the emergence of quite significant local and regional variability within the Christian world. The paper's final part examines such a regional variant, citing the example of the mortuary record of the late Roman to late antique Galilee.

#### KEYWORDS

early Christian mortuary tradition, late antiquity, church fathers, local Christianities, Galilee, Carpathian Basin

\*Levelező szerző.

E-mail: [bollokadam@yahoo.de](mailto:bollokadam@yahoo.de)



## BEVEZETÉS

A korai keresztény temetkezési szokások eredetének vizsgálata útján egy, a Kárpát-medence kora középkori régészeti emlékeit elemző kutatás során felmerült probléma indított el.<sup>1</sup> Ennek lényege röviden az, hogy amíg a kereszténység Kárpát-medencei jelenlétét a római és a Karoling-kori Dunántúlon, majd a 11. századtól kezdve a Magyar Királyság területének nagy részén az írott és a régészeti források alapján a kutatás széles körben elfogadottnak tartja, addig az 5. és a 11. század közötti időszak keresztény jellegű régészeti emlékeinek a megítélése sokkal vitatottabb. Van ugyan néhány olyan eleme az utóbbi emlékcsoportnak – így például a keszthely-fenekpusztai 6–7. századi keresztény templom-épület<sup>2</sup> –, amellyel kapcsolatban nem merül fel, hogy ne igazolná keresztények jelenlétét a korban a lelőhelyen. A legtöbb számításba vehető tárgy, illetve régészeti jelenség kapcsán viszont aligha van egyetértés a kutatók között.

A kutatást az utóbbi évtizedekben is uraló, egymástól időnként csak árnyalatokban különböző álláspontokat nagyon erős leegyszerűsítéssel két nagy csoportba oszthatjuk:<sup>3</sup>

1. A szakemberek a kereszténység szélesebb körű elterjedését valló csoportja a keresztény képeket, szimbólumokat, illetve feliratokat hordozó tárgyak jelentős részét a vallás követőinek helyi megjelenésére utaló adatként értelmezi. Természetesen ők is tisztában vannak azzal, hogy egy sor keresztény szimbólummal díszített tárgy úgy is eljuthatott – és el is jutott – a kora középkori Kárpát-medencébe, hogy itteni tulajdonosai nem kötődtek a kereszténységhez. A barbárok által ajándékként kapott vagy a kelet-római piacokon vásárolt ékszerek és viseleti elemek egy többségében keresztény társadalom számára készült tárgyak voltak, a rajtuk megjelenő vallási szimbólumok ehhez a közeghez, az ő igényeiket kielégítve kerültek a kérdéses darabokra. Kárpát-medencei tulajdonosai viszont nem feltétlenül láttak azokban mélyebb tartalmakat, eredeti vallási jelentésükkel nem szükségszerűen voltak tisztában, tekinthettek azokra pusztán díszítő-elemként is – és minden valószínűség szerint sokszor valóban úgy is tekintettek rájuk.
2. Tulajdonképpen az utóbbi érv kiterjesztett alkalmazása jelenti a kereszténység elterjedését a kutatók előbbi csoportjánál kritikusabban megítélő – azaz a másik alapállást képviselő – szakemberek fő megfontolását. E szerint a megközelítés szerint abban a közegben, ahol a liturgia terei (templomok) és tárgyi kellékei hiányában nem

tudjuk az egyházszervezt, illetve egyháziak jelenlétét kimutatni, nem számolhatunk a kereszténység hosszabb távú, illetve meghatározó jelenlétével. Így a kereszténységgel kapcsolatba hozható ékszerek, viseleti elemek stb. is elsősorban dísz mivoltukban jutottak el a Kárpát-medencébe és voltak ott használatban. Az érvek sora gyakran kiegészül azzal, hogy az ismert régészeti kontextusú tárgyak többsége sírleletként kerül napvilágra, mégpedig többször olyan temetkezésekből, amelyeket különböző további leleteik – különféle nem keresztényként meghatározott amulettek, állattemetkezések, étel- és italmellékletre utaló emlékek, értékes tárgyak – alapján nem gondolhatunk kereszténynek. Ez részben összhangban áll az előző pont végén mondottakkal, de annál a számításba jövő sírleletek jóval szélesebb körét fedi le.

A két megközelítés metszéspontja, hogy a rendelkezésre álló régészeti forrásanyag sajátosságai miatt mindkettő zömmel sírleletek elemzésén keresztül jut el a saját következtetéséig.<sup>4</sup> A vita egyik központi eleme így lényegében a keresztény temetkezések megítélése, azok meghatározásameghatározhatósága és mibenlétének definiálása körül forog. Másként fogalmazva: mely temetkezési szokásokat tekinthetjük összeegyeztethetőnek a keresztény tanítással, és melyeket nem, illetve melyekről tartjuk elképzelhetőnek, hogy a kora középkor keresztényei elfogadhatónak tartották azokat a saját halottaik számára, és melyekről nem?

Az ekként megfogalmazott kérdésre a kutatók a fent leírtak értelmében kétféle választ adnak. Vagy amellet érvelnek, hogy a keresztények temetkezéseiben egy viszonylag szigorú és a keresztény világon belül általánosan érvényes normarendszernek kellett érvényesülni, az ettől való eltéréseket megfigyelve így kizárhatjuk, hogy a kérdéses sírokban keresztények nyugodhattak. Vagy azt feltételezik, hogy a sírokban lelt keresztény jellegű tárgyak legalább egy része alapján keresztényekre következtethetünk, így kimondva-kimondatlanul elfogadják, hogy a kora középkori keresztények halottas szokásai között számos, ma már meglepetést keltő szokás is elférhetett.

Az itt vázlatosan látott dilemmák ugyanakkor nem csupán a Kárpát-medence kora középkori emlékanyaga kapcsán merülnek fel. Keresztény kapcsolattú tárgyak a kora középkori Európa számos régiójában megjelennek az adott térség hivatalos kereszténnyé válását megelőző időszakokban eltemetettek sírjaiban, ahogyan a kereszténység hivatalos felvétele utáni időkből is sok helyről ismertek „nem keresztényként” értékelt temetkezési formák. A felmerült magyarázatok mindenütt alapvetően hasonlóak: a szomszédos keresztény területekről (birodalmakból) a határokon túra eljutott ajándékok, presztizstárgyak, idegen földről származó érdekes darabok, amelyeket a térség lakói pusztán díszként használtak; a korai térítés-egyéni megterések emlékei a politikai szereplők által – felülről – szervezett térítések kora előtti időkből; a kereszténység hivatalos felvétele után

<sup>1</sup>Jelen tanulmány az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíja keretében készült. A tanulmányban szereplő összes dátum Kr. u. értendő.

<sup>2</sup>Heinrich-Tamácska (2010).

<sup>3</sup>Az alapproblémát a főbb szakirodalom ismertetésével az elmúlt évtizedben több alkalommal vázoltam röviden, ezért itt csak a legszükségesebbekre szorítok, utalva a korábbi összefoglalásokra (és az ott hivatkozott vonatkozó irodalomra): Bollók (2012) 131–134; Bollók (2016a) 133–134, 143, 5. jegyzet; Bollók (2022) 348–354. A kereszténység 5–9. századi, Kárpát-medencei jelenlétére utaló adatokat áttekintette: Vida (2016); Tóth (2022).

<sup>4</sup>Az érvrendszerek másik vonulata a templomok hiányából – azaz egy *ex silentio* érvet használva – von le következtetéseket. Erre jelen írás témája miatt nem térek ki, máshol röviden érintettem: Bollók (2022) 359–365.



a pogány korszakból fennmaradó, „túlélő”/„konzervatív” szokáslemek (ún. *survival*-jelenség<sup>5</sup>). A tárgyalt jelenségekre és magyarázatokra a példák a Meroving-kori Európától a 9–11. századi Skandináviáig, Kelet-Közép-Európaig és a rusz területekig nyúlóan idézhetjük.

Ehhez a problémakörhöz társul a főként a német koraközépkor-régészetben kibontakozott vita, amely a kora középkor évszázadai során a római időkből származó és római kultúrájú – az általuk használt terminológiával: romanizált – lakosság továbbélésének kimutatására és az egykori római területre betelepült barbároktól való elkülönítésére alkalmazott eszközrészeként kísérli meg a keresztényekre jellemző halottas szokások körülhatárolását. Az érvek ebben az esetben is a „keresztény” és a „nem keresztény” temetkezések normatív, ideáltipikus meghatározása, illetve meghatározhatóságának elméleti kérdései körül forognak. Az utóbbi évtizedben az ehhez a szétválasztáshoz használt kritériumokat konkrét teológiai érvekkel is megkísérelte Volker Bierbrauer alátámasztani.<sup>6</sup> Az utóbbi – véleményem szerint túlságosan leegyszerűsítően alkalmazott<sup>7</sup> – szempont beemelése azért is figyelmet érdemel, mert rámutat a keresztény temetkezési hagyomány(ok)hoz a régészet oldaláról normatív megközelítéssel forduló kutatók egyik fő, gyakran nem is egyértelműen kimondott megfontolására. Jelesül, hogy az ókori és a kora középkori keresztények temetkezéseire általában a modern kor elvárásainak és tapasztalatainak a szemüvegén keresztül tekintünk. Az európai kutatók többségének a szemelőtt így – kissé sarkosan fogalmazva – egy

1. felszentelt pap által vezetett,
2. a standard szertartáskönyv által előre meghatározott séma szerint zajló,
3. a halottat zömmel különféle tárgyak nélkül sírba helyező,
4. a felekezetnek megfelelő temetkezési helyen (a „keresztény temetőben”) zajló temetési szertartás képe lebeg.

Utalva emellett arra a jelentős modern kutatástörténeti hagyományokkal rendelkező – részben természetesen az egyház ókori és középkori tanításából merítő – elképzelésre, hogy a keresztények ugyan kényszerűségből elfogadják a földi életben megmutatózó vagyoni és társadalmi különbségeket, ám a túlvilágon „a földi javak gyűjtése” értelmét veszti, a keresztények temetkezéseit nagyjából „szegénynek” és „egalitáriusnak” tételezik. Azt azonban, hogy az egyház vezetőinek morális alapú, a földi élet realitásai miatt a maga teljességében elérhetetlen, és így a földi lét utáni időszakra „áthelyezett” szociális igazságosságra vonatkozó tanítása milyen mértékben találkozott a késő ókorban és a kora középkorban a valós gyakorlattal, csak ritkán vették konkrét vizsgálat alá a temetkezésekkel foglalkozó régészeti kutatásban.

A gyakran ugyanazt a jelenséget vizsgáló kutatók által megfogalmazott, egymásnak ellentmondó következtetéseket és az azok mögött meghúzódó érveket és megfontolásokat

megismerve úgy tűnik számomra, hogy míg számos esetben gondos elemzéssel sikerült egy-egy sírleletről vagy leletcsoportról meggyőző módon igazolni vagy cáfolni annak keresztényekhez köthető voltát, nem épült fel olyan általános módszertani keretrendszer, amely a fent bemutatott kétféle, egymásnak részben ellentmondó megközelítés meghaladását lehetővé tenné. A téma kutatása így a 2010-es évek elejére – valójában már azt jóval megelőzően – bizonyos mértékig holtpontra jutott: az újabb szakmunkák leginkább a korábban már elhangzott érvekre támaszkodva, azokat ismételve érveltek egyik vagy másik vélemény mellett, míg az alapkérdést új megvilágításba helyező szempont alig-alig merült fel.

A fentiekre tekintettel az elmúlt bő egy évtized során kísérletet tettem néhány olyan régészeti részterület kiválasztására, amelyek feltárása hozzásegíthet a keresztény temetkezési szokásrendszer késő ókori és kora középkori formálódásának pontosabb megértéséhez. Ehhez a vizsgálatok fókuszát a római világ egykori keleti területein jelöltem ki, tudva, hogy a kutatás történeti okokból sokkal pontosabb képpel rendelkezik az Európa és a Mediterráneum nyugati felén lezajlott folyamatokról. Ezt a választást ösztönözte az is, hogy az egykori nyugati birodalomféllel ellentétben a keleti provinciákat – a Balkán-félsziget bizonyos területeinek kivételével – a 7. századig sokkal kevésbé érintették azok az alakító tényezők, amelyek a nagy népvándorlás korában az európai térséget mélységében átforgalmazták, ezzel a térség belső fejlődését jelentős külső hatásokkal új irányba terelve.

Az egyik a kezdetektől nyilvánvalóan megválaszolóra váró kérdés az amulettek halottakkal történő adásának szokása volt, amely a keresztény – nem keresztény vitának is központi elemét képezte.<sup>8</sup> Ugyancsak központi jelentőségűnek tűnt a késő ókori keresztényeknek a temetési reprezentáció formáihoz való viszonyát vizsgálat alá venni. Részben a rendszeresen felmerülő „gazdag temetkezés = nem keresztény temetkezés” elképzelés miatt, részben pedig, mert amint fentebb erről röviden szó esett, a német koraközépkor-régészetben ez a problémakör a 2010-es években a nyugati térségek emlékműanyagát fókuszba állítva részletesebb kritikai vizsgálatok tárgyává vált, a keleti provinciák kínálta tanulságok felhasználása nélkül.

Az egyes témákhoz kapcsolódóan született írásokra építve 2021 és 2024 között egy MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj segítségével azután lehetőségem nyílt egy célzott és átfogóbb vizsgálatra, amelynek a főbb tanulságait röviden jelen írásban foglalom össze. A kutatás fentebb jelzett kelet-mediterrán súlypontja miatt az alábbiakban elsősorban az egykori keleti provinciák szöveges és tárgyi forrásanyaga által felvetett kérdéskörökre összpontosítok. Így több, a téma szempontjából fontos, de elsősorban a nyugati provinciák emlékműanyagának vizsgálatához kapcsolódó kérdésre – mint

<sup>5</sup>Vö. Frankfurter (2018) 7–15.

<sup>6</sup>A vita legutóbbi fordulója: Bierbrauer (2012, 2015); Brather (2015).

<sup>7</sup>Bollók (2018).

<sup>8</sup>Bollók (2013, 2016a, 2016b).



például a keresztényeknek a halotthamvasztással kapcsolatos álláspontja – részben területi okokból nem tudok kitérni, részben pedig, mert a keleti provinciák emlékényei ezekhez csak nagyon korlátozott ismeretekkel járul hozzá.<sup>9</sup>

## AZ ÚJSZÖVETSÉGI KEZDETEK

A korai keresztény temetkezési hagyomány formálódását alapvetően meghatározó egyik körülményt az újszövetségi írások sajátosságaiban kereshetjük. Az evangéliumok Jézusának tanításai között a holtak eltemetésével és a halál utáni sorsukkal kapcsolatos irányutmutásokat a keresztények ugyanis csak ritkán találhattak – és még ezek a részletek sem minden esetben jelentettek olyan gyakorlati útmutatásokat, amelyekre támaszkodva egy egységes, minden kereszténnyé váló közösség igényeinek megfelelő rendszer kidolgozható lett volna.

Arra, hogy milyen nehézségeket is jelentett időnként Jézus egyes tanításainak későbbi alkalmazása, jó példát kínál a Máté<sup>10</sup> és Lukács<sup>11</sup> evangéliumaiban feljegyzett – minden bizonnyal a galileai Jézus-hagyományból származó – történet a Jézus tanítványául szegődni szándékozó egyik ifjú esetéről. A férfi kérését: „Uram, engedd meg, hogy előbb elmenjek és eltemessem apámat!”, ugyanis – Máté elbeszélésében – Jézus ezekkel a szavakkal utasította vissza: „Kövess engem, hagyd a holtakra, hadd temessék halottait!” Ennek az enigmatikus részletnek a magyarázatát minden bizonnyal egy a Jézus-korabeli zsidóság körében élő temetkezési szokásban kereshetjük. Ennek értelmében a halottnak a halál beállta napján történő eltemetése után egy második temetésére is sor került. A gyászév elteltével a családtagok a sziklába vájt sírkamrát újra felnyitották, az időközben lebomlott testből hátramaradó csontokat egy meghatározott rítusokból álló szertartás keretében összegyűjtötték és a sír egy adott pontján újra elhelyezték. A Jézust megszólító ifjú valószínűleg ennek a második temetésnek az idejét kívánta családja körében kivárni – talán, mert a szertartáson való részvételét a hagyomány előírta –, mielőtt Jézus tanítványául szegődik. Így Jézus szavai sem az egyébként a zsidó hagyomány szerint a halál beálltát követően szinte azonnal megtörténő első, tényleges temetésre vonatkozhattak, hanem erre a második, a halál után hosszabb idővel bekövetkező másodikra.<sup>12</sup> Mindazok számára ugyanakkor, akik ezzel a kontextussal nem voltak tisztában, Jézus sürgetésének korántsem volt egyszerű az értelmét megtalálni, ahogy azt a Jézus-korabeli zsidó temetkezési szokásrendszert közelebbről nem ismerő egyházatyáknak

– vagy akár napjaink katolikus papjainak – a homíliáiban az ehhez az újszövetségi passzushoz fűzött kommentárjai világosan mutatják.

A négy kanonikus evangéliumban szereplő egyetlen olyan esemény, amelynek leírásai a későbbi évszázadok keresztényei számára egyértelmű és részletesebb útmutatást jelenthettek volna a saját temetési hagyományuk megformálásához, magának Jézusnak a temetése volt. A problémát ebben az esetben azonban az jelentette, hogy a négyből három evangélista leírása a történeti eseményekhez hűen egyértelműen magán hordozta egy elítélt és kivégzett személy temetésének az ókor embere számára félreismerhetetlen jegyeit.<sup>13</sup> A minden bizonnyal a jeruzsálemi hagyomány alapján dolgozó legkorábbi összeállítás, Márk evangéliuma a temetésről még csak annyit jegyzett fel, hogy arról a kivégzés után a római hatóság jóváhagyásával a Sanhedrin egyik tagja, Arimateai József gondoskodott. Ő a holttest lenvászomból készült textíliába (gör. *sindón*) tekerése után bárminemű további szertartás nélkül helyezte sírba Jézust, míg a kereszt alatt álló asszonyok ezt messziről figyelték.<sup>14</sup> A valamivel később író Máténál és Lukácsnál ez a mag annyival egészült ki, hogy a test begöngyöléséhez használt lenvászont tiszta volt,<sup>15</sup> a sziklasír pedig új,<sup>16</sup> „ahol még nem feküdt senki”.<sup>17</sup> Máténál az asszonyok közel is merészkedtek a temetkezőhelyhez, „ott maradtak, leültek a sírral szemben”.<sup>18</sup> Az „új sír”, „ahol még nem feküdt senki”, említése ugyanakkor egy zsidó kultúrkörből érkezett – de általában is: egy, az ókori levantei és anatóliai provinciákból származó – olvasónak többletjelentéssel bírt. Egyrészt ugyan e kitétel beemelése valamelyest emelte a temetés körülményeit a kivégzettek egy részére váró sorstól (azaz, hogy a számukra fenntartott helyeken, rítusok elvégzése nélkül helyezték el őket). Ugyanakkor abban a kulturális közegben, amelyben a méltó körülmények közötti eltemetés helyszíne a családi sír volt, a családi közösségtől való megfosztottság egyértelműen utalt a méltóságteljességtől való megfosztottságra. Ugyanezt fejezte ki, hogy Jézus a hagyományokhoz igazodó siratására sem kerülhetett sor.<sup>19</sup> Ebből a szinoptikusok által megtartott keretből végül a legkésőbbi keletkezésű kanonikus szöveg, János evangéliuma lépett ki, amely az alapelbeszélést jelentősebben eltávolította az eredeti narrációtól a 100 font mirha- és alokeverék felhasználását említve, és annak a keresztről történő levétel utáni azonnali alkalmazását hangsúlyozva immár.<sup>20</sup>

A János által Jézus temetésének pozitívabb bemutatása irányába tett lépés ellenére is igaz, hogy ezen esemény leírása

<sup>9</sup>A keresztényeknek a halotthamvasztás a 3. század közepétől a nyugati provinciákban is visszazsoruló gyakorlatával kapcsolatos álláspontjára lásd például (a korábbi irodalommal): Volp (2002) 186–195; Rebillard (2009). Az egyiptomi, a levantei és az anatóliai régiókban a hamvasztásos temetkezések (a nyugat-anatóliai térség kivételével) kifejezetten ritkák és általában a nyugati provinciákból érkező katonasággal és római adminisztrációval állnak összefüggésben.

<sup>10</sup>Mt. 8:21–22.

<sup>11</sup>Lk. 9:59–60.

<sup>12</sup>McCane (1990); McCane (2001) 73–77.

<sup>13</sup>Lásd McCane (1999); McCane (2001) 89–108, valamint Dijkhuizen (2011).

<sup>14</sup>Mk. 15:42–47.

<sup>15</sup>Mt. 27:59.

<sup>16</sup>Mt. 27:60.

<sup>17</sup>Lk. 23:53.

<sup>18</sup>Mt. 27:61.

<sup>19</sup>McCane (1999); McCane (2001) 102.

<sup>20</sup>Jn. 19:39–40.



legfeljebb néhány részletében – a test lepelbe tekerésének, az illatos olajok használatának<sup>21</sup> és a sírhely utólagos felkeresésének az említésével – kínált olyan elemeket, amelyek a keresztény közösségek tagjainak mindennapi gyakorlatához útmutatást jelenthettek. Másrészt viszont Jézus temetésének modellértékűvé válása előtt egyértelmű korlátot jelentett, hogy az evangéliumokból világos volt: arra egy kivégzés után, szükséghelyzetben, a megfelelő méltóságot biztosító rítusok és kellékek nélkülözésével, a család jelenléte nélkül került sor. Az utóbbi ellenére említett néhány pozitív részleten túl nem kínált egyébként sokkal több modellként használható fogódzót a Lázár feltámasztását elbeszélő evangéliumi történet sem. Az utóbbiban ismét csak a sziklasírról, a lenvászon textíliák használatáról, a halott arcának külön textildarabbal való letakarásáról<sup>22</sup> és a sír temetés utáni felkereséséről hallunk – kiegészülve a kezek és a lábak összekötésével, a halott rituális elszirálásával, valamint a halott családjának a temetés után a barátok és rokonok általi felkeresésével.<sup>23</sup>

Habár a fenti felsorolásokban szereplő elemek első látásra viszonylag széles körét fedik le a halállal és a temetéssel kapcsolatos szokásoknak, ha összevetjük ezeket az ókori mediterrán világ más népei köréből ismert szokáselemekkel, világossá válik, hogy az újszövetségi leírásokban szereplő részletek többsége olyan széles körben elterjedt volt az ókorban, hogy ezekre támaszkodva a keresztények aligha alakíthattak ki sajátos, csak rájuk jellemző szokásformákat. Legalább ilyen meghatározó volt, hogy az evangéliumi történetekben elvéve lehetett csak olyan konkrét esetekre vonatkozó tanításokkal találkozni, amelyekkel az egyház vezetőinek a kereszténység terjedése során találkozva válaszokat kellett megfogalmazniuk. Az utóbbi persze természetes következménye volt annak, hogy Jézus világa és tanításának a helyszínei elsősorban a tág értelemben vett Galileát, illetve Júdea bizonyos, főként annak Jeruzsálem tágabb régiójába eső részeit foglalták magukba, így a tanítása is elsősorban azokra a kihívásokra és szokásokra koncentrált, amelyekkel ebben a térségben találkozott.

## AZ EGYHÁZAK VEZETŐI ÉS A KERESZTÉNYEK HALOTTAS SZOKÁSAI

Utólag az már aligha állapítható meg, hogy a kanonikus evangéliumok azért szenteltek-e csekély teret a temetkezéssel kapcsolatos Jézus-korabeli szokásoknak, mert e területen a történeti Jézus saját korának viszonyait eleve nem találta megváltoztatandónak, vagy mert Jézus és követői az eszkatológiai idő közelségének tudatában a tanítás hangsúlyait más kérdésekben látták. Az azonban bizonyos, hogy a várt végső idő egyre távolabbra tolódásával és a Jézusi tanítás egyre távolabbi vidékeken történő elterjedésével a keresztény közösségek tagjai és vezetői számára egyre inkább szükségessé vált közösségeik életének egyre több részletét egyre több

területen szabályozni. E folyamat részleteiről – mint oly sok más esetben – a halottas szokások kapcsán is általában ott és akkor értesülünk, ahol és amikor egy adott közösség gyakorlata kapcsán konfliktus alakult ki a hagyományos szokások követői és a helyi egyház vezetői között; a konfliktus ténye pedig a ránk maradt írott forrásokban is feljegyzésre került. Ugyanakkor – talán némileg meglepő módon – a temetkezések problematikája egyáltalán nem tartozott a kora keresztény szerzők által részletesen és gyakran vitatott témák közé.<sup>24</sup> E körülményekből következik, hogy a szöveges forrásainkban feltűnő, a keresztény tanítással összeegyeztethetetlenként bemutatott egyes szokáselemek kapcsán a modern kutatásnak mindig mérlegelnie kell, hogy az adott elem mennyiben tarthatott a korban számot általános elutasítottságra, vagy forrásunk esetleg egy adott történeti kontextusban megfogalmazott, az adott szerző vagy közösség egyedi szempontjait tükröző problémát állít elénk, amelyből elsősorban mi törekszünk normatív következtetés levonására.

E probléma illusztrálására egyetlen példaként álljon itt a halottak fejére helyezett virág- vagy babérkoszorúk kérdése. A szokás keresztények általi alkalmazása ellen a 2. század végén Alexandriai Kelemen határozottan állást foglalt, ezzel ez egyik legkorábbi ismert, a keresztények temetkezéseihez kötődő tiltásról tájékoztatva bennünket. Indoklása alapján az is világos, hogy a halottak fejére helyezett virágkoszorúk nem önmagukban váltottak ki ellenérzéseket Kelemenből. Az ellenzést a pogány világ kultuszaihoz való szoros kötődésük okozta, tekintve, hogy e virágkoszorúkat a Dionysos-kultusz fesztiváljaival és beavatási szertartásaival, valamint a görög-római istenségek szobraira helyezett koszorúkkal látta elválaszthatatlanul összefonódottnak.<sup>25</sup> További hasonló szöveghelyek hiányában nem tudjuk pontosan megállapítani, hogy Kelemen aggodalmát milyen széles körben osztották kora, illetve a későbbi idők keresztényei, azaz kezelhetjük-e az erre vonatkozó tilalmat egyfajta normatív tiltásként az egyetlen ismert szöveghely alapján. Karthágói kortársa, Tertullianus a katonaság által használt koszorúkról szóló munkájában ugyanakkor a koszorúkat azok pogány rituális asszociáció, a hadseregben kiemelt jelenőségű császárkultuszban betöltött szerepük, illetve más, a római állami és privát élethez kapcsolódó használatuk miatt semmilyen kontextusban nem tartotta elfogadhatónak a keresztények számára.<sup>26</sup> Így minden bizonnyal a halottak koszorúzását is helytelenítette, még ha írása csak a pogányok között élő szokásként is emlékezett meg erről.<sup>27</sup> Az antik görög,<sup>28</sup> illetve a római szerzők leírásai alapján mindenesetre úgy tűnik, hogy a halotti koszorúk alkalmazása széles körben

<sup>24</sup>A források teljességre törekvő feldolgozása alapján kiemeli ezt: Volp (2002) 96.

<sup>25</sup>Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II.73, ford. Tóth (2013) 194–195.

<sup>26</sup>Tertullianus, *De corona militis*, ford. Ladocsi (1986).

<sup>27</sup>A pogányok halottainak koszorúiról és a koszorúknak az apoteózisban játszott szerepéről: Tertullianus, *De corona militis* X.1–2, 8, XIII.8, ford. Ladocsi (1986) 344–345, 352.

<sup>28</sup>A klasszikus kortól a görög forrásokban rendszeresen visszatérő elemként jelenik meg a halottak koszorúzása: Alexiou (1974) 5, 206, 13. jegyzet.

<sup>21</sup>Mk. 16:1; Lk. 23:56; Jn. 19:40.

<sup>22</sup>Jézus temetése kapcsán ezt említi: Jn. 20:7.

<sup>23</sup>Jn. 11:19–44.



elterjedt volt az ókori mediterrán világ számos részén. A virágok romlandósága miatt viszont annak ellenőrzését, hogy a társadalom minden rétegében és a mediterrán térség minden szegletében egyformán bevett gyakorlat volt-e ezek használata, a régészeti forrásoktól nem várhatjuk (feltételezve, hogy a halotton a test nyilvános bemutatása, illetve a sírba helyezés után is rajta maradt a koszorú).

A régészeti emlékegyen ugyanakkor esetenként mégis értékes adalékokkal szolgál e szokáselem megjelenésére. Az Albert Gayet által a 19. század végén és a 20. század elején „feltárt” antinoopolisi (antinoei) temetőből ismert késő ókori temetkezések közül többen is sikerült a női halottak fejére helyezett növényi koszorúkat dokumentálni. Az egyik legépebb állapotban talált ilyen temetkezés, a Thaiasként azonosított és a radiokarbon keltezés alapján valamikor a 8. század közepe és a 9. század vége között eltemetett női halott fején e koszorú alapját növényi szálakból formálták meg, melyhez citromfa leveleit rögzítették.<sup>29</sup> Hasonló növényi szálakból készített koszorúalapokat látunk a Leukyone-ként azonosított és a radiokarbon keltezés szerint a 7. században eltemetett női halott homloka körül,<sup>30</sup> vagy éppen egy további antinoopolisi nő homlokán.<sup>31</sup> E koszorúalapokból az egykor ezekhez rögzített növényi levelek mára kiestek és részben elvesztek, de a Leukyone-t ábrázoló archív felvételeken még jól megfigyelhetők (1. kép). E női halottak sírba helyezését a régészeti adatok és a rendelkezésre álló radiokarbon mérések alapján Egyiptom bizánci korára, illetve a korai iszlám időszakra helyezhetjük, kronológiai helyzetük és a sírokban előkerült tárgyi anyag alapján pedig joggal keresztényként tekinthetünk rájuk. Az Alexandriai Kelemen, illetve Tertullianus által a 2. század végén és a 3. század elején megfogalmazott normarendszer alapján ugyanakkor aligha tarthatnánk e nőket és családjaikat temetkezéseik tükrében szabálykövető keresztényeknek. Valójában azonban eltemetésük idején e halotti koszorúk alkalmazása a görög-római kultuszok háttérbe szorulása után már rég nem hordozta a Kelemen és Tertullianus által elkerülendőnek tartott „pogány asszociációkat”, így a virágkoszorúk keresztény halottakra helyezését sem volt ok határátlépésként azonosítani.

A mindössze egy-két szöveghely által dokumentált „problémás szokások” mellett olyan területeket is találunk természetesen, amelyeket a helyi egyházak és keresztény közösségek vezetői több régióban és hosszabb időn keresztül visszatérően kritizáltak. Az egyik legjobban dokumentált ezek között a halottsiratás körüli szokásokkal kapcsolatos vita, amely részben összekapcsolódott a halottas menetek kérdésével is. Míg magát a siratás intézményét az egyház- atyák egyáltalán nem vetették el, annak tradicionális formái

között számos olyan részlet volt, amelyet a keresztény tanítással szembenállóként azonosítottak. Formailag az érvelésüket leggyakrabban a feltámadásba vetett hit és a mediterrán hagyományban mélyen gyökerező, látványos gesztusokkal kísért, intenzív halottsiratási szokások közötti ellentmondás hangsúlyozására építették fel. Ha ugyanis a halál sem nem végleges elmúlás, sem nem az antik görög elképzelések sötét Hadésá, hanem az Úrhoz való megtéréshez vezető út (*migratio ad Dominum*) és alvó állapot (*koimésis*), mely az utolsó ítélet idejéig tart és melyet a feltámadás követ, akkor a halál bekövetkeztét sem az afölött érzett mély fájdalom és veszteségérzet gesztusait kifejező hagyományos siratással kell körülvenni. Az utóbbiak ugyanis – szól az atyák visszatérő, Pál apostol szavaira visszavezethető<sup>32</sup> érve – a keresztény tanításba vetett hit hiányának nyilvánvaló bizonyítékai.<sup>33</sup>

Minden, a hagyományos siratási formákkal kapcsolatos ellenvetésük mellett is úgy tűnik azonban, hogy az egyház- atyák tisztában voltak a halottak körül elvégzett rítusok jótékony lélektani hatásaival. Így a rítusok többsége kapcsán nem elsősorban azok eltörlését, mint inkább a keresztény tanítással összeegyeztethetőként értékelt megjelenési formákkal való felváltásukat tűzték ki célul. A siratás esetében ez egyszerre jelentette a halott otthonában zajló virrasztás- siratás és a temetési menet idejére fogadott „professzionális” siratóasszonyok intézményével és az általuk gyakorolt siratógesztusokkal történő szembehelyezkedést, valamint a hagyományos temetési meneteket kísérő hangszeres zenére vonatkozó tiltásokat. Az atyák mindkettő helyett az alkalomhoz illően megválasztott zsoltárok éneklését ajánlották a virrasztás és a menet idejére a keresztényeknek, amelyet nem kísérték hangszerekkel, pusztán az emberi ének hangján szólaltatták meg azokat. Első látásra mind a fogadott siratókkal, mind pedig a menetet kísérő zenészek intézményével szembeni fellépést vélhetnénk pusztán az eltúlzott halotti reprezentációval szembeni morális megfontolások és a halál felett érzett fájdalom túlzott kifejezési formáival kapcsolatban megfogalmazott ellenérzések kifejeződésének. Valójában azonban legalább ilyen, ha nem még meghatározóbb szerepet tulajdoníthatunk itt is a pogány környezettel történő szembehelyezkedésnek. Végző soron ugyanis mindkét tiltás a görög-római kultuszokban gyökerező, illetve azokkal kapcsolatban állónak érzékelt és így az atyák által ellenzett jelenségcsoporttal volt kapcsolatos.<sup>34</sup> A hangszeres zenével szembeni keresztény ellenérzések kapcsán – ha nem is elsősorban a temetkezésekről szóló szövegek alapján – a pogány kultuszokban, illetve a színházi előadásokban és a lakomákon játszott szerepük miatti vallási és morális eredetű elutasítás részletesen dokumentálható.<sup>35</sup>

<sup>29</sup>A temetkezés első ismertetése: Gayet (1902). Kritikai értékelésére és a radiokarbon keltezés eredményére: Bénazeth (2006); a datálásra lásd még: Coudert et al. (2013) 211, No. 53; Calament és Durand (2013) 370, No. 153. A koszorú anyagára: Bénazeth (2006) 71, 16. jegyzet.

<sup>30</sup>A temetkezés első ismertetése: Gayet (1904). A radiokarbon keltezés eredményére: Coudert et al. (2013) 208, No. 52; Calament és Durand (2013) 370, No. 153.

<sup>31</sup>Coudert et al. (2013) 236–237, No. 65.

<sup>32</sup>1Thessz 4:13: „Nem szeretnénk, testvéreink, ha tudatlanok lennétek az elhunytak felől, és szomorkodnátok, mint a többiek, akiknek nincs reménységük.”

<sup>33</sup>A kérdéstről rövid összefoglalót ad Volp (2002) 176–185.

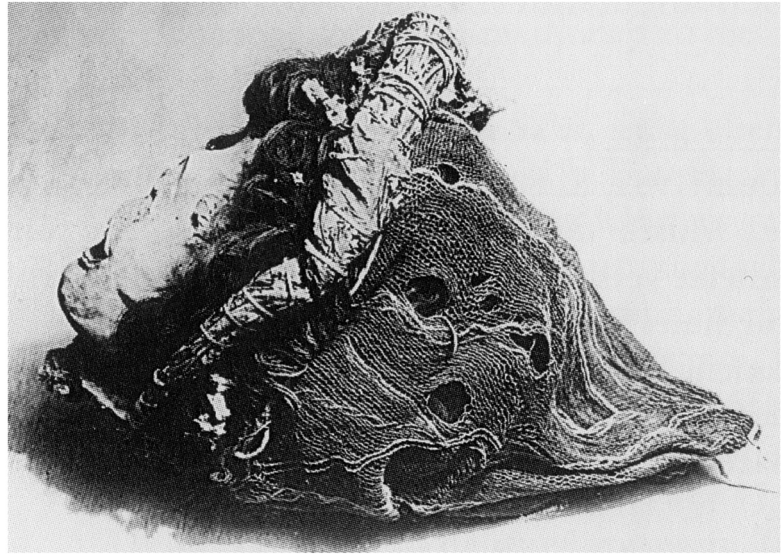
<sup>34</sup>Vö. Volp (2002) 184–185.

<sup>35</sup>McKinnon (1969) 69–79; Quasten (1973) 195–216; McKinnon (1987) 1–4; a temetkezések kapcsán adott összegzés: Volp (2002) 137–139.





1



2

**1. kép.** Leukyone a fejére helyezett növényi koszorúval, Antinoopolis (Egyiptom). 1: a feltárás utáni állapot rajzos dokumentálása; 2: archív fotó a levelek kihullása után (1: Gayet (1904) 6. nyomán; 2: Calament (2005) 36, Fig. 36b nyomán)  
**Fig. 1.** Leukyone with a vegetal crown on her head, Antinoopolis (Egypt). 1: On a drawing made after the excavation; 2: on an archival photo made after the leaves have fallen out (1: after Gayet (1904) 6; 2: after Calament (2005) 36, Fig. 36b)

Kevésbé explicit módon kapcsolódott össze a siratás és a fogadott siratók alkalmazása a nem keresztény kultuszokkal. A szokás kultikus eredete és rituális jellege ugyanakkor az antik irodalmat és hagyományt jól ismerő atyák számára nyilvánvaló volt.<sup>36</sup>

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a tiltások megfogalmazásakor ne játszott volna az egyház vezetőinek gondolkodásában számottevő szerepet a túlzott siratásnak a fent röviden összefoglalt érvek alapján a keresztények fel-támadásba vetett hitével ellentétesnek érzékelt volta, illetve az eltúlzottnak látott halotti reprezentációval szembeni fellépés igénye. Kortársaik mértéktelen pompával kísért temetkezéseit a 4. század második és az 5. század első felében az atyák egyébként is gyakran illették éles kritikával, arra buzdítva híveiket, hogy e felesleges költségek helyett vagyoniukat az egyház céljaira – elsősorban is a szegények támogatására – fordítsák adományok formájában. Az e diskurzus keretében célba vett szokások között éppen úgy találkozunk drága sírépítmények emelésével, mint aranydíszes- és selyemruhákban történő temetéssel és a temetési menetek túlzásaival.<sup>37</sup> Az utóbbiak közül kiemelhetjük az aranydíszes halotti kerevetek alkalmazását,<sup>38</sup> vagy a halotti menetet kísérő lovak és öszvérek gyászruhába öltöztetését<sup>39</sup> – amint e sorba illeszkedtek a menetet kísélni fogadott zenészek és fogadott siratók

is. Az utóbbiak kapcsán a kortársai szokásaival szemben különösen gyakran felszólaló Aranyszájú Szent János egy helyütt határozottan meg is fogalmazta: „azok a siratások a piactéren nem együttérzésből fakadnak, hanem hivalkodásból, becsvágyból és kérkedésből”.<sup>40</sup>

Az egyház vezetőinek az itt röviden érintett jelenségekkel szembeni harca kétségtelenül számottevő sikereket ért el a késő ókori temetéseknek a keresztény elvárásokhoz igazítása terén. Így például az antifonális zoltározás a 4. századtól a szövegeink tanúsága szerint az egyházi kontroll alatt álló temetések standard részévé vált mind a virrasztás, mind pedig a temetési menetek során.<sup>41</sup> Erről tanúskodnak egyrészt az atyák részben programadó céllal megfogalmazott, egy-egy kiemelkedő jelentőségű személy temetését az olvasó elé állító leírásai,<sup>42</sup> másrészt azok a korabeli homíliákban és normatív szövegekben található utalások, amelyek egy-egy konkrét zoltárrészletnek a siratásban és a temetési liturgiában történő felhasználását igazolják. Nyugaton Szent Ágoston az édesanyja, Mónika halottas ágya felett énekelt zoltár válaszaként említi a LXX 100 (TM 101) zoltár kezdő sorát.<sup>43</sup> Keleten a 4. század utolsó évtizedeiben valahol a szír térségben keletkezett *Apostoli Konstitúciók* nevezi meg a LXX 114,7 (TM 116,7) és a LXX 115,6 (TM 116,15)

<sup>36</sup>Vö. Alexiou (1974) különösen 4–14, 28.

<sup>37</sup>A kérdéses szöveghelyekből – elsősorban a keleti birodalomfelé koncentrálnálva – részletes válogatást ad: Bollók (2024a).

<sup>38</sup>Iohannes Chrysostomus, *De sancta Droside martyre* 13, angol ford. Mayer és Neil (2006) 205.

<sup>39</sup>Iohannes Chrysostomus, *De statu ad populum Antiochenum, homilia* 3 9, angol ford. Stephens (1889) 358.

<sup>40</sup>Iohannes Chrysostomus, *In epistulam ad Philippenses, homilia* 4, kiad. és angol ford. Allen (2013) 70–71.

<sup>41</sup>A zoltárok szerepére és térnyerésére: Quasten (1973) 225–229; Kaczynski (1983); Volp (2002) 140–147; Hutcheon (2001).

<sup>42</sup>Volp (2002) 98, 158; Rebillard (2009) 128–131.

<sup>43</sup>Augustinus, *Confessiones* IX.12.2, kiad. és ford. Balogh (1995) 212–215 (a fordításból az antifonális zoltározást egyértelműen állító félmondat kimaradt); ford. Vass (2015) 241.

zoltársorokat a temetési meneteket kísérő énekek között.<sup>44</sup> Ezzel közel egy időben Aranyszájú Szent János szintén szól a LXX 114,7 (TM 116,7), valamint a LXX 22,4 (TM 23,4) és a LXX 31,7 (TM 32,7) zoltársorokról hasonló kontextusban.<sup>45</sup> A LXX 114 (TM 116,1–9) zoltár ugyancsak feltűnik Szent Ambrus leírásában, amely I. Theodosius Milánóban tartott búcsúztatását beszéli el, mielőtt a menet megindult volna a császár koporsójával Konstantinápoly felé.<sup>46</sup>

Minden bizonnyal ugyancsak sikereket értek el az atyák a mellkas teátrális ütlegetése, a ruházat és a haj nyilvános megszagatása, illetve a nyilvános jajveszékkelő sírás alkotta siratás-gesztuscsoport<sup>47</sup> erőteljességének a mérséklése terén is, ha igazán kiszorítani ezeket aligha tudták.<sup>48</sup> Az utóbbiak elleni küzdelmet az is nehezítette, hogy e gesztusokkal – az ókori közel-keleti kultúra szerves része lévén – számos ószövetségi történetben is találkozhattak a kora keresztény

időszak emberei. Azt, hogy ezzel az ószövetségi hagyománnyal a kor keresztényei nem helyezkedtek radikálisan elítélőleg szembe, érzékletesen mutatja például, hogy a 6. században valahol az észak-levantei térségben – legvalószínűbben talán Antiochiában vagy annak tágabb környékén – készült Bécsi Genézis-kéziratban több illumináció témájaként is megjelennek e siratásjelenetek (2. kép).<sup>49</sup> Ahogy arra is értékes adatot szolgáltatnak e kézirat-illusztrációk, hogy a siratások e hagyományos mediterrán formája jóval az ezekkel szembeni egyházi állásfoglalások fő időszaka – a 4. század második és az 5. század első fele – után is gyakorlatban maradt: a festő ugyanis a képek megalkotásakor jól érzékelhetően saját korának vizuális díszletei közé helyezte az ószövetségi történetek szereplőit.

Míg a legtöbb írott és képi adatunk a források jellegéből adódóan természetszerűleg a kor társadalmának felsőbb



**2. kép.** Jákob siratása és temetése, Bécsi Genézis kézirata, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. theol. gr. 31, fol. 24v (forrás: <https://digital.onb.ac.at/rep/osd/?10F14FCB>)

**Fig. 2.** The mourning of Jacob and his burial, Vienna Genesis, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. theol. gr. 31, fol. 24v (source: <https://digital.onb.ac.at/rep/osd/?10F14FCB>)

<sup>44</sup> *Constitutiones Apostolorum* VI.30.2–3, kiad. és francia ford. Metzger (1986) 390–391.

<sup>45</sup> Iohannes Chrysostomus, *De sanctis Berenice, Prodoce et Domnina* 10, angol ford. Mayer és Neil (2006) 165; Iohannes Chrysostomus, *Homilia 4 in Epistolam ad Hebraeos* 7, angol ford. Gardiner (1889) 386.

<sup>46</sup> Aurelius Ambrosius, *De obitu Theodosii oratio* 17, angol ford. Deferrari (1953) 314.

<sup>47</sup> E jelenségcsoport társadalmilag intézményesített rituálé-jellegét jól látta: Alexiou (1974) 6.

<sup>48</sup> Lásd Alexiou (1974) hosszú időtávot átfogó elemzésének eredményeit.

<sup>49</sup> Österreichische Nationalbibliothek, Cod. theol. gr. 31, fol. 13v, fol. 14r, fol. 24v.



rétegeiről szolgáltat információkat, jóval kevesebb konkrétumot tudhatunk az egykori társadalom alsóbb szegmenséről, ahol az egyházi kontroll eleve kevésbé erőteljesen érvényesülhetett. Így arról is, hogy milyen mértékben és milyen ütemben sikerült a kereszténység előtti időszakokra jellemző siratási szokásokat e csoportok között háttérbe szorítani – elsősorban is a halott körül még otthon, a család körében elvégzett rítusok között, ahol az egyházi jelenlét minimális lehetett. Ebbe a térbe az egyháziak elsősorban a család, illetve a haldokló meghívására léptek be. Forrásaink szerint erre több okból is sor kerülhetett a kora keresztény időkben. Egyrészt – bár az idő előrehaladtával egyre csökkenő mértékben és az atyák által egyre inkább helytelenített módon, de – szokásban volt a halálos ágyon történő megkeresztelkedés, amelyhez normál körülmények között egyházi személy jelenlétére volt szükség.<sup>50</sup> Másrészt a haldoklók – a haláluk előtt akár többször is – „útravalóként” magukhoz vették az eucharisziát (*viaticum*).<sup>51</sup> És bár az eucharisztia a keresztények otthonában történő őrzésével ehhez nem feltétlenül volt egyházi személy jelenlétére szükség, a 4. századtól az egyház vezetői hangsúlyt fektettek arra, hogy az eucharisztia egyházi kontroll nélkül otthoni tárolását mindinkább visszaszorítsák.<sup>52</sup> Számolhatunk továbbá egy egyházi személy jelenlétével a halott felett legkésőbb a 3. század elejétől dokumentálható módon elmondott búcsúztató ima kapcsán is (lásd alább) – nem tudjuk ugyanakkor biztosan, hogy erre a halott házában, vagy inkább a temetés helyén került-e sor. Kérdés továbbá, hogy akár a közvetlenül a halál előtt történő megkeresztelkedés, akár a *viaticum* szokását tekintjük – amelyek okán az egyházi személyt egyébként is a halál beállta előtt, nem pedig az után hívták a háztartásba –, a kor társadalmának mekkora részéhez jutottak el a klérus tagjai, hogy az otthoni környezetben zajló eseményeket kontrollálni tudják. Forrásaink érthető okokból általában a magasabb társadalmi rétegek kapcsán emlékeznek meg e szokáselemekről. Ez természetesen nem zárja ki, hogy a szövegekben egyébként is rendszerszerűen kevésbé látható csoportok szokásaira is legalább részben fényt vetnek ezek az adatok. Érdekes itt ugyanakkor ismét csak Aranyzajú Szent Jánost idéznünk, aki egy helyütt korának halottsiratási szokásai ellen felszólalva világossá tette, hogy az egyházi személy jelenléte egyáltalán nem tartotta vissza attól a halott családját, hogy a hagyományos siratás formáinak is helyet adjanak a szeretettük körül elvégzett rítusok között.<sup>53</sup>

<sup>50</sup>Aranyzajú Szent János néhány a szokás elleni megszólalása, utalással a keresztelésre érkező papra: Iohannes Chrysostomus, *Ad illuminandos catechesis* 1.1, angol ford. Stephens és Brandram (1889) 160; Iohannes Chrysostomus, *In Acta apostolorum homilia* 1, angol ford. Walker, Sheppard és Stevens (1889) 9–10. A szokás eredetére és történetére összefoglalóan: Volp (2002) 160–166.

<sup>51</sup>Grabka (1953), különösen 27–41; Nußbaum (1979) 74–78.

<sup>52</sup>Nußbaum (1979) 78–80, 91–96. A tágabb kontextusra lásd még: Bowes (2008), különösen 54–58, 76–78, 82–83, 189–190, 192.

<sup>53</sup>Iohannes Chrysostomus, *Homilia 4 in Epistolam ad Hebraeos* 7, angol ford. Gardiner (1889) 387.

A jelen alfejezetben röviden érintett kérdések zömmel olyan területekről mutattak be példákat, ahol az egyház vezetői a pogány időszakból örökölt szokások kapcsán kerültek összeütközésbe saját közösségeik hagyományaival: a létező gyakorlatokat a görög-római vallásosság kultuszaival fennálló kapcsolataik miatt kihívásként azonosították és megkísérelték azokat visszaszorítani. A problémásnak ítélt szokáselemek egy részét talán csak egy-egy közösségben definiálták elvetendőként, míg másokkal szemben forrásaink alapján a keresztény világ egymástól távol eső pontjain is felvették a harcot az egyház vezetői. A keresztény tanítással szembenállóként meghatározott szokások némelyikét viszonylag sikeresen váltották fel saját közösségeik gyakorlatában új elemekkel, míg másokat elégségesnek tűnt az egyház elvárásaihoz igazítani. Sőt, egyes elemek időről időre a pogány kultuszok visszaszorulásával párhuzamosan az elfogadott formák közé is beemelésre kerülhettek.

Habár forrásaink az egykori sokszínű valóságról csak nagyon töredékes képet nyújtanak, amint a rendelkezésünkre álló adatok idő- és térbeli eloszlása is meglehetősen egyenetlen, az ókori mediterrán világ sokszínűségének, változatos szokás- és hagyományrendszerének ismeretében aligha kérdéses, hogy a helyi egyházak vezetőinek is ezekkel a nagyon eltérő hagyományformákkal kellett helyben a keresztény szokásrend kialakításakor, illetve meghonosításakor megküzdeniük. Az így kialakult konfliktusok helyi sajátosságait a szokások lokális, valamint regionális változatossága mellett a helyi hagyományok virulensége és az egyházi előjárók személyisége, illetve személyes meggyőződése közötti különbségek is befolyásolták. A fent érintett témákban megfogalmazott ellenvetések sokszor felettebb erőteljes stílusát ismerve – amely különösen Aranyzajú Szent János retorikájára volt jellemző – szokatlanul hathat például, hogy vele közel egy időben Észak-Afrikában Szent Ágoston a következő kommentárt fűzte a Jézus temetéséről a János Evangéliumban olvasható passzushoz:

„»Fogták tehát Jézus testét, és leplekbe csavarták az illatszerekkel, amint a zsidóknál temetni szokás.« Nekem úgy tűnik az evangélista nem hiába akarta azt mondani, hogy »amint a zsidóknál temetni szokás«. Így viszont, ha nem tévedek, arra int, hogy efféle kötelességekben, amelyet a halottakkal szemben tanúsítanak, *meg kell őrizni minden nép szokását.*»<sup>54</sup>

Ágostonnak ez a nagyon megengedőnek tűnő attitűdje azonban csak első látásra áll szöges ellentétben mindazzal, amit egyházi kortársainak és elődeinek a keresztények által követendő halottas szokásokkal kapcsolatos elképzeléseiről tudunk. Egyrészt Ágoston maga is helytelenített számos olyan, a temetéshez és a halottakról történő megemlékezéshez kapcsolódó szokást, amely észak-afrikai kortársai között bevettnek számított. Másrészt, ha a János Evangéliumhoz fűzött kommentárjában nem is tér ki rá, további írásából egyértelmű, hogy a helyi szokásrendszerekkel

<sup>54</sup>Augustinus, *In Iohannem tractatus* CXX.4, ford. Révészné Bartók (2011) 354. A kiemelés tőlem származik.



kapcsolatban fent látott megengedő álláspontjának voltak határai. Egy, az eltérő vallási gyakorlatok kapcsán hozzá forduló keresztény kortársához, Januariushoz írott levelében például egyértelműen kifejtette, hogy a különböző helyeken és régiókban tapasztalható eltérő praxisok közül – minthogy egyes egyházakban szombatoként böjtöltek, míg máshol nem; bizonyos helyeken minden nap áldoztak, míg máshol csak adott napokon, és így tovább – a keresztényeknek annak az egyháznak a rendjéhez kell igazodniuk, ahol éppen tartózkodnak. „Ami nem bizonyul *ellentetésnek sem a hittel, sem az erkölccsel* – folytatja –, azt szabadon választhatónak kell tekinteni és követni kell”, figyelemmel arra a csoportra, amelyhez az illető keresztény éppen tartozik.<sup>55</sup> Az ugyanakkor, hogy a helyi szokásrendszerek mely elemét találta egy-egy egyház vezetése a hittel vagy az erkölccsel ellentetésnek, csak bizonyos alapvető keresztény tanítások kapcsán lehetett egyértelmű és egyetemleges, míg a legtöbb részlet tekintetében sok múlott az egyéni mérlegelésen. Amikor tehát Ágoston arról beszélt, hogy a temetkezések szabályozásakor „meg kell őrizni minden nép szokását”, azt nyilvánvalóan a keresztény hit és erkölcs tanításaival nem ütköző szokáselemek keretrendszerében értette. Megjegyzése egyben azt is megvilágítja, amit a temetkezéseket érintő legtöbb szöveg alapján legfeljebb logikai úton következtethetünk ki: azaz, hogy az atyákat saját koruk temetkezési szokáselemei közül elsősorban azok foglalkoztatták, amelyeket a hittel vagy az erkölccsel szembenállónak ítélték meg, míg a többihez alapvetően elfogadólag viszonyultak.

## A KERESZTÉNY TEMETÉSI LITURGIA KEZDETEI

Az előző alfejezetben látott szokások többségével ellentétben, amelyek egyházi kontroll alá vonása, illetve az egyház vezetői által helyeselt módon történő átformálása zömmel a gyakorlat szintjén alakította a temetkezési hagyományokat, a keresztény tanítás néhány esetben koncepcionális szinten is jelentős változásokat hozott. Ezek közül az egyik legmeghatározóbb az azzal az ókori zsidó és politeista közösségek által egyaránt osztott elképzeléssel történő szakítás volt, amely a halált és ezzel összefüggésben a halottat a rituális tisztátalanság tabujával vette körül. A halált e körből kiemelő új megközelítés az élet számos más területe mellett természetesen a temetkezések világát is mélyen érintette.

A legkorábbi adat, amely a halál jelentette rituális tisztátalanság keresztények általi figyelmen kívül hagyásáról tanúskodik a temetkezés szférájában, Tertullianusnak a 3. század elején keletkezett, *A lélekről* című művéből származik, és egy egyházi személy (*presbyterus*) által a halott felett a temetés aktusát megelőzően elmondott imát (*oratio*) említ.<sup>56</sup> Tertullianus rövid beszámolója alapján talán már egy korai – esetleg még pusztán néhány elemből álló – temetési liturgia létevel is számolhatunk.<sup>57</sup> Azt azonban egészen

biztosan igazolja az általa megőrzött adat, hogy az egyházi személyek temetésen történő részvételét – és ezáltal a halottal és a halállal való kapcsolatba kerülését – a karthágói keresztények nem érezték többé kerülendőnek.

A rituális tisztátalansággal kapcsolatos keresztény álláspont alakulásának folyamatát a kutatás részletesen feltárta, különös tekintettel annak a mártírkultusz fejlődésében játszott szerepére.<sup>58</sup> A hétköznapi keresztények temetkezéseit kísérő rituális cselekménysor szempontjából a következő meghatározó állomást a mártírok csontjainak első *translatioi* készítettek elő a 4. század második felében. Azzal ugyanis, hogy mind az élők és a holtak városát – azaz a *polist* és a városhatáron kívül fekvő *nekropolist* – elválasztó korábbi éles koncepcionális határvonal elmosódott a városhatáron belül álló templomokba átszállított mártírok temetkezéseivel,<sup>59</sup> mind pedig a kultuszhelyeket a tisztátalanságtól védő tabu érvényét veszítette, a hétköznapi halottak előtt is megnyílt a lehetőség a keresztény kultuszter: a templom falai közé történő belépésre. A valamikor az 5. század második felében keletkezett és Pseudo-Dionysios Areopagites neve alatt fennmaradt, az első részletesebb keresztény temetési liturgiát megőrző leírásban éppen ezt találjuk. Eszerint ugyanis a halál után a temetésre előkészített holttestet a család a templomba vitte, ahol megkezdődött felette a temetési liturgia. Ennek keretében először részletek kerültek felolvasásra a Szentírásból, amit zsoldárok éneklése követett. Ezen a ponton a katekumenek elhagyták a templomot, ami után a korábban elhunytak neveinek felolvasása következett, kérve őket, hogy imádkozzanak Krisztushoz a most eltávozottért. Ezt a szertartást vezető pap imája követett, aki ezután békecsókkal búcsúztatta az elhunytat, majd így tett a többi jelenlévő is. A pap ezt követően szent olajjal kente meg a halottat, imát és áldást mondott a jelenlévőkért, amit a holttest örök nyugalomra helyezése követett.<sup>60</sup>

A Pseudo-Dionysios-féle leírás rendkívül tömör megfogalmazásaival számos részletet homályban hagy. Így például sem a temetési liturgiában elhangzó szentírási részleteket, sem a kiválasztott zsoldárokat és imákat nem tudjuk azonosítani, amint az sem világos, hogy a szertartás helyeül szolgáló templom esetében esetleg nem a temetőben álló – coemeteriális – bazilikával kell-e számolnunk. Az utóbbi mellett szólhatna, hogy a szöveg mintha egy templomi temetéssel végződne. Tekintve azonban, hogy a leírás nemcsak a klerikusok és a szerzetesek temetéséről, de a hétköznapi laikusokéről is rendelkezik, a szerzőt pedig legvalószínűbben egy antiochiai háttérű közegben helyezhetjük el,<sup>61</sup> amely térségekben – az egykori nyugati birodalomféléll, valamint a Balkánnal és Nyugat-Anatóliával ellentétben – a

<sup>55</sup>Augustinus, *Epistola* 54.2, angol ford. Parsons (1951) 523.

<sup>56</sup>Tertullianus, *De anima* LI, angol ford. Holmes (1885) 228.

<sup>57</sup>Vö. Volp (2002) 195–196.

<sup>58</sup>A temetkezésekkel kapcsolatos szempontokra (további irodalommal), kiragadott példaként lásd: McCane (2001) 109–125; Volp (2002) 247–263.

<sup>59</sup>A városhatáron belüli temetkezés jelensége a pogány antikvitásban sem volt teljesen ismeretlen jelenség, lásd például: Cormack (2004).

<sup>60</sup>Pseudo-Dionysios Araeopagita, *De ecclesiastica hierarchia* VII.23.9, angol ford. Luiheid (1987) 251–257; lásd még Volp (2002) 204–206 szöveghűbb német fordítását és a részletesebb tárgyalását.

<sup>61</sup>Perczel (2012).



temetőben álló templomok nem voltak kifejezetten gyakoriak, kézenfekvőbbnek tűnik abból kiindulni, hogy az inkább talán egy ideális állapotot megcélzó, mint a mindennapi valóságot rögzítő Pseudo-Dionysios-i leírás a városon belül álló templomépületre vonatkozhat. E bizonytalanságtól eltekintve is nyilvánvaló ugyanakkor, hogy a Pseudo-Dionysios által lejegyzett temetési liturgia fontos mérföldkő a keresztény temetkezési hagyomány szempontjából: az itt látottak ugyanis egy egyházi személyek által megvalósított tisztán keresztény liturgikus cselekménysort tárnak elénk, melynek elemei mind megtalálhatók a későbbi évszázadok keleti egyházainak temetési liturgiáiban.

Az első olyan szertartáskönyvek, amelyek immáron részletes betekintést engednek a különféle egyházak temetési szertartásaiba, Pseudo-Dionysios munkája után évszázadokkal keletkeztek, így szorosán vett értelemben esetenként már kívül esnek jelen vizsgálat keretein. Mégis fontos tanulságokkal szolgál egy rövid kitekintést tenni rájuk, ugyanis több szempontból is megvilágítják a korábbi, részleteiben sokkal kevésbé ismert korszakok fejlődését.

A legkorábbi ma ismert görög szertartáskönyv, az ún. *Barberini Euchologion* (*codex Barberini gr. 336*) – egy 8. századi, minden bizonnyal dél-itáliai keletkezésű kódex – még csak hét, a temetési liturgiában alkalmazott ima szövegét őrizte meg számunkra.<sup>62</sup> Közülük az egyik<sup>63</sup> ugyanakkor a halott felett elmondott imák legrégebbi ismert rétegébe tartozik: apróbb részletekben eltérő megfogalmazásban ott találjuk már a 4. századi Thmuisi Sarapion neve alatt fennmaradt gyűjteményben,<sup>64</sup> a 6. század végéről és a 7. század első évtizedeiből származó nessenai papiruszok egyikén,<sup>65</sup> valamint rövidített változataiban a 7. századtól kezdve számos Nílus-völgyi sírkövön.<sup>66</sup>

Nem sokkal későbbiek az első, már a liturgiában elhangzó szövegeket és azok egymás utáni rendjét is részletesen tartalmazó kéziratok. A szír ortodox hagyomány legkorábbi vonatkozó ismert emléke egy 877-es keltezésű kódexben maradt fenn,<sup>67</sup> az örmény egyházé szintén a 9. századból kelteződik.<sup>68</sup> A bizánci görög hagyomány első ismert emléke e téren egy 10. századi, ugyancsak dél-itáliai eredetű kódex,<sup>69</sup> míg a szír nyelvű maronita egyházé egy 1266-os másolású kéziratból került közlésre.<sup>70</sup> E szövegek hasonlóságai és különbségei, valamint az egyazon liturgikus hagyományhoz tartozó későbbi kéziratokkal történő

összevetésük alapján részben lehetőség nyílik az egyes egyházi gyakorlatok időbeli változásának, illetve a közös és rokon vonások rendszerének feltérképezésére. A késő ókori állapotra ugyanakkor mindebből sokszor inkább csak áttételesen, illetve bizonyos korlátok között következtethetünk. Egyrészt ugyanis a bizánci görög hagyományból ismert, a szerzetesi temetések rendjét bemutató, a 10. és a 16. század között keletkezett szertartáskönyvek összevetése például egyértelműen rámutatott, hogy a könyvnyomtatás elterjedése előtti időben – érthető okokból – nem létezett minden szempontból általánosnak mondható liturgikus rend. A temetésen olvasott szentírási szakaszok, zsoltárok stb. kiválasztásában és rendjében számottevő változatosság uralkodott, még ha a liturgia üzenete az adott hagyományon belül konzisztens is volt.<sup>71</sup> Másrészt a bizánci hagyományból ugyancsak jól ismert, hogy a középkori temetési liturgiában használt szövegek egy része a 7. és a 8. század folyamán keletkezett, azaz a késő antik időszak után kerültek a liturgia szövegébe.<sup>72</sup> Így ugyan az egyes keleti liturgikus hagyományok közötti hasonlóságok bizonyos mértékig utalnak az egykori közös, a temetési liturgia alakulását meghatározó hagyományelemek létre,<sup>73</sup> az egyes hagyományokon belül érzékelhető diverzitás és a később beemelt új elemek miatt óvatossággal érdemes eljárni a visszafelé történő következtetések során. Különösen, mert a később érkezett „új” kompozíciók adott esetben számottevően befolyásolhatták a temetési liturgia modalitását és üzenetét.<sup>74</sup> A késő ókori állapotok jobb megismeréséhez ezért a középkori szertartáskönyvek mellett segítséget jelenthetnek azok a késő ókori temetkezési környezetből ismert feliratok, amelyek alapján a helyi temetési liturgiában használt zsoltárok és imák szövegére feltételesen következtethetünk. Ezek nem teljes körű áttekintése arra mutat, hogy nem csak az atyák által említett – fentebb felsorolt – zsoltárok tűnnek fel a késő ókori sírok feliratain. Olyan zsoltárokkal és imákkal is találkozhatunk, amelyekről vagy együttes előfordulásuk, vagy a későbbi szertartáskönyvekből ismert szerepük alapján feltételezhető, hogy az adott város vagy régió temetési liturgiájában játszott szerepük inspirálta a sírok készítőit feliratként történő alkalmazásukkor.<sup>75</sup>

Az utóbbi, az egykori keletrómai térség különböző régióiból származó forráscsoport szempontunkból azért is bír kiemelt jelentőséggel, mert az irodalmi szövegek alkotóinak nemritkán programadó célzatú narratíváitól függetlenül megerősíti az egyház egyre szélesebb körű jelenlétét a temetkezés szférájában, kiterjedően a halálról a liturgia által elbeszélte üzenet szélesebb körű elfogadására. Az emléktanyag jellegéből fakadóan – különös tekintettel a késő ókorban a

<sup>62</sup>*Euchologion Barberini* No. 264–270, kiad. Parenti és Velkovska (1995) 291–296.

<sup>63</sup>*Euchologion Barberini* No. 264, kiad. Parenti és Velkovska (1995) 291–292; történetére lásd még: Bruni (1976).

<sup>64</sup>Serapion Thmuitanus, *Euchologium* No. 18, kiad. és angol ford. Johnson (1995) 68–69.

<sup>65</sup>Kraemer (1958) 309–310, No. 96.

<sup>66</sup>Tudor (2011) 154–155.

<sup>67</sup>A máig kiadatlan kéziratról beszámoló katalógus: Wright (1870) 392–393, No. DXIII.

<sup>68</sup>Schmidt (1994).

<sup>69</sup>Velkovska (2001).

<sup>70</sup>Azzi (1973), lásd még hozzá Rowell (1977) 49–52, kommentárját.

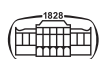
<sup>71</sup>Galazda (2004).

<sup>72</sup>Rowell (1977) 32–37.

<sup>73</sup>Lásd például Rowell (1977) ezek feltárására tett kísérletét.

<sup>74</sup>Vö. Velkovska (2001) 43–45; Velkovska (2000). Vele szemben Hutcheon (2001) a nagyobb mértékű folytonosság mellett érvel.

<sup>75</sup>Ezekről rövid összeállítást ad a levantei provinciákra összpontosítva (kitekintéssel Egyiptom és Anatólia irányba is), a korábbi szakirodalomra utalva: Bollók (2020) 485–488.



keletrómai térség jelentős részén uralkodó, a római évszázadokhoz képest visszafogottabb feliratállítási szokásokra – arra ugyanakkor a vonatkozó feliratmennyiség nem elegendő, hogy az egyházi befolyás növekedésének pontos ütemét és kiterjedtségét meg lehessen állapítani a segítségével. Ugyancsak nem határozható meg pontosan, hogy mennyire lehetett általános a Pseudo-Dionysios által az 5. század második felében leírt helyzet, miszerint a temetési liturgia jelentős részére már a templomokban került sor a mindennapi keresztény halottak esetében is. A szertartásból származó szövegek szélesebb körű ismerete alapján elsősorban arra következtethetünk ugyanis, hogy annak egy részét egyházi személy végezte el a halott felett, arra azonban, hogy ez otthon vagy a templomban történt-e, már nem. A régészeti emlékegyék értékelésének szempontjából ez a tudás például azért is jelentőséggel bírna, mert segítene tisztán látni abban, hogy a halott körül az otthonában elvégzett rítusok – így a test felöltöztetése és felékszerezése – milyen mértékben állhattak az egyház képviselőinek bizonyos szintű felügyelete alatt.

## A TEMETÉSI HAGYOMÁNY GYÖKEREI ÉS FORMÁLÓDÁSA – RÉGÉSZETI ESETTANULMÁNY

Az írott forrásokban megőrződött töredékes adatok alapján megrajzolható kép kényszerű módon vázlatos lehet csupán, amelyben teljes régiók, illetve társadalmi csoportok maradnak szükségszerűen alulreprezentáltak a rájuk vonatkozó forrásanyag hiányában. Ennek a következményeit a kutatás pozitívista korszakában a szakemberek kevésbé hangsúlyozták. Elsősorban is azért, mert egy egységes egyházi gyakorlat feltételezéséből kiindulva lehetségesnek tartották az általánosító, normatív megállapítások megfogalmazását a rendelkezésre álló forrásanyagra támaszkodva.<sup>76</sup> Az ókori mediterrán világ egykori sokszínűségének mind részletesebb feltárása, valamint az ókori kereszténység e mediterrán hagyománykörbe történő mind mélyebb beágyazása ugyanakkor a keresztény temetkezési hagyomány formálódásáról való gondolkodást is mélyen érintette. Az egységes egyházi gyakorlat feltevéséről a hangsúly fokozatosan a lokális és regionális különbségek feltérképezésére helyeződött át,<sup>77</sup> az egyháztörténet és a teológia megközelítései mellett egyre erőteljesebbé vált a kutatásban az ókortörténet-írás és a vallástörténet módszereinek és nézőpontjainak alkalmazása.<sup>78</sup> E szemléletváltás a korai keresztény világ kutatásában természetesen nemcsak a temetkezések területén következett be. Az ókori kereszténység, illetve a krisztianizáció folyamatának vizsgálata helyett a fókusz általánosságban is egyre erőteljesebben a lokális jelenségekre és a „helyi

kereszténységekre” került.<sup>79</sup> A helyi közösségek gyakorlatainak középpontba állításával egyre világosabban rajzolódnak ki az elit és az alacsonyabb státuszúak vallásosság közötti különbségeket a normakövetés és a normaáthágás dichotómiájában értelmező, az utóbbi csoport esetében „elmosódó határookra” következtető szemlélet által felvetett kérdések is. Ennek a felismerése előtérbe állítja az egykori közösségek vallási határookra vonatkozó önmeghatározásai iránti érdeklődést, amelynek feltárása során a kutatás a nem az elithez tartozó szerzők (köztük a rituális szakemberek) szövegeire és az általuk használt anyagi kultúra különféle elemeire támaszkodik.<sup>80</sup> Összességében e megközelítésekben az ideáltól való eltérés normaszegés helyett egyre inkább helyi gyakorlatként, az információhiány a tudásunk hiányaként értelmeződik.

E keretrendszerben a régészeti forrásanyag minden sajátos értelmezési nehézsége ellenére is kiemelt jelentőséget kap. Az egyház befolyásának bővülése, illetve a halottak koszorúji kapcsán fentebb röviden már láttuk, hogy egy-egy régészeti adatcsoport milyen módon tud a kora keresztény temetkezési hagyomány kutatása számára is hasznos információkkal szolgálni, vagy éppen új perspektívát nyitni. Legalább ekkora a jelentősége ugyanakkor azért, hogy olyan térségek és társadalmi csoportok normarendszerébe enged betekintést, amelyek kívül esnek a szöveges forrásaink hatókörén.

Az egyes modern országokra, illetve régiókra jellemző, egymástól sokszor nagyon eltérő kutatottsági és publikációs helyzet persze e forráscsoport esetében is jelentős korlátozó tényezőt jelent, nemegyszer alapvetően befolyásolva a helyi fejlődések hosszabb időtávon keresztüli végigkövetésének lehetőségét éppen úgy, mint a regionális összevetések elkészítését. A temetkezések területén a kereszténység terjedésével feltehetőleg összefüggésbe hozható általános tendenciák vizsgálata mellett célszerűnek tűnt ezért a bevezetőben említett célzott kutatáshoz egy hangsúlyosan regionális megközelítést alkalmazni, annak keretében pedig olyan tesztrégiókat kiválasztani, amelyek legalább három peremfeltételnek megfelelnek:

1. a belátható kiterjedésű, egy történeti egységet alkotó térség lakossága a temetkezésektől független forrásanyag tanúsága alapján részben vagy egészben kereszténnyé lett a késő ókor folyamán;
2. a régió temetkezései megfelelő számban és minőségben ismertek;
3. az ismert temetkezések viszonylag egyenletesen fedik le időben a 3. és a 7. század közötti korszakot, míg térben a kiválasztott földrajzi egységet.

A publikált forrásanyag mennyisége és minősége, valamint a leletanyaghoz és a publikálatlan lelőhelyekhez való hozzáférés lehetősége alapján a Földközi-tenger keleti medencéjében a legígéretesebbnek a felsorolt peremfeltételek figyelembevételével a dél-levanti térség, azon belül is a

<sup>76</sup>Így például a keresztény temetkezések kialakulásának egyik első, úttörő monografikus feldolgozója: Rush (1941).

<sup>77</sup>Vö. Volp (2002), különösen 6, 96–99.

<sup>78</sup>Lásd például Rebillard (2009) kritikai összegzését.

<sup>79</sup>Frankfurter (2018).

<sup>80</sup>Sanzo (2024).



galileai régió, különösen annak északnyugati része bizonyult. A Jézus szűkebb szülőföldjét jelentő és így a kereszténység születésében kulcsszerepet játszó – tágabb értelemben vett – Galilea a Szentföldön még az Oszmán Birodalom utolsó évszázadának idején megindult régészeti kutatás kezdete óta a nyugati utazók, majd szakemberek érdeklődésének egyik kiemelt fókuszpontja volt. A régiónak a mai Izraelhez tartozó részén a helyi szakemberek intenzív feltárómunkát végeztek és végeznek – részben mentőfeltárások formájában, részben pedig a római kori és a késő antik zsidóság gazdag galileai emlékműanyagának, illetve az őket körülvevő tágabb kulturális miliónek a szisztematikus feltárásához és feldolgozásához kapcsolódóan. Szerencsés módon a régió zsidó lakosságának római kori és késő ókori mindennapi életéről a szöveges forrásokra támaszkodva is különösen részletes képet alkothatunk, tekintve, hogy a Mishna, a Tosefta és a Jeruzsálemi Talmud összeállítása egyaránt Galileához kötődik. A területre vonatkozó gazdag írott és régészeti forrásanyag, valamint az ezeket elemző kutatás intenzitása együttesen így különösen kedvező feltételeket kínál: a települések és temetkezési helyek sűrű hálózata és annak a kutatás fókuszában álló korszakot időben többé-kevésbé egyenletesen lefedő volta a változások dinamikáját viszonylag pontosan követhetővé teszi.

A kutatásban hosszú ideig élesen vitatott volt a galileai népesség hellenisztikus és kora római kori vallási megoszlása, azaz a pogány és a zsidó közösségek aránya.<sup>81</sup> Ezzel szemben nem merültek fel kétségek azzal kapcsolatban, hogy a késő római időszakban Galilea központi területein a népesség döntő többségét a zsidó vallású közösségek alkották. Az izraeli régészek által kidolgozott modell értelmében a római kor folyamán pogány lakossággal elsősorban a városokban, mindenekelőtt Sepphorisban, illetve a szűken vett Galileát<sup>82</sup> nyugatról és északról övező térségekben számolhatunk. S amíg a zsidó közösségek a késő ókor évszázadai során megőrizték vallásukat és hagyományait, addig a körülöttük élő pogány csoportok a 4. századtól fokozatosan áttértek a keresztény hitre. Ezt a földrajzi megoszlást a zsidó és a pogány csoportokat elválasztó határvonalat leíró szövegek mellett főbb vonalaiban a vallási szempontból indikatívnak tartott régészeti jelenségek térképezése is megerősíteni látszik. Az erre a célra kiválasztott régészeti lelettípusok – a Hasmoneus uralkodók érmei, a pogány szentélyek, zsinagógák és keresztény templomok, a zsidó rituális fürdők (*mikve'ot*), a különféle temetkezéstípusok, illetve a temetkezésekből ismert vallási jelképek (menóra, kereszt), a görög, héber és arámi nyelvű feliratok, a Kfar Hananiya-típusú kerámia<sup>83</sup> – tanúságának ereje természetesen nem azonos mértékű, ahogyan az időrendi

helyzetük sem azonos. Együttesen ugyan főbb vonalakban kijelölik a zsidó, illetve a szomszédos pogány, majd keresztény közösségek központi településterületeit, nem egy példát találunk ugyanakkor az így megrajzolt határ túloldalán feltűnő outlier-jelenségekre. Ezek egy része a történeti körülmények ismeretében megnyugtatóan magyarázhatóan tűnik. Így például a zsidó településterület magját kirajzoló zsinagógák között megjelenő templomok egyrészt a részben keresztények lakta városokban álltak, másrészt azokon a szent helyeken, ahol a Jézus életéhez kapcsolódó eseményekre emlékezve kerültek felépítésre az ott szolgálatot teljesítő egyháziak, a letelepedő keresztények és az oda látogató zarándokok szolgálatára.<sup>84</sup> Más jelenségek, így a galileai zsidó központi területtől jelentősebb távolságban előkerült római kori csontgyűjtő ládikák (osszuáriumok)<sup>85</sup> – melyek használata a kutatás általános meggyőződése szerint kizárólag a zsidó közösségek kettős temetéséhez kapcsolódik – nem értelmezhetők ilyen könnyen a területi alapú éles vallási-etnikai elkülönülés modellje szerint. Sokkal inkább a magterülettől távolabb, a pogány lakosság között élő kisebb zsidó csoportok jelenlétéről árulkodnak. Kérdéses az is, hogy egy olyan, a zsidó Galileához tartozó és a római korban egy ideig a Sanhedrin székhelyeként is szolgáló<sup>86</sup> település határában feltűnő sírcsoport, mint a Shefar'am mellett álló, egyértelműen keresztény tartalmú faragott díszítést hordozó sziklába vájt sírok (3. kép) egyedül a kizárólag zsidók lakta falu mellett letelepült szerzetesi közösség jelenlétével magyarázható-e.<sup>87</sup> Az ezen és a további hasonló „anomáliák” megléte mellett is elfogadható kiindulópontnak tarthatjuk ugyanakkor a két vallási-etnikai csoport a kutatás által vázolt két nagy települési tömbjének egymás mellett élését – még akkor is, ha a „pogány” lakosság egyetlen egységként kezelése nyilvánvalóan nem jelenthet mást ebben az esetben, mint hogy a galileai zsidóságtól elkülönülő népességről van szó, mintegy annak ellenpontjaként, átfogó kategóriaként használva az elnevezést. Az izraeli régészeti kutatásban ugyan – legalábbis a nyugat-galileai térségre vonatkoztatva – ezt a népességet gyakran írják le a föníciai partvidék római kori „föníciai gyökerű hellénizált” lakosságaként,<sup>88</sup> vagy egyszerűen csak „pogány-föníciaiként”,<sup>89</sup> a tényleges viszonyok ennél nyilvánvalóan jóval összetettebbek voltak. Márcsak az 'Akko-Ptolemais területén az 1. században letelepített veteránok leszármazottjainak a jelenléte miatt is.

E „pogány” népesség vallási viszonyainak késő ókori alakulásáról jó adatokkal szolgál a nyugat-galileai régió

<sup>84</sup>Aviam és Ashkenazi (2014).

<sup>85</sup>Vö. Sion és Aviam (2002).

<sup>86</sup>Vö. Tsafir et al. (1994) 230.

<sup>87</sup>A sírokra: Aviam (2004) 291–295; faragványait elemzi: Mayaan-Fanar (2009), aki azzal számol, hogy a település az 5. vagy a 6. században keresztény lett. A régiót évtizedek óta kutató Mordechai Aviam ellenben a zsidó falu továbbélésével és egy amellel megtelepedő szerzetesi közösség jelenlétével magyarázza a keresztény ikonográfiájú sírok jelenlétét (személyes közléséért itt is köszönetemet fejezem ki).

<sup>88</sup>Barag (1978).

<sup>89</sup>Stern és Getzov (2006).

<sup>81</sup>Chancey (2004).

<sup>82</sup>Galilea földrajzi értelemben északi irányban egészen a mai Libanon területén, Tyrostól északra a Földközi-tengerbe ömlő Litani folyóig terjed ki. Ezen értelmezés az ószövetségi szövegek óta nyomom követhető. A római korban ugyanakkor Galilea alatt az Újszövetség és a zsidó szerzők egyaránt inkább csak a zsidó lakosságú területet értették, vö. Frankel et al. (2001) 141–142; Vonder Bruegge (2016).

<sup>83</sup>Ezek többségének összefoglaló térképezése: Aviam (2007).





**3. kép.** Faragott díszítésű sírkamra, Shefar'am (Izrael) (a szerző felvételei)

**Fig. 3.** Rock-cut tomb with carved decoration, Shefar'am (Israel) (author's photos)

régészeti emlékegyéből ismert jelentős számú keresztény templomépület.<sup>90</sup> Ezek pontosabb kronológiai megoszlásának a vizsgálata részben a jövő kutatási feladata, tekintettel a közlésre váró ásatásokra, illetve a modern összefoglaló értékelés hiányára. Az mindenesetre nem

<sup>90</sup>Frankel et al. (2001) 115 Fig. 4.4, az akkor ismert lelőhelyek feltüntetésével.

meglepő, hogy a régió két városi központja, Tyros és 'Akko-Ptolemais püspökeivel már a 198-ban tartott Caesarea (Maritima)-i provinciális zsinat résztvevői között találkozunk,<sup>91</sup> ahogyan az egyik legkorábbi, egy keresztény bazilika felszentelése alkalmából született *ekphrasis* is Tyros Paulinos püspök által újjáépített temploma kapcsán keletkezett 315 körül.<sup>92</sup> A vidéki települések templomainak a felépítése – legalábbis a kifejezetten e célból épülteké – érthető okokból a városokhoz viszonyítva némi késéssel kezdődött meg, a jelenleg ismert adatok alapján valamikor az 5. század első felében. A régió templomainak a többségét ugyanakkor a keltezéshez leggyakrabban használt indikátorok, az épületek padlómozaikjai alapján az 5. század második felében és a 6. században építették – vagy legalábbis ekkor látták el díszes mozaikpadlókkal és a liturgikus berendezés faragványaival. A templomok egy része bizonyosan a falusi közösségek istentiszteleteinek a helyszínéül szolgált, míg egy másik csoportját a helyi kutatás a Szentföldön gyakori kis vidéki monostorokhoz tartozónak gondolja.<sup>93</sup>

A templomépítések e vázlatos kronológiája alapján a nyugat-galileai térség keresztény infrastruktúrájának a kiépülése időben nagyjából hasonló ütemben zajlott, mint a Keletrómai Birodalom számos más régiójában. S bár a templomépítés, illetve általánosságban a keresztényként azonosítható anyagi kultúra megjelenése és a lakosság kereszténnyé válása dinamikai közé nem tehetünk egyenlőségjelet,<sup>94</sup> az, hogy az előbbi fő korszaka az 5. és talán még inkább a 6. századra esett, arra mutat, hogy a helyi kutatás azon általánosnak mondható feltételezése, miszerint az egykori pogány lakosság a 4. században nagyobbrészt keresztény hitre tért, talán csak a következő évszázad viszonyaira lehet igaz. A 6. századra viszont – úgy tűnik – a falvak jelentős részén kiépült az egyház intézményrendszere és a lakosság nagy része mindennapi kapcsolatba került a kereszténységgel. E településeken a korabeli viszonyok között a falusiak közül kiemelkedő családok tagjai köréből kikerülő előjárók mellett – a templomépülettel és pappal jelen lévő – az egyház jelentette az egyetlen valódi közösségi intézményt, így annak jelenléte is meghatározó hatással bírt a helyi élet szabályozásában és felügyeletében.

A régió temetkezési szokásaiban a 3. és a 7. század között bekövetkezett változásokra a fent röviden vázolt háttér ismeretét tekintve az alábbiakban néhány olyan szempontot emelek ki vázlatosan, amelyek adalékokkal szolgálhatnak a jelen tanulmány bevezetőjében érintett kérdések tágabb kontextusának megítéléséhez. Ennek során részben a korábban közölt temetkezések tanulságaira, részben pedig a jelenleg is feldolgozás és közlés alatt álló leletanyagok személyes vizsgálatainak az eredményeire<sup>95</sup> támaszkodok.

<sup>91</sup>*Acta concilii Caesariensis*, kiad. Mansi (1759) 712.

<sup>92</sup>Eusebius, *Historia ecclesiastica* X.2–4, különösen 4.2–110, ford. Baán (1983) 405–425.

<sup>93</sup>Ashkenazi és Aviam (2014).

<sup>94</sup>Vö. Bollók (2022) 355–363.

<sup>95</sup>Ayelet Dayan (Izraeli Régészeti Hatóság) és a szerző folyamatban lévő közös projektje, vö. Bollók és Dayan (2022).

1. *A temetők helye:* Bár mint fentebb láttuk, a nyugat-galileai térségben a 7. századra jelentős számban álltak templomok, az azokban történő temetkezésről csak elvétve van adatunk (köztük egy monostor templomához kapcsolódóan<sup>96</sup>). Ennél fontosabb, hogy a térség falvainak lakói mindvégig a települések határán kívül elhelyezkedő, a pogány időkben is használt területeken helyezték örök nyugalomra halottaikat, nem alakítottak ki új temetőket a templomok körül, és nem építettek templomokat vagy kis kápolnákat a korábbi temetkezési területeken. Ez – ismerve a templom körüli temetők kialakulásának nyugat- és közép-európai modelljét és annak történeti hátterét<sup>97</sup> – különösképpen nem meglepő, hogy az sem, hogy a levantei térségben évezredes múltra visszatekintő családi sírokba történő temetkezés hagyományát nem szakították meg a kereszténnyé váló családok. Az újonnan nyitott sziklába vájt sírok helyének kijelölésekor persze választhattak volna a templomhoz közelebb eső helyet; különösen, mert a már létező falvak számára felépített templomok a rendelkezésre álló szabad tér miatt esetenként inkább a települések magjától távolabb helyezkedtek el. Ám ilyen igény egykori felmerülését nem sugallják a régészeti adatok.
2. *Sírtípusok:* A hellenisztikus és a római időszakot a régióban elsősorban a sírkamra központi teréből minden oldalra kinyúló hosszanti *loculus*ok (héber *kokh*, tsz. *kokhim*) alkotta sírok (4. kép 1) jellemezték. A 4. századtól (esetleg már a 3. század késői évtizedeitől) viszont a legtöbb új sírt *arcosoliumos* szerkezettel alakították ki: a központi tér körül három vagy több, felül boltívvvel határolt vájatot képeztek, amelyek alatt a szarkofágokhoz hasonló medencébe vagy medencékbe temették a holtakat (4. kép 2). A két típus közötti váltás a levantei régióban mindenhol nagyjából azonos időben lezajlott; Galileában a zsidók és a pogányok, majd keresztények lakta vidékeken egyaránt végbement. A *loculusos* típusú sírok egy részében a temetkezés ugyanakkor a későbbi évszázadok során is folyt. Egyaránt ismertek olyan esetek, amikor a két típus közötti váltás előtti időkben kezdődő temetkezések megszakítás nélkül folytatódtak a sír felhagyásának idejéig, valamint olyanok, amikor a korábbi évszázadok során kivájt sírba a késő ókor folyamán új közösség kezdett temetkezni. Az *arcosoliumos* típusú síroknak a zsidó többségű falvakban történő elterjedése egyben azért is érdekes jelenség, mert e sírforma elviekben kevésbé felelt meg a rituális tisztasággal kapcsolatos vallási elvárásoknak, mint *loculusos* elődje.<sup>98</sup>
3. *A halott felöltöztetése és felékszerezése:* A Nyugat-Galilea sziklasírjaiból ismertté vált leletanyag első látásra meglepő tanulsága, hogy a viseleti elemek mennyiségében nem mutatható ki jelentős visszaesés a 3–4. század („pogány” időszak) és a 4–7. század („kereszténnyé válás”

időszaka) között. Éppen ellenkezőleg: a sírkamrák 4–7. századra keltezhető anyaga mennyiségét tekintve jelentősebb a megelőző időszakhoz képest. Változások ennek ellenére természetesen észlelhetők. Mindössze néhány példát kiemelve: a késő római leletanyagban arányaiban több az aranyékszer, a késő antik évszázadokból ellenben több vasékszerrel találkozhatunk. Az övcsatok mennyisége is az 5. század végi típusokkal ugrik meg a sírok anyagában. A nyugati provinciákhoz hasonlóan<sup>99</sup> e régióban is a 4. századtól terjedtek el<sup>100</sup> a nagy mennyiségű kisszemű gyöngyből fűzött nyakláncok. Már a mellékletadási szokások felé átvezető elem, hogy az idő előrehaladtával eltűnni látszanak a kőből faragott orsó-gombok, amelyek a késő római sírok jellegzetes leleteinek számítanak (a temetkezések jellege miatt nem tudjuk, hogy a viselet részeként, vagy mellékletként kerültek-e sírba). Mindezek alapján úgy tűnik, hogy bár a viselet divatjának a változásával a halottak öltöztetések eltérő típusú tárgyakat alkalmaztak, a kereszténység terjedése korántsem szorította ki a halott méltó megjelenéséhez hozzájáruló felöltöztetést és felékszerezését a siratás, a végső búcsú vétele és a temetés idejére.

4. *Amulettviselet (5. kép):* Hasonló következtetés adódik az apotropaikus erővel felruházott viseleti elemek vizsgálatából. A késő római időszak nyugat-galileai temetkezéseiben az apotropaikus tárgyak viszonylag széles típusválasztékával találkozunk (borostyán és gagát gyöngyök, kis bronzcsengőcskék, pecsételt üvegcsüngők korai példányai, kígyófejes karperecek stb.), számuk azonban nem mondható kifejezetten magasnak. Ezzel szemben a 4. századtól – feltehetőleg nem függetlenül az ékszerek számának növekedésétől, de nem is kizárólag abból következőleg – a sírokból ismert amulettek száma is határozottan emelkedett. E lelettípusok részben a korábbi időszakból ismert formákat folytatták: csengőcskék széles formai választéka, pecsételt üvegcsüngők, kígyófejes karperecek kései változatai stb. Részben viszont új formák megjelenésének a tanúi lehetünk: levél alakú fémcsüngők, vésett díszű gyűrűk és medalionos karperecek, csörgők, „mágikus tükrök”, mellkeresztek stb. Az utóbbi csoportban a mellkeresztek feltűnése a közösségek kereszténnyé válásával problémamentesen összeegyeztethető. Más formák viszont, mint például a *manu ficat* ábrázoló és a levél alakú csüngők, amelyek a régióban tág időhatárok között az 5–6. századra keltezhetők, kifejezetten nem ezt a következtetést sugallják.
5. *Mellékletadás:* A leglátványosabb olyan eltérések a sírokból ismert leletanyag összetételében, amelyek alapján a temetési rítusokban, illetve az ezek mögött álló, a temetés után a halottra váró sorsról alkotott elképzelésekben bekövetkezett változásokra következtethetünk, a mellékletadási szokásokban érzékelhető. A legnyilvánvalóbb mind közül a tényleges vagy szimbolikus

<sup>96</sup>Ashkenazi és Aviam (2014) 165.

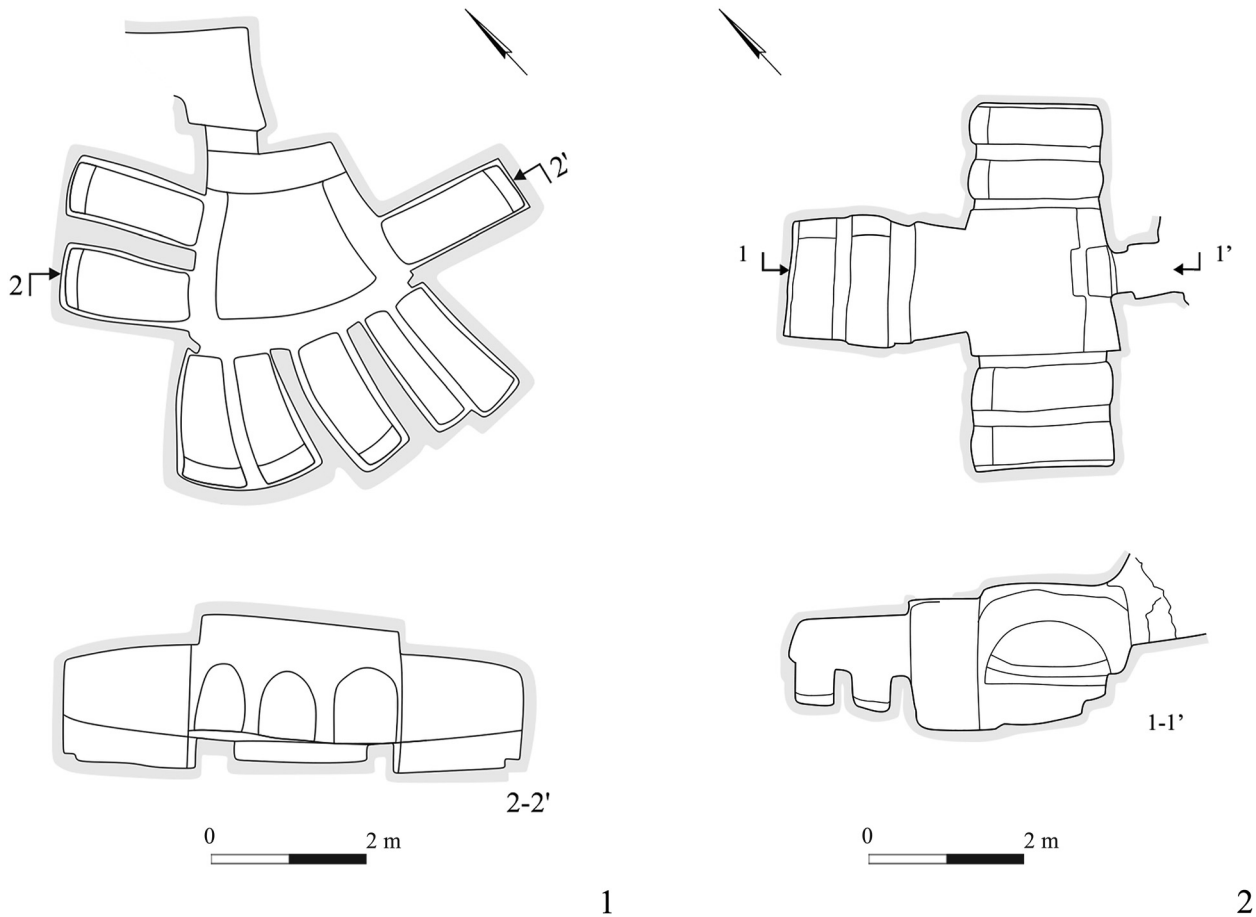
<sup>97</sup>Vö. Bollók (2016c) a korábbi irodalommal.

<sup>98</sup>A *loculusos* típusú sírok kapcsán a rituális tisztátalanság elkerüléséről lásd: Kloner és Zissu (2007) 69–71.

<sup>99</sup>Vö. Ruprechtsberger (1996) 34, a 3. század második feléig visszanyúló kezdetekre.

<sup>100</sup>A 3. századi, kevés gyöngyből álló nyakláncokra: Barag (1978) 44–45.





**4. kép.** 1: Loculusos szerkezetű sírkamra, Tarshihā (Izrael), 1/1996. sírkamra; 2: arcossoliumos szerkezetű sírkamra, Kísra (Izrael), 3/1992. sírkamra (rajz: Varga Zsóka, 1: Abu Uqsa (1996) nyomán, 2: Stern (1997) 104, Fig. 3. nyomán)

**Fig. 4.** 1: Rock-cut tomb of the loculi type, Tarshihā (Israel), Tomb 1/1996; 2: rock-cut tomb of the arcossolia type, Kísra (Israel), Tomb 3/1992 (drawings: Zsóka Varga, 1: after Abu Uqsa (1996); 2: after Stern (1997) 104, Fig. 3)

étel- és italmelléklet-adásra utaló üvegedénytípusok – a poharak, valamint a mélyebb tálkák és a lapos, széles tálak (6. kép) – látványos megritkulása a 4. század első évtizedei/fele után, majd a szinte teljes eltűnésük az 5. századra. A római időszakban kifejezetten ritka kerámiamécsesek esetén ennek éppen az ellenkezőjét látjuk: a 3. században még alig-alig találkozunk a példányaikkal, a 4. századtól viszont nőni kezd a számuk a sírkamrában.<sup>101</sup> Ez a jelenség ugyanakkor korántsem jellemzett minden temetkezési közösséget. Míg néhány késő ókori sírkamrából több tucat mécses kerül elő, más, a 4. és a 6. század közé keltezhető együttesben továbbra is csak néhány példányt találunk. Az étel- és italmelléklet-adásra utaló üvegedények fokozatos eltűnése és a levantei keresztények temetkezéseiben igazolhatóan fontos szerepet játszó mécsesek<sup>102</sup> megszaporodása könnyen beilleszthető lenne egy pogány hagyományaitól eltávolodó és a temetkezéseit a születőben lévő keresztény szokásrendszerhez igazító lakosság képébe. A változások időbeli

dinamikája ugyanakkor ezt az értelmezést nem szükségszerűen támasztja alá, ahogy nem is mond annak kényserítő erővel ellent. Meglepőbb viszont, hogy a késő ókor évszázadaira eső leletek között olyan tárgytipusok is feltűnnek, amelyeket nem kifejezetten társítanánk a keresztények temetkezéseikhez. Ezek közé tartoznak az olyan mezőgazdasági eszközök (7. kép), mint a sarló, a szőlőmetsző kés, a kétágú kapa és a földműveléshez és a kőfaragáshoz egyaránt használt csákányok. Míg az utóbbi esetében visszatérő felvetés, hogy e tárgyakat a sírokat kivájó személyek hagyták a sírkamrában – ezzel azt is feltételezve, hogy a használat évszázadai alatt azokat a tulajdonosok valamilyen módon távolították volna el –, az előbbi eszköztípusok kapcsán e magyarázat aligha merülhet fel. Szintén kevéssé várt, hogy a tágabb régióhoz hasonlóan a nyugat-galileai térség sírjaiban is feltűnik néhány olyan terrakotta állatfigura töredéke, amelyeket a helyi kutatás a keresztények temetkezéseiként azonosított sírokból ismer, és feltételezen az e közösségek által gyakorolt valamely rítussal hoz összefüggésbe (8. kép).<sup>103</sup>

<sup>101</sup>Mindkét folyamatra lásd: Stern és Getzov (2006).

<sup>102</sup>Bollók és Dayan (2022, 2023).

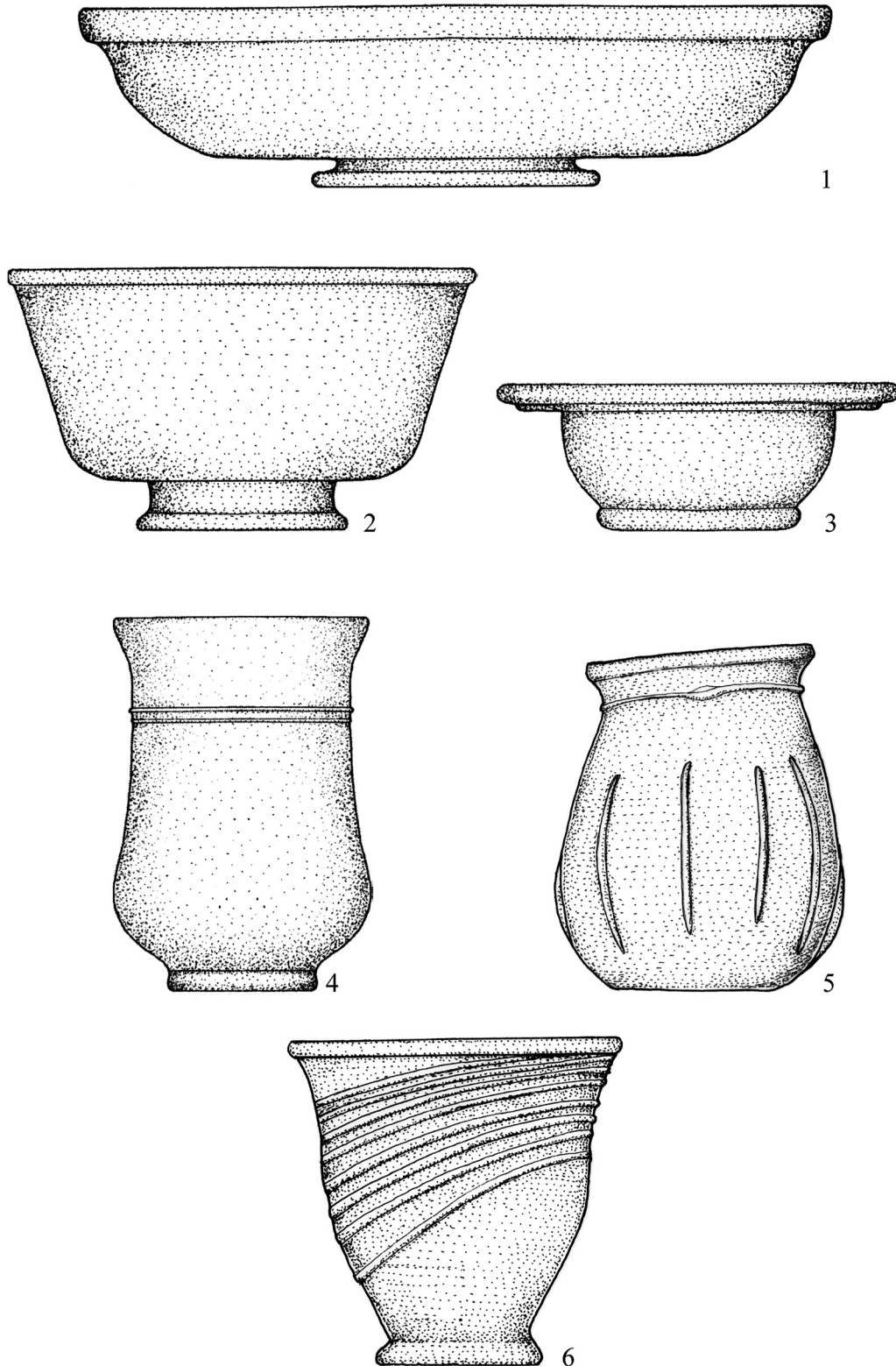
<sup>103</sup>Erlich és Foerster (2012).





**5. kép.** Amulett-ékszerek galileai temetkezésekből. 1: késő római kígyófejes karperec, Lohamei HaGeta'ot (Izrael), G sír; 2-3, 8-9, 12: 6. századi kígyófejes karperec, csengő, oroszlán- és oszloposszent-ábrázolásos gyűrű, levél alakú amulett, Gush Halav (ar. el-Jish), (Izrael), 2/1937. sírkamra; 4-5, 11: csengők és *mano fica*-csüngő, Khirbet el-Shubeika (Izrael), 2/1993. sírkamra; 6-7, 10: pecsételt üvegcsüngők és mellkereszt, Tarshihā (Izrael), 1/1931. sírkamra; 13: levél alakú csüngő, al-Bass temető, Türosz (Libanon) (1: Éber Magda rajza Peleg (1991) 142, Fig. 13. 1. nyomán; 2-5, 8, 11-12: a szerző felvételei, ©Israel Antiquities Authority; 6-7, 10: Éber Magda rajzai Ilyffe (1934) Pl. 8. 1, 3, 5. nyomán; 9: Éber Magda rajza archív fotó nyomán; 13: Éber Magda rajza Chéhab (1986) Pl. 46. 3-4. nyomán)

**Fig. 5.** Amuletic jewellery from Galilean burial assemblages. 1: Late Roman-period snake-head bracelet, Lohamei HaGeta'ot (Israel), Grave G; 2-3, 8-9, 12: sixth-century snake-head bracelet, bell, finger-rings depicting a lion and a stylite, Gush Halav (Ar. el-Jish) (Israel), Tomb 2/1937; 4-5, 11: bell and *mano fica* pendant, Khirbet el-Shubeika (Israel), Tomb 2/1993; 6-7, 10: stamped glass pendant and copper-alloy pendant cross, Tarshihā (Israel), Tomb 1/1931; 13: leaf-shaped pendant, al-Bass cemetery, Tyre (Lebanon) (1: Drawing: Magda Éber after Peleg (1991) 142, Fig. 13. 1; 2-5, 8, 11-12: author's photos, ©Israel Antiquities Authority; 6-7, 10: drawings: Magda Éber, after Ilyffe (1934) Pl. 8. 1, 3, 5; 9: drawing: Magda Éber after an archival photo; 13: drawing: Magda Éber after Chéhab (1986) Pl. 46. 3-4)



**6. kép.** Étel- és italmellékletre utaló 3–4. századi üvegedények nyugat-galileai sírokból. 1: Lohamei HaGeta'ot (Izrael), R sír; 2, 4: Lohamei HaGeta'ot (Izrael), B sír; 3: Lohamei HaGeta'ot (Izrael), Y sír (Izrael); 5: Hanita (Izrael), 15. sírkamra; 6: Lohamei HaGeta'ot (Izrael), K sír (rajz: Éber Magda, 1–4, 6: Peleg (1991) 137, Fig. 7. 2, 5, 9, Fig. 8. 12–13. nyomán; 5: Barag (1978) 29, Fig. 14. 60. nyomán)  
**Fig. 6.** Third- to fourth century CE glass vessels put to grave as food and drink offerings from Western Galilean burial assemblages. 1: Lohamei HaGeta'ot (Israel), Grave R; 2, 4: Lohamei HaGeta'ot (Israel), Grave B; 3: Lohamei HaGeta'ot (Israel), Grave Y; 5: Hanita (Israel), Tomb 15; 6: Lohamei HaGeta'ot (Israel), Grave K (Drawing: Magda Éber, 1–4, 6: after Peleg (1991) Fig. 7. 2, 5, 9, Fig. 8. 12–13; 5: Barag (1978) 29, Fig. 14. 60)



**7. kép.** Mezőgazdasági eszközleletek késő ókori temetkezésekből. 1: sarló, Bet Yerah (ar. Khirbat al-Karak) (Izrael), 8. sír; 2: metszőkés, Khirbet el-Shubeika (Izrael), 2/1993. sírkamra; 3: ásókapa, Even Menahem (Izrael) 1/1960. sírkamra (1: rajz: Éber Magda Delougaz és Haines (1960) Pl. 48. 8. nyomán; 2: fotó: a szerző, ©Israel Antiquities Authority; 3: fotó: archív felvétel az Izraeli Régészeti Hatóság Adattárában)

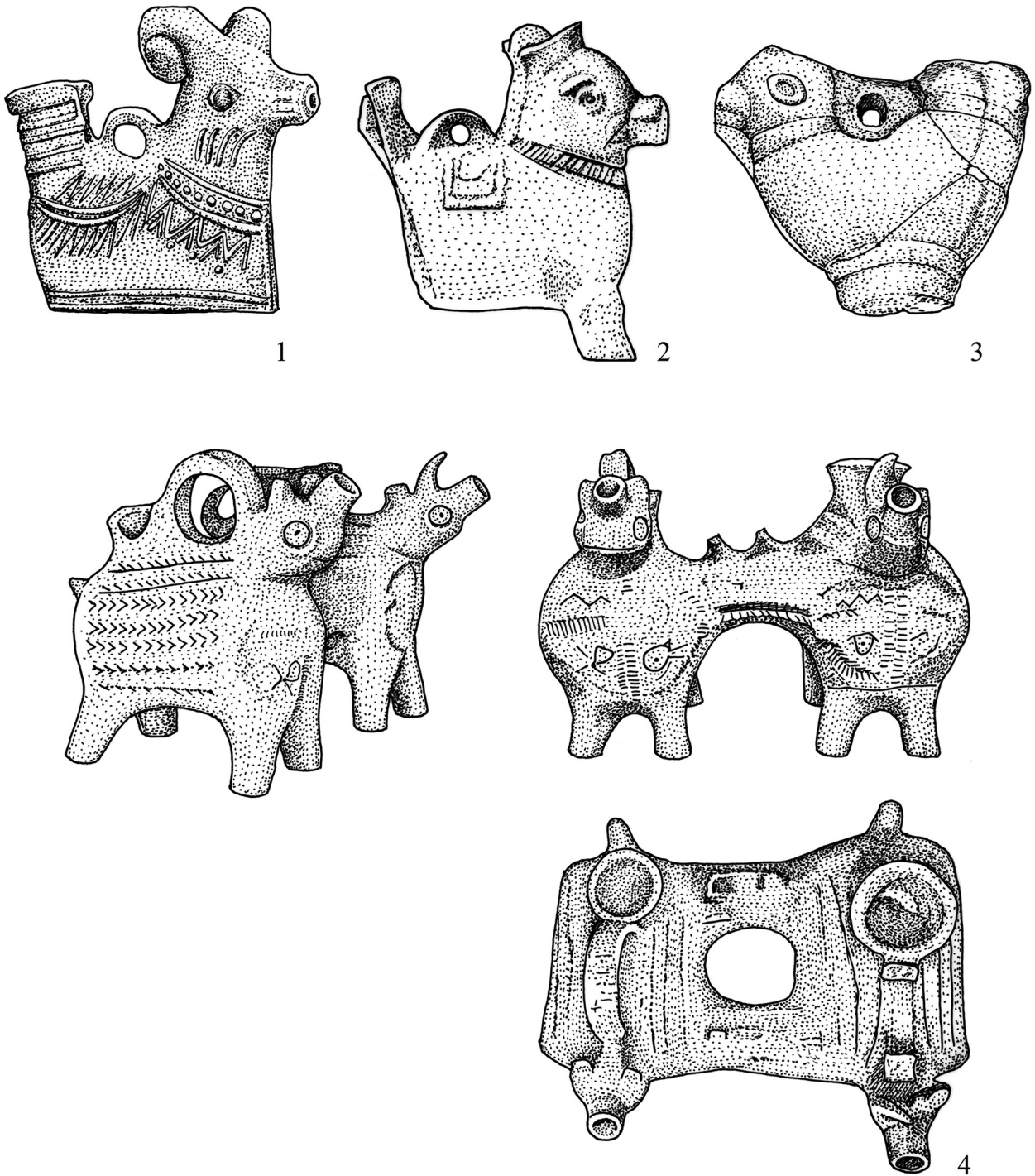
**Fig. 7.** Agricultural implements from late antique burial assemblages. 1: Sickle blade, Bet Yerah (Ar. Khirbat al-Karak) (Israel), Grave 8; 2: pruning knife, Khirbet el-Shubeika (Israel), Tomb 2/1993; 3: bident hoe, Even Menahem (Israel), Tomb 1/1960 (1: Drawing: Magda Éber after Delougaz és Haines (1960) Pl. 48. 8; 2: author's photo, ©Israel Antiquities Authority; 3: archival photo kept in the ©Archives of Israel Antiquities Authority)

A fenti lista korántsem meríti ki a 3. és a 7. század között megfigyelhető változások sorát, és még kevésbe ad teljes képet a korszakra jellemző temetkezési szokások tárházáról. Néhány következtetés megfogalmazását ugyanakkor így is lehetővé teszi, amelyek reményem szerint a jelen tanulmány központi kérdéseinek a jobb megértéséhez is közelebb vezetnek.

1. Az egyházi jelenlét a 6. századra számos nyugat-galileai faluban dokumentálható régészetiileg, ami minden bizonnyal magával hozta a helyi papoknak a temetési szertartásban történő részvételét. Akár a Pseudo-Dionysios által az 5. század második felében lejegyzett ideális módon: a templomban valósult is meg a temetési liturgia cselekménysora, akár az elhunyt házában, illetve a temetkezés helyén került arra sor, a legtöbb ott felsorolt cselekmény nem hagyott régészetiileg is azonosítható nyomot (hacsak a szentelt olajjal való meghintéshez használt edényt nem

keressük esetleg a késő ókori sírok leletei között). Általánosságban is igaz persze, hogy az egyháziak által javasolt-elvárt, illetve vitatott-tiltott halottas szokások és rítusok számottevő része magukból a temetkezések régészeti anyagából aligha lenne kimutatható.

2. Kevésbé direkt módon érvényesülő hatásokat természetesen láthatnánk, illetve látnunk kellene a modern kutatásban uralkodó feltételezések szerint. A halott felöltöztetéséről árulkodó ékszerek és egyéb viseleti elemek, valamint az ezek között a tárgyak között szereplő, gyakran „pogány” asszociációkkal rendelkező amulettek számának visszaszorulását például éppen úgy elvárnánk saját modern megközelítésünk szerint, mint a nemesfém viseleti tárgyakét. Valójában azonban az atyák megszólalásaiból nehéz azt kiolvasni, hogy valaha is ellenezték volna a halott méltó megjelenésének biztosítását a virrasztás, a siratás vagy a temetés



**8. kép.** Állat alakú terrakotta edények késő ókori temetkezésekből. 1, 4: Bet She'an (Izrael), Északi Temető; 2-3: Castra (Izrael), 10. sírkamra (Éber Magda rajzai, 1: Rowe (1927) 40. nyomán; 2-3: Erlich és Foerster (2012) 4, Fig. 7, 9 nyomán; 4: Tsoni (1966) Pl. 15. nyomán)

**Fig. 8.** Zoomorphic terracotta vessels from late antique burial assemblages. 1, 4: Bet She'an, Northern Cemetery; 2-3: Castra (Israel), Tomb 10 (Drawings: Magda Éber, 1: after Rowe (1927) 40; 2-3: Erlich és Foerster (2012) 4, Fig. 7, 9; 4: Tsoni (1966) Pl. 15)

alkalmával. Márpedig a vizsgált sírokból ismert viseleti elemek spektruma és száma ezt a szintet aligha lépte túl. Legfeljebb a helyi viszonyok közötti jólétről tanúskodó néhány aranyékszert találhatták volna az egyháziak túlságosan hivalkodónak – az azonban nyilvánvaló, hogy az

atyák szövegeiben kritizált reprezentációs szinttől a nyugat-galileai falvakban látottak messze elmaradtak. A tárgyakon fennmaradt textilleletek vizsgálata arra is utal, hogy legalább az esetek egy részében a temetés előtt még a halott otthonában a felékszerezett holttestet halotti

lepelbe/leplekbe csavarták,<sup>104</sup> így a feldíszített test ezekben az esetekben sokkal inkább szólhatott az elhunytat az emlékeztükben ekképp megőrizni szándékozó családtagoknak, mint a tágabb közösségnek. Amennyiben a temetési szertartásra a templomban került sor, a pap már e lepelbe tekert test felett végezte el a rítusokat, a test feldíszítésével pedig alig szembesült. Ez magyarázatot kínálhatna a nagyszámú amulett megtűrésére is. Tekintve ugyanakkor, hogy ezeket a tárgyakat az életük során is viselték a gyermekek és a nők, sokkal valószínűbb arra következtetni, hogy e tárgyak megtalálták a maguk – az egyház által inkább csak megtűrt – helyét a helyi keresztény közösségek hagyományán belül,<sup>105</sup> akár mennyire is ellentétben állt ez a teológiai képzett egyházi elit felfogásával. Ekként beépültek az elhunyt számára a halált övező liminális állapot idejére nyújtandó védelem eszköztárába is.<sup>106</sup>

3. A vizsgált sírok leletei közül leginkább az étel- és italmelékltre utaló üvegedények tartoznak abba a körbe, amelyek jelenlétét a kereszténységgel kifejezetten nehezen tarthatnánk a modern elképzelések fényében összeegyeztethetőnek. 4. századi megritkulásuk, majd eltűnésük a régió sírjaiból valóban utalhat ilyen összefüggésre. Óvatosságra int ugyanakkor, hogy a folyamat kezdete megelőzni látszik a kereszténység tömeges terjedésének a feltételezhető időszakát. Ahogy az is, hogy az elhunytak szánt ételnek és italnak a temetés utáni sírba juttatása, illetve a sírnál velük való étkezés szokása jól kimutatható módon nem tűnt el a Mediterráneum keresztényei között a 4. századdal.
4. Azokon a falusi településeken, ahol a temetőben nyugvó mártírok hiányában nem épült ott fel keresztény kápolna vagy bazilika, és a 8–9. századi nyugat- és közép-európai fejlődéssel szemben az egyház vezetői nem látták szükségesnek a keresztényeket pogány felmenőik temetkezéseitől térben is elszakítani, nemcsak a családi sírboltokban történő temetkezések folytatódhattak töretlenül a családok keresztény hitre térése után, de sem a temetőben álló templomépület felépítésének, sem az újonnan induló temetkezéseknek a településen álló templom köré történő gyűjtésének a gondolata nem merült fel. A Pseudo-Dionysios által felsorolt és más korai keresztény forrásokból is jól ismert rítuselemekből álló keresztény temetési szertartás minden részlete hiánytalanul elvégezhető volt a halott otthonában és a temetkezés helyén, ha például a településen még nem állt erre a célra épült és régészetiileg azonosítható templom és így az istentiszteletekre továbbra is valamely más épületben került sor.

A nyugat-galileai térség 3. és 7. század közötti temetkezéseinek a vizsgálata összességében így arra látszik mutatni, hogy az egyház a temetkezések területén nem törekedett az összes részlet szabályozására és egy, a korábbi időszak hagyományaival gyökeresen szembeforduló rend

kialakítására. A keresztény hitre tértek szokásai közül a Szent Ágoston-i megfogalmazásban „a hittel és az erkölccsel” szembenállóként azonosítottakkal kapcsolatban az egyház helyi képviselői minden bizonnyal e térségben is felvették a küzdelmet, beavatkozni azonban elsősorban ezeken a kulcspontokon avatkoztak be. A közösség *habitus*ában, társadalmi gyakorlatában gyökerező további viselkedésformákat ellenben a társadalmi működés adottságaiként fogadták el. A hittel és az erkölccsel ellentétes szokások körének a kijelölése ugyanakkor erősen függött a helyi hagyományok sajátosságaitól – ide értve a helyi egyház saját hagyományait is –, a pogány kultikus gyakorlatokkal való „keveredéssel” kapcsolatos félelmektől, valamint a helyben jelenlévő egyháziak megítélésétől, a maguk számára meghatározott küldetésük fókuszától. Egy, a teológiai kérdések vagy az azok körül formálódó felekezetek közötti különbségek iránt fogékonyabb pap számára például fontosabb lehetett a liturgia egy részének vagy egy teológiai részletet az ő iskolájától eltérően bemutató ima szövegének a megváltoztatása, mint a halott által viselt temetési öltözet részleteinek a szabályozása.

## KÖVETKEZTETÉSEK

A nyugat-galileai temetkezési szokásrendszerben a 3. és a 7. század között bekövetkezett fent látott változások és állandó elemek fényében, illetve a keresztény temetési hagyomány formálódását meghatározó, itt röviden áttekintett szempontok ismeretében más szemmel tekinthetünk a késő ókori és a kora középkori keresztény világ határterületeinek – így a Kárpát-medencének – a temetkezéseiből napvilágra kerülő, keresztény kapcsolatú leletek sorára is. Egyrészt a keresztény temetkezési hagyományok lokális formálódását, illetve erőteljes lokális gyökereit látva nem tűnik célszerűnek olyan univerzálisan érvényesnek tételezett normatív szempontrendszer alapján megítélni a bennünket érdeklő szomszédos térségek temetkezéseit, amelyek a biztosan kereszténnyé lett régiókban sem voltak egységesen elfogadottak. Másrészt érdemes szem előtt tartanunk, hogy a sajátos regionális fejlődési utak következtében sok esetben egy-egy térség keresztény és nem-keresztény temetkezései sokkal több közös vonást mutatnak egymással, mint az egymástól nagy távolságokra élő keresztények halottas szokásai. Ez a körülmény egyben annak a magyarázatához is közelebb vezet bennünket, hogy miért okoz általában nehézséget a modern kutatás számára a keresztények és a nem keresztények sírjainak különválasztása egy adott térségben belül azokban az esetekben, amikor a temetkezés helye, vagy annak valamely eleme nem szolgáltat minden kétséget eloszlató bizonyítékot a sír besorolását illetően. Természetesen az eltemetett valódi hitbéli meggyőződését a biztosabb támpontokat nyújtó esetek többségében sem tudjuk régészeti eszközökkel meghatározni, mindössze a temetés szokáselemei és rítusai vonatkozásában tehetünk megalapozott megállapításokat.

A jelen tanulmányban látottak alapján mindenképpen figyelmet érdemel továbbá, hogy a sírba került tárgyak

<sup>104</sup>Bollók et al. (2025).

<sup>105</sup>Vö. Sanzo (2024).

<sup>106</sup>Bollók (2013); Bollók (2024b) 840–843.



számából és materiális értékéből nem vonható le automatikusan megalapozott következtetés az eltemetett és az őt eltemető közösség vallási hovatartozására. Az elhunyt számára méltó megjelenést biztosító halotti viselettel szemben az egyház vezetői nem léptek fel – arról pedig, hogy mely közösségekben mit tekintettek a méltó megjelenés biztosításának, leginkább éppen a régészeti emlékmű alapján alkothatunk képet. A túlzott halotti reprezentációval szembeni egyházi ellenérzésekről persze értesülünk; az ezek visszaszorítására tett kísérletek azonban csak bizonyos mértékű sikereket értek el, és céljuk sem elsősorban a társadalmi státusz kifejezésre juttatásának tiltása, mintsem inkább a gazdagok vagyonának az egyház által meghatározott irányba történő átcsatornázása volt.<sup>107</sup>

A viselet tartozékainál biztosabb eligazítást így elsősorban a temetkezések azon elemeitől remélhetünk, amelyek az egyháziak által a nem keresztény kultuszokkal kapcsolatban állóként azonosított szokás- vagy hitrendszer körébe sorolódtak. A túlzott általánosításoktól és a modern szemléletünket tükröző meghatározások automatikus elfogadásától azonban ez esetben is érdemes óvakodni. A kérdéses jelenségcsoportok körülírását a döntően nem keresztény, illetve a viszonylag újonnan kereszténnyé lett közösségeknél jelentősen nehezíti ugyanis, hogy az egyháziak a hit megszilárdulását megelőző időkből esetenként még olyan, más kontextusokban határozottan tiltott szokások új értelmezési keretben történő időleges megtartásától sem riadtak vissza, mint az állatáldozatok.<sup>108</sup> S míg az utóbbiak minden valószínűség szerint inkább a ritkábban és rövidebb ideig megtört elemek közé tartozhattak, a szintén a rituális térben értelmeződő amuletthasználat kapcsán ennél jóval általánosabb és hosszabb távú „kompromisszumokkal” számolhatunk. Már csak azért is, mert egyes korai keresztény közösségek körében a halállal kapcsolatos elképzelések változásai – úgy tűnik – erősítették a halottak apotropikus védelemmel történő körülvételének az igényét, semmint, hogy megszüntették volna azt, amint modern elképzeléseink alapján várhatnánk. Pusztán az általunk nem keresztényként meghatározott amulettek sírbéli előkerülése alapján így nem zárhatjuk ki automatikusan az eltemetett, illetve az eltemetők keresztény voltát.

Ugyancsak túlzott leegyszerűsítés a keresztények temetkezéseit a kizárólag általuk használt temetőrészekben, illetve templomok köré rendeződve keresnünk, tekintve, hogy az utóbbit előíró egyházi elvárásrendszer jól meghatározható történeti körülmények hatására, a nyugati keresztény világban formálódott ki, betartatása pedig az egyházi infrastruktúra kiépülésének egy bizonyos fázisa után vált lehetővé.

A kutatásban a keresztények és a nem keresztények temetkezéseinek elkülönítésére hagyományosan alkalmazott szempontok nehézségeit látva úgy vélem, hogy a Kárpát-medencei késő ókori, illetve kora középkori régészeti emlékműanyagot vizsgáló kutatás számára is elsősorban egy, a

korszak helyi leletanyagára kidolgozott attribútumrendszer megalkotása jelenti a továbblépés lehetőségét a bevezetőben vázolt kutatási helyzetből. Ehhez a legjobban használható kiindulópontokat az olyan emlékcsoportok kínálják, mint a dél-dunántúli avar kori korongfibulás temetkezések köre,<sup>109</sup> és a zamárdi avar kori temetőben Garam Éva által körülírt csoport, amely koporsóira és halotti lepleire lemezkereszteket rögzített.<sup>110</sup> Ezeknek és a hasonló példákknak az elemzésére támaszkodva lehetőség nyílik arra, hogy vizsgálataink tárgya ne a modern kutatásban feltételezett normatív előírásrendszernek való megfelelés vagy nem megfelelés kérdése legyen, hanem az adott kor Kárpát-medencei csoportjai sajátos viselkedésformáinak feltárása és minél pontosabb megértése. Emellett szükségét látom a jelen tanulmányban vázlatosan bemutatott galileai regionális kutatásokhoz hasonló további, a mediterrán térség más régióinak folyamatait végigkövető célzott kutatásoknak is, amelyekre támaszkodva részletesebb képet alkothatunk a formálódó keresztény temetési hagyomány regionális eltéréseiről és ezáltal az egykor a különféle közösségek által a keresztények számára elfogadhatónak látott szokások köréről.

## FORRÁSOK

- Allen, P. (Szerk. és Ford.) (2013). *John Chrysostom, Homilies on Paul's Letter to the Philippians*, Vol. 36. Writings from the Greco-Roman World, Society of Biblical Literature, Atlanta.
- Baán, I. (Ford.) (1983). *Euszebiosz Egyháztörténete*, Vol. 4. Ókeresztény Írók, Szent István Társulat, Budapest.
- Balogh, J. (Ford.) (1995). *Szent Ágoston Vallomásai – S. Aureli Augustini Confessiones*. Akadémiai Kiadó és Windsor Kiadó, Budapest.
- Deferrari, R. J. (Ford.) (1953). Saint Ambrose, Funeral Oration on the Death of Emperor Theodosius. In: McCauley, L. P. et al. (Ford.), *Funeral Orations by Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose*, Vol. 22. The Fathers of the Church: A New Translation, CUA Press, Washington, 301–332.
- Gardiner, F. (Ford.) (1889). Homilies on the Epistle to the Hebrews. In: Schaff, Ph. (Szerk.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Ser. I, Vol. 14: Saint Chrysostom: Homilies on the Gospel of Saint John and the Epistle to the Hebrews*, Christian Literature Publishing Co., New York, 335–522.
- Holmes, P. (Ford.) (1885). A Treatise on the Soul. In: Coxe, C. (Szerk.), *Ante-Nicene Fathers 3: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian: I. Apologetic; II. Anti-Marcion; III. Ethical*, Christian Literature Publishing Co., New York, 181–235.
- Johnson, M. E. (Szerk. és Ford.) (1995). *The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical, and Theological Analysis*, Vol. 249. Orientalia Christiana Analecta, Pontificio Instituto Orientale, Roma.

<sup>107</sup>Bollók (2024a).

<sup>108</sup>Vö. Bollók (2022) 368–371.

<sup>109</sup>A tárgycsoport legutóbbi rövid összefoglalása (a korábbi irodalommal): Tóth (2022) 224–227.

<sup>110</sup>Garam (2018) 277–294.



- Kraemer, C. J. (1958). *Excavations in Nessana 3: The Non-Literary Papyri*. Princeton University Press, Princeton. <https://doi.org/10.1515/9781400879670>.
- Ladocsi, G. (Ford.) (1986). A koszorúról. In: Vanyó, L. (Szerk.), *Tertullianus művei*, Vol. 12. Ókeresztény Írók, Szent István Társulat, Budapest, 331–355.
- Luibheid, C. (Ford.) (1987). *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. Paulist Press, Muhwah.
- Mansi, G. D. (Szerk.) (1759). *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Tomus 1, Florentinae.
- Mayer, W. és Neil, B. (Ford.) (2006). *St. John Chrysostom, The Cult of the Saints*, Vol. 31. Popular Patristics Series, SVS Press, Crestwood.
- Metzger, M. (Szerk. és Ford.) (1986). *Les Constitutions Apostoliques, vol. 2: Livres III–VI*, Vol. 329. Sources Chrétiennes, Cerf, Paris.
- Parenti, S. és Velkovska, E. (Szerk.) (1995). *L'Euclologio Barberini gr. 336 (ff. 1–263)*, Vol. 80. Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia, C.L.V. Edizioni Liturgiche, Rome.
- Parson, W. (Ford.) 1951. *Saint Augustine, Letters I: 1–82*. Vol. 12. The Fathers of the Church: A New Translation, The Catholic University of America, Washington.
- Révészné Bartók, G. (Ford.) (2011). *Szent Ágoston, Beszédék Szent János evangéliumáról III: LI–CXXIV. beszéd*, Vol. 13. Ókeresztény Örökségünk, Jel Kiadó, Budapest.
- Schmidt, A. B. (Szerk. és Ford.) (1994). *Kanon der Entschlafenen. Das Begräbnisrituale der Armenier. Der altarmenische Bestattungsritus für die Laien*, Vol. 5. Orientalia Biblica et Christiana, Harrasowitz, Wiesbaden.
- Stephens, W. R. W. (Ford.) (1889). Thirty-One Homilies on the Statues. In: Schaff, Ph. (Szerk.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Ser. I, Vol. 9: Saint Chrysostom: On the Priesthood, Ascetic Treatises, Select Homilies and Letters, Homilies on the Statues*, Christian Literature Publishing Co., New York, 317–489.
- Stephens, W. R. W. és Brandram, T. P. (Ford.) (1889). St. John Chrysostom, Instructions to Catechumens. In: Schaff, Ph. (Szerk.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Ser. I, Vol. 9: Saint Chrysostom: On the Priesthood, Ascetic Treatises, Select Homilies and Letters, Homilies on the Statues*, Christian Literature Publishing Co., New York, 159–171.
- Tóth, V. (Ford.) (2013). *Alexandriai Kelemen: Paidagógosz – A nevelő*, Vol. 18. Ókeresztény Örökségünk, Jel Kiadó, Budapest.
- Vass, J. (Ford.) (2015). *Szent Ágoston Vallomásai*. Szent István Társulat, Budapest.
- Walker, J. J., Sheppard, H. B. és Stevens, G. B. (Ford.) (1889). The Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Acts of the Apostles. In: Schaff, Ph. (Szerk.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Ser. I, Vol. 11: Homilies of the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans*, Christian Literature Publishing Co., New York, v–328.
- Ashkenazi, Y. és Aviam, M. (2014). Small Monasteries in Galilee in Late Antiquity: The Test Case of Karmiel. In: Bottini, G. C., Chrupcala, L. D. és Patrich, J. (Szerk.), *Knowledge and Wisdom: Archaeological and Historical Essays in Honour of Leah Di Degni*, Vol. 54. Studium Biblicum Franciscanum – Collectio Maior, Terra Santa, Milano, 161–178.
- Aviam, M. (2004). *Jews, Pagans and Christians in the Galilee: 25 Years of Archaeological Excavations and Surveys, Hellenistic to Byzantine Periods*, Vol. 1. Land of Galilee, University of Rochester Press, Rochester.
- Aviam, M. (2007). Distribution Maps of Archaeological Data from the Galilee: An Attempt to Establish Zones Indicative of Ethnicity and Religious Affiliation. In: Zangenberg, J., Attridge, H. W. és Martin, D. B. (Szerk.), *Religion, Ethnicity and Identity in Ancient Galilee: A Region in Transition*, Vol. 210. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Mohr Siebeck, Tübingen, 115–132.
- Aviam, M. és Ashkenazi, J. (2014). Late Antique Pilgrim Monasteries in Galilean Loca Sancta. *Liber Annuus*, 64: 559–573. <https://doi.org/10.1484/J.LA.5.105509>.
- Azzi, J. (1973). Office des funéraires et théologie de la mort d'après le manuscrit Vat. Syr. 59. *Proche-Orient Chrétien*, 23: 284–321.
- Barag, D. (1978). Hanita, Tomb XV: A Tomb of the Third and Early Fourth Century CE. *'Atiqot*, ES 13: 1–60.
- Bénazeth, D. (2006). From Thais to Thaias: Reconsidering Her Burial in Antinoopolis (Egypt). In: Schrenk, S. (Szerk.), *Textiles in Situ: Their Find Spots in Egypt and Neighbouring Countries in the First Millennium CE*, Vol. 13. Riggisberger Berichte, Abegg-Stiftung, Riggisberg, 69–83.
- Bierbrauer, V. (2012). Christliche Jenseitsvorstellungen und romanische Beigabensitten vom 5. bis zum 6./7. Jahrhundert. In: Krohn, N. és Koch, U. (Szerk.), *Grosso Modo: Quellen und Funde aus Spätantike und Mittelalter. Festschrift für Gerhard Fingerlin*, Vol. 1. Forschungen zur Spätantike und Mittelalter, Greiner Verlag, Weinstadt, 39–50.
- Bierbrauer, V. (2015). Die Gräber und Bestattungen. In: Bierbrauer, V. és Nothdurfter, H. (Szerk.), *Die Ausgrabungen im spätantik-frühmittelalterlichen Bischofssitz Sabiona-Säben in Südtirol I: frühchristliche Kirche und Gräberfeld*, C. H. Beck, München, 191–354.
- Bollók, Á. (2012). Byzantine Mission among the Magyars in the later 10th century? In: Salamon, M., Woloszyn, M., Musin, A. E. és Špehar, P. (Szerk.), *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe: Archaeological and Historical Evidence, Vol. II*, Vol. 1.2. U zródlel Europy srodkowo-wschodniej, Polska Akademia Nauk, Krakow, Warszawa és Leipzig, 131–144.
- Bollók, Á. (2013). Apotropaion and Burial in Early Byzantium: Some Preliminary Considerations. In: Juhász, E. (Szerk.), *Byzanz und das Abendland: Begegnungen zwischen Ost und West*, ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 227–241.
- Bollók, Á. (2016a). A „kereszt-phyllaktérion” és a mellkeresztrel való temetkezés szokásának háttere a késő ókori Kelet-Mediterráneumban és a Kárpát-medencében In: Csécs, T. és Takács, M. (Szerk.), *Beatus homo qui invenit sapientiam: Ünnepi kötet Tomka Péter 75. születésnapjára*, Lekri Group Kft., Győr, 133–149.
- Bollók, Á. (2016b). Keresztény amulett Hács-Béndekpusztáról. In: Kovács, L., Révész, L., Bollók, Á., Gergely, K., Kolozsi, B., Pető, Zs. és Szenthe, G. (Szerk.), *Népek és kultúrák a Kárpát-*

## IRODALOM

- Abu 'Uqsa, H. (1996). Tarshiha. *Excavations and Surveys in Israel*, ES 16: 137.
- Alexiou, M. (1974). *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge.



- medencében: *Tanulmányok Mesterházy Károly tiszteletére*, Magyar Nemzeti Múzeum, Budapest 81–112.
- Bollók, Á. (2016c). A keresztények temetkezései és a keresztény temető a késő ókor és a kora középkor évszázadaiban. In: Vida, T., Tóth, E. és Takács, I. (Szerk.), *Szent Márton és Pannónia: Kereszténység a római világ határán Pannonhalma*, Pannonhalmi Főapátság, Pannonhalma és Szombathely, 113–122.
- Bollók, Á. (2018). Mortuary Display, Associated Artefacts, and the Resurrection of the Body in Early Christian Thought: Some Considerations for Archaeologist. *Antaeus*, 35–36: 245–270. [https://doi.org/10.62149/Antaeus.35-36.2018\\_11](https://doi.org/10.62149/Antaeus.35-36.2018_11).
- Bollók, Á. (2020). The Christianisation of the Mortuary Realm in the Late Antique Levant as Seen Through the Written and the Archaeological Record. *ARAM*, 32: 471–499.
- Bollók, Á. (2022). Keresztény kapcsolattól régészeti emlékek a X. századi Kárpát-medencében: Három szempont az értelmezéshez. In: Molnár, Á. (Szerk.), *Istenek vándorútján: Vallások, hiedelmek a Kárpát-medencében és az eurázsiai háttér*, Molnár Kiadó, Budapest, 349–384.
- Bollók, Á. (2024a). Mortuary Display and the Burial of the Rich in the Late Antique Eastern Mediterranean. *Journal of Late Antiquity*, 17(2): 330–368.
- Bollók, Á. (2024b). The Archaeology of Late Antique Mortuary Practices in the Near East. In: Lavan, L. és Dolea, A. (Szerk.), *Late Antique Archaeology 14.2: Burial and Memorial 2: Regional Perspectives*, Brill, Leiden és Boston, 832–855. [https://doi.org/10.1163/9789004687974\\_015](https://doi.org/10.1163/9789004687974_015).
- Bollók, Á. és Dayan, A. (2022). Nyugat-Galilea keresztény temetkezései és a helyi keresztény temetkezési hagyományok kialakulása a késő ókorban. Egy új kutatási projekt elé. *Magyar Régészet*, 11(3): 35–39. <https://doi.org/10.36245/mr.2022.3.6>.
- Bollók, Á. és Dayan, A. (2023). Lamps and Lighting Devices in Late Antique Funerary Liturgies of the Levantine Provinces of the Later Roman Empire. *Liber Annuus*, 73: 577–626. <https://doi.org/10.1484/J.LA.5.141415>.
- Bollók, Á., Dayan, A. és Sukenik, N. (2025). Making the Invisible Visible: Burial Customs in Late Roman- and Byzantine-Period Western Galilee According to Organic Remains Associated with Metal Objects. *‘Atiqot* (in print).
- Bowes, K. (2008). *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Brather, S. (2015). Bestattungen und Grabbeigaben. Religiöse Vorstellungen und soziale Praktiken in Spätantike und Frühmittelalter. In: Heinrich-Tamáska, O., Herold, H., Straub, P. és Vida, T. (Szerk.), „Castellum, civitas, urbs”: *Zentren und Eliten im frühmittelalterlichen Ostmitteleuropa*, Vol. 6. Castellum Pannonicum Pelsonense, Leidorf, Budapest, Leipzig és Rahden, 197–208.
- Bruni, P. V. (1976). Un’antica preghiera bizantina per I defunti. In *Studia hierosolymitana in onore di P. Bellarmino Bagatti*, vol. 2: *Studia esegetici*, Vol. 23. Studii Biblici Franciscani – Collectio Mairo, Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem, 309–318.
- Calament, F. (2005). *La révélation d’Antinoé par Albert Gayet: Histoire, archéologie, muséographie*, Vol. 1, Vol. 18.1. Bibliothèque d’Étude Copte, Paris, Institut Français d’Archéologie Orientale.
- Calament, F. és Durand, M. (Szerk.) (2013). *Antinoé à la vie, à la mode : Visions d’élégance dans les solitudes*. Fage, Lyon.
- Chancey, M. A. (2004). *The Myth of a Gentile Galilee*, Vol. 118. Society for New Testament Studies Monograph Series, Cambridge University Press, Cambridge.
- Chéhab, M. (1986). Fouilles de Tyre: La nécropole IV: Descriptions des fouilles. *Bulletin du Musée de Beyrouth*, 36: 1–265.
- Cormack, S. (2004). *The Space of Death in Roman Asia Minor*, Vol. 6. Wiener Forschungen zur Archäologie, Phoibos, Wien.
- Coudert, M., Mérygeaud, S., Thillaud, P.-L. és Dussarps, L. (2013). Momies. In: Lintz, Y. és Coudert, M. (Szerk.), *Antinoé: Momies, Textiles, Céramiques et Autres Antiques*, Evergreen, Paris, 175–253.
- Delougaz, P. és Haines, R. G. (1960). *A Byzantine Church at Khirbat al-Karak*, Vol. 85. The University of Chicago Oriental Institute Publications, Chicago, The University of Chicago Press, Chicago.
- Dijkhuizen, P. (2011). “Buried Shamefully”: Historical Reconstruction of Jesus’ Burial and Tomb. *Neotestamentica*, 45(1): 115–129.
- Erlich, A. és Foerster, G. (2012). Zoomorphic Vases of the Fourth-Sixth Centuries from the North of Palestine. In: Chrupcała, D. C. (Szerk.), *Christ is Here! Studies in Biblical and Christian Archaeology in Memory of Michele Piccirillo, OFM*, Vol. 52. Studium Biblicum Franciscanum – Collectio Maior, Terra Santa, Milano, 1–10.
- Frankel, R., Getzov, N., Aviam, M. és Degani, A. (2001). *Settlement Dynamics and Regional Diversity in Ancient Upper Galilee: Archaeological Survey of Upper Galilee*, Vol. 14. Israel Antiquities Authority Reports, Israel Antiquities Authority, Jerusalem. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1fzhd5w>.
- Frankfurter, D. (2018). *Christianizing Egypt. Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*. Princeton University Press, Princeton. <https://doi.org/10.1515/9781400888009>.
- Galadza, P. (2004). The Evolution of Funerals for Monks in the Byzantine Realm: From the Tenth to the Sixteenth Century. *Orientalia Christiana Periodica*, 70: 225–257.
- Garam, É. (2018). *Das awarenzeitliche Gräberfeld in Zamárdi-Rétiföldek, Teil 3*, Vol. 12. Monumenta Avarorum Archaeologica, Magyar Nemzeti Múzeum és MTA BTK Régészeti Intézet, Budapest.
- Gayet, A. (1902). *Antinoë et les sépultures de Thaïs et Sérapion*. Société française d’éditions d’art, Paris.
- Gayet, A. (1904). *Fantomes d’Antinoë: les Sépultures de Leukyone et Myrithis*. Société française d’éditions d’art, Paris.
- Grabka, G. (1953). Christian Viaticum: A Study of Its Cultural Background. *Traditio*, 9: 1–43. <https://doi.org/10.1017/S0362152900003688>.
- Heinrich-Tamáska, O. (2010). Sakral- oder Profanbauten? Zur Funktion und Datierung der Kirchen von Keszthely-Fenékpuszta (Komitat Zala, Ungarn). In: Krohn, N. (Szerk.), *Kirchenarchäologie heute. Fragestellungen – Methoden – Ergebnisse*, Vol. 76. Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts Freiburg, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 91–112.
- Hutcheon, R. (2001). A Comparison of Death Imagery in Gregory of Nyssa’s *Vita Macrinae* and the Byzantine Funeral Hymnography. *Logos*, 41–42: 239–267.





- Illife, J. H. (1934). Rock-Cut Tomb at Tarshihā. *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, 3: 9–16.
- Kaczynski, R. (1983). Die Psalmodie bei der Begräbnisfeier. In: Becker, H. J. és Kaczynski, R. (Szerk.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium, Band 2*, Vol. 2. Pietas Liturgica, EOS Verlag, Sankt Ottilien, 795–835.
- Kloner, A. és Zissu, B. (2007). *The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period*, Vol. 8. Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, Peeters, Leuven.
- Maayan-Fanar, E. (2009). Word Incarnated in Stone: Iconography of the Early Christian Rock-Cut Tombs in Shefar'am. *Iconographica*, 7: 11–28.
- McCane, B. R. (1990). "Let the Dead Bury Their Own Dead": Secondary Burial and Matt 8:21–22. *Harvard Theological Review*, 83(1): 31–43. <https://doi.org/10.1017/S001781600005514>.
- McCane, B. R. (1999). "Where No One Had Yet Been Laid". The Shame of Jesus' Burial. In: Chilton, B. és Evans, C. A. (Szerk.), *Authenticating the Activities of Jesus*, Vol. 28.2. New Testament Tools and Studies, Brill, Leiden, Boston és Köln, 431–452.
- McCane, B. R. (2001). *Roll Back the Stone. Death and Burial in the World of Jesus*. Trinity Press International, Harrisburg.
- McKinnon, J. (1969). The Meaning of the Patristic Polemic against Musical Instruments. *Current Musicology*, 1: 69–82.
- McKinnon, J. (1987). *Music in Early Christian Literature*. Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511620089>.
- Nußbaum, O. (1979). *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Vol. 29. Theophaneia, Hanstein, Bonn.
- Peleg, M. (1991). Persian, Hellenistic and Roman Burials at Lohamei HaGeta'ot. *'Atiqot*, 20: 131–152.
- Perczel, I. (2012). Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin. *Le Muséon*, 125: 55–97.
- Quasten, J. (1973). *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Vol. 25. Zweite, erweiterte Auflage, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Aschendorff, Münster.
- Rebillard, É. (2009). *The Care of the Dead in Late Antiquity*. Trapnell Rawlings, E. és Routier-Pucci, J. (Ford.), Vol. 59. Cornell Studies in Classical Philology, Cornell University Press, Ithaca, NY és London.
- Rowe, A. (1927). The Discoveries of Beth-Shan during the 1926 Season. *The Museum Journal of the Museum of the University of Pennsylvania*, 18: 9–45.
- Rowell, G. (1977). *The Liturgy of Christian Burial. An Introductory Survey of the Historical Development of Christian Burial Rites*, Vol. 59. Alcuin Club Collections, Alcuin Club, S.P.C.K., London.
- Ruprechtsberger, E. M. (1996). *Ein spätantikes Säuglingsgrab mit reichen Beigaben aus Lentia/Linz*, Vol. 24. Linzer archäologische Forschungen, Stadtmuseum, Linz.
- Rush, A. C. (1941). *Death and Burial in Christian Antiquity: A Dissertation*. The Catholic University of America Press, Washington.
- Sanzo, J. E. (2024). *Ritual Boundaries Magic and Differentiation in Late Antique Christianity*. University of California Press, Oakland. <https://doi.org/10.1525/luminos.182>.
- Sion, D. és Aviam, M. (2002). Jewish Ossilegium in Galilee. In: Rutgers, L. V. (Szerk.), *What Athens has to do with Jerusalem: Essays on Classical, Jewish, and Early Christian Art and Archaeology in Honor of Gideon Foerster*, Vol. 1. Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, Peeters, Leuven, 151–187.
- Stern, E. J. (1997). Burial Caves at Kisra. *'Atiqot*, 33: 103–135.
- Stern, E. és Getzov, N. (2006). Aspects of Phoenician Burial Customs in the Roman Period in Light of an Excavation of Burials in Light of an Excavation near El-Kabri (Kabri). *'Atiqot*, 51: 91–123.
- Tórh, E. (2022). Politeizmus, pogányok és keresztények Pannóniában. In: Molnár, Á. (Szerk.), *Istenek vándorútján: Vallások, hiedelmek a Kárpát-medencében és az eurázsiai háttér*, Molnár Kiadó, Budapest, 193–240.
- Tsafir, Y., Di Segni, L. és Green, J. (1994). *Tabula Imperii Romani: Iudaea – Palaestina: Eretz Israel in the Hellenistic, Roman, and Byzantine Periods – Maps and Gazetteer*. The Israeli Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem.
- Tsori, N. (1966). A Zoomorphic Vessel from Beth-Shean. *'Atiqot*, 3: 64.
- Tudor, B. (2011). *Christian Funerary Stelae of the Byzantine and Arab Periods from Egypt*. Tectum, Marburg.
- Velkovska, E. V. (2000). Funeral Rituals in the East. In: Chupungco, A. J. (Szerk.), *Sacraments and Sacramentals, Handbook for Liturgical Studies 4*, Liturgical Press, Collegeville, 345–354.
- Velkovska, E. V. (2001). Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources. *Dumbarton Oaks Papers*, 55: 21–51. <https://doi.org/10.2307/1291811>.
- Vida, T. (2016). Kereszténység a Kárpát-medencében a népvándorlás korában (Kr. u. 5–8. század). In: Vida, T., Tóth, E. és Takács, I. (Szerk.), *Szent Márton és Pannónia: Kereszténység a római világ határán Pannonhalma*, Pannonhalmi Főapátság, Pannonhalma és Szombathely, 93–106.
- Volp, U. (2002). *Tod und Ritual in der christlichen Gemeinden der Antike*, Vol. 55. Supplementum to Vigiliae Christianae, Brill, Leiden és Boston. <https://doi.org/10.1163/9789004313309>.
- Vonder Bruegge, J. (2016). *Mapping Galilee in Josephus, Luke, and John Critical Geography and the Construction of an Ancient Space*, Vol. 93. Ancient Judaism and Early Christianity, Brill, Leiden és Boston. <https://doi.org/10.1163/9789004317345>.
- Wright, W. (1870). *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired Since the Year 1838*. The British Museum, London.



# On the emergence and formation of the Early Christian mortuary tradition: Insights from a research project

Ádám Bollók

The present paper examines select key aspects of the emergence and formation of the early Christian mortuary tradition. The insights presented here derive from a research project focusing on the comparative study of how Christianisation affected the transformation of mortuary rituals in select regions of the Eastern Mediterranean, funded by the Bolyai János Research Grant of the Hungarian Academy of Sciences. The research questions addressed in the project hark back to an old debate concerning how one should interpret indisputably Christian artefact types in Central and East Central European archaeological contexts—mainly burials—from times when Christianity had not yet securely establish itself according to conventional scholarly wisdom. In the author's understanding, the sceptical approach in this regard owes a great deal to modern scholars' predisposition for imagining late antique and early medieval Christian burials with modern Christian funeral services in mind, as being led by an ecclesiastical person in a cemetery owned and run by the Church, staged in line with the prescriptions of printed service books, and performed over a deceased dressed appropriately, but without any additional valuable ornaments or grave furnishing.

This paper argues that owing to the scarcity of New Testament references to funerals and due to their contexts, later Christians could not readily avail themselves of these descriptions for constructing a new, distinctively Christian funeral tradition. Therefore, the leaders of the Roman-period and late antique churches had to define the boundaries of acceptable and unacceptable customs on their own when purging the local and regional traditions of their own communities. The survey of the available written evidence indicates that certain topics, such as traditional mourning rituals and excessive mortuary display, figured prominently among the concerns of ecclesiastical critics in different regions throughout the Roman world. Other customs were either problematised less frequently, or merely in certain

places, or were accepted by church authorities without major objections. The available sources would suggest that fierce ecclesiastical opposition was primarily directed at those customs of the mortuary realm which were perceived as being rooted in, or closely associated with, non-Christian cults and rituals. Given the immense cultural diversity of the different communities inhabiting the Roman Mediterranean and the limits of church authorities' interest to transform the mortuary habits of their congregations, it cannot come as a genuine surprise that a great deal of local mortuary customs continued to be practiced during the Christian centuries and were accepted into local Christian traditions. Due to this process, a significant variability can be observed within the habits of the local communities of the Christian Eastern Mediterranean. While the Christian churches indeed succeeded in transforming several key aspects of the mortuary behaviour of their flocks to keep them in line with the Christian teachings and morals, significant parts remained beyond the interest or the reach of ecclesiastical authorities.

The paper's final part presents insights from the survey of the third- to seventh-century CE mortuary record of the Galilee, with special emphasis on the region's western part, to show how a comprehensive overview of regional developments can contribute to gaining a better understanding of the formation of local Christian mortuary habits. It is argued that while substantial changes can be documented in the make-up of Western Galilean mortuary assemblages during the centuries which marked the conversion of the region's population to Christianity, some of these contradict what modern scholars would expect from Christian communities. To single out just two, neither the number of dress accessories, nor that of amuletic artefacts declined with the advance of the new religion—on the contrary, a moderate but well recognisable increase in these artefact types can be observed in the mortuary record.

