

BÉKÉSI SÁNDOR

Egy legenda jelbeszéde

Maurus püspök által írt, Zoerard-András és Benedek remetéről szóló legenda teológiai értelmezése

A legenda története

A korai magyar irodalom szerény, puritán egyszerűségű emléke Maurus pécsi püspök (Szent Mór) legendája Zoerard-András és Benedek remeték életéről.¹ A ragyogó tartalom úgy jelenik meg a néhány lapnyi középkori latin szöveg sok hibája és rusztikus megfogalmazása közt, mint ahogy a rózsza jelenik meg a tövises között („quasi rosa ex spinis ortus”).² A legenda keletkezésének kezdete 1064 húsvétja, amikor az ádáz küzdelemben harcoló királyfiak és unokatestvérek, Salamon király és Géza herceg Pécs városában találkoztak Maurus püspök vendégeként békekötés céljából.³ Ez a történelmi esemény fontos lesz majd alább a legenda jelentésének értelmezésénél is.

A legenda két nagyobb része Zoerard-András és Benedek remeték tetteiről és haláláról szól úgy, hogy történetük váltakozva, egymásba ékelődik, talán nem véletlenül. Mindketten a Nyitra vára melletti zoborhegyi bencés apátság közösségéhez tartoztak, de külön engedéllyel felvonulhattak a trencsényi hegyekbe, Szalka barlangjába remetéskedni. Ez a mozzanat érdekes dokumentuma annak, hogy a X. században még párhuzamosan megvalósítható volt a két elkülönült létforma: a remeteség és a szerzetesség. A remete már a thébai anahoréták óta annak értelmében vállalja a magányos aszkézisét a legvadabb természetben, hogy megküzdjön az ördöggel és annak minden kísértésével. Az ősminta és a vállalkozás teológiai alapja Jézus negyvennapos böjti kivonulása a pusztába.⁴ A pusztában ugyanis a remete saját természetét („physis”) teszi mérlegre és próbára, s azt szellemi, lelki, testi támadás nyomán eddizi és ápolja a kísértések legyőzésével, az ördöggel folytatott harcban. Ahogy a Legenda írja: „a remeteség magányát vállalta teste nagy kifárasztásával, de a lelki élet megerősítésével”, s mindezt azért, hogy felépítse magában a szellemi embert.⁵

A szerzetesi közösség viszont nem küzdőteret lát az elvonultságban, inkább mintaéletet, olyan társadalmi mikrokozmoszt, amely Jézus *Hegyi beszéde* nyomán – akár szó szerint is – „hegyen épített városként” az újjá teremtett világ természetét („ktisis”) egyfajta külső éden gyanánt alakítja ki munkával maga körül az önellátó, de Istennek szánt életnek megfelelően.⁶ Ennek következtében ez a közösségi lét egyfajta heterotópiát, a társadalommal szembeni ellenkultúrát, „új várost” hoz létre,⁷ Szent Jeromos szavaival „novus paradisi colonus”-t.⁸ Legyen az egyiptomi sivatag, ír sziklaszirt a tengerben, vagy kolostor a Zoborhegyen, a pusztá és vadon helyén földi Paradicsom plántáltatik el.⁹

Néhány szerzetes, mint Zoerard-András és Benedek, érezvén természetük gyengeségeit a kolostor falain belül, elvágódtak kívülrre, a vadonba, a kísértések küzdőhelyére belső természetüket megeddzeni. Zoerard-András ezzel a szándékkal vágott neki negyven szem dióval a negyvennapos böjtnek Szalka barlangjába. Mindketten „Krisztus kegyelme iránti szeretetből” („pro dilectione gracie ipsius”) vállalták a remeteséget; míg Zoerard-András a belső *önfegyelem* példáján („exemplum vita regularis”),¹⁰ addig Benedek *mestere példájának* követéséért („exemplum magistri”).¹¹ A mesternek és tanítványának különbsége ez viszonyukban. Földi életük és küzdelmük beteljesedésére nézve ez nem jelentett semmit, hiszen a mester önsanyargató életvitelébe halt bele, a tanítvány pedig rablógylkos támadás áldozataként valódi mártírumságot szenvedett. Kapcsolatukban azonban a mester mindig nagyobb marad a tanítványnál, még ha tökéletességben olyan is lesz, mint ő.¹²

Zoerard-András remeteségében nem csupán a böjt és a vadon testi-lelki megszorításait vette magára, hanem különös körülményeket idézve elő maga körül, jóval megnehezítette magányos óráit. Tölgyfa-tönköt vágta ki úgy, hogy alsó részére ült („in trunco sedens”), míg felső kergét belülről hegyes nádszálakkal tűzdelte tele abból a célból, hogyha álomba merülne, a szúrós nádvégek azonnal felsértsék és felébresszék. Ezen kívül fából készített abroncsot („ex ligno coronam”) helyezett el a feje körül oly módon, hogy az abroncs négy oldalról felfüggesztéséről köveket lógatott le, álmos fejét, ha esetleg lehajtaná, a kövek megüssék.¹³ Zoerard-András más önsanyargatása is kiderült. Halála után tárta föl Fülöp apát azt a vasövet („cathenam”) a remete testén, amely titkon egész életén át rajta lévén, már a bordájáig hatolt. Az övet a legenda írója, Maurus püspök ereklyeként elkérte az apáttól, majd Géza hercegnek, a későbbi királynak ajándékozta annak 1064. április 11-én történt pécsi látogatásakor.¹⁴

A másik remete, Benedek fegyelmezett életének legemlékezetesebb epizódja éppen a halála volt. Mestere lakhelyén remetéskedett, amikor egy napon rablók jöttek és pénzszerzés reményében reá támadtak. Megkötözve a Vág-folyó partjára vonszolták szegényt, s végül elvágta a torkát, majd a vízbe dobták. Holttestére csak nagy sokára találtak rá úgy, hogy a Vág-folyó partján egész esztendőn át ugyanazon a helyen egy sas ült nyomra vezetve a keresőket, mintha őrizője lett volna a szegény remete testének. („Visa est aquilla in ripa fluminis Wag – quasi quedam observatura sedere”).¹⁵

2. A legenda hermeneutikája

A legenda nem egyfajta naiv vallásos gondolkodásnak megfogalmazása, ahogyan a felvilágosodás óta lekezelően jellemzik. Ismeretes, hogy műfaját tekintve (*fel*) *olvasmány* („lego, lectus, legenda”), ahogy a latin elnevezés is mutatja, s mint ilyen feltételezi a tőle elválaszthatatlan hallgatóságot, azt a gyülekezetet és azt a megszentelt alkalmat, ahol és amikor az adott legendát felolvassák. Témája ugyan nem vált az istentisztelet részévé, azonban egyéb közösségi alkalmak, illetve később a magánáhitatok olvasmánya volt. A bencés *Regula* a hetes felolvasó („lector”) felől mutatja be a legenda elhangzásának megkülönböztetett módját.¹⁶ E szerint a közös étkezések elmaradhatatlan részét képezi a felolvasás („lectio”), viszont másrésről az alkalmaszerű használata elkerülendő. A legenda a szerzetesi együttlét közös élménye és szellemi bekapcsolódása abba a világba, amelyet az olvasmány megjelenít. A hetes felolvasó a hét első napján, az Úr feltámadásának, tehát az új teremtés napján kezdi meg szolgálatát úgy, hogy arra böjtöléssel és a testvérekkel együtt mondott imádsággal készül: „Uram, nyisd meg ajkamat, / És szám hirdeti dicséretedet” (50. Zsolt, 17.). Miután áldásban részesült, foghat neki az olvasásnak. Mindezen liturgikus keret az alkalomnak szent voltát jelzi, s ezért emeli ki a *Regula* külön a felolvasás, illetve az étkezés alatti csendnek („silentium”) betartását is. Van még a *Regulának* egy érdekes kitétele a felolvasó személyére vonatkozólag. Az nevezetesen, hogy a legenda jó megértésének és átélésének érdekében csak olyanok olvashatják fel hetente, akik „a hallgatók épülésére szolgálnak” („qui aedificant audentes”), vagyis előadásukban esztétikai értelemben is a legenda tartalmához méltóan magasabb színvonalat képviselnek.

A közös étkezésnek tere, amelyben a legenda elhangzik, azt mutatja, hogy noha a legendairódom az apokrif evangéliumokból, apostoltörténetekből, a keresztyénüldözés mártíraktáiból és ezen üldözések utáni csodálatos életrajzokból, a *vítákból* fejlődött ki, mégsem az istentisztelet, hanem a helyes életvitel megtartásának volt nélkülözhetetlen műfaja. Egy példamutató élet feljegyzése és e feljegyzés elolvasása, illetve meghallgatása egy határozott célra irányul: megtisztuló életet teremteni közösségben és egyes személyben egyaránt. A legendát a *vita – lectio – vita* hármas erkölcsformáló láncolatában értelmezhetjük, vagyis egy archetípusként bemutatott élet valósága (*vita*, mint megtörtént tanúságtétel)¹⁷ az irodalmi megfogalmazás révén művészi karakterrel bíró ideális szférába kerülve (*vita*, mint szentéletrajz *lectiója*) mintaadó értékű, antitípussá lesz a mindenkorai hétköznapi élet számára (*vita*, mint a megszentelődés folyamata). Az emberi durvaságok korában, mint Maurus püspöké is, szükség volt olyan beszélgetésekre, amelyek példákön és jelen alapulva az apostoli és angyali élet elfogadásának mikéntjéről beszélnek, Leclercq szavaival szólva, a má-

sodik keresztségnek és belső megtérésnek szimbólumaként.¹⁸ A szent élethez való viszonyulás elengedhetetlen követelménye a legendában elhangzottak, illetve leírtak egyfajta értékrend-kiolvasása. Nem más és nem idegen szemléletmód ez, hiszen a Szentírás esetében is ugyanez a gyakorlat valósul meg, amikor a kommentárok és prédikációk a bibliai szövegek mélyrétegeit próbálják felfejteni. A legenda metaforikus rétegei mögött meghúzódó élethelyzetek helyes magyarázatához éppúgy fontosak a jelentésrétegek helyes értelmezése, mint a Cassianustól származó középkor bibliai hermeneutikának többrétegű magyarázata,¹⁹ amely megfelelő módon segíti elő az olvasó és hallgató életét a szent, tehát Istennek szánt élet minőségéhez.

A fentiekből következik, hogy a legenda éppen olvasmány jellegéből fakadóan nem pusztán történetet hordoz a historizmus szempontjából ítélve; sőt azt kell mondanunk, hogy *azt* egyáltalán nem! Ami a szöveg történeti értékét illeti, az egyértelmű Zoerard-András és Benedek életének rövid bemutatásával, ahogy azt hitvalló módon megélték a X–XI. század éveiben a zoborhegyi bencésseknél. Miután a legenda szövege a bibliai történetek megfogalmazásának példáján képes beszéd, metaforikus értelme szimbolikus, allegorikus, morális és eszkatológikus áttételekkel közelíthető meg; a legenda helyes olvasata csak e mélyrétegek feltárásával lehetséges.²⁰

A legenda allegorikus értelmezése egyrészt olyan tipológiai szemléletet jelent, amelynek előképe immár az Ó- és Újszövetség *egésze*. Szent történetei antitípusként a legenda eseményeiben folytatódnak és teljesednek be. Maurus püspök legendájának végén utal is arra, hogy amit hallott, az kijelentésként („per revelationem”) hatott reá, s mert megismertetésre méltónak látszott („cognovi cognitu digna esse videbantur”), jól emlékezetébe véste („memoria notavi”).²¹ Ebből a záró megjegyzésből is világosan kitetszik, a legendairódom olyan nyitott mű, amely a Szentírásban megörökített üdveseménynek szövegét szövi tovább, történéseit pedig személyes eseményekben éli folytatólagosan egészen Krisztus második eljövételéig, az Isten országának történelmi térnyeréséig. Azonban e nyitott mű esetében feltétlenül figyelembe kell venni a benne mindent elrendező és meghatározó középpontot. Ez pedig a Krisztus-esemény. Lyoni Iréneusz üdvtörténeti teológiája helyezte el a történelmi idő középebe Jézus Krisztusnak, mint a második Ádámnak, az új és igaz embernek váltságművét, amelyben kereszthalálával és feltámadásával helyreállítja az első Ádámban elbukott embert és annak történetét, s azt a mindenséggel együtt újra magához emeli („anacephaliosis, recapitulatio”).²² Az őskeresztyény felfogástól kezdve tehát a történeti Krisztus-esemény olyan egyszeri történet („ephapax”), amelynek kihatásai nemcsak a jelenre, de a múltra és az eljövendőre egyaránt érvényesek. Az „ephapax” ugyanis az üdvtörténet minden egyes pontjára vonatkozik úgy, hogy a központi esemény megismételhetetlenül egy-

szeri.²³ Ugyanakkor a Krisztusban helyreállított ember részben elővételezi az eljövendő Isten országát, amit a jelenben életével képvisel. Ezért fontos a legendairódalom megértéséhez tudni, hogy az a szent, aki Krisztus tulajdonaként lelkileg már a mennyek országának birtokosa, itt a földön, saját jelenében, a régi teremtésnek és társadalomnak viszonyai között – mintegy az új teremtés felől érkezve – tanúskodik az Isten kegyelméről és csodáiról, a Krisztus-esemény következményeiről.²⁴

Az üdvtörténeti időszemléletnek ezen „ephapax”-jellegéből fakad az is, hogy az allegorikus értelmezés szimbolikus tartalommal bír, ami szorosan a hittel összefüggésben a hitvallásos élet bizonyágtételét hivatott megjeleníteni. Ugyan a *Zoerard-András és Benedek Legendája* nem foglalkozik külön vele, de általában a *vitákra*, s különösen a *Legenda Aureára*, a szent életrajzok gyűjteményére jellemző a neveknek allegorikus magyarázata. Ezekben az esetekben nem naiv etimológiáról van szó, amelyen a nyelvészek hivatottak elmosolyodni, hanem *teológiai etiológiáról*. A név, mint az Isten által már időknél előtte ismert, majd megteremtett és elrendelt életúttal rendelkező személynek életprogramja kerül utólag visszaigazolásra. A névnek mint életprogramnak ilyen kidolgozott felfejtését olvashatjuk például Szent István király nevének összefüggéseiben is.²⁵ Az életnek programként, tehát életútként való szemlélete a lelkileg Krisztustól és az Isten országából eredő küldetés tudatos vállalását feltételezi. A legenda története épp ezért olyan lélekkel látható esemény, amely azé a hívő olvasóé, aki a szent személyét és életét láthatatlan barátként („aoratos philos”), szellemi gyámként, őrangyalként tudja maga mellett, s keresztnevét is tőle veszi át.²⁶ Útmutatás, ugyanakkor bátorítás olvasható ki a hitvallásként megélt életekből a szintén elkötelezett életek javára, mely olvasatnak kulcsa a hit. Zoerard-András a remeteéletnek e különös vállalásával kapcsolatosan Maurus csodálkozva kiált föl: „Ó, hitvallás hallatlan neme („o inauditum genus confessionis”), ami még értékesebbé teszi az ígért országot!”²⁷

A legenda eszkatológikus értelmezése fontos abból a szempontból, hogy világosan lássuk, eseménye az üdvtörténet beteljesedésének részeként, az örökkévalóság felől értelmezhető. Az eszkatológikus értelmezés ahhoz segít hozzá, hogy a szöveget az Isten országára történő utalásban („ad adventum”) próbáljuk megérteni, miközben a szöveg tartalma és stílusa ebből az eljövendőből („ex adventu”) elővételezésképpen mutat föl valami csodálatba ejtőt.²⁸ Halálra vált állapotában Zoerard-Andrásnak segíteni egy „angyali ifjú jött („iuvenis angelice advenit”) és kocsjára téve a kunyhójába vitte.”²⁹ Benedek körül jelként pedig a sas állt őrt.³⁰ Mindkét csodás esetben az Isten országának felvillanása mutatkozik meg az isteni küldött (angyal) és égi szférára (sas), valamint a mennyei otthon (kunyhó) szimbolikájában. A legendák elbeszéléseinek sajátossága ezért az arany mozaikkép-szerű ragyogás és mozdulatlanlanság

(*Legenda Aurea!*). A ragyogás a hitvalló élet különböző tanúságtételeinek csodálatra méltó hatásából ered, a mozdulatlanlanság pedig a történelemben megtörtént tanúságtételek immár kitörölhetetlen megörökíttetésére emlékeztet a mennyek országában, úgy, ahogy az Isten színe előtt átlényegül. Ami a földön próbatétel, megaláztatás és szenvedés volt, az a mennyek országában beteljesülés, dicsőség és az áldozat jele.

A legendának morális vagy példa szerinti értelmezése az olvasónak életvitelét, erkölcsi magatartását veszi célba. A Szentírás hagyománya folytatódik a szöveg ilyen rétegeiben is, hiszen a próféták éppúgy Isten akarataira hívják fel a nép, illetve a király figyelmét, mint ahogy az apostolok is a krisztusi új lét megnyilvánulására és ennek nyomán a keresztény erkölcsiség normáira figyelmeztetnek. A legendairódalom prófétai tradíciója nagyon erős abban a vonatkozásban, hogy a szentek sokszor nem szavakkal, hanem testbeszéddel mondják el bírálatukat és figyelmeztetéseiket, ítéleteiket és áldásukat a nép hétköznapi életén túl a királyok személyes és politikai cselekedeteire. Jeremiás jármot vesz nyakába, Ezékiel lenyírja haját és szakállát, Hóseás prostituáltat visz haza feleségnek, hogy az üzenetet a szavaknál hatásosabban juttassa el az illetékesekhez. A jelbeszédnek ezen a nyomvonalán értelmezhető a legendairódalom valamennyi csodás, furcsa, vagy első olvasatra érthetetlen cselekvése, testbeszéde és képi világa is, akárcsak Zoerard-András és Benedek történeteiben.

A magyar királyok legendairódalma kapcsán Dümmerth Dezső arra világít rá, hogy a „titokzatos jelbeszéd” közlése kétirányú.³¹ Egyrészt a misztikus személyiségnek életútján belül, a láthatatlan világhoz tartozik, s így Pseudo Dionysos Areopagita véleményét osztva, „ragyogó homályban” a pusztá értelemmel megközelíthetetlen. Csak arra a lélekre vonatkozik, aki részesül a „közölhetetlen közlésben”. „A jelbeszéd nemcsak azért titokzatos, mert a »fénylő homály« felé tart, s közlés és közölhetetlenség között hullámszik, hanem azért is, mert az ember egész valóját magának követeli.”³² Másrészt az üzenet a társadalom, a nép vagy nemzet számára is szól sorsát az Isteni akarathoz igazítandó. Ebben az esetben sem adja a szöveg a jelbeszéd teljes megértését, csak egyfajta jelzést, utalást, amelyet olvasni és alkalmazni kell tudni a konkrét társadalmi és politikai helyzetre. A legendának tehát ez az olvasata figyelmezteti az adott helyzetben a nagyobb gyülekezettel életének erkölcsi megítélésére, s a testbeszéd nyelvén egyfajta példát kíván nyújtani a továbbiakban. A mi esetünkben a kérdés tehát az, hogy Zoerard-András és Benedek legendájában az „exemplum vite regularis”³³ mennyiben mutat túl a szerzetesi cella falain a társadalom, a nemzet erkölcsi formálása érdekében, döntéseinek meghozatalában?

3. A legenda olvasata

A legenda két szereplője közül Zoerard-András titokzatos jelbeszéde az, amely éppen a prófétai hagyomány

értelmében feloldást kíván a kor társadalmi körülményeire vonatkozóan. A szöveg olvasásakor érezni lehet, hogy az a hegyes nádszálakkal kibélelt fatönc, amelyen ült, és azok az abroncsból lelógó kövek, amelyeket a feje köré illesztett, hasonlók azokhoz a demonstrációkhoz, amelyeket az ószövetségi próféták alkalmaztak kiélezett politikai helyzetben a körülötte élők, de rajtuk keresztül az uralkodó figyelmét felkeltendő. Mindezek megértéséhez néhány szóval el kell helyeznünk Maurus és az általa megörökített két remete alakját a korabeli magyar politikai-történelmi helyzetben.

Maurus az ezredforduló körül született és szülei valószínűleg felajánlott gyermekként (*oblatus*) elég korán, öt-hat évesen beadták a pannonhalmi bencésekhez, ahol nevét is kapta. Iskoláskorú volt, „*puer scholasticus*”,³⁴ amikor Zoerard-Andrást látta 1011 környékén, s tapasztalhatta az öreg rendtársa kivonulásának körülményeit a Szalka barlangjába. Azonban, ahogy ő írja, „nem látás, hanem hallás útján” („*non visu, sed auditu*”) Benedektől, Zoerard-Andrásnak tanítványától és egyben az ő kortársától hallott a remete tiszteletről méltó életéről.³⁵ A *Szent Imre legenda* megőrizte számunkra azt a jelenetet, amikor 1027–1029 környékén István király fiával együtt látogatást tett Pannonhalmán és a szerzeteseket üdvözlendő a herceg megkülönböztetett módon hét csókkal köszöntötte az akkor még fráter Maurust.³⁶ Ez a találkozó mindenestre a királyi figyelem kitüntetését vonta maga után. Így 1030–1036 között Maurus lett a pannonhalmi apát, s rendfőnökségének első évében meg kellett élnie az ő rendkívüli elhivatottságát meglátó Imre hercegnek váratlan és tragikus halálát. Hat év múltán pedig Pécs püspökének nevezte ki, amely tisztséget élete végéig, 1070-ig töltötte be.

István király halála után 1038-tól közvetlen utód hiányában elkezdődtek a trónkövetelések ádáz küzdelmeinek évtizedei Magyarországon, amelyeknek megszüntetéséért és a nemzeti béke eléréséért Maurus már pécsi püspökként sokat küzdött. Orseolo Péternek első, hároméves királysága (1038–1041) személyében idegekre támaszkodó, dölyfös és romlásba döntő uralmat hozott az országnak, melynek erkölcsi okait a közel háromszáz évvel későbbi *Képes Krónika* foglalja össze.³⁷ Ahogy a kortársak már jól látták, éppúgy a még utolsó éveit élő Zoerard-András is tisztában volt azzal, hogy Péter alatt az eltorzult magyar királyságnak az isteni akarattal való szembezállása („*contra Deum*”) és azon ocsmány cselekedetek („*detestabili opere*”) az okai, amelyekből óva intett néhai István király az Imre fiához címzett *Intelme*kben. A sokban bencés szabályokra épülő, a világi uralkodáshoz elengedhetetlen erkölcsi törvényeket megfogalmazó királytűkörrel szöges ellentétbe került az új király uralkodása. Már azzal megszegte István király erkölcsi hagyatékát, hogy nem a kornak *idoneitas*-elvén, vagyis a megfelelőségen alapuló királyi tisztségre rendelt méltóság („*dignitas*”) szerint, hanem – ahogy ez utólag kiderült – politikai számításból került

a hatalomra. A *dignitas* megsértésével együtt természetes következményként az *Intelme*k minden erkölcsi kategóriája megdőlt: az isteni megbízás („*mandatum*”) hiányában bomlott szét a társadalmi rend („*ordo*”), lett semmissé az Isten és ember, apa és fia, király és népe között bölcs viszonyt fenntartó törvény („*praeceptum*”) és homályosult el a királyi uralom ékessége („*ornamentum*”).³⁹ Az ország vezetői és gondolkodói előtt világos volt az István király politikai erkölcsétől elütő kormányzás következményeinek oka, tapasztalva azt, hogy az embertárshoz, az ítélethez, a tanácshoz, az elődökhöz és az Istenhez való viszony, amelyeknek értéke az *Intelme*kben mint a korona tíz éke említetik, mind elszakadt.⁴⁰

Ennek a romlásnak láttán mit tehet egy bencés remete a maga szerény és csendes eszközeivel? Csakis a prófétai hagyományra támaszkodhat. Zoerard-András, hogy az István király által erkölcsi mércének felállított királytűkörnek, az *Intelme*knek korrumpálódását bírálja, próféta módján ő maga mint „remete-király” kiábrázolja az éppen aktuális hatalomgyakorlat és az ideális uralkodás közötti feszültséget. Ne felejtjük, ő ugyanúgy, mint sok szerzetestársa, a legkeresztényibb István királyt atyjának („*quasi ad patrem*”) elfogadva állt a szent élet örömebe,⁴¹ s ez az elkötelezettség nyilván a király erkölcsi tanításának, az *Intelme*knek ismeretét is feltételezi. Húsvétig negyvennap böjtölve készülő csak negyven szem dióval látta el magát, mely vállalkozás nyilvánvalóan Jézus pusztai kivonulásának és egyáltalán a prófétáknak hagyományába illeszkedik.⁴² Fatöncre ül, mintegy trónusra, „amit lesimított ugyan, kis kerítéssel vett körül, és ebbe a kerítésbe éles nádszálakat rögzített minden oldalról. Aztán a tönkön ülve olyan helyzetet foglalt el tagjai felüdítésére, hogy ha teste álomtól elnehezede, véletlenül valamerre eldőlné, a nádszálak hegyétől súlyosan megsértve felébredjen.”⁴³ Furcsa módon néhány megjegyzés iróniának hangzik a szöveg értelme mélyén, hiszen „az egész napos munka után” ilyen „éjszakai nyugalmat engedett testének.”⁴⁴ Tagjai „felüdítésére” (*recreacione*), de értsük jól, valójában a rossz királyság miatt elrontott világ helyreállításának kieszközlésére építette ki a szúrós, hegyes felületű környezetet. Ezzel demonstrálja azt, hogy a királyi kárpit és palást éjjel és nappal, a lelkiismeretnek szüntelen belső ösztöklése nyomán az uralkodói kötelességre és felelősségre kell hogy figyelmeztessen. Ha a király álomtól elnehezede valamerre eldőlné („*se in partem flecteret*”), szó szerint: *részre hajlana*, akkor a trónust övező királyi méltóság törvénye ébressze fel a helyes magatartásra. Az *Intelme*k ugyanis az uralom negyedik díszeként arra tanít, hogy az uralkodó a főemberek és vitézek közül senkit se hajtson és nevezzen szolgának. Inkább uralkodjon a király harag, gög, gyűlölség nélkül békésen, alázatosan, szelíden. Mert ahogy a királytűkör írja: „semmi sem emel fel, csakis az alázat, semmi sem taszít le, csakis a gög és a gyűlölség.”⁴⁵

A trónus elfoglalása után koronát is tett fejére Zoerard-András. Valószínű élőfának gallyából készült abroncsot („ex ligno coronam factam”) illesztett a feje köré („capiti suo circumponebat”), amely kinézetre Jézus Krisztus töviskoronáját volt hivatva felidézni, mintegy emlékeztetőül az ő uralmára. „Az erények mértéke teszi teljessé a királyok koronáját, és a parancsok közt a tizedik. Mert az erények ura a Királyok Királya” – olvasható az *Intelmek*ben.⁴⁶ A királytükör tizedik, utolsó parancsa összefoglalása azoknak a korona ékeiként elnevezett erényeknek, amelyek a királyt díszíteniük kellene a kegyesség és irgalmasság jegyében. Ezen erényeket demonstrálva Zoerard-András a koronáról négyfelől négy követ is felfüggesztett („suspendebat”), ahogy István király koronájáról, pontosabban a görög koronarész abroncsáról is hátul egy és két oldalt négy-négy, befoglalt ékköveket tartó csüngődísz lóg apró láncokon.⁴⁷ Ezeknek a két oldalt lecsüngő láncoknak már eleve az a szimbolikus rendeltetése, „hogy a két fület figyelmeztessék az isteni és emberi igazság meghallgatására, ennek révén pedig arra, hogy mindent Isten nevének dicsőségéért, a jó hírért és névért kell cselekedni”.⁴⁸ A remete faabroncsáról lelógó négy kő ugyanezt a figyelmeztetést hordja súlyában immár felkiáltójelként nemcsak a hallásra utalva két oldalt, de a látásra szemközti és az ismeretre is hátsó elhelyezésével. „Ha álmos fejét bármerre lehajtja, a kő megüsse” – olvasható a legenda szövegében,⁴⁹ amelynek áthallása a remete demonstrációjában az, hogy ha a trónon ülő elkábult fejedelem („caput sopitum”) elhajlik („inclinaret”), ütközzön meg („percuteretur”)⁵⁰ az István király nevével fémjelzett politikai tanításon, vagy ütközzön cselekedeteinek következményeibe.

Lehetne e próféta demonstrációnak ellenébe vetni, hogy a távoli erdőben éjszaka megtett mutatványról, egyszerű remetés önsanyargatásról van szó a szöveg szerint és nem az uralkodó előtti kiállásról. Azonban már említettük, Maurus sem rejti véka alá, hogy mindaz, amit ő leír, „non visu, sed auditu” ismeri.⁵¹ Ahogy nem láthatta, de hallhatta akkor mindenki, hogy Zoerard-András bencés remete a zaborhegyi vadonban éjszaka kövekkel aggatott koszorúval a fején trónt ül kínokat szenvedve azért az üzenetért, amely eljuthatott Péter király udvarába is. Nem véletlen, hogy az országnagyok fellázadtak a megcélzott uralkodó ellen, s éppen az *Intelmek* zsarnok elleni erkölcsi szigorára tekintettel elűzték és helyette Aba Sámuel emelték trónra. A királyi tükörnek ez a része az *Aranybulla* ellenállási jogát („jus resistendi et contradicendi”)⁵² előlegezi meg: „Ha haraggal, gőgösen, gyűlölködve, békétlenül kevélykedsz az ispánok és főemberek fölött, a vitézek ereje bizonynal homályba borítja a királyi méltóságot, és másokra száll királyságod.”⁵³ Valószínű Zoerard-András ezt a váltást nem élhette meg, sem Péter király 1044-es visszatértét két évre. Ami utána következett, az a felfordulás elhatalmaskodása volt a Vata-féle pogány felkelésben.

Maurus püspök 1046-ban eltemette a trónjától megfosztott és tragikus véget ért Péter királyt abban a pécsi Szent Péter-székesegyházban, amely még a király alatt a püspök vezetésével épült. Ugyanebben az évben Székesfehérvárott megkoronázta a Vata-féle lázadást leverő Andrást, akinek később elkötelezett híve lett. A bizalom kölcsönös volt. I. András alatt Radó nádor 1057-ben saját vagyonából gazdagítja a pécsi püspökséget, s ezzel együtt az ország neves lelki vezetőjévé vált Maurus püspöknek is adózott.⁵⁴ Később, András király fiában, Salamonban látta Maurus a dinasztíának azt a biztosítását, amely az ország békéjét és építkezését tette volna lehetővé. A király korai lebénulása azonban megváltoztatta a trónutódlás természetes folyamatát. Ráadásul András király a német-római császár leányának kezét fiának kötelezte el, ezért saját betegségét látva és az ország békességére hivatkozva, fiát, az ötéves gyermek Salamont 1058-ban királlyá koronáztatta testvérének, Bélának utódlás dolgában tett ígérete ellenére. Mint ismeretes, ez a súlyos lépés aztán az Árpád-ház egyik legádázabb testvérharcának kezdetét jelentette mintegy tizenhat éven át András király és Béla testvére, majd gyermekeik, Salamon király, valamint Géza és László hercegek között.

A testvérharcok idején született a legenda utolsó részének megfogalmazása, a remete testét kínzó övről. Zoerard-András csudálatos halálát Maurus a későbbi pannonhalmi apáttól, Fülöptől hallotta, amikor már a pécsi püspökség helyének betöltése céljából elragadták („ablatus”) a kedves rendtársak közösségéből,⁵⁵ tehát úgy 1040 tájékán. Fülöp apát talált rá a halott remete derekát átfogó és húsába mélyedt, átfonó övére („catenam”), amelynek leválasztásakor, a beszámoló szerint, a halott bordái ropogtak. A legenda írója ennél a helynél felkiált, hogy milyen hallatlan csuda a vértanúságnak ez a fajtája. Nem felejthetjük el ebben az esetben sem, hogy az övnek fájdalmas alkalmazása nem egyszerűen vértanúsághoz vezető vezeklés, ahogy azt a fordításból kiolvassánk, hanem a szó valódi értelmében *Krisztus melletti tanúságtétel* („martyria; hoc genus martyrii”) azok felé, akik a testvérharcban nem tudnak megbékelni. A legenda ezen részének megírása ugyanis már nem az Orseolo Péter torz uralmára, hanem királyok és hercegek testvérháborúira kíván reagálni. Az őv a legendaértelmezés szerint annak a lelki öltözetnek része, amely Pál apostol szimbolikájára vezethető vissza. Ennek értelmében az őv maga a *szeretet*, mint a tökéletesség kötele („vinculum perfectionis”),⁵⁶ s az országos politikai helyzetre nézve a Kolosszé-level szövegösszefüggésben kap jelentőséget.⁵⁷ Zoerard-András tehát a *Pax Christi* tökéletességét mutatja föl az Isten választottainak („electi Dei”). A lelki öltözetet tanítja a testi öv hűsbavágo fájdalmának felkiáltásával, ahogy azt Krisztus keresztben végbevitt áldozata is példázza.

Noha a pécsi püspökség a gyermek Salamon koronázásakor is királyi adományban részesült és maga a püs-

pök I. Béla koronázásában nem vett részt, Maurus az újabb testvérháború megszüntetésén fáradozott ismét. Ennek a békítő diplomáciának volt ünnepélyes beteljesedése 1064. április 11-e, húsvét napja Pécsen, amikor is a már Győrben békét kötött unokatestvérek megjelentek a Szent Péter-székesegyházban, s Maurus és más püspökök jelenlétében Géza herceg Salamon király fejére helyezte az ország koronáját. „Midőn látta az egész ott összesereglett magyarság, hogy béke van a király és a herceg között, és kölcsönösen szeretik egymást, magasztalták az Istent,” – olvasható a *Képes Krónikában*.⁵⁸ Az országos megbékélés jelül és az alázat jutalmául pedig Maurus püspök Géza hercegnek adományozta Zoerard-András mártíromságának övét.⁵⁹ A szóban forgó legendát pedig ennek a békét elhozó ünnepi alkalomnak ösztönzésére írta meg és szerkesztette egybe az önálló részekből, mintegy az István király által alkotott *Intelmek* folytatásaként a hercegek és az egész nemzet részére.

Maurust 1070-ben bekövetkezett halála annak tudatában érthette, hogy nem kis mértékben az ő fáradozásainak eredményeképpen a béke évei következtek a testvérháborúktól sokat szenvedett országra. Annak a bizonyos húsvétnek másnapján keletkezett tűzben leégett székesegyházat még újjáépíthette. Sőt az egyik oszlopfőben minden hatalomban érdekeltnek maradandó jelül egy kőfaragóval meg is örökíttette Zoerard-Andrást a béke és a szeretet fájdalmas, de áldott övével a derekán.⁶⁰

Jegyzetek

- 1 *Vita sanctorum heremitatum Zoerardi confessoris et Benedicti martiris a beato Mauro episcopo. Quinecclesiastensi descripta.* In: *Scriptores rerum hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum. II.* Edendo operi praefuit Emericus SZENTPÉTERY. Budapestini, 1938, 357–361. (Továbbiakban: SRH II.) Magyarul CSÓKA J. Gáspár fordításában: *Árpád-kori legendák és Intelmek.* A válogatás, a bevezető tanulmány, a jegyzetek és a szöveggondozás ÉRSZEGI Géza munkája. Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1983, 13–15.
- 2 SRH II. 357. 10.
- 3 VARGHA Damján: *Mit tudunk Maurusról?* In: *Szent Mór emlékkönyv.* Szerk. VARGHA Damján. Pécs, Pécsi Egyházmegye, 1936, 25.
- 4 Mt 4, 1–11; KÜHÁR Flóris: *Szent Mór lelkivilága.* In: *Szent Mór emlékkönyv 1936.* 66; VANYÓ László: „Legyetek tökéletesek...” *Tanulmányok a keresztény aszkézis történetéhez a szerzetesség kialakulásáig.* Budapest, Szent István Társulat, é. n. 105.
- 5 SRH II. 358; GUY, Jean-Claude: *La place du contemptus mundi dans le monachisme ancien.* Revue d'Ascétique et de Mystique, 41. (1965) 3. sz. 240.
- 6 Mt 5; VANYÓ, i. m. 172.
- 7 SÁGHY Marianne: *Isten barátai. Szent és szentéletrajz a késő antikvitásban.* Budapest, Kairosz Kiadó, 2005. 202–203.

- 8 Uo. 236.
- 9 Uo. 237., vagy ld. például, a szent galleni bencés kolostor tervrajzán is (1092) a „Paradisus” és a „Paradiacum” felirat szerepel a helyet illetően. Továbbá LECLERCQ, Jean: *Le monachisme du haut moyen âge (VIII°–X° siècles).* In: *Théologie de la vie monastique.* Lyon, Autier, 1961. 431–445.
- 10 SRH II. 358. A „regula” ebben az értelemben inkább belső szabályozást jelent, szó szerint önfegyelmet.
- 11 SRH II. 359.
- 12 Luk. 6, 40.
- 13 SRH II. 359. 5–14.
- 14 SRH II. 359–360. 1–19.
- 15 SRH II. 359. 24–27.
- 16 *Regula*, 38. Kétnyelvű kiadás: *Szent Benedek Regulája.* Fordítás, bevezetés és magyarázat: SÖVEGES Dávid. Budapest, 1981. 46–47. 117–118.
- 17 Leclercq szavaival a szerzetesrendek feladata „par un témoignage vécu” (megtörtént tanúságtétellel) erősítést és orvosságot adni a szenvedő világnak és egyháznak. LECLERCQ, Jean: *Témoins de la spiritualité occidentale.* Paris, Les Éditions du Cerf, 1965. 131.
- 18 Uo. 133.
- 19 A középkori *litteralis, allegoricus, moralis* és *anagogicus* szerinti magyarázatok történetéről ld. FABINY Tibor: *A keresztény hermeneutika kérdései és története. I. A prekritikai korszak: az első századtól a reformáció koráig. I.* Budapest, Hermeneutikai Központ, 1998.
- 20 SÁGHY, 2005. 287–288.
- 21 SRH II. 360. 10. 18–19.
- 22 Bibliai alapok: Ef 1, 10.; Róm 13, 9; LOOFS, Friedrich: *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte.* Halle, Max Niemeyer, 140–142; Von Harnack összefoglalásában az ireneusi „recapitulatio” azt jelenti, hogy Krisztus műve által az emberben helyreáll az elveszített istenhasonlóság, vele egyesülve az ember Isten fogadott gyermekévé lesz, s a Szentlélek az emberben lakozik, akinek istenismerete az Isten-látásban csúcsonylik ki egy új, elveszítethetetlen életben. HARNACK, Adolf von: *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band. Die Entstehung des Kirchen Dogmas.* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1909. 612.
- 23 CULLMANN, Oscar: *Krisztus és az idő. Az őskeresztény idő- és történelemszemlélet.* Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2000. 114 skk.
- 24 2Kor. 5, 17. „Azért ha valaki Krisztusban van, új teremtmény az; a régié elmúltak, íme újjá lett minden.”
- 25 BÉKÉSI Sándor: *Sztephanosz khrisztianosz. István király teológiai etikája Intelmei alapján.* Budapest, a szerző kiadása, 2001. 34–36.
- 26 BROWN, Peter: *A szentkultusz.* Ford. SÁGHY Marianne. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1993. 75–76. (A kútnál)

- 27 SRH II. 359. 15–16.
- 28 BÉKÉSI Sándor: *Sensus delectabilis. A gyönyörűség eszkhatológikus értelmezése a Szentírásban.* Theologiai Szemle, 43. (2000) 3. sz. 154.
- 29 SRH II. 358. 21–24.
- 30 SRH II. 359. 26.
- 31 DÜMMERTH Dezső: *A titokzatos jelbeszéd. A magyar szent királyok nemzetsége.* Budapest, Panoráma Kiadó, 1989. 154–157.
- 32 Uo. 155.
- 33 SRH II. 358. 10.
- 34 SRH II. 357. 19.
- 35 SRH II. 357. 19–20; 358. 2–3.: „mihi hec, que sequuntur, de eius vita venerabili narravit”.
- 36 SRH II. 453. 11–12.
- 37 In: SRH I. 1937. 323. 16–17.: „bona terre superbo oculo et insatiabilili corde cum Teutonicis beluina feritate rugientibus”.
- 38 Uo. 1–3.
- 39 BÉKÉSI, 2001. 16–25.
- 40 Uo. 48–64.
- 41 SRH II. 357. 1–9.
- 42 SRH II. 358.
- 43 *Árpád-kori legendák és Intelmek*, 1983. 14; SRH II. 359. 5–14.
- 44 SRH II. 359.
- 45 Uo. 57–58.
- 46 Uo. 61.
- 47 A készítés módjának alapján valószínűsíthető, hogy eredetileg a koronaabroncon csak öt csüngő volt, feltehetően mind fehér kövekkel. CSOMOR Lajos: *Magyarország Szent Koronája.* Vaja, Vay Ádám Múzeum Baráti Köre, 1985. 39–43.
- 48 RÉVAY Péter *Turóc vármegyei főispán rövid emlékirata Magyarország több mint 600 éve tündöklő Szent Koronájának eredetéről, jeles és győzedelmes voltáról, sorsáról.* In: *A korona kilenc évszázada. Történelmi források a magyar koronáról.* Szerk. KATONA Tamás. Budapest, Magyar Helikon, 1979. 224.
- 49 *Árpád-kori legendák és Intelmek*, 1983. 14.
- 50 SRH II. 359. 13.
- 51 SRH II. 357. 20.
- 52 31. cikkely 2.§. *Corpus Juris Hungarici. Magyar Törvénytár. 1000–1526. évi törvénycikkek.* Szerk. NAGY Gyula. Budapest, Franklin-Társulat, Révai Testvérek, 1899. 145.
- 53 *Árpád-kori legendák és Intelmek*, 1983. 58.
- 54 VARGHA Damján: *Mit tudunk Maurusról?* In: VARGHA, 1936. 29.
- 55 SRH II. 360. 3–4. Megjegyzendő, hogy a szövegben ezen a helyen „mihi abbati” (nekem, apátnak) szavak állanak, és a magyar fordítás így is hozza: „De a következő dolgokat Fülöp apát szokta nekem elmondani, miután apát lettem.” Ennek így nincs értelme, nem lehet két apátja ennek a történetnek. A kritikai kiadás hozza is az *abbati* helyett a szövegváltozatot: *ablati* (ablatius, aufero). Így már stilisztikailag érthető egy volt szerzetestől, hogy hajdani szeretett közösségétől elszakítatva, elrabolva érezze magát mint püspök. *Árpád-kori legendák és Intelmek*, 1983. 14.
- 56 Kol. 3, 14.
- 57 „Öltözzétek föl azért mint az Istennek választottai, szentek és szeretettek, könyörületes szívet, joggosságot, alázatosságot, szelidséget, hosszútűrést; elszenvedvén egymást és megbocsátván kölcsönösen egymásnak, ha valakinek valaki ellen panasza volna; miképpen a Krisztus is megbocsátott néktek, akképpen ti is; mindezeknek fölébe pedig öltözzétek föl a szeretetet, mint amely a tökéletességnek kötele. És az Istennek békessége uralkodjék a ti szívetekben, amelyre el is hivatatok egy testben; és háladatosak legyetek.” Kol 3, 12–15.
- 58 SRH I. 1937. 362. 20–27.; *A Képes Krónika latin eredetijének magyar fordítása.* Ford. BELLUS Ibolya. Budapest, Helikon Kiadó, 1987. 28.
- 59 SRH II. 360. 14–17.
- 60 Cs. TOMPOS Erzsébet: *A pécsi székesegyház kőtárának kentaurusz oszlopféjezete és szirénes gyámköve. Adalék a XI. századi magyar épületplasztika ikonográfiájához.* Művészettörténeti Értesítő, XII. (1963) 2–3. sz. 113–120.

Die Zeichensprache einer Legende

Die Legende der beiden Heiligen: Zoerard und Benedikt ist eine bescheidene Erinnerung der mittelalterlichen Literatur in Ungarn, deren Verfasser Maurus, Bischof von Fünfkirchen (Pécs) ist. Er schildert das Leben und das Sterben der beiden Benediktinereremiten in der versteckten Höhle von Szalka, die sich in der Bergwildnis nahe der Burg Neutra (Nyitra / Nitra, SK) befindet. Die Legende wurde wahrscheinlich im Jahr 1064 anlässlich eines Friedensschlusses nach einem langen Bruderkrieg unter Königen und Herzögen geschrieben. Dieser Aufsatz stellt die Eigenarten der Zeichensprache der Legende und die historische Situ-

ation dar und fördert dadurch das Verständnis und die Entdeckung der allgemeinen und konkreten Botschaft des Textes.

Es ist vor allem sehr wichtig, die Hermeneutik der Legende klarzustellen. Deshalb stellen wir fest, dass auch die Interpretation der *vita sanctorum* von der frühmittelalterlichen Bibelauslegung ausgeht. In dieser Hinsicht haben wir von dem symbolischen, allegorischen, moralischen und eschatologischen Sinn des Textes zu reden. Außerdem wenn die metaphorischen Bilder an den historischen Umstand anstoßen, wird eine tiefere und aktualisierte politische Bedeutung der Legende zum Vorschein gebracht. In diesem Sinne

deutet nach der prophetischen Tradition die Buße des Eremiten Zoerard auf die politisch-moralische Lehre des (später heiliggesprochenen) Königs Stephan I. hin, die in dem für seinen Sohn Emerich geschriebenen Werk *De institutione morum* abgefasst ist. Inzwischen urteilt Zoerard über die entstellte Regierung des neuen

Königs, Peter Orseolo, der auf einem Thron aus Stumpf, mit einer Krone aus Holz, geschmückt mit Steinen und mit einem Bußgürtel beschrieben wird. Die Legende will einerseits ein Exempel des religiösen Lebens, andererseits eine Erinnerung einer politisch-moralischen Wertschätzung aufbewahren und verewigen.