

SZENT GELLÉRT GÖRÖG
MŰVELTSÉGÉNEK PROBLÉMÁJA

IRTA

IVÁNKA ENDRE

L. TAG

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KIADÁSA
BUDAPEST

1 9 4 2

Kiadásra ajánlották:

LÁNG NÁNDOR r. t.

MORAVCSIK GYULA l. t.

A kiadásért felel: Némethi Gyula ig. és r. t., osztálytitkár.

19987 Sárkány-nyomda r. t. Budapest, VI., Horn Ede-u. 9. Tel.: 122 190, 326-066.
Igazgatók: Wessely Antal és Wessely József.

A magyar tudománynak sok jóvátennivalója van Szent Gellérttel szemben. Alig hangzottak el valaha le-sujtöbb bírálatok egy íróról, mint amilyenekkel illette a liberális korszak történetírása Szent Gellért irodalmi munkásságát. Gondoljunk csak arra, hogy például Pauler Gyula a *Deliberatio*-t, „a leginszipidebb olvasmányok egyi-kének” minősítette (Századok, XXII. [1888] 57.), ompolyi Mátrai Ernő pedig még keményebben nyilatkozik róla.

Ezzel szemben a modern külföldi középkorkutatás, például Manitius a *Gesch. d. lateinischen Litteratur d. Mittelalters c. műben* (II. 78.) így ír róla: „Jedenfalls gehört Gerhard zu den eigenartigsten Schriftstellern des XI. Jahrhunderts, sowohl nach dem Inhalt, wie nach der Form seines Werkes.”

Hogy a liberális korszak oly kevés megértést tanú-sított Szent Gellért műve iránt, annak az oka főleg az, hogy — a középkori irodalmat nem ismerve — azt sem tudták, hogy Szent Gellért műve mi akar lenni: nem *Tractatus*, azaz nem tudományos, filozófiai vagy teológiai értekezés, hanem *Deliberatio*, azaz meditáció, mely az al-legorikus szentírásmagyarázatot úgyszólván felelősség nél-kül használva, néha két párhuzamos allegorikus értelmet egymás mellé is állítva, nem tudományos exegézisre tö-rekszik, hanem arra, hogy az allegorikusan értelmezett szövegből olyan költői, misztikus motívumokat dolgozzon ki, amelyek a meditáció alapjául szolgálhatnak; hiszen a meditáció nem a szigorú logikus következtetés és bizonyí-tás módszerét követi, hanem a pszichológiai asszociációk törvényei szerint motívumról motívumra ugrik át, úgyhogy a csak megérezett analógia, sőt néha csak a közös hangulat alkotja a gondolatmenet vezérfonalát. Természetes, hogy

egy ilyen, tipikusan középkori alkotás nem található megértésre a liberális korszak történetíróinál.

Csak újabban kezdtek megértőbb módon foglalkozni Szent Gellért munkásságával. Karácsonyi János eléggé felületes magyarázataira (melyek itt-ott Szent Gellért szellemi képét, gondolatainak belső összefüggését annyira eltorzították, hogy Pauler Gyula lesújtó bírálatát bizonyos fokig érthetővé teszik) következett Hajdu Tibor méltatása, a Pannonhalmi Szent Benedek-Rend történetében, mely nagy megértést tanúsít ugyan Szent Gellért művének sajátos jellege iránt, és nagy elismeréssel nyilatkozik annak értékeiről, de a műnek történelmi megértését, gondolatainak elemzését, forrásainak felkutatását nem igen mozdította elő. Ezen a téren csak nemrég végzett Ibrányi Ferenc úttörő munkát, a Szent István-Emlékkönyv I. kötetében megjelent „Szent Gellért teológiája” c. cikkében (493—556.). Szent Gellért művének számos helye itt kap először kielégítő magyarázatot és gondolatvilága teljes egészében itt tárul fel előttünk oly behatóan tárgyalva, mint eddig sohasem. Így ezt az értekezést bátran a legjobb, Szent Gellértről eddig megjelent tudományos műnek minősíthetjük.

Magyar szempontból rendkívül érdekes Szent Gellért munkássága. Könyve, ha nem is magyar embernek a munkája, mégis magyar földön készült, és ami a legfontosabb, bepillantást enged azoknak a műveltségébe, érdeklődési körébe, szellemi és tudományos felkészültségébe, akik a magyar kereszténység alapköveit lerakták. Ezért nagyon fontos feladat — éppen az akkori magyarországi hithirdetés szellemének megismeréséhez, annak a megállapításához, hogy milyen szellemi légkört teremtett és milyen eszmevilágban mozgott az akkori magyarországi kereszténység — Szent Gellért forrásainak kutatása. Meg kell állapítani, hogy milyen eszmeáramlatokból táplálkozik, milyen tekintélyekre hivatkozik gondolkodása, milyen sajátos életformában és életfelfogásban érvényesül nála az egyetemes keresztény ideálokra való törekvés. Ezen a téren is úttörő munkát végzett Ibrányi Ferenc, és a leg-

érdekesebb — és egyúttal legmeglepőbb — megállapítása az, hogy Szent Gellért egész gondolkodásában alapvető szerepet játszik a keleti misztikának főképviselője, Pseudo-Dionysius Areopagita. Neve nem éppen gyakran fordul elő Szent Gellért munkájában, de ott is, ahol nevét nem említi, lépten-nyomon idézi az Areopagita műveit, hol szó szerint, hol szabadon és az areopagitikus misztika gondolatai alkotják teológiai felfogásának támpilléreit, areopagitikus motívumokkal át van szöve nemcsak a gondolatmenete, hanem stílusa is.

Ibrányi ebből a megállapításából arra következtet, hogy Szent Gellért műve — Ibrányi szavait idézzük — „pillére annak a hidnak, amelyen keresztül Ps.-Dionysius teológiája utat talált Bizánctól Párizsba”, mert „a nyugati teológiába nem úgy kapcsolódik bele a keleti misztika, hogy Ps. Dionysius írásait egyszer lefordította Scotus Eriugena a IX. században és ettől kezdve a gondolat magától erjedt Nyugaton. — hanem a IX. századtól kezdve állandóan áramlott a misztikai elem Keletről Nyugatra.” (505.) „Arról az állandó szellemi áramlásról, amelyet a legújabb hittudománytörténet kénytelen volt felvenni azért, hogy megmagyarázza a Ps.-Areopagita misztikájának bélyegét magán hordó misztikai beszüremkedést” (506.), Ibrányi szerint tanúskodik Szt. Gellért munkássága. Szent Gellért művének tehát — így foglalja össze Ibrányi eredményeit — „hittudománytörténeti főjelentősége éppen az az eddig nem ismert tény, hogy közvetíti Kelet misztikáját Nyugatra, illetőleg pozitív bizonyítéka a kelet-nyugat irányú, állandó szellemi áramlásnak.” (506.)

Könnyen érthető, hogy Szent Gellért műve az általános európai művelődéstörténet szempontjából milyen nagy jelentőségre tenne szert és milyen érdekes világot vetne Magyarországnak Kelet és Nyugat közötti közvetítő szerepére, ha tényleg bebizonyosodik, hogy Ps.-Dionysius munkái oly nagy hatással voltak Szt. Gellért munkájára, és hogy ezt a hatást nem a Scotus-féle fordítás révén gyakorolták, hanem közvetlen „keleti beáramlás” folytán. Az

Ibrányitól megállapított összefüggéseket és az ezekből levont következtetéseket tehát alapos vizsgálat tárgyává kell tennünk. Ami a stíláriis hasonlóságokat illeti, Ibrányi egy olyan helyre mutat rá (518.), melynek jellegzetes, a *super* szóval összetett terminusai az areopagitikus misztika hasonló szóképzéseire emlékeztetnek, és egyben areopagitikus gondolatot is fejeznek ki, „Universalis magnitudo et principalis eminentia et superessentiale robur in quo omnis superprincipalitas, superinvisibilitas, superincomprehensibilitas, superineffabilitas et supertenuitas et omni subtilitate subtilior subtilitas” (Batthyány, 280—281.). Ez a dionysiusi *ὑπεράρχιον, ὑπεράγνωστον, ὑπεράφρητον, ὑπερούσιον*. Legyen szabad még egy pár helyet idéznem, melyen éppoly félreismerhetetlen módon kicsendül az, amit É. Gilson *mélodie dionysienne*-nek nevez. „Caligo sub pedibus eius est ipsa incircumscripção incircumscripção et invisibilis deitatis, cuius pedes sunt manativae donationes ab omnibus inaestimabiles et incomprehensibiles (B. 197.). Ezek a sorok a nélkül, hogy egyetlen egy határozott helyet idéznének, mégis számos areopagitikus helyre és kifejezésre emlékeztetnek. Így a *de div. nom. II. cp. 11. §-ában* azt olvassuk: *χώρας τῶν μεταδόσεων*, a *Coel. Hier. VII. cp. 4. §-ában* pedig azt mondja Dionysius az angyalokról (*ἀποκλιροῦνται τροφῆς πολλῆς τῆ πρωτοδότῳ χάσει*. A *Coel. Hier. VII. cp. 1. §-ában* viszont a Kerubim tulajdonságaként említi *τὸ κοινωνικὸν ἀφθότως πρὸς τὰ δεύτερα τῆ χάσει τῆς δωρηθείσης σοφίας*. A *κοινωνικὸν ἀφθότως* Szent Gellértnek egy másik helyére emlékeztet, ahol a Szentlélek megvilágosítását, mint Isten ajándékát, sine poenitudine donatióának nevezi (B. 229/30.). Ezen a helyen más dionysiusi kifejezések is fordulnak elő. Amint Szent Pálról azt mondja, hogy *ὁ fons et manatio doctrinarum* (B. 69.), ugyanúgy itt is az Istent, mit minden bölcsesség forrását, manatióának nevezi: még pedig *supercollocata manatió*ának, amiben a dionysiusi *ὑπεριδομένη* szóra ismerünk. (*div. nom. II. 10.*) Az *inextinguibile munus*, az *incontemplabile* (a görög *ἀθεώρητος* fordítása) szintén dionysiusi kifejezés.

A *super*-képzéseknek még egy jellemző példája ez a mondat is: „*Talibus superintelligibilibus administrationibus humana corpora transcendunt ad spiritum*” (B. 248.). Azonkívül vannak olyan szavak, melyeket egyenesen terminus technikus-okként vett át Szent Gellért az areopagitikus szókincsből, mint például *hieromystes* (B. 243.) (ott elírva *hiromistas*-nak), Krisztus megjelölésére és a *perfector* szó (B., 11., 22., 74., 272.) = *τελειουργός* és *τελειωτικός* Eccl. Hier. V. 7.) a püspökök megnevezésére. Meg kell jegyezni, hogy Manitius (i. m. 81.), mint különleges kifejezést említi a *perfectores* szót, a nélkül, hogy annak dionysiusi eredetét felismerte volna. Az *eloquia* (*demonstrante eloquiorum interiori veritate*, B. 230.) vagy *dicta* (*beatissima dicta* B. 46.) az areopagitikus *λόγια* szónak felel meg, mellyel Dionysius Areopagita, a hellén misztériumok nyelvéhez alkalmazkodva, a Szentírást jelöli meg. Az *essentia* szóra (az *οὐσίωσις* = *incarnatio* értelmében) már Ibrányi is rámutatott (i. m. 528.).

Tartalmi szempontból is feltűnő az egyezés Szent Gellért műveinek alapgondolatai és az areopagitikus misztika tanításai között. Hogy minden Isten-megismerés valamiképpen már a misztikus megvilágosodásnak egy bizonyos foka (*quamdiu coelitus non aperitur sensus, theologicus non discitur intellectus*, B. 45.), hogy az allegorikus Szentírás-magyarázat éppúgy, mint a világjelenségek allegorikus értelmezése, a legmegfelelőbb út az isteni dolgok megismeréséhez (ezen a gondolon alapszik Szent Gellért egész művének célkitűzése és terve), hogy azonban a legmagasabbrendű megismerés sem képes az Isten lényegéig előrehatolni, mert az isteni lét világossága oly nagy, hogy elviselhetetlen, és így sötétséggé, áthatolhatatlan homállyá válik az emberi ész számára — *Deitas tota lux et in luce, quia vero intolerabilis, ideo tenebrae* (B. 281.). Isten hasonlít a naphoz, kinek világossága ineffabilis *atque ex hoc ipso intolerabilis* (B. 155). *Caligo sub pedibus eius est ipsa incircumscripção incircumscripção et invisibilis Deitatis* (B. 197.). — ezek mind jól ismert areopagitikus gondolatok. *Ὁ θεὸς γνόφος ἐστὶ τὸ ἀπόδοτον φῶς* (V. levél)

ἡ ἐπεροδοσ τοῦ Θεοῦ οὐσίονος ἀκτίς (De myst. Theol. I. 1.)
 οὐτω καὶ ἀόρατον φησι τὰ Λόγια τὸ παμπαῖς φῶς (Div. nom.
 VII. 1.). — Areopagitikus hangzású kifejezések még: splendor
 reformativi (B. 29.) és reformativa contemplatio. (B.
 157.)

Ezek a stiláris hasonlóságokon és tartalmi egyezése-
 ken kívül azonban olyan helyek is vannak, ahol Szent Gel-
 lért Dionysius műveit és Maximus Confessor-nak ezekhez írt
 magyarázatait hosszabb szakaszokban szó szerint idézi,
 legtöbbször a nélkül, hogy az idézett szerző nevét emlí-
 tené. Ezek részletesen fel vannak tüntetve Ibrányi tanul-
 mányában. Egyeseknek a felismerése e tanulmány leg-
 szebb és legérdekesebb felfedezései közé tartozik, mint
 például annak a helynek az elemzése, ahol Szent Gellért
 egy Dionysius-idézetet egy Isidorus-idézettel kötött össze
 (B. 43—44., lásd Ibrányi i. m. 508—510.), vagy annak a
 megállapítása, hogy Szent Gellért két nyomtatott oldalon
 át (B. 183—186.) Maximus kommentárját idézi (i. m.
 514—516.). Ha azonban ezeket a helyeket abból a szem-
 pontból vizsgáljuk, hogy vajjon milyen úton, milyen köz-
 vetítéssel juthatott Szent Gellért ezeknek a helyeknek az
 ismeretéhez, akkor — Ibrányitól eltérve — meg kell álla-
 pítanunk, hogy már előtte készült latin fordításokat hasz-
 nált. Vegyük például szemügyre azt a hosszú, két részből
 álló idézetet, melyet Ibrányi az 508. és 510. lapokon tár-
 gyal. A szöveg mindenütt a Scotus-féle fordítás szövegé-
 vel egyezik.

Scotus

unum vero (sc. dicitur) . . .
 . . . quia omnia universa-
 liter est per unius unitatis
 excellentiam et omnium est
 (et) unius irreversibiliter
 causalis: nullum enim exis-
 tentium est non participans
 unius, sed sicut simul om-
 nis numerus monada par-
 ticipat, et unum duo et de-
 cem dicitur, et semis unum

Szent Gellért

Verum dicitur unum, ut
 subtilius disseramus, quia
 omnia universaliter est per
 unius unitatis excellentiam,
 et omnium est unius irre-
 versibiliter causalis. Nul-
 lum enim existentium est
 non participans unius, sed
 ut simul omnis numerus mo-
 nada participat, et unum
 duo, et decem dicitur, et

et tercium et decimum
 unum: sic omnia et omnium
 pars unum participant et
 essendo unum omnia sunt
 existentia. MPL 122,
 1169 C.

semis unum et tertium et
 decimum unum, sic omnia
 et omnium pars unum par-
 ticipant atque unum es-
 sendo omnia sunt existen-
 tia B. 43.

Az értelemzavaró omnium est et unius irreversibili-
 ter causalis (4. sor) kivételével (a görögben: πάντων ἐστὶ
 τοῦ ἐνὸς ἀνεκχωρήτως αὐτῶν, melynek helyes fordítása omnium
 est unius . . . „et” nélkül) és az „et essendo unum” (at-
 que unum essendo) (15. sor) szórendi eltérésétől eltekintve
 (az et siglumát könnyen össze lehet téveszteni az atque
 rövidítésével) teljes az egyezés. Mindazok a kissé nehéz-
 kes kifejezések, melyek szó szerint a görög eredetit adják
 vissza (ἐνιαῖος universaliter, ἀνεκχωρήτως irreversibiliter
 ἀμέτοχον non participans τῷ εἶναι ἓν unum essendo) betűről
 betűre meg vannak Scotus fordításában is. Egy pár sorral
 tovább Szt. Gellért folytatja Dionysius idézését, megint
 Scotus fordítása alapján.

Scotus

Omnia enim in seipso unum
 uniformiter praeambit et
 circumprehendit. Ipsa igitur
 theologia totam
 thearchiam ut om-
 nium causam laudat unius
 vocabulo, et unus (Deus)
 Pater et unus Dominus Je-
 sus Christus (unus autem)
 et ipse spiritus per super-
 excellentem totius divinae
 unitatis impartibilitatem, in
 qua omnia singulariter
 connectuntur

MPL 122, 1170 A

Szent Gellért

Omnia namque ipse ipso
 uniformiter praeambit, et
 circumprehendit. Theologia
 igitur totam *Divinitatem*,
 quam *thearchiam quidem*
volunt, ut omnium causam
 laudat unius vocabulo, et
 unus Pater et unus Domi-
 nus Jesus Christus et ipse
 Spiritus Sanctus superex-
 cellenter totius divinae uni-
 tatis connexio nominatur

B. 43/44

Az idézet végén szabadon stilizálja át Szt. Gellért
 Scotus szavait. A görög szövegnek felel meg az, amit
 Scotusnál olvasunk: spiritus per superexcellentem . . . im
 partibilitatem, in qua omnia . . . connectuntur, unus (dici-
 tur). Ebből Szt. Gellértnél ez lett: ipse spiritus super-

excellenter... connexio nominatur. Szt. Gellért így egészen új, a görög eredetiben sem található gondolatot visz bele Dionysius szövegébe.

Feltűnő a thearchiához (5. sor) fűzött magyarázat: Divinitatem quam thearchiam quidem volunt. (A velle ilyen értelemben — valaminek tartani, valaminek nevezni — gyakori kifejezés ebben a korban). Itt talán Szt. Gellért saját görög nyelvtudásával magyarázza a Scotus által változatlanul átvett kifejezést. A praeambit et circumprehendit (3. sor) megint egészen tipikus egyezés (a görögben *προελληψε καὶ περιελληψε*) nemcsak a szavakban, hanem abban is, hogy Szt. Gellért Scotust követve a két ige alanyának nem a *πάντα* szót tekinti (félrevezetve az által, hogy a görögben a semleges nemű alany mindig egyes számú igealakot követel) hanem a *ἐν*-t. Görögül így hangzik a mondat: *πάντα γὰρ ἐν ἑαυτῷ τὸ ἐν ἑνοειδῶς προελληψε καὶ περιελληψε* aminek a helyes fordítása: Omnia (alany) in se unum (tárgy) uniformiter participant et complectuntur. (Egy pár sorral feljebb Dionysius arról beszélt, hogy az „egy” minden létezőnek *στοιχείον*-ja, elementum-a.) E helyett Szent Gellért Scotus-szal együtt az unumot tartja alanynak. Omnia (tárgy) in seipso unum (alany) uniformiter praeambit et circumprehendit. A szövegbeli eltérés („in seipso unum” helyett „ipse ipso”) minden valószínűség szerint csak helytelen olvasás, illetve haplographia eredménye. Az ipse ipso az in seipso-ból keletkezett, az „unum” az „uniformiter” előtt kimaradt.

Ez döntő bizonyíték, amely mellett nem is szeretném említeni a *πάντων θεῶν πάντων ἀφαιρέσις* MPG 3, 641 szavaknak Scotusszal egyező fordítását (az ablatio és positio szavakkal) mert ez lehetne véletlen találkozás is. A hosszú Maximus-idézet esetében is kimutathatjuk, hogy Szt. Gellért egy már előtte készült latin fordításból idézi a szöveget. Maximus Confessornak Dionysius Areopagita műveihez írt kommentárjait ugyanis nemcsak Robertus Grossetête lincolni érsek (az u. n. Linconiensis) fordította a XIII. században, hanem már a IX. században Anastasius Bibliothecarius, Scotus Erigena Dionysius-for-

dításának érdemeit teljes mértékben méltányolja, — mirandum quomodo vir ille barbarus... talia intellectu capere in aliamque linguam transferre valuerit — de mivel Scotus annyira szó szerint fordította a görög szöveget, hogy fordítása néha érthetelenné vált — non praesumpsit verbi proprietatem deserere, unde factum est, ut... quem interpretaturus susceperat adhuc redderet interpretandum — Anastasius mégis revideálja, javítja és kiegészíti az ő fordítását, javításainak igazolására pedig Maximus kommentárját is lefordította. Coepi — mondja Anastasius Kopasz Károlyhoz intézett levelében, mellyel munkáját neki ajánlja, és melyből a fent idézett mondatokat is vettük — coepi sedulo quaerere si forte reperiri potuisset praeceptor quisquam vel aliquod scriptum, quo enucleante tantus pater nobis liquidius illucesceret... cum ecce repente paratheses sive scholia in eum, quae Constantinopoli positus videram, ad manus venere, quae in marginibus interpretati codicis (azaz mint a Dionysius-fordítás széljegyzeteit) ...apposui, vestraeque gloriosae sapientiae potissimum fore mittenda non immerito iudicavi (M P L 122, 1027—28.). Anastasius revideált szövege sokszor olyan kéziratban is megtalálható, mely a fordítást Scotus Erigena neve alatt hozza, így például a Codex Vindobonensis lat. 754 s. XII. és 971 s. XII. és a codices Monacenses 14070b és 17072 s. XII. Két vatikáni kódex pedig (Cod. Vat. lat. 176 és 177 s. XIV) a kommentár fordítását is tartalmazza. A Cod. Vat. lat. 176, 239. lapjának versoján olvasható Maximus kommentárjának az a szakasza, melyet Szt. Gellért idéz. A Rómából beszerzett fényképmásolat alapján ezt a szakaszt szembeállíthatjuk Szt. Gellért szövegével.

*A Cod. Vat. lat. 176
szövege.*

Etiam quidem supra diximus eternum dici proprie non ipsam eternitatem...sed quod eternitas participatur. Ergo intelligibilia proprie et existentia ut in-

Szent Gellért idézete.

Aeternum autem aliquando non ipsam aeternitatem volunt sublimiter theorantes, sed quod aeternitati participatur, ergo intelligibilia proprie existentia ut im-

mortalia facta et aeterna, sicut infinita voluntate Dei permanencia oportet dicere. *Ut pote* et producta a deo non prius existencia proprius autem maxime quae apud gentiles philosophos honesta sunt, transducit ad pietatem aeterna. Ait ergo esse existencia quidem que et aeterna incorporales virtutes a deo conditas, non tamen coaeternas deo sicut *gentes delirant simul Deus*, simul omnia dicentes. Sunt autem et facienda, haec vero aiunt corpora, que *ad aliquid* sunt incorporalia, que et nativitatem et corruptionem nominant, ut *fecis* existencia materie et crassiora omnia post lunam. Sunt autem media existentium i. e. eternorum et factorum seu crassiorum et humilium corporum que et fiunt et *defiunt* frequenter in nativitatem et corruptionem quae media horum corpora quidem sunt et ipsa. *Verum...* eternitatis participantur et temporis *antiquitatis* per media vero sunt coeli et stelle omnes. Corpora enim haec licet subtiliora et quod est aie sincerius sicut et Apostolus ait: Corpora caelestia et corpora terrestria. Deinde *edisserens* ... infert, alia claritas solis et alia claritas lune et alia claritas stellarum. Superius quidem celum (in eternis factum est) et terra.

mortalia facta et aeterna, sicut infinita voluntate Dei permanentia oportet dicere. *Utique* et producta a Deo non prius existencia proprius autem maxime quae apud gentiles philosophos honesta sunt transducit sermo agens,

existencia quidem, quae et aeterna incorporales virtutes a Deo conditas, non tamen coaeternas Deo, sicut somniant delirantque *praedicti*, simul omnia dicentes. Sunt autem et facienda, haec vero aiunt corpora quae sunt incorporalia, quae et nativitatem et corruptionem nominant, ut *fecisse* existencia materiae, et crassiora omnia post lunam. Sunt autem media existentium id est aeternorum et factorum *vel* crassiorum et humilium corporum quae et fiunt et *efficiunt* frequenter in nativitatem et corruptionem quae *et* media horum corpora quidem sunt et ipsa. *Ac per hoc* aeternitatis participantur et temporis *aliquantisper*. Media enim sunt coeli et stellae omnes, corpora enim haec licet subtiliora et quod est animae sincerius sicut dicit Apostolus: corpora caelestia et corpora terrestria. Deinde vero alia est, *ait* claritas solis, alia claritas lunae, et alia claritas stellarum. Superius (sic) quidem coelum, terra (vero inferiorius).

Ante creatam enim lucem quae et dies vocata est, condita sunt, ut *ait moyses*. In temporalibus (autem) spacia firmamentum et stelle verum et corpora et temporalia. (Sunt enim et tractabilia et *invisibilia, at-tamen*)

aeterna erunt. Participantia et ipsa eternitatis quemadmodum et corpora nostra transfigurata in immortalitatem sicut (et) apostolus indicat praeterituram dicens figuram mundi, non mundum, *propter quod* et de mediis istis dictum est. Statuit ea in aeternum et in saeculum saeculi, praeceptum posuit et non praeteribit.

Ante creatam enim lucem quae et dies vocata est condita sunt, ut *liber refert*. In temporalibus et spatiis firmamentum et stellae... verum et corpora et temporalia (et visibilia) *ac per hoc*

aeterna erunt, (et) participatura et ipsa aeternitatis, quemadmodum et corpora nostra transfigurata in immortalitatem, sicut Apostolus indicat praeterituram dicens figuram mundi... non mundum, *pro quo* et de mediis istis dictum est. Statuit ea in aeternum et in saeculum saeculi, praeceptum posuit et non praeteribit. B 183/4

Az egyezés szembeszökő. Kisebbségi variánsok vannak ugyan: utique utpote helyett (ez utóbbi a *ait moyses*-nek jobban megfelel), vel seu helyett lényegtelen eltérés; a gentes körülírása a praedicti szóval Szt. Gellért tudatos változtatása, nem eltérő fordítás nyoma. Ugyanez áll az ut liber refert szavakra vonatkozólag (az ut ait Moyses helyett) vagy az edisserens (*σαφηνίζων*) szónak az ait szövé egyszerűsítésére. A *τα πρόσγεια σώματα* szavakat Anastasius — nem tudni miért — így írta körül: quae ad aliquid sunt incorporalia; ez Szt. Gellért szövegében az „ad aliquid” kihagyása folytán még értelmetlenebbé vált, de csak Anastasius szövegéből magyarázható meg a Szt. Gellért szövegében megmaradt: quae sunt incorporalia; a simul Deus kimaradt Szt. Gellért szövegében. Ezzel szemben a kódexben olvasható antiquitatis per csak a Szt. Gellért szövegében olvasható aliquantisper-nek (*ποσῶς*) értelmetlen elírása. Tévedés az invisibilia is Anastasius szövegében a visibilia helyett. Szt. Gellért szövegében kétszer olvassuk az ac per hoc szavakat, egyszer a verum

πληρ, egyszer az attamen *διως* visszaadására. Ez egy rövidítésnek téves feloldása is lehet. Biztosan ilyen téves feloldást kell látnunk az efficiunt szóban a szokatlan, de az *ἀπογίνονται* fordítására helyesen képzett defiunt szó helyett és a pro quo-ban propter quod helyett. Szt. Gellért szövegének egy értelmetlen helyét Anastasius fordítása magyarázza meg. Az ut fecisse existencia materiae szavak helyett a helyes versio: ut fecis existencia materiae, *ὅς τις ὑποστάθμης ὄντα τις ὕλης*. *ὑποστάθμη* a borseprű, éppen az, ami a latinban a faex szó, melynek genitivusa, középkori helyesírással: fecis. Arról van szó, hogy ezek a változásnak alárendelt testek az anyag legértéktelebbről vannak, viszont a csillagok, melyek media, közbülsők a láthatatlan szellemi valóságok és a váltakozó anyagi világ között, anyagból vannak ugyan, de mégis örökkévalók. Közös hibája a két szövegnek, melynek magyarázatára azonban az Anastasius-szövegben használt a i a- compendium rámutat, a: quod est animae sincerius. Ebből a helyből keletkezett az a téves felfogás, mellyel Batthyány behatóan foglalkozik, mintha Szt. Gellért azt tanította volna, hogy a lélek is anyagi valóság. A helyes versio (a görögben *της ὕλης τὸ εἰλικρινέστατον*) a következő: quod est *materiae* sincerius. A téves animae szó onnan eredhet, hogy a másoló az animae szó compendiumát (a i e) összetévesztette a materiae szóéval (m i e). Az egész kérdés tehát, és a hozzáfűzött fejtegetések is, tárgytalanná válnak.

Az eddig bemutatott példákból kitűnik, hogy Szt. Gellért, amikor Dionysius Areopagita műveit és Maximus Confessor kommentárját idézi, Scotus Erigena és Anastasius Bibliothecarius fordításait használja. E szerint tehát nem tekinthető közvetítőnek Kelet és Nyugat között, hanem e művek ismeretét nyugati műveltségéből nyerte. Igaz viszont, hogy eléggé feltűnő, hogy ezeket a műveket egyáltalában ismeri. A művek megvoltak ugyan latin fordításban a nyugaton. A IX. században Scotus Erigena, fordítói tevékenységével éppúgy, mint saját filozófiai működésével, egyideig a teológiai érdeklődés középpontjába ál-

litotta ezeket a munkákat. Azután már nem igen foglalkoztak velük. Osztozkodtak abban a rossz hírben, melyben Scotus teológiai rendszere is állott (részben alapítván, amint ezt újabban D. Cappuyns a Scotusról szóló monográfiájában kimutatta). Anastasius fordításáról pedig kevesen tudhattak.

Dionysius Areopagita művei nagyobb, majd nemso-kára alapvető hatást a középkor szellemi életére csak a XII. század eleje óta gyakoroltak, amióta a cisztercita és a viktorinus iskola tudatosan kezdi ápolni a görög tradíciókat és előszeretettel használja fel a keleti egyházatyák gondolatait és munkáit (lásd erről: I. M. Déchanet, Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint Thierry, Bruges, 1940, különösen az „orientale lumen” című, III. fejezetet és az e könyvről az E. Phil. Közl.-ben megjelent beszámolómat; E. PH. K. LXIV. 1940., 211—217.). Hogy a XI. században valaki ismeri Dionysius Areopagita és Maximus Confessor műveit, az tehát igazán egészen kivételes jelenség. Lehet, hogy Szent Gellért ennek tudatában volt, és hogy erre vonatkozik a következő megjegyzése: Fuerunt mihi informatores . . . quorum longi temporis senio et incuria tepidorum, obliterationi beatissima — proh dolor — commendata sunt studia, licet in superioribus non habeantur interlita (B. 68.). Érdekes világot vet e kérdésre az a körülmény is, hogy Déchanet kutatásai szerint ez az egész, XII. századbeli Dionysius-renaissance a lotaringiai és champagne-i kolostorokban talált fordításokból táplálkozik. Ismeretes, hogy baráti kapcsolatok fűzik Szent Gellértet ehhez a vidékhez, nevezetesen Verdun-höz. Könnyen lehetséges, hogy e két tény között valami összefüggés áll fenn.

E szerint Szent Gellért görög műveltségének problémája megoldottnak látszik, még pedig Ibrányi feltevéseivel ellentétben álló irányban. És mégis — vannak helyek, melyek arra engednek következtetni, hogy Szent Gellért Dionysius műveinek görög eredetijét is ismerte és olvasta. Egy pár helyet, egy pár tipikusan dionysiusi kifejezést úgy ad vissza, hogy szabad emlékezetből való idézésre

nem igen lehet gondolni, hanem csak arra, hogy az előtte ismert görög szónak fordítására önállóan, az ismert fordítástól függetlenül, keresett megfelelő latin kifejezést. Ennek megállapításánál Scotus fordításán kívül figyelembe kell vennünk Hilduin St. Denis-i apát fordítását is, aki már Scotus előtt, a IX. század első felében, fordította Dionysius Areopagita műveit, habár nem valószínű, hogy Szent Gellért ezt a fordítást használta volna. Hiszen Scotust éppen azért kérték fel az új fordítás elkészítésére, mert Hilduin fordítása, hiányos görög nyelvismeretei folytán, nem volt kielégítő.

Dionysius Areopagita Hierotheosról ezeket mondja: [egy régi *λόγος*-ról van itt szó, mely először Aristotelesnél fordul elő (Rose fragm. 15.)] *ὁ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα* (Div. nom. II. 9.), Scotus ezt így fordítja: non solum discens, sed et affectus divina (MPL 122, 1124 C) Hilduin pedig (Théry* kiadásában 187. l.): non tantum discens, sed et patens (sic) divina. A közvetlenül utána következő *συμπάθεια* szót Scotus coaffectio-nak, Hilduin compassio-nak fordítja. Ezzel szemben Szt. Gellértnél azt olvassuk: divina sufferens (B. 29.). Már Ibrányi is megállapította, hogy milyen különös az „essentiatio” szó (B. 176.) a megtestesülés megjelölésére (Ibrányi i. m. 527/28) és ebben Dionysius görög terminusának közvetlen hatását látja. Az *οὐσίωσις* szó — mint főnév — nem fordul elő ugyan Dionysius-nál, hanem csak a megfelelő ige: *τὸ μὲν ἀνθρώπου ἀπὸν οὐσίωθῆναι* (Div. nom. II. 9.) és *Πῶς ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνθρωπομορφικῶς ἀληθείας οὐσίωται* (Myst. Theol. 3.). Ebből a latinban is önként adódik az *essentiatio* szó, de csak abban az esetben, ha az *οὐσίωθῆναι* szót *essentiari*-val, az *οὐσίωται* szót *essentiatum est*-tel fordítjuk, nem pedig akkor, ha az *οὐσίωθῆναι* szót Scotus-szal *substantificatum fuisse*-nak, Hilduin-nal *substantiari*-nak fordítjuk, az *οὐσίωται* szót pedig *essentia factus est*-nek, illetve *substantiatur*-nak (MPL 122, 1124 B és 1174 D,

* Théry G. O. P. Études Dionysiennes II. Hilduin, Traducteur de Denys. Paris 1937.

Théry i. m. 187 és 298.). Az eredeti görög szöveg ismerete nélkül, pusztán a felsorolt latin fordítások alapján lehetetlen megmagyarázni az „essentiatio” szóképzést.

Ebből azt látjuk, hogy Szt. Gellért, ha használta is Scotus fordítását, az eredeti görögben is olvasta Dionysius Areopagita műveit. Ezt a megállapítást megerősíti az az ismert tény, melynek jelentőségét azonban eddig nem ismerték fel, hogy Szent Gellért Epiphaniusnak, a IV. századbeli egyházatyának de haeresibus című művét idézi. A haeresisek felsorolásából, melyet Szent Gellért közöl (B. 16.), világosan kitűnik, hogy nem Szent Agoston azonos című és hasonló tartalmú művét használja (hiszen ez volna a sokkal valószínűbb feltevés), hanem pontról-pontra Epiphanius haeresis-listáját követi. A tényt már Batthyány megállapította. Manitius ebből azt a következtetést vonja le, hogy Epiphanius műve ebben a korban mégis megvolt latin fordításban is, habár ilyen fordításról — amit maga Manitius is feltűnő körülménynek tart (i. m. II. 79.) — nem tudunk semmit. Kézenfekvő, hogy ennek a tényállásnak a magyarázata éppen az, hogy Szent Gellért itt is görög eredetiből idéz. Ugyanezt állapíthatjuk meg a következő esetben is: Szent Gellért egyes szentírási helyek allegorikus értelmezésénél szeret hivatkozni a nevek etimológikus magyarázatára. Ez általános szokás a középkorban és az ilyen etimológikus magyarázatok forrása mindig Szent Jeromos „*liber interpretationis hebraicorum nominum*” című könyve, melyet Szt. Jeromos Eusebius hasonló munkája alapján állított össze. (Az összes ilyen vonatkozású műveket P. de Lagarde „*Onomastica sacra*” (Göttingen, 1887) címen adta ki). A valószínűség tehát a mellett szól, hogy Szt. Gellért is Szt. Jeromos munkáját idézi, akiről különben is mindig a legnagyobb elismeréssel beszél: *Beatissimus Hieronymus, cuius singula verba fundamenta sunt ecclesiastica et coeli maxima luminaria*, mondja Szt. Gellért egy helyen (B. 225) és máshol Szt. Jeromosról így nyilatkozik: *divinus Pater et Magister ecclesiae post Paulum*. (B. 261.) És valóban a legtöbb etimológiai magyarázat, melyet Szt. Gellértnél olvasunk, (B. 11

és 227) Szt. Jeromos művében is megvan: Ananias gratia Dei vel ovis (Lagarde 66, 31) Sidrac decorus meus (u. o. 56, 20) Azarias auxilium Domini (u. o. 40, 19) Abdenago serviens taceo (u. o. 55, 29) Misahel populus Domini (Szt. Jeromosnál: salus Domini u. o. 56, 16) Misac risus vel gaudium (u. o. 56, 16) Hermon condemnatio (Szt. Jeromosnál damnatio u. o. 27, 5) Sion specula (u. o. 39, 25). Az interpretálás hevében néha megesis Eusebius-szal, hogy görög neveket is a héber vagy a szír nyelvből etimologizál, és néha Szt. Jeromos is követi ebben Eusebiust. Így még Szent Jeromosnál is azt olvassuk: Petrus agnoscens (Lagarde 65, 18) Andreas decus in statione (u. o. 66, 24.). Szt. Jeromos azonban mindjárt hozzáteszi: melius autem est, ut secundum graecam etymologiam ἀπὸ τοῦ ἀνδρός, hoc est a viro, virilis appelletur (u. o. 66, 25—27). Általában Szt. Jeromos nagyobb tartózkodást mutat a görög nevek héber etimologizálásában és így a Philippus név nem szerepel az ő könyvében, habár a görög onomasticon ezt a nevet így magyarázza: Φίλιππος οὐσία λαμπάδων (Lagarde 200, 3). Ugyanígy magyarázza ezt Szt. Gellért is: (B. 197) Philippus, qui os lampadarum sonat. Szent Gellért tehát az onomasticon görög szövegét is használta. Ha most már összefoglaljuk azokat a görög munkákat, melyeket Szt. Gellért eredeti görög szövegben olvasott — Dionysius Areopagita műveit, Epiphanius de haeresibus c. könyvét, a görög Onomasticon-t — akkor azt látjuk, hogy ezek a könyvek az akkori görög egyházi műveltség, főleg az akkori görög szerzetesség legtöbbit olvasott könyvei közé tartoznak. A szerzetesi misztikának, a dogmatikus kérdésekben való eligazodásnak és a szentírásmagyarázatnak egy-egy reprezentatív munkájáról van szó. Nem zárkozhatunk el az elől a benyomás elől, mintha Szent Gellért egy kisebb görög kolostori könyvtár könyvanyagát használta volna fel, mely középkori szokás szerint (hiszen elég ilyen 5—10 kötetből álló könyvtárat ismerünk a középkorból) minden szakból csak egy-egy alapvető és általánosan elterjedt munkával rendelkezett. Az akkori görög kolostorokban tényleg első helyen állnak, a Szentírás

és a liturgikus könyvek után, Dionysius Areopagita művei, úgy elterjedtség, mit tekintély szempontjából, Epiphanius de haeresibus c. munkájának népszerűsége mellett pedig az a körülmény tanúskodik, hogy még a VIII. században Johannes Damascenus kiegészítette és átdolgozta a munkát. Ha ehhez még egy, a szentírásmagyarázattal foglalkozó könyvet is veszünk, tényleg körülbelül azt a tárgykört irtuk körül, melyet — esetleg egy-két homilia-gyűjteménnyel kiegészítve — egy a legszerényebb igényeknek megfelelő akkori görög kolostori könyvtár felöllehetett.

Volt-e valamikor Szent Gellértnek alkalma egy ilyen könyvtárban megfordulni és hosszabb ideig annak könyvkészletét használni? A legenda maior — ebben a tekintetben egészen hiteltérdemlő — közlése szerint Ajtony bírodalmában egyetlenegy kolostor volt, még pedig a marosvári görög Szt. János-kolostor. Corpora christianorum qui ceciderunt in proelio, tollentes duxerunt in Maroswar, et sepelierunt in cimiterio S. Joannis Baptistae in Monasterio Graecorum, quia in eadem provincia aliud monasterium illis temporibus non erat. (B. 323.). Ezt a kolostort választotta székhelyéül Szt. Gellért, amikor az újonnan alapított csanádi püspökség élére került, a görög szerzeteseket pedig az oroszlámosi Szt. György-kolostorba helyezték át, melyet Csanád akkor alapított. A deliberációt Szent Gellért már mint csanádi, azaz marosvári püspök írta, mégpedig csak Szent István halála után (erre egyes kortörténeti utalások engednek következtetni.) Alig szenvedhet kétséget, hogy az eredeti görög szövegek ismeretét eláruló helyek a deliberációban annak a nyomai, hogy Szt. Gellért itt, a marosvári kolostorban, találta és olvasta a fent felsorolt könyveket.

Hogy vajjon ez keltette-e fel benne az érdeklődést a görög misztika klasszikus könyvei, Dionysius Areopagita és Maximus Confessor művei iránt, úgyhogy ezeknek a latin fordítását ezután lotaringiai barátaitól szerezte be, vagy pedig az areopagitikus műveknek és Maximus kommentárjának latin fordítását már előbb ismerte-e, ami

aztán fogékonyá tette őt más görög hatások iránt, azt nem tudjuk eldönteni. Tény egyrészt az, hogy Dionysius Areopagita és Maximus Confessor műveinek ismeretét nem — vagy legalább *nem csak* — keletről merítette, hanem az akkor Nyugaton meglevő, IX. századbeli latin fordításokból. Legfeljebb más görög könyvek közvetlen ismerete adhatott neki ösztönzést arra, hogy ezekkel a fordításokkal, melyeket akkor csak szűkebb körökben ismertek, behatóbban foglalkozzék. Mert tény másrésről az is, hogy ismer görög könyveket, melyeket eredeti görög nyelven is olvasott, még pedig — minden jel erre vall — a marosvári görög kolostorban. Ha Szent Gellért szellemi helyzetére ezek után nem is alkalmazhatjuk azt a határozott formulát, amelyet Ibrányi felállított (közvetítő Kelet és Nyugat között), mivel a görög misztika hatásai nyugati közvetítéssel is eljuthattak hozzá, mégis el kell ismerni, hogy vannak közvetlen görög hatások is az ő művében, melyek talán megerősítették a nyugati közvetítéssel kapott görög gondolatellemeket. Ezek a görög hatások pedig — ez számunkra a legfontosabb — a marosvári görög kolostorra mutatnak. Végző eredményünk tehát az a megállapítás, hogy egy XI. századbeli nyugati ember Magyarországon juthatott először közvetlen érintkezésbe az akkori görög műveltséggel; ez a megállapítás érdekes vonásokkal gazdagítja a XI. századbeli Magyarország szellemi életéről alkotott képünket, váratlan bepillantást enged egy akkori magyarországi görög kolostor tudományos felszerelésébe, és újabb adatokat nyújt a Gyula- és Ajtony-féle görög kereszténységre vonatkozólag.