

**SPECIMINA NOVA**

**PARS PRIMA**

**SECTIO MEDIAEVALIS**

**Dissertationes Historicae  
collectae per  
Cathedram Historiae Medii Aevi Modernorumque  
Temporum  
Universitatis Quinqueecclesiensis**

**\***

**A Pécsi Tudományegyetem  
Középkori és Koraújkori Történeti Tanszékének  
Történeti Közleményei**

**I.**

**Pécs, 2001**



SPECIMINA NOVA  
PARS PRIMA  
SECTIO MEDIAEVALIS

Dissertationes Historicae  
collectae per  
Cathedram Historiae Medii Aevi Modernorumque Temporum  
Universitatis Quinqueecclesiensis

\*

Pécsi Tudományegyetem  
Középkori és Koraiújkori Történelmi Tanszékének  
Történelmi Közleményei

I.

Redigit / Szerkesztette: Martha Font

Felelős kiadó: Martha Font

Layout: Gergely Kiss

**ISSN 1588-8002**

Nyomdai munkálatok: Temporg Nyomda Kft

Pécs, Somogyi B. u. 2.

Felelős vezető: dr. Kállai Sándor

Tel.: (72) 213-888

Fax: (72) 212-686

E-mail:temporg@axelero.hu



## CONTINENTUR

PRAEFATIO.....	7
JERZY WYROZUMSKI Phasen der polnisch-ungarischen Beziehungen (bis 1526).....	9
GYULA KRISTÓ Romans and Vlachs in the works by Nestor and Anonymus .....	13
MARTHA FONT Ein Nachbarland (Ungarn) im Spiegel der altrussischen Chroniken .....	48
ZOLTÁN J. KOSZTOLNYIK Byzantine Christianity and The Early Magyars in The Records of The Byzantine Chroniclers .....	59
LASZLO KOSZTA La fondation de l'évêché de Vác.....	72
GÁBOR THOROCZKAY Anmerkungen zur Frage der Entstehungszeit der Hartvik-Legende des Stephan des Heiligen.....	87
GERGELY KISS Contribution á l'évolution des chapitres dans la Hongrie médiévale.....	107
MARIE-MADELEINE DE CEVINS La religion des laïcs, vue par les prédicateurs franciscains hongrois de la fin du Moyen Age .....	118
ENDRE SASHALMI The Coexistence of Old and New: Elements of Muscovite Ideology and Enlightenment in Fonvizin's „Discourse on the Immutable State Laws”.....	135



## PRAEFATIO

Der erste Band unter dem Titel *Specimina Nova Dissertationum ex Instituto Historico Universitatis Quinqueecclesiensis*, der mit dem Neuanfang der Universität Pécs verbunden ist, wurde im Jahre 1985 von den Mitarbeitern des Instituts für Geschichte veröffentlicht. Die Redaktionsarbeiten wurden von Prof. Imre Polányi geführt. Das Heranwachsen des neuen Instituts der ebenso neuen Fakultät und die wachsende Zahl der Mitarbeiter bedeutete immer neue Forschungsthemen. Am Anfang der 90-er Jahren wurde das Institut für Geschichte auf vier Lehrstühle geteilt, damit hängt auch die Teilung der *Specimina Nova* zusammen. Zum ersten Teil (*Pars Prima*) gehörten Archäologie, Altertumswissenschaft, Mediävistik und Forschungen über Frühneuzeit. *Pars Secunda* veröffentlichte die Themen über die Geschichte des 18.-20. Jahrhunderts. Im ersten Teil (*Pars Prima*) hatten die Aufsätze über Archäologie und Altertumswissenschaft deswegen ein Übergewicht, weil der Lehrstuhl für Geschichte des Mittelalters und der Frühneuzeit mehrere junge Mitarbeiter hat. In den letzten Jahren hat die Forschung des Mittelalters und der Frühneuzeit einen bedeutenden Fortschritt aufgewiesen. Man kann sagen, daß sich dieser Lehrstuhl zu einem Forschungszentrum entwickelte, wie die landesweite und internationale Kontakte davon zeugen. Die vorgenommenen Änderungen haben wichtige Rolle darin gespielt, daß auch *Pars Prima* geteilt wurde und *Sectio Medievalis* erscheinen konnte.

Die Redaktion der *Sectio Medievalis* hat sich gefreut um einen wichtigen Aufsatz von Prof. Gyula Kristó veröffentlichen zu können. Der Aufsatz über Anonymus' Gesta hat eine hervorragende Stelle in der Anonymus-Forschung, und es wäre erwünscht, den Aufsatz für das internationale Publikum zugänglich zu machen. Dank den guten Kontakten zwischen Mediävisten von Pécs und Szeged konnten die Aufsätze von László Koszta und Gábor Thoroczka veröffentlicht werden. Beide ungarischsprachige Aufsätze hatten neue Forschungsergebnisse, die auch für Forscher im Ausland wichtig sind: über die Gründung des Bistums in Vác (*Koszta*), und über die Datierung der sog. Hartvik-Legende (*Thoroczka*). Aufgrund der ausländischen Kontakte haben Prof. Jerzy Wyrozumski (Krakau), Prof. Zoltán Kosztoľnyik (Texas) und Marie-Madeleine de Cevins (Angers) mehrere Vorträge und Vorlesungen an unserem Lehrstuhl gehalten. Prof. Wyrozumski, der Ehrendoktor der Universität Pécs ist, hat über die mittelalterlichen ungarisch-polnischen Kontakte in seinem Ehrendoktorvortrag geredet. Prof. Kosztoľnyik hat in seinem Aufsatz die byzantinischen Nachrichten über das frühe Ungarn zusammengefaßt. Marie-Madeleine de Cevins aus Frankreich hat ein spezielles Forschungsthema: die Frömmigkeit der Laien im mittelalterlichen Ungarn. Von den Mitarbeitern unseres Lehrstuhles veröffentlichen hier drei Kollegen ihre Aufsätze, die dank einem Konferenzvortrag im Ausland (Gergely Kiss und Endre Sasbalmi in Tampere / Finnland, Martha Font in Utrecht / Niederland) in einer Fremdsprache gehalten worden sind.

Die Neuanfänge haben öfter Fehler verschiedener Art, die später korrigiert werden. Hoffentlich wird es auch in diesem Fall geschehen. Bei den Redaktionsarbeiten wurde mehr Aufmerksamkeit dem Inhalt gewidmet. Die Verfasser und Übersetzer haben keine Instruktion für die Textformulierung bekommen. Der zweite Band wird nächstes Jahr hoffentlich gleichen formellen Kriterien entsprechen.

Martha Font





## ***JERZY WYROZUMSKI***

### **Phasen der polnisch-ungarischen Beziehungen (bis 1526)\***

Laut einer polnischen Tradition sind Polen und Ungarn seit unvordenklichen Zeiten miteinander freundschaftlich verbunden. Eine analoge Sicht der Dinge vertreten auch viele Ungarn. Eine Redensart bezeichnet Polen und Ungarn sogar als Bruderkinder. Dies weist auf die Tatsache hin, daß diese Nationen, die ja keine ethnische Verwandtschaft verbindet, in ihrer Geschichte viel Gemeinsames erlebt haben und nur sporadisch in Konflikte gerieten. Die Verständigung zwischen ihnen haben die von Grund auf verschiedenen Sprachen ganz gewiss nicht erleichtert.

Auf die immer wieder gestellte Frage nach den Wurzeln des Phänomens möchte ich als Historiker lediglich mit dem Verweis auf einige seiner Voraussetzungen antworten. Eine genauere Betrachtung der Problematik würde wahrscheinlich auch die Hinzuziehung von u.a. soziologischen und psychologischen Prämissen erfordern. Bei meinen Ausführungen möchte ich mich jedoch nur auf historische Fakten beschränken und zwar nur in der Zeit bis zur Schlacht bei Mohács, die eine Epoche ungarischer Geschichte abschließt.

Als Erstes erscheint es mir erwähnenswert, daß die Herauskristallisierung des polnischen und des ungarischen Staates fast parallel stattfand, und daß beide Staaten fast gleichzeitig in den Kreis der christlichen Zivilisation eingetreten sind. Der große Gründer des polnischen Staates war Mieszko I, der sich 966 mit seiner Machtelite taufen ließ und um 990 seinem Polanen-Stammverbände zusätzlich Klempolen und Schlesien anschloß. Eine vergleichbare Rolle hat in Ungarn Géza gespielt, der die magyarischen Stämme vereinigte und, obwohl er selbst Heide geblieben ist, 973 seinen Staat der Christianisierung eröffnete. Zu dieser Zeit wurden beide Staaten von der deutschen Kirche durch die Vermittlung der tschechischen Geistlichen beeinflusst. In beiden, obwohl zu unterschiedlicher Zeit, missionierte der Prager Bischof und der spätere Heilige Adalbert. Weder Mieszko I. noch Géza haben ihr Werk zu Ende geführt. Dies gelang erst ihren Söhnen: Boleslaus dem Tapferen in Polen und dem als Stephan getauften Waik in Ungarn. Beide Staaten haben auf dieselbe Art und Weise und wahrscheinlich auf die Initiative von Otto III. ihre Beziehungen zum Kaisertum geregelt, beide unternahmen einen Versuch zur Gründung einer eigenen kirchlichen Provinz und zur Erlangung der Königskrone. Sowohl Polen als auch Ungarn erlangten die dazu notwendige kaiserliche Genehmigung wahrscheinlich in demselben Jahre 1000 und beiden überreichte Otto III. je eine Kopie der heiligen Mauriziuslanze mit dem Nagel aus dem Kreuz Christi. Die polnische wird bis auf den heutigen Tag in der Schatzkammer der Kathedrale in Krakau aufbewahrt, die ungarische ist in den vierziger Jahren des 11. Jhs. verschwunden. Verschiedene äußere Umstände haben dazu geführt, daß Boleslaw Chrobry (Boleslaus dem Tapfere) früher als Stephan dem Heiligen eine

---

\* Vorgetragen am 13. März 2001 als Antrittsvorlesung für Ehrendoktorat an der Universität Pécs

eigene kirchliche Organisation zuteil geworden ist, nämlich das von Otto III. gegründete Erzbistum zu Gnesen. Die Königswürde und -krone wurde den Herrschern allerdings in umgekehrter Ordnung zuteil. Nach der Überlieferung einer aus einer späteren Zeit (13. Jh.) stammenden ungarisch-polnischen Chronik, die nicht unbedingt glaubwürdig erscheint, sollte die vom Heiligen Stuhl zuerst Polen zuge dachte Krone dem ungarischen Herrscher geschickt werden.

Von polnisch-ungarischen Beziehungen im eigentlichen Sinne kann man erst in bezug auf das 11. Jh. sprechen. In einem inneren Konflikt der Ungarn, der in den 70er Jahren des Jahrhunderts stattfand, unterstützte der polnische Herrscher und seit 1076 König Boleslaus der Freigiebige die Verbündeten des Papstes Gregor VII., nämlich Béla I. und seinen Sohn Ladislaus gegen Andreas und dessen Söhne Salomon und Géza, Anhänger des deutschen Königs und späteren Kaisers (seit 1084) Heinrich IV. Auch für das 12. Jh. sind einige politische Episoden zu verzeichnen, die vom gegenseitigen Wohlwollen zeugen. So hat z.B. der ungarische König Koloman I. während des Krieges, den der Kaiser Heinrich V. gegen den polnischen Fürsten Boleslaus Schiefmund führte, eine militärische Ablenkungsaktion gegen die den Kaiser unterstützenden Tschechen unternommen. Derselbe polnische Fürst versuchte in den dreißiger Jahren des 12. Jh. einen Sohn Kolomans, Boris, in seinen Bemühungen um den ungarischen Thron gegen Béla II. den Blinden, Sohn von Almus dem Blinden zu unterstützen. In eine neue Phase traten die polnisch-ungarischen Beziehungen gegen Ende an der Jahrhundertwende 12./13. Jhs. In ihrem Zentrum standen nun Halitsch und Volhynien-Ruß (Galizien und Lodomerien). Interessiert an diesen Gebieten zeigten sich sowohl der polnische Fürst Kasimir der Gerechte als auch der ungarische König Béla III., die nun um den Einfluß auf die ruthenischen Fürsten zu konkurrieren begannen. Fortgesetzt wurde die Konkurrenz auch von der folgenden Generation der polnischen und ungarischen Herrscher: dem Sohn Bélas III. und ungarischen König, Andreas II und dem Krakauer Fürsten Leszek den Weißen, Sohn von Kasimir dem Gerechten. 1205, nach dem Tode des ruthenischen Fürsten Roman, suchte man nach einer versöhnlichen Lösung. Nach dem Vertrag von 1206 wurde das Land in zwei Einflußzonen geteilt. Halitsch-Ruß sollte dem ungarischen König untergeordnet werden und Volhynien-Ruß dem Krakauer Fürsten. Diese Lösung hat den Kampf um die ruthenischen Gebiete nicht beendet. 1214 wurde von beiden Konkurrenten ein neuer Vertrag geschlossen. Laut seinen Bestimmungen wurde der 6-jährige Sohn von Andreas Koloman mit der 2-jährigen Tochter von Leszek formell verheiratet. Ein oder zwei Jahre später wurde der Knabe zum König von Halitsch-Ruß gekrönt. Die erfolgreiche Lösung war von kurzer Dauer. Zu ihren Konsequenzen gehörte der Titel *rex Galiciae et Lodomeriae*, der seitdem von den ungarischen Königen gebraucht wurde. Die Episode erwies sich auch von Bedeutung für die Zukunft der polnisch-ungarischen Beziehungen.

Die familiären Bindungen der Piasten mit den Arpaden verstärkten sich in weiteren Dezennien des 13. Jh. Zwei Töchter des ungarischen Königs Béla IV, des Sohnes von Andreas II, wurden mit zwei polnischen Fürsten verheiratet: Kunegunde mit dem Fürsten von Krakau, Boleslaus dem Schamhaften 1239 und Jolante mit dem Fürsten von Kalisz, Boleslaus dem Frommen 1256. Infolge dieser Allianzen unterstützten diese Herrscher und ihre Verbündete den ungarischen Staat in seinem mehrere Jahre dauernden Kampf um das österreichische Babenbergererbe gegen

Tschechen. Gleichzeitig unterstützen die schlesischen Fürsten den tschechischen Konkurrenten.

In eine neue Phase traten die polnisch-ungarischen Beziehungen zu Anfang des 14. Jh. Wladislaus Ellenlang, der um 1300 aus Polen vertriebene Fürst von Kujavien und Protagonist der Vereinigung Polens durch die Piasten, hat in Ungarn eine zuverlässige und für ihn bedeutsame Hilfe gefunden, und zwar nicht nur von der Seite des Arpadenhofes (die Dynastie endet 1301), sondern auch bei dem ungarischen Magnaten Amadej. Das ungarische Haus d'Anjou setzte die Politik der freundlichen Kontakte mit Polen fort. 1320 nahm der ungarische König die Tochter von Wladislaus dem Ellenlangen, Hedwig zur Gemahlin. Der ungarische Hof unterstützte Polen in dessen schwierigen Politik gegen den Deutschen Orden und das Luxemburgerhaus, deren Ziel es war die vom Deutschen Orden eingenommenen polnischen Gebiete: Pomerellen, Kujavien und Dobrzyn zurückzuerlangen. Dies hatte einen dreiseitigen Vertrag zufolge, nach dem der Sohn vom Wladislaus Ellenlang: Kasimir der Große dem ungarischen Anjou-Hause eine Expektative auf den polnischen Thron öffnete, für den Fall, daß er keinen männlichen Nachkommen hätte. (Kasimir war damals 28) Gleichzeitig ernannte der letzte volodimirsche Fürst von Halitsch-Ruß Gregorius II. aus der masovischen Piastenlinie den polnischen König Kasimir zu ähnlichen Bedingungen zu seinem Thronfolger in Halitsch- und Volhynien-Ruß. Der ungarische König Karl Robert hat seinem Schwager dem polnischen König Kasimir dem Großen in Reußen freie Hand gelassen. Aufgrund dieses Vertrages, der noch später modifiziert wurde, kam es zur Verwirklichung einer polnisch-ungarische Personalunion: 1370, nach dem Tode Kasimirs des Großen hat der ungarische König Ludwig der Große d'Anjou den polnischen Thron übernommen. Die Union dauerte bis zum Tode Ludwigs im Jahre 1382, sie zeigte jedoch weiterreichende Konsequenzen: Gemäß dem Vergleich mit Ludwig aus dem Jahre 1374 luden die Vertreter der polnischen Machtelite die jüngste Tochter des Königs von Ungarn und Polen nach Polen ein, wo ihr der Piastenthron zufallen sollte. Als zehnjähriges Mädchen wurde sie 1384 zum König von Polen gekrönt, zwei Jahre später wurde sie mit dem litauischen Großfürsten Jagiello verheiratet. Dies eröffnete eine neue Epoche der polnisch-litauischen Union und hat das Gesicht Mitteleuropas auf lange Zeit verändert.

Die ungarische Herrschaft Sigismunds von Luxemburg (1387-1437) war den Polen gegenüber nicht günstig eingestellt, störte aber die sich gut entwickelnden gegenseitigen ökonomischen und kulturellen Beziehungen nicht. Nach dem Tode Sigismunds haben zwar die Ungarn seinen Schwiegersohn Albrecht Habsburg 1439 als König anerkannt, jedoch suchten sie nach seinem Tode einen Thronkandidaten in Polen. Wladislaus Jagiello hatte zwei Söhne: den 1424 geborenen älteren, Wladislaus, der König von Polen wurde, und den 1427 geborenen Kasimir. Den jüngeren versuchte man auf den tschechischen Thron einzuführen, der ältere wurde zum König Ungarns gewählt. So kam die zweite polnisch-ungarische Personalunion zustande. 1444 ist Wladislaus in der Schlacht mit Türken bei Warna gefallen.

Nach dem 1457 erfolgten Tod des tschechisch-ungarischen Königs und Sohn Albrechts, Wladislaus Postumus aus dem habsburgischen Hause kehrte man im Anschluß an die Herrschaft der nationalen Könige in Böhmen und in Ungarn, in diesen beiden Staaten zur Jagellonenidee zurück. Der Jagellone, Wladislaus, Sohn Kasimirs, erwarb erst 1471 den tschechischen Thron und später, nach dem Tode des Matthias

Corvinus (1490), die ungarische Krone, die zu dieser Zeit seinem Bruder Albrecht zufallen sollte. Dies hat eine neue Periode der polnisch-ungarischen Beziehungen eingeleitet. Seit dem Jahre 1492, in dem der Tod des polnischen Königs Kasimir Jagiellonczyk stattgefunden hat, hat sich eine dynastische Jagellonenunion gestaltet. Vier mitteleuropäische Staaten befanden sich zu dieser Zeit unter der Herrschaft von drei Jagellonen, den Söhnen von Kasimir Jagiellonczyk. Johannes Albrecht wurde zum König Polens, Alexander zum Großfürsten Litauens und Wladislaus zum König von Böhmen und Ungarn.

Die Machtpolitik der Jagellonen traf in der Donauzone auf die Konkurrenz des Hauses Habsburg. Hinzu kam auch der eskalierende Streit der ungarischen Magnaten mit dem Adel. 1491 hat der neu zum König gekrönte Wladislaus, der um den ungarischen Thron mit seinem Johannes Albrecht Bruder kämpfen mußte, mit einem anderen Prätendenten zum demselben Thron, Erzherzog Maximilian Habsburg, einen demütigenden Vertrag geschlossen und dessen Rechte zur Erbfolge in Ungarn anerkannt. Die prekäre Situation des ungarischen Staates, der durch die ständigen Angriffe der Türken, die von den Bauernkrieg (1514) verschärften inneren Konflikte geplagt wurde, führte dazu, daß König Wladislaus 1515 in Wien einen neuen Vertrag mit dem damaligen Kaiser geschlossen hat. Laut seinen Bestimmungen wurden die Kinder von Wladislaus, Anna und Ludwig (Lajos), mit den Enkelkindern Maximilians Ferdinand und Maria verheiratet. 1526 ist Ludwig, der nach dem Tod seines Vaters 1516 mit zehn Jahren zum ungarischen König gekrönt wurde, im Krieg mit Türken gefallen. Die Jagellonenperiode hat in Ungarn unglücklich geendet. Zum Kampf um die Stephanskronen standen gegeneinander zwei Prätendenten: der Nationalkandidat Johann Szapolyai und Ferdinand aus dem Hause Habsburg, der spätere deutsche König. Beide Kandidaten wurden gewählt und gekrönt. Das Land hat sich geteilt und wurde teilweise der türkischen Herrschaft untergeordnet. Mohács bedeutet den faktischen Abschluß einer Epoche in der ungarischen Geschichte und gleichzeitig in den polnisch-ungarischen Beziehungen.

## **GYULA KRISTÓ**

### **Romans and Vlachs in the works by Nestor and Anonymus\***

It is hardly necessary to comment upon how important the Russian chronicle (or annal)<sup>1</sup> connected to Nestor and the Hungarian Anonymus's *Gesta Hungarorum*<sup>2</sup> are concerning the history of the early medieval times of East-Central Europe. Nestor composing in the 1110's and Anonymus, almost a century later, generated such a unique mixture of the historical traditions of the previous periods, stratified on and modifying each other, and the relations of their own era that there are still and there will be discussions about Nestor and Anonymus's source value. In centuries poor in written sources, to define which information was extracted from which written or oral source, what was understood on certain phenomena hardly holds out the possibility of a solution of unappealable credit. On the other hand, it is not a hopeless task to enrapture small fields from the blank spots of the past. Not only the enterprise renews now and again, but the points of view of research and methods are also improving. We cannot say that the method investigating the history of ethnic groups in one source would be new, yet we could observe its renaissance in the past few decades. It is obvious that the attention of the Soviet historical science was focused on Anonymus's information concerning the *Rutheni* people,<sup>3</sup> while it is also evident that the Hungarian researchers turned to the *угри* people in the Nestor-chronicle.<sup>4</sup> But separate studies dealt with the *Narcias* and *Volohias* of Nestor<sup>5</sup> as well as the Bulgarians, Greeks and

---

\* The original text ('Rómaiak és vlachok Nyestornál és Anonymusnál') was published in the review *Századok* (1978), pp. 623–658. For the new edition of this article, as reference of the present translation, see: Gyula KRISTÓ, *Tanulmányok az Arpád-korról*, (Budapest, 1983) pp. 132–190., 498–511.

<sup>1</sup> The edition of Nestor's text: *Повесть временных лет. Часть первая. Текст и перевод. Подготовка текста Д. С. Лихачева, Перевод Д. С. Лихачева и Б. А. Романова.* (Москва–Ленинград, 1950); – further on we will refer to this edition with the letter N and the page number in the text.)

<sup>2</sup> The edition of Anonymus's text: *Scriptores rerum Hungaricarum*, Ed. I. SZENTPÉTERY, I-II. (Budapest, 1937–1938) (cited hereafter: SRH) I. pp. 33–117.; – further on we will refer to Anonymus's text with the letter A and the page number.)

<sup>3</sup> В. П. ШУШАРИН: *Русско-венгерские отношения в IX в. Международные связи России до XVII в.*, (Москва, 1961) pp. 131–180.

<sup>4</sup> Endre IGLÓI: 'Az orosz őskronika (Повесть временных лет) magyar vonatkozású helyeiről' [About the oldest Russian chronicle's places related to Hungarians], *Acta Universitatis Debreceniensis de Ludovico Kossuth nominatae*, tomus V. (Debrecen, 1958) pp. 47–80. In Russian: 'Повесть временных лет о венграх', *Slavica. Annales Instituti Philologiae Slavicae Universitatis Debreceniensis de Ludovico Kossuth nominatae*. Tomus III. (Debrecen, 1963) pp. 83–104.; József PERÉNYI: 'Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai' [The Hungarian references of the Russian chronicles], in: Gábor G. KEMÉNY (ed.): *Tanulmányok a magyar-orosz irodalmi kapcsolatok köréből*, I. (Budapest, 1961) pp. 28–54. In Russian: 'Угры в „Повести временных лет“'. *Летописи и хроники*, in: *Сборник статей 1973 г.* (Москва, 1974) pp. 92–102.

<sup>5</sup> С. П. Толстов: „Нарцы” и „волхи” на Дунае (Из историко-этнографических комментариев к

Kumans of Anonymus.<sup>6</sup> When below we try to study the meaning of the ethnic names Roman and Vlach (Voloh) in the works of Nestor and Anonymus, we would like to continue this direction of research not unprecedented, and from our results we hope not only to contribute to two significant medieval historiographers' treasure of ideas, concepts and literary behavior, but with their help we may come closer to determine the historic authenticity of the described events.

At first sight the definition of the Romans in Nestor's work seems to mean the smallest problem. In the Russian chronicle – as it can be concluded from the not very exact index of the text edition – the name *Romans* (римляне) appears twice. First, when the peoples descending from Jafet are listed, together with the English, Galls, Volohs, Germans, Korljazs, Venetians, Genoeses and others (N.10). Second, we meet the name Roman in the passage concerning the church, when the Russian chronicler says: „*The Romans had not done such earlier, but decided in the right way in all the councils coming from Rome and all of the eparcha*”(N.79.). As for the first appearance, we can suggest that the inhabitants of Rome are meant here ... It does not seem doubtful to interpret the second appearance of the name Romans. It is clear that the Romans are mentioned here in reference to the church, and we have to mean by it the Christians living under the authority of the Roman church ...

It is more complicated to interpret the Romans of Anonymus. In the gesta of Anonymus the Romans (Romani) appear in four aspects, in reference to four groups of events. We can automatically leave out of concern one, P. master's reference to the gesta of the Romans (gasta [!] Romanorum, A. 36.), since the work to which the anonym author refers to is unknown. The remaining three groups of events can be stringed onto the thread of time. First: In the land of Pannonia Romans lived before Attila, then Attila leaving Scythian land came to Pannonia and took possession of the country expelling the Romans (A. 35.). Second: The Russian chieftains told Álmos leaving Scythia that the herdsmen of the Slavs, Bulgarians, Vlachs and Romans lived in Pannonia. After the death of Attila the Romans called the land of Pannonia meadows, as their herds grazed in the land of Pannonia. Following Attila's death, Roman emperors conquered the land of Pannonia to the Danube and made their herdsmen settle there. After the Magyars coming from Scythia with the leadership of Árpád, the son of Álmos crossed the Danube at the Megyer-ferry, all the Romans living in the land of Pannonia seeked salvation in running. The castle of Veszprém was defended by Roman soldiers, who were defeated by the Magyars killing many of them, those surviving left the castle of Veszprém and ran saving their life to the land of the Germans. The Magyars chased them to the border of the Germans, the Romans swam across the river on the borderland of Pannonia and the Germans lurking, and so the Magyars called the river Lapincs. The victorious Magyars informed Árpád how the Romans left the castle of Veszprém, then forwarded the news to Menumorout, the

---

Нестору), *Советская Этнография* (1948/2), pp. 8–38.

<sup>6</sup> Sándor ECKHARDT: Anonymus dölyfös bolgárjai [Anonymus's supercilious Bulgarians], *Magyar Nyelv* (1960), pp. 248–250.; Gyula MORAVCSIK: Der ungarische Anonymus über die Bulgaren und Griechen, *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* (1969), pp. 167–174.; László SZEGFÜ: Anonymus és a kománok [Anonymus and the Kumans], *Magyar Könyvszemle* (1969), pp. 220–238.

leader in the Carpathian Basin being the last to resist the Magyars, that „*Árpád and his leaders expelled the Romans from Pannonia*” (A. 45–46., 48., 94., 97–98., 99., 103.). Third: Anonymus notes in reference to the passage calling Pannonia the meadow of the Romans: „*the land of Pannonia may well be said the meadow of the Romans, because even now the Romans graze from the goods of the country of the Magyars*” (A. 46.). So Anonymus recorded Romans in Pannonia in three periods: when the Huns arrived in the Carpathian Basin, that is before the 5<sup>th</sup> century; from the collapse of the empire of the Huns here to the Magyar conquest, that is from the 5<sup>th</sup> to the 9<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> centuries, and finally in his age, at the beginning of the 13<sup>th</sup> century.

We cannot doubt that the Romans of the first period mean the Romans of the Ancient Times.<sup>7</sup> The fact that other chroniclers of the Hungarian Middle Ages knew about the Romans of the Ancient Times is proved by the sentence of the chronicle composition of the 14<sup>th</sup> century, according to which one of the 10<sup>th</sup>-century Gyulas found a big castle (town) built previously by the Romans while he was hunting in Transylvania.<sup>8</sup> We can only make the restriction here that it is hardly possible to count with the fact that the cult of the ancient Rome was sprightly in Hungary (Central Europe) before the middle of the 12<sup>th</sup> century,<sup>9</sup> that is the ancient Romans of the Hungarian sources must have been written down not earlier than the 12<sup>th</sup> century... Anonymus must have visited counties in the land of the former province of Pannonia, and very likely in the province of Dacia, where at that time numerous architectural memorials could refer to the former rule of the ancient Rome. Anonymus had knowledge about the Roman antiquity. He knew that the Roman rule spread over the territory of the former province of Pannonia, the Transdanubian region and its eastern frontiers ran along the line of the river Danube. He suspected that the Transdanubian ruins could be linked to the Romans. Although Árpád made his leaders gaze at Aquincum, the royal palaces and stone buildings – „some of them ruined, some of them not” – were considered Attila’s town, but he mentioned that Attila had the antique buildings found there (*antiqua opera*) rebuilt (A. 35.). So it can be proved that Anonymus absorbing certain elements of the classical civilization, writing the story of Troia and the wars of the Greeks must have had knowledge about the Roman antiquity.

In fact it has not been solved even so far who we have to mean by the Romans conquering the land of Pannonia to the Danube after the death of king Attila and keeping a hold over Transdanubia until the Magyars of Árpád arrived. Four answers can be found in the Hungarian literature. According to one of the suggestions – as Dezső Pais stated it – „*the Romani was the collective noun used to describe the peoples of the*

---

<sup>7</sup> See Konrad SCHÜNEMANN: Die „Römer” des anonymen Notars, *Ungarische Jahrbücher* (1926), pp. 450–451.; Dezső PAIS: *Magyar Anonymus. Béla király jegyzőjének könyve a magyarok cselekedeteiről* [Hungarian Anonymus. King Béla’s chronicler’s book about the Hungarians’s deeds], (Budapest, 1926) p. 135.; György GYÖRFFY: Honfoglalás előtti népek és országok Anonymus Gesta Hungarorumában [Peoples and countries of the time before the Magyar conquest in Anonymus’s Gesta Hungarorum], *Ethnographia* (1965), p. 420., in French: Formation d’États au IX<sup>e</sup> siècle suivant les „Gesta Hungarorum” du Notaire Anonyme, *Nonvelles études historiques* I. (Budapest, 1965) pp. 27–53.

<sup>8</sup> SRH I. pp. 290–291.

<sup>9</sup> János GYÖRY: P. mester franciaországi olvasmányai [Master P.’s French readings], *Magyarságtudomány* (1942), pp. 18–20.

Roman (Frankish-German) empire of Charles the Great. This empire's sphere of power or interest indeed spread over the territory of our country".<sup>10</sup> The other suggestion represented by Ambrus Pleidell explained the 5<sup>th</sup>-9<sup>th</sup>/10<sup>th</sup>-century Romans of Anonymus so that the anonym chronicler considered the Latin peoples living in great numbers in the Alps and calling themselves Romanus as the remains of peoples expelled from Pannonia by the conquering Magyars, that is the Romani in the gesta were indeed Romans, Latins.<sup>11</sup> Lajos Tamás expressed a very special opinion, which was later given up. According to it, Anonymus knew the Romanians in Transylvania, and could hear the ethnic name of Rumân as their own name in the living parlance of the herdsmen, which he immediately corrected as Romanus and so identified the Romanians with the Romans. „Since he knew Olabs only in Transylvania meant exclusively in the broader sense, but he also knew that Transdanubia was also a Roman province, he thought the absence of the Olabs (Rumân, Romanus) could possibly be explained that they, and the Romans thought to be their ancestors left Pannonia lurking (latenter) across the Lapins.”<sup>12</sup> The fourth explanation also means Roman by the Romani people of the 5<sup>th</sup>-9<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> centuries. Even Lajos Tamás asserted that Anonymus could use the name Romani to mean „Roman” and not „Olah”. „The fact that the conquering Magyars could not have anything to do with disrupting the Western Empire at the end of the 9<sup>th</sup> century, does not spoil the rightness of this interpretation.”<sup>13</sup>

Recently János Horváth Jr. has pointed out that in the work by Anonymus, the Romani princeps mean ‘Roman leaders’ who conquered Pannonia. It is not right historically because the sources do not know about Western- or Eastern-Roman (Byzantine) conquest in this territory after the Huns. The anonym chronicler was led to this incorrect historical reconstruction by the sight of the Roman ruined towns obviously imposing in his time (Savaria, Valcum, Scarbantia, Brigetio, Gorsium, Aquincum etc.), and a word alive among the Byzantines: Pannonia which could have a παν ‘all’ + νομός ‘meadow’ Greek-Byzantine vernacular-bookish etymology. This could persuade Anonymus to make Pannonia the meadow of the Romans (leaving the word in its ambiguity: Western-Romans and οἱ Ρωμαῖοι = Eastern-Romans).<sup>14</sup>

The confusion of interpretation in the foreign literature is hardly smaller. According to Konrad Schünemann, Anonymus could not mean Germans (who he always defined as a people called Theotonicí) by the ethnic name of Romani before and during the Magyar conquest; the anonym chronicler knew that in the Ancient Times Pannonia was ruled by the Romans. His Romanis are de facto the Romans of the

---

<sup>10</sup> Dezső PAIS op. cit. in note 7, p. 135.; see also Bálint HÓMAN: *A magyar hún-hagyomány és hún-monda* [The Hungarian Hun-tradition and Hun-legend], (Budapest, 1925) p. 60.

<sup>11</sup> Ambrus PLEIDELL: A magyar várostörténet első fejezete [The first chapter of the Hungarian urban history], *Századok* (1934), p. 193.; See Lajos TAMÁS: *Rómaiak, románok és oláhok Dácia Trajánában* [Romans, Romanians and Olahs in Dacia Trajana], (Budapest, 1935) p. 213., in French: *Romains, Romans et Roumains dans l'histoire de la Dacie Trajane*, *Archivum Europae Centro-Orientalis* (1935), pp. 1–96., 1936. pp. 46–83., 245–374.

<sup>12</sup> Lajos TAMÁS-TREML: Drăganu, Nicolae: Români... *Századok* (1934), p. 216.

<sup>13</sup> *Ibid.* 213.

<sup>14</sup> János HORVÁTH, Jr.: P. mester műve [Master P.'s work], *Irodalomtörténeti Közlemények* (1966), pp. 16–18., in German: Die griechischen (byzantinischen) Sprachkenntnisse des Meisters P., *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* (1969), 17–48.



Ancient Times, who he got to know at school and identified with the inhabitants of the town of Rome in his time.<sup>15</sup> The Romanian historiography has identified the Romani people of Anonymus with the Romanian (român) since Nicolae Drăganu. According to Drăganu, whenever Anonymus spoke about the Romani of Pannonia, he meant the Vlachs and the herdsmen of the Romans ('Blachii ac pastores Romanorum'). Thus Drăganu modified Schünemann's thesis – if the Romani of Anonymus have to be considered Roman, the pastores Romanorum also mean the herdsmen of the Romans – in the following way: „If the Romani of Anonymus have to be considered Romanian, the pastores Romanorum also mean the herdsmen of the Romanians.”<sup>16</sup> V.D. Koroljuk, the well-known Soviet medievalist, who has devoted an essay to Anonymus lately, took a specific view concerning the Romani of the anonym chronicler. He recorded, on the one hand, that the Romans of Anonymus are set against the Germans too clearly, so we cannot see them as the subjects of the German Empire. By the name Roman, the anonym chronicler meant the Romans, the descendants of the ancient Romans who conquered Pannonia after the death of Attila. However, this historic situation is only the logical construction of Anonymus, on the basis of the Gesta Hungarorum settled (not nomadic) Romanized people living up to the Magyar conquest<sup>17</sup> cannot be supposed in Pannonia. But the descendants of the ancient Romans, found out by Anonymus – is only one of the meanings of the term Romanus by Anonymus. In the term of the meadow of the Romans of Anonymus, the picture of a pastoral existence burst before our sight, which was characteristic of the Voloh population of South-east Europe then, in conformity with all the sources. According to Koroljuk, the passage of Anonymus that after the death of Attila the Romans conquered the land of Pannonia to the Danube, where they settled their herdsmen, can be interpreted only in one way: these herdsmen – Voloh Romanized population, and so it is very obvious to consider the Romans's emperors as Voloh emperors.<sup>18</sup> For the time being, we cannot go into details concerning Drăganu and Koroljuk's reasoning because it is closely related to Nestor and Anonymus's Voloh-Vlach ethnic group, so it is reasonable to go back to Anonymus's Romani of the 5<sup>th</sup>-9<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> centuries to give the conceptual definition of this ethnic group.

In three aspects we can look for the answer to the question who Anonymus meant by the Romans of Pannonia after the Huns and before the Magyars in the gesta

<sup>15</sup> Konrad SCHÜNEMANN op. cit. in note 7, pp. 450–451.

<sup>16</sup> Nicolae DRĂGANU: 'Românii în veacurile IX-XIV pe toponimiei și a onomastice', Academia Română. Studii și cercetări XXI. București, 1933. pp. 16–17., 23. See also Ștefan PASCU: *Voievodatul Transilvaniei I.*<sup>2</sup> Cluj, 1972. p. 49. – The linguistic criticism of N. Drăganu's work and the concise summary of the literature of Nestor's Volohs, Anonymus's Romans and Blaks so far is given in István KNIEZSA: Pseudorumänen in Pannonien und in den Nordkarpathen, *Archivum Europae Centro-Orientalis* (1935), pp. 97–220., (1936), pp. 84–178. (the summary of literature see on pp. 173–177.)

<sup>17</sup> It cannot be understood why V.D.Koroljuk qualifies the concept of the „conquest” (обретение родины) that of ambiguous scientific correctness for the 10<sup>th</sup> century, when he calls the conquerors Magyar nomadic horde (венгерская кочевая орда). В. Д. Королюк: 'Славяне, вlahи, римляне и римские пастухи венгерского „Анонима”', in: *Юго-восточная Европа в средние века I.* (Кишинев, 1972) p. 144.

<sup>18</sup> Ibid. 140–142., 153–155.

of Anonymus. The first: according to Anonymus after the death of Attila, the Roman emperors conquered the land of Pannonia to the Danube. It is true that in the 9<sup>th</sup> century the authority of the Karoling-Franks spread over Transdanubia, but in their case the Danube did not mean a strict border, because the real authority of the Franks usually did not reach the line of the Danube. In the first millennium A.D. a state border defended with limes ran along the Danube only in one case, it was the border of the province of Pannonia organized in the 1<sup>st</sup> century. The chroniclers of the Middle Ages knew that the authority of the ancient Rome reached the Danube. According to Konstantinos Porphyrogennétos, the authority of the Romans (Ῥωμαῖοι) brought to Dalmatia by emperor Diocletianus „spread to the river Danube”.<sup>19</sup> Anonymus himself gave plain evidence that he knew the eastern borderline of the authority of ancient Romans in Pannonia. It is confirmed by the duality of the Pannonia-concept discernible in his gesta. It appears in his gesta from several passages that Anonymus meant the Hungary of the Middle Ages, that is the concept of Hungaria, by the concept of Pannonia in his work on the one hand: so before others, from remarks which place the seven leaders' headway in Pannonia in the territory of Ungvár, that is the northeastern part of the Carpathian Basin which was never under Roman authority (A. 37., 45., 51.). However, there are several passages verifying that Anonymus knew the theory of the Pannonia-concept in the narrower sense, limited to the area of Transdanubia, the territory of the former province of Pannonia. When he wrote that on Csepel island leader Árpád and his nobles decided to leave the island and go to Transdanubia, to conquer the land of Pannonia, or when he recorded that the Romans living in Pannonia escaped running from the Magyars, crossing the Danube at the Megyer-ferry (A. 89., 94.), the anonym author gave its evidence. The dualism of the Pannonia-concept is specifically reflected in the titles of chapters in the gesta: the 12<sup>th</sup> chapter has the title „How did they come into Pannonia?”, and it follows the Magyars's stay in Galicia, that is here Pannonia means in essentials the whole Carpathian Basin, medieval Hungaria. In contrast, the title of the 47<sup>th</sup> chapter „The Land of Pannonia” refers to Árpád's conquest in Transdanubia, so the meaning of Pannonia here meets that of the Ancient Times (A. 50., 95.).<sup>20</sup> Where did Anonymus localize the Romans in the Carpathian Basin? The gesta leaves no doubt: solely in the territory west from the Danube. We have already quoted the referring data, but it does not cause harm to recall their concordant testimonies again: following Attila's death, the Roman emperors conquered the land of Pannonia to the Danube and made their herdsmen settle there, and when centuries later the Magyars of Árpád crossed the Danube to conquer the territory west

---

<sup>19</sup> Gyula MORAVCSIK: *Bíborbanszületett Konstantín A birodalom kormányzása* [Konstantin Porphyrogenetos: The governing of the empire], (Budapest, 1950) pp. 122–123. – Konstantinos also recorded that these Romans „bear this name up to the present day”. According to Viktor Novak, the the people called Ῥωμαῖοι by the learned emperor in the 10<sup>th</sup> century was called Latin by the 13<sup>th</sup>-century Thomas of Spalato. Viktor NOVAK: The Slavonic-Latin Symbiosis in Dalmatia during the Middle Ages, *The Slavonic and East European Review* (1953), p. 3.

<sup>20</sup> Concerning the duality of the concept of Pannonia by Anonymus see János MELICH: *A honfoglalás kori Magyarországról* [Hungary of the age of the Hungarian conquest], (Budapest, 1925-1929) p. 415.; Zoltán INOKAI TÓTH: Tuhutum és Gelou. Hagymány és történeti hitelesség Anonymus művében [Tuhutum and Gelou. Tradition and historical authenticity in Anonymus's work], *Századok* (1945-1946), p. 52.

from the Danube, they met only one serious enemy in the historical Pannonia, they were the Romans who guarded the castle of Veszprém (A. 48., 94., 97–98.). Thus Anonymus made the Romans appear there (and only there) during the time from the death of Attila to the coming of Árpád, where before Attila's arrival, the Roman province called Pannonia laid. It makes quite sure that the Romans of the 5<sup>th</sup>-9<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> centuries by Anonymus are in fact identical with the ancient Romans. It is another question that the ancient Romans were not given the possibility to return to Transdanubia after the 4<sup>th</sup>-5<sup>th</sup>-century decline of the province of Pannonia in the historical reality. It did not disturb Anonymus perceiving the passing of time a little and inclined to think in schemas. He knew about the reign of the ancient Rome in Pannonia, Attila and as being Hungarian, it appealed to his vanity to link the Árpád-dynasty to Attila. So he set up the historical schema that first Pannonia was under the authority of the Romans. Attila „*leaving Scythia came to the land of Pannonia with huge army and expelling the Romans he took the possession of the country*” (A. 35.). As Anonymus gave back the Carpathian Basin to the Magyars of Árpád on the right of Attila, we can suppose that it was similarly obvious for him that „*after Attila's death, the Roman emperors conquered the land of Pannonia to the Danube and made their herdsman settle down there*” (A. 48.), that is after Attila's death, the Romans returned to Pannonia based on the right of former possession and again Árpád's warriors expelled them. So he gave Árpád as well what was given to Attila: to relieve the country of the Roman authority.

The second thing is a negative one. It is well-known that a part of Transdanubia had an incoherent relationship with the Karoling-Frank state. It is a historical fact that at the beginning of the 10<sup>th</sup> century the Hungarians had to ensure their rule over Pannonia in the battle of Presburg against the Eastern Franks (Bavarians). Anonymus does not know anything about this: nothing about the Frank Empire, nothing about the old Moravian state, nor about the battle of Presburg.<sup>21</sup> In his *Gesta*, while describing the Romans of the 5<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries, there is no reference that he meant the Franks of Great Charles. So the word *Romani* can not refer to the Franks and the rule of these 'Romans' in Pannonia between the 5<sup>th</sup> and 10<sup>th</sup> century can not be the memory of the Frank rule over Transdanubia which prevailed in the 9<sup>th</sup> century.

The third aspect comes from the work of Anonymus again. According to the nameless author, the Roman defenders of Veszprém fled away because of the hard losses they had suffered and went to *Theotonicorum*, to the land of the Germans. One day when the Romans and the Hungarians were near to the borders the Romans swam across the river which is the border between Pannonia and the Germans (A. 94., 97–98). In this story it is definitely true that the Romans went to the land of the Germans *to save their lives*. So they expected safety at German territory. This shows that the Romans and Germans were in a close relationship. (It is not known how could Koroljuk draw a conclusion that in this section „*the Romans are so confronted with the German-Teutons that we should not identify them as the Romano-germans, the dependants of the German Empire*”.<sup>22</sup>) We have to think that a great European power existed in the time of

<sup>21</sup> György GYÖRFFY op. cit. in note 7, pp. 411–414.

<sup>22</sup> В. Д. Королюк op. cit. in note 17, p. 154.

Anonymus which was the Roman Empire by name, but the majority of the population belonged to the German ethnicity. Is it possible that the ‘antic’ Romans of the nameless author went home to their own land, to the Roman Empire with a German population which have been reality since 962, although the phrase *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation* was used in the 15<sup>th</sup> century at first?<sup>23</sup> And why did these ‘Romans’ defend only Veszprém that have never been a Roman city in opposition to several Transdanubian cities like Aquincum, Sopianae, Arrabona, Scarbantia, or Savaria?

It is not clear why did Anonymus describe Pannonia as the pasture of the Romans and who were those Romans who „nibbled Hungary’s resources”. Emil Jakubovich thought that they were Germans of Konrad III (the leader of the third crusade in 1147), those Germans who blackmailed Hungarian churches.<sup>23</sup> Opposite to Jakubovich Emil, Konrad Schünemann pointed out that according to his knowledge Romani did not mean Germans and that imperium or regnum Romanum meant only the empire and not the people. According to Schünemann Anonymus’ place is part of the attacks toward the strengthening Rome (the Roman papacy) in the Europe belonging to the western church, and the Romans enjoying the goods in Hungary are the priests.<sup>24</sup> Lately, according to György Györffy, these Romans “*are firstly the knights coming from the West with queens’ company, who acquired huge estates and pushed out the Hungarian aristocrats from the King’s council. Knowing this it is not by chance that Veszprém which is the permanent residence of queens is the home of the expelled soldiers.*” Györffy, according to Anonymus’ view of Béla III time, refers to the queens at the turn of the 12<sup>th</sup> century (one of Béla’s wives was from Antiochia, the other was French, Imre’s wife was from Aragonia and Andrew II’s wife was from Meran), Györffy also refers to the fact that the chronicle composition of the 14<sup>th</sup> century under the Roman empire worth a German one, so the German-Roman meaning of Romanus can be documented from Hungarian materials.<sup>25</sup> Beside the chronicle compositions of the 14<sup>th</sup> century, other Hungarian materials also prove the meaning of the word Romanus that, opposite to Schünemann’s judgement, does not point only to the German-Roman empire but also to the people. So the smaller legend of St. Stephen at the end of the 11<sup>th</sup> century addresses Henrik as the Roman emperor (Heinrico Romanorum augusto), while Simon de Kéza at the end of the 13<sup>th</sup> century addresses Habsburg Rudolf as the king of Germany and of the Romans (Rudolfus ergo Teutoniae rex atque Romanorum).<sup>26</sup> The Hohenstauf emperors, Anonymus contemporaries, called themselves the Roman emperors (Romanorum Imperator).<sup>27</sup> But, among the Hungarian queens at the turn of

---

<sup>23</sup> Emil JAKUBOVICH: ‘P. mester. (Adalékok az Anonymus-kérdéshez)’ [Master P. (Additional materials to the Anonymus-question)], in: *Klebelsberg-Emlékkönyv*. (Budapest, 1925) pp. 211–212.; Emil JAKUBOVICH: Adalékok az Anonymus-kérdéshez [Additions to the Anonymus-question], *Akadémiai Értesítő* (1926), p. 156. See also Dezső PAIS op. cit. in note 7, p. 9.

<sup>24</sup> Konrad SCHÜNEMANN op. cit. in note 7, pp. 455–457. See also János GYÓRY: *Gesta regum – gesta nobilium. Tanulmány Anonymus krónikájáról* [Gesta regum – gesta nobilium. A study about Anonymus’s chronicle], *Az Országos Széchényi Könyvtár Kiadványai XXIX*. (Budapest, 1948) p. 35.

<sup>25</sup> György GYÖRFFY op. cit. in note 7, p. 420.

<sup>26</sup> SRH II. p. 399.; SRH I. p. 186.

<sup>27</sup> H. SUDENDORF: *Registrum oder merkwürdige Urkunden für die deutsche Geschichte I.*, (Jena, 1849) p. 73., 78., 79., 80., 92., 93. etc.

the 12<sup>th</sup> century, considering the many-sided Roman report about the Hungarian German-Romans, only one can be taken in the sense of Romana and that is Gertrud, Andrew II's wife from Meran, so among the queens' escorts that came in only this one could consist of Romanuses, so from the attendants of the German-Roman empire. Three of Gertrud's sisters lived for a longer or shorter period in Hungary, they could have had a not small escort. We know about the donations that Andrew II gave to Gertrud's sisters and to the Meranians. So Anonymus rightly wrote between 1205 and 1213 that just now the Romans are also (meaning the Roman emperor's attendants coming from the Roman empire) grazing Hungarian goods. The antic Roman's Romani name harmonized with the Romani name of the attendants of Anonymus' contemporaries of the German-Roman empire, and this gives the explanation why the 5<sup>th</sup>-9<sup>th</sup>/10<sup>th</sup>-century Pannon 'antic' Romans, brought to life by the nameless recorder, under the Hungarian conquest ran to the German land as to their home, after they could not protect from the Hungarians the castle of Veszprém, the residence of the queen of German origin at the beginning of the 12<sup>th</sup> century. Reality and fantasy, truth and scheme, reality and myth whirls in tangled confusion on the pages of *Gesta Hungarorum*. Centuries float aimlessly in the sea of Anonymus timelessness. This is the way how in Anonymus' gesta in 1<sup>th</sup>-4<sup>th</sup> century Pannon Romans and the early 13<sup>th</sup>-century Meran queen's German attendants coming from the Roman empire became Romans unlikely mixed and almost undevideedly united, whose main function is to serve as the enemies of the conquering Hungarians at the turn of the 9<sup>th</sup> century. Only at the expense of gaining a made-up win against them, could Anonymus get some land as a reward from Árpád, because of his winning campaign in Transdanubia and so he could pass them on the mythic forefathers of contemporary nobles, who were close to his heart.

Passing over to the query of the Vlach, which is strongly connected to the Roman name, we will start our research with the Voloch of the Nestor-chronicle. The name Voloch occurs four times in the Russian chronicle. We should take them one after another being satisfied with the Hungarian translation of the text. The first place: „*The Poles and the Prussians are near the Varjag-sea as well. Along the shore of this sea there is the nation of the Varjag, they live also east of that place, where the western borders of Sém are, as far as the land of the English and the Voloch*” (ВОЛОШЬСКИ). (N.10.) The second place: „*These are the descendants of Jafet: the Varjag, Swedes, Normanns, Gotes, Russians (русь), English, Galls, Volob (ВОЛЬХВА), Romans, German, Corlyas, Venetians, Genovians and others – these are bordering on the southern lands in the west and also neighbouring the Hamita tribe.*”(N.10) The third place: „*After a long period of time the Slaves settled down along the coast of the Danube, where Hungarians and Bulgarians live today... When the Volob (ВОЛХОМЪ) had attacked the Danubian Slaves and settled down among them, the Slaves left and finally settled along the Coast of the Wisla.*”(N.11) The fourth place: „*The Ugors (угри) marched through a mountain near Kiev, which is now called Ugor (УГОРЬСКОЕ) and as they reached the Dneper with their tents they stopped, because they had been wandering like the Polovec. Coming from the East, they had fought their way through high mountains, which they called Ugor (УГОРЬСКИА) and started to fight against the Volobs (ВОЛОХИ) and the Slaves. The Slaves were the first inhabitants there, but later the Volob (ВОЛОХОВЕ) occupied the Slavic land. But after that the Ugor (угри) had driven out the Volob (ВОЛЬХИ) and so they inherited the land, they settled down among the*

*Slaves and submitted them and from that time the land was called Ugor?* (Угорьска). (N.21) The first three information in Nestor have no date, the fourth one can be read concerning the year 898.

The former Slavic historiography had considered the Voloh of Nestor more Celts or Dacian Romans in general and the former Hungarian research also believed that the Vlach are Romans, but they considered them Longobards, Bulgarians, Geta and Rumanian as well.<sup>28</sup> The Slovenian D. Trstenjak and the Russian A. Šahmatov were the first, who pointed at the fact that the Celts were not living in Pannonia in the time of the Hungarian conquest, but at the same time in the 9<sup>th</sup> century the Franks of the Caroling Roman Kingdom were in reign there. And so the historic circumstances are pointing at the fact that the Voloh of Nestor are identical with the Franks. Šahmatov completed this information with another one, namely the words Vlah, Voloh mean in Slavic Romans (Neo-Romans) in general and not only Italians. There is no linguistic difficulty any longer, so the Franks and the French, who took up the Gall culture can be called Voloh.<sup>29</sup> Lajos Tamás was the first man in Hungarian science, who expounded in connection with the Voloh of Nestor-chronicle: „*About the question that who are these Voloh there is no uniform grasp developed yet*”, but they cannot be Celts or Bulgarians of the Volga, „*and we should rather search for the final solution, bidding behind the chaos of the Nestor information, among the nations of the East Frank Empire and the German-Roman Empire, which was formed during the 10<sup>th</sup> century. As the Voloch could be the Slavonic synonym of the Romanus in Nestor’s view, the people of the Holy Roman Empire can come into consideration to solve this problem: because the German and Italian were all the more vlach, and they are also vlach in the western Slavonic languages up to now*”. However, Tamás’s hesitation shows that according to an other section „*it is possible that Nestor’s Volochs are simply the different language-speaking people belonging to the Western Church*”.<sup>30</sup> In the Hungarian historiography Mátyás Gyóni registered the proposition of Trstenjak and Šahmatov, who precisely developed on this interpretation. Gyóni made reference to the evidence of local-names, and cited examples as the Franca villa in Szerémség, which’s Hungarian name is Nagyolaszi, or the villa Latina in Szepesség, which’s Hungarian name is Olaszi, Slovak is Vlachy and German is Wallendorf. Finally, Gyóni came to the conclusion that Nestor’s Volochs are not simply ‘Italian’, but have collective meaning and referring to the Franks. On one hand Nestor knew the Frank-Roman Empire, which extended to France, Germania and Italy, and on the other hand the Eastern Frank Empire, which contain the Francia orientalis and Italy, so he terms the inhabitants Volochs.<sup>31</sup> The reception of this different coinciding and basing on each other researches’ results were different in Hungary, Romania and the Soviet Union. The Hungarian researchers believed in the researching results and they thought that the

---

<sup>28</sup> For the older views comprehensively see А. ШАХМАТОВ: *Волохи дверней русской летописи. Известия, Тарвической ученой архивной комисии. Годъ тридцать первый* № 54. (Симферополь, 1918) pp. 237–238.; Mathias GYÓNI: *Les Volochs des Annales primitives de Kiev, Etudes Slaves et Roumaines* (1949), pp. 67–68.

<sup>29</sup> А. ШАХМАТОВ op. cit. in note 28, pp. 238–239.

<sup>30</sup> Lajos TAMÁS op. cit. in note 11, pp. 44–45.

<sup>31</sup> Mathias GYÓNI op. cit. in note 28, pp. 83–92.

Volochs are the Franks.<sup>32</sup> The Roman historiography thought that the Volochs of the Russian chronicle are the Romanians.<sup>33</sup> The Russian-speaking summary, which works up the history of the Moldavian SSR shares the Romanian historiography's view as thinking that the ancestors of the Romanian and Moldavian are the Volochs.<sup>34</sup> Other Russian historians expressed their doubt. D.S. Lihačov, who the publisher of the Russian chronicle was, took a stand on his commentary so that the Volochs of the chronicle fighting against as the Celts as the Daks, the identification of the Romans led by Traianus is unstable and also less possible of the identification of the Volochs with the Franks under Charles the Great. According to Lihačov, it seems that chronicler used some confused folk-myths and had not any clear concept.<sup>35</sup> N.A. Mohov said in his work about the development of the Moldavian people and state, that in the 898 Nestor's Voloch section the main difficulty is „*the chronicler terms the Italian or Celts 'Voloch', because he had written 200 years later after the events. So these information about the Voloch are not reliable.*”<sup>36</sup> According to V.P. Šušarin, the text of the Russian chronicle can not make unambiguous reply about the ethnic affiliation of the Voloch. The initiation of the 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> century the Middle Danube Basin concerning facts into the research can allow the supposition that in the folk-tradition (and after that maybe in the written memories, too) Romanized (neolatin) population (the ancestor of the French and Italian) and the Frank population were called Voloch, which lived on the borderland of the Eastern Frank Empire, in Transdanubia. On the other hand Šušarin said that the ethnic affiliation of Nestor's Voloh demands more research.<sup>37</sup> Yet, despite the doubts it has to be said: Šahmatov's view that Nestor's Volochs have to be interpreted as Franks is generally accepted in Soviet literature.<sup>38</sup> Nevertheless V.D. Koroljuk declared war on this opinion in many of his works and he tried to establish another concept.

Koroljuk in his study which appeared in two places in 1971 (in Kishinev as an independent brochure and in Moscow as an article of a periodical) took a stand on the question that by the Volochs we mean two peoples in the Russian chronicle: „*on the one hand the Volochs have to be seen undoubtedly as ancient Romans, on the other probably as some kind*

---

<sup>32</sup> György GYÖRFFY: Anonymus Gesta Hungarorumának kora és hitelessége [The time and authenticity of Anonymus's Gesta Hungarorum], *Irodalomtörténeti Közlemények* (1970), p. 8., in German: Abfassungszeit, Autorschaft und Glaubwürdigkeit der Gesta Hungarorum des anonymen Notars, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* (1972) pp. 209–229., in Russian: Время составления Анонимом „Деяния венгров” и степень достоверности этого сочинения. *Летописи и хроники. Сборник статей* 1973 г. (Москва, 1974.) pp. 115–128.

<sup>33</sup> Nicolae DRĂGANU op. cit. in note 16, pp. 22–23.; Ștefan PASCU op. cit in note 16, p. 49.

<sup>34</sup> *История Молдавской ССР в двух томах* I.<sup>2</sup> Отв. редактор Л. В. Черепнин, (Кишинев, 1965) p. 65. (the referring part is И. Г. Хынку's work)

<sup>35</sup> *Повесть временных лет. Часть вторая. Приложения.* Статьи и комментарии Д. С. Лихачева, (Москва–Ленинград, 1950) p. 213.

<sup>36</sup> Н. А. Мохов: *Формирование молдавского народа и образование молдавского государства*, (Кишинев, 1969) p. 47. note 6.

<sup>37</sup> *История Венгрии в трех томах* I. Отв. редактор В. П. Шушарин, (Москва, 1971) 103.

<sup>38</sup> See e.g. А. Г. Кузмин: „Варяги” и „Русь” на Балтийском море. *Вопросы Истории* (1970/10), p. 31.

*of old, local, Romanized population which lived among Slavonic peoples for a long time*". The Hungarian-Voloch war and the dislodgement of the Volochs by the Hungarians surely occur under the date of 898 in the Russian chronicle because Nestor may have had knowledge of the Hungarians' Italian military expedition, therefore of the one which was led to the territory of the Volochs in the year 899. Nestor did not have sure knowledge of the succession of the changing of the population which lived in the neighbourhood of the Danube and thus he merged two peoples into the notion of Volochs (namely into the notion of Pannonia's inhabitants before the Hungarian occupation): the ancient Romans and the Volochs proper.

The work of the Hungarian Anonymus – Koroljuk continues – helps to solve the enigma of the article of 898 in the annals. According to Anonymus the Hungarians gathered the following information in Russia from the Russian princes: Slavs, Bulgarians and Vlachs (so the Volochs of the Russian annals) as well as the Romans' herdsmen lived in the Central Danube Basin. Similarly, Anonymus speaks about the victorious battle of Tétény, the Hungarian leader against Gelou's Blak (Vlach) army. The reports of Anonymus about the Vlachs cannot be interpreted as Anonymus's actualization inserted into the events of the past as the Russian chronicle is familiar with the Vlachs. According to the precise meaning of the chronicle we have to speak about the long era of the coexistence of the Slavs and the Volochs in the same territory. Anonymus knew unwritten tradition about the Pannonian Vlachs and also in Nestor's work the report on the Volochs living in Pannonia appeared as a result of the use of unwritten tradition. This tradition might have got to Russia either from Hungarian environment or by means of the Slavs living in Central Europe. The reference of Anonymus to the herdsmen of the Romans (especially if we consider that the Byzantine sources call the Vlachs the herdsmen of the Romans, attests the way of life of the Vlach population. „*Considering all these circumstances – Koroljuk summarizes his discussion – the Volochs of the Russian almanac and the Vlachs of the Hungarian Anonymus can be presented as some kind of local, Romanized population of Pannonia of the 9<sup>th</sup> century. [...] As the Hungarian Anonymus also the Povest vremennih let is evidence of the complicated interaction and coexistence of two different peoples (the Slav and the Roman or Romanized) in Central Europe of the 9<sup>th</sup> century and it is the evidence of two different cultural-economic systems, that of the settled, agrarian Slavs and it seems, of the mobile Romans*”.<sup>39</sup>

Up to this time Koroljuk has modified this concept twice. In 1972 he held the following opinion of the meanings of the Voloch-occurrences: the name Voloch which was mentioned with reference to the Voloch territory and the descendants of Jafet (first and second occurrence according to our numeration) means 'inhabitant of Italy', 'Italian contemporary of the Russian annals' writer of the 12<sup>th</sup> century'. The Volochs (third occurrence) who attacked the Slavs can only refer to the ancient Romans, while the Volochs (fourth occurrence), who were fighting against the Hungarians in 898, designate the contamination of two senses: the ancient Romans and the eastern

---

<sup>39</sup> В. Д. Корольюк: *Волохи и славяне русской летописи*, (Кишинев, 1971) pp. 3–23. (In principal it is similar with: В. Д. Корольюк: *Волохи и славяне „Повести временных лет“*, *Советское Славяноведение*, 1971/4. pp. 41–53.; further on we quote the page numbers of the brochure of Kishinev.)



Romans of the 9<sup>th</sup> century.<sup>40</sup> The second correction of his work Koroljuk made in 1976. As he notes the term Voloch means in Nestor's work not the contamination of two (as he claimed in 1971), but of three meanings: the ancient Romans, the eastern neo-Latin (восточнороманские) sheperds, and the subjects of the Eastern Roman Empire («ромей»). His final opinion is that the first contact between them and the confrontation between the Slavs and the Volochs happened on the territory of the Danubian Basin during the 6<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> centuries.<sup>41</sup>

Compared to Koroljuk's writing from 1971, the further corrections did not bring any important changes. If we have a look at the assessment of the work under discussion we will discover important considerations. The version of the writing published in Kishinev (as a sensational announcement, not necessarily written by the author) calls the booklet a new and original attempt to answer the questions surrounding the Volochs, ancestors of the Moldavians. It is certain that even Koroljuk thought that his essay was important, because he referred to it in 1973 as he was summing up what he had found during his speculation: „*Even the first experiences during the work on the written sources showed how necessary it was to examine them scrupulously, by using the simple logic of the mind*”.

The famous Soviet byzantinologist, G.G. Litavrin called Koroljuk's work of 1971 a sparkling and original one.<sup>42</sup> Granting this the essay's most important statement is that the Vlachs mentioned by Anonymus refer to the Volochs of the Russian Chronicle and that both mean the Romanized (or especially roman ~ român) population of the 9<sup>th</sup>-century Pannonia. Yet this thesis is not new and original in literature. Radu Cupar, a Uniate schoolmaster from Belényes / Beiuș has already mentioned Nestor's Slavic Chronicles and Anonymus's work side by side in his modest writing which was published in 1905 in the bulletin of his school. It is written in this work which has got in our hands by chance that both Anonymus's and Nestor's text claim that in the 9<sup>th</sup> century the present Transylvania [!] was inhabited by Slavs and Vlachs (Rumanians). It is „proved by” the Rumanian language itself „*that there was a permanent contact on the territory of the Ancient Dacia between the Rumanians and the Old Slovenians from the 6<sup>th</sup> century until the arrival of Hungarians*”.<sup>43</sup> As it can be seen Koroljuk's

---

<sup>40</sup> В. Д. Корольюк: К вопросу о месте известий о волохах в „Повести временных лет”, *Советское Славяноведение* (1972/1), pp. 76–77.

<sup>41</sup> В. Д. Корольюк: Перемещение славян в Подунавье и на Балканы (Славяне и волохи в VI–сердине VII в.), *Советское Славяноведение* (1976/6), pp. 53–54.

<sup>42</sup> В. Д. Корольюк op. cit. in the note 39, p. 2; В. Д. Корольюк: К исследованиям в области этногенеза славян и восточных романцев, *Советское Славяноведение* (1973/3), pp. 73–91.; especially p. 91. (In principal its reproduction is V.D. Koroljuk's study with the same title, in: *Вопросу этногенеза славян и восточных романцев*, Отв. редактор В. Д. Корольюк, [Москва, 1976] pp. 6–29.); Г. Г. Литаврин: 'Влахи византийских источников X–XIII вв.' In: *Юго–восточная Европа в средние века. I*. (Кишинев, 1972) 138. – See Litavrin's view concerning the Daco-Roman theory of continuity: *Советы и рассказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца XI века*. Подготовка текста, введение, перевод и комментарии Г. Г. Литаврина. (Москва, 1972) 519–522., 527). (Our lector, Antal Bartha drew our attention to this work.)

<sup>43</sup> Radu CUPAR: 'Românii și Vetero-Slavii. A Románok és Ó-Szlovének' [The Romans and the Ancient Slovenians], *Értesítvény a belényesi gör.-kat. főgimnáziumból s a vele egybekötött alsóbb tanodákból 1904/5 tanévre*.

thesis was already present in the works of the adherents of the principle of the Daco-Roman continuity at the turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. It was Nicolae Drăganu who first claimed in a seemingly „scholarly” way in 1933 that both Anonymus and Nestor found that a Rumanian population had lived in the Carpathian Basin before the Hungarian conquest.<sup>44</sup> Ștefan Pascu noted in 1960, later in 1964 that the Russian Chronicle and Anonymus’s Gesta confirm each other although they have no connection with one another. „*The Russian Chronicle – writes Pascu – talks about Rumanians and Slavs (Volochni i Sloviani) against whom the Hungarians were fighting during their way across the mountains. Anonymus not only spoke about the Rumanians and the Slavs who lived together in Transylvania during the 10<sup>th</sup> century, but he made us understand by their order of reference (Blasii et Sclavii) that the Rumanians were more populous and they had a ruling role in the politics as the Voivode was Rumanian, too (quidam Blachus)*”.<sup>45</sup> This thesis quoted from Koroljuk cannot be regarded as modern in the Russian criticism either. Hinku’s work written in Russian about the history of the Moldavian SSR mentioned the Russian chronicle besides Anonymus. It stated that Nestor’s Volochs lived to the west of the Eastern-Carpathians during the Hungarian conquest, while the anonymous clerk mentioned three principalities in Transylvania, one of them ruled by a certain Wallachian named Gelou, the Prince of the Wallachians and the Slavs.<sup>46</sup>

Next we have to measure both the truth-value of Koroljuk’s statements and the authenticity of his conclusions. The first of our remarks is that Koroljuk’s statements are controversial. According to Koroljuk, Nestor’s Volochs could not have been Franks as the Franks are named differently by the Russian chronicle (Korljaz or German Korljaz). But according to D. S. Lihačov, the Korljazi (корлязи) people were the Germans suppressed by the Carolingians. Lihačov supposed that the немци корлязи phrase should be interpreted together and the two words were not to be divided by a semi-colon.<sup>47</sup> According to this argument the Korljaz and the German Korljaz refers not to the Franks but to the Carolingian Germans, an ethnic group which was part of the Frankish Empire.

The analyses made by Koroljuk do not bring certain and accurate results. The identification of names based on exclusiveness stated that Nestor’s Volochs could not have been Franks only because the Russian Chronicle had known them as the Korljaz or the German Korljaz. The first three members of the name list contradict this thesis:

---

*Programa gimnaziului superior gr.-cat. și școlălor elementari din Beiuș pe anul școlastic 1904/5*, (Belényes-Beiuș, 1905), the Roman version: p. 11., the Hungarian version: p. 14.

<sup>44</sup> Nicolae DRĂGANU op. cit. in note 16, pp. 16–17., 22–23.

<sup>45</sup> *Erdély története* [The history of Transylvania], I. ed. Miron Constantinescu, (Bukarest, 1964) p. 102. (The relating part is the work of Ștefan PASCU). The volume is the translation of the work first published in Romanian (*Din istoria Transilvaniei*, (București 1960)) – Anonymus and Nestor’s data is set side by side in similar meaning in: Mircea RUSU: The autochthonous population and the Hungarians on the territory of Transylvania in the 9<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> centuries. Relations between the autochthonous population and the migratory populations on the territory of Romania, *Bibliotheca Historica Romaniae*. Monographs XVI. (București, 1975) p. 203., and Thomas NÄGLER: *Die Ansiedlung der Sachsen in Siebenbürgen und ihr Beitrag zur Entwicklung der rumänischen Feudalgesellschaft. Studien zur Geschichte der deutschen Nationalität und ihrer Verbrüderung mit der rumänischen Nation*, I. (Bukarest, 1976) p. 13.

<sup>46</sup> See above note 34.

<sup>47</sup> Op. cit. in note 35, p. 212.

варязи, свеи, урмане. These were the Warengians, the Swedes, and the Normans, the one and the same nation and its parts. We all know that the Vikings in Russia are called Warengians, in France Normans,<sup>48</sup> while a group of the Vikings having „migrated” to Russia is known as Swedes. The thesis that one name means one nation does not exclude the Frankish meaning of Nestor’s Volochs.

Meanwhile Koroljuk himself corrected his mistake of having thought Nestor’s Volochs to be ancient Romans. This earlier idea was unacceptable because the other members of the name list were all contemporary nations of Nestor and not extinct nations. Therefore the Volochs cannot be autocratically extracted from this list and transformed into ancient Romans. But Koroljuk still regarded those Volochs who had invaded the Slavs to be ancient Romans. However, his proof to confirm this thesis is very doubtful. According to him, the Volochs were the ancient Romans, because the Polians had migrated and had settled around Kiev so long ago that only the ancient Romans could have dispelled them from the region of the Danube. This interpretation was contradicted both by Koroljuk’s findings and by the latest Soviet researches. In 1976 Koroljuk’s attitude was the following: the first connections and confrontations between the farming and sheperding Slavs and the Volochs took place in the region of the Danube Basin in the 6<sup>th</sup> and at the beginning of the 7<sup>th</sup> centuries.<sup>49</sup> If we stay on the platform of Nestor, and indeed we have to stay there, because if we step off, everything from the construction of Koroljuk will collapse, after all – contrary to Nestor – the Slavic original home is not in the Danube Basin.<sup>50</sup> Obviously the reason why the first contacts between Slavs and Volochs happened in the 6<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> centuries is that the Volochs coming into the Danube Basin from outside had not been here before. If it is true that the relations between Slavs and Volochs started along the Danube in the 6<sup>th</sup> century, these Volochs could not be ancient Romans, as there was neither Imperium Romanum, nor the province Pannonia in the 6<sup>th</sup> century. Concerning the real (not presumed) time limits of the Slavic part of the Slavic-Voloch relations, Soviet historical research puts the mass occupation of the Carpathian Basin (apart from earlier tribes) by Western and Eastern Slavic tribes<sup>51</sup> to the second half of the first millennium, i.e. to the time again when they had no possibility to meet ancient Romans they could live with for a long time. The interpretation of Nestor’s Volochs as ‘ancient Romans’ who attacked Slavs at the Danube is not an authentic statement.

Koroljuk – as it is well known – identifies the Voloch population that was chased out of the Carpathian Basin by the Hungarians in 898 with the Rumanians. The proof is the reference to Anonymus’s Vlachs, without analysing the ethnical affiliation and the circumstances of reference of the Vlachs or Volachs of Anonymus and Nestor. According to the article, Anonymus verifies Nestor. The harmonisation of the words and the name ‘Vlach’ used for Rumanians by foreigners is a sufficient base for Koroljuk

---

<sup>48</sup> А. Я. Гуревич: *Походы викингов*, (Москва, 1966) p. 5.

<sup>49</sup> В. Д. Корольюк op. cit. in note 41, p. 54.

<sup>50</sup> Koroljuk also refers to this mistake of Nestor: В. Д. Корольюк op. cit. in note 39, p. 8.

<sup>51</sup> С. И. ПЕНЯК: ‘К вопросу о времени заселения славянами Карпатского Бассейна’, in: *Исследования по истории славянских и балканских народов. Эпоха средневековья. Киевская Русь и славянские соседи*, (Москва, 1972) pp. 68–77., especially p. 77.

to recognise Rumanians in both Anonymus's Vlachs and Nestor's Volochs in 898. This statement of Koroljuk is not documented scientifically, we can write many question marks after the „identification” waiting for evidences. Koroljuk did not even mention the Byzantine sources that call the Vlachs the sheperds of the Romans; we do not know of any middle Greek sources of the kind.

If we want to define the approximately exact meaning of Nestor's Volochs, we have to start the analysis with the term itself. The word Voloch is originally a Germanic word derived from the name of a Celtic tribe called Volcus. It became Walh in Old High German, then walhisk>welsch, which is the nickname of the western 'Roman' tribes. So the word originally meant Celtic people, then Romanized Celts, a neo-Latin people. The proto-Slavic 'Wolchъ' (and all of its linguistic developments) adopted from the Old High German Walh, was originally related to all the Latin people (the Vlach in Slovenian and the Wloch in Polish means 'Italian', the Vlach in proto-Czech means 'French'), but this meaning refers only to the Romanized inhabitants of the Balkans in Bulgarian, Serbian and Ukrainian.<sup>52</sup> Based on the evidence of lexicology Nestor's Volochs can refer to any of the Latin peoples.

For the sake of a more detailed definition, we can draw Slavic sources into the research recorded around the year 1000. According to the Method-legend from the late 9<sup>th</sup> century, some Moravian envoys sent to the Byzantine emperor, Michael by Rostislav and Svatopluk told that many Christian teachers had arrived there from Vlachy, Greece, and Germany (из влахъ гръкъ и из немьць) and taught them in a different way.<sup>53</sup> Historians usually identified 'Vlachy' as Italy.<sup>54</sup> The ancient Slavic translation of the chronicle of Malalas was compiled in the beginning of the 10<sup>th</sup> century, but unfortunately, we did not inherit it in a unified composition, so it can only be reconstructed from the 16<sup>th</sup>-century manuscripts of the Russian Chronicle. From these we know of a sentence dealing with Attila's death which states that his people took his corps and took it across Volochy and Germany (Волохы и Немци) and buried him in Hungary (в земли Оугорьстеи).<sup>55</sup> Taking Attila's death in Italy into consideration, geographical settings evidently show that Volochy is to mean Italy, and in the Greek text used for the Slavic translation, originally ('Ιταλοι) or ('Ρωμανοι) stood for this. The Slavic friar translated the unknown word with the word Volochy.<sup>56</sup> We also have evidence of the southern Slavic data from the early 13<sup>th</sup> century, according to which a

---

<sup>52</sup> István KNEZSA: *A magyar nyelv szláv jövevényszavai* [The Slav loan words of the Hungarian language], I/1. (Budapest, 1955) p. 359. – See Antal BARTHA: A dákoromán kontinuitás problémái. [The problems of the Daco-Roman continuity], *Magyar Tudomány* (1977), p. 146.

<sup>53</sup> *Magnae Moraviae fontes historici II. Textus biographici, hagiographici, liturgici*. Opera Universitatis Purkynianae Brunensis. Facultas Philosophica 118. (Brno, 1967) p. 144.

<sup>54</sup> From the Hungarian literature: János MELICH: Néhány magyar népnévről [About some Hungarian ethnic names], *Magyar Nyelv* (1909), p. 434.; Lajos TAMÁS op. cit. in note 11, p. 43.; Mathias GYÓNI op. cit. in note 28, p. 70. From the foreign literature in a comprehensive way see Josef MACŮREK: La mission byzantine en Moravie au cours des années 863–885 et la portée de son héritage dans l'histoire de nos pays et de l'Europe, *Magna Moravia. Sborník k 1100. výročí příchodu byzantské mise na Moravu*. Opera Universitatis Purkynianae Brunensis. Facultas Philosophica 102. (Praha, 1965) p. 22.

<sup>55</sup> Julius MORAVCSIK: Attila's Tod in Geschichte und Sage. *Kőrösi Csoma-Archivum* (1926-1932), pp. 98–99.

<sup>56</sup> Ibid. 104. See also Mathias GYÓNI op. cit. in note 28, p. 70–71.

Serbian shall not capture a Vlach without judgement. In the contemporary Latin translation Raguseus stands for Vlach, i.e. 'Ragusian', 'Dalmatian-Latin' (and Sclauus for the Serbs).<sup>57</sup> Historical data prove linguistic results in all respects: in the centuries around the turn of the millennium the word Vlach ~ Voloch was used for identifying the neo-Latin people.

At this point we again have to return to the text of Nestor. The most accurate starting point for the determination of the meaning of the word Voloch seems to be the place of appearance mentioned by us in the first place, according to which the Warengians lived west of the Warengian sea up to the English and Voloch lands. English land is to be taken as the largest part of the British Isles, England, which was conquered by the Normans in 1066. By Voloch land Nestor must have meant the opposite shores of the English Channel i.e. Normandy which had been under the rule of the Vikings since the beginning of the 10<sup>th</sup> century (911). The sentence of the ancient chronicle, stating that from the Warengians we may get to Rome (N. 11.) can only be explained this way. If our explanation is correct, Nestor meant a Frankish, later French area, so by all means an area where a neo-Latin community lived.

It is more difficult to take sides in the question of who the Volochs refer to in Nestor's list of people. The only point of reference can be the order of people in the mentioned list of Nestor, although this does not fit into a strict system. Nevertheless, it seems that the identical peoples (Warengians, Swedes and Normans) are next to each other in the Nestorian list. The same holds true of peoples living in geographical proximity (Venetians, Genoese). Volochs are preceded by the English and Gallians, and followed by the Romans and Germans. English are to be taken as the people living in one of the British Isles, and although Gallians were at times taken as the people living in Wales or the Hispanic Galicia,<sup>58</sup> they can most probably be identified as the people living in the Gaul, i.e. they were French. As Gallians are followed by the Volochs, we can rightfully take them as French (that is neo-Latin) people also living in a formerly Gallian area. It is evident that if we take the (римляне) word Roman as one transformed version of the name of the city of Rome only referring to those living in the eternal city (as above), it is difficult to explain why it appears between the French and the Germans, and why it does not appear along with Venetians and Genoese, also transformed from names of cities. This irregularity, however, immediately becomes a regularity if we give the word Roman a wider meaning than the adjectival meaning derived from the name of the city, if we imagine all the peoples behind this word who were building blocks of the Holy Roman Empire of Nestor's time. This interpretation can also give an explanation why the Russian chronicler mentions the Romans, the Germans or the German-Korljazes after the Gallians and the Volochs (French). (Our interpretation of course depends on the question: did Nestor consciously classify the related peoples or is it the researcher's fantasy which considers it as a conscious classification? Anyway it is not possible to group the enumeration of the peoples of Nestor into a global system: the sequence of the Warengians, Swedish and Normans are

---

<sup>57</sup> Lajos TAMÁS op. cit. in note 11, p. 43.

<sup>58</sup> Op cit. in note 35, p. 212.

perhaps followed by the Gothics from the Baltic Sea then by the Rus and furthermore – here the sequence loosens – by the British.)

Carefully we can try to venture the statement that, and indeed for two reasons, we have to consider the Volochs of Nestor as the neo-Latin population of Western-Europe (by all means French). Further problems occur for us if we interpret the two other occurrences of the name Voloch in the Russian Chronicle. In one case, according to Nestor, the Volochs attacked the Slavonic peoples along the river Danube, they occupied their lands, settled among them, oppressed them and made them move away, while in the other case the Ugors coming from the East fought against the Volochs and Slavonic peoples living along the Danube, expelling the Volochs and oppressing Slavs with whom they settled down. Provided that we do not claim the whole narration to be created and fictitious since even its starting point is erroneous, i.e. the putting of the Slavonic Original Home into the Danube Basin, and we do not decline an analysis, we – as a matter of course – have to count with the fact that we are not able to give a perfect explanation. The reason for this is that between the 6<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> centuries we do not have any evidence except Nestor's that the Volochs invaded the Carpathian Basin to occupy the lands of Slavs. We know in these centuries of Avar and Danube-Bulgarian rule over the Carpathian Basin, but these peoples could hardly have been referred to as Volochs by Nestor. We know of another attack against the central Danube Basin at the turn of the 8<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> centuries, this was started by the Franks against the local Avar Kaganate. This attack seems to exhaust the criteria mentioned by Nestor and fulfills the linguistic criterion in connection with the name Voloch. Nestor mentions the Voloch attack against the Danubian Slavs as well as their oppression and partial moving away. It is a historical fact that the Franks coming into the Carpathian Basin fought for decades with the Slavs, i.e. the Old-Moravian state. Nestor took a part of his information from a western-Slavonic source, which led back to old Moravian traditions. A.A.Šahmatov connects the history of 898 – in which we can read about the occupation of Slavonic land by the Volochs, about the Voloch-Hungarian fights, and the story of Kirill and Method in the Nestor-chronicle, to a western Slavonic (Old Moravian) source called (Сказание о преложении книг).<sup>59</sup>

Personally, we can only solve the Voloch miracle of the Nestor-chronicle in accord with historical and linguistic circumstances and criteria if we assume that on the one hand, the information of the Danubian original homeland of the Slavs, on the other, the news relating of the offensive against the Danubian Slavs by the Volochs, and ultimately, the report of the Hungarian attack against the Danubian Volochs and Slavs got to Russia from an Old-Moravian source and thus to Nestor. According to Koroljuk, the landmark in the development of the Slavic ethnic consciousness happened in the 6<sup>th</sup> and in the beginning of the 7<sup>th</sup> century, and this evolution came about during the confrontation of the Slavs with the Volochs. Consequently, Koroljuk places this confrontation as well as the first contacts between the sheperding and farming Volochs and Slavs on the territory of the Danube Basin, in the period of the 6<sup>th</sup> and the early 7<sup>th</sup> centuries. This exceptionally antedated conception only leaves unlikely

---

<sup>59</sup> Koroljuk also accepted it: В. Д. Королюк *op. cit.* in note 39, p. 12–13.

explanations for the Slavic ethnogenesis, like these Volochs were subjects of ancient Rome or perhaps of the Eastern Roman Empire.<sup>60</sup> If we do not take these places of Nestor as sources concerning the formation of the Slavic ethnic consciousness (for this a demonstrating procedure is needed), and we do not even search for the end of the Slavic ethnogenesis in these passages but rather the impact of the real historical events which were put down in writing in the beginning of the 12<sup>th</sup> century and were distorted, we should think of the 9<sup>th</sup> century instead of the 6<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> centuries, of a group of western Slavs, the Moravian Slavs instead of the Danubian Slavs, and the Franks instead of the Romans. This interpretation meets all requirements of Nestor's text and of linguistics. Accordingly, Nestor recorded the Franks' attack against the Moravian Slavs in the offensive of the Volochs against the Slavs. The Franks indeed attacked the Moravians (several times), settled among them (the proof of this is a Frankish-German place-name material of the *Conversio Bagvariorum et Carantanorum*, on the territory of the Pannonian Slavs escaped from the Moravians), and oppressed them (their interests were mainly served by the extension of the influence of the Church). This explanation does not give a key to the interpretation of the information of Nestor that the Slavs as a consequence of the Volochs' attack departed, settled along the Wisla, but we believe this to be an infiltration of another tradition to the Russian chronicle, the right tradition that the real early homeland of the Slavs was the region of the Wisla. Now, if we return to Nestor's Volochs, we again must think of the Franks when we read in the Russian chronicle that the Hungarians coming to the Carpathian Basin from the East began to fight the Slavs and the Moravians living there. The mention of the widely known facts that the Hungarians gave the coup de grace to the old Moravian State weakened by inner fights and the struggle with the Franks, and that the Hungarians by their victory over the Franks at Pozsony / Bratislava in the beginning of the 10<sup>th</sup> century ousted them from the Carpathian Basin, all justify the truth of Nestor's report. Historical circumstances only allow the explanation to see the Volochs of the Danube Basin as Franks of the 9<sup>th</sup> century.<sup>61</sup> And though in the Carpathian Basin the Franks were represented mainly by eastern Franks speaking German, Nestor could properly name them Voloch – used as the summary name for the people speaking neo-Latin, for the *regnum Francorum* became gradually *Theuthonia*<sup>62</sup> – through the steps of *Francia orientalis* and *Francia et Saxonia*, and the imperial power of the German kings in its externals recalled the legal claim to the Romani, the neo-Latin-speaking people.

We will pass on to the examination of Anonymus' Vlachs, who are to be found without exceptions with B-initials (in singular nominativ *Blacus*, in plural nominativ *Blachii*, *Blasii*, in plural genitiv in *Blacorum* form) in the *Gesta* in Latin. The Vlachs of

---

<sup>60</sup> В. Д. Королюк op. cit. in note 41, p. 53–54.

<sup>61</sup> Disregarding the details we refer to the great undertaking publishing the whole source material of the Old Moravian state expanding over a part of the Carpathian Basin in the original language and in Czech translation: *Magnae Moraviae fontes historici I-IV*. Opera Universitatis Purkynianae Brunensis. Facultas Philosophica 104, 118, 134, 156. (Pragae-Brunae, 1966 - Brno, 1971)

<sup>62</sup> Eckhard MÜLLER-MERTENS: Vom Regnum Teutonicum zum Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. Reflexionen über die Entwicklung des deutschen Staates im Mittelalter, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* (1963), pp. 321–322.

Anonymus occur in the Gesta in connection with three events. First: The Russian reigning princes told Álmos, who proceeded to the west to occupy the Carpathian Basin, that „*that land is occupied by Slavonian, Bulgarian and by Roman and Blach herdsmen*” (A. 45). Secondly: In connection with the fights following the Hungarian conquest Anonymus dealt with the Blac called Gelou, who reigned in Transylvania. Tuhutum set out to the east against Gelou, the chieftain of the Blac’s. The spy of Tuhutum Agmand told about Transylvania, that „*its inhabitants are the most villainous people all over the world, and for the simple reason that the Blacs are Slavonian. Tubutum defeated the army of Gelou who was killed by the gallants of Tubutum beside the Copus stream in his hurry to his castle which stood by the side of the Zomus stream*” (A. 65–67). Thirdly: When the Hungarian conquerors marched against Glad who reigned between the streams Maros and the lower part of the Danube, „*he enjoyed the help of the Bulgarians, Blacs and Kumans against the Hungarian troops*” (A. 90).

The interpretation of the last mentioned group of the Vlachs of Anonymus has been the slightest problem for the Hungarian historiography. It has been long known, that the bulgarian-Vlach-kun (kuman) collaboration appeared first in the Asenida-empire founded in 1186 in Bulgaria,<sup>63</sup> accordingly Anonymus put the kuman-bulgarian-blac association from his own epoch back into the era of the Hungarian conquest, into the period of the turn of the 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> century. It is more difficult to take a stand on the evaluation of the Vlachs in for the first and for the second time mentioned event described by Anonymus. The standpoint of Bálint Hóman influenced the judgement of the anonymian Vlachs up to the present. According to Hóman the presumed Gesta from the 11<sup>th</sup> century used the names Vlach and the Roman sheperds in the same meaning and meant by them the sheperds living under Roman (Frankish) rule in Transdanubia. (Hóman refers here to Nestor who in his opinion speaks about the Frankish-Roman empire, which conquered Transdanubia and which he calls Voloch, and about its marquis-county of Friaul.) On the other hand, Anonymus divides the two synonymous names used for the same ethnic group in the primary source of the 11<sup>th</sup> century, which group existed in Anonymus’ time under the rule of Roman sheperds appearing on the south-eastern border of Transylvania. He uses the name Vlach for the Transylvanian Roman sheperds having infiltrated since the 11<sup>th</sup> century and the name *pastores Romanorum* for the people in Transdanubia. The nationality of the Transdanubian Vlachs, namely the nationality of the sheperds is more intimately undefinable.<sup>64</sup> The researchers after Hóman differ from each other at most, that one of them sees in the Transdanubian Vlachs the Roman (Olah, Romanian) sheperds, the other the Romans of western type and again the other Latin ethnic groups, who lived in

---

<sup>63</sup> György GYÖRFFY op. cit. in note 7, p. 414. – Recently the opinion has been uttered in the literature that Anonymus took the disadvantageous description of the Vlachs and his information concerning the Vlachs in several passages – in the second and third appearance mentioned by us – from the so-called work of Ansbertus’s *Historia de expeditione Friderici imperatoris*, see Josef DEÉR: Aachen und die Herrschersitze der Arpaden, *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* (1971), p. 56.

<sup>64</sup> Bálint HÓMAN op. cit. in note 10, p. 60., Bálint HÓMAN: *A Szent László-kori Gesta Ungarorum és XII-XIII. századi lezármazói. Forrástanulmány* [The Gesta Ungarorum of the time of Ladislas the Saint and its 12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup>-century descendants. A study of sources], (Budapest, 1925) p. 48.



the Alps even in the 12<sup>th</sup> century.<sup>65</sup> Yet they have the common standpoint that the name Vlach had a meaning in the 11<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> century in Hungary which related to a neo-Latin-speaking, non-Romanian (non-Român) population. The Hóman-conception rested upon the source-critical base that Anonymus used the Hungarian primary source of the end of the 11<sup>th</sup> century from the time of St. László, namely the *Gesta Ungarorum*. This original wording was conserved *truly* by Kézai's chronicle and the chronicle-composition of the 14<sup>th</sup> century, in both of which we can read that the Vlachs were the sheperds and colonoues of the cities of Pannonia, Pamfilia, Macedonia, Dalmatia and Frigia, i.e. of the inhabitants who had escaped to Italy,<sup>66</sup> and the Vlachs stayed in Pannonia spontaneously.<sup>67</sup> In contrast – as already mentioned – Anonymus deviates from the text of his primary source and he identifies these Vlachs *inaccurately* with the Trsanylvanian Romanian sheperds filtering in during the 12<sup>th</sup> century.<sup>68</sup> The only difference between Hóman and his followers here is that while Hóman traced back the anonymous recorder's report to Anonymus's inaccurate identification, according to József Deér e.g. it did not originate in the misunderstanding of the *Gesta Ungarorum* of the 11<sup>th</sup> century but it is a result of conscious distinction.<sup>69</sup> More recent researches modify Hóman's picture drawn of Anonymus's source-base and point out that the source of the Hungarian chronicler Anonymus was a work written at the end of the 12<sup>th</sup> century (maybe at the beginning of the 13<sup>th</sup> century).<sup>70</sup> This new dating sheds new light on the interpretation of the work which served as a source to Anonymus.

As it is well known, in Anonymus's work the remark that the land of Pannonia (namely the territory of the medieval Hungaria) „*is inhabited by Slavs, Bulgarians and Blachs and the sheperds of the Romans*” (A. 48.) – is ascribed to the Russian princes. Does the conjunction *and* (ac) separating the Vlachs and the sheperds of the Romans in Anonymus's text mean identification or distinction? According to Hóman and his followers – as mentioned above – Anonymus made a distinction between the Vlachs and the Roman sheperds treated as identical in the primary source. One solution therefore is the distinguishing meaning of the conjunction *and*.<sup>71</sup> In Hungarian literature, however, we find different opinions as well. According to Zoltán I. Tóth, originally, in accordance with the intention of the gesta, Anonymus understood Vlachs and the expression 'sheperds of Romans' as synonyms – Blachi ac (= qui et) pastores Romanorum – but later, having become acquainted with the lightly armed auxiliary

---

<sup>65</sup> Dezső PAIS op. cit. in note 7, p. 129.; Lajos TAMÁS op. cit. in note 11 p. 213.; József DEÉR: 'A románság eredetének kérdése a középkori magyar történetírásban. Magyarok és románok' [The question of the descent of the Romanians in the medieval Hungarian historiography. Hungarians and Romanians] I, in: *A Magyar Történettudományi Intézet Évkönyve*, (Budapest, 1943) pp. 96–98.

<sup>66</sup> Gy. P. [=Gyula PAULER]: Anonymus az erdélyi oláhokról (ismertetés) [Anonymus about the Transilvanian Olachs (review)], *Századok* (1880), p. 769.

<sup>67</sup> SRH I. pp. 156–157., 269.

<sup>68</sup> Bálint HÓMAN op. cit. in note 64, p. 48.

<sup>69</sup> József DEÉR op. cit. in note 65, p. 97.

<sup>70</sup> Gyula KRISTÓ: Anonymus magyarországi írott forrásainak kérdéséhez [To the question of the written Hungarian sources of Anonymus], *Magyar Könyvszemle* 1972. pp. 166–174., especially pp. 168–169.

<sup>71</sup> Besides the literature mentioned in notes 60–61 see also János MELICH op. cit. in note 20, p. 416.; Péter VÁCZY: 'Anonymus és kora' [Anonymus and his time], in: HORVÁTH, János – SZÉKELY György (eds.):

troops at the southeastern edge of the country, he conserved the conjunction of the old source *Blachi ac pastores Romanorum*, because then he interpreted it as *et* and not as an explaining *qui et*, as he had done before.<sup>72</sup> János Horváth Jr.'s interpretation, which is quoted here, is at least as bold: „*It is likely that Master P., listing the nations of Pannonia (Transdanubia) – which has an ambiguous meaning in Byzantine use because it was used for both Hungary and Bulgaria – he lists them as Sclavi Bulgari et Blachii = ac pastores Romanorum, who all are at the same time pastores Romanorum: sheperds of the Romans. The conjunction ac used by Master P. is not inconsistent with this interpretation. After all, this is only a minor detail*”.<sup>73</sup> We ourselves would not believe that either the presence of the conjunction *ac* could be a minor detail, or nations connected with the conjunction ‘and’ could be identified. Moreover, Anonymus often separates the names of some countries, people and nations with conjunctions meaning ‘and’, so in his gesta we can read a list of countries as „*Bauariam et Alemanniam ac Saxoniam et regnum Lathariense*” (A. 110.), a collection of people’s names as „*Zuardu et Cadusa atque Boyta*” (A. 89.) and a list of nations’ names as „*Cumanorum et Bulgarorum atque Blacorum*” (A. 90.) without considering the identification of the countries, people and nations connected with the conjunctions *et*, *ac* and *atque*. So we have to acquiesce in the fact: the „*Sclau, Bulgarii et Blachii ac pastores Romanorum*” list of nations mentioned by Anonymus are autonomous nations and they are independent of each other: there is no reason to identify them with Vlach and Roman sheperds.

Hungarian specialised literature knows a little bit more about Blaks led by Chieftain Gelou.<sup>74</sup> Although it admits that these Blaks are the ancestors of present Rumanians (Olachs, Români),<sup>75</sup> it does not believe that Anonymus claimed the real truth. „*So the Olah Empire that Gyelo believed in is not the historical reality, but the fictitious part of the fictitious story about the ‘seven Hungarian Chieftains’*”, as Elek Csetneki claimed in the 19<sup>th</sup> century.<sup>76</sup> But the question how Blaks got into the Transylvanian part of the Gesta Hungarorum before the conquest has been interpreted in several ways. According to every answer it is an antedating of later events. Bálint Hóman claims that it was a pastoral Olah tribe appearing around the south-eastern border of Transylvania in the time of Anonymus which he called Vlach.<sup>77</sup> According to János Melich Anonymus would know Olachs, who also lived in the area of medieval Hungary already in the 12<sup>th</sup> century, moreover, they may have lived in Fogaras since the end of the 10<sup>th</sup> or the beginning of the 11<sup>th</sup> century.<sup>78</sup> According to Lajos Tamás Anonymus is witness to

---

*Középkori kútfaünk kritikus kérdései*, (Budapest, 1974) p. 34.

<sup>72</sup> Zoltán INOKAI TÓTH op. cit. in note 20, p. 52.

<sup>73</sup> János HORVÁTH, Jr. op. cit. in note 14, p. 19.

<sup>74</sup> See János MELICH: *Gépidés et Roumains: Gelou du Notaire Anonyme*, *Revue des Études Hongroises* (1928), pp. 62–79.

<sup>75</sup> Dezső PAIS op. cit. in note 7, pp. 129–130.

<sup>76</sup> Elek CSETNEKI: *Anonymus az erdélyi oláhokról* [Anonymus about the Transilvanian Olachs], *Egyetemes Philológiai Közöny* (1881), p. 253.

<sup>77</sup> Bálint HÓMAN op. cit. in note 10, p. 60.

<sup>78</sup> János MELICH op. cit. in note 20, pp. 307–309., 312. With it he joined Gyula PAULER’s view (*A magyar nemzet története az Árpádházi királyok alatt* [The history of the Hungarian nation under the kings of the Árpád dynasty], I.<sup>2</sup> (Budapest, 1899) pp. 218–219., 376–377.)

sheperds who had immigrated to Transylvania earlier.<sup>79</sup> In József Deér's opinion the gesta from the 11<sup>th</sup> century knew only Transdanubian Vlachs and did not know anything about another nation that was called Vlach too. Nevertheless, Anonymus wanted to write about them, although it is not even sure that Rumanians had settled down in Transylvania by the time of Anonymus. „*Anonymus placed Olahs into Hungary in the time of the conquest, because he did it in his work with every nation that were bordering on Hungary around the turn of the 12-13<sup>th</sup> centuries, without paying any attention if they really lived there before the conquest or not?*”<sup>80</sup> According to Zoltán I. Tóth Vlachs could be placed to Transylvania by Anonymus because he liked to explain everything and Transylvania was the only place where there was no enemy for the conquerors. His idea was supported by the appearance of Rumanian lightly armed auxiliary troops in the southern part of Transylvania in this time, what is more, in South-Transylvania there silva Blacorum as well. „*Although around 1200 Vlachs lived only in South-Transylvania, the conquering Hungarians needed some kind of enemy in North-Transylvania. Therefore, Anonymus had to place Vlachs to North-Transylvania, where they can be first found in 1285.*” Anonymus's information about Vlachs are in closer relation to the name of the Bulgarian-Vlach Empire.<sup>81</sup> György Györffy maintains that the ethnic basis of Vlachs being placed to Transylvania was the South-Transylvanian Vlach border-guard, which is first mentioned in 1210 and the settling in of Vlachs accelerated after Béla III had come to the throne.<sup>82</sup>

In Hungarian literature a new idea linked to the name of György Bodor has recently appeared, who took notice of the fact that the name Vlach can only be found with 'B' initials (Blaci, Blacci, Blachi, Blacki) in the early sources (Anonymus, Kézai, Hungarian documents before 1224 and some foreign documents like the one which deals with the Bulgarian Empire reorganised in 1186). So the conclusion can be drawn that „*the later copiers of the chronicle like monk Márk, the compiler of the Chronicon Pictum probably mistook the nation Volachus, Valachus appearing in later documents for a nation of eastern origin. The latter seemed to be a Bulgarian-cultured Blak tribe a part of which left the Bulgarians, settled in Transylvania and joined the Székelys. Another group of them shared the ethnic fate of the Bulgarians as they came to the Balkans.*”<sup>83</sup> This final conclusion of Bodor's thesis, however cannot be verified grammatically. It is common property that at „*the end of Proto-Hungarian ages we find the bilabial β instead of the present common v sound*”, and as a „*bilabial fricative it stands much closer to the similarly bilabial b than to the labiodental v, so it can easily get a b variant?*”<sup>84</sup> And if we know that our word *oláh* probably developed from the southern Slavic *vlachъ* via the bilabial  $\beta$ -version,<sup>85</sup> it is not surprising if the early sources rather favour the letter *b*-initial which is closer to  $\beta$  in pronunciation while the later *v* word forms are the equivalent of the  $\beta > v$  sound-change out of which our *v*-sound

<sup>79</sup> Lajos TAMÁS op. cit. in note 11, p. 218–220.

<sup>80</sup> József DEÉR op. cit. in note 65, pp. 103., 107–108.

<sup>81</sup> Zoltán INOKAI TÓTH op. cit. in note 20, p. 57., 84.

<sup>82</sup> György GYÖRFFY op. cit. in note 7, pp. 426–427.

<sup>83</sup> György BODOR: Egy krónikás adat helyes értelmezése [The right interpretation of a chronicle data], *Magyar Nyelv* (1976), pp. 268–271.

<sup>84</sup> Géza BÁRCZI: *Magyar hangtörténet*<sup>2</sup> [Hungarian phonology], (Budapest, 1958) p. 109.

<sup>85</sup> István KNIEZSA op. cit. in note 52, p. 359.

developed. In any case, Bodor's particulars are in harmony with the thesis of linguistics which claims that „by the end of the 14<sup>th</sup> century the *β* became *v* in most of the language territory”.<sup>86</sup> It is rather more difficult to take a stand on the truthfulness of Bodor's theory from a historical aspect. It is true that sources rarely mention Blaks descending from the middle area of the Volga. First of all, these Blaks cannot be identified – lacking evidences – with Blaks living in the Asenida Bulgarian Empire, on the other hand, Bulgarian Blaks cannot be identical with Blaks along the Volga. The actual origin of Blaks from the Volga-area is unknown but the Blaks who lived in the reorganised Bulgarian Empire in 1186 are surely Rumanians (Vlachs). In connection with the latter György Györffy correctly refers to the fact that when Vlachs disappeared from Bulgaria in the first half of the 13<sup>th</sup> century then they appeared in Hungary and Cumania in a great numbers (in documents since 1210).<sup>87</sup>

English and German scholars who dealt with the Vlachs of Anonymus could not come up with new viewpoints, either. According to Konrad Schünemann there is no doubt that the expression *pastores Romanorum* in Hungarian sources including Anonymus served to denote Vlachs.<sup>88</sup> Macartney inferred that „the *Olabs of Anonymus* i.e. the '*pastores Romanorum*' mainly derive from the legend of Attila so finally from the southern Slavonian legend and they have nothing to do with today's Rumanians”.<sup>89</sup> Rumanian historiography, however, has considered all the Vlachs of Anonymus (including the ones who lived in the company of Slavs, Bulgarians and the sheperds of the Romans) Rumanians, thereby following Gheorghe Şincai,<sup>90</sup> father of the Daco-Rumanian continuity theory. Nicolae Drăganu not only identifies the Vlachs but also the Romans of Anonymus and the sheperds of the Anonymian Romans as Rumanians.<sup>91</sup>

V. D. Koroljuk in his study published in Kishinev in 1972 and devoted to the Hungarian Anonymus focuses on the question from the angle of the Transylvanian ethnic priority. It is interesting to recall his introductory suggestions. It is not necessary to research into the question whether ancient Roman inhabitants pictured in the sources as Vlachs-Volochs lived in the Central Danube Basin and to the north of the Lower Danube on the left of the river on the eve of the Hungarian Conquest – Koroljuk starts. As it is clear that the Russian chronicler of the early 12<sup>th</sup> century identified the Volochs both as the ancient Romans and the non-Slavonic Romaized population of the Danube-territory this question can easily be answered by means of a comparison of the data of the Russian chronicle with those of the Hungarian Anonymus of the late 12<sup>th</sup> – early 13<sup>th</sup> century. The latter also mentions this old

---

<sup>86</sup> Géza BÁRCZI op. cit. in note 84, p. 127.

<sup>87</sup> György GYÖRFFY op. cit. in note 32, p. 8.

<sup>88</sup> Konrad SCHÜNEMANN op. cit. in note 7, p. 451.

<sup>89</sup> MACARTNEY, Carlile Aylmer: „Pascua Romanorum”, *Századok* (1940), p. 9.

<sup>90</sup> Gheorghe ŞINCAI: *Opere IV. Chronicon Daco-Romanorum sive Valachorum et plurium aliarum nationum*, (Bucureşti, 1973) 250.

<sup>91</sup> Nicolae DRĂGANU op. cit. in note 16, pp. 16–17. Referring to N. DRĂGANU, Ştefan PASCU took a stand in the same way: op. cit. in note 16, p. 49. – See also Mircea RUSU: 'Quelques remanques d'ordre archéologique et historique sur les places fortes transylvaines des IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles', in: *Actes du VII<sup>e</sup> Congrès International des Sciences Préhistoriques et Protobistoriques 2*. Rédigé par Jan Filip. (Prague, 1971) p. 1134.

Romanized population as Vlachs in the territory of Pannonia prior to the Hungarians.<sup>92</sup> Once two, fully independent sources which genetically are in no connection with each other<sup>93</sup> record the same phenomenon, the researcher does not have to be in doubt any longer. Furthermore, we have evidence of a third source, a completely different Byzantine work which claims the same. Nikhetas Khoniates, the Byzantine historian of the early 13<sup>th</sup> century relates of the events taking place in the second half of the 12<sup>th</sup> century that it was the Vlachs who captured Andronikos at the border with Galicia. Taking into consideration – Koroljuk continues – that the borders of the Galician Rus were in a few days' distance to the north of the Danube, and that the Byzantine border-garrisons were situated on the right bank of the river, too, it is logical to assume that the Vlachs of Khoniates lived on the left bank of the Danube. Thus the presence of the Vlachs-Volochs on the left bank of the river in the Central Danube Basin in the late 9<sup>th</sup> century as well as the 10<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries can be proved on the basis of three complementary yet independent 12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup>-century Russian, Hungarian and Byzantine sources. But if we still need to return to the relevant text of Anonymus – Koroljuk concludes his introduction – it is because Anonymus mentions the mystical Roman shepherds along with the Vlachs and identifies the similarly mystical Romans as the original inhabitants of Pannonia on the eve of the Hungarian Conquest.<sup>94</sup>

What is Koroljuk's argument? In the basic question that Volochs mentioned by Nestor and Vlachs mentioned by Anonymus are the same Koroljuk does not prove his view as he did when he identified Nestor's Volochs (the ones who according to the Russian chronicler were expelled from the Carpathian Basin by the Hungarians in 898) with the Rumanians. Then it was Anonymus who verified Nestor, now it is the other way round: Vlachs and Volochs mentioned by both authors are identical and refer to the Rumanians, who for a long time were called by their neighbours Vlachs. This means to accept superficial similarities as facts. Here it would be futile to look for a profound source-criticism in Koroljuk's work. Based on György Györffy and V. P. Šušarin he is familiar with the little value of Anonymus' work as a source. He himself underlines that Anonymus often projected contemporary events, political situations and geographical names back to the past and his work lacks the peoples who lived at the turn of the 9<sup>th</sup>-

---

<sup>92</sup> Here Koroljuk refers to his own works in footnote – to his brochure of Kishinev in 1971 and his studies published in *Советское Славяноведение* 1971/4. and 1972/1.

<sup>93</sup> In the Hungarian literature it has been suspected that the Vlachs of Nestor and the Hungarian chronicle literature are not independent from each other. György GYÖRFFY (*Krónikáink és a magyar őstörténet* [Our chronicles and the Hungarian prehistory], (Budapest, 1948) p. 149) discussed that since the Hun-history mentions the Vlachs of Pannonia living in Attila's empire twice, and in Anonymus's work these Vlachs are also mentioned as former habitants of Pannonia it is rightful to suppose that the Vlachs had already appeared in the old Gesta – in his opinion of Andrew I's time (ibid. 5.) – as the habitants of Pannonia (Transdanubia) before the Magyar conquest. „*The source of this information can be found in the Russian annals.*” However this view was brushed aside by Endre IGLÓI (op. cit. in note 4, p. 63.) because „*the Poveszty came into being later than the old Gesta Ungarorum, from the previous Russian annals this descriptive statement referring to the Hungarians was missing.*” At the same time following Györffy, Iglói expressed his suspicion of the same nature: „*was not it Anonymus who borrowed directly from the Poveszty?*” Our present knowledge bears out Koroljuk's statement: Nestor and Anonymus are absolutely independent from each other, they do not have any genetic connections.

<sup>94</sup> В. Д. Королук op. cit. in note 17, pp. 139–140.

10<sup>th</sup> centuries but mentions the peoples and states of his own time placing them in the context of the time of the Hungarian Conquest in the Carpathian Basin.<sup>95</sup> Yet, despite Györffy's and Šušarin's opinion, Koroljuk maintains that one cannot neglect Anonymus as an important source of the turn of the 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries. In all the cases when the reports of Anonymus are confirmed by independent sources Koroljuk gives credit to the gesta, which Koroljuk does not regard as a romantic gesta or a piece of chivalric literature but a historical-political relation.<sup>96</sup> Besides the mere similarity of names profound source-criticism would imply the possibly accurate identification of the meaning of names which changed from text to text and time to time. Also, a comparison of the value of the two sources would be significant. The third source, Nikhetas Khoniates can justifiably be neglected as he reports of the second half of the 12<sup>th</sup> century (1164) and not the 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries and, furthermore, we have good reason to doubt whether Rumanians lived to the north of the Danube, in Moldova and Muntenia.<sup>97</sup> Let us recall: in Koroljuk's brochure published in Kishinev in 1971 it remained an unproved supposition that Nestor's Volochs mean – next to the ancient Roman meaning – the old Romanized inhabitants of the Carpathian Basin, i.e. the Rumanians who shared the territory with the Slavs. In fact, Koroljuk did not even attempt to verify this. In the same work Koroljuk identifies the Wlochs of the Russian chronicle and the Vlachs of Anonymus: the Central Danube Basin on the eve of the Hungarian Conquest according to Anonymus – we quote Koroljuk – „*was populated by the Slavs, the Bulgarians, and the Vlachs, i.e. the Volochs of the Russian chronicle and the sheperds of the Romans*”.<sup>98</sup> It is self-evident for Koroljuk that the Blachs of Anonymus could only have meant Rumanians, so he does not treat this question whatsoever. Still, he discusses the expression of Anonymus, 'pastores Romanorum'.

Already in his study of 1971 he represented the view that the fact that Anonymus uses the abovementioned expression is proof of the pastoral lifestyle of the Vlachs. He considered that the Byzantine sources name the Vlachs the sheperds of the Romans.<sup>99</sup> He developed this theory in his work published in 1972. It is a pity he regularly translates the expression of Anonymus, 'pastores Romanorum' ('Romans sheperds') as римские пастухи ('Romain sheperds') – this he uses even in the title of his study – and he rarely makes use of the philologically only acceptable term, the пастухи римлян ('sheperds of the Romans'). He has no doubt that these sheperds were Volochs. This he means to support by the argument that Simon de Kéza, the 13<sup>th</sup>-century chronicler had the same opinion. And as the 'pastores Romanorum' indicating Romanized sheperds can be traced back to the 11<sup>th</sup>-century Hungarian primitive gesta, this usage of Anonymus Koroljuk views as an important proof of the ethnic

---

<sup>95</sup> Ibid. 146–147.

<sup>96</sup> Ibid. 147–149.

<sup>97</sup> See Nichetas Khoniates's Greek text in question, its Rumanian translation and the referring literature Alexandru Elian – Nicolae-Şerban Tanaşoca: *Izvoarele istoriei României (Fontes historiae Daco-Romanae) III. Scriitori Bizantini (sec. XI-XIV)*, (Bucureşti 1975) 250–251. – Concerning the most recent doubts see В. П. Шушарин: *Этническая история восточного Прикарпатья в IX-XII вв. Становление раннефеодальных славянских государств*, (Киев, 1972) pp. 174–176.

<sup>98</sup> В. Д. Корольюк op. cit. in note 39, p. 18.: „валахи, т. е. волохи русской летописи”.

<sup>99</sup> Ibid. 22.

composition of the Central Danube Basin before the Hungarian Conquest. What is more, Koroljuk maintains that all that is identical with Russian chronicle in Anonymus' report, goes back to the Hungarian original source. Out of the peoples enumerated by Anonymus who mentioned Slavs, Bulgarians, Vlachs as well as the sheperds of the Romans as the inhabitants of the Carpathian Basin in the 11<sup>th</sup> century the name of only two peoples go back to the original source of the Hungarian chronicles: that of the Slavs and the Vlachs (Volochs in the Russian chronicle). It is not our task here to answer the inevitable question what kind of source-critical and text-historical aspects can justify that in the matter of the text-tradition of a presumed Hungarian source of the 11<sup>th</sup> century – let us emphasize again, we are now talking of a text-tradition and not of its authenticity – finally Nestor's chronicle is invoked, the independence of which of all written Hungarian tradition is underlined by Koroljuk himself. Koroljuk calims that the brief hint of Anonymus to the ethnic relations of the Carpathian Basin of the late 9<sup>th</sup> century – Slavs, Vlachs and the Roman [!] sheperds – is secondary and corrupt. By the two latter names – Kézai is witness to this – the one and the same people are meant, the Rumanians. The original text only mentioned the Slavs and the Vlachs. Still, we cannot exlude that the terms 'sheperds of the Romans' or simply 'the sheperds' were part of the primary chronicle. Koroljuk even ventures the idea that – based on the identification of the Vlachs and the sheperds of the Romans – the Romans of Anonymus were, besides the ancient Romans, Vlachs. Thus he finds it natural that the princes of the Romans who had sheperds in Transdanubia were Vlach princes. It is Koroljuk's ultimate thesis that the Vlachs, the Roman sheperds and the Romans of the chronicle of Anonymus were one and the same Romanized Voloch population. Since these, he continues, were present in the 11<sup>th</sup>-century Hungarian primary source, we have written evidence from the time preceding the Russian chronicle that Vlachs (Rumanians) lived in the Central Danube Basin. These Romanized sheperds were pushed out of the Pannonian plains by the conquering nomadic Hungarians, the Rumanian population had to retreat to the mountains and disappeared from the horizon of medieval authors for a long time. Kézai mentoins the Blacks in the 13<sup>th</sup> century as a people living in the mountains.<sup>100</sup>

One cannot claim, however, that V.D. Koroljuk fully accepted the theory of the Dacho-Rumanian continuity. In one of his works he calls the question of the origin and ethnic development of the Volochs (Rumanians) throughout a good part of the Middle Ages undecided and maintains that the current state of research renders it obscure whether they were of Celtic or Thracian origin. One cannot even claim that this population had been present in the Central Danube Basin (along the left bank of the river Danube) since the 2<sup>nd</sup>-3<sup>rd</sup> centuries.<sup>101</sup> In yet another work of his he gives voice to his reservations about the well-known Rumanian concept that prior to the Hungarian Conquest there had been three Vlachoslavonic principalities (those of Gelou, Glad, and Menumorout), at least as concerns the names of these princes and

---

<sup>100</sup> В. Д. Королук op. cit. in note 17, pp. 154–159.

<sup>101</sup> В. Д. Королук op. cit. in note 39, pp. 22–23.

principalities as well as some aspects of their conflicts with the Hungarians.<sup>102</sup> When Koroljuk, however, investigates into the question of the independent ethnic consciousness of the Volochs (Rumanians) based on Anonymus,<sup>103</sup> or when he sets the first contacts of the Slavs and Volochs in the Danube Basin to the 6<sup>th</sup> century and the early 7<sup>th</sup> century,<sup>104</sup> he comes close to the theory of the Dacho-Rumanian continuity. However, Koroljuk could be connected to the Rumanian representatives of the theory of Daco-Rumanian continuity based on his method, rather than his results. For example, if we looked for the arguments and proofs in Nicolae Drăganu's writings based on which he considers Anonymus's concepts of *Romani*, *Blachii* and 'pastores Romanorum' identical and referring to Rumanians, we would find revelations instead of reasons: whenever Anonymus speaks about *Romani* of Pannonia, he means *Blachii ac pastores Romanorum*.<sup>105</sup> These days, Ștefan Pascu states, referring to Drăganu, that Roman life did not finish with the end of Roman reign. Pascu assumes that the *Romani* from Pannonia mentioned by Anonymus refer to the *Blacii ac pastores Romanorum*, and the Vlachs were Rumanians, not Romans.<sup>106</sup> Their revelation, even lacking the proving procedure which is needed at the level of hypothesis, comes up against a difficulty to argue objectively against them. We try to refute the thesis which claims that Anonymus meant the same Romanised pastoral tribe of the Central Danube Basin when he referred to the Vlachs, (the Romans' sheperds), and the Romans, with strictly scientific reasons.

As a preliminary, let us record that the terms 'Romans' pasture' and 'Romans' sheperds' need separate examination. According to Anonymus, Russian reigning princes said to Álmos, who left for conquest, that Pannonia, meant as Hungary, was inhabited by Slavs, Bulgarians, Vlachs, and the Romans' sheperds. That is, after the death of King Attila, the Romans used the term 'pastures' for the land of Pannonia. Their herds grazed on this territory, so they rightly called this land 'the pastures of the Romans' (A. 45–46.). The term 'pascua Romanorum' (the pasture of the Romans) appears in a lot of other medieval works referring to the Carpatian Basin. We can find these in writings which are connected to Hungarian chronicles. In the report of Riccardus it is mentioned with reference to a 'Gesta Ungarorum Christianorum' that the conquering Hungarians finally arrived to the land, called 'Pascua Romanorum' that time, now called 'Ungaria'.<sup>107</sup> According to the rhymed chronicle from Stična, the country of Hungarians used to be 'Romanorum pascua' on the basis of old folios and codexes.<sup>108</sup> As for a notification by an anonymous French Dominican monk, who lived in the early 14<sup>th</sup> century, there was a great people called 'Blazi' between Macedonia, Akhaia, and Thessalonike, who used to be the sheperds of the Romans. He wrote that they stayed in Ungaria – where there was the 'pascua Romanorum' –, because of the

---

<sup>102</sup> В. Д. Корольюк op. cit. in note 17, p. 148., 152.

<sup>103</sup> Ibid. 157.

<sup>104</sup> В. Д. Корольюк op. cit. in note 41, pp. 53–54.

<sup>105</sup> Nicolae DRĂGANU op. cit. in note 16, pp. 16–17.

<sup>106</sup> Ștefan PASCU op. cit. in note 16, p. 49.

<sup>107</sup> SRH II. 535.

<sup>108</sup> SRH II. 606.



glaring, green colour and opulent fertility of the land. Elsewhere, he wrote that all of the Panoni, they are who inhabited Panonia, used to be the sheperds of the Romans, and they had ten great kings in the whole Messia and Panonia. After the end of the Roman imperial rule, the ‘Ungari’, so the Huns came from Sicia province.<sup>109</sup> The term ‘Pascua Romanorum’ also appears in a work from the second half of the 8<sup>th</sup> century, written by Thomas of Spalato. According to this, the Hungarians occupied the whole of Pannonia on both of the riverbanks, and they settled down in the lowlands which used to be called ‘pascua Romanorum’.<sup>110</sup> The Hungarian tradition is reflected in a distorted way without the notion ‘pascua Romanorum’ in the confused Hungarian-Polish Chronicle. There one can read, that Attila crossed the Danube from western direction and found flat fields rich in grass and lot of sheperds with flocks, herds, and wild horses; since those lands were inhabited by nobody but sheperds and farmers.<sup>111</sup>

If one is in search for the origins of the wide-spread tradition about Hungary’s having been the fertile pasture of the Romans plentiful with grass where sheperds (the Roman’s sheperds) were living, other pieces of information have to be taken into consideration beyond the Hungarian written sources. The earliest linking data was mentioned by Constantinos Porphyrogenetos. In his view, Dalmatia, extended to the river Danube, was the territory of the Romans (‘Ρωμανοι). Soldiers from all over the Dalmatian towns had to keep guard over the river because of the Avars living right on the other bank. Dalmatians, who used to cross the river every year, saw there the people and their animals quite often. In time, the Avars occupied Dalmatia, the Romans could keep only the towns next to the seashore.<sup>112</sup> Accordingly, the sheperds lived on the eastern bank of the Danube, originally. They are told to have lived there also by the Hungarian-Polish chronicle. Therefore, the tradition of ‘the sheperds of the Romans’ (‘pastores Romanorum’) comes from the merging of this two sources: on the one hand, from a relic that remained throughout the centuries of the Roman reign over a certain part of the Carpathian basin, which still existed in the 10<sup>th</sup> century as the previously quoted place of Constantinos Porphyrogenetos certified it, and, on the other hand, from the experience, which was living and valid till at least the 12<sup>th</sup> century, telling that the farmlands of the Carpathian Basin were appropriate for husbandry. In 1173, Constantinos Manasses wrote about Hungarians, „*who benefit from a lot of ploughland and grain-producing soil, as well as from horse and cattle-pastures, because the land, where the animals graze, is grass-covered and rich, the pasture of the meadows and reeds are fertile and plentiful, and also deny and sprinkled – infinite*”.<sup>113</sup> As for Odo de Deogilo, who passed through Hungary in 1147, Transdanubia, where he had been, was so much abounding in

---

<sup>109</sup> Olgierd GÓRKA: *Anonymi Descriptio Europae Orientalis*, (Cracoviae, 1916) pp. 12–13., 44. See Josef DEÉR: Ungarn in der Descriptio Europae Orientalis. *Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung* (1931), pp. 1–22.

<sup>110</sup> SRHVG III. pp. 548–549.

<sup>111</sup> Béla KARÁCSONYI: *Chronica Hungaro-Polonica. Pars I. (Textus cum varietate lectionum). Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Acta Historica*, tomus XXVI. (Szeged, 1969) pp. 18–19.

<sup>112</sup> Gyula MORAVCSIK op. cit. in note 19, pp. 140–143.

<sup>113</sup> Mátyás GYÓNI: ‘Magyarország és a magyarság a bizánci források tükrében’ [Hungary and the Hungarians as reflected in the Byzantine sources], *Magyar-görög tanulmányok* 7. (Budapest, 1938) p. 26.

pastures, that it was said to be the pasture of Iulius Caesar.<sup>114</sup> So, as Riccardus, the rhyming chronicle from Stična, the anonymus French Dominican traveller in the first part of the 14<sup>th</sup> century, and Thomas of Spalato give proof, the earlier edition of the Hungarian chronicles knew the ‘pasture of the Romans’ (‘pascua Romanorum’) in this term combined from two origins, condensing the one-time Roman reign, and the fertile soil of the Carpathian Basin being favourable for pasturing in one term. This edition must have been accomplished by the 1230’s, because Riccardus quoted it briefly. It is debated what to regard as the *terminus post quem* of the written form of the term. Our historical literature usually trace back the moment of pascua Romanorum to the ancestral source missing in the 11<sup>th</sup> century.<sup>115</sup> Since Bálint Hóman attributed the considerable part of the messages (so the ‘pascua Romanorum’<sup>116</sup>) of the chronicle composition (and Anonymus) to the chronicle lost in the 11<sup>th</sup> century, generally without any verification, his method has become a generally applied practice. Although Elemér Mályusz rightly criticised Hóman’s approach idealising the author of the ancestral chronicle and representing this work as a magnificent creation: „*It is regrettable, that he regarded the chronicle of Anonymus as the most characteristic representative of the genre, and then he imagined the ancestral chronicle on this basis, unconsciously. In his valuation, he has high opinion about this author... In contrast with Hóman’s assumption, the ancestral chronicle could not be a work resembling with great models*”.<sup>117</sup> Apart from the tradition, which goes back to the practice of Hóman, there is no reason which could justify the tracing back of the expressions ‘Roman pastures’ and ‘Romans’ sheperds’ to the Hungarian original source from the 9<sup>th</sup> century.

One thing attracted our attention during our earlier studies: where Anonymus finishes an analysis with the phrases „Quid plura” or „Quid ultra”, he uses written Hungarian sources. And indeed, as has often been quoted, the nameless recorder speaks about the inhabitants of Pannonia (in terms of Hungary, by putting words into the Russian princes’ mouth), who lived before the Hungarian conquest, i.e. he mentions the Slavs, Bulgarians, Blachs, and the Roman sheperds, and gives an account of the fact that the Romans named the field of Pannonia pasture after Attila’s death, because they grazed their flocks on the field of Pannonia, which was named: ‘Romans’ pasture’, he finishes the description with this comment: „But that will do from this” (Quid plura). Comparing Anonymus with the texts which were left to us from the Hungarian Chronicle by Simon Kézai and the chronicle composition in the 14<sup>th</sup> century proved that Anonymus drew on written Hungarian source here, which could not be earlier than the turning of the 12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> centuries.<sup>118</sup> We may think the expressions ‘pastores

<sup>114</sup> GOMBOS, F. Albinus (ed.): *Catalogus fontium historiae Hungaricae*, I., (Budapest, 1937) nr. 1720. Concerning the fact that Odo did not use Hungarian written source see Iosephus DEÉR: Quis fuerit fons primigenius Gestorum Chronicorumque medii aevi ex saeculo XI-o oriundus at post deperditus. SRH I. p. 4.

<sup>115</sup> For the detailed list of the referring literature see Gyula KRISTÓ: ‘Egy 1235 körüli Gesta Ungarorum körvonalairól (Riccardus és Albericus tanúsága)’ [About the sketches of a Gesta Ungarorum of around 1235 (the testimony of Riccardus and Albericus)], in: HORVÁTH, János – SZÉKELY, György (eds.): *Középkori kultúránk kritikus kérdései* (Budapest, 1974) pp. 229–230. note 2.

<sup>116</sup> Bálint HÓMAN op. cit. in note 64, pp. 33–34.

<sup>117</sup> Elemér MÁLYUSZ: Krónika-problémák [Chronicle-problems], *Századok* (1966), p. 714., 724.

<sup>118</sup> Gyula KRISTÓ op. cit. in note 70, pp. 166–174. – Almost simultaneously with our study József Deér

Romanorum' (and 'Pascua Romanorum') combined from two traditions to have been written down at first in these times and not in the 11<sup>th</sup> century. The 'pascua Romanorum' was left to us neither in Kézai's text, nor in the text of the chronicle composition from the 14<sup>th</sup> century but Riccardus proved that it was part of the chronicle text tradition, coming from earlier times than the second half of the 1230's. Riccardus mentions the 'pascua Romanorum' expressly with reference to a *Gesta Hungarorum*.<sup>119</sup> Actually, the *pastores Romanorum* can neither be found in Kézai's chronicle nor in the chronicle composition from the 14<sup>th</sup> century. Instead of them, the sheperds and colonuses of the cities of Pannonia, Panfilia, Macedonia, Dalmatia, and Frigia figured here, who were identified with the Blacks (Vlachs) by our sources or are called Blacks (Vlachs).<sup>120</sup> With regard to the fact that we can speak about Roman provinces or regions which were under the authority of the Romans and Romans lived in the cities of these lands, there is no doubt that their sheperds were the 'Roman's sheperds', after all.

Were there any Vlachs in Anonymus's written Hungarian source? Today, we cannot yet answer this question unequivocally. If they figured, they could have done so in a function (as it can be read in Kézai's and the today-known text of the chronicle composition from the 14<sup>th</sup> century) that proves that the Blacks (Vlachs) were the sheperds and colonuses of the citizens of Pannonia, Panfilia, Macedonia, Dalmatia, and Frigia, who stayed in Pannonia willingly after the citizens had left for Italy in the age of Attila. So, if there were Vlachs in Anonymus's written Hungarian source, and because this source could not be earlier than the turn of the 12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> centuries, its author could only have seen Rumanians in them. The Vlachs who were known by his contemporaries in Pannonia (and Transylvania) meaning Hungaria can „easily” have meant Roman descendants to this chronicler. After all, the language of the Vlachs remembered him of Latin well-known to him,<sup>121</sup> the name they referred to themselves with was *rumân* (perhaps *român*) which harmonized with Romanus.<sup>122</sup> But this is just a theoretical possibility. Two circumstances question that in the Hungarian source used by Anonymus, the Romans' herdsmen stayed in Pannonia must have been Vlachs. First of all, that this news from the Kézai and 14<sup>th</sup>-century chronicle composition has no clue by Anonymus. Anonymus knew nothing about that the Romans' herdsmen would have been the Vlachs, who stayed in Pannonia after the Roman townspeople had left for Italy. The other point of view cannot be considered negligible either: the Vlachs appear in two other places of Kézai's chronicle, showing that among the Hungarian chroniclers Kézai had the most indirect knowledge about them. Kézai says after the collapse of the Hun empire: the Székelys, the rest of the Huns getting to know that the Magyars come

---

came to the conclusion that the terms „*Quid plura*” and „*Quid ultra*” of Anonymus's *gesta* are borrowings from the Charles the Great-debate, see Josef DEÉR op. cit. in note 63, p. 42.

<sup>119</sup> In our opinion this *Gesta Ungarorum* was made around 1235, see Gyula KRISTÓ op. cit. in note 115, pp. 229–238.

<sup>120</sup> SRH I. pp. 156–157., 269.

<sup>121</sup> Humanists took notice of it and the kinship of the Rumanian and Italian languages in the 16<sup>th</sup> century in great numbers, see Lajos TAMÁS op. cit. in note 11, pp. 91–91., 102–104.

<sup>122</sup> Lajos TREML. (= TAMÁS): Az oláhok nemzeti nevééről [About the national name of the Olahs], *Egyetemes*

to Pannonia again, went to meet them to Russia, then after Pannonia had been conquered, they settled not in the lowlands, but in the mountains with the Blachs, where they mixed and supposedly used their writing.<sup>123</sup> In another place Kézai gives the information that after Attila's sons almost perished with the Scythian warmen in the battle of Crunhelt (Crumhelt), Pannonia was without a king for ten years, only the Slav, Greek, German, Messianus and Olah (Ulahis ~ Vlachis) incomers (advenis) stayed there, who served Attila in his life with common service.<sup>124</sup> The Kézai-passage quoted first cannot be traced back to earlier chronicle compilation, as among the codices of the 14<sup>th</sup>-century chronicle composition only the members of the V-chronicle family contain this text. The information itself denotes only the end of the 13<sup>th</sup> century, Kézai's age, because even at the beginning of the 13<sup>th</sup> century (in the age of Anonymus and his supposed Hungarian source), the Székelys lived farther in the west than in their present-day habitation near the Eastern-Carpaths, where they arrived as a result of the motion of eastern direction finished in the course of the 13<sup>th</sup> century.<sup>125</sup> Thus the Székelys got close to the Romanians in the neighbourhood of the Eastern- and Southeastern-Carpaths only in the last few years of the 13<sup>th</sup> century, who had lived in that place since at least the turn of the 12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> centuries.<sup>126</sup> We can say the same about Kézai's other Vlach-data. Only the person who created the whole Hun-history construction and performed numerous anachronisms (e.g. one of Attila's grandchildren, Edemen was a participant of the Magyar conquest), could declare the Slavs, Germans and Romanians as Attila's servants: Simon de Kéza. And Simon de Kézai representing the Hungarus-consciousness of the lesser nobility described the Slavs, the Greeks, Germans and Messiani in Pannonia as incomers (advenas) like the Vlachs.

So we think it likely that in Anonymus' Hungarian source formed in the turn of the 12-13<sup>th</sup> centuries only the herdsmen of the Romans appeared without a closer ethnic definition and the term of the pasture of the Romans appeared in the sense of Hungaria (the whole medieval Hungary). According to it, this source did not mention the Vlachs. The Vlachs were introduced into the Hungarian chronicle literature by Anonymus and Simon de Kéza. The anonym chronicler living in the beginning of the 13<sup>th</sup> century drew a totally consistent picture about both the Romans and the Vlachs. The Romans can be found *only* on the west side of the Danube, where in the first centuries A.D. the province of Pannonia existed. And although Anonymus did not localize the herdsmen of the Romans, it results from his gesta that we can look for them only in Transdanubia. Whereas the Vlachs appear *exclusively* on the east side of the Tisza; it is true for the Vlachs of both Gelou and Glad. It is clear from this distinction that the Romans of Anonymus cannot have been Vlachs (Romanians), as the herdsmen of the Romans cannot have been Vlachs either. Each of the four names in the famous

---

*Philologiai Közöny* (1933), pp. 51–53.

<sup>123</sup> SRH I. pp. 162–163., 279.

<sup>124</sup> SRH I. p. 163., 281.

<sup>125</sup> Comprehensively see György GYÖRFFY: 'A székely társadalom' [The Székely society], SZÉKELY, György (ed.): *Tanulmányok a parasztság történetéhez Magyarországon a 14. században*, (Budapest, 1953) pp. 104–108.

<sup>126</sup> Antonius FEKETE NAGY – Ladislaus MAKKAI: *Documenta historiam Valachorum in Hungaria illustrantia usque ad annum 1400 p. Christum. Etudes sur l'Europe Centre-Orientale – Osmittteleuropäische Bibliothek No 29.* (Budapestini, 1941) pp. 1–24.

list of ethnicities of Anonymus – Sclauī, Bulgariī et Blachii ac pastores Romanorum – refers to an independent ethnicity, the Sclauī means the Slavs, the Bulgariī the Bulgarians, the Blachii the Romanians in Eastern Hungary (Transylvania and the Lower Danube), the pastores Romanorum the inhabitants of Transdanubia. So the thesis of Drăganu, Pascu and Koroljuk is incorrect, who all described the herdsmen of the Romans, Blachs and Romans of the anonym chronicler as Romanians. However, Anonymus's gesta remained outside the Hungarian chronicle-body, the anonym chronicler's correct narrative differentiating consequently the Romans and Blachs and using Pannonia in a tinged way, in two senses, did not find response in the later chronicle literature.

The Vlachs were reintroduced onto the pages of our medieval written history by Simon Kézai at the end of the 13<sup>th</sup> century. Kézai – limiting onto our points of view of investigation – used in essentials the same Hungarian source (or its developed, modernized version) as could also be at Anonymus's disposal. This source, as it is known, knew about the pasture of the Romans synonymous with Hungaria, and the herdsmen of the Romans. Kézai came to a conclusion absolutely different from that of Anonymus from this raw material. In this respect, he was not so much restrained by the memories of the former Romans in Transdanubia as the anonym chronicler who when writing the story of Troy and the Greek wars acquired some „classical” education – as the saying goes. Besides, Kézai could have known the Romanians living mingled with the Székelys along the mountains of the Carpaths more intimately. He localized their habitation well, he even assigned the Székely runic script to the Romanians – incorrectly.<sup>127</sup> He could have had knowledge about the pastoral lifestyle of the Romanians in Eastern Hungary and he may have taken note of their language similar to the Latin or that they called themselves Rumân. He used the legendary expression of ‘pastores Romanorum’ of his source for the Romanians of his age in East Transylvania. Thus he wrote in his chronicle that the Blachs were *their* herdsmen (ipsorum ... pastores) and colonuses, and these Blachs stayed in Pannonia (i.e. in Pannonia in the sense of Hungaria) of their own accord. This latter supposition was logical, because if in his age, at the end of the 13<sup>th</sup> century, Romanians lived in Transylvania – as contrasted with their masters– they did not leave it.

Who does *those* refer to in Kézai's chronicle? In the source of the chronicle to the Romans (‘pastores Romanorum’), but by him to the dwellers of Pannonia, Panfilia, Macedonia, Dalmatia and Frigia. They were Roman provinces, so Kézai – taking the names of these provinces from his source, the Exordia Scythica<sup>128</sup> – in a sense logically replaced the Romanorum with these geographical names. From among these, Pannonia referred to Transdanubia, Pamphylia to Asia Minor, Macedonia to the Balkan Peninsula, Dalmatia to the eastern shore of the Adriatic, and Phrygia to Asia Minor again. In any case the lack of Dacia from the list is informative, referring to two things. On the one hand, it marks Kézai's lack of information concerning the ancient

---

<sup>127</sup> János HORVÁTH, Jr.: A hun-történet és szerzője [The Hun-history and its author], *Irodalomtörténeti Közlemények* (1963), p. 473.

<sup>128</sup> Sándor ECKHARDT: A pannóniai hun történet keletkezése [The origin of the Hun history in Pannonia], *Századok* (1927-1928), pp. 605–606.

conditions of Central Europe, on the other hand, it ensures that the Vlachs (Romanians) known by him did not know about their Dacian origin. And after Kézai made the Vlachs the herdsmen and colonuses of the Roman townspeople, there was nothing in his way to put the Vlachs with the Slavs, Greeks, Germans and Messianuses in the line of peoples who in Attila's life served him with common service and who stayed in Pannonia between the time of Attila's sons and the anew conquest of the Magyars, when there was no king in Pannonia for ten years. The list of names of peoples has no independent value as a source. With the exception of the Greek, none of the peoples can be considered as the inhabitants of the Central-Danube Basin in the 5<sup>th</sup> century. Obviously this list of names was Kézai's invention without any historic reality. Anyhow, it is the consequence of the combination originating from Kézai's medieval pedantry, that he made the Vlachs (evidently meaning Romanians by them) – together with the Slavs, Germans and other peoples – peoples of the Carpathian Basin in the age of Attila, which proved the continuity of the fact that the Carpathian Basin was inhabited between the Huns and the Magyars.

Who should we understand under the Blaks of Anonymus? As opposed to former views, we cannot mean Romans, herdsmen of Romans, Franks and other western Neolatins. Anonymus's Vlachs can be only Romanians (românii). Romanians appear with Slavs, Bulgarians and the herdsmen of the Romans in his famous list of peoples. The Blaks of both Gelou and Glad can be considered Romanians. It can be taken for certain, that the Kumans, Bulgarians and Blaks supporting Glad are the historical (more exactly unhistorical) reflections of the Bulgarian-Blak (Romanian)-Kuman population of the second Bulgarian state emerged in 1186. It is more difficult to make a statement about the Blaks of Gelou. Before accepting their existence as a historical reality before 896 (that the present Romanian historiography makes neglecting every source criticism), we have to examine whether the gesta of Anonymus provides a base to make such a statement. It is just this essay which proved that the work of the anonym chronicler is an unreliable source concerning the rivals of the conquering Magyars. We tried to prove that the Romans taking Transdanubia in their possession at the end of the 9<sup>th</sup> century and defending Veszprém against the siege of the Magyars did not exist in the way Anonymus described them, the anonym chronicle created them from the Romans of Pannonia in the 1<sup>st</sup>-4<sup>th</sup> centuries A.D. and the escorts of German origin coming from the Roman Empire with Gertrud of Meran origin, queen of Hungary at the beginning of the 13<sup>th</sup> century, and placed them in the 9<sup>th</sup> century. Gelou's Blaks can be explained in a similar way. Anonymus had information about the ethnic combination of the second Bulgarian state and knew that beside the Bulgarians and the Kumans, the Blaks had a great role there. He made them appear in the auxiliary troop of leader Glad ruling between the Lower Danube and the Maros, evoked from a toponym. He was also informed about the South Transylvanian Blaks who he made, under the leadership of their master called Gelou also evoked from a toponym, the Transylvanian rivals of the conquering Magyars.

Our investigation concerning Nestor and the medieval Hungarian sources proved the thesis of the Daco-Roman continuity not in the least. The surveyed sources „prove” beside the Romanians in the question of the Transylvanian ethnic priority for

those, who do not know or apply the objective and correct source criticism, or who are always inclined to see only the current part of the whole, torn out of its context.

It is hardly necessary to set forth in detail as an afterword that both Nestor and Anonymus are invaluable sources of the history of the early feudal Eastern Central Europe, but in themselves, without professional explanation or engrossed source criticism, they do not speak or not absolutely about the truth. Nestor and Anonymus recorded events too, that had happened centuries earlier. Besides relatively reliable traditions, strongly distorted ones could also have been available for them, or they themselves undertook fables, stories to vanish the blank spots of the narration. It is not easy to take apart the different elements, differentiate the traditions stratified onto each other, blind to age, interpret, define their value of verity, they all claim professional criticism. Only from its application we can hope to acknowledge more about both Nestor and Anonymus, their treasure of ideas, working practices, historiographer's experience and the ages they also (or mostly only they) recorded for us.

## MARTHA FONT

### Ein Nachbarland (Ungarn) im Spiegel der altrussischen Chroniken\*

Die Länder Mitteleuropas, Polen, Böhmen und Ungarn haben sich am Ende des 10. Jhs. dem christlichen Europa (*Orbis Christianus*) mit dem römischen oder lateinischen Ritus angeschlossen. Das galt für Polen im Jahre 966, für Böhmen um Mitte des Jahrhunderts, während für Ungarn nach 973. Zur gleichen Zeit (988) wurde die Kiewer Ruß zum Christentum bekehrt, wo jedoch die byzantinische oder griechische Liturgie eingeführt wurde. Die im mittleren und östlichen Europa lebenden Völker befanden sich in der Hinsicht des Christentums in einer Übergangsphase. Mit der Aufnahme des christlichen Glaubens unterstützte die Oberschicht der Gesellschaft die weiteren Missionsbestrebungen und die Entwicklung der kirchlichen Organisation. Die niedrigeren Gesellschaftsschichten sowie die eigentliche Unterschicht aber beharrten sogar nach ihrer scheinbaren oder formellen Bekehrung auf die heidnischen Sitten.

Die Schriftlichkeit nahm ihren Anfang mit dem christlichen kulturellen Einfluß, aber nicht überall im selben Sinne. In polnischen Gebieten ist eine große Anzahl der Klosterannalen wahrzunehmen;<sup>129</sup> in Ungarn bedeuten die die Stiftungen bestätigenden Schenkungsurkunden die allerersten Schriftsdenkmäler z.B. Pannonhalma 1002, Pécs und Veszprém 1009;<sup>130</sup> wobei in der Kiewer Ruß die altrussischen Übersetzung griechischer liturgischen Texte, z.B. Ostromir Evangelium von 1056<sup>131</sup> die gleiche Rolle spielte. Die Aufzeichnung der Geschehnisse der Vergangenheit und der Herkunft und Geschichte des ganzen Volkes (*natio*) erfolgte erst später: in Polen war ein unbekannter Author, Anonymus Gallus;<sup>132</sup> der erste Annalist; bei den Böhmen der Prager Kosma d.h. Cosmas Pragensis<sup>133</sup> und in Ungarn stammte die sog. Urgesta gleichfalls von einem unbekanntem Author.<sup>134</sup> In der Kiewer Ruß ist die „Erzählung der vergangenen Jahre“<sup>135</sup> oder mit anderen Worten die

---

\* Übersetzung aus dem Originalen: Magyarok a „Poveszty vremennih let”-ben. In: *In memoriam Barta Gábor. Tanulmányok Barta Gábor emlékére* [Studien in memoriam Barta Gábor], Hrsg. v. I. Lengvári, Pécs, 1996. S. 39–51.

<sup>129</sup> Monumenta Poloniae Historica. wyd. BIEŁOWSKI, A. (im weiteren: MPH) I-VI. Lwów-Kraków, 1864-1893, Hier: II-III.

<sup>130</sup> Diplomata Hungariae Antiquissima. vol. I. 1000–1131. ed. GYÖRFFY, Gy. Budapest, 1992, I. S. 25–26., 54.

<sup>131</sup> Svodnij katalog slav’ano–russkih rukopisnih knig, hran’aščih’s v SSSR. XI–XIII vv. red. ŽUKOVSKAJA L.P. Moskva, 1984, S. 33–36.

<sup>132</sup> MPH I. 379–384.; DĄBRÓWSKI, J., Dawne dziejopisartwo polskie (do roku 1480). Wrocław–Warszawa, 1964, (im weiteren: DĄBRÓWSKI 1964) S. 26–42.

<sup>133</sup> Fontes rerum Bohemicarum. Bd. II. Praha, 1874, S. 1–198.; HODINKA A., Cseh források. [Böhmische Quellen] Nyíregyháza, 1994, S. 22–31.

<sup>134</sup> Scriptorum rerum Hungaricarum. I–II. ed. E. SZENTPÉTERY. Budapestini, 1937–1938 (im weiteren: SRH) I. S. 1–13.; GERICS J., Legkorábbi gesta-szerkesztéseink keletkezésrendjének problémái. [Die chronologischen Probleme in den ersten ungarischen Gesta-Kompilationen] Budapest, 1961.

<sup>135</sup> Povest vremennyh let. I. Tekst i perevod. LIHAČEV, D.S. i ROMANOV, B.A. II. Primečaniya, stati, kommentarii. Lihačev, D.S. Pod red. Adrianovoj–Peretc, V.I. Moskva–Leningrad, 1950, (im weiteren: PVL);



Nestorchronik<sup>136</sup> das erste entsprechende Beispiel. Die Entstehung aller vier erwähnten Werke geht zurück auf die Wende des 11. und 12. Jhs. Die genaueste Jahreszahl kann bei der altrussischen Nestorchronik angegeben werden: 1113. Es ist einer der gemeinsamen Charakterzüge dieser frühen historischen Werke, daß sie zwei verschiedene Herkunftssagen beinhalten: eine dynastische (Přemysl-, Piast-, Rurik- und Arpadenhäuser) und eine „kollektive“, z.B. die Herkunft der Slawen, die Einberufung der Waräger, die Fortwanderung aus Scythien usw. Unseres Erachtens war der Beweggrund überall der gleiche: die zur Herrschaft gekommene Dynastie oder der gerade herrschende Teil einer Dynastie fand in der Geschichtsschreibung ein entsprechendes Mittel, mit dem man die Legitimität nachweisen konnte. In Ihren Ideen und höchstwahrscheinlich auch durch die Person des Chronisten war diese Geschichtsschreibung eng mit dem königlichen oder großfürstenlichen Hofe und seiner Gedankenwelt verbunden.

Die Autoren des Anfangs des 12. Jhs., in Ungarn der Annalist König Kolomans des Bücherfreundes (1095–1116), in der Kiewer Ruß Nestor waren die ersten, die die früheren verstreuten Aufzeichnungen zu einem einheitlichen Ganzen kompilierten und zugleich sie mit den Ereignissen ihrer Zeit ergänzten, die sie für die wichtigsten hielten.<sup>137</sup> Die ihnen folgenden Chronisten – wenn auch sie die älteren Texte verändert haben mögen –, haben eher ihre zeitgenössische Geschichte beigefügt. Wenn wir in den Chroniken über Ereignisse des 12. Jhs. lesen, begegnen wir einem zeitgenössischen Author, der – vielleicht auch als Augenzeuge – über die einzelnen Geschehnisse umständlich schreibt und die kleinsten Unterschiede erwähnt. Es ist aber merkwürdig, daß auch weiterhin die Dynastie bzw. die Person des Herrschers im Mittelpunkt steht. Die Länder der mittel- und osteuropäischen Region können mit Recht bis zum 12. Jh. als ein „Randgebiet“ der christlichen Welt (*Orbis Christianus*) bedeuten. Vor der sich am Anfang des 12. Jhs. entfaltenden Chronikschreibung erfahren wir vor allem aus den Werken der westeuropäischen und byzantinischen Geschichtsschreiber über die Geschichte dieser Völker (*nationes*).<sup>138</sup>

Die höfische Geschichtsschreibung Mittel- und Osteuropas am Anfang des 12. Jhs. ist retrospektiv. Sie will gleichzeitig das *Origo gentis*, d.h. die Herkunft ihres Volkes und ihre heidnische Vorgeschichte und Gegenwart abschreiben, die Aufnahme des

---

über die Quelle siehe z. B.: LIHAČEV, D.S., Russkie letopisi i ih kulturno-istoričeskoe značenie. Moskva–Leningrad, 1947, S. 145–172.; KUZMIN, A.G., Načalnie etapi russkogo letopisania. (Moskva, 1977); GRABMÜLLER, H.J., Die russische Chroniken des 11-18. Jhs. im Spiegel der Sowjetforschung. *Jahrbuch f. Geschichte Osteuropas* 25 (1977), S. 66–90.; OSTROWSKI, D., 'Textual Criticism and the Povest' vremennyh let. Some Theoretical Considerations. *Harvard Ukrainian Studies* V/1. (1981), S. 11–32.; Handbuch zur Nestorchronik. I/1,2,3,4, Hrsg. von MÜLLER, L. München, 1977, 1979, 1984, 1986.; BEREŽKOV, I.G., Hronologija russkogo letopisania. Moskva, 1963.

<sup>136</sup> FONT, M., 'Nyesztor-krónika' [Die Nestorchronik]. In: Korai magyar történeti lexikon. [Lexicon für ungarischen Frühgeschichte] Hrsg. Von KRISTÓ Gy., ENGEL, P., MAKK, F. Budapest, 1994, (im weiteren: KMTL) S. 498.

<sup>137</sup> KRISTÓ, Gy., História és kortörténet a Képes Krónikában. [Geschichte und Zeitgeschichte in der Bilderchronik] Budapest, 1977, S. 32.; Šahmatov, A.A., Povest vremennyh let. Petrograd, 1916. (im weiteren: ŠAHMATOV 1916)

<sup>138</sup> KERSKEN, N., Geschichtsschreibung im Europa der „nationes“. Nationalgeschichtliche Gesamtdarstellungen im Mittelalter. Münster, 1995. (im weiteren: KERSKEN 1995)

Christentums für einen Wendepunkt bewertend.<sup>139</sup> Dabei haben die Chronisten des 12. Jhs. mehrere Quellen benutzt, teils schriftliche Quellen, in erster Linie die Heilige Schrift, dann verstreute örtliche Aufzeichnungen und fremde Chroniken. Für die polnischen, böhmischen und ungarischen Quellen können die Chroniken aus dem Ausland die westlichen, lateinsprachigen Annalen gewesen sein und im Falle der Ruß waren diese die byzantinischen Chroniken,<sup>140</sup> teils im Original, aber größten Teil durch die sog. Übersetzungsliteratur. Die Übersetzungsliteratur bedeutete ins Slawische übertragene Chronikzusammenstellungen bzw. das Ganze eigener beliebten Werke. Die andere Quelle aus der die Annalisten des Anfangs des 12. Jhs. schöpften, war die mündliche Überlieferung, das Herkunftsmythos, bzw. die Herkunftssage der führenden Schicht, oder noch mehr die der Herrscherdynastie. Die an erster Stelle erwähnten, an entfernten Orten abgeschriebenen Berichte können lückenhaft sein, im anderen Fall können einige Elemente der mündlichen Überlieferung in Vergangenheit geraten.

Wir sind der Meinung, die Chronik des 12. Jhs., die auch etwas von der Geschichte der Nachbarländer aufbewahrt, können auch als einen „Spiegel“ betrachtet werden: was war wichtig, was hat man von der Geschichte eines Nachbarstaates wahrgenommen. In jetzigem Beispiel hat die Rolle des Spiegels die Kiewer Nestorchronik, wodurch gezeigt werden wird, was, wie und warum gerade in jener Form über die Ungarn abgeschrieben wurde, wie wir es im Text finden.<sup>141</sup>

Der Chronikschreiber bezeichnet die Ungarn stets mit dem Namen *Ugri* oder *Ugre* und nicht mit der modernen slawischen Sprachform. *Wengr* kommt nur im Codex des Ipat'evskaja letopis (IP) vor, was unserer Meinung nach dem Abschreiber des 15. Jhs. zuzuschreiben ist, und es ist vielleicht auch eine polnische Sprachwirkung (siehe *węgr!*) nicht völlig auszuschließen. Die sich auf die Ungarn beziehenden Angaben verraten die am wenigsten wertvollen Informationen in den Fällen in denen der bloße Landname (*Ugra, ugarskaja zemlja*) vorkommt:

– in dem undatierten Einführungsteil<sup>142</sup> der eigentlich die Herkunftssage der Ruß und der Slawen beinhaltet;

– als Endziel der an Kiewer vorbeiziehenden Ungarn erwähnt;<sup>143</sup>

---

<sup>139</sup> GRUNDMANN, H., *Geschichtsschreibung im Mittelalter*. Göttingen, 1978, S. 12–16.

<sup>140</sup> ISTRIN, V.M., *Hronika Georgia Amartola v drevneslav'anskom perevode*. Tekst, issledovanie, slovar'. č. 1–2. Petrograd–Leningrad, 1920–1930, (im weiteren: ISTRIN 1920); TVOROGOV, O.V., *Drevnerusskie hronografi*. Moskva, 1975.; PODSKALSKY, G., *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237)*. München, 1982, S. 210–211.

<sup>141</sup> Über die Ungarn in der Nestorchronik siehe: HODINKA, A., *Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai*. [Die Angaben der altrussischen Annalen über Ungarn] Budapest, 1916.; PERÉNYI, J., *Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai*. [Die Angaben der altrussischen Annalen über Ungarn] In: *Tanulmányok a magyar–orosz irodalmi kapcsolatok köréből*, I. Budapest, 1961, S. 28–54.; PERÉNYI, J., *Ugri v Povesti vremennih let*. In: *Letopisi i hroniki*, Moskva, 1974, S. 92–102.; FONT, M., *Az óorosz évkönyvek első szerkesztése és forrásai*. [Die Quellen und die erste Redaktionen der altrussischen Annalen] In: *A honfoglalásról sok szemmel*, II. Hrsg. von Györfy, Gy. Budapest, 1996, S. 119–129.; FONT, M., *Magyarok a Povest vremennyh let-ben*. [Die Ungarn in der Povest' vremennyh let] In: *In memoriam Barta Gábor. Tanulmányok Barta Gábor emlékére*. Hrsg. von Lengvári, I. Pécs, 1996, S. 39–51.

<sup>142</sup> PVL I. S. 11.

<sup>143</sup> PVL I. S. 21.

- als Herkunftsort der im Handel im Raum des Schwarzen Meeres vorkommenden Pferde und Silbers;<sup>144</sup>
- als Richtung der Flucht des Fürsten Swjatoslaw;<sup>145</sup>
- anlässlich des Sieges von Wladimir Monomach als ein illustrierendes Beispiel für die „weite Länder“ erreichenden Nachrichten.<sup>146</sup>

Die Berichte können für den Chronisten als Gegenwart aufgefaßt werden, in einer Zeit, in der die *ugorskaja zemlja* und *Ugra* mit dem zeitgenössischen Ungarn des Anfangs des 12. Jhs. identifiziert ist, siehe die Bemerkung *ninje* („jetzt“) im Satz.

Eine ähnliche, aber anderswie verfasste Information bedeuten jene Fälle, in denen das Attribut *ugorskij* als der Name eines Berges vorkommt. In den bereits erwähnten Fällen<sup>147</sup> bezeichnet zweimal die grammatische Mehrzahl (Ugorskije gori) die Karpaten. Ihr Vorkommen in Singular ohne eine grammatische Übereinstimmung weist auf einen neben Kiew liegenden Berg (Hügel), eine Höhe, eine geographische Ortsbestimmung hin.<sup>148</sup> Es geht aus den Daten unter der Jahreszahl 898 hervor, daß die Ungarn an einem Berg neben Kiew vorbeigezogen (*idosza gorju*), der seither (*ottole*) ungarischer Berg genannt wird (*zovet sja Ugorskoje*). Grammatisch gesehen ist das gemeinsame Vorkommen des weiblichen Wortes (*gora*) mit dem neutralen Attribut (*Ugorskoje*) problematisch. Das neutrale Attribut könnte sich ursprünglich auf ein anderes Hauptwort (z.B. mesto/Ort) bezogen haben, und nur durch einen Abschreibefehler ist hier aus dem Text ausgeblieben. Diesen Verdacht stärkt eine für das Jahr 882 datierte Angabe, laut deren die Truppen des aus Nowgorod kommenden Fürsten Oleg sich – um Kiew zu erobern – *pod Ugorskoje* anhielten und später die getöteten Fürsten Askold i Dir hier beerdigten. Die Preposition *pod* (unter) muß auf eine Erhöhung hinweisen, woraus später ein „Berg“ wurde.<sup>149</sup> Der Kommentar von Lihatschov hält den Ort ebenfalls für eine Aktualität des Anfangs des 12. Jhs. Lihatschov mag recht haben, aber man darf es auch nicht verkennen, daß zur Herausbildung des Ortsnamen eine längere Zeit nötig war, so muß er allenfalls älter als der Anfang des 12. Jhs. sein. Es besteht aber ein guter Grund zum Nachdenken, ob die Anknüpfung des Ortsnamen an die Ungarn von Etelköz (Schwarzenmeerraum) für sicher gehalten werden kann. Desto mehr, denn die Jahreszahl (898) ist verfehlt. Von den Namensgebern der Ugorskoje-Höhe können die Ugoren (Onoguren) nicht ausgeschlossen werden, unter denen auch der Namensgeber des *Olmin dvor* zu suchen ist. Und von dem wissen wir bereits, daß es nichts mit dem ungarischen Häuptling Álmos zu tun hat. Der Hof von Olma ist jedoch in der Nähe des Ugor-Berges (Höhe), des Ortes der Bestattung vom Askold und Dir zu lokalisieren.<sup>150</sup>

---

<sup>144</sup> PVL I. S. 48.

<sup>145</sup> PVL I. S. 94.

<sup>146</sup> PVL I. S. 195.

<sup>147</sup> PVL I. S. 21., 195.

<sup>148</sup> PVL I. S. 21.

<sup>149</sup> FONT, M., 'Magyar hegy' [Ungarischer Berg] In: KMTL S. 424.

<sup>150</sup> BARTHA, A., A magyar nép őstörténete. [Die Ungarns Urgeschichte] Budapest, 1988, S. 364–365.

Im undatierten bzw. mittelbar datierten Teil der Nestochronik kommen die Ungarn in den Formen *Ugre/Ugri* mit den Attributen weiß und schwarz vor.<sup>151</sup> Der Chronist setzt die Anwesenheit der weißen Ungarn (*ugri belii*) neben Kiew auf die Zeit des Kaisers Heraklios (610–640) *pri Iraklii*. Wie es die Textkritik festgestellt hat, dieser Bericht stammt aus den Lektüren des Annalisten, und zwar aus der Chronik des byzantinischen Georgios Hamartolas, die durch sog. Übersetzungsliteratur um die Wende des 11-12. Jhs. in der Ruß bekannt war. Die Angabe des byzantinischen Chronisten kommt aber bei Moravcsik nicht vor. Das Attribut schwarz (tschornii)<sup>152</sup> neben den Ugoren ist eine, sich bestimmt auf Ungarn beziehende Information, ihr Auftreten bei Kiew fiel ja auf die Zeit des Fürsten Oleg (882–907), andererseits nennt der Chronist Ungarn – am Anfang des 12. Jhs. in der Gegenwart schreibend – das Land der schwarzen Ungarn. Die weiteren drei Stellen<sup>153</sup> an denen die Ungarn noch erwähnt werden, reden von ihren vom Karpatenbecken herausgehenden Raubzügen im 10. Jh. Die Ereignisse geschahen weit entfernt von der Kiewer Ruß, die östlichen Slawen waren hier nicht interessiert. Der Bericht aus dem Jahre 902 ist ebenfalls eine Übernahme von Georgios Hamartolas, nur die Jahreszahl stimmt nicht. Die weiteren zwei Angaben (934, 943) stammen vom unbekanntem Fortsetzer des Werkes von Hamartolas.<sup>154</sup> Es fehlt jedoch eine Aktion unter den Raubzügen der Ungarn in Richtung Byzanz, an der die Ruß selber interessiert war: im Jahre 970 schlossen nämlich ein Bündnis mit der Ruß und griffen das Reich von Byzanz gemeinsam an.

In der Nestochronik sind auch Namen historischer ungarischer Personen aufbewahrt. Der Chronikschreiber wußte über König Stephan den Heiligen,<sup>155</sup> den Zeitgenossen des Großfürsten Wladimir, der sein Volk ebenso zum Christentum bekehrte. Im Teile über den Anfang des 11. Jhs. lesen wir die Namen aus Ungarn stammenden Personen<sup>156</sup>: den von György (*Georgij*), der der Knecht von Boris, dem ersten altrussischen Heiligen neben Gleb war. Wir erfahren es aus dem am Anfang des 13. Jhs. geschriebenen Kiewo–Petscherskij Paterikon, daß nicht nur Georgij ein Mitglied dieser Gefolgschaft war, sondern auch seine beiden Brüder, Moses und Jefrem.<sup>157</sup> Ihr Schicksal ist uns nicht bekannt, wir wissen nicht, wie sie in den Dienst des Fürsten Boris gerieten. Sie entstammten dem niedrigen Stände und ihr Abgang aus Ungarn war nicht erwähnenswert. Die altrussische Hagiographie notierte ihren Namen wegen Boris, und der am Anfang des 12. Jhs. schaffende Chronist schrieb sie mit der Legende in den Text der PVL ab.

Der zur Umgebung des Kiewer Großfürstenhofes gehörende Chronist wußte von den am Anfang des 12. Jhs. geschlossenen dynastischen Ehen<sup>158</sup> und vom Auftreten König Kolomans in Halitsch im Jahre 1099.<sup>159</sup> Die Ehen kamen zwischen den Töchtern des gerade regierenden Großfürsten und Mitgliedern der ungarischen

---

<sup>151</sup> PVL I. S. 14., 20., 21.

<sup>152</sup> PVL I. S. 20.

<sup>153</sup> PVL I. S. 23., 32., 33.

<sup>154</sup> ISTRIN 1920.

<sup>155</sup> PVL I. S. 86.

<sup>156</sup> PVL I. S. 91.

<sup>157</sup> Paterikon Kiewo-Pečerskogo monastir'a. ed. TŠCHIŽEVSKIJ, D. München, 1964.

<sup>158</sup> PVL I. S. 185., 195.

<sup>159</sup> PVL I. S. 179., 181.

Königsfamilie zustande. Die 1104 verheiratete Predslawa wurde nie zur ungarischen Königin, nur Euphemia, die 1112 Koloman heiratete und gegen 1113/14 verstoß.<sup>160</sup> Über die letztere schweigt der Schreiber der Nestorchronik. Es ist eine bewußte Verschweigung von der Seite des die zweite Redaktion der Nestorchronik zusammenstellenden Abtes Sylvester anzunehmen, er stand ja an der Spitze des Klosters Widubitschi, das vom Vater des Wladimir Monomach gegründet wurde. Die Forschung schreibt die tendenziöse Umarbeitung der Geschehnisse um die Wende des 11–12. Jhs. dem Gesichtspunkt der Monomach-Partei entsprechend Sylvester; so kann Sylvester kaum etwas abschreiben wollen, was auf die Familie des Klostergründers schlechtes Licht geworfen hätte.

Die Nestorchronik erzählt ausführlich über den Feldzug König Koloman im Jahre 1099, da Koloman ja eben mit Wladimir Monomach in Konflikt geriet, denn er hatte seine Gegner, den Großfürsten Swjatopolk unterstützt. Die detaillierte Beschreibung der Ereignisse ist irrtümlich unter der Jahreszahl 1097 zu lesen und wird später vom Chronisten kurz unter 1099, also der eigentlichen Jahreszahl wiederholt. Die Doppelheit erklärte E. Iglói mit Unterschieden der genres: bei 1097 finden wir eine für die Chroniken charakteristische Erzählung (*letopisnij russkaj*), während bei 1099 eine Aufzeichnung eines Annalisten (*letopisnaja zapis*).<sup>161</sup> Der Form nach stimmt das, aber die Wiederholungen von denen es im Teil über die Wende des 11–12. Jhs. mehrere gibt, stammen eher aus den verschiedenen Quellen des die Nestorchronik zusammenstellenden und abschreibenden Chronisten. Die Doppelheit ist also eine Folge der Kompilation der beiden Redaktionen der Nestorchronik. Der kurze und genaue Bericht über das Jahr 1099 kann vom Chronikschreiber des Großfürsten Swjatopolk (1093–1113) geschrieben worden sein. Die Aufzeichnung scheint authentisch zu sein, denn Swjatopolk war derjenige, der König Koloman um Hilfe bat, doch kann für ihn der Haß der Niederlage nicht erwünschenswert gewesen sein. Es ist gut vorstellbar, daß dieser Swjatopolk nahe stehende Chronist Nestor es war, der die erste Redaktion der PVL zusammenstellte. Der ungenau datierte zweite und umfangreiche Teil ist dem Abt Sylvester zuzuschreiben, der die zweite Redaktion anfertigte. Sylvester fügte zahlreiche andere Teile hinzu, die die Rolle des Großfürsten Wladimir (1113–1125) hervorheben. Die unrichtige Datierung soll auch deswegen zustande gekommen sein: zu jener Zeit nahmen die Geschehnisse ihren Anfang, die letztendlich dazu führten, daß Koloman zur Hilfe gerufen wurde und die als berechtigt beschriebenen Taten des Wladimir Monomach und seiner Verbündeten unterstützte. Es ist ganz ohne Zweifel, daß die Geschichte ein Bestandteil der Nestorchronik aus dem frühen 12. Jh. war, der Text ist ja in den beiden, die Textvarianten aufbewahrenden Codex-Familien im wesentlichen mit dem gleichen Inhalt erhalten geblieben, wobei die grammatischen Unterschiede vernachlässigt werden können. Was den Haß der Niederlage angeht, erzählte der Chronikschreiber die Wahrheit, denn

---

<sup>160</sup> SRH I. S. 164.; MAKK, F., Magyar külpolitika (896–1196) [Ungarns Außenpolitik zwischen 896–1196 Jahren] Szeged, 1996, S. 160.

<sup>161</sup> IGLÓI, E., Povešt' vremennih let o vengrah. In: *Slavica* t. III. Debrecen, 1963, S. 83–105.

das ebenfalls über eine schwere Niederlage, die der König Koloman sogar auf seinem Sterbebett noch nicht ungerächt lassen wollte.<sup>162</sup>

Die über die Ungarn geschriebenen Berichte der am Anfang des 12. Jhs. zustande gekommenen PVL zusammenfassend können wir darüber, wie die einzelnen Informationen in dem Text gerieten, folgendes festzustellen:

– In die um 1116 geschriebene zweite Redaktion geriet die ausführlichere, irrtümlicherweise an das Jahr 1097 geknüpfte Beschreibung der Niederlage Kolomans als ein neues Element und wahrscheinlich als ein Werk des Abtes Sylvester.

– Der Chronist (Nestor?) setzte die Eheschließungen von 1104 und 1112 während der um 1113 durchgeführten ersten Kompilation fest, über den Verstoß von Euphemia kann er gar nicht gewußt haben, denn dies geschah erst 1113. Die Texte der Legenden über Boris und Gleb können derzeit auf das Jahr 1015 gesetzt worden sein, womit man sie an die Ereignisse nach dem Tode des sich zum christlichen Glauben bekennenden Großfürsten Wladimir (982–1015) knüpfte.

– Die frühere sog. Kiewo–Peterschikij svod (um 1095) kann die in (falsche) chronologische Rahmen gesetzte Entstehungsgeschichte der Ruß sowie die Berichte über die Bekehrung der Ruß beinhaltet haben. Nach langen Jahrzehnten und im Besitz weniger Informationen konnte man Wladimir, der sich taufen ließ, als einen „frommen“ Herrscher beschreiben und über ihn bemerken, daß er im Frieden mit seinen Nachbarn, unter ihnen dem Heiligen Stephan lebte.

– Vorher gab es hauptsächlich nur kurze klösterliche Aufzeichnungen auf dem Gebiet der Kiewer Ruß, die aus kurzen, Annales-artigen Berichten bestanden. In unserer Einschätzung entstanden die ersten schriftlichen Aufzeichnungen auf Veranlassung des berühmten Abtes des Kiewer Höhlenklosters, Nikon. Nikon hatte auch Byzanz und den Berg Athos besucht, war also ein gelehrter Mönch und es ist nicht unmöglich, daß griechischsprachige, bzw. ins Slawische übersetzte byzantinische Chronikzusammenstellungen (Chronographen) während seiner Tätigkeit im Höhlenkloster erschienen. Die in der mündlichen Überlieferung aufbewahrte Herkunftslegende (über die Einberufung der Russen und die slawische Stämme) ist wahrscheinlich eine um die Wende des 11-12. Jhs. abgeschriebene Ereignisse, obwohl diese Hypothese nicht entscheidend beweisbar ist.

Davon ausgehend, woher die Chronisten des Anfangs des 12. Jhs. ihre Informationen beschafften, kann folgendes behauptet werden:

Sie haben geschrieben, was sie von ihren Zeitgenossen und aus der lokalen Tradition wußten:

- 1) z.B. die Angaben, die mit der Ergänzung *ninje* (jetzt) vorkommen;<sup>163</sup>
- 2) Ehen vom Anfang des 12. Jhs.;<sup>164</sup>
- 3) den Feldzug König Kolomans;<sup>165</sup>

---

<sup>162</sup> SRH I. S. 431.

<sup>163</sup> PVL I. S. 11., 20., 21., 195.

<sup>164</sup> PVL I. S. 185., 195.

<sup>165</sup> PVL I. S. 179.

Sie haben geschrieben, was sie in den vom Griechischen ins Slawische übersetzten Chronographen und den bereits fertigen – wahrscheinlich weniger – Jahrbücher des Höhlenklosters lasen:

- 1) aus griechischen Quellen (Hamartolas, Malalas, Skytitzes) geschöpfte kurze Informationen;<sup>166</sup>
- 2) die Legende von Boris und Gleb;<sup>167</sup>
- 3) die Geschichte der Taufe der Ruß;<sup>168</sup>
- 4) verstreute frühere klösterliche Aufzeichnungen.<sup>169</sup>

Was für Folgen können daraus auf den Quellenwert der Ungarn betreffenden Informationen gezogen werden?

- 1) Die Chronisten der Ruß können uns über die Wende des 11-12. Jhs. in nennenswerter und authentischer Weise informieren. In unserer Einschätzung ist es den damals entstandenen dynastischen Verbindungen zu verdanken, daß man für die Ungarn ein rückblickendes Interesse hatte.
- 2) Die früheren Informationen haben sie aus ihren Lektüren (größtenteils byzantinischen Chroniken) und aus mündlichen Überlieferung geschöpft, deswegen erfahren wir öfters Ungenauigkeiten.

Infolge der Obergenannten ist ein Teil der Informationen der PVL nicht als selbstständig aufzufassen, denn man hat vieles entlehnt, und auf die Tradition können wir uns chronologisch nicht verlassen. Es ist unsere Ansicht, daß wir daraus auf das Niveau der Schriftlichkeit in der Kiewer Ruß schließen können: die Kiewer Großfürstlichen Hof verbundene Geschichtsschreibung kann kaum früher als auf das letzte Jahrzehnt des 11. Jhs. gesetzt werden. Im Gegensatz zu Sachmatov und Lihačev<sup>170</sup> behaupte ich es, daß die älteren Aufzeichnungen nur an gewisse Klöster geknüpft werden können und nicht an die großfürstliche Umgebung. Es fehlen z.B. grundlegende Angaben wie die aus der Ruß nach Ungarn gekommene Frau von Ladislaus Calvus<sup>171</sup> oder aber der Kiewer Aufenthalt des zukünftigen Königs Andreas I., seine dortige Taufe und Heirat.<sup>172</sup> Von all diesem erfahren wir aus den ungarischen epischen Quellen. Ich meine, daß es am Fehlen der höfischen Geschichtsschreibung liegen konnte, daß man sie in Kiew nicht abgeschrieben hat und in Byzanz waren sie nicht interessant, so war die Angabe auch auf dem anderen Wege nicht erreichbar. Die als Orte der Schriftlichkeit dienenden Klöstergründungen können auch erst um die Mitte 11. Jhs. festgesetzt werden.<sup>173</sup> Es lag im Interesse des Kiewer großfürstlichen

---

<sup>166</sup> PVL I. S. 14., 20., 23., 32., 33., 48.; TVOROGOV, O.V., *Povest' vremennih let i Hronograf po velikomu izloženiu*. In: *Trudi Otdela Drevnerusskoj Literatury*, t. XXVIII. Leningrad, 1974, S. 99–113.

<sup>167</sup> PVL I. S. 91., 94.

<sup>168</sup> PVL I. S. 86.

<sup>169</sup> PVL I. S. 181.

<sup>170</sup> LIHAČEV, D.S., *Velikoje nasledie*. Moskva, 1975, S. 22–106.

<sup>171</sup> SRH I. S. 344.

<sup>172</sup> SRH I. S. 345.

<sup>173</sup> ŠČAPOV, Ja.N., *Gosudarstvo i cerkov' v X–XIII vv.* Moskva, 1989, S. 132–133.

Hofes, daß man das Zusammengehörigkeitsgefühl der Ruß pflege, was mit der Heiligsprechung von Boris und Gleb und der sich dadurch entfaltenden Pflege des Heiligenkultes verbunden war. Die Geschichte über die Bekehrung der Ruß unter Fürsten Wladimir sowie die Abschreibung der Waräg–Russen–Herkunftstradition der fürstlichen Dynastie diene der Begründung der politischen Einheit der Kiewer Ruß und den politischen Bestrebungen des Großfürsten. So war es möglich für den Annalisten, daß er die Gestalten des sich bekehrenden Wladimirs und seines ein Jahrhundert später lebenden Abkömmlings, des Wladimir Monomach vermischen konnte, der mit den Berichten der PVL zum Sinnbild der Einheit der Ruß, woraus die Moskauer Fürsten der Periode der Tatareneroberung erst richtig Nutzen zu ziehen wußten.

Letztendlich überstieg die Produktion der altrussischen Chronikschreibung nicht die des Zeitgenössischen Mitteleuropas, sondern die zwei verliefen eigentlich parallel zu einander: auch anderswo war die Wende vom 11. zum 12. Jh. die Zeit der Zusammenstellung des ersten umfangreicheren historischen Materials. Deswegen sich die das 11. Jh. gesteigester Aufmerksamkeit zu verwenden.<sup>174</sup>

---

<sup>174</sup> KRISTÓ, Gy., A Képes Krónika szerzője és szövege. [Author und Text der Bilderchronik] In: *Képes Krónika*, Budapest, 1986, S. 459–516. bes. 482–483. 510.; KRISTÓ, Gy., A történeti irodalom Magyarországon a kezdetektől 1241-ig. [Die historische Literatur in Ungarn von Anfang bis zum 1241] Budapest, 1994.; DĄBRÓWSKI 1964.; KERSKEN 1995. S. 861–864.







**ZOLTÁN J. KOSZTOLNYIK**

## Byzantine Christianity and The Early Magyars in The Records of The Byzantine Chroniclers

„[...] *Genla genuit duas filias, quarum [...] altera vocabatur Saroltu, et Sarolt[u] fuit mater sancti Stephani.*”  
Anonymus, *Gesta Ungarorum*, c. 27

In his work *Tactica* Byzantine emperor Leo VI the Learned referred to his contemporary Magyars and described the early Magyars as «Turks» because they occasionally had fought as military allies on the side of Byzantium.<sup>175</sup> He characterized the Magyars as disciplined, warlike people who lived under a single ruler, were controlled by terror and fear, and lived under threat of strict punishment. They persevered in hardships, tolerated the hot and cold climates equally. Their military tactics included shooting arrows from the backs of running horses, but the Turks did not prevail in hand to hand combat, and did not prepare for night attacks and fighting.<sup>176</sup>

Emperor Leo VI wrote his work between 904 and 912, when the Magyars had already been living in the mid-Danubian basin. Even though they were not as yet Christians in the eyes of Emperor Leo VI, through their dealings with Byzantium they maintained contacts with the Christian faith. In their totemistic shamanic religious vocabulary the word *cross* was already known to them.<sup>177</sup>

---

<sup>175</sup> See the report of Emperor Leo VI the Learned: *Leo Sapiens, Tactica* - text in *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Accurante MIGNE, J.-P., I-CLXI, (Parisii, 1857-1876.) (cited hereafter: PG) t. CVII, col. 672ff., esp. C. xviii: 60–61. (cited hereafter: TACTICA); selections in MARZALI, H. (ed), *Enchiridion fontium historiae Hungarorum*, (Budapest, 1901.) (cited hereafter ENCHIRIDION) pp. 14ff.; MORAVCSIK, Gy., 'Bölcs Leó Taktikája, mint magyar történelmi forrás' [The *Tactica* by Leo the Wise as source for Hungarian history], *Századok*, 85 (1951), pp. 334ff.; - French translation in: *Acta historica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1 (1952), pp. 161ff.; for background study, cf.: OSTROGORSKY, G., *Geschichte des byzantinischen Staates*, 2<sup>nd</sup> ed., (Munich, 1952.) (cited hereafter as OSTROGORSKY) pp. 201ff, and 212ff.; GYÖRFFY, Gy., *A magyarok elődeiről és a honfoglalásról* [The predecessors of the Hungarians and the conquest of 896], 2<sup>nd</sup> ed., (Budapest, 1975.) (cited hereafter GYÖRFFY 1975) pp. 108ff.

<sup>176</sup> TACTICA, xviii: pp. 44–48, and 64.

<sup>177</sup> Cf.: Constantine VII Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, ed. MORAVCSIK, GY.–JENKINS, R.J., rev. ed., (Washington DC, 1967.) (cited hereafter DA) cc. 3, 8, 40.; remarks by KRUMBACHER, K., *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2<sup>nd</sup> ed., (Munich, 1987.) pp. 252ff.; MACARTNEY, C. A., *The Magyars in the Ninth Century*, (Cambridge, 1930.) pp. 80ff; *Theophanes ... Georgius monachus continuatus*, ed. BEKKER, I., (Bonn, 1838.) (cited hereafter: THEOPHANES CONTINUATUS) pp. 763ff., esp. 817,20–819,15 had referred to the Magyars as „Unogurs”, „Huns”, and „Turks”; see further Iohannes Zonaras, *Epitome historiarum*, libri xiii–xviii, ed. BÜTTNER-WOBST, Th., (Bonn, 1897.) (cited hereafter: ZONARAS) pp. 442ff.; compare with the annotations of the Russian Annals, where the Laurentian MS referred to the Magyars, anno 902, and the Nikon MS, anno 903, – cf. HODINKA, A. (ed.), *Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai* [Annotations in the Russian annals related to Hungarian history], (Budapest, 1916.) (cited hereafter: HODINKA 1916) p. 46, 48, and the pertinent remarks by the editor, *ibid*, pp. 17ff.; Also VERNADSKY, G. – FERDINÁNDY, M. de, *Studien zur ungarischen Frühgeschichte*, (Munich, 1857.) pp. 7ff., esp. pp. 10ff.: „Die Madjaren in den altrussischen Chroniken”, and „Die Madjaren in Kiew”, *ibid*, pp. 26ff.; DEÉR, J., 'A IX. századi magyar történet időrendjéhez' [On 'The Time Sequence of

The Finno-Ugrian (pre-)Magyars had been living in the region north of the Caucasus Mountains and of the Maetian Lake (Azov) during the fifth century, where they came under strong Bulgarian-Turkish influence. By the early 800's, they moved to the area what would be modern Bessarabia, and later the Finno-Ugrians emigrated, due to the ongoing, almost constant Bulgarian-Byzantine military conflicts, and because of the Pecheneg attack directed against them, into the mid-Danubian region of the Carpatian basin.<sup>178</sup>

About forty years later, Constantine VII Porphyrogenitus had confirmed the report. He recorded that the *Turks* [=Magyars], as allies of Emperor Leo VI, invaded and throughly defeated Symeon of Bulgaria at Mundraga.<sup>179</sup> Symeon, however, made peace with the emperor of the Romans (that is, of Byzantium), and turned to the Pechenegs with the proposal that they defeat the Turks. When the Turks departed on a military campaign, Symeon, together with the Pechenegs moved against the Turks, and devastated their land; after the returning Turks had found their homes destroyed and their family murdered, they, led by their Prince Árpád, occupied the country that is still theirs today.<sup>180</sup> The emperor designated the country they had taken possession of by the name of the rivers Temes, Tutis (unknown), Maros, Körös, Tisza, making the remark that the river Istris, also known as the Danube, separated them from Bulgarians. The learned scholar born in the imperial purple further referred to their chief dignitaries who served directly under their prince, as *gyula* and *kbarkasz*.<sup>181</sup>

A word of observation would be in order here. The Magyar names of the rivers mentioned by Constantine Porphyrogenitus appeared in the English translation of the Greek text by R.J.H. Jenkins – who wrote „settlement of Turkey” instead «Magyar conquest» of the mid-Danube region, – differently. The rivers become Timisis, Toutis, Morisis, and the Titza. Likewise, names of the Hungarian tribes spoken of in the same chapter, appear in English translation of the Greek text, as *Kabaroï*, *Nekis*, *Megeris*, *Kourtoutgrmatos*, *Trianos*, *Genach*, *Kari* and *Kasi*. Jenkins translated the designations of the chief Turk(-Magyar) dignitaries under the prince as *gyulas* and *karvas*.<sup>182</sup>

The chronicler of the western *Annales Fuldenses* made no mention of any deliberation that might have gone on between the Pechenegs and the Bulgarians, but recorded a diplomatic act in connection with the Turk-Magyars. He had in mind the events of the year 892, when the Magyars (to whom the chronicler now referred to as

---

Ninth-Century Hungarian Events], *Századok* 79–80 (1945–1946), pp. 3ff.; CZEGLÉDY, K., ‘A IX. századi történelem fő kérdései’ [The Main Questions of The Ninth-Century History], *Magyar Nyelv* 41 (1945), pp. 33ff.

<sup>178</sup> DAI, c. 40.; FEHÉR, G., ‘A bolgár-törökök kapcsolatai a magyarsággal és a legújabb magyar ostörténetkutatás’ [The Bulgaro-Turkish relations with the Magyars, and the recent Historical historical research], *Századok* 69 (1935), Suppl., pp. 513ff.

<sup>179</sup> DAI, c. 40.; THEOPHANES CONTINUATUS, 357,12–359,16.

<sup>180</sup> DAI, c. 40.; TOYNBEE, A. J., *Constantinus Porphyrogenitus and His World*, (Oxford, 1973.) (cited hereafter: TOYNBEE 1973), pp. 464ff., and 599ff.

<sup>181</sup> DAI, c. 40.

<sup>182</sup> DAI, c. 40. and *ibid.*, 177, 179.; Romilly J. H. JENKINS provided a warm, human and humane characterization of the imperial author born in purple in his *Byzantium: The imperial Centuries, AD 610–1071*, (London, 1966, repr.: Toronto-London, 1987.) (cited hereafter: JENKINS 1987) pp. 256ff., a book „not written for the scholar, but for the student”; MORAVCSIK, Gy., ‘Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I’, *Dumbarton Oaks Papers* 15 (1961), (cited hereafter: MORAVCSIK 1961) pp. 59ff.; FEHÉR, G., ‘Ungarns Gebietsgrenzen in der Mitte des X. Jahrhunderts - nach dem De administrandi imperio des Konstantinos Porphyrogenetos’, *Ungarische Jahrbücher* 2 (1922), pp. 37ff.; GYÖRFY 1975, pp. 115ff.

«Avars») had aided the east Frankish king Arnulf in his war effort with the Moravians. The war was renewed in the year 893: „*Avari, qui dicuntur Ungari, in his temporibus ultra Danubiam [...] totam Pannoniam [...] deleverunt.*”<sup>183</sup> to confirm the historic fact that the Turk-Magyars had taken into their possession the mid-Danubian basin by the mid-890’s.<sup>184</sup>

The imperial author is the only one among the Byzantine chroniclers who had mentioned that it was the invasion by the Pechenegs that caused the Magyars to emigrate from their previous location, recorded as «Etel » and «Koizou» in Jenkin’s interpretation. The imperial author, however, made no references to his source[s] of intelligence. Most probably, he obtained his intelligence data from envoys sent to the Magyars.<sup>185</sup> He must have further gained information from Magyar visitor at the imperial court.<sup>186</sup> When he discussed earlier events, the emperor presumably followed a written outline he himself had prepared from previous imperial embassy reports, and included it into his unfinished, or at least unedited, work.<sup>187</sup>

The emigration of the Magyars, from the region of the Caucasus to the Carpathian mountain range, lasted over four hundred years. During this time, they came under the influence of the Alan-Persian language and culture, and upon entering the political sphere of Byzantium, they experienced the Byzantine cultural-religious input, – even though they themselves did not become (Byzantine) Christians. Christianity grew deep roots on the Crimea already during the 280’s; in the fourth century, the Goths who were living there since the mid-third century also became Christians, although Theophilus, „*Episcopus Gothie*” had only represented the Goths from «the banks of the Danube» at the Council of Nicea in 325. The Goths living along the Danube were Arians.<sup>188</sup>

---

<sup>183</sup> Cf. *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientali*, ed. F. Kurze, MGH SS, t. VII, (Hannoverae, 1891, Nachdruck: 1978,) (cited hereafter ANNALES FULDENSES), anni 892, 894.

<sup>184</sup> According to Reginonis Prumensis *Chronicon* (ed. F. Kurze, MGH SS, t. L., Hannoverae 1890), (cited hereafter: REGINO) anno 894, Svatopluk had died in that year; compare with ANNALES FULDENSES, anno 895; as recorded in DAI, c. 41, his sins had fought among themselves, – to point the conclusion that the Magyars had exploited the family feud and conquered the Danube-Tisza region.

<sup>185</sup> Cf. DAI, c. 8.; GYÖRFFY, GY. – ZÓLYOMI, B., ‘A Kárpát-medence és Etelköz egy évezred előtt’ [The Carpathian basin and «Etelköz» a thousand years ago], *Magyar Tudomány* 103 (1996), pp. 899ff.; TOYNBEE 1973, pp. 464ff. One is to remember that the emperor described mostly the area where Priscos rhetor had sojourned during his diplomatic mission to the Huns in the fifth century; see H. HOMEYER, *Attila der Hunnenkönig von seinen Zeitgenossen dargestellt*, (Berlin, 1951.) pp. 166ff.; BÓNA, I., *A húnok és nagykirályaik* [The Huns and their Great Kings], (Budapest, 1993,) pp. 63ff., – and my review of this work in the *East European Quarterly* 30 (1996–1997), pp. 529f.; BÓNA, I., ‘Régészetünk és a honfoglalás’ [Archeology in Hungary and the Hungarian conquest], *Magyar Tudomány*, 103 (1996), pp. 927ff.

<sup>186</sup> Cf. DAI, c. 40.

<sup>187</sup> TOYNBEE 1973, pp. 498ff

<sup>188</sup> See the list of names of bishops attending the Synod of Nicea, 325, in MANSI, J.D. (ed.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, I-XXXI, (Florence-Venice, 1759–1798.) (cited hereafter: MANSI, *Concilia*) II, pp. 692ff., esp. 696d., and the remarks by Philip Labbe, *ibid* II, p. 702b.; also DÖLGER, F., ‘Rom in der Gedankwelt der Byzantiner’, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56 (1937), pp. 1ff, esp. pp. 39ff.; Eusebius of Caesarea, *Historia ecclesiastica*, ed. Kirsop LAKE – J.E.L. OULTON, Loeb ser., (Cambridge, MA, repr., iii:1.) remarked that the Apostle Andrew had already visited Scythia; HARNACK, A., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, I-II., 4<sup>th</sup> rev. ed., (Leipzig, 1924,) (cited hereafter: HARNACK 1924) I, p. 108.

On the southern shores of the Black Sea Christianity struck roots already in the 180's. In the region reaching to the Caucasus mountains, Christianity had been introduced to Armenia. Gregory the Illuminator was their missionary Apostle.<sup>189</sup> In the sixth century, especially during the reign of Justinian the Great, Byzantine missionaries went everywhere. Their missionary territory reached the Caucasus, and beyond, – to the northern slopes of the mountain range – the land occupied by the Alans. Gregory the Illuminator had previously preached the Christian faith among them; according to a tenth century source, a monk named Euthymios was their missionary, and around 902 the Alans became Christians. They had their own bishop, ordained by the Patriarch of Byzantium.<sup>190</sup>

Fourth century Byzantine sources mentioned the Huns, Bulgarians, and Turkish peoples who were living on the northern shores of the Black Sea; and Saint Jerome, the Latin church father, who had earlier referred to the Huns as the wolfs of the north,<sup>191</sup> spoke of them later as the ones who were already learning the psalms.<sup>192</sup> It can be assumed that Gregory the Illuminator had also done missionary work among the Huns. Saint Jerome further mentioned that the Huns of the Caucasus had invaded Syrian territory by passing through Armenian lands in Asia Minor (around 395), which could mean a segment of the Huns had remained behind in the Caucasus, because they took no part in fording of the Volga in 376.<sup>193</sup>

Sozomen recorded in his ecclesiastical history that at the end of the fourth century, Byzantine bishop Theotimos was an active missionary among the Huns at the estuary of the Danube,<sup>194</sup> as if to support the remark made by Cosmas Indicopleustes that, besides Persia, Christian churches also existed on lands held occupied by the Huns.<sup>195</sup>

On the northeastern shores of the Black Sea, across from Bosphorus in The Crimea, it was the Bishop of Phanagoria who took care of their spiritual needs of peoples living along the Kuban rivr. During the fifth century, the Huns occupied the Crimean peninsula, through by sixth century, the city of Bosphorus on the peninsula was

---

<sup>189</sup> Many Armenians became Christians, *ibid* II, pp. 747ff.; Eusebius, IX:8.; MARKWART, J.: 'Die Entstehung des armenischen Bistümer' *Orientalia Christiana* 27 (1932), pp. 141ff.; on Gregory see LAGARDE, P. de, 'Die Akten Gregors von Armenien' *Abhandlungen der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 35 (1888), (cited hereafter: LAGARDE 1888) pp. 89ff., esp. 115f., and compare with Lukácsy, K.: *A magyarok őseleli hajdankori neveik, lakbelyei, eredeti örmény kútjók alapján* [The early ancestors of the Magyars according to ancient names, places of residence, and original Armenian sources], (Kolozsvar, 1870,) pp. 114f.

<sup>190</sup> See the letters of Patriarch Nicolas Mysticus [=Nikolaos Mysticos, 901–907, and 912–925] in PG CXI, col. 9ff., esp. 40ff.: letters addressed to Symeon; HARNACK 1924, II, 750 and 762. Letter XX of the Patriarch is of interest, where he mentioned that Symeon, the Bulgarian khan, had re-read the old histories (and learned from them), PG CXI, col. 133.; the Patriarch had argued that Symeon had nearly succeeded in capturing Byzantium, cf. Letter V, *ibid* CXI, 45. One is to recall that it was the Patriarch who had crowned Symeon. OSTROGORSKY, G., 'Die Krönung Symeons von Bulgarien durch den Patriarchen Nikolaos Mystikos.' *Actes du IV<sup>e</sup> Congrès International des Etudes Byzantines* Vol. I, (Sofia, 1935,) pp. 275ff.

<sup>191</sup> Cf.: Patrologiae cursus completus. Series Latina. Accurante J.-P. MIGNE, (Parisii, 1841-1867,) I-CCXXI, (cited hereafter: PL) XXII, col. 600 and 695, that is epp. 60 and 77.

<sup>192</sup> PL XXII, col. 870, ep. 70, - or Jerome, *Select Letters*, ed. WRIGHT, F. A., Loeb ser. (Cambridge, MA, 1933, repr. 1991,) (cited hereafter: JEROME) pp. 337ff.

<sup>193</sup> JEROME ep. 77, c. 8, *ibid*, pp. 307ff.

<sup>194</sup> SOZOMEN, 'Historia ecclesiastica' vii:26, PG, LXVII, col. 1500; LAGARDE 1888, pp. 115f.

<sup>195</sup> Cf. Cosmas Indicopleustes, *Christian Topography*, ed. WINSTEDT, E. O., (Cambridge, 1909,) p. 119. Who said that, besides Persia, one could find Christian churches also on Hun territory.

once again in Byzantine hands.<sup>196</sup> In 552, Nestorian monks had secretly introduced silkworms from China into the Byzantine empire; they were busy missionaries among the Persians, Turkish and Mongolian peoples.<sup>197</sup> Nestorian monks had served as scribes of Turkish letters, but had even started the Korean script. In the twelfth century, the ruler of *Caravita*, peoples living west of Lake Baikal, in the Orkon region, was a monk-king: Priester John, whose territory might have been the „Land of Priester John”.<sup>198</sup>

The „Turks” became Christians by the end of the eighth century; in such a manner, the „forefather” of the Magyars had avoided religious confrontation with Nestorian missionaries.

Iohannes Malalas’ *Chronographia* of the sixth century may throw some light upon Byzantine Christian missionary politics toward the Hun Grodas. It only survived in an eleventh century extract.<sup>199</sup> In the ninth century, a certain Theophanes had, in his work also called *Chronographia*, copied data from Malalas’ chronicle, and since he relied upon earlier manuscripts of the work – although not the original – he preserved the Malalas report in more detail.<sup>200</sup> The data published by Theophanes were also copied by Ioannes Skylitzes in the eleventh century, whose work, therefore, remains secondary in value.<sup>201</sup>

Malalas recorded – according to Theophanes – that during the former half of the sixth century, Huns had resided in the neighbourhood of the city of Bosporis in the Crimea [= *Boon phoros*: «cattle tax»], city founded by Herakles of Iberia; their leader named Grodas was baptized a Christian in Constantinople, and returned home to his kindred so that he, as godson and ally of Emperor Justinian, represented Byzantine interests among his people in the region of the city of Bosphorus. His conversion had served the political purpose of enabling the Byzantine court to establish a firm foothold in the city of Bosphorus in the Crimea. After all, the Huns did control the area between Chaerson and Bosphorus on the peninsula. Malalas wrote that Grodas did have the assignment to support not overly strong Byzantine garrison of Bosphorus were the Huns to attack the city.

Prince Grodas had taken his assignment too seriously. He began to use force in converting his people to the new faith; he had melted down the pagan idols. In doing this, however, he had made the pagan priest angry. Members of the clergy now formed a conspiracy with Maugeris, brother of Grodas, against Grodas, had the populace stirred up, and Grodas assassinated.

Maugeris became the new Prince, who now had the Byzantine garrison of Bosphorus massacred, and occupied the city by force. Hearing about this evil deed, the Byzantine court made war on land and on sea against the Huns in the Crimea, who had

---

<sup>196</sup> OSTROGORSKY, p. 62

<sup>197</sup> HENNING, R., ‘Die Einführung der Seidenrapenzucht ins Byzantinerreich’ *Byzantinische Zeitschrift* 33 (1933), pp. 295ff.

<sup>198</sup> HENNING, R.: ‘Das Christentum im mittelalterlichen Asien und sein Einfluss auf die Sage vom Priester Johannes’ *Historische Vierteljahrschrift* 29 (1934), pp. 234ff.

<sup>199</sup> See Ioannes Malalas *Chronographia* ed. DINDORF, L., (CB, Bonn, 1831,) pp. 431,16–432,12.

<sup>200</sup> For the same segment of the text, cf. Theophanis *Chronographia* ed. BOOR, C. de, I-II, (CB, Bonn, 1883,) I, pp. 175,24–176,17.; for the Latin translation, see *ibid* II, pp. 133f.

<sup>201</sup> Georgios Cedrenos Iohannes Skylitzae *Opera* ed. Bekker, I., I-II, (CB, Bonn, 1838–1839,) I, pp.644,13–645,6.; JEFFREYS, E. M.: ‘The attitude of Byzantine chroniclers toward ancient history’, *Byzantion* 49 (1979), pp. 192ff.

fled the region before the approaching Byzantine forces. The city of Bosphorus and its surroundings came once again and without any military action, under Byzantine control.<sup>202</sup>

The report by Malalas seems to be confirmed by an event placed in the times of Emperor Heraclius in a writ by Patriarch Nicophorus, – who had died in 829, – that in the early seventh century the leader of the Huns had visited Constantinople with his nobles' entourage to accept Christianity; he had been baptized and returned to his home territory. The problem with the remark by Nicophorus is that he had dated these events exactly a century earlier before their actual occurrence.<sup>203</sup>

Not so long ago, historical research concluded that the descriptive term *Magyar* derived from the name of (Prince) *Mugeris*, by arguing that «Maugeris» had to be a personal name taken from the descriptive designation of a people. It presented the hypothesis that the Huns in the Crimea were, really, the *Onogurs*, and the names of the two princes mentioned by Malalas as living in the region of the Meotian Lake (Azov) and of the Kuban stream during the earlier half of the sixth century, actually referred to people under the rule of the *Magyar* tribe.<sup>204</sup>

Further developments had occurred on the northern shore of the Black Sea. According to the report of Theophanes, seemingly supported by the annotations of Patriarch Nicephorus, Phanagoria – on the eastern shore of the Maeotis, and the city of Bosphorus – the eastern portion of the Crimea came under the rule of the Khazars by the end of the seventh century. The Khazars occupied the eastern part of the Crimea and the Kuban river region, from where they expelled the Bulgarians, forcing them to leave and move toward the west to find [a new] home along the Danube. The Goths, however, who had been living in the southern mountainous part of the Crimea since the sixth century, held the fortress of Doros under their control until the eighth century. Doros, successfully defended at first by Bishop Iohannes of the Goths, who had organized an insurrection against Khazar rule, was conquered by the Khazars in 787.<sup>205</sup>

Therefore, in the second half of the eighth century, the Crimea, including the cities of Bosphorus and of Phanagoria, was in Khazar hands, with the exception of the area of the Byzantine bishopric of Chaeronea that had belonged since the early eighth century under the jurisdiction of the Gothic -Byzantine Greek metropolitan of Doros,

---

<sup>202</sup> Cf. THEOPHANES CONTINUATUS, I, pp. 175f, and II, 133f; MORAVCSIK, Gy.: 'Maugeris király' [King Maugeris], *Magyar Nyelv* 23 (1927), pp. 258ff.; for background cf.: KERÉNYI, K.: *Görög mitológia* [Greek mythology], (Budapest, 1977.) pp. 265ff, and 303ff.; this part of the book did not appear in the English version, *Greek Gods*, translated by KERÉNYI, M., (London, 1972); further SCHWAB, G.: *Die schönsten Sagen des klassischen Altertums*, 30<sup>th</sup> ed., ed. Gotthold KLEE, (Güthersloh, 1907.) pp. 137ff.

<sup>203</sup> Cf. Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani *Opuscula historica*, ed. Boor, C. de, (Leipzig, 1888.) p. 12.

<sup>204</sup> NÉMETH, Gy., *A honfoglaló magyarság kialakulása* [Formation of the Magyars as a people before the conquest of 896], (Budapest, 1930.) pp. 165ff.; according to the revised new edition, (ed. Berta, Á. Budapest, 1991, pp. 195f. – cited hereafter: NÉMETH 1991), the author(s) had expressed a different opinion saying that there is not even a trace of mentioning in the text of Grodas and Maugeris. See further, *ibid*, 146ff. HÓMAN, B. – SZEKFŰ, Gy., *Magyar történet* [Hungarian history] I-V. vols., 6<sup>th</sup> ed., Budapest, 1939, I, pp. 50f. One ought to note that as late as the ninth century, the Bulgarians were known as Huns, cf. 'Altera vita s. Joannici monachus' by Peter the Monk, i:5, in *Acta sanctorum Bollandiana*, I-LX vols., (cited hereafter: ASS) to October XI, Paris-Rome, 1864–1876, Nov. II-1, col. 386.

<sup>205</sup> Cf. „Vita Iohannis episcopi Gothiae”, i:5 and ii:7.; he described his bishopric, ii:8-13, and made mention of the Khazars, iv:22-28. Cf. ASS, Iun V, pp. 190ff.; see further „De s. Joanne episcopo Gothiae”, *ibid*, Iun. V, pp. 184ff. Compare with MORAVCSIK, Gy., *Az onogurok történetéhez* [History of the Onogurs], (Budapest, 1930.) (cited hereafter: MORAVCSIK 1930) pp. 30f.



and remained further under that jurisdiction. The bishopric performed a religious-political function in the field of regional missionary policy.<sup>206</sup>

The contemporary writ, the *Notitiae episcoporum*, recorded that the „Bishop of the Huns” came under the jurisdiction of the metropolitan of Doros, together with the „missionary bishop – that is, a bishop without a permanent see – of the Onogurs”. He further recorded the see of a Byzantine bishop in the city of Itil, under Khatar control along the Volga river, as if to refer to the fact that during the second half of the century, the Christian religion had been spread out among the Khazars.<sup>207</sup> The unknown author of the «Constantine-Cyrril Legend» mentioned that when the missionary – Cyrril – had visited them (in the 860’s), the Ugors (Magyars) had attacked him with wild cries, but the monk who was so deeply in prayer paid no attention to them; and, after he had friendly spoken to them, he had peacefully departed from among them.<sup>208</sup>

The author of the «Methodios Legend» noted that when the missionary monk Methodios sojourned in the region on the Lower Danube (at its estuary?) the king of the Ugors visited him and treated the missionary with respect. After their friendly conversation he let him go in peace.<sup>209</sup> The king of the Ugors mentioned in the legend could have been one of the Magyar tribal leaders.

Therefore, it would come as a surprise (or, rather, knowing about the political-diplomatic aims of Byzantine church politics, less of a surprise), that in the late eight, or early ninth century, the Jewish faith had gained ground among the Khazars. Their leading social stratum had converted to the Jewish faith.<sup>210</sup> As it had already been

---

<sup>206</sup> Cf. BOOR, C. de, ‘Nachträge zu den Notitiae episcopatum’, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 12 (1890), pp. 303ff. and 519ff., especially 531 and 533f.; 14 (1893), pp. 573ff.; on the date of origin, see GELZER, H., ‘Die kirchliche Geographie Griechenlands vor dem Slaweneinbruch’ *Zeitschrift für wissenschaftlichen Theologie*, 35 (1892), pp. 419ff.

<sup>207</sup> The «Notitiae» mentioned the Khazar town of Itil (=Volga), seat of a bishop, *ibid.*, p. 33.; NÉMETH 1991, pp. 164ff.; SOZOMEN, ‘Historia ecclesiastica’, vii:26, (recorded the relations of Theotimus, bishop of Tomi, with the Huns - cf.: PG LXVII, col. 1500.

<sup>208</sup> Cf. „Vita ss. Cyrilli et Methodii”, in *Archiv für Kenntnis österreichischen Geschichtsquellen*, XIII (1854), pp. 153ff.; „Vita Constantini-Cyrrilli”, in MIKLOSICH, F., *Chrestomathia paleoslavica*, (Vienna, 1861), pp. 55ff.; DÜMMLER, E. – MIKLOSICH, R., ‘Die Legende vom hl. Cyrillus. Vita Methodii russico-slovenice et latine,’ in: *Denkschriften der k.k. Akademie der Wissenschaften, Hist. Classe*, XIX, Wien, (1870), pp. 214ff.; DVORNIK, F., *Les légendes de Constantin et de Méthode vus de Byzance*, (Prague, 1933), pp. 148ff.; SÁGI, I., ‘Szent Cyrill és Metód életműve a legújabb kutatások alapján’ [The life work of Sts. Cyrill and Methodios in the light of recent research], *Vigilia*, 28 (1963), pp. 592ff.

<sup>209</sup> The author of the „Vita Methodii”, c. 15, reported that on the lower Danube – at the estuary? – the king of the Ugors had met with, and treated with great respect the missionary monk Methodios; H. Brückner’s argument cf. his *Die Wahrheit über die Slavenapostel*, (Tübingen, 1913), pp. 94ff., that the term „Hungarian king” was added by a Russian scribe, because at the time Pannonia and Moravia were under a Hungarian ruler, and P. Ratkos’ view, – see his ‘Über die Interpretation der Vita Methodii’, *Byzantinoslavica*, 28 (1967), pp. 118ff., – of the title of Hungarian kings, were challenged by KIRÁLY, P., ‘A magyarok említése a Methodios legendában’ [Mention of the Magyars in the Methodios Legend], *Magyar Nyelv*, 70 (1974), pp. 269ff., and 406ff.; ZAGIBA, F., ‘Zur Geschichte Kyrills und Methodius und der byerischen Ostmission’, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 9 (1961), pp. 1ff.

<sup>210</sup> As regards to the Jewish faith and impact, see NÉMETH 1991, pp. 163f.; further for the reports on this by Ibn Rusta and Gardezi, see MACARTNEY 1930, p. 198 and 201.; PAULER, Gy. – SZILÁGYI, S. (eds.), *A magyar bonfoglalás kútforrásai* [The sources of the Hungarian Conquest], Budapest, 1900, (repr. 1995), pp. 254f.; further, NÉMETH 1991, pp. 224ff. and nn, 28-32.; MAYENDORFF, J., ‘Byzantine view of Islam’ *Dumbarton Oaks Papers*, 18 (1964), pp. 115ff.; DUNLOP, D. M., *The History of the Jewish Chazars*, (Princeton, 1954.) pp. 89ff.

pointed out by Gyula Németh, the first historically known region of the Magyars was located in the area along the Kuban river; in the formation of the Magyars, as a people, the Onogurs had played an important role. On these grounds one may hypothesize that the Magyars and Onogurs were the same people, just as it might be assumed that the Onogur-Huns had become a part of the formation of the Magyars as a people, since they played a major role in their formation.<sup>211</sup>

The concept of the Hun-Magyar family relationship referred to, and explained by the Hungarian Anonymus of the late twelfth century,<sup>212</sup> and by Hungarian chronicler Simon de Kéza writing in the later half of the thirteenth century, might have had its socio-historic origins here.<sup>213</sup>

He compiler of the *Chronicon pictum* (=the Chronicle), written and edited during the mid-fourteenth century, discussed the origins and development of the early Magyars, only confirmed the notion of the Hun-Magyar relationship, when one of its chroniclers had noted – in accordance with the Chronicle of Bishop Saint Sigilbert of Antioch – that the Magyars had descended from Magor, the son of Iaphet; Iaphet and his wife Ené had begotten Magor and Hunor, „*a quo Magari et Huni sunt nominati*”. The scribes of the Chronicle further narrated the arrival of the Huns in the Carpathian basin during the fourth century as the «First entry of the Magyars into Pannonia», while referred to the arrival of the Magyars in Pannonia during the 890's, as the «second arrival of the Huns»: „*let us see, when did they return to Pannonia*”.<sup>214</sup>

On these grounds, one would even assume that the bishop of the Huns (who were living north of the Caucasus Mountains), would be identical with the bishop of Onogur-Magyars. During the mid-eight century the (Onogur-)Magyars had lived east of the Maeotian Lake; a century later, they were living west of the area. The wanderings of the Magyars, the beginnings of their expansion «on the eastern end of Scythia» were narrated at some length, in a legendary manner, by the *Chronicon pictum*.<sup>215</sup> Reporting on the 837 uprising in Macedonia, one Byzantine source referred to the Magyars by three

---

<sup>211</sup> NÉMETH 1991, pp. 164ff., and 182ff.; MORAVCSIK 1930, pp.35f.

<sup>212</sup> The Hungarian Anonymus, „Gesta Ungarorum”, in *Scriptores rerum Hungaricarum*, ed. Emericus SZENTPÉTERY, I-II, (Budapest, 1937–1938.) (cited hereafter as SRH) I. pp. 33ff, cc. 1 and 50.; on the Hungarian Anonymus, cf. MACARTNEY, C. A., *The Medieval Hungarian Historians*, (Cambridge, 1953.) (cited hereafter: MACARTNEY 1953) pp. 33ff.; HORVÁTH, J., *Árpád kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái* [Stylistic questions of the Latin literature of the Árpád age], (Budapest, 1954.) (cited hereafter: HORVÁTH 1954) pp. 350ff.

<sup>213</sup> Simon de Kéza, „Gesta Ungarorum”, SRH, I, pp. 141ff., cc. 3-4 s 24.; MACARTNEY 1953, pp. 89ff., esp. 95ff.

<sup>214</sup> To be referred to hereafter as the Chronicle, – for text, cf. SRH, I, pp. 239ff., cc. 3-4 s 26.; Sigilbert, mentioned *ibid*, I, pp. 249,13-16. (though, see note 6), and compare with the Hungarian Anonymus, „Gesta”, *ibid*, I, pp. 33ff., c. 1.; further, cf. REGINO, anno 889. *Texte of the Chronicle analyzed by MACARTNEY 1953*, pp. 133ff. The author-compiler of the Russian Annals did mention, *anno 898*, that the Magyars were passing by Kiev – cf. CROSS, S. H. – SHERBOWITZ-WETZOR, O. P. (eds.), *The Russian Primary Chronicle*, (Cambridge, MA, 1953.) p. 62, and 235, n. 28.; HODINKA 1916, p. 40, 42. The drawing in the Chronicle, fol 2<sup>b</sup>, depicted Hungarian horsemen on a scout mission, as they were «spying for» the natural riches of their future homeland. Cf. DERCSÉNYI, D. (ed.), *Chronicon pictum: Képes Krónika*, I-II, (Budapest, 1963.) I: facsimile. The facsimile, volume I, though it be compared with the book by HAMEL, Ch. De, *Medieval Craftsmen, Scribes and Illuminators*, (Toronto, 1992,) pp. esp. 45ff.

<sup>215</sup> Cf. cc. 5-6, SRH I, pp. 250ff.

different names in recording that they hurried to the aid of the Bulgarians (who at that time were) living alongside the Danube.<sup>216</sup>

Hungarian and Byzantine historical sources speak of the visits two Magyar leaders had paid to Constantinople during the mid-tenth century. During the 930's, an exchange of prisoners of war and a five-year truce followed the Magyar raids into Byzantine territory, though according to Scylitzes –from whom Cedrenus had copied portions of his own report – the Turks (Magyars) had ceaselessly devastated the Roman (Byzantine) lands, when finally their leader, named Bulcsú, had visited Byzantium, in order to accept the Christian faith.<sup>217</sup> One of the legendary figures of the anti-Byzantine Magyar campaigns was *Botond* («a true Magyar; the least important among them»), so the chronicler of the *Chronicon pictum* recorded, who had with his club cut such a big hole into the doors of the City's bronze gate that a five year old child could easily walk through it; Botond would throw his opponents to the ground so forcefully that they died immediately on the spot.<sup>218</sup>

Bulcsú was baptized, and Emperor Constantine VII Porphyrogenitus was his godfather, who had honored him by naming a «Patrician», provided him richly with gifts, and sent him back to his own people. Not much later Gyula, Prince of the Turks, had also visited the City, was baptized a Christian, was well treated, and received gifts at the imperial court. Upon his departure he was allowed to be accompanied by the monk Hierotheos, whom Patriarch Theophylact had previously ordained „Bishop of Turkia”.<sup>219</sup>

Gyula had kept the faith, did not invade Byzantine territory again, treated the Christians well, had all Christian prisoners of war emancipated. On the other hand, Bulcsú remained faithless, had breached the understanding he had reached with the emperor, devastated Byzantine territory; he behaved in a same manner toward the Franks, who had defeated him in a battle, captured and hanged.<sup>220</sup>

The Russian *Annales*, *Povesti vremennykh let*, record, on grounds of a later manuscript, in an added insert text, *anno 1015* (the insert does not, really, strengthen the

---

<sup>216</sup> *Georgius Monachus Continuatus*, (see edition of THEOPANUS CONTINIATUS) pp. 818f.; MORAVCSIK 1961, pp. 59ff., esp. 75.; SZÉKELY, 'La Hongrie et Byzance aux X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles', *Acta historica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 13 (1957), pp. 291ff.

<sup>217</sup> Cf. *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, ed. Thurn, I., (Berlin–New-York, 1973,) (cited hereafter: SKYLITZES) p. 231,55-57, and 239,59-76.; MORAVCSIK, Gy., *A magyar történet bizánci forrásai* [Byzantine sources of Hungarian history], (Budapest, 1984,) (cited hereafter: MORAVCSIK 1984) pp. 134ff. Idem, *Byzantium and the Magyars*, (Amsterdam–Budapest, 1970,) (cited hereafter: MORAVCSIK 1970) pp. 61ff., and 135f. The exchange prisoners of war in 934 was mentioned by *Georgius Monachus continuatus*, (see edition of THEOPANUS CONTINIATUS) pp. 855, 913,16–914,5; the referred to five-year truce was also recorded by *Theophanus Continuatus*, cf. *ibid.*, pp. 430,22–431,3.

<sup>218</sup> CHRONICLE, c. 62., SRH, I, pp. 310f.; ANONYMUS, c. 43, *ibid.*, I. 87f., and SIMON DE KÉZA, c. 42, *ibid.*, I, p. 171. MARZALI, H., 'A Botond-legendá történeti kapcsolatai' [Historical meaning of the Botond Legend], *Akadémiai Értesítő*, 27 (1916), pp. 90ff.

<sup>219</sup> SKYLITZES, pp. 239,59-76. MÁLNÁSI, Ö., 'A kereszténység Magyarország területén a honfoglalásig,' [Christianity on the territory of Hungary before the Conquest], *Katolikus Szemle*, 40 (1926), pp. 462ff.; or, János KARÁCSONY'S derogatory remarks in his 'Mi köze a görög egyháznak a magyarok megtéréséhez?' [What had the Greek Church to do with the conversion of the Magyars?], *ibid.*, 14 (1900), pp. 306ff.

<sup>220</sup> SKYLITZES, pp. 239,73-76.; ZONARAS pp. 484,7-19. Bulcsú's execution in ANONYMUS, c. 55, SRH, I, pp. 109ff.; SIMON DE KÉZA, c. 40, *ibid.*, I, p. 169.; in the CHRONICLE, c. 60, *ibid.*, I, p. 308.; MORAVCSIK 1984, pp. 185ff.; PRAY, G., *Annales veteres Hunnorum, Avarorum et Hungarorum*, (Vienna, 1761,) pp. 358ff.

reliability of the Annals notorious for its wrong dating of events), that two Magyar speaking princes became Byzantine Christians together with their peoples; Stefan, „*who had done much good*”, mentioned by the Russian author, might be identified with Gyula recorded by Skylitzes. In the Russian chronicler's opinion, the Byzantines remained less forceful in the field of religion, and observed that when [missionaries] had arrived from Rome, they had been able to convert the Magyars to their own false beliefs.<sup>221</sup> J.B.Bury had placed the arrival of the two leaders at the Byzantine court in the year 948, who had visited the City to negotiate extending their truce with Byzantium.<sup>222</sup>

The data provided by the Byzantine chroniclers – including Ioannes Zonaras of the twelfth century – were varified by Emperor Constantine VII, who mentioned that Termacs[u], „our friend”, the son of the deceased Tavel[i], had visited the court, and was accompanied by Bulcsú, the third ranked prince: the «karcha», of Turkia. The imperial author further noted that Árpád's first born was named Tarkacsu, whose son was Tavel[i], the father of Termacs[u].<sup>223</sup>

During the last decades of the tenth century, the politico-religious policies of the Byzantine court were gaining strength along the Maros river in the Carpathian basin. Ajtony, the all-powerful lord of the Maros region, whose territory had reached from the Körös to the Tisza, to Szörény, and down to Vidin. Ajtony had maintained personal relations with Gyula. In Vidin, he submitted to Byzantine Christianity, and further gained political influence from the Byzantine court. At his headquarters in the town of Maros, he had a monastery built and a church dedicated to John the Baptist, for Byzantine monks, who lived in accordance with their Basilian Rule.<sup>224</sup>

Early political success had made Ajtony overconfident. He did not allow the passage across his territory of salt shipments on the Maros river. Therefore, King Stephen I of Hungary had attacked him. Csanád, royal steward and commander of the royal troops, defeated Ajtony and occupied his territory. He buried the dead in the cemetery next to the monastery. The victorious Csanád did not expell the Greek monks from Maros; in order to fulfill the promise he had made before the battle, he had a monastery built in the honor of Saint George, and the Byzantine monks transferred there. He gave orders that one-third of the town provide for their needs.<sup>225</sup>

The available source material provides no satisfactory information about the date of these events. It is possible that the attack led by Csanád against Ajtony was related to the war of Emperor Basil II against the Bulgarians. Ajtony was a Bulgarian

---

<sup>221</sup> HODINKA 1916, p. 52, 54, and 53, nr. 2. This segment, understandably, is missing from the Cross-Sherbowitz-Wetzor edition.

<sup>222</sup> Bury, J.B., 'The Treatis De administrando imperio', *Byzantinische Zeitschrift* 15 (1906), pp. 517ff, esp. 561f.

<sup>223</sup> DAI c. 40. Bulcsú held position of «karcha». See: Györffy, Gy., 'A honfoglaló magyarság települési rendjéhez' [Settlements of the Magyars in the time of the Conquest], *Archeológiai Értesítő* 97 (1970), pp. 191ff.

<sup>224</sup> Ajtony, cited also as Ohtum, or Othum, – see SRH I, pp. 50,1-4, – where Csanád will be referred to as *nepos regis*, who had Ajtony defeated in battle; also *ibid*, I, p. 89,11-25, and 90,9-10; „Legenda maior s. Gerardi” cc. 8, SRH II, p. 489,17-20, and II, 487,26: the opponent of the king; also *ibid*, c. 10, SRH II, pp. 494ff.; FEHÉR, G., *Bulgarische-ungarische Beziehungen in den V-XI. Jahrhunderten*, (Pécs) pp. 145ff., and 152; HÓMAN-SZEKFÜ I, pp. 178f. The time sequence of the Legend is under debate, cf. DEÉR, J., *Magyar törzsszervezet s a magyar királyság külpolitikája* [The Hungarian tribal organization, and the foreign policy of the Hungarian kingdom], (Kaposvár, 1928,) p. 47.

<sup>225</sup> „Legenda maior s. Gerardi”, c. 8, and c. 9, SRH II, p. 490; or, *ibid* II, p. 493,13-29.

ally, while King Stephen supported Basil II.<sup>226</sup> (A contemporary source reported that King Stephen had treated his Bulgarian prisoners of war well.<sup>227</sup>) After an eight month siege the emperor captured Vidin and in the process reached the border line of Ajtony's territory.<sup>228</sup> Ajtony now submitted to the emperor; it is *then* that he became a Byzantine Christian. Therefore, the Csanád-Ajtony military confrontation must have taken place after the Byzantine-Bulgarian war, when Ajtony, who had retained full control over his territory, in 1028 prevented the shipping of salt on the Maros, and turned against King Stephen, whose loyal royal steward Csanád defeated him.<sup>229</sup>

The ties formed between Gyula and the Byzantine Bishop Hierotheos eventually led to the Magyar princely, later royal, court. Sarolta, the wife of Prince Géza, was the daughter of Gyula, and she had been baptized by Bishop Hierotheos. Sarolta was the mother of Géza's son, King Stephen I. Bruno of Querfurt reported about Sarolta that „*qua duce erat christianitatis coepta*”.<sup>230</sup>

The bishop of Csanád, Gerard (Gellért) was another trusted man in the inner circle of King Stephen; Gerard had, upon the defeat of Ajtony and with the approval of steward Csanád, the Byzantine monks transferred to nearby Oroszlámos, and turned the church and monastery of Saint John into his episcopal church and the seat of his bishopric. The Basilian monastery in Oroszlámos became a Benedictine house in the thirteenth century.<sup>231</sup>

King Stephen had followed a western-oriented Latin diplomacy, but the Greco-Latin variety of the Byzantine cultural influence had sensibly remained in the realm for a longer period of time. The king had in Constantinople, with help of Byzantine craftsmen, erected a Latin-rite church, and provided it with all necessities;<sup>232</sup> in the construction of the church he had built in Óbuda, the monarch relied upon Greek craftsmen, artisans, and stone wrights, – if the chronicler's report rests on contemporary evidence, and it is not tendentious twelfth century insert in the text.<sup>233</sup>

Since Byzantine Greeks were living in the country, Byzantine cultural influence made itself felt.<sup>234</sup> In the catalogue of books of the Benedictine abbey of Pannonhalma a „*Psalterium Graecum*” had been listed; in one of the liturgical books of Hungarian origin preserved in Zagreb, the text for the „*Blessing of the Font*” on the feast of

---

<sup>226</sup> Ibid; JUHÁSZ, K., *A Csanádi püspökség történetét alapításától a tatárjárásig* [History of the Csanád bishopric from its foundation to the Mongol invasion], (Makó, 1930.) p. 38, 46.

<sup>227</sup> „*Fundatio ecclesiae s. Albani Nemaucensis*, a. 1047, in: MGH SS, t. XV/2., p. 963; compare with CHRONICLE, c. 67, SRH I, p. 317; BRESSLAU, H., ‘*Fundatio ecclesiae s. Albani Nemaucensis*’, *Neues Archiv* 8 (1883), p. 892, – in a sharp contrast with the attitude of the Byzantine emperor – SKYLITZES, pp. 348,9–349,44.

<sup>228</sup> SKYLITZES, pp. 346,44–347,75.

<sup>229</sup> „*Legenda maior s. Gerardi*”, c. 8, SRH II, pp. 489f.

<sup>230</sup> Cf. MGH SS t. IV, p. 607, and compare with ANONYMUS, c. 26, SRH I, pp. 68f; and the CHRONICLE, cc. 30, and 63, *ibid*, I, pp. 290f, and I, p. 312,1-4.

<sup>231</sup> „*Legenda maior s. Gerardi*”, c. 8; MACARTNEY 1953, pp. 154ff., esp. pp. 157f; JUHÁSZ, C., *Die Stifte der Tschanader Diözese im Mittelalter*, (Münster, 1927,) p. 66.

<sup>232</sup> See: „*Legenda maior s. Stephani regis*”, c. 11, SRH II, p. 386; Hartvic's „*Vita sancti Stephani regis Hungariae*” c. 13, *ibid*, II, p. 419,26-29; LEIB, B., *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI<sup>e</sup> siècle*, (Paris, 1924,) p. 82.

<sup>233</sup> SRH I, p. 317,7-9 (c. 67), – a late insert? Cf. HORVÁTH 1954, pp. 341f.; GYÖRFFY, Gy., *Kronikáink és a magyar őstörténet* [Hungarian chronicles and early Hungarian history], (Budapest, 1948,) p. 157, and 175.

<sup>234</sup> SRH I, p. 303,11-22 (c. 53).

Epiphany was translated from the Byzantine rite by the compiler of the volume. Likewise, the first known Latin translation of the writings of John of Damascus and Maximos was prepared for the abbey of Pannonhalma; a monk named Cerbanus had translated it from a manuscript preserved in the abbey of Pilis.<sup>235</sup>

The royal founding charter written in Greek for the monastery of nuns in Veszprémvölgy further shows Byzantine-Greek cultural influence; it came down to posterity in the official transcript issued by King Coloman the Learned in 1109.<sup>236</sup> (A «renovatio» drafted in Latin follows the copied Greek text of the royal document explaining why it became necessary to renew the writ.<sup>237</sup>)

The document says that King Saint Stephen had the archiepiscopal monastery, according to the Byzantine rite, established in Veszprém in honor of the Mother of God; he had gathered there a multitude of religious women for the spiritual benefit of all Pannonia. The writ enumerated all of the donations and privileges granted to the monastic community; it authorized the community to expel everyone who would not want to live under its supervision.<sup>238</sup> The king granted jurisdiction over the monastery to the archbishop of Esztergom, – instead of the regional bishop of Veszprém; from the text of writ it may further be concluded that the monastery was founded for the Byzantine-born wife of Prince Emeryc, the heir to the Hungarian throne.<sup>239</sup> King Andrew I (1046–1060), next to the abbey of Tihany he had established in 1055, founded also a Byzantine rite community near Visegrád.<sup>240</sup>

In 1202, Pope Innocent III had complained that the Byzantine-rite monasteries in Hungary were on a spiritual decline; in order to prevent it, he wished to gather them

---

<sup>235</sup> *Translatio latina Ioannis Damasceni, De orthodoxa fide, I: III: cc. 1-8, saeculo XII in Hungaria confecta*, Ed. SZIGETI, R. L., (Budapest, 1940.); ZALÁN, M., 'Árpádkori magyar vonatkozású kéziratok az osztrák kolostorok kézírattáiraiban' [Manuscripts related to the Arpadian age located in the Austrian monastic libraries], *Pannonhalmi Szemle* 1 (1926), pp. 42ff; on John of Damascus, see also Funk, F.X. von – Bihlmeyer, K., *Kirchengeschichte*, I-II, 8<sup>th</sup> rev. ed., (Paderborn, 1926-1930) II, p. 57 and 60.

<sup>236</sup> Cf. *Regesta regum stirpis Arpadianae critici-diplomatica. Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke*, ed. SZENTPÉTERY, E. – BORSA, I., I-II, (Budapest, 1923-1987.) (cited hereafter: RA) nr. 1 and 42; HÓMAN, B., 'A veszprémvölgyi 1109. évi oklevél hitelessége' [The authenticity of the 1009 monastic charter for Veszprémvölgy], *Tudul* 29 (1911), pp. 123ff, and 167ff.; FEHÉR, G., 'A bolgár egyház kísérletei és sikerei hazánkban' [Attempts made by and succes of the Byzantine Church in Hungary], *Századok* 61-62 (1927-1928), pp. 1ff.

<sup>237</sup> Idem, 'Szent István görög oklevele' [A Greek charter issued by King St. Stephen], *Századok* 51 (1917), pp. 99ff., and 225ff.; DARKÓ, J., 'A veszprémi apácamonostor alapító okleveléről' [Some remarks on the founding charter of the monastery for religious sisters in Veszprém], *Egyetemes Philológiai Közöny* 41 (1917), pp. 257ff, and 336ff.

<sup>238</sup> See CZEBE, Gy., *A veszprémvölgyi oklevél görög szövege* [The Greek text of the charter for the nunnery in Veszprémvölgy], (Budapest, 1916); tex also in JAKUBOVICH, E. – PAIS, D. (eds.), *Ó-magyar Olvasókönyv* [Old Hungarian Reading Book], (Pécs, 1929.) pp. 14ff; the charter resembles a writ adressed to a private individual.

<sup>239</sup> The founder: *auctor*, came from members of the royal family – as it may be implied by the monarch's detailed care for the monastery shown in the charter; would the house have served the interests of the Byzantine-born wife of Prince Emeryc, heir to the throne? Upon orders from his father, Imre had married a royal princess – cf. his „Vita Emerici”, c. 5, SRH II, pp. 454f., and note 1. – for contrary opinion: his wife was Polish! See also ERDÉLYI, L., *Szent Imre legendája* [The Saint Emeryc Legend], (Budapest, 1930.) p. 18, and passim; MADZSAR, I., 'Szent Imre herceg legendája' [The legend of Prince Saint Emeryc], *Századok* 65 (1931), pp. 34ff. The phrase in the latin text, „*iuxta linguam auctoris monasterii*” may refer to a Byzantine wife, cf. RA, nr. 42.

<sup>240</sup> Cf. „Legenda maior s. Gerardi”, c. 15, SRH II, p. 503,26-29; HODINKA, A., *A munkácsi görögkatolikus püspökség története* [History of Greek Catholic Bishopric of Munkács], Budapest, 1910, pp. 13ff.

into a bishopric.<sup>241</sup> According to the letter, dated April 20, 1221, of Pope Honorius III, King Andrew II (1205–1235) had replaced the Byzantine monks of this Pilis-Visegrád community who had died out, with monks of the Latin rite.<sup>242</sup> The pope's writ of January 29, 1218, made mention of the Basilian-rite monastery at Szávaszentdemeter.<sup>243</sup>

Byzantine–Magyar relations that dated back to the ninth century, and the Byzantine Church transplanted into Hungarian territory in the mid-tenth century, forced Prince Stephen – whose mother, Sarolta, was a Byzantine Christian; his wife a Roman Catholic – to make a decision: would he accept the politico-religious policies of Byzantium, at the peak of political and cultural powers in early eleventh century,<sup>244</sup> or would he turn to the Latin west, in order to establish a foundation for his reign, and for the future of his country. It is a matter of record that Stephen turned west by requesting recognition and a crown from Pope Sylvester II in the year 1000.<sup>245</sup>

---

<sup>241</sup> POTTHAST, A., *Regesta pontificum romanorum inedita*, I-II, (Berolini, 1875,) (cited hereafter: POTTHAST) nr. 2184, dated April 16, 1204, addressed to [Simon] Bishop of Várad; FEJÉR, G., *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, t. I-XLIV, (Budae, 1828-1842,) (cited hereafter as CD) II, pp. 429f.

<sup>242</sup> POTTHAST, nr. 6619; text in THEINER, A. (ed.), *Vetera monumenta historiam Hungariae sacram illustrantia*, t. I-II, (Romae, 1859–1860,) (cited hereafter as VMH) nr. 53; and CD III/1, pp. 310f.

<sup>243</sup> POTTHAST, nr. 5681; VMH, nr. 16.

<sup>244</sup> OSTROGORSKY, pp. 217ff; BROWNING, R., *The Byzantine Empire*, (New-York, 1980,) pp. 96ff.; JENKINS 1987, pp. 198ff., and 256ff.

<sup>245</sup> On this, see Hartvic's „Vita sancti Stephani regis”, cc. 9-10, SRH II, pp. 412f., and the CHRONICLE, cc. 64-66, *ibid* I, pp. 312ff.

## LÁSZLÓ KOSZTA

### La fondation de l'évêché de Vác\*

Le manque des sources rend très difficile l'étude de la formation de l'organisation épiscopale. On n'est pas informé incontestablement qu'en deux cas sur la date exacte de l'établissement des diocèses attribués à saint Etienne (1000–1038). L'un est l'évêché de Pécs dont la charte de fondation, cas unique, fut conservée – sûrement quelque peu interpolée – dans un diplôme de transcription du début du XV<sup>e</sup> siècle.<sup>246</sup> L'autre diocèse est celui de Csanád dont l'établissement à 1030 est attesté par les Annales Posoniensis (Pozsonyi Évkönyvek) et la Légende Majeure de saint Gérard († 1046).<sup>247</sup> Il est bien évident que les études traitant l'histoire ecclésiastique des premiers siècles essaient de lier le temps de la formation des autres évêchés au moins à une date approximativement exacte.<sup>248</sup> Il ne se formait pas un consensus intégrale dans cette question, et il est invraisemblable, rendu compte des possibilités données par les sources, que les recherches aboutissent jamais à formuler une chronologie acceptable à tout le monde. On doit toujours faire face à des hypothèses discutantes. Il est approuvé cependant que la formation de l'organisation épiscopale fut réalisée en plusieurs phases, de même, plusieurs affirment que quelques-uns des évêchés attribués traditionnellement à saint Etienne, furent formés seulement après le décès du roi, fondateur de l'état. Ainsi la formation définitive du réseau épiscopal, lié à la fondation de l'état, fut réalisée sous la règne d'André Ier (1046–1060), au tournant des années 1040–1050.

Le manque des sources rend difficile aussi l'étude de la formation de l'évêché de Vác. Aucune source contemporaine, datée de l'époque de saint Etienne, ne porte sur le diocèse. La première qui mentionne l'évêché ou bien ces possessions est la charte de fondation de Garamszentbenedek, datée de 1075.<sup>249</sup> Malheureusement les nom des

---

\* L'étude présente a été traduite d'après le texte original suivant : KOSZTA, László: «A váci püspökség alapítása», *Századok* 135 (2001), pp. 363–377.

<sup>246</sup> *Diplomata Hungariae antiquissima* I, GYÖRFFY, György (éd.), Budapest, 1992, (dans ce qui suit : DHA) pp. 54–58.

<sup>247</sup> *Scriptores rerum Hungaricarum*, SZENTPÉTERY, Emericus (éd.), Budapest, I-II, 1937-1938, (dans ce qui suit : SRH) I, p. 125., II, pp. 489–499.

<sup>248</sup> Par exemple dans les dernières décennies : GYÖRFFY, György, *István király és műve* [Le roi Etienne et son oeuvre], Budapest, 1977, (dans ce qui suit : GYÖRFFY 1977) pp. 316–332.; PÜSPÖKI NAGY, Péter, «Szent István egyházszervezete» [L'organisation ecclésiastique de saint Etienne], dans: GLATZ, Ferenc – KARDOS, József (éd.), *Szent István és kora* [Saint Etienne et son époque], Budapest, 1988, (dans ce qui suit : PÜSPÖKI 1988) pp. 67–76.; KOSZTA, László, «A kereszténység kezdetei és az egyházszervezés Magyarországon» [Les débuts de la chrétienté et l'organisation du réseau ecclésiastique en Hongrie], dans: KRISTO, Gyula (éd.), *Az államalapító* [Le fondateur d'état], Budapest, 1988, (dans ce qui suit : KOSZTA 1988) pp. 175–188.; KRISTO, Gyula, «Szent István püspökségei» [Les évêchés de saint Etienne], dans: KRISTO, Gyula, *Írások Szent Istvánról és koráról* [Etudes sur saint Etienne et son époque], Szeged, 2000, (dans ce qui suit : KRISTO 2000) pp. 121–135.

<sup>249</sup> DHA 216.



évêques de Vác n'est connu que du début du XII<sup>e</sup> siècle.<sup>250</sup> Un chapitre de la chronique composé au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>251</sup> contribue une donnée de grande importance au problème de la fondation ; son texte contient des informations relevées assurément bien plus avant, peut-être au tournant des XI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles. Les conceptions représentant la formation de l'évêché de Vác se basèrent surtout sur l'interprétation du lieu cité de la chronique.

Les vues précédentes qui se construisirent sans critique sur le texte de la chronique qui identifèrent la fondation de l'église de Vác à l'établissement de l'évêché, considèrent le roi Géza I<sup>er</sup> (1074–1077) comme fondateur. Cette opinion se surgit de temps en temps, mais aujourd'hui il n'est qu'une curiosité.<sup>252</sup> Depuis longtemps il est généralement approuvé que le lieu cité de la chronique travestit la vérité et, d'une certaine cause, il dissimule avec intention les circonstances réelles de la formation de l'évêché.<sup>253</sup> De la fin du XIX<sup>e</sup> siècle non seulement les études de l'histoire locale, à partir d'Arzén Karcsú,<sup>254</sup> mais les recherches de l'histoire nationale, en commençant à Gyula Pauler, considèrent saint Etienne comme fondateur de l'évêché.<sup>255</sup> La fondation fut datée, le plus souvent, à la fin du règne de saint Etienne, aux années 1030 et on tient l'évêché de Vác comme la dernière fondation du roi saint.<sup>256</sup> Par contre, deux chercheurs enregistrent Vác parmi les évêchés fondés au plus tôt. Péter Püspöki Nagy formula que le diocèse de Vác, ainsi qu'Esztergom et Győr furent établis en même temps, entre 997 et 1000.<sup>257</sup> József Bánk, l'ancien évêque de Vác, mentionne l'année 1004, comme date de la fondation.<sup>258</sup> Les deux dernières opinions n'eurent pas reflet dans les oeuvres consacrées à la formation de l'organisation épiscopale.

Gyula Kristó formula récemment une opinion différente à précédentes par rapport à la fondation de Vác. Il fit attention au fait que, près du règne de saint Etienne,

---

<sup>250</sup> Le premier évêque connu de Vác fut Marcel, nommé dans les chartes de 1111 et 1113, il pouvait être pourtant l'évêque déjà en 1103, car cette année un prélat Marcel fut nommé sans résidence. BANK, József, *Váci egyházmegyei almanach* [Almanach du diocèse de Vác], Vác, 1970, (dans ce qui suit : BANK 1970) p. 107. ; *Korai magyar történeti lexikon. 9-14. század* [Dictionnaire de l'histoire hongroise ancienne : IX<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècles], Sous la direction de KRISTÓ, Gyula ; ENGEL, Pál ; MAKK, Ferenc, (dans ce qui suit : KMTI.) Budapest, 1994, p. 706.

<sup>251</sup> SRH I, p. 395. (chapitre 124)

<sup>252</sup> HANKO, Ildikó, *A magyar királyság sorsa* [Le sort des sépultures royales hongroises], Budapest, 1987, p. 81.

<sup>253</sup> GERICS, József, «Kronikáink szerepe a középkori jogéletben. A váci egyházalapítás krónikás hagyományának kritikájához» [Le rôle de nos chroniques dans les actes juridiques médiévales. Contribution à la critique de la tradition des chroniques relative à la fondation de l'église de Vác], dans: GERICS, József, *Egyház, állam és gondolkodás Magyarországon a középkorban* [Église, état et idéologie en Hongrie au Moyen Âge], Budapest, 1995, (dans ce qui suit : GERICS 1995) pp. 174–179.

<sup>254</sup> FINDURA, Imre, *Vác története rövid előadásban* [Précis d'histoire de Vác], Budapest, 1875, pp. 5–8. ; KARCSU, Arzén, *Vác város története* [L'Histoire de la cité de Vác], Vác, 1880, pp. 23–26. ; TRAGOR, Ignác, *Vác története* [L'Histoire de Vác], Vác, 1929, pp. 26–27.

<sup>255</sup> PAULER 1899., Gyula, *A magyar nemzet története az árpád-házi királyok alatt* [L'Histoire de la nation hongroise sous la règne des Arpadiens], I-II, Budapest, 1899<sup>2</sup>, (dans ce qui suit : PAULER 1899) p. 40., 394. (note nr. 84)

<sup>256</sup> GERICS 1995, p. 178. ; MEZEY, László, «A váci püspökség kialakulása» [La formation de l'évêché de Vác], dans: BANK 1970, (dans ce qui suit : MEZEY 1970.) pp. 13–33. ; GYÖRFFY 1977, pp. 327–328. ; KUBINYI, András, «A középkori Vác» [Vác au Moyen Âge], dans : SAPI, Vilmos (éd.), *Vác története* [L'Histoire de Vác], I, Budapest, 1983, (dans ce qui suit : KUBINYI 1983) pp. 49–50. ; GYÖRFFY, György, «Vác városa az Árpád-korban» [La cité de Vác à l'époque Arpadienne], *Levéltári Közlemények* 1992 pp. 53–60.

<sup>257</sup> PÜSPÖKI 1988, pp. 74–75.

<sup>258</sup> BANK 1970, p. 107.

celui de son successeur, du roi Pierre (1038–1041, 1044–1046) devrait être considéré en tant que période de la formation de Vác.<sup>259</sup>

Il est sûr qu'on doit renoncer à la détermination de la date exacte de la fondation de l'évêché de Vác, pourtant, une chronologie approximative peut être établie sur le processus de la formation du diocèse d'après les morceaux d'événements fragmentaires du XI<sup>e</sup> siècle. La formation des évêchés attribués à saint Etienne peut être répartir en plusieurs phases. La première étape du processus fut vraisemblablement l'évêché de Veszprém dont la formation peut être mise entre 997 et 1001. Entre 1001 et 1003 se forma, conformément aux prescriptions des canons, la province archiépiscopale autonome de la Hongrie, constituée de quatre diocèses. Près de l'évêché de Veszprém qui fonctionnait déjà, furent formés l'archevêché d'Esztergom, l'évêché de Győr et, pour finir cette phase, le diocèse de la Transylvanie. La première phase fut suivie rapidement par la deuxième: en 1009 trois nouveaux diocèses furent établis, ceux de Kalocsa, de Pécs et d'Eger. La troisième phase suivit les précédentes avec un retard remarquable. En 1030 fut établi l'évêché de Csanád pour un territoire dont les frontières se constituaient des fleuves suivantes: la Maros, les trois Körös, la Tisza et le Bas-Danube. De la même façon, la formation des évêchés de Bihar et de Vác peut être liée à cette période, mais il est difficile à préciser plus exactement la date de l'établissement.<sup>260</sup>

Les phases de l'établissement des évêchés montrent bien que l'élan de fondation des églises, apparu dans la première décennie du tournant du siècle, fut quelque peu interrompu. De même, il semble, d'après les sources portant sur la vie de saint Etienne, qu'une certaine perte d'élan s'est produite dans la politique du souverain. Il peut être enregistré, surtout après 1031, que le roi âgé se doutait dans ses actes. En 1024 décéda le beau-frère de saint Etienne, l'empereur Henri, et par la suite de sa mort le soutien germanique, bavarois si important devint incertain. Plus tard, dans les années 1030, un tournant radical se manifesta dans les relations germano-hongroises. La situation changée retenait des forces remarquables et le soutien ecclésiastique bavarois qui était si important du point de vue de l'organisation ecclésiastique, se diminuait aussi. En même temps saint Etienne perdit son fils, le duc Emeric (1031) qu'il avait espérer continuer son oeuvre. L'opposition interne se renforçait par la suite du problème de la succession du trône et on tenta même réaliser un attentat contre le souverain.<sup>261</sup> C'était la mort de son fils qui amenait une incertitude politique générale, et, au milieu du bouleversement de son âme, l'idée de l'offre du pays se renforçait dans les pensées du

---

<sup>259</sup> Gyula Kristó critiqua l'idée de József Gerics, qui fut prise aussi par András Kubinyi (cf. note nr. 10), relative à l'interprétation du chapitre de la composition de chronique portant sur la fondation de Vác. Il est douteux à juste titre que le chroniqueur eût falsifié le temps de l'établissement de l'évêché de Vác en faveur d'une institution ecclésiastique si peu d'importance qu'était la chapelle de saint Pierre de Vác : KRISTÓ, Gyula: *A vármegyék kialakulása Magyarországon* [La formation des comitats en Hongrie], Budapest, 1988, (dans ce qui suit : KRISTÓ 1988) pp. 428-430. ; KRISTÓ 2000, pp. 132–133.

<sup>260</sup> KOSZTA László, «A keresztény egyházszerkezet kialakulása» [La formation de l'organisation ecclésiastique chrétienne], dans : KRISTÓ, Gyula – MAKK, Ferenc (éds.), *Árpád előtt és után* [Avant et après Árpád], Szeged, 1996, pp. 107–111.

<sup>261</sup> KRISTÓ, Gyula, «Merényletek Szent István ellen» [Attentats contre saint Etienne], dans : KRISTÓ 2000, pp. 97–99.

souverain.<sup>262</sup> En somme, pendant la dernière demi-décennie environ du règne d'Etienne, la situation politique semblait être peu apte à l'établissement d'un nouvel diocèse. Le souverain vieilli, accablé qui désirait lui-même à donner sa profession monastique, pouvait plutôt solliciter l'élargissement des monastères des moines.<sup>263</sup> L'établissement d'un monastère exigeait bien moins préparatifs politiques comme celui d'un évêché ayant des tâches administratives. D'autre part, par l'intermédiaire de l'établissement et du soutien des monastères,<sup>264</sup> en tant que fondations pieuses, le roi avait l'intention alléger les péchés qu'il eut au cours de ses actes administratives et judiciaires. On peut constater que la partie majeure des fondations des évêchés d'Etienne se date de la première partie de son règne, tandis que la plupart des établissements des monastères – même si la chronologie de ceux-ci est aussi bien incertaine –, il semble être réalisée plutôt dans la deuxième partie, mais en tous cas, après les deux premières grandes phases de la formation des évêchés.<sup>265</sup> On sait d'après une source incontestable qu'Etienne essayait même dans ses dernières années d'organiser encore un monastère, et il se mit en contact avec le convent bénédictin de Monte Cassino.<sup>266</sup> On peut affirmer avec sûreté que saint Etienne ne fonda plus d'évêchés après celui de Csanád, surtout dans la région centrale du pays qui était certainement couvert dans les années 1030 par l'un des diocèses établi auparavant. Par conséquent, je ne considère Vác – même s'il ne peut pas complètement exclure – un évêché fondé par saint Etienne.

Saint Etienne fut suivi par Pierre au trône qui, il est notoire, avait l'intention d'accélérer le processus des changements, et qui, lors de sa politique se basait sur des immigrés étrangers mettant ainsi à l'arrière l'élite d'origines hongroises. Pierre établit de nouvelles taxes, taxa les revenus ecclésiastiques et enfin, par la suite de sa politique, il se trouvait aussi en conflit avec l'épiscopat ou au moins d'une partie de celui-ci. Evidemment, la politique de Pierre n'était pas contre l'Église, elle avait l'intention plutôt de la renforcer au bénéfice du changement de la société. Le roi avait sûrement de nouvelles fondations ecclésiastiques, et il continuait le développement de la structure de l'administration ecclésiastique conçue par saint Etienne. Cela se reflète dans le fait qu'il fit achever la construction de la basilique de l'évêché de Pécs, fondé en 1009. En 1041 Pierre dut quitter le pays par la suite du mécontentement grand-seigneurial qui se dessinait par l'effet de sa politique autoritaire et impatiente, et c'était Sámuel Aba, le beau-frère de saint Etienne qui accéda au trône.<sup>267</sup>

---

<sup>262</sup> TOTH, Endre, «István és Gizella miseruhája» [La chasuble d'Etienne et de Gisèle], dans : HOMONNAI, Sarolta – KOSZTA, László (éds.), *Gizella királyné* [La reine Gisèle], Veszprém, 2000, pp. 172–174.

<sup>263</sup> SRH II, pp. 389–392.

<sup>264</sup> SRH II, pp. 390–392.

<sup>265</sup> Pannonhalma en 996 ; Pécsvárad en 1015 ; Zalavár en 1019 ; Zobor avant 1020 ; Bakonybél avant 1030 ; Somlyóvásárhely à un moment inconnu.

<sup>266</sup> GYÖRFFY 1977, p. 305.

<sup>267</sup> KRISTO, Gyula, «Források kritikája és kritikus források az 1040-es évek magyar történetére vonatkozóan» [Critique des sources sources critiques relatives à l'histoire hongroise des années 1040], I-II, *Magyar Könyvszemle* 1984, (dans ce qui suit : KRISTO 1984) pp. 159–175. et 285–298. ; GERICS, József, «A magyarországi társadalmi ideológia forrásai Szent István halála után» [Les sources de l'idéologie sociale hongroise après le décès de saint Etienne], dans : *GERICS 1995*, (dans ce qui suit : GERICS 1995a) pp. 88–114. ; GERICS, József, «Péter király egyházpolitikája és következménye» [La politique ecclésiastique du roi Pierre et ses conséquences], dans :

Le règne de Pierre eut une présentation très négative dans la tradition historique médiévale. Il y avait l'intention de peindre son règne sous les couleurs sombres et pour y arriver, ses fondations ecclésiastiques furent contestées, ainsi l'établissement de la collégiale d'Óbuda. Le chapitre 67 de la composition de chronique attribuée à saint Etienne l'organisation de la collégiale.<sup>268</sup> Il est à retenir que la question de la fondation de la collégiale d'Óbuda revient dans le chapitre 124 qui est consacré à la fois à l'établissement de l'église de Vác. Cette fois, contrairement au chapitre cité précédemment, c'est Géza I<sup>er</sup> et non pas saint Etienne à qui elle attribue l'établissement de la collégiale d'Óbuda.<sup>269</sup> Saint Etienne, en tant que fondateur doit être sûrement exclu dans le cas d'Óbuda et de Vác. La tradition médiévale attribuait souvent des églises au roi fondateur d'état l'établissement desquelles n'avait en réalité aucun rapport avec lui, par contre cela n'était jamais contesté à lui, en tant que souverain élevé au très-haut des saints. Il est vraisemblable que le chapitre 124 présenta originalement les plus importantes fondations ecclésiastiques de Pierre et la main qui l'interpola plus tard, contestait le mérite de l'établissement de Vác près de celui d'Óbuda. Il n'osait pourtant lier la fondation de l'évêché de Vác entièrement à Géza I<sup>er</sup>, car – dans la tradition locale, il est sûr – il était connu plus ou moins la personne réelle du fondateur. Par conséquent le chroniqueur, ou celui qui interpola la chronique, mentionna Géza comme fondateur de l'église et non pas de l'évêché qui pouvait être en réalité le personnage qui fit achever ou réédifier la cathédrale. L'homme médiéval vénérât souvent même ces donateurs en tant que fondateurs. Il semble être presque sûr que l'évêché de Vác fut établi sous le règne de Pierre, entre 1038–1041 et 1044–1046.

László Mezey accentua que la fondation de Vác n'était point dépourvue des problèmes, ce qui est approuvé par l'achèvement retardé de la cathédrale à l'époque de Géza I<sup>er</sup>.<sup>270</sup> Pierre, le roi fondateur, fut deux fois privé de son trône, par conséquent il ne pouvait pas achever la fondation. Après sa chute, le diocèse établi par lui-même ne reçut pas de soutien convenable. La sédition des païens de Vata en 1046, après laquelle le roi André I<sup>er</sup> devait reorganiser presque entièrement le réseau ecclésiastique de saint Etienne, les luttes de trône surgissant souvent à partir des années 1050 et les offenses germaniques rendirent difficile la formation des institutions du nouvel diocèse.<sup>271</sup> De même, un manque de clercs se manifesta certainement. Il est notoire que seul trois évêques de ceux des neuf ou déjà dix diocèses fonctionnant à l'époque de la révolte des païens, surviva la sédition.<sup>272</sup> Au niveau du bas-clergé, parmi les ecclésiastiques des églises pastorales la perte pouvait être encore plus élevée de ceci.

Des questions de l'organisation ecclésiastiques surgissaient des problèmes aussi lors de la fondation du nouvel diocèse. Vác fut établi à un territoire sur lequel s'étendait

---

GERICS 1995, pp. 115–120. ; KRISTÓ, Gyula – MAKK, Ferenc, *Az Árpád-ház uralkodói* [Les rois de la dynastie Arpadienne], Budapest, 1996, (dans ce qui suit : KRISTÓ – MAKK 1996) pp. 53–60.

<sup>268</sup> SRH I, pp. 316–318.

<sup>269</sup> SRH I, p. 395. ; KRISTÓ 1988, pp. 428–430. ; KRISTÓ 2000, pp. 132–133.

<sup>270</sup> D'après MEZEY 1970, pp. 13–33. ce fut Géza qui fit construire la cathédrale de Vác établissant ainsi le centre de l'évêché et assura par ses donations les bases économiques.

<sup>271</sup> Concernant la règle d'André I<sup>er</sup> cf. : MAKK, Ferenc, «Megjegyzések I. András történetéhez» [Notes sur l'histoire d'André I<sup>er</sup>], dans : MAKK, Ferenc, *A turulmadártól a kettőskeresztig* [Du touroul à la double croix], Szeged, 1998, pp. 127–142. ; KRISTÓ – MAKK 1996, pp. 68–76.

<sup>272</sup> La composition de chronique du XIV<sup>e</sup> siècle affirma que seulement trois évêques furent présents à la coronation d'André I<sup>er</sup>. SRH I, p. 343.

même avant la juridiction d'un évêque. Le diocèse de Vác couvrait les régions centrales du pays où l'organisation épiscopale se forma jusqu'en 1009. L'archévêché d'Esztergom, l'archévêché de Kalocsa et l'évêché d'Eger peuvent être comptés, dont le(s) territoire(s) fut formé le nouvel diocèse. Il fut formulé récemment que le territoire de l'évêché de Veszprém dépassait même à la rive gauche du Danube, et la rivière Zagyva était sa frontière orientale.<sup>273</sup> Il semble plus probable que c'était le territoire de l'évêché d'Eger qui s'étendait à cette région, et Vác, en tant que localité, était soumis auparavant au prélat d'Eger.

L'étendue territoriale de l'évêché d'Eger pouvait souffrir de remarquables changements au cours du XI<sup>e</sup> siècle. Au temps de sa fondation, en 1009, Eger fut formé en tant que diocèse de la région de la Grande Plaine et du pays limitrophe, la frontière occidentale pouvait être le Danube en 1009 ; donc la formation des diocèses d'Eger, de Kalocsa et de Pécs pouvait signifier l'organisation du réseau épiscopal de la région au long du Danube jusqu'à l'embouchure de la Tisza.<sup>274</sup> L'étendue immense du diocèse d'Eger se caractérise dans le fait que sa juridiction parvint presque à la rivière Maros, de même, y appartenait l'organisation ecclésiastique du comitat Zaránd.<sup>275</sup> Plus tard, le diocèse souffrit de perte de territoires dans les régions de la Grande Plaine, et, en profitant des frontières ouvertes vers les régions marginales, il s'étendait vers Nord-Est. Cependant, au début du XI<sup>e</sup> siècle, le point principal du diocèse doit être à rechercher dans les régions fort peuplées de la Grande Plaine et de Mezőség et dans le pays de collines voisin. Le pays de montagne était inhabité en majeure partie, ainsi le développement du diocèse d'Eger dans cette direction ne pouvait que suivre le peuplement.<sup>276</sup> Le début de ce processus fut vraisemblablement le mouvement de migration vers les régions marginales qui manifestait les réactions contre les changements sociaux du XI<sup>e</sup> siècle. Au Moyen Age, le territoire du diocèse d'Eger se fixa définitivement seulement après des siècles, au XIV<sup>e</sup> siècle, par l'effet du peuplement et de la formation de l'organisation ecclésiastique de la région de Máramaros.<sup>277</sup>

Une règle généralement conçue du droit canon prescrit que même les évêques – dont les territoires on transmet au nouveau diocèse en état de formation – devait consentir à la constitution de celui-ci. Au tournant du X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, d'après des analogies étrangères, des débats graves de politique ecclésiastique avançaient l'organisation d'un évêché à qui furent transmis des territoires étant soumis déjà à la

---

<sup>273</sup> ZSOLDOS, Attila, «Visegrád vármegye és utódai» [Le comitat Visegrád et ses formations], *Történelmi Szemle* 1998, pp. 4–5.

<sup>274</sup> En 1009 il ne fut pas décidé dans les projets du roi à établir une résidence épiscopale à Vác, en proximité d'Esztergom, au long du Danube. S'il y avait un tel projet, cela aurait été réalisé dans la phase des fondations des évêchés de 1009.

<sup>275</sup> ORTVAY, Tivadar, *Magyarország egyházi földleírása a XIV. század elején* [Description ecclésiastique de la Hongrie au début du XIV<sup>e</sup> siècle], I, Budapest, 1891, (dans ce qui suit : ORTVAY 1891) pp. 175–177. ; KRISTÓ 1988, pp. 470–474. ; KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története 1596-ig* [L'Histoire du diocèse d'Eger jusqu'en 1596], Eger, 1987, (dans ce qui suit : KOVÁCS 1987) pp. 48–49.

<sup>276</sup> FEKETE NAGY, Antal, «Településtörténet és egyháztörténet» [Histoire d'installation et ecclésiastique], *Századok* 1937, (dans ce qui suit : FEKETE NAGY 1937) pp. 418–421.

<sup>277</sup> KRISTÓ 1988, pp. 426–427. ; KOVÁCS 1987, p. 61.

direction d'un diocèse. Dans la deuxième partie du X<sup>e</sup> siècle, les évêchés de Brandenburg et de Havelberg firent obstacle, pendant longtemps et avec du succès, au projet de l'empereur qui consistait à la formation de l'archevêché de Magdeburg en partie au détriment de leurs territoires.<sup>278</sup> Henri II fit face des difficultés similaires lors de la formation de l'évêché de Bamberg. Le souverain voulait briser la résistance de la manière suivante : il promit à l'évêque de Würzburg d'obtenir la juridiction archiépiscopale et de lier l'évêché de Bamberg à former à la nouvelle province (métropolitaine) en tant que suffragant.<sup>279</sup> En 981, lors d'un synode de Rome, l'enlèvement de l'évêché de Merseburg, fondé par Otton le Grand, fut raisonné juridiquement de la façon suivante : en 968, au moment de la fondation, l'évêque de Halberstadt des territoires duquel fut formé partiellement le nouvel diocèse, ne donna pas de consentement écrit. C'est pour cela, en 1004, au réinstallation de l'évêché, Henri II obtint le consentement de l'évêque de Halberstadt, de Zeitz et de Meissen.<sup>280</sup> Les exemples germaniques montrent d'une manière suggestive que la fondation de chacun des nouveaux évêchés exigeait une conciliation politique tellement sévère, dans le cas où on voulait transmettre des territoires au nouvel évêché qui appartenaient à un autre qui existait déjà. Au tournant de l'an Mil chaque évêque pouvait représenter efficacement ses intérêts contre les intentions du souverain.

Dans le cas des premiers évêchés fondés par saint Etienne un tel problème ne pouvait pas se survenir avec aigreur, car les nouveaux diocèses couvraient des régions sur lesquelles aucun évêque n'avait juridiction auparavant. Les problèmes mentionnés pouvaient se manifester de quelque manière dans les deux premières phases de la fondation des évêchés (997–1003 et 1009). Cela se montre dans le fait que le diocèse de l'évêché de Veszprém – sûrement la première des fondations, entre 997 et 1000 – prit place de l'archevêché d'Esztergom, fondé en 1001, en Transdanubie. Une sorte de compromis peut se dessiner derrière la décision. Car, en 1001 le diocèse formé à Esztergom, dans le siège royal, devint chef de la province métropolitaine hongroise, et ce ne fut pas le premier diocèse hongrois que l'on érigea au rang archiépiscopal. On ne voulait pas intensifier le désillusionnement du prélat de Veszprém avec la tradition à Esztergom d'une partie de ses territoires en Transdanubie. (A l'analogie de ce cas on peut mentionner celui de l'évêque de Poznań, en Pologne.<sup>281</sup>) Esztergom obtint, à la suite d'un compromis, le titre archiépiscopal, mais il fut écarté de la Transdanubie, seul

<sup>278</sup> BRACKMANN, Albert, «Die Ostpolitik Otto des Grossen», dans Brackmann, Albert, *Gesammelte Aufsätze*, Weimar, 1941, pp. 143–146.

<sup>279</sup> ZIMMERMANN, Harald, «Gründung und Bedeutung des Bistums Bamberg für Osten». *Südostdeutsches Archiv* 1967, pp. 35–49. ; WOLTER, Heinz, *Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 916 bis 1056*, München, 1988, pp. 233–235. ; SCHIEFFER, Rudolf, «Papsttum und Bistumgründung in Frankenreich», *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, Cur., Rosalio Iosepho card. Castillo Lara, Roma, 1992, p. 92.

<sup>280</sup> SWINARSKI, Ursula, *Herrschen mit den Heiligen*, Bern, 1991, pp. 88–97.

<sup>281</sup> En 1000 l'archevêché de la Pologne fut fondé à Gniezno, résidence des Piasts. L'évêque de Poznań, en tant que prélat de plus ancien diocèse polonais prétenda aussi au titre de l'archevêque. Au début les territoires de l'évêché de Poznań ne furent attachés à la province archiépiscopale, l'évêque de Poznań garda son autonomie pour un certain temps. KŁOCZOWSKI, Jerzy, *A katolikus egyház Lengyelországban* [L'Eglise catholique en Pologne], Budapest, 1994, p. 15. ; La formation de l'évêché eut lieu plus de quatre décennies avant (vers 963) celle de Gniezno (1000) tandis qu'en Hongrie l'évêché de Veszprém – fondé probablement vers 997 – précéda seulement trois-quatre ans l'organisation de l'archevêché d'Esztergom (1001), par conséquent le prélat de Veszprém ne pouvait pas produire des arguments sérieux contre Esztergom en faveur de la vétusté de son évêché.

le siège se trouva à la rive droite du Danube.<sup>282</sup> L'archidiocèse devait se contenter, par rapport à la Transdanubie, des territoires vraisemblablement moins peuplés de la partie occidentale et centrale de la Haute-Hongrie.<sup>283</sup>

Le problème de la délimitation des diocèses se manifesta de certaine façon même lors des fondations des évêchés de l'année 1009. Deux chartes laissent soupçonner que l'on s'efforçait de délimiter les diocèses existants et ceux qui étaient à l'oeuvre. Le contenu de la charte de fondation de l'évêché de Veszprém (1009) montre que l'on y pratiquement décrit les comitats étant sous la domination de l'évêque de saint Michel.<sup>284</sup> Le but clair était la délimitation, car cette année un nouvel évêché, celui de Pécs fut fondé en Transdanubie. La charte de fondation de l'évêché de Pécs, délivrée cette même année, confirme cette hypothèse. Les fondateurs tinrent même plus important la description précise des limites, et en partie, la délimitation de l'évêché de Veszprém qui fonctionnait alors – au cas du comitat de Somogy vraisemblablement celle de l'abbaye de Pannonhalma<sup>285</sup> –, et du diocèse de Pécs récemment constitué à celle des donations indispensables au fonctionnement d'un nouvel diocèse. L'aménagement économique de l'évêché avait, par rapport à cela, d'importance secondaire. On assura en détails, pour l'éternité, les frontières par la force de l'écriture, les rédacteurs de la charte firent seulement des allusions aux privilèges.<sup>286</sup>

Les efforts à partager le diocèse immense d'Eger, constitué en 1009 : la tradition partielle de ses territoires de la Grande Plaine aux évêchés de Vác et de Bihar pouvaient provoquer de dure résistance auprès de l'évêque d'Eger au deuxième tiers du XI<sup>e</sup> siècle. Un grave conflit de politique ecclésiastique se reflète dans la question de la juridiction ecclésiastique du comitat Zaránd, situé bien loin d'Eger. L'évêque d'Eger se réserva la juridiction ecclésiastique sur le comitat, en tant qu'ordinaire de l'archidiaconat de Pankota, formé plus tard, et il n'avait pas l'intention d'y renoncer. Ainsi le district de l'archidiaconat de Pankota, attaché à Eger s'insérait aux territoires des évêchés de Csanád, de Bihar et de Transylvanie.<sup>287</sup> Des débats aigus pouvaient se cacher derrière la situation inhabituelle. Il est bien évident que le diocèse d'Eger à grande dimension semblait utile de diviser du point de vue du développement de l'organisation épiscopale, de la limitation approximative de l'étendue des diocèses. Il n'était pas facile à aider, de la région montagneuse de Mátra et de Bükk, la christianisation de la partie méridionale de la Grande Plaine. Eger perdit ses territoires plus peuplés par la suite de la fondation des évêchés de Vác et de Bihar, ceux d'où, tenu compte du centre de l'agriculture et de l'élevage de l'époque, provenaient de préférence les revenus du prélat.

---

<sup>282</sup> ORTVAY 1891, pp. 6–7.

<sup>283</sup> Il est évident, d'après la charte de fondation de Garamszentbenedek, délivrée en 1075, que les limites du réseau des lieux d'habitation parvenaient l'abbaye dans la vallée du Garam même sept décennies après la fondation de l'archevêché. DHA pp. 213–218. ; PAULER 1899. I, p. 134. ; FEKETE NAGY 1937, p. 420.

<sup>284</sup> DHA pp. 52–53.

<sup>285</sup> Concernant la situation du comitat Somogy au début du XI<sup>e</sup> siècle du point de vue de la juridiction ecclésiastique cf. : SOLYMOSI, László : «Püspöki joghatóság Somogyban a XI. században» [Juridiction épiscopale dans le comitat Somogy au XI<sup>e</sup> siècle], *Turul* 1999, pp. 100–107., et KRISTÓ, Gyula, «Joghatóság Somogy felett Szent István korában» [Juridiction sur le comitat Somogy à l'époque de saint Etienne], *Turul* 2000, pp. 1–5.

<sup>286</sup> DHA p. 58.

<sup>287</sup> ORTVAY 1891, pp. 175–177. ; KOVÁCS 1987, pp. 48–49. ; KRISTÓ 1988, pp. 470–474.

La valeur des pertes laisse soupçonner que non seulement des projets d'administration ecclésiastiques, mais des conflits de pouvoir aigus se soient esquissés dans l'arrière-plan<sup>288</sup>

La formation de l'évêché d'Eger se liait étroitement au personnage de Sámuel Aba. Les conditions politiques furent constituées par le fait que Sámuel Aba se fit soumettre, vers 1005, à saint Etienne, reconnu le pouvoir du roi chrétien sur son territoire. Un accord politique fut conclu. L'importance du pouvoir de Sámuel Aba se reflète dans le fait qu'il obtint le post le plus illustre après celui du roi, le titre de comte du palais. La valeur de l'accord s'accrut même par des liens matrimoniaux : Sámuel Aba reçut la main d'une des sœurs d'Etienne.<sup>289</sup> L'importance de ce mariage se miroite dans le fait que les autres sœurs d'Etienne furent épousées par des princes étrangers, ainsi Sámuel Aba fut le seul parmi les aristocrates hongrois qui établit des liens familiaux avec saint Etienne. Une seule fois, à notre connaissance, se produisit au cours du XI<sup>e</sup> siècle qu'un aristocrate eût été tenu digne de gagner la main d'une fille de la dynastie Árpádienne.<sup>290</sup> Etienne reconnut par cela le pouvoir d'Aba presque au niveau des princes voisins. Un chapitre inscrit dans l'accord assura les missions, la christianisation effectuée par les prêtres d'Etienne sur les territoires de Sámuel Aba. Un évêché fut élevé peu après, en 1009, dans la région dont le centre fut à Eger, conformément à l'accord politique.

L'importance et la grande étendue du nouvel évêché peut être raisonnée par l'influence de Sámuel Aba. Il fut formé un diocèse dépassant les régions dominées par des Aba dont les limites allaient s'étendre à l'Ouest au Danube, en vue d'attacher aux territoires d'un aristocrate digne de la sœur du roi.

Pierre Orseolo devait limiter politiquement, au moment de son ascension au trône, l'influence de Sámuel Aba, proche et comte du palais d'Etienne. Il était judicieux de faire reculer le prélat et l'évêché liés étroitement à Aba, et de renforcer sa puissance royale sur les territoires du diocèse d'Eger contre Aba Sámuel qui lui faisait front de proche en proche. L'outil le plus apte à réaliser était, tenu compte de l'importance politique des évêchés de l'époque, la constitution d'un nouvel évêché, au sommet duquel le souverain pouvait nommer l'un de ses chapelains fidèles. Le roi Pierre voulait renforcer avec intention ses positions au long du Danube. Les institutions ecclésiastiques fondées par lui-même, liées à son personnage – fait généralement approuvé à l'époque – y convenaient. Les motifs politiques se reflétaient dans le fait qu'il fonda, à proximité du passage de Pest de grande importance,<sup>291</sup> un chapitre collégial constitué des clercs de la chapelle royale et non pas un monastère bénédictin.<sup>292</sup>

---

<sup>288</sup> La résistance de l'évêque pouvait être renforcée par le fait qu'une restructuration si importante se produisit des décennies après, la fondation de 1009, dans les années 1040, le temps passé et la tradition en état de formation précisa les frontières.

<sup>289</sup> KRISTO – MAKK 1996, pp. 63–67.

<sup>290</sup> «Table généalogique des Árpadiens», dans : KMTL, pp. 61–64.

<sup>291</sup> Concernant l'importance du passage de Pest cf.: GYÖRFFY, György, *Pest-Buda kialakulása* [La formation de Pest-Buda], Budapest, 1997, p. 79.

<sup>292</sup> KARACSONYI, János, «Péter király és az ó-budai prépostság» [Le roi Pierre et le chapitre collégial d'Óbuda], *Századok* 1897, p. 297.



Le roi Pierre essaya de reprendre de la domination d'Eger les axes d'importance-clé qui se dirigeaient vers les centres de sa puissance (Esztergom, Székesfehérvár). Le diocèse d'Eger se trouva loin du Danube par la suite de la fondation du nouvel évêché de Vác. Le chapitre collégial d'Óbuda renforçait ses positions aux passages de Pest et de Megyer, la résidence épiscopale de Vác à celui de Szentendre et au long de l'axe suivant la rive gauche du Danube.<sup>293</sup>

Il est notoire que Pierre se mit en conflit avec une partie des évêques. La gravité de la situation se montre par le fait que, pendant son premier règne (1038–1041), il déposa deux évêques et mit des clercs fidèles à lui à leurs places. Sámuel Aba, qui lors de son règne, essaya de diminuer l'influence de l'Eglise, s'efforça de remettre ces prélats à leurs positions ce qui montre l'orientation politique de ces évêques renvoyés.<sup>294</sup> Ils pouvaient être des prélats tenant contact avec Aba qui n'étaient pas d'accord avec la politique ecclésiastique de Pierre, entre autres avec la formation de l'évêché de Vác. Il est vraisemblable que l'un des deux prélats déposés fut l'évêque d'Eger. Le prélat d'Eger, formant l'opposition, faisait obstacle à la formation de l'évêché de Vác, et par cela, au renforcement du pouvoir de Pierre dans les régions à l'Est du Danube.

L'élan de la formation du nouvel évêché se brisa par la chute de Pierre. De plus, Sámuel Aba supprima lors de son deuxième règne (1041–1044) les dispositions de son prédécesseur.<sup>295</sup> Cela pouvait mettre l'évêché de Vác dans une situation grave ; la base économique pouvait s'affaiblir par la perte des donations. La remontée au trône de Pierre pouvait assurer de nouvelles subventions à l'évêché de Vác. La deuxième chute de Pierre et la révolte des païens rendit difficile de nouveau la situation de l'évêché en état de formation.<sup>296</sup> La consolidation dirigée par André I<sup>er</sup> n'avait pas pour but de suivre la politique de Pierre, mais elle s'efforçait de se retourner au chemin du règne de saint Etienne. Il n'avait pas d'importance prééminente à André I<sup>er</sup> le renforcement de la fondation de son prédécesseur, car l'organisation épiscopale semblait convenable dans les régions centrales du pays. Le développement semblait inévitable dans la région du centre de la révolte de Vata, dans les territoires de Békés et de Bihar, plutôt que

---

<sup>293</sup> KUBINYI 1983, p. 57.

<sup>294</sup> *Annales Altahenses maiores ad 1041*. voir: *Catalogus fontium historiae Hungaricae I*, Coll. : GOMBOS, F. Albinus, Budapestini, 1937, p. 94. ; PAULER 1899, I, p. 79.; GERICS 1995a, 93-95. KRISTO 1984, II, 292–296.

<sup>295</sup> GERICS 1995a, 93–95.; KRISTO 1984, II, pp. 292–296.

<sup>296</sup> La conséquence des problèmes contournant la fondation fut que les conditions économiques du fonctionnement de l'évêché devinrent limitées. L'évêché de Vác fut un des plus pauvres évêchés pendant tout le Moyen Âge. À la fin du XII<sup>e</sup> siècle, selon la conscription des revenus établie à l'époque de Béla III, le diocèse de Vác, tenu compte des finances, occupa la place 11 parmi les 12 évêchés dépassant ainsi seulement l'évêché de Nyitra. KRISTO, Gyula – MAKK, Ferenc, *III. Béla emlékezete* [Etudes en mémoire de Béla III], Budapest, 1981, p. 82. ; L'évêque de Vác occupa les places 10-11 d'après les paiements de communia servitium des XIV<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles, seuls ceux de Nyitra et de Szerém payèrent moins. HÖBERG, Hermann, *Taxae pro communibus servitiis*, Città del Vaticano, 1949 ; Il est notoire, d'après un rapport d'un ambassadeur vénétien qu'en 1526 la place 10 revint à l'évêque de Vác dans l'ordre des évêchés établi selon les revenus ; il dépassa ainsi ceux de Nyitra, de Csanád et de Szerém. MALYUSZ, Elemér, *Egyházi társadalom a középkori Magyarországon* [La société ecclésiastique de la Hongrie médiévale], Budapest, 1971, pp. 180–181.

quelques dizaines de kilomètres d'Esztergom. Ainsi la formation de l'évêché de Bihar peut être attribuée à André I<sup>er</sup>.<sup>297</sup>

Le commencement de la fondation de l'évêché de Vác se mit en route avant tout pour des raisons politiques, les points de vues de l'organisation ecclésiastiques furent secondaires. L'achèvement du processus de la fondation, le renforcement de l'évêché furent, de nouveau, influencé par des changements politiques. En 1048 le roi André I<sup>er</sup> divisa le royaume avec son frère, le duc Béla, ainsi se forma le duché (*ducatus*). Le duché s'étendait un tiers du pays et deux centres lointaines se formèrent à Bihar et à Nyitra.<sup>298</sup> L'axe de communication de deux centres fut maintenue par la route traversant la Grande Plaine. La route la plus courte et le mieux praticable entre les régions de Bihar et de Nyitra du duché se dirigeait sur les territoires conservés sous la domination directe du roi. Un chemin du Nord fut exclu, car les régions montagneuses étaient en majorité inhabitées, un réseau des routes ne fut pas construit<sup>299</sup> et il aurait fait d'ailleurs un grand détour.

Les événements de 1074, les batailles de Kemej et de Mogyoród, ainsi que la campagne de l'été de 1074 de l'empereur Henri IV pour aider Salamon, montrent la direction de la route à suivre de Bihar à Nyitra. Au début de 1074 le duc Géza était à la chasse dans le forêt Igfan (Bihar) lorsqu'il rendit compte que le roi Salamon s'approchait de lui la main armée. Géza sortit de Bihar pour arriver à son frère, le duc Ladislas à Nyitra. Les deux armées se rencontrèrent et se confrontèrent à Kemej, région entre la Tisza et Hortobágy (26 février 1074).<sup>300</sup> Le duc Géza, ses troupes abattus, continua sa route vers Nyitra pour trouver soutien. Le duc fuyant recontra à Vác son frère, le duc Ladislas qui se mit en marche de Nyitra pour l'aider, accompagné du duc morave Otton et ses troupes. Salamon s'avança – en poursuivant Géza – vers Vác. Cependant, Géza et Ladislas, se préparant à la confrontation, quittèrent Vác et enfin, l'armée royale et ducale s'affrontèrent à Mogyoród (14 mars 1074).<sup>301</sup>

La campagne de l'empereur lancée au milieu de l'août de 1074 contre la Hongrie dessine la partie nord de la route Bihar-Nyitra. Les troupes germaniques transgressèrent la frontière à Bozsony (Bratislava) et se marchèrent contre le duc Géza. L'armée impériale vinrent de Pozsony à Sempte (la vallée du Vág), d'ici au centre du duché, à Nyitra. Géza et Ladislas évitèrent la confrontation ouverte, se retirent en employant la politique de la terre brûlée. À partir de Nyitra Henri IV, en suivant les ducs à travers la vallée de la Garam et de l'Ipoly, arriva à Vác où Géza corrompa les chefs de l'armée germanique qui persuadèrent l'empereur de se retourner.<sup>302</sup>

Il se dessine clairement la route entre les centres du duché, Bihar et Nyitra, d'après les événements du conflit des ducs et du roi survenu en 1074. La route partait du

---

<sup>297</sup> KOSZTA 1988, pp. 188-189. ; KRISTO 2000, pp. 131-132.

<sup>298</sup> KRISTO, Gyula, *A XI. századi hercegség története Magyarországon* [L'Histoire du duché du XI<sup>e</sup> siècle en Hongrie], Budapest, 1974, (dans ce qui suit : KRISTO 1974.) p. 71.

<sup>299</sup> KNIEZSA, István, «Magyarország népei a XI-ik században» [Les peuples de la Hongrie au XI<sup>e</sup> siècle], dans : SEREDI, Jusztián (éd.), *Emlékönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján* [Mélanges offertes à la neuf centième anniversaire de la mort de saint Etienne], I-III, Budapest, 1938, II, pp. 452-453, et 472. (carte)

<sup>300</sup> SRH I, 381-386. ; KRISTO, Gyula, *Az Árpád-kor háborúi* [Les guerres de l'époque des Árpáds], Budapest, 1986, (dans ce qui suit : KRISTO 1986.) pp. 64-65.

<sup>301</sup> SRH I, pp. 383-388. ; KRISTÓ 1986, pp. 64-65.

<sup>302</sup> SRH I, pp. 398-400. ; KRISTÓ 1986, pp. 65-66.

Bihar pour arriver, près de Kemej, à la Tisza, peut-être au passage de Szolnok<sup>303</sup> auquel s'attachait aussi la route de transport de sel de Szalacs. D'ici, elle se dirigeait vers le passage de Pest, puis se suivaient Mogyoród et Vác. Ici elle passait à la ligne du chemin du long de la rive gauche du Danube. Au-dessus de Vác se succédait la vallée de l'Ipoly et de la Garam. Enfin, la route parvenait Nyitra en tournant à l'Ouest à Gramszentbenedek. La route donc qui liait les deux centres du duché traversait Vác. Elle se jouissait près de l'importance politique, d'un rôle économique aussi. Une branche de la route transitoire de l'Ouest-Est traversait précisément Vác et se dirigeait vers Prague, point tournant de la commerce au long cours de l'Est à l'Ouest. Les trouvailles archéologiques d'origines sud-est, moraves et polonaises retrouvées dans la proximité de Vác montrent que la route de la commerce au long cours du Sud-Est au Nord touchait Vác.<sup>304</sup> Le contrôle de la commerce au long cours, outre les avantages économique, augmentait le rôle politique de la route.

Les ducs, Béla entre 1048 et 1060, ainsi que Géza et Ladislas entre 1064 et 1077 avaient l'intérêt élémentaire politique d'assurer cette route importante. Le soutien des églises et la fondation des nouvelles institutions situées au long de la route était un des outils à réaliser cela. Avant la formation des auberges, les établissements ecclésiastiques comblaient en majorité les lacunes de l'insuffisance de l'infrastructure, car ils offraient des possibilités d'hébergement et d'alimentation aux voyageurs. Tout le monde, du roi itinérant et sa cour jusqu'au simple voyageur, pouvait espérer à avoir une certaine hospitalité conformément à son état social.<sup>305</sup> Les établissements ecclésiastiques témoignaient encore plus d'une attention distinguée, d'un loyalisme politique envers les fondateurs et les donateurs.<sup>306</sup>

Après la naissance du duché Vác, son importance politique se mit au premier plan. Ce fut peut-être déjà le duc Béla qui soutenait le renforcement de l'évêché, le développement de son centre. Après 1064 et surtout 1071, lorsque les conflits s'aggravèrent entre le roi Salamon et les ducs, le duc Géza devait soutenir Vác pour augmenter sa propre influence politique, gagner son prélat à sa cause. Près de l'assurance de la route, Géza soutenait probablement le diocèse de Vác, car le rebord nord de l'évêché pouvait faire partie du duché de Nyitra, ou bien, il était une de ses

---

<sup>303</sup> La composition de chronique affirme que le duc Géza traversa le Tisza à Cothoyd après la bataille de Kemej, SRH I, p. 384. ; Le roi Salamon, d'après la chronique, traversa le fleuve, la victoire remportée, à Thoroyd, SRH I, 386 (chapitre 119) ; Cothoyd et Thoroyd peuvent être identiques, la localisation est incertaine, il fut identifié à Tokaj, mais aussi au petit cours d'eau de Kota, près d'Egyek. Cf. : *Képes Krónika* [Chronique Enluminée], Budapest, 1986, p. 341, (notes 418 et 421, les notes font l'oeuvre de Gyula Kristó) et Johannes de Thurocz, *Chronica Hungarorum* II/1, (Commentarii.) Comp.: MALYUSZ, Elemér – KRISTÓ, Julius, Budapest, 1988, p. 376. Le duc Géza s'enfuit après la bataille, c'est pour cela il ne prit pas la passage plus fréquenté et vraisemblablement plus développé de Szolnok, mais le passage le plus proche.

<sup>304</sup> KRISTÓ, Gyula, *A tizenegyedik század története* [Histoire du XI<sup>e</sup> siècle], Budapest, 1999, pp. 158–159.

<sup>305</sup> PEYER, Hans Conrad, *Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter*, München 1983 ; SCHMUGGE, Ludwig, «Zu den Anfängen des organisierten Pilgerverkehrs» dans : *Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter*, München, 1983, pp. 37–59.

<sup>306</sup> Un très bon exemple est le monastère bénédictin de Szekszárd. Béla I<sup>er</sup> fonda l'abbaye et la choisit comme église de sépulture. L'abbé du monastère informa le fils du fondateur, le duc Géza que le roi Salamon se préparerait à l'attaquer. SRH I, p. 381.

régions frontalières.<sup>307</sup> Géza eut l'intérêt élémentaire de s'attacher les prélats des diocèses du duché ou ceux du voisinage. L'évêque de Bihar pouvait avoir des relations plus étroites avec les ducs que celui de Vác. Cela fut approuvé par le fait qu'en 1073 chacune des parties contractantes s'entre-offrirent en otage deux notabilités pour garantir l'accord établi à Esztergom entre le roi Salamon et le duc Géza. Un des deux fidèles offerts par le duc Géza fut précisément l'évêque de Bihar.<sup>308</sup> Géza, ayant élaboré des liens étroits avec l'évêque de Vác et de Bihar, assura pratiquement une grande partie de la route de Nyitra-Bihar. L'évêché de Vác et de Bihar étaient limitrophes dans un secteur étendu au long du Tisza,<sup>309</sup> ainsi l'influence des ducs prévalait aux passages importants du Tisza. Les églises étant sous la surveillance des deux évêques pouvaient assurer les conditions nécessaires de l'infrastructure lors du maintien des contacts entre Nyitra et Bihar. L'importance des institutions ecclésiastiques se montre dans le fait qu'à notre connaissance Géza, duc (1064-1074) puis roi (1074-1077) et saint Ladislas, duc (1064-1074) fondèrent ou concédèrent des donations remarquables pour trois églises. Géza pouvait offrir une donation importante vers 1074, lorsqu'il fit achever la cathédrale,<sup>310</sup> puis, en 1075 il fonda l'abbaye de Garamszentbenedek.<sup>311</sup> Saint Ladislas, de son côté, remplit son vœu qu'il avait fait avant la bataille de Mogyoród : il établit un monastère bénédictin au lieu de la bataille.<sup>312</sup> Chacune des trois églises en question se trouvaient près de cette route d'importance politique.

Géza prêtait son appui exceptionnel à l'évêché de Vác non seulement parce qu'une route importante, essentiel du point de vue de son pouvoir, le traversait. Géza, en tant que duc, à partir de 1064 et surtout 1071, s'efforçait de se montrer dans ces actes comme un personnage équivalent au roi.<sup>313</sup> Lui et son père étaient seuls qui frappèrent de la monnaie,<sup>314</sup> et par cela, exerçaient le droit exclusif du roi en Hongrie. Géza devait aussi faire des efforts dans le domaine de la représentation pour faire entendre sa puissance auprès de ses sujets. Avant les réformes grégoriennes, lorsque le devoir du gouvernement laïque et ecclésiastique s'enchaînait dans le pouvoir royal, les souverains appréciaient d'une façon exceptionnelle la représentation ecclésiastique. La visite des églises importantes, la présence à la consécration de l'église, les entrées solennelles, les reprises symboliques de la cérémonie du couronnement et d'autres actes du gouvernement s'attachaient étroitement à la représentation royale. Par celles-ci le

<sup>307</sup> Concernant les territoires du duché de Nyitra cf. : KRISTO 1974, pp. 65–66.

<sup>308</sup> SRH I, p. 378.

<sup>309</sup> ORTVAY, Tivadar, *Egyházi földleírás. Térképkötet, Magyarország egyházmegyéi a XIV. század elején c. térkép.* [Description ecclésiastique. Cartes : «Les diocèses de la Hongrie au début du XIV<sup>e</sup> siècle»]

<sup>310</sup> La charte de fondation de Garamszentbenedek mentionne les biens de l'évêché de Vác près de ceux qui furent transmis par le duc à l'abbaye. On peut supposer que les territoires appartenant à l'évêché de Vác qui surgissent près des anciens biens ducaux, furent transmis à l'évêché par la donation du duc Géza. DHA p. 216. La chronique réfère aussi des donations à Vác. SRH I, p. 395.

<sup>311</sup> DHA pp. 213–218.

<sup>312</sup> SRH I, pp. 388–393. ; SÖRÖS, Pongrácz, *Elenyészett bencés apátságok* [Les abbayes bénédictines disparues], = SÖRÖS, Pongrácz – ERDELYI László (éds.), *A Pannonhalmi Szent-Benedek-Rend története* [Histoire de l'ordre de saint Benoît de Pannonhalma], tome XII/B, Budapest 1912, p. 398.

<sup>313</sup> MAKK, Ferenc, «Salamon és Géza viszálya» [Les querelles de Salamon et de Géza], *MAKK 1998*, pp. 143–161.; KRISTO – MAKK 1996, pp. 101–110.

<sup>314</sup> KRISTO 1974, 94. ; GEDAI, István, «Numizmatikai adatok a dukátus történetéhez» [Données numismatiques contributives à l'histoire du duché], *Folia Archaeologica* 20 (1969), pp. 101–103.

souverain, ou celui qui se tenait au même rang, pouvait représenter constamment son pouvoir. Le monde clos des monastères bénédictins était peu apte à accomplir ce devoir. Les cathédrales des résidences épiscopales, situées à des lieux fréquentés, à des sites plus peuplés, plus ouvertes au monde séculier, semblaient d'autant plus convenables. Géza avait donc besoin de gagner à lui des espaces ecclésiastiques pour la représentation nécessaire. De telles estimations pouvaient influencer les actes de Géza lorsqu'il soutenait l'évêché de Vác, fit achever la construction de la cathédrale<sup>315</sup> et l'enrichit des dons de biens.

Des liens sentimentaux s'établirent entre Géza et l'église de Vác. Avant la bataille de Mogyoród chacun des ducs fit voeu et demanda l'intervention d'un saint pour qu'ils soutiennent leurs soldats à avoir la victoire contre Salamon. Saint Ladislas s'adressa à saint Martin et pour accomplir son voeu, après le combat, il fonda un monastère bénédictin<sup>316</sup> au lieu de la bataille en vue d'assurer le culte du saint. Géza invoque la Vierge, patronne de la cathédrale de Vác et accompli son voeu comme il faisait son frère aîné.<sup>317</sup> La victoire remportée aux collines de Mogyoród par l'aide de la Vierge et saint Martin, assura la possibilité du couronnement de Géza à Székesfehérvár.<sup>318</sup> La victoire remportée par l'intermédiaire de la Vierge renforça les liens de Géza et la cathédrale de Vác. Le lien sentimental se justifie surtout par le fait qu'il la choisit même en vie comme église de sépulture.<sup>319</sup> Géza rompit avec une tradition en route de se développer, avec l'exercice de son oncle, André I<sup>er</sup> et de son propre père, Béla I<sup>er</sup>, car chacun de ses rois-prédécesseurs choisit comme lieu de repos éternel le monastère bénédictin fondé par eux-mêmes.<sup>320</sup> Bien que Géza ait fondé une abbaye bénédictine à Garamszentbenedek, il ne suivit pas quand même la coutume de ses prédécesseurs, ce qui prouve la densité des liens sentimentaux du souverains et de l'église de Vác.

La fondation de l'évêché de Vác fut commencé par le roi Pierre entre 1038 et 1041, mais l'achèvement, la construction entière de la résidence épiscopale subsistait comme tâche pour le duc, ou bien le roi Géza. À vrai dire, le chroniqueur n'était pas loin de dire la vérité lorsqu'il représenta Géza en tant que fondateur de l'évêché de Vác.

---

<sup>315</sup> Il n'était pas rare à l'époque des Árpáds la prolongation exagérée de la construction d'une église même dans les régions riches en pierres et matériaux. C'était le roi Pierre qui, après plus de trois décennies, fit achever la cathédrale de l'évêché de Pécs, fondé en 1009. L'église du chapitre collégial de Székesfehérvár, fondé vers 1018, ne fut achevée en 1038. La cathédrale de Pécs, brûlée en 1064, ne fut complètement reconstruite même après un demi-siècle. L'achèvement et la consécration de l'église du chapitre collégial d'Arad, fondé par Béla II (1131–1141) ne se produisit qu'en 1224.

<sup>316</sup> SRH I, pp. 388–393.

<sup>317</sup> SRH I, pp. 388., 394–395. La chronique mentionne la construction d'une église, mais il s'agissait ici sûrement de l'achèvement de la cathédrale, car le comte Ernyei, qui trouva la mort lors de la bataille de Mogyoród, juste après donc la prononciation du voeu, fut inhumé dans la cathédrale de Vác. SRH I, p. 392. Au printemps de 1074 la cathédrale était dans un état que des aristocrates se firent y enterrer

<sup>318</sup> SRH I, p. 394.

<sup>319</sup> SRH I, p. 403.

<sup>320</sup> André I<sup>er</sup> se fit ensevelir dans le monastère de Tihany, fondé par lui-même, (SRH I, p. 357), Béla I<sup>er</sup>, de son côté, dans sa propre fondation, dans l'abbaye bénédictine de Szekszárd. SRH I, p. 360.

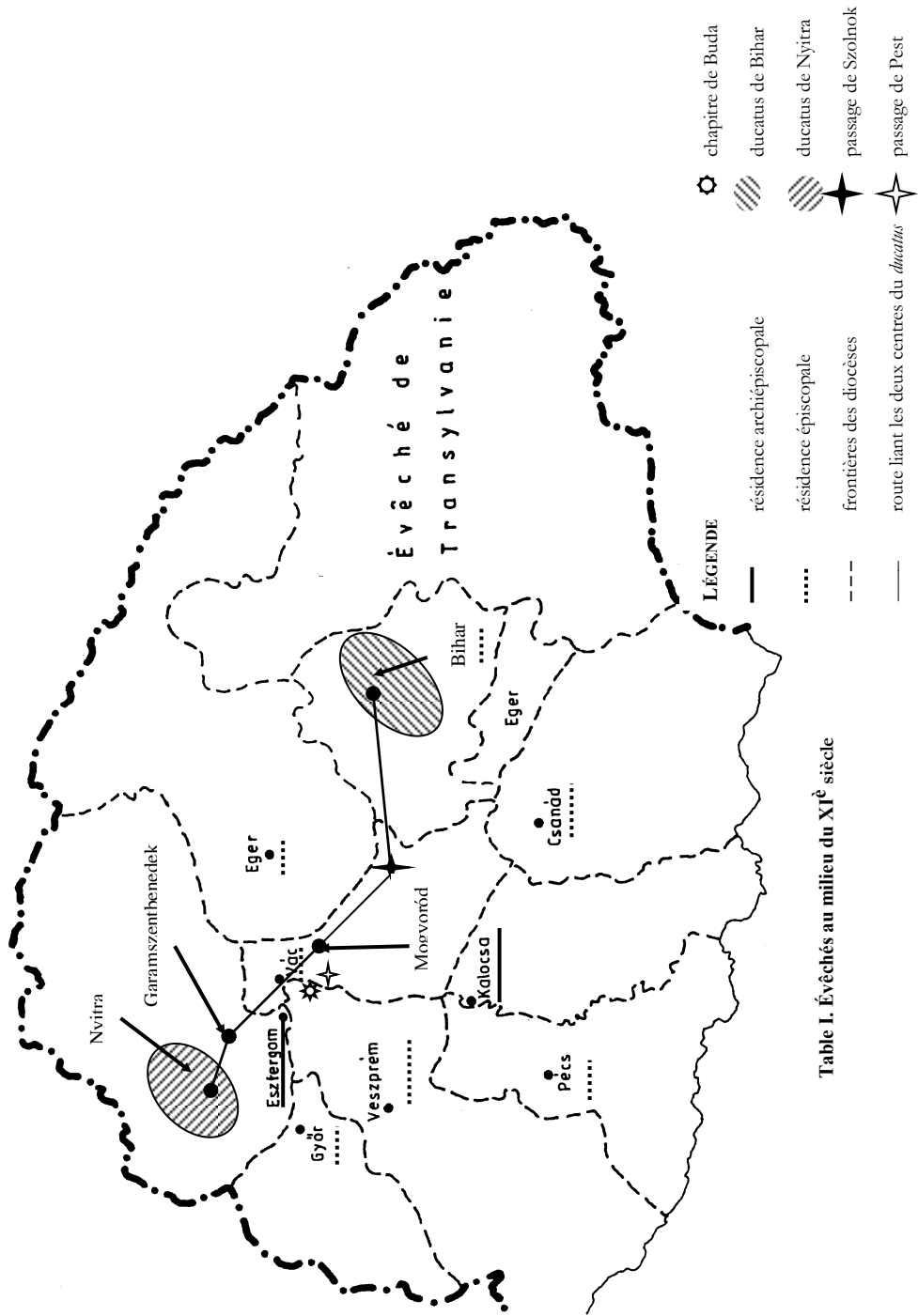


Table I. Évêchés au milieu du XI<sup>e</sup> siècle

**GÁBOR THOROCZKAY**

## **Anmerkungen zur Frage der Entstehungszeit der Hartvik-Legende des Stephan des Heiligen\***

*Professori Francisco Makk sexagenario*

Gegenständlicher Beitrag will belegen, daß die von Bischof Hartvik zeitlich am spätesten verfaßte Legende<sup>321</sup> über Stephan dem Heiligen – wie dies auch bereits von zahlreichen Forschern belegt worden ist – um das Jahr 1100 entstanden sein dürfte, und nicht – wie von eben so vielen Experten vorgeschlagen – erst in den Jahren um bzw. nach 1110. Um der Übersichtlichkeit willen werden die folgenden Marginalia in durchnummerierte Abschnitte gegliedert, um schließlich dann aufgrund dieser thesenhaften Anmerkungen zu versuchen, eine plausibel erscheinende Entstehungszeit anzugeben.

1. Bekanntlich gibt der bischöfliche Autor im Vorwort zu seinem Oeuvre nur seinen Taufnamen und seinen Ordensrang (*Cartuicus [Carthuitus, Hartuicus] episcopus*) an, eine Diözese wird nicht angeführt.<sup>322</sup> Im 19. Jahrhundert wollten die Historiker daher in ihm einen ausländischen (Regensburger, Meißner) Prälaten sehen.<sup>323</sup> Bereits Gyula Pauler hat darauf hingewiesen, daß der von dem zu Beginn des 12. Jahrhunderts tätigen sizilianischen Geschichtsschreiber Gaufredus Malaterra erwähnte *Arduinus episcopus Ioviensis*, der als Botschafter in Sachen Verhehlchung König Kolomans (1095–1116) das Inselreich besuchte, mit dem Autor der Legende, Hartvik, identisch sein könnte, war doch die in Italien übliche Form von Hartvik laut anderen Quellen Arduin. Das Attribut *Ioviensis* faßte Pauler wiederum als Mißverständnis der Bezeichnung *Laurinensis* auf, interpretierte also diese einfach als “Raaber”.<sup>324</sup>

---

\* Übersetzung aus dem Original: THOROCZKAY, Gábor: Megjegyzések a Hartvik-féle Szent István-legenda datálásának kérdéséhez. In: “Magyaroknak eleiről” Ünnepi tanulmányok a batvan esztendő Makk Ferenc tisztelőjére [“Über die Ungarns Vorgänger” Festschrift für Ferenc Makk zum 60. Geburtstag], Hrsg. v. F. Piti, Szeged, 2000, S. 569–591. Die Übersetzung wurde von der Außenstelle Budapest des Österreichischen Ost- und Südosteuropa-Institut gefördert.

<sup>321</sup> Die maßgebende Edition siehe: BARTONIEK, E. In: *Scriptores rerum Hungaricarum*. Edendo operi praefuit E. SZENTPÉTERY Bde I–II, Budapest, 1937–1938, (im weiteren: SRH) Bd. II, S. 401–440.

<sup>322</sup> SRH II, S. 401.

<sup>323</sup> Siehe z. B. WATTENBACH, D. W., *Vita Stephani regis Ungariae*, In: *Monumenta Germaniae Historica*. Scriptorum (im weiteren: MGH SS) tomus IX, Hannoverae, 1854, S. 223.

<sup>324</sup> PAULER, Gy., *Ki volt Hartvic püspök? [Wer war Bischof Hartwick?]* *Századok* 17 (1883), S. 803–804. Abschnitte für Malaterra siehe bei: MURATORI, L. A., *Rerum Italicarum scriptores*, Mailand, 1723–1751, V, S. 599: *Alamanus [sic] autem rex Ungarorum audiens famam Siculorum gloriosi comitis Rogerii, legatos dirigens filiam suam in matrimonium concedi expostulat. Ille vero, quamvis honesti viri, qui ad hoc venerant, essent, tamen illos honeste a se dimittens, de suis etiam, ne fallatur, cum ipsis dirigens remandat, ut si executum quod coeperat, velit, alicuius auctoritatis gradus vel ordinis personas, quibus facilius credatur, ad id confirmandum mittat. Qui anbelus exequi Arduinum Ioviensem*

Obwohl diese Ansicht später umstritten war, haben die liturgiehistorischen Forschungen von Károly (Dragutin) Kniewald nachhaltig Paulers Hypothese über Hartviks Raaber Bischofsamt belegt. Kniewald legte eine in Zagreb/Agram aufbewahrte, am Ende des 11. Jahrhunderts entstandene *Agenda Pontificalis* vor, die für einen gewissen, im Band bezüglich der *exsultet* erwähnten Prälaten namens *Chartuirus* verfaßt worden sein soll. Da die frühen Bestände an liturgischen Büchern des in der Regierungszeit Ladislaus' des Heiligen (1077–1095) gegründeten Agramer Bistums aus den Sammlungen der anderen Bistümer des Königreichs Ungarn rührten, versuchte Kniewald, auch einen inländischen Bischofssitz als Ursprung des Meßbuches anzugeben. Gemäß der in diesem Werk angeführten Kirchen und der Beschreibung von Wegstrecken einzelnen Prozessionen wurde diese Stadt schließlich mit Raab (Győr) identifiziert, die Entstehungszeit des Werkes konnte aufgrund gewisser liturgiehistorischer Gesichtspunkte auf vor 1100 datiert werden.<sup>325</sup>

In einer dritten, zwar umstrittenen Quelle wird Hartvik als Bischof von Raab (Győr) erwähnt. Diese im 18. Jahrhundert verfaßte kirchenhistorische Arbeit von Nikolaus Schmitth überliefert uns den Auszug einer Urkunde (bzw. ein spätes, kompilatives Exzerpt glaubwürdiger Quellen), welche für das Jahr 1103 einen gewissen Arduin als Bischof von Raab (*Arduinus Geuriensis*) anführt.<sup>326</sup> Da die Ansicht, dieser Auszug sei im 18. Jahrhundert im Gefolge des Werkes von Malaterra gefälscht worden,<sup>327</sup> unsererseits für eher unwahrscheinlich gehalten wird, und da im Jahr 1111 bereits ein Prälats namens Georg den Bischofsstuhl von Raab innehatte,<sup>328</sup> weisen obige vier Angaben darauf hin, daß Bischof Hartvik von Raab – Autor der dritten, im Auftrag von König Koloman verfaßten Legende über Stephan den Heiligen – um das Ende der neunziger Jahre des 11. Jahrhunderts bzw. zu Beginn des 12. Jahrhunderts tätig gewesen, und noch vor 1111 verstorben sein dürfte.<sup>329</sup>

Sollten jene Forscher recht haben, die den Autor der Legende mit jenem deutschen Hartvik identifizieren, der seit 1072 Abt des Hersfelder Klosters, dann zwischen 1085–1088 jener Gegenerzbischof von Magdeburg gewesen war, der gegen die gregorianischen Reformen auftrat und Heinrich IV. unterstützte, später – nach Ansicht eben dieser Forscher – an den Hof von Ladislaus dem Heiligen gelangte, um

---

*episcopum et Thoman comitem idem ex postulatam mittit.* Das Attribut *Ioviensis* haben ungarische Historiker bereits früher als *Iaurinensis*, d. h. „Raaber“ interpretiert.

<sup>325</sup> KNIEWALD, K., Hartwick győri püspök *Agenda Pontificalis*-a [Die *Agenda Pontificalis* von Bischof Hartwick von Raab], *Magyar Könyvszemle* 65 (1941), S. 1–21. Anlässlich der Veröffentlichung der *Agenda Pontificalis* wurde der hier genannte Bischof bereits als Autor der Legende identifiziert, und zwar von MORIN, D. G., *Manuscripts liturgiques hongrois des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926), S. 54–67, bes. S. 54–60.

<sup>326</sup> *Diplomata Hungariae antiquissima. Edendo operi praeiit G. GYÖRFFY Bd. I, 1000–1131*, Budapest, 1992, (im weiteren: DHA I) S. 335 (Nr. 118).

<sup>327</sup> VARJU, E., *Legendae Sancti Regis Stephani. (A legrégebbi kézirat alapján az Ernst-kódex hasonmásával)* [Aufgrund der ältesten Handschrift mit dem Faksimile des Ernst-Kodices], Budapest, 1928, (im weiteren: VARJU 1928) S. 96.

<sup>328</sup> DHA I, S. 345–346 (Nr. 124).

<sup>329</sup> GUOTH, K., *Eszmény és valóság Árpádkori királylegendáinkban* [Ideal und Wirklichkeit in unseren Königslegenden aus der Arpadenzeit], *Erdélyi Múzeum* 49 (1944), S. 304–347 (im weiteren: GUOTH 1944), bes. S. 330–332 (Sonderdruck: *Erdélyi Tudományos Füzetek* 187, Kolozsvár, 1944).



seine Karriere als Bischof von Raab zu beenden,<sup>330</sup> dann macht auch dies – schon allein wegen des geschätzten Lebensalters des präsumptiven Verfassers<sup>331</sup> – die Tätigkeit des geflüchteten Hartvik als Oberhirt und Urheber der Legende um 1100 äußerst wahrscheinlich.

2. Viele haben bereits darauf hingewiesen, daß die Hartvik-Legende allem Anschein nach die Antwort auf einen von Papst Urban II. (1088–1099) am 27. Juli 1096 an Koloman gerichteten Brief sein dürfte, worin der Papst seiner Freude über die Inthronisierung des neuen Ungarnkönigs Ausdruck verlieh, diesen aber gleichzeitig – als warnendes Gegenbeispiel Ladislaus den Heiligen anführend, der sich ja gegen Ende seines Lebens am Heiligen Römischen Reich und Gegenpapst Klemens III. (1080–1100) orientiert hatte – zur Loyalität gegenüber dem Papsttum ermahnte, und ihm für diesen Fall sämtliche Würden und Ehren (*quicquid honoris, quicquid dignitatis*) des staatsgründenden Königs in Aussicht stellte.<sup>332</sup>

Koloman soll auf diese Gebote eben mit der Hartvik-Legende geantwortet haben: Damit wollte er sich die Rolle eines Oberhauptes der Kirche sichern, die der karolingische – und der damaligen ungarischen – Auffassung nach, aus der Würde, aus der Dignität des Herrschers abgeleitet wurde, eine Rolle, die inzwischen aber von dem in den Spuren der gregorianischen Reformen wandelnden Papsttum bereits europaweit durchaus umstritten war.<sup>333</sup> Für uns steht außer Streit, daß König Koloman das

---

<sup>330</sup> TÓTH, Z., A Hartvik-legenda kritikájához (A Szent Korona eredetkérdése) [Zur Kritik der Hartvik-Legende (Die Frage der Herkunft der heiligen Krone)], Budapest, 1942 (im weiteren: TÓTH 1942), S. 100–106, 114–122 (hier wird das Raaber Bischofsamt Hartviks bezweifelt); CSÓKA, J. L., A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI–XIV. században [Die Entstehung der lateinsprachigen historischen Literatur in den XI–XIV. Jahrhunderten], (Irodalomtörténeti Könyvtár 20), Budapest, 1967, (im weiteren: CSÓKA 1967) S. 154–160, 162–164; DERSELBE, Hartvik von Hersfeld. (Ein Benediktiner-Diplomat im XI. Jh.), *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige* 77 (1966), S. 93–101 (er wiederum betrachtet ihn als Raaber Prälat). Die Ansichten von Tóth bestreitet: DEÉR, J., Der Anspruch der Herrscher des 12. Jahrhunderts auf die apostolische Legation, *Archivum Historiae Pontificiae* 2 (1964), S. 117–186. Hier wurde eine neuere Fassung des Aufsatzes verwendet. Vgl. Byzanz und das abendländische Herrschertum. Ausgewählte Aufsätze von Josef Deér, Hrsg. v. P. CLASSEN. (Vorträge und Forschungen XXI), Sigmaringen, 1977, S. 439–494 (im weiteren: DEÉR 1964 [1977]), siehe bes. S. 476. Die deutsche Literatur berichtet über jeden Zweifel erhaben über den 1090 eingetretenen Tod des von Magdeburg nach Hersfeld zurückgekehrten Abtes Hartvik, worüber Kaiser Heinrich IV. (1056–1105) zu Weihnachten desselben Jahres Kenntnis erlangte. Vgl. dazu MEYER VON KNONAU, G., *Jahrbücher des Deutschen Reiches Heinrich IV und Heinrich V.*, Bd. 4, 1085–1096. (Jahrbücher der deutschen Geschichte) Leipzig, 1903, S. 296. Mangels Beweisen kann sich auch der Monograph des Erzbistums Magdeburg nicht den Ansichten von Csóka anschließen: CLAUDE, D., *Geschichte des Erzbistums Magdeburg bis in das 12. Jahrhundert*, Bd 1. Die Geschichte der Erzbischöfe bis auf Ruotger (1124), (Mitteldeutsche Forschungen 67/1) Köln–Wien 1972, S. 358 (Dank an Univ. Ass. der Universität Pécs Gergely Kiss, der mich auf dieses Werk aufmerksam machte.) Unsererseits wird die Autorenschaft des Abtes deshalb nicht akzeptiert, weil ein dermaßen betonter Auftritt dieser sehr bekannten Kirchenpersönlichkeit im Zeitalter Kaiser Heinrichs im Zeitalter Kaiser Heinrichs IV. sicher europaweit bekannt geworden wäre und auch in der deutschen Geschichtsschreibung, bes. in der reichen Hersfelder Literatur Spuren hinterlassen hätte.

<sup>331</sup> Hartvik bezeichnet sich selbst in seinem Prolog als *decrepitus*. Vgl. SRH II, S. 401.

<sup>332</sup> DHA I, S. 317–318 (Nr. 109).

<sup>333</sup> Siehe u. a. VÁCZY, P. v., Die erste Epoche des ungarischen Königtums, Pécs-Fünfkirchen, 1935, S. 99–113; DEÉR 1964 (1977), S. 471–474, 479–480; DEÉR, J., Die heilige Krone Ungarns, (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften 91) Wien, 1966, S. 200; GERICS, J., Szent László uralmának vitás kérdései a krónikában és a legendában [Die umstrittene Fragen der Herrschaft König

päpstliche Schreiben nicht zehn Jahre nach dessen Tode beantwortet haben kann, als den Lauf der Dinge in ganz Europa bereits durch andere kirchenpolitische Ereignisse beeinflussten, sondern er dies bereits einige Jahre nach dem Erhalt des Briefes getan haben muß.

3. Die ideologische Tendenz der Hartvik-Legende liegt heute natürlich auf der Hand: Die Forschungen von Zoltán Tóth und insbesondere József Geric's<sup>334</sup> haben ja nachgewiesen, daß der Bischof diese *vita* im königlichen Auftrag verfaßt hat – wahrscheinlich aus tagespolitischen Gründen in Kenntnis der papstfeindlichen und antigregorianisch gesinnten Kampfschriften und Fälschungen zur Untermauerung der Herrschaftsansprüche der karolingischen und deutschen Kaiser über die Kirche, basierend auf diversen früher entstandenen größeren<sup>335</sup> und kleineren<sup>336</sup> Legenden über Stephan dem Heiligen. Zur Sicherung der königlichen Aufsicht über die Kirche fiel seine Wahl auf eine von Papst Urban II. vorgeschlagene Lösung, die er auf Stephan I. (den Heiligen) zurückführte: Die Zustimmung des Papstes wollte er gewissermaßen dadurch erreichen, daß er diese fiktiv vom Heiligen Stuhl ableiten und herrühren ließ. Eine seiner weiteren wichtigen Aufgaben war es, Bedeutung und Einmaligkeit der Person und Herrschaft Stephans – weit mehr noch als in den vorangegangenen Legenden – hervorzukehren.<sup>337</sup> Darüber hinaus betonte der Autor der Legende die Gleichstellung des ungarischen Königs mit dem deutschen Kaiser, und versuchte weiters auch noch die von Rom in Frage gestellten kirchenorganisatorischen Maßnahmen des staatsgründenden Königs durch diese Legende gewissermaßen zu legitimieren.<sup>338</sup>

In der Forschung wird auch noch die Ansicht vertreten, daß die Darstellung König Stephans des Heiligen als apostolischer Legat auf ein sizilianisches Vorbild zurückzuführen sei, da der normannische Graf Roger I. (†1101) eben nach dem Besuch Hartviks als Botschafter die Befugnisse eines Vizelegaten vom Papst erhalten und damit sein Land von den Besuchen päpstlicher Legate entlastet habe.<sup>339</sup> Mit Recht wurde behauptet, daß die Stephan verliehenen Kompetenzen im Bereich der kirchlichen

---

Ladislaus des Heiligen in der Chronik und in der Legende], *Aetas* 1994/1, S. 28–35, (im weiteren: GERICS 1994) bes. S. 32–33 (Veröffentlicht auch in: GERICS, J., Egyház, állam és gondolkodás Magyarországon a középkorban [Kirche, Staat und Gesinnung im mittelalterlichen Ungarn], (METEM-könyvek 9), Budapest, 1995 (im weiteren: GERICS 1995), S. 137–143.)

<sup>334</sup> TÓTH 1942, S. 89–99; GERICS, J., Über Vorbilder und Quellen der *Vita Hartviciana Sancti Stephani regis Hungariae*, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 29 (1981), S. 425–444 (im weiteren: GERICS 1981).

<sup>335</sup> SRH II, S. 377–392.

<sup>336</sup> Ebenda, S. 393–400.

<sup>337</sup> KRISTÓ, Gy., A nagyobbik és a Hartvik-féle István-legenda szövegkapcsolatához [Zum Textbezug der größeren und der Hartvikschen Stephanslegende], *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Acta Historica* (im weiteren: *AUSZ. AH.*) 90 (1990), S. 43–62 (im weiteren: KRISTÓ 1990), bes. S. 57–58. (Veröffentlicht auch in: KRISTÓ, Gy., Írások Szent Istvánról és koráról [Schriften über Stephan den Heiligen und seine Zeit], Szeged, 2000, S. 175–194.)

<sup>338</sup> Zur letzteren Möglichkeit vgl. THOROCZKAY, G., Az első magyarországi érsekek kérdéséhez [Zur Frage der ersten ungarischen Erzbischöfe], In: *Tanulmányok a középkori magyar történelemről* [Studien über die mittelalterliche Geschichte Ungarns], Hrsg. v. HOMONAI, S. – PILL, F. – TÓTH, I. Szeged, 1999, S. 129–142 (im weiteren: THOROCZKAY 1999), bes. S. 140–141.

<sup>339</sup> DEÉR 1964 (1977), S. 439–467.

Administration und in engerem Sinne der Erwähnung des den päpstlichen Legaten zustehenden Vortragskreuzes auf dieses Vorbild zurückgeführt werden könnten.<sup>340</sup>

Es ist auch allgemein bekannt, daß Koloman eben zu Ende der neunziger Jahre des 11. Jahrhunderts eindeutig klargelegt hatte, wie wenig er den Standpunkt des Heiligen Stuhls im Investiturstreit und in der Zölibatsfrage teile. Cosmas Pragensis berichtet, daß auf Ansuchen des böhmischen Herzogs, der 1099 den ungarischen König traf, Erzbischof Serafin den von Kaiser Heinrich IV. bereits ernannten Prager Bischof Hermann, ferner den bereits verheirateten Cosmas zu Priestern weihte.<sup>341</sup>

Zusammenfassend ist also festzustellen, daß die Entstehung des Werkes von Bischof Hartvik aufgrund seiner antigregorianischen Grundhaltung und aufgrund der dem ungarischen König zugeschriebenen Vorrechte, die eventuell auf eine sizilianische Verbindung hinweisen, in die Anfangsphase der Herrschaft König Kolomans datiert werden kann. Diese frühe Herrschaftsphase Kolomans hat ja die Prinzipien des Reformpapsttums ignoriert und auch diesbezüglich sogar Taten gesetzt. (Josef Deér war gleichwohl der Meinung, Hartvik dürfte das Opus bereits nach seiner Rückkehr aus Sizilien, im Jahre 1097 verfaßt haben).<sup>342</sup> Es lohnt sich aber sicherlich, das Verhältnis der Kirchenpolitik Kolomans zu den gregorianischen Reformen schon allein deshalb genauer unter die Lupe zu nehmen, weil damit weitere Anhaltspunkte gewonnen werden können, wann genau sich das jegliche Form der päpstlichen Neuerungen ablehnende und diesen widerstehende Ideengebäude am ungarischen Hof und im Kreise jener Kleriker durchsetzen konnte, die die Staatsideologie und die Gesetze zur Regelung des religiösen Lebens formten.

4. Traditionell versuchte die Geschichtsschreibung das Verhältnis das Zeitalter Kolomans zu den gregorianischen Reformen mit Hilfe der Untersuchung der Gesetzgebung der Zeit zu definieren: Besondere Aufmerksamkeit wurde hier den sog.

---

<sup>340</sup> Die diesbezügliche Quellenstelle: SRH II, S. 414. Für die sizilianische Herkunft vgl. DEÉR 1964 (1977), S. 467–480. Die Hypothese des sizilianischen Vorbilds akzeptierend: MAKK, F., Ungarische Außenpolitik (896–1196), (Studien zur Geschichte Ungarns 3) Herne, 1999, (im weiteren: MAKK 1999) S. 104–105. Bei der diesbezüglichen Stelle der Legende wird die Möglichkeit des sizilianischen Einflusses nicht abgelehnt: GERICS, J. – LADÁNYI, E., A Szentszék és a magyar állam a XI. században [Der Heilige Stuhl und der ungarische Staat im 11. Jh.], In: Magyarország és a Szentszék kapcsolatának 1000 éve [Die tausendjährige Verbindung zwischen Ungarn und dem Heiligen Stuhl], Hrsg. v. ZOMBORI, I. Budapest, 1996, (im weiteren: ZOMBORI 1996) S. 9–20., bes. S. 19, Anm. 29. Bestreitet dennoch die Möglichkeit dessen: GYÖRFFY, Gy., Thomas Becket and Hungary. *Hungarian Studies in English* (Debrecen) 4 (1969), S. 45–52, bes. S. 45, Anm. 4. (vgl. dennoch DERSELBE, in: Magyarország története. Előzmények és magyar történet 1242-ig [Die Geschichte Ungarns. Vorgeschichte und ungarische Geschichte bis 1242], Hrsg. v. SZÉKELY, Gy.–BARTHA, A. /Magyarország története [Die Geschichte Ungarns] I/2/. Budapest, 1984 [im weiteren: GYÖRFFY 1984], S. 953–954). Die Erwähnung des apostolischen Kreuzes führt auf einen deutschen *ordo* für Königserhebung und die westgotisch gesinnten Texte der Kodifikation des *Pseudo Isidorus* zurück: GERICS 1981, S. 437, 442–444.

<sup>341</sup> MGH SS IX, S. 104. Zur Interpretation der Berichterstattung vgl. MAKK 1999, S. 93–94; GERICS, J. – LADÁNYI, E., “Sem ingyen, sem ellenszolgáltatásért“. (Az investitúra és a kánoni választás fogalmának történetéhez) [“... nec gratis, nec pretio“. Zur Geschichte des Begriffes der Investitur und der kanonischen Wahl], *Tudul* 72 (1999), S. 84–86 (im weiteren: GERICS – LADÁNYI 1999), bes. S. 85.

<sup>342</sup> DEÉR 1964 (1977), S. 480.

I. und II. Graner Konzilien zuteil,<sup>343</sup> jenen ersten selbständigen, ohne Teilnahme von Laien abgehaltenen kirchlichen Versammlungen, aus deren Beschlüssen man bereits auf eine gewisse Verbreitung der gregorianischen Neuerungen in Ungarn schließen kann.<sup>344</sup> Wenn als Kriterium der Verbreitung der kirchlichen Reformlehren allein die gregorianische Regelung der Ehe, des Zölibats, bzw. des in der Kirche präsenten weltlichen Einflusses und der Simonie betrachtet wird, muß das erste Graner Konzil freilich als ein von den Neuerungen nur geringfügig betroffener gesetzgeberischer Akt bewertet werden, während das zweite bereits auf eine radikale Durchdringung römischer Reformideen hinweist.<sup>345</sup> In Zusammenhang mit der zweiten Synode wird häufig behauptet, daß die hochgradige Erneuerungsabsicht allein auf die persönliche Anwesenheit eines päpstlichen Legats zurückzuführen gewesen sei.<sup>346</sup>

Allein erscheint uns nach Auflistung obiger Feststellungen die Frage der Datierung der dekretalen und synodalen Quellen interessant. In der Regel wird das Konzil von Tarcal (das erste Dekret König Kolomans) überhaupt für den ersten Gesetzgebungsakt Kolomans gehalten.<sup>347</sup> Die Datierung dieses Konzils erfolgt in der Regel aufgrund jenes Vorwortes, Prologs, in dem Serafin, der Erzbischof von Gran, der bis 1104 den höchsten Kirchenthron des Landes innehatte, angesprochen wird.<sup>348</sup> Demnach dürfte der Kodex zwischen 1095–1104 (unserer Vermutung nach zu Beginn dieses Intervalls) entstanden sein. Das Vorwort zeigt gemeinsame Züge zur Hartvik-Legende – davon wird noch weiter unten die Rede sein. Vorerst möchten wir hier nur anmerken, daß im Lichte jüngster Forschungsergebnisse sowohl der Autor der Legende

<sup>343</sup> ZÁVODSZKY, L., A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai. (Függelék: a törvények szövege) [Die Quellen der Gesetze und Konziliarbeschlüsse aus der Zeit Stephans des Heiligen, Ladislaus' des Heiligen und Kolomans. Im Anhang: Die Texte der Gesetze], Budapest, 1904, (im weiteren: ZÁVODSZKY 1904) S. 197–206 (Synodus Strigoniensis prior), S. 207–208 (Synodus altera sub Colomanno rege celebrata).

<sup>344</sup> Von der jüngeren Literatur siehe: KOSZTOLNYIK, Z. J., From Coloman the Learned to Béla III (1095–1196) (Hungarian Domestic Policies and Their Impact upon Foreign Affairs), (East European Monographs CCXX), New York, 1987, S. 51–52, 58–68; WALDMÜLLER, L., Die Synoden in Dalmatien, Kroatien und Ungarn: Von der Völkerwanderung bis zum Ende der Arpaden (1301), (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen). Paderborn–München–Wien–Zürich, 1987, (im weiteren: WALDMÜLLER 1987) S. 125–139; SWEENEY, J. R., Gregory VII, the Reform Program, and the Hungarian Church at the End of the Eleventh Century, *Studi Gregoriani* 14 (1991), S. 265–275 (im weiteren: SWEENEY 1991); SZOVÁK, K., Pápai–magyar kapcsolatok a 12. században [Die Beziehungen zwischen Papst und Ungarn im 12. Jahrhundert], In: ZOMBORI 1996, S. 21–46 (im weiteren: SZOVÁK 1996), bes. S. 26–27; SZUROMI, Sz. A., Az első három esztergomi zsinat és a magyarországi egyházfegyelem a XII. században [Die ersten drei Graner Konzilien und die Kirchendisziplin in Ungarn im XII. Jh.], *Magyar Könyvszemle* 115 (1999), S. 377–409 (im weiteren: SZUROMI 1999), bes. S. 377–400.

<sup>345</sup> WALDMÜLLER 1987, S. 133–136; SZUROMI 1999, S. 379–400 usw. Es gibt allerdings auch Ansichten, die die Beschlüsse des Konzils von Szabolcs vom Jahre 1092 (Das I. Dekret von Ladislaus dem Heiligen, vgl. ZÁVODSZKY 1904, S. 157–165) und jene des um das Jahr 1100 datierten sogenannten I. Graner Konzils miteinander vergleichen und letzter – die Frage des Zölibats ausgenommen – als eher gregorianisch gesinnte Synode betrachten (vgl. SWEENEY 1991). Unseres Erachtens kann diese Ansicht nur so zustande kommen, wenn die Beschlüsse des II. Graner Konzils nicht untersucht werden, die tatsächlich gregorianisch inspirierte Dekrete sind, während die vorher genannten nur durch ein gewaltsames Heranziehen ausgesprochen gregorianischer capitula auf eine Änderung hinweisen könnten.

<sup>346</sup> Vgl. z. B. SZUROMI 1999, S. 396.

<sup>347</sup> ZÁVODSZKY 1904, S. 181–194.

<sup>348</sup> SZOVÁK, K., „Esztergomi érsekség“. ~ érsekei [Die Erzbischöfe von Gran], In: Korai magyar történeti lexikon. (9–14. század) [Lexikon der frühen ungarischen Geschichte. 9–14. Jh.], Hrsg. v. KRISTÓ, Gy. – ENGEL, P. – MAKK, F. Budapest, 1994, (im weiteren: LFUG) S. 203.

als auch die an der Gesetzgebung sicher entscheidend beteiligten Kleriker einzelne Texte aus der Sammlung des *Pseudo Isidorus* verwendet haben.<sup>349</sup> Allein die genaue Datierung des sog. I. Graner Konzils bleibt dennoch umstritten. Vorliegender Aufsatz folgt der Argumentation von Monika Jánosi, die die Beschlüsse mit dem der ungarischen Kirche seit 1104/1105 vorstehenden Erzbischof Lorenz in Zusammenhang setzte – wobei aber uns die dort vorgeschlagenen Jahre 1112/1113 als obere Zeitgrenze als zu spät erscheinen: Deshalb wird hier eines der unmittelbar nach 1104/1105 folgenden Jahre als möglicher Zeitpunkt der Kirchensynode vorgeschlagen.<sup>350</sup> Sofern nun das II. Graner Konzil, das den Einfluß der gregorianischen Reformideen erst wirklich deutlich machte, tatsächlich als Legatenkonzil betrachtet werden kann, muß zweifelsohne der Aufenthalt des Kardinalbischofs Kuno von Praeneste im Jahre 1111 (1112) in Ungarn als Anlaßfall gesehen werden, zu dem man dem ungarischen Klerus seine Zustimmung zu diesen Gesetzesartikeln abringen konnte.<sup>351</sup>

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß die Verbreitung der gregorianischen Ideen in den ersten anderthalb Jahrzehnten der Regierungszeit des Koloman im

---

<sup>349</sup> Zur Beziehung von Hartvik und der Rechtssammlung siehe: GERICS 1981, S. 441–443. Zum Verhältnis des Konzils zu Tarcal und des *Pseudo Isidorus* vgl. GERICS, J. – LADÁNYI, E., A Kálmán-kori szinodális bíraskodás valószínű mintája [Das wahrscheinliche Vorbild der synodalen Gerichtsbarkeit unter König Koloman], In: *Iustum, aequum, salutare. Emlékkönyv Zlinszky János tiszteletére* [Festschrift für János Zlinszky], Hrsg. v. BÁNRÉVY, G., JOBBÁGYI, G., VARGA, Cs., Budapest, 1998, S. 112–115. Die Sammlung scheint auch von den Autoren des I. Graner Konzils verwendet worden zu sein: SZUROMI 1999, S. 383; vgl. dennoch: DERSELBE, *Az Ankyrai Zsinat kánonja az első két esztergomi zsinaton* [Der Kanon des Konzils von Ancyra auf den ersten zwei Graner Synoden], *Teológia* 33 (1999), S. 153–158, bes. S. 158, wo der Autor behauptet, daß am I. Graner Konzil am wahrscheinlichsten das *Decretum Burchardi Wormatiensis* oder eine Variante dessen verwendet worden sein dürfte, aber nicht die pseudoisidorische Sammlung.

<sup>350</sup> JÁNOSI, M., *Az első ún. esztergomi zsinati határozatok keletkezésének problémái* [Die Entstehungsprobleme der Beschlüsse des sogenannten I. Graner Konzils], *AUSZ: AH.* 83 (1986), S. 23–30. Die Autorin betrachtet den Hinweis des Thuróczy-Kodices aus dem XV. Jh. als wichtigstes Argument für ihren Datierungsvorschlag. Hier wird auch der Text überliefert, worin über die Dekrete folgendes zu lesen ist: *Incipiunt capitula de synodalibus decretis domini archiepiscopi Laurencii, Strigoniensis metropolitani et decem suffraganeorum suorum.* (ZÁVODSZKY 1904, S. 197, Anm. 2). Erzbischof Lorenz wurde 1104/1105 durch Erzbischof Serafin ersetzt. Eine Orientierung in der Zeitangabe kann dem Ausdruck *metropolitani* beigemessen werden, da die Urkunde von Zobor aus dem Jahre 1111 Lorenz eben so bezeichnet. (DHA I, S. 383 [Nr. 138/I]). Die Erwähnung der zehn Suffragane kann Verstellung sein, da Kalocsa zu jener Zeit schon sicher das Zentrum der Kirchenprovinz war (vgl. auch THOROCZKAY 1999, S. 140–141). Die Bestrebung von Gran, die unter Koloman Herrschaft befindlichen Territorien als ein einziger Erzbistumssitz anerkennen zu lassen, indiziert auch die erste Urkunde von Zobor, worin der Autor der Urkunde, der aus der Umgebung von Lorenz kommende Erzbischof Paul von Kalocsa nur als Bischof gekennzeichnet wird: DHA I, S. 383 (Nr.138/I). Unseres Erachtens ist die spätest mögliche Datierung des Konzils nicht unbedingt mit der ersten Erwähnung des Bistums Neutra in Verbindung zu setzen. (Jánosi besteht in diesem Falle auf 1112/1113). Mit Kalocsa und seinen Suffraganen sind ja bereits zehn Bischöfe als Suffraganbischöfe gegeben – zumindest laut der damaligen Auffassung in Gran. Es ist anzunehmen, daß Lorenz unmittelbar nach seinem Amtsantritt (um 1105–1106) das Konzil einberufen hat, um seiner Tätigkeit als Erzbischof ein Programm zu geben. Die in Ungarn verbreitete Ansicht für die Ablehnung der Verbindung des Konzils mit Lorenz: SZUROMI 1999, S. 379, der die Synode um 1100 datiert, während WALDMÜLLER 1987, S. 135–136, sie zwischen 1095–1106/1108 datiert. Die Auffassung, die das Konzil zu Gran lokalisiert, kann mit Quellen nicht untermauert werden.

<sup>351</sup> Siehe jüngst: SZUROMI 1999, S. 396. WALDMÜLLER 1987 setzt das Konzil zwischen 1106–1108 und datiert den Aufenthalt von Kuno in Ungarn zu 1111 (S. 136–137).

kirchlichen Leben nicht wirklich nachweisbar ist; in dieser Hinsicht dürfte erst das Ende seiner Herrschaft einige Änderungen mit sich gebracht haben. Der ungarische König versuchte allem Anschein nach den Papst anders als mit einer reformerischen Umgestaltung der seine Führung akzeptierenden ungarischen Kirche<sup>352</sup> zu entschädigen – jenen Papst, der ihm gegen seinen vom Römisch-Deutschen Reich unterstützten Bruder beigestanden war und die Besetzung Kroatiens und Dalmatiens gutgeheißen hatte (vgl. dazu Punkt 6). Allerdings suggeriert ein Vergleich des Hartvikschen Werkes, das ja die Forderungen Gregors auszuspielen gedachte und Stephan die Rechte eines apostolischen Legats zuschrieb, mit den Haupttendenzen der Rechtsbestimmungen der unter Koloman abgehaltenen Konzilien, daß die Stephanslegende nicht im zweiten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts entstanden sein kann, als – wenigstens im Bereiche der kirchlichen Gesetzgebung – die gregorianischen Ideen bereits stark zur Geltung gekommen waren, und auch die päpstlichen Legaten der Tätigkeit des ungarischen Klerus bereits eine besondere Aufmerksamkeit widmeten.

5. Bei einer näheren Untersuchung der Außenpolitik Kolomans ist festzustellen, daß den ereignisreichen Jahren 1096 und 1099 ruhigere Abschnitte folgen, im Fall des zweiten Datums erfolgte dies zudem sicher nicht unabhängig von der lähmenden Wirkung der Niederlage bei Przemyśl. Die erste Periode war durch die Übereinkunft zwischen Venedig und Ungarn, sowie die normannische Verhehlung Kolomans gekennzeichnet (freilich ist mit diesem Zeitpunkt auch der erste Versuch der Machtübernahme von Herzog Álmos anzusetzen), während die zweite mit dem Abschluß der Eroberung Kroatiens durch die Krönung in Biograd, sowie die vorübergehende Zusammenarbeit zwischen König und *dux* Álmos charakterisiert werden kann. Diese zweite friedliche Periode endete mit 1105/1106, als mit der dalmatinischen Eroberung, der Versöhnung mit Byzanz, sowie mit den wieder aufflammenden Thronansprüchen Álmos' eine neue, mit Problemen belastete, erhöhte politische Aktivitäten erfordernde Regierungsepoche begann.<sup>353</sup>

Der in der zweiten Hälfte des Jahres 1105 erfolgte Friedensabschluß zwischen Ungarn und Venedig, der auch das Schicksal Dalmatiens besiegelte, änderte ganz offensichtlich die sizilianisch–normannische Ausrichtung von König Kolomans Diplomatie – was gerade jener Umstand sehr deutlich belegt, daß die Griechen von ihm um 1107/1108 Waffenhilfe gegen die Normannen erhielten.<sup>354</sup> Es soll hier keinesfalls versucht werden, eine unmittelbare Verbindung zwischen den im Hof ansässigen kirchenpolitischen Ideen und den außenpolitischen Schritten des Königs herzustellen, sollten aber die theoretischen Ansichten Hartviks tatsächlich sizilianische Wurzeln haben (vgl. dazu Punkt 2), dann muß deren Ausarbeitung bzw. dessen Durchsetzung gegenüber dem Papst viel eher mit der Ära einer Zusammenarbeit mit den Normannen

---

<sup>352</sup> Dies beweist der berühmte erste Satz des unter Leitung Lorenz' tagenden I. Graner Konzils: *In primis interpellandus est rex*. Vgl. ZÁVODSZKY 1904, S. 197.

<sup>353</sup> Zu den außenpolitischen Aspekten der Herrschaft von Koloman siehe: MAKK 1999, S. 89–105.

<sup>354</sup> MAKK, F., Néhány megjegyzés a Kálmán-ági királyok külpolitikájához [Einige Bemerkungen zur Außenpolitik der Könige aus der Koloman-Linie], *AUSZ. AH.* 92 (1991), S. 3–15, bes. S. 3–6 (Veröffentlicht auch in: MAKK, F., A turulmadártól a kettős keresztig. Tanulmányok a magyarság régebbi történelméről [Vom Turulvogel bis zum Doppelkreuz. Studien über die ältere Geschichte des Ungarums], Szeged, 1998, S. 177–189); MAKK 1999, S. 97–100.

in Zusammenhang gebracht werden als danach. Die Hartvik-Legende wurde verfaßt, weil man den Apostolischen Stuhl von etwas überzeugen wollte, und aus diesem Grund ist hier auch die Entwicklung der Beziehungen zwischen dem Stuhl und Ungarn von erstrangiger Bedeutung.

6. Der am meisten umstrittene Punkt in der Frage der Beziehungen zwischen ungarischem Herrscher und Papsttum ist die Frage des Verzichtes auf das Investiturrecht, welche erst jüngst wieder in den Mittelpunkt der ungarischen Forschung und Debatte geraten ist. Nach der von Kornél Szovák vertreten Ansicht hätten die Quellen, die den Verzicht Kolomans auf sein Investiturrecht beinhalten, diesen weder örtlich noch zeitlich in irgendeiner Weise festgelegt – dies sei erst im 18. Jahrhundert mit dem Konzil von Guastalla des Jahres 1106 in Zusammenhang gebracht worden. Der erwähnte Forscher hat sowohl den Verzicht selbst als auch die herkömmliche Begründung dafür (der König habe damit für die Besetzung Dalmatiens das Papsttum abfertigen wollen) in Frage gestellt – mit zahlreichen, durchaus überlegenswerten Begründungen.<sup>355</sup> Neben dieser kritisch gesinnten Annäherung wurde aber jüngst auch für die Authentizität des Rechtsverzichtes argumentiert: Die Richtigkeit der Erklärung von Guastalla wurde einerseits aus außenpolitischen Erwägungen<sup>356</sup> und andererseits auch wegen der falschen Auslegung des Investiturrechts und der kanonischen Wahl in Frage gestellt.<sup>357</sup>

Von Szováks Argumentation wird hier die auf 1106 und Guastalla bezogene Kritik bedingungslos geteilt. Wie bereits gezeigt wurde, war Koloman in den entscheidenden Phasen seiner Herrschaft nicht gerade jener König, der den gregorianischen Reformen in Ungarn allzu breiten Raum gelassen hätte, dennoch gibt es Anzeichen (wie u. a. wie die den gregorianischen Ideen entsprechende Konzilgesetzgebung des Jahres 1110), die auf eine gewisse Neuorientierung hinweisen: Es könnte durchaus möglich sein, daß Koloman um 1107/1108 den Papst um Unterstützung gegen das Reich ersuchte, welches ja Herzog Álmos unterstützte und sich für die Besetzung Dalmatiens rächen wollte – und im Austausch dafür könnte er gezwungen gewesen sein, bestimmte Vorrechte aufzugeben.<sup>358</sup> Ein Rechtsverzicht zog so den nächsten an sich, und nach einigen Jahren waren nicht nur die Reformideen verbreitenden päpstlichen Legaten im Lande, sondern auch die gregorianischen Konzilbeschlüsse (siehe dazu Punkt 4) in seinem Königreich bereits durchaus präsent.<sup>359</sup> Im Lichte dessen ist es sehr unwahrscheinlich, daß gleichzeitig mit diesen kirchenpolitischen Veränderungen, d. h. um 1110 bzw. danach, eine Heiligenlegende

---

<sup>355</sup> SZOVÁK 1996, S. 24–26. Leugnet ebenso die Möglichkeit des Rechtsverzichtes zu Guastalla, eignet ferner die gregorianische Wende in der Herrschaft von Koloman ebenso dem Auftauchen der apostolischen Legaten in Ungarn zu: SZUROMI 1999, S. 395–396.

<sup>356</sup> MAKK 1999, S. 98.

<sup>357</sup> GERICS – LADÁNYI 1999.

<sup>358</sup> Den Rechtsverzicht von Guastalla wird nicht anerkannt von BLUMENTHAL, U.-R., *The Early Councils of Pope Paschal II. 1100–1110*, (Studies and Texts 43), Toronto, 1978, S. 38. Die dritte Revolte von Álmos (1108) erwähnt als mögliche Gründe des Verzichtes WALDMÜLLER 1987, S. 126.

<sup>359</sup> Vgl. WALDMÜLLER 1987, S. 136, Anm. 53 erwähnt hypothetisch den Aufenthalt von drei päpstlichen Legaten in Ungarn in den Jahren nach 1110.

am ungarischen Königshof hätte verfaßt werden können, die sich zum Ziel gesetzt hätte, die gregorianischen Ideen zu unterlaufen, bzw. daß man mit so einem Machwerk auch nur irgendwas beim Heiligen Stuhl hätte erreichen können, das gewissermaßen durch die Konzessionen "Blut geleckt hatte".

7. Die einschlägige Literatur hält schon seit längerem fest, daß das wichtigste Element der Kolomanschen Herrschaft die Befolgung der von Stephan dem Heiligen vorgegebenen Muster und Ideale war, und daß Koloman sein ganzes Tun an der Tätigkeit des Staatsgründer gemessen haben wollte. Davon zeugt auch schon das berühmte Vorwort zum Konzil von Tarczal von Albericus, worin Koloman als die Person benannt wurde, der das Lebenswerk von Stephan fortsetze (*superedificator*),<sup>360</sup> daß sein ältester Sohn – zum ersten Mal seit 1038 in der Dynastie – den Vornamen des ersten Königs erhielt, oder daß sich Koloman am Ende seines Lebens in der königlichen Basilika zu Stuhlweißenburg neben Stephan dem Heiligen bestatten ließ.<sup>361</sup> Wie bereits erwähnt, könnte ihn zur Umsetzung dieses Programmes – neben den sicherlich bestehenden persönlichen Antrieben – auch der Brief Urbans II. veranlaßt haben, worin der Papst König Stephan als das zu befolgende Vorbild dargestellt hatte. Koloman erachtete die Anerkennung der in Ungarn längst ohne sonderliches päpstliches Hinzutun erfolgte Heiligsprechung seines großen Vorbildes durch Papst und europäische öffentliche Meinung als sein politisches Hauptziel.<sup>362</sup>

Untersuchen wir obige Angaben in chronologischer Reihenfolge (die Dokumente von Tarczal könnten zu Beginn der Periode 1095–1104 entstanden sein, der zukünftige Stephan II. wurde 1101 geboren,<sup>363</sup> die Heiligsprechung Stephans ließen die päpstlichen Dokumente 1096 ferner 1102 unerwähnt<sup>364</sup>), gelangt man wiederum nur zu den ersten Regierungsjahren Kolomans. Unseres Erachtens knüpft – neben anderen verwandten Argumenten (siehe dazu Punkt 8) – gerade auch diese dynamische Begründung des Stephankultes die Hartvik-Legende, die ja auch als eine Propagandaschrift für das Regierungsprogramm des Herrschers aufgefaßt werden könnte, zeitlich genau an die Jahrhundertwende um 1100. Die Frage der Bestattung in Stuhlweißenburg, wie auch die Frage der Beziehung zwischen König und Residenzstadt ist aber von dieser Frage hier eindeutig loszulösen.<sup>365</sup>

---

<sup>360</sup> ZÁVODSZKY 1904, S. 183.

<sup>361</sup> KRISTÓ 1990, S. 57–58.

<sup>362</sup> GERICS 1994, S. 28, 30, 32–33.

<sup>363</sup> SRH I, 426.

<sup>364</sup> Das Schreiben von Urban II. aus dem Jahr 1096 erwähnt Stephan als religiösen Fürsten (*religiosi principis*) während das Epistel von Papst Paschalis II. an den Abt von Pannonhalma ihn nur als frommen Herrscher glücklicher Erinnerung (*beate memorie Stephani pii regis*) bezeichnete: DHA I, S. 317 (Nr. 109); S. 333 (Nr. 117). Als Beispiel erwähnt von: GERICS 1994, S. 30.

<sup>365</sup> Unseres Erachtens ließ sich Koloman nicht nur weil er Stephan als sein Vorbild betrachtete in Stuhlweißenburg bestatten, sondern weil er auch der erste Herrscher nach dem Staatsgründer war, der die Basilika als Eigenkirche der engeren Familie betrachtete (wobei natürlich auch hier eine Imitation des ersten Königs zu bemerken ist). Ohne die in der zweite Hälfte des 11. Jh. Stuhlweißenburg ohne Zweifel zukommende Rolle in der Staatsverwaltung abstreiten zu wollen (vgl. dazu eine Anmerkung des Altaicher Jahrbuches aus dem Jahre 1063, die Stuhlweißenburg als *regni... metropolis* erwähnt [vgl. MGH SS, XX, S. 813]) ist es doch auffallend, daß sich die Nachfolger Stephans vom 11. Jh. an alle in ihren eigenen Kirchen und nicht in der Kirche des heiligen Königs begraben ließen (SRH I, S. 332, 343, 357, 360, 403, 420 [die Chronik erwähnt Somogyvár als Grab des Ladislaus nicht, wo er bis zu den Jahren um 1110 geruht haben dürfte]). Der Grund



8. Die ungarische Mediävistik hat schon lange beobachtet, daß die ersten Spuren eines vielfältigen und entwickelten literarischen Lebens im Zeitalter Kolomans zu finden sind. Die in der Umgebung des außerordentlich gut gebildeten Königs<sup>366</sup> entstandenen literarische Werke, wie das Albericus-Vorwort des Ersten Dekrets,<sup>367</sup> das erste Kapitel der noch vor der Hartvik-Legende entstandenen kleineren Stephanslegende,<sup>368</sup> ferner der Prolog des Hartvik-Oeuvres<sup>369</sup> drücken aber auch eine überhaupt nicht geheuchelte Angst dieser Autoren vor dem allseits verbreiteten Neid der Kritiker, deren geringfügigen Begabung, sowie ihrer jämmerlichen Lateinkenntnisse aus; andererseits ist in diesen Werken bereits eine breite Kenntnis der Klassiker nachzuweisen, und beinahe alle der damals modernen rhetorisch-stilistischen Wendungen kamen hier bereits zur Anwendung. Ihre Scheinbescheidenheit war einerseits der Versuch, ihren Werken eine gewisse Anerkennung zu verleihen, andererseits aber auch ein Vorstoß, die Aufmerksamkeit auf den künstlerischen Wert dieser Werke zu lenken.<sup>370</sup> Und wenn

---

dafür liegt sicherlich darin, daß man sich von Andreas I. (1046–1060) an nicht neben dem Staatsgründer beisetzen lassen wollte, der ja die Ahnen der Dynastie blenden und deren Gehör nehmen ließ. Hingegen hat Koloman abweichend von seinen Vorgängern kein Kloster gegründet, hat sogar der uralten Kirche von Neutra bloß eine Erhöhung im Rang zugebilligt (vgl. GYÖRFFY, Gy., *Geographia historica Hungariae tempore stirpis Arpadianae. I–IV*, Budapest, 1963–1998, IV, S. 436–437), während sein Rivale, sein Bruder Álmos zwei Klöster, jenes von Dömös und Meszes um 1110 gründete (SRH I, S. 427–429; *Chartae antiquissimae Hungariae ab anno 1001 usque ad annum 1196. Composuit G. GYÖRFFY*, Budapest, 1994, S. 68 [Nr. 32]). Zur Frage der Datierung: ORBÁN, I., *Miért éppen Margit? Álmos herceg kolostoralapításairól* [Warum gerade Margarete? Über die Klostergründungen von Herzog Álmos], *Aetas* 1997/2–3, S. 42–50, bes. S. 46–47). Unseres Erachtens darf die auch bei Hartvik (vgl. SRH I, S. 418) wiedergegebene Ansicht des Koloman, die Rechte der Kirche von Stuhlweißenburg zu bestätigen, von der Manie, seine Legitimität seinem Bruder gegenüber legitimieren zu müssen, motiviert worden sein, war doch die Basilika von Stuhlweißenburg das erste, vom staatsgründenden König errichtete sakrale Zentrum des Landes, obwohl – wie darauf bereits hingewiesen wurde – nach Stephan erst der Koloman die Kirche wieder zur eigenen Familienkirche erheben ließ. Diese Bestrebungen dürften die Klostergründungen des *dux* nur noch erhöht haben: So ließ er seine um 1110 verstorbene normannische Gemahlin, ferner seinen um 1112 verstorbenen Sohn, Ladislaus in der Kirche der königlichen Hauptstadt bestatten (zu dieser Vermutung siehe: ENGEL, P., *Temetkezések a középkori fehérvári bazilikában. Függlék: A székesfehérvári koronázások* [Die Beerdigungen in der mittelalterlichen Stuhlweißenburger Basilika. Anhang: Die Stuhlweißenburger Krönungen]. *Századok* 121 (1987), S. 613–637 [im weiteren: ENGEL 1987], bes. S. 618–619). Schließlich ließ er sich selbst in dieser Kirche zur letzten Ruhe betten (Vgl. SRH I, S. 433). Obwohl sein Sohn, Stephan II. (1116–1131) seinem Beispiel nicht mehr folgte (SRH I, S. 445), wird jene Tatsache als mittelbarer Beleg für unsere oben erwähnte Hypothese erachtet, daß Béla II. (1131–1141) gewissermaßen als eine verspätete Wiedergutmachung die sterblichen Reste des aus Byzanz heimgeholten Álmos neben den verhassten Koloman, der seinen Vater blenden hatte lassen, bestatten ließ (SRH I, S. 443). Damit erhob er die einen mörderischen Bruderkampf austragenden Geschwister in ihrem Tod gewissermaßen auf den gleichen Rang und bestimmte sein Grab neben Vater und Onkel (SRH I, S. 452). So hat im wesentlichen der blinde König – freilich für sich selbst und seinen Vater, daher gegen die Absicht von Koloman – die durch das ganze Mittelalter geltende Bestattungstradition der königlichen Dynastie begründet (für die königlichen Gräber zu Stuhlweißenburg siehe: ENGEL 1987).

<sup>366</sup> Siehe die diesbezüglichen Abschnitte des Schreibens von Papst Urban II., bzw. des Anonymus Gallus und der ungarischen Chroniken: DHA I, S. 317 (Nr. 109); MGH SS, IX, S. 456; SRH I, S. 432–433.

<sup>367</sup> ZÁVODSZKY 1904, S. 181–193.

<sup>368</sup> SRH II, S. 393–394.

<sup>369</sup> Ebenda, S. 401–402.

<sup>370</sup> Siehe u. a. HORVÁTH, J., *Árpád-kori latin nyelvű irodalmunk stílusproblémái* [Die stilistischen Problemen der lateinsprachigen Literatur der Arpadenzeit]. Budapest, 1954, (im weiteren: HORVÁTH 1954) S. 8–9, 34–39; TARNAI, A., „A magyar nyelvet írni kezdik“. Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon [Die

man dem noch hinzufügt, daß am Hof Kolomans sicherlich auch eine Chronik verfaßt wurde<sup>371</sup> – und diese (zumindest aufgrund der ideengeschichtlichen Untersuchung des Kapitels 120 der Chronikkomposition des 14. Jahrhunderts) über Teile verfügt, die sicherlich bereits vor der Hartvik-Legende verfaßt worden waren<sup>372</sup> – wird es wohl schwer sein, irgendwelche Zweifel an der Blüte der Bildung im Zeitalter von Koloman anzumelden.

Da der Prolog von Albericus sicherlich zwischen 1095–1104 (und mit Sicherheit zu Beginn dieses Zeitraumes) entstand, können wir die dieser Arbeit vergleichbare Ideen, Textpassagen, die auf eine blühende kulturelle Umgebung verweisen (wie das Werk von Hartvik) mit Recht auf die Entstehungszeit des ersten Dekrets datieren. Natürlich existierte dieses blühende literarische Leben nicht nur am Hofe des jungen Kolomans, doch legen die nach 1105/1106 einsetzenden außenpolitischen Schwierigkeiten, die Revolten seines Bruders, der Verlust seiner Frau und eines seiner Söhne, die erfolglose zweite Ehe, dann seine aus der Chronik bekannte schwere Krankheit nahe, daß der König nicht erst gegen Ende seines Lebens, also im zweiten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts die gegeneinander um Anerkennung buhlenden, gebildeten Kleriker förderte, die Entfaltung der Literatur in Ungarn unterstützte, oder sich gar gegenüber ideologischen Fragen offen zeigte, wie dies in der *vita* des Stephan des Hartvik angerissen wurde.

9. Es ist bekannt, daß die Hartvik-Legende anlässlich der Heiligsprechung Stephans im Jahr 1083 das Papsttum erwähnt, und laut dieser Beschreibung habe ein apostolisches Schreiben die *elevatio* der den christlichen Glauben verbreitenden Personen verordnet.<sup>373</sup> Bezüglich der Glaubwürdigkeit der oben erwähnten Quellenstelle existieren in der ungarischen Literatur seit Ende des 19. Jahrhunderts zwei Positionen: Die Vertreter der einen Ansichten – die sich unter anderen auf die Gerhardslegenden berufen, worin bezüglich der Heiligsprechung im Jahre 1083 ein päpstlicher Legat und ein Konzil erwähnt werden<sup>374</sup> – halten die Darstellung der Stephanslegende für glaubwürdig,<sup>375</sup> während die Anhänger der anderen Ansicht der kleineren Stephanslegende<sup>376</sup> glauben schenken. Ihnen zufolge sei über die Rolle des Apostolischen Stuhls nichts bekannt, das gregorianische Papsttum habe in den achtziger Jahren des 11. Jahrhunderts die Möglichkeit der Heiligsprechung von Herrschern abgestritten, und es sei eines der Ziele

---

litterarische Denkart im mittelalterlichen Ungarn], (Irodalomtudomány és kritika), Budapest, 1984, S. 18–19, 40 und bes. KRISTÓ, Gy., Die Arpadendynastie (Die Geschichte Ungarns von 895 bis 1301). Budapest, 1993, (im weiteren: KRISTÓ 1993) S. 118–121.

<sup>371</sup> Zusammengefaßt bei KRISTÓ, Gy., A történeti irodalom Magyarországon a kezdetektől 1241-ig [Die historiographische Literatur in Ungarn von den Anfängen bis 1241], (Irodalomtörténeti füzetek 135), Budapest, 1994, S. 17–19, 139.

<sup>372</sup> GERICS, J., Kálmán-kori krónikáink és legendáink koronafogalmához [Zum Begriff der Krone in unseren Chroniken und Legenden aus der Zeit König Kolomans], In: Mályusz Elemér Emlékkönyv. Társadalom- és művelődéstörténeti tanulmányok [Festschrift für Elemér Mályusz. Studien über die Sozial- und Kulturgeschichte], Hrsg. v. H. BALÁZS, É. – FÜGEDI, E. – MAKSAY, F., Budapest, 1984, S. 131–140, bes. S. 136–140 (auch noch in: GERICS 1995, S. 165–173); GERICS 1981, S. 432.

<sup>373</sup> SRH II, S. 433.

<sup>374</sup> Ebenda, S. 479, 506.

<sup>375</sup> Siehe jüngst in u. a.: GYÖRFFY 1984, S. 907–908, 911–914; MAKK 1999, S. 69–72.

<sup>376</sup> SRH II, S. 400.

der von Hartvik geschriebenen Arbeit gewesen, die Anerkennung des nur lokal kanonisierten Stephan auch in breiterem Kreise durchzusetzen.<sup>377</sup>

Einem der sichersten ungarische Kenner des Problems, Gábor Klaniczay zufolge, ist die Frage der päpstlichen Mitwirkung nicht eindeutig zu entscheiden, wobei er aber dennoch auf eine wichtige Parallele aufmerksam gemacht hat: Seiner Ansicht nach könnte nämlich die Idee Hartviks, einen apostolischen Brief ins Spiel zu bringen, aus der Vorgangsweise bei der Heiligsprechung des dänischen Knut des Heiligen aus dem Jahre 1100 rühren, der ja gewissermaßen im Rahmen einer „außerordentlichen Erneuerung und anhand einer gesondert eingeholten päpstlichen Genehmigung heilig gesprochen wurde.“ Nach Klaniczay könnte gerade diese Vorgangsweise für den Bischof, der vorhatte, eine den päpstlichen Ansprüchen entsprechende Legende zu verfassen, ein zu befolgendes Beispiel gewesen sein.<sup>378</sup> In diesem Zusammenhang ist hier allein der Zeitpunkt der Heiligsprechung des Dänen für uns von Interesse: Der Gesandte des ungarischen Königs, der in den europäischen ideologischen Strömungen durchaus gewandte und informierte Hartvik dürfte sehr rasch Kenntnis über den unter außerordentlichen Umständen erfolgten sakralen Akt bezüglich des Dänen erfahren, und dieses Wissen dann auch sehr rasch im Rahmen seiner Legende verwendet haben – auch diese Parallele weist also durchaus auf die Entstehung der Legende um 1100.

**10.** Erst kürzlich versuchten wir nachzuweisen, daß ein bekannter Teil der *vita* Stephans aus der Feder Hartviks – nämlich jener, der sich mit zwei kirchlichen Persönlichkeiten aus dem Zeitalter der Staatsgründung dem Erzbischof Sebastian von Gran, bzw. mit dem ihm während seiner Blindheit helfenden Bischof, später Erzbischof Askrik von Kalocsa befaßt<sup>379</sup> – ebenso auf die Bestrebung des Autors der Legende verweist, das Papsttum zu veranlassen, die umstrittenen Vorrechte der ungarischen Kirche, die nach Ansicht des Apostolischen Stuhls über keinerlei Grundlage verfügen, doch noch anzuerkennen. Die bekannteste Szene hier ist vielleicht das Narrativ über die Sicherung der herrscherlichen Machtbefugnisse im Bereich der Kirchenverwaltung,<sup>380</sup> während die weiter oben erwähnte Geschichte über Sebastian und Askrik, die uns auch historisch belegbar erscheint, eher der Anerkennung der erzbischöflich-metropolitischen Rechte des Bischofs von Kalocsa zu dienen scheint.<sup>381</sup>

Sollte diese unsere Hypothese der Wahrheit entsprechen, dann kann auch dies wiederum nur die Entstehung der dritten *vita* Stephans in der Zeit um 1100 belegen, hat doch um 1104/1106 der Papst bereits wahrscheinlich dem Erzbischof von Kalocsa jenen Brief übermittelt,<sup>382</sup> worin über dem zum Pallium gehörenden Treueschwur die

---

<sup>377</sup> Siehe jüngst in u. a.: GERICS 1994, S. 30, vgl. noch Anm. 44.

<sup>378</sup> KLANICZAY, G., Rex iustus. Le saint fondateur de la royauté chrétienne, In: Les Hongrois et l'Europe: conquête et intégration. Textes réunis par CSERNUS, S. et KOROMPAY, K. Paris–Szeged 1999, S. 265–291, bes. S. 272–273, 287. Zitat: S. 287. Die päpstliche Beteiligung an der Heiligsprechung wird abgelehnt bei: DERSELBE, 'Szentté avatások' [Heiligsprechungen], In: LFUG, S. 635–636, bes. S. 635.

<sup>379</sup> SRH II, S. 416–417.

<sup>380</sup> Ebenda, S. 414.

<sup>381</sup> THOROCZKAY 1999, S. 137–141.

<sup>382</sup> DHA I, S. 345–346 (Nr. 124). In der Forschung hat sich lange die von der Manuskript-Tradition überlieferte Ansicht, das Schreiben sei einem polnischen (*Polonensz*) Erzbischof übermittelt worden sein dürfte, lange

Rede ist. Der Besitz des Palliums bedeutete aber, daß das Bistum von Kalocsa als Zentrum der Kirchenprovinz bereits anerkannt war – vielleicht sogar eben als Ergebnis des Werkes von Hartvik.

11. Die letzte Anmerkung vorliegenden Aufsatzes befaßt sich mit der inzwischen bei allen Datierungsversuchen so wichtig gewordenen Textpassage, der beträchtliche Parallelen mit einem Abschnitt der *Vita* des Heiligen Emmerich aufweist. Hartvik schrieb über den Thronerben Stephans wie folgt: “Im Jahre 1031 nach der Fleischwerdung des Herrn hat er sein vergängliches irdisches Leben für ein himmlisches aufgegeben und ist zu den Bewohnern des Himmelreiches übersiedelt. Noch in der Stunde seines Abschieds hat ein heiliger griechischer Bischof die Offenbarung erhalten, daß die Seele des Fürsten von Engeln in den himmlischen Palast befördert worden ist.”<sup>383</sup>

Die diesbezügliche Darstellung der *Vita* des Emmerich lautet wie folgt: “Es ist wohl zu erwähnen, daß als ich einst (*aliquando*) mit meinem Herrn, dem Herzog Álmos in Konstantinopel weilte, ein gottesfürchtiger Kanonikus der Caesaraner Kirche, der zum Kaiser der Griechen entsandt war, erzählte, daß er in der *Vita* des Heiligen Eusebios gelesen hat, daß in der Stunde, als Emmerich der Heilige starb, Eusebios, Erzbischof von Caesarea, als er gerade mit den Geistlichen und dem Volk in der Prozession war, die feinen Stimmen der Engel in der Höhe gehört habe. Sein Herz öffnend habe er gesehen, daß die Seele von Emmerich, dem Sohn des ersten Königs von Pannonien, Stephan dem Heiligen in den Himmel gehoben werde (...) Und als Eusebios der Heilige sich über diese Vision wunderte, habe er in derselben Stunde von oben erhört, daß die Seele von Emmerich jubelnd im Himmel Einkehr halte. Dieselbe Vision und angenehme Musik wurden auf Fürbitten des Heiligen Eusebios auch einem Dekan zuteil.”<sup>384</sup>

In der Forschung wird schon seit längerer Zeit diskutiert, welches der beiden hagiographischen Werken das gebende, bzw. das nehmende bezüglich der zweifelsohne ähnlichen Legendenabschnitte sein könnte. Die Vertreter der einen Ansicht halten den Text der Emmerichslegende für den früheren und betrachten Hartviks Anmerkungen als kurzen Auszug aus demselben. Die *vita* des Emmerich ist nach Meinung dieser Forscher sicher erst nach 1107 (1108, 1109) entstanden, da Herzog Álmos die

---

gehalten (u. a. vertritt György Györfly in den Kommentaren zur Dokumentenedition diese Ansicht), heute wird aber viel eher der Prälat von Kalocsa (*Colocensi*) für den Adressaten gehalten. Vgl. die diesbezügliche Fachliteratur: GUOTH 1944, S. 329, 330, 332; PLEZIA, M., II. Paschalis bullája a lengyel vagy a magyar érsekhez? [Erging die Bulle Paschalis II. an den ungarischen oder polnischen Erzbischof?], In: *Opuscula classica mediaevaliaque in honorem J. Horváth ab amicis collegis discipulis composita*, Hrsg. v. BOLLÓK, J., (Klassikafilológiai tanulmányok III), Budapest, 1978, S. 353–366; KOSZTA, L., Adalékok az esztergomi és kalocsai érsekség viszonyához a XIII. század elejéig [Beiträge zum Verhältnis der Erzbischöfe von Gran und Kalocsa bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts]. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3 (1991), S. 73–88, bes. S. 77; SZOVÁK 1996, S. 28–29.

<sup>383</sup> SRH II, S. 428. Siehe die Übersetzung von SILAGI, G. In: *Die heiligen Könige*. Übersetzt, eingeleitet und erklärt v. BOGYAY, T. v. – BAK, J. – SILAGI, G. (Ungarns Geschichtsschreiber I). Graz–Wien–Köln, 1976 (im weiteren: *Die heiligen Könige*), S. 50.

<sup>384</sup> SRH II, S. 456. Die ungarische Übersetzung von CSÓKA, G. siehe in: *Árpád-kori legendák és intelmek. Szentek a magyar középkorból I.* [Legenden und Mahnungen aus der Arpadenzeit. Heilige des ungarischen Mittelalters I.], Hrsg. v. ÉRSZEGI, G. (Milleniumi magyar történelem, Források), Budapest, 1999, S. 59–60.

byzantinische Kaiserstadt ja erst während seiner Pilgerfahrt nach Jerusalem aufsuchte<sup>385</sup> – als *terminus ante quem* wird in der Regel 1112, der angebliche Zeitpunkt des II. Graner Konzils angeführt. In erster Linie wohl deshalb, weil die Legende, die das Ideal des Zölibats verkündete, beinahe gleichzeitig mit dieser Synode, die diese Grundbestimmung des Gregorianismus verordnete, entstanden sein dürfte. Die Vertreter dieser Theorie legten mit dieser Zeitangabe die Entstehungszeit des Werkes von Hartvik damit auf die Endphase Kolomans Regierung.<sup>386</sup>

Die etwa eben so vielen, mit einer ähnlichen wissenschaftlichen Autorität ausgestatteten Vertreter der anderen Ansicht lehnten entweder jeglichen Zusammenhang der beiden Textstellen ab<sup>387</sup> oder vertraten die Auffassung, daß die kurze Anmerkung von Hartvik durch den Verfasser der *vita* ergänzt, und dann ebenso von ihm mit der Reise von Álmos und chronologisch falsch mit dem Kirchenvater Eusebios aus dem vierten Jahrhundert in Verbindung gebracht worden sei.<sup>388</sup> Mehrere Forscher versuchten, die Quellen des obigen Zitates zu finden und zu bestimmen.<sup>389</sup> Unter den Anhänger der oben erörterten Ansicht waren welche, die die Legende mit Mitte des 12. Jahrhunderts datierten.<sup>390</sup>

Uns erscheinen von den Argumenten, die die Emmerichslegende zeitlich früher ansetzen, diejenigen plausibel, die darauf verweisen, daß der Biograph des heilig gesprochenen Fürsten im wesentlichen sein Opus auf den Bericht Hartviks über Emmerich aufbaute, wobei er dies im obigen Falle auch durch vollkommen ungläubwürdige Elemente erweiterte. Das Gegenargument, derzufolge der Autor der

---

<sup>385</sup> Zum Datum der Reise von Álmos ins Heilige Land siehe: PAULER, Gy., *A magyar nemzet története az Árpád-házi királyok alatt* [Die Geschichte der ungarischen Nation unter den Arpadenkönigen]. Bde. I–II. Budapest, 1899<sup>2</sup> (im weiteren: PAULER 1899) I, S. 212. Diese Ansicht ist keinesfalls zum Allgemeingut geworden, bes. in der früheren Literatur wird 1108 bzw. 1109 als Datum dieser Reise angeführt.

<sup>386</sup> Die zeitliche Priorität der Emmerichslegende wird angenommen bei: VARJU 1928, S. 97; MADZSAR, I., *Szent Imre herceg legendája* [Die Legende des heiligen Herzogs Emmerich], *Századok* 65 (1931), S. 35–61, bes. S. 42–43; BARTONIEK, E., in: SRH II, S. 365, 369, 443; TÓTH 1942, S. 14; HORVÁTH 1954, S. 153; PRAŽAK, R., *The Legends of King Stephen. Hungarian Studies* 1 (1985), S. 163–177, bes. S. 172–173; BOLLÓK, J., *A Szent Imre-legendája* [Die Legende des heiligen Emmerich]. In: *Mons Sacer 996–1996. Pannonhalma 1000 éve I.* [1000 Jahre von Martinsberg], Hrsg. v. TAKÁCS, I., Pannonhalma, 1996, S. 341–355, bes. S. 349–350 usw.

<sup>387</sup> Z. B. führt den Bericht Hartviks auf eine – eventuell vom späteren Verfasser der Emmerichslegende rührende – mündliche Benachrichtigung zurück: GUOTH 1944, S. 333–334; siehe auch MACARTNEY, C. A., *The Medieval Hungarian Historians (A Critical and Analytical Guide)*, Cambridge, 1953, S. 170–171.

<sup>388</sup> Siehe z. B. ERDÉLYI, L., *Szent Imre herceg legendája* [Die Legende des heiligen Herzogs Emmerich], Budapest, 1930, (im weiteren: ERDÉLYI 1930) S. 45–46; TÓTH, S., *Magyar és lengyel Imre-legendák* [Die ungarische und polnische Emmerichslegenden], *AUSZ. AH.* 11 (1962), (im weiteren: TÓTH 1962) S. 29–35; CSÓKA 1967, S. 182–185, 214–217; BOGYAY, T. v., *Stephanslegenden (Vorbemerkungen)*. In: *Die heiligen Könige*, S. 26–28.

<sup>389</sup> Die in der Emmerichslegende vorhandene Vision wird mit denen aus der Legende über Heinrich II. dem Heiligen bzw. Martin von Tours verglichen bei: TÓTH 1962, S. 52–57. Die Berichterstattung von Hartvik wird als Quelle von einem Abschnitt der *vita* des Benedikts von Nursia vom Papst Gregor dem Großen erachtet bei: CSÓKA 1967, S. 182–185.

<sup>390</sup> Wird um 1130 datiert in: ERDÉLYI 1930, S. 43, 45–46; eher zu 1150 bei CSÓKA 1967, S. 200–201. Es wird eine Datierung auf die Mitte des 12. Jh. angenommen von KLANICZAY, G., *Az uralkodók szentsége a középkorban. (Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek)* [Die Heiligkeit der Herrscher im Mittelalter. Ungarische dynastische Heiligenkulte und ihre europäischen Vorbilder], Budapest, 2000, (im weiteren: KLANICZAY 2000) S. 308.

*vita* des Emmerich auch die größere Stephanslegende verwendet haben könnte, da die meisten analogen Stellen bereits in dieser früheren *vita* des Stephans zu finden seien – und daher Hartvik Informationen der Emmerichslegende entnommen haben dürfte<sup>391</sup> – kann mit großer Sicherheit ausgeschlossen werden. Der Autor der Legende über den Sohn des Staatsgründers operierte ausschließlich mit der Methode der Erweiterung, und so kann er sowohl die *Legenda maior*, als auch die Hartvik-Legende verwendet haben, aber die Stelle über die Vision des griechischen Bischofs nur letzterer entnommen haben. Hier gehört auch noch erwähnt, daß er in seinem Werk<sup>392</sup> allem Anschein nach auch die bei Hartvik nachzulesende Episode eines in die Luft aufsteigenden Zeltes verwendete,<sup>393</sup> die aber in den früheren *vita*e Stephans nicht enthalten war.<sup>394</sup>

Ein weiteres Argument steht mit der an sich richtigen Ansicht im Zusammenhang, die Emmerichslegende sei eine Streitschrift für das Zölibat. Hier wird – was aber eher zu bezweifeln ist – ihre Entstehungszeit mit den auf 1110 folgenden Jahre festgelegt. Angenommen, aber nicht belegt, daß Werk von Hartvik sei das spätere, vermißt man hier mit Recht die Verkündung päpstlicher Reformideen hinsichtlich des Zölibat, der Simonie, des Einfluß der Laien sowie übrige, in den Augen der römischen Anhänger der Reformen zur Kritik geeigneten ungarischen Phänomene in der Kirche. Eben die Emmerichslegende würde in diesem Falle deutlich machen, daß die in den Jahren um 1110 über die Heiligen der Herrscherfamilien verfaßten Legenden immer schon Stellung zu den in dieser Zeit bereits durchaus effektiven gregorianischen Reformideen beziehen mußten. Passagen dieser Art würden wir aber im Werk Hartviks nicht einmal mit der Lupe finden (siehe Punkt 3); dieses ließ der König ja gerade zum Schutze gegen jene Theorien des Papsttums, die die Selbständigkeit der ungarischen Kirche gefährdeten, ferner zwecks Argumentation für diese verfassen.<sup>395</sup> Die Verwurzelung des Zölibats bedeutete sowieso eine jahrzehntelange Aufgabe für die ungarischen Prälaten, und das 12. Jahrhundert ebenso wie auch spätere Jahrzehnte benötigten die Fertigstellung einer diese propagierenden Arbeit.

Als letztes Gegenargument gegen die frühere Entstehung der Emmerichslegende, das sogar als Argumentation für eine spätere Entstehungszeit in einem späteren Abschnitt des 12. Jahrhunderts dient, pflegt man zu betonen, daß bei der Zeitbestimmung der Reise das Wort *aliquando* bereits deren früheres Geschehen bezeichnet. Ebenso ist es wenig wahrscheinlich, daß in den Jahren nach 1110 ein Benediktinermönch, der über die Dynastie Legenden verfaßte, oder – was im Falle der Emmerichslegende noch unwahrscheinlicher erscheint – gar ein Laienpriester sich mit der Bekanntschaft des später geblendeten Álmos, der gerade zu dieser Zeit seine letzte Auseinandersetzung mit Koloman führte, gerühmt hätte. Diese einfach so hingeworfene Anmerkung, die keine besondere organische Verbindung zur Vision hat, hätte dennoch ab 1131, d. h. ab dem Amtsantritt der Könige aus der Álmos-Linie den Autor aber ohne Zweifel in einem günstigen Licht erscheinen lassen

---

<sup>391</sup> BORONKAI, I., Csóka J. Lajos: A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI–XIV században (ismertetés) [Rezension der Monographie “Die Entstehung der lateinsprachigen historischen Literatur in Ungarn vom XI. zum XIV. Jahrhundert“], *Irodalomtörténeti Közlemények* 72 (1968), S. 97–103, bes. S. 99.

<sup>392</sup> SRH II, S. 425.

<sup>393</sup> Ebenda, S. 450, 454.

<sup>394</sup> TÓTH 1962, S. 46–47; CSÓKA 1967, S. 214–217.

<sup>395</sup> Erinnert an die nur marginale Behandlung der Zölibatsproblematik: TÓTH 1962, S. 32–34.

können, hätte ihn sowohl in Hofkreisen als auch unter den Benediktinern gewissermaßen als „Insider“ erscheinen lassen können.<sup>396</sup>

Damit sind wir am Ende unserer Anmerkungen angelangt. Es ist uns natürlich klar, daß die weiter oben erörterten in elf Punkten zusammengefaßten Argumente, die die Entstehungszeit der Hartvik-Legende um 1100 zu datieren versuchen, nicht alle über die gleiche Bedeutung oder das gleiche Gewicht verfügen – ja, es kann sogar welche geben, die einer weiteren und feineren Argumentation benötigen, ja viel mehr noch, sogar in eine Konstruktion, die für eine spätere Entstehung der Legende argumentiert, eingesetzt werden könnten. Allein das Gesamtbild weist – zumindest wie wir hoffen – doch auf die Wende des 11. zum 12. Jahrhundert hin.

Es bedarf wohl keiner gesonderten Erwähnung, daß gegenständlicher Aufsatz nicht den ersten Versuch darstellt, die Entstehungszeit der dritten Stephanslegende zu datieren. Zahlreiche andere Forscher versuchten bereits aufgrund anderer Argumentationslinien die *vita* auf die Jahre um 1110 zu datieren,<sup>397</sup> ebenso viele angesehene Gelehrte wollten die Geburt der *Legenda Hartviciana* mit den Jahren nach 1110 verbinden<sup>398</sup> – und es gibt auch eine stattliche Anzahl von Wissenschaftlern, die in dieser Frage überhaupt keine Stellung beziehen möchten.<sup>399</sup> Am Ende unseres Beitrages versuchen nun auch gemäß der weiter oben dargestellten Argumentationslinie das Werk an eine einige Jahre umfassende Zeitspanne zu knüpfen.

---

<sup>396</sup> Vgl. CSÓKA 1967, S. 200–201, der allerdings die ganze Erzählung in Bezug auf die zu Ende der zwanziger Jahre des 12. Jh. erfolgte Emigration Álmos' nach Byzanz interpretiert.

<sup>397</sup> Unter Berücksichtigung der sizilianischen Beziehungen der Legende wird die Entstehung der Legende um 1097 datiert bei DEÉR 1964 (1977), S. 478; die *vita* wird datiert mit 1100–1106, aber auf jeden Fall vor der Erklärung von Guastalla und unter Annahme der Authentizität der normannischen Konnexes bei: GYÖRFFY 1984, S. 953; aufgrund der Kenntnis des Verzichts von Guastalla, des Schreibens von Paschalis II. an den Erzbischof von Kalocsa, des Abschlusses des ungarisch–polnischen Bündnisses, sowie der Kenntnis der Geschichte der Reise von Álmos ins Heilige Land (1105) wird das Werk zwischen 1106–1108 angesetzt bei: GUOTH 1944, S. 332, 334; wird auf den kurzen Abschnitt nach 1109 datiert von: TÓTH 1962, S. 34; eine Auswahl aus dem obigen Angebot treffend datieren die Entstehung der Legende um 1110: BOGYAY 1976, S. 26–28; KLANICZAY 2000, S. 307 usw.

<sup>398</sup> Den *terminus ante quem* gibt der Tod von König Koloman im Jahre 1116 mit Sicherheit an: der *terminus post quem* wird mit 1105, der Geburt der kleineren Stephanslegende, bestimmt von: ERDÉLYI, L., Magyar művelődéstörténet. II. korszak. A keresztény társadalom szervezése. Az Árpád-királyok kora (1000–1301) [Ungarische Kulturgeschichte. II. Epoche. Organisation der christlichen Gesellschaft. Die Zeit der Arpadenkönige 1000–1301], Kolozsvár, 1918, S. 6, 10–11; wegen der Emmerich-Vision datiert mit nach 1110 von: VARJU 1928, S. 97; aufgrund bestimmter Argumente zeitlich nach der *Legenda minor* und der *vita* des Emmerich datiert von: HORVÁTH 1954, S. 144; wird wegen der Vision und des Bischofsamtes von Georg im Jahre 1111 um 1110 datiert von Gy. GYÖRFFY, Zu den Anfängen der ungarischen Kirchenorganisation auf Grund neuer quellenkritischer Ergebnisse, *Archivum Historiae Pontificiae* 7 (1969), S. 79–113, bes. S. 112; datiert auf die zweite Dekade des 12. Jh. bei: TÓTH 1942, S. 115; und letztlich das Angebot der ersten Hälfte der 1110er Jahre bei: SZOVÁK 1996, S. 24; nach 1112 datiert von E. BARTONIEK: in: SRH II, S. 365, 368–369; KRISTÓ 1993, S. 119.

<sup>399</sup> József Gerics, dessen Rolle in der Erforschung der Hartvik-Legende seit den siebziger Jahren bestimmend war, hat dazu keine Stellung bezogen; die Entstehungszeit als umstritten betrachtet: MAKK 1999, S. 103, 104.

Bei einem derartigen Versuch ist unbedingt zu berücksichtigen, daß die kleinere Stephanslegende,<sup>400</sup> noch vor dem Werk Hartviks entstand: Also erst zu Beginn der Regentschaft Kolomans – der die volle Obrigkeit ja wirklich erst um 1095/1096 innehatte –, verwendete doch Bischof Hartvik auch bei der Verfassung der dritten Biographie des Heiligen diese *vita*. Es ist ja eine alte Feststellung der ungarischen Mittelalterforschung, daß die den König durchaus realistisch beschreibende Arbeit diesen als gerechten Richter mit einer straffen Hand bezeichnete. Damit kann sie auch mit Vorwort des Albericus zur Sammlung der Beschlüsse des Konzils von Tarcal in Zusammenhang gebracht werden, worin der erste König Ungarns ähnlich dargestellt wurde. Dem ist noch hinzuzufügen, daß analog zum Vorwort auch die *Legenda minor* mit einem übermäßigen Lob Ladislaus' des Heiligen auffallend spart, seinen Namen gewissermaßen ausschließlich zum Zweck der genauen Bestimmung der Zeit fallen läßt, und – etwa im Vergleich zu Hartvik – auch wesentlich weniger dessen Rolle bei der Heiligsprechung erörtert.<sup>401</sup> Da das Vorwort auch das Herrscherprogramm von Koloman enthält, ist diese Arbeit unbedingt mit dem Beginn der Epoche zwischen 1095 und 1104 zu datieren, wie auch die Entstehung der Legende über Stephan den Heiligen, in der mit Lob für Ladislaus ziemlich gespart wird.

Unter Punkt 1 des vorliegenden Aufsatzes wurden jene Quellen vorgestellt, die vom den auch von uns für ein und dieselbe gehaltene Person des Bischofs Hartvik-Arduin-Chartuirgus handeln. Diese Quellenstellen erwähnen den Prälaten zwischen 1097–1103 (?). Um 1106 liest man bereits über das dem Erzbischof von Kalocsa übermittelte Pallium, ja das diesbezügliche Schreiben stellt bereits den Vorgänger des damaligen Prälaten als Metropolen vor.<sup>402</sup> Da wir die päpstliche Anerkennung des Erzbistums von Kalocsa der Wirkung der Hartvik-Legende zuschreiben (siehe Punkt 10), datieren wir auch die vom Bischof verfaßte Legende einige Jahre vor die Entstehung des päpstlichen Schreibens.

---

<sup>400</sup> Erwähnt Ladislaus als „jemanden guter Erinnerung“ (*Presidente in regni solio Ladislauo pie memorie rege*): SRH II, S. 400.

<sup>401</sup> Der Grund dafür, daß Hartvik viel ausführlicher und günstiger über König Ladislaus spricht (vgl. SRH II, S. 433–439) wird unsererseits darauf zurückgeführt, daß Koloman seinen Vorgänger durch die Beschreibung dessen frommen Verhaltens bei der Heiligsprechung von den im Schreiben Urban II. festgehaltenen Vorwürfen entlasten wollte (DHA I, S. 317–318 [Nr. 109]), da die ungünstige Beurteilung des Papstes über den später heilig gesprochenen König und dessen Politik seine wohl wichtigste kirchenpolitischen Bemühungen, die päpstliche Anerkennung der Heiligsprechung des Jahres 1083 – einer der Hauptgründe für die Entstehung der Legende überhaupt – gefährden hätte können. Ferner verweist der Umstand, daß einer der 1101 geborenen Zwillingssöhne Kolomans den Namen Ladislaus erhielt, auf die Ende der 1090er Jahre, zu Beginn der 1100er Jahre erfolgte Rehabilitation von Ladislaus.

<sup>402</sup> *Nonne predecessor tuus preter Romani pontificis conscientiam dampnavit episcopum?* Vgl. DHA I, S. 345 (Nr. 124). Der von Nikolaus Schmitth im 18. Jahrhundert veröffentlichte, zu einem Zeitpunkt um 1103 datierte Urkundenauszug bezeichnet Ugolin als Bischof von Kalocsa, aber es ist – aufgrund der Terminologie der Urkunde aus Zobor aus dem Jahr 1111 (DHA I, S. 383 [Nr. 138/I]) und des Satzes über die zehn Suffraganbischöfe (ZÁVODSZKY 1904, S. 197, Anm. 2) des bereits erwähnten I. Graner Konzils – nicht ganz auszuschließen, daß die anzunehmenden königlichen Bemühungen um die Anerkennung des Metropolen von Kalocsa durch den Papst auf den Widerstand des Graner Erzbischofs – zuerst Serafin, dann Lorenz – gestoßen sein dürften – und ihr Kollege aus Kalocsa auch aus diesem Grund „degradiert“ worden sein dürfte. (Siehe Anm. 30). Solt die oben erwähnte Quelle das Exzerpt einer tatsächlich existierenden Urkunde oder wenigstens einer zeitgenössischen Quelle sein, muß der Erzbischof von Gran auf jeden Fall mit der Ausstellung dieser etwas zu tun gehabt haben!



Da wir den maßgebenden Forschungsansätzen zustimmen, die *vita* sei gewissermaßen als eine Antwort auf das Schreiben Urban II. aus dem Jahr 1096 (siehe Punkt 2) zu betrachten, und wir die darin enthaltene ideologische Konstruktion und den teilweisen sizilianischen Ursprung des Rechtsanspruches für durchaus möglich halten (siehe Punkt 3) – was ja wiederum mit der Tätigkeit Hartviks als Gesandten im Jahr 1097 in Verbindung zu setzen ist –, würden wir den ***terminus post quem der Entstehung der letzten Stephanslegende mit dem Jahr 1097 angeben***. Es ist aber auch anzunehmen, daß die Legende tatsächlich für den am 29. Juli 1099 verstorbenen Papst Urban II. geschrieben wurde, der ein Jahr vor seinem Tode mit der Vergabe der Vizelegatsrechte dem Schwiegervater von Koloman, dem sizilianischen Normannenfürsten Roger I. ein großzügiges Vorrecht eingeräumt hatte. **Daher würden wir da als obere zeitliche Grenze der Entstehung der Legende das Jahr 1099 vorschlagen**, das Todesjahr des Papstes, und auch hier jene Jahreshälfte, in dem die Kenntnis vom Tod des Papstes noch nicht am ungarischen Königshof eingelangt war.

Für diese äußerst enge, zweijährige Zeitspanne der Datierung spricht noch ein Argument: Bekanntlich rebellierte Álmos 1098 zum ersten Male gegen seinen Bruder, König Koloman.<sup>403</sup> Die etwas überbetonte Rolle der Königswürde und der Krone in der Legende ist zum Teil auch als Stellungnahme Kolomans gegen seinen Bruder zu lesen,<sup>404</sup> ebenso wie aus der Deklaration gegen Kaiser Heinrich IV., der zuerst aus dem Hintergrund König Salomon (1063–1081) und dann den *dux* unterstützt hatte, eine Absicht herausgelesen werden könnte, den ungarischen König mit dem deutschen Kaiser zu vergleichen,<sup>405</sup> um damit die Souveränität des Landes zu schützen.<sup>406</sup>

Bei der obigen Datierung wurde die unter Punkt 9 erörterte dänische Parallele einer Heiligsprechung nicht berücksichtigt. Im übrigen würden wir aber das in Bezug auf die ungarische Heiligsprechung im Jahre 1083 erwähnte päpstliche Schreiben<sup>407</sup> so interpretieren, daß Hartvik bei sämtlichen, vom Papst angefochtenen ungarischen Angelegenheiten – wie bei der Vergabe der Krone, der Kompetenz bei der Kirchenverwaltung, bzw. der Askrik–Sebastian-Episode – die päpstliche Mitwirkung zur Sprache bringt, im wesentlichen um so eine Legalisierung und Anerkennung durch Rom zu erwirken. Es ist daher durchaus anzunehmen, daß er zum Nachweis der in Rom umstrittenen Heiligkeit Stephans ebenso den weiter oben beschriebenen Weg, also eine fiktive Mitwirkung des Papstes bei der Heiligsprechung in Form eines apostolischen Schreibens ins Spiel brachte.

**Den breiteren**, unter Einbeziehung der von Gábor Klaniczay vertretenen Parallele zum Heiligen Knut, ***terminus ante quem* würden wir mit dem Jahr 1103 ansetzen**, da der Name des Autors der Legende – zwar in einer bezüglich

---

<sup>403</sup> PAULER 1899, Bd. I, S. 202–203.

<sup>404</sup> KRISTÓ 1990, S. 58–59.

<sup>405</sup> Ein eindeutiges Indiz für die guten Beziehung zwischen Álmos und dem Kaiser ist der als wieder als authentisch erachtete Brief von Heinrich IV. an den Herzogen. In: DHA I, S. 322–323 (Nr. 112).

<sup>406</sup> GERICS 1981, S. 439–440.

<sup>407</sup> ...*ex Romane sedis institutione apostolicis litteris sancitum est*... Vgl. SRH II, S. 433.

Überlieferung und Glaubhaftigkeit umstrittenen Quelle – in diesem Jahre zu letzten Male auftaucht.<sup>408</sup>

Obige Erörterungen zusammenfassend, kann als Abschluß dieser Studie festgestellt werden: **Die wahrscheinliche Entstehungszeit der *Legendae Hartvicianae* ist zwischen den Jahren 1097–1099 anzusetzen, es ist aber gleichwohl möglich, daß die Legende erst in der Periode der ersten Jahre des 12. Jahrhunderts entstanden ist.**

---

<sup>408</sup> Sollte sich unsere Theorie hinsichtlich des Erzbistums von Kalocsa nicht bewahrheiten, könnten leicht auch die Jahre zwischen 1101 und 1108 als Entstehungszeit des Werkes in Frage kommen, dennoch sind wir der Ansicht, daß die restlichen zehn Argumente eine Datierung mit 1110 dennoch zweifelhaft erscheinen lassen.

## GERGELY KISS

### Contribution à l'évolution des chapitres dans la Hongrie médiévale

#### I. La formation des diocèses

L'oeuvre de l'organisation de l'église chrétienne de la Hongrie médiévale se lie – près de quelques antécédents, comme l'ancien réseau ecclésiastique de l'archevêché de Salzbourg dans la Transdanubie (Quinque Basilicae – Pécs (?), Mosabourg – Zalavár, Savaria – Szombathely, etc.)<sup>409</sup> et le soutien du grand-prince Géza (†997), prédécesseur du premier roi – presque exclusivement au personnage d'Etienne I<sup>er</sup> (1000-1038). Le plan de la création des diocèses, influencé surtout d'une fausse collection, fort répandue à l'époque, intitulée *collection Pseudo-Isidorienne* a prescrit l'installation d'un siège métropolitain et dix ou douze évêchés.<sup>410</sup> Etienne I<sup>er</sup> réalisa ce projet en trois phases.<sup>411</sup> La première s'est datée de 997 à 1009, lorsque les diocèses de la Transdanubie

---

<sup>409</sup> La juridiction de l'archevêché de Salzbourg s'étendait vraisemblablement seulement à une partie de l'ancienne Pannonie, à un territoire limité par le Danube et par la ligne dessinée par les rivières Rába, Marcal et Rinya. Au sud, il était borné par la Save, y compris, bien entendu, la région entre la Drave et la Save. Au sud de cette ligne méridionale faisait écho l'influence de l'Eglise orthodoxe de Byzance. L'un des „Apôtres des Slaves”, Méthode (†) passa quelques temps en Transdanubie au retour de la région des Moraves („Nitrie”) et fit des efforts à obtenir une autorisation à lancer des missions dans cette région, en tant qu'archevêque de Sirmium (Sremska et Macvanska Mitrovica, Serbie). Cela impliqua une querelle avec l'archevêque de Salzbourg qui fit prisonner Méthode à Salzbourg pour trois ans. Enfin, en 1074 la paix de Forcheim restitua la juridiction de l'archevêché de Salzbourg dans la Transdanubie. Cf. : TOTH, Endre, «A Quinque Basilicae – Quinque Ecclesiae helynevek lokalizálásához és értelmezéséhez» [Contribution à la localisation et l'interprétation des noms de lieu Quinque Basilicae – Quinque Ecclesiae], dans : *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 36 (1991), (dans ce qui suit : TOTH 1991) pp. 101–107 ; TOTH, Endre, «A kereszténység a honfoglalás előtti Kárpát-medencében» [La chrétienté dans le bassin des Carpates avant la conquête des Hongrois], dans : Komárom-Esztergom Megyei Múzeumi Szervezet. Tudományos Füzetek 11, (s.a.) (dans ce qui suit : TOTH) pp. 163–182 ; KISS, Gergely, «A pécsi püspökség megszervezése és területi kiterjedése» [L'organisation et l'étendue territoriale de l'évêché de Pécs], dans FONT, Márta (éd.), *Pécs szerepe a Mobás előtti Magyarországon*, Tanulmányok Pécs történetéből 9., Pécs, 2001, (sous presse) pp. 51–67. ; SZOKE, Béla Miklós, 'Kocel' ; H. TOTH, Imre, 'Konstantin-Kyryll', 'Metód' [titres], dans : *Korai magyar történeti lexikon. 9-14. század* [Dictionnaire de l'histoire ancienne hongroise. IX<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles], sous la direction de Kristó, Gyula ; Engel, Pál ; Makk, Ferenc, Budapest, 1994, (dans ce qui suit : KMTL) pp. 361–362, 367, 454. La juridiction de l'archevêché de Salzbourg fut de nouveau contestée par l'évêque de Passau, Pilgrim qui fit des efforts remarquables à se revendiquer le droit de missions auprès des Hongrois. Le grand-prince Géza demanda des missionnaires lors du traité de Quedlinbourg (973) et tâche fut assumée par Pilgrim qui a produit un vaste conflit avec Salzbourg (Frédéric). Pilgrim n'avait pas réussi à atteindre son but principal, à obtenir le titre archiepiscopal, il pouvait cependant avoir la direction des missions hongroises. Cf. : 'Pilgrim levele' [La lettre de Pilgrim (au pape Benoît VI)], dans : KRISTO, Gyula (éd.), *Az államalapítás korának írott forrásai*, Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 15., Szeged, 1999, pp. 23–29.

<sup>410</sup> KOSZTA, László, «A keresztény egyházszervezet kialakulása» [La formation de l'organisation ecclésiastique chrétienne], dans : KRISO, Gyula – MAKK, Ferenc (éds.), *Árpád előtt és után*, SZEGED-könyvek 2., Szeged, 1996, (dans ce qui suit : KOSZTA 1996) pp. 105–115, surtout 108–109.

<sup>411</sup> Cf. : KOSZTA, László, «A váci püspökség alapítása» [La fondation de l'évêché de Vác], *Századok* 135 (2001), (dans ce qui suit : KOSZTA 2001) pp. 363–377 ; KISS, Gergely, «Az István-kori egyházszervezet kialakításának szakasza és problémái» [Les phases et les problèmes de la formation de l'organisation ecclésiastique de l'époque d'Etienne I<sup>er</sup>], dans : VARGA, József (éd.), *Milleniumi Muratáj*, Lendva–Lendava, 2000, (dans ce qui suit : KISS 2000), pp. 64–73, surtout 64–69.

(Veszprém (997), Esztergom (1001), Győr (avant 1009), Pécs (1009)) et quelques évêchés de la région centrale et de l'est, de nord-est ont été instaurés – diocèse de la Transylvanie (après 1003), de Kalocsa (vers 1009), et d'Eger (vers 1009).<sup>412</sup> Après cette décennie des travaux d'organisation intensifiée, le fil de l'installation des évêchés a été repris à la fin de la règne d'Etienne I<sup>er</sup>.<sup>413</sup> On possède des informations concrètes portant sur l'établissement de l'évêché de Csanád qui a été organisé en 1030.<sup>414</sup> Les origines des deux autres (Bihar et Vác), liés traditionnellement au personnage du premier roi, sont moins claires, étant donné qu'il existait, même à l'époque de différentes traditions relatives. Par conséquent, on peut formuler seulement qu'ils s'inscrivaient probablement dans l'oeuvre de la construction du réseau épiscopal imaginée (et partiellement réalisée) par Etienne I<sup>er</sup>.<sup>415</sup> Il est fort possible que le premier roi n'est pas parvenu à achever ce plan et c'étaient ses successeurs seulement – les rois Géza I<sup>er</sup> (1074-1077), Ladislas I<sup>er</sup> (1077-1095) et Coloman (1095-1116) – qui ont accompli ce plan avec quelques modifications – je pense exactement à l'organisation de l'évêché de Zagreb (avant 1091) et de Nyitra (vers 1113) et le déménagement du siège épiscopal de Bihar à Várad.<sup>416</sup>

Deux autres évêchés importants étaient celui de Szerém et de Bosnie, établis dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle.

## II. Les églises paroissiales

Il est bien évident qu'après ou en même temps, ce dernier semble être plus juste, de l'établissement du réseau épiscopal, il était nécessaire la construction de l'organisation moyenne et inférieure de l'Église. On est mal informé sur le niveau le plus bas de cette organisation. Les sources du XI<sup>e</sup> siècle apportent peu de lumière sur les églises paroissiales. On rencontre à plusieurs reprises les prêtres de ces églises de première importance sous le terme de *presbyter* ou de *sacerdos*. Il est curieux qu'ils ont été nommés sans aucune référence à l'église-même. C'était seulement les fonctions à remplir que les articles de code d'Etienne I<sup>er</sup> ont prescrites. On n'entend mentionner les églises paroissiales que dans le second code de ce même roi. D'après l'ordonnance royale dix villages furent obligés de construire une église (paroissiale) qui était munie par le roi et par l'évêque diocésain.<sup>417</sup> Le décret (et le code aussi) fut élaboré dans les années 1030 qui montre clairement que le réseau des églises paroissiales avait de graves défauts dans les premières décennies. Deux raisons peuvent être formuler la-dessus:

1) Lors de l'organisation du réseau ecclésiastique du royaume le premier roi a pu compter surtout sur des clercs provenant de l'étranger, plus exactement de la

---

<sup>412</sup> KOSZTA 1996, pp. 108–110 ; KOSZTA 2001 ; KISS 2000, pp. 66–67.

<sup>413</sup> KISS 2000, pp. 67–68.

<sup>414</sup> KOSZTA 1996, p. 110.

<sup>415</sup> Pour mieux voire cette situation cf. : KOSZTA 2001.

<sup>416</sup> KISS 2000, pp. 68–69 ; KOSZTA 1996, pp. 110–111.

<sup>417</sup> ZAVODSZKY, Levente, *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai. (Függelék a törvények szövege)* [Les sources des décrets et des décisions synodiales de l'époque de saint Étienne, saint Ladislas et Coloman. Annexe : le texte des décrets], Budapest, 1904, p. 153 ; KISS, Gergely, «Állam és egyház a 11-12. századi törvényalkotásban» [Etat et Eglise dans les décrets des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles], dans : FONT, Márta – KAJTAR, István (éds.), *A magyar államiság első ezer éve*, Pécs, 2000, (dans ce qui suit : KISS 2000a) pp. 67–100, surtout 74.

Bavière par la suite de son mariage avec de la soeur du prince Henri de Bavière. On est plus ou moins informé sur leurs activités. Ces clercs avaient avant tout la tâche des missions qui ne dispensait, bien entendu, aucune installation fixe. Même plusieurs sièges épiscopaux avaient vraisemblablement de caractère de mission, je cite ici seulement le cas particulier du diocèse de la Transylvanie qui a eu son nom de ses territoires et non pas de son siège. On suppose que dans les premières décennies les conditions nécessaires de l'installation des églises paroissiales n'étaient pas assurées. Ces petits établissements avaient besoin du soutien du pouvoir séculier, de celui du *comes*, représentant administratif et judico-militaire du roi dans les comtats. En plus, par la suite des circonstances démographiques, surtout dans les régions marginales, la formation d'un réseau dense des églises paroissiales n'était pas réalisable. Tous ces facteurs résultaient l'installation d'un nombre modeste des églises paroissiales qui avaient – conformément aux activités de mission – la tâche de baptiser le peuple encore païen.

2) Une autre difficulté consistait dans le nombre du clergé. On peut constaté tout au long du XI<sup>e</sup> siècle la présence des prélats étrangers dans les sièges épiscopaux, la situation pouvait être similaire dans le cas des paroisses. Cela réfère bien évidemment aux défauts de la formation du clergé, le manque des foyers d'instruction du clergé séculier.

Le niveau moyen se constituait du titre des archidiacons. L'institution des archidiacons se formait seulement dans le troisième tiers du XI<sup>e</sup> siècle. Ses origines s'enracinaient dans le titre des *presbyter* ou *sacerdos* des anciennes baptistères des sièges des comtes (*comes*) qui leur assuraient le soutien nécessaire.<sup>418</sup> Ces prêtres sont devenu vers le milieu du siècle une autorité qui exerçait une certaine juridiction sur les autres prêtres de la région (*sacerdos parrochianus*, *presbyter parrochianus*). Ceux-ci se présentaient dans les articles des codes des rois Ladislas I<sup>er</sup> et de Coloman sous le terme des *archidiaconus* ou *archipresbyter*.<sup>419</sup>

### III. Les chapitres (*capitulum*)

La formation des chapitres se lie étroitement à l'organisation des sièges épiscopaux et de ceux des deux archévêchés d'Esztergom et de Kalocsa. En Hongrie, tout comme en Europe médiévale les chanoines suivaient les prescriptions des canons. Aucune particularité ou dissimilitude ne se manifestait par rapport aux chapitres des autres pays. Suivant la règle de Chrodegang, les chanoins hongrois ont été „recrutés” du clergé associé aux archévêques et aux évêques. La naissance de cette institution était, bien évidemment, contemporaine à l'organisation des sièges épiscopaux et archiepiscopaux. Le chapitre des sièges diocésains était le *capitulum catbedrale*. L'autre

---

<sup>418</sup> ZAVODSZKY 1904, p. 144 ; KRISTO, Gyula, *A vármegyék kialakulása Magyarországon* [La formation des comitats en Hongrie], Budapest, 1988, (dans ce qui suit : KRISTO 1988) pp. 211–212, 215–216, 219–221. ; MALYUSZ, Elemér, *Az egyház társadalom a középkori Magyarországon* [La société ecclésiastique de la Hongrie médiévale], Budapest, 1971, (dans ce qui suit : MALYUSZ 1971) p. 19, 23.

<sup>419</sup> '*sacerdos parrochianus*' : la charte de fondation de Zazd ; *Diplomata Hungariae Antiquissima*. Edendo operi praefuit G. GYÖRFFY, Budapestini, 1992, p. 185,20 (nr. 58) ; '*presbyter parrochianus*' : ZAVODSZKY 1904, pp. 209 ; '*archipresbyter*' : ibid, p. 159, 184 ; '*archidiaconus*' : ibid, pp. 190, 191, 203–205 ; KRISTO 1988, pp. 215–218.

type des chapitres se formait détaché de ces centre, á un lieu que le fondateur, dans la plupart des cas, le roi, a choisi. C'était le *capitulum collegiatum*.

## 1. Évolution géographique

Lors de cette étude on transe les cadres chronologiques du titre, car on compte également sur la somme des chapitres établis, même sur ceux qui ont été instaurés aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles.<sup>420</sup>

### a) *Capitulum cathedrale*

Les premiers chapitres, les *capitulum cathedrale*, s'articulaient autour des sièges diocésains. Leur formation peut être présentée comme un processus traînant la durée de tout le XI<sup>e</sup> siècle, étant donné que le réseau de dix évêchés et des deux archévêchés ne s'est constitué qu'au tournant du XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. Dans ce sens la superficie du bassin des Carpates était recouverte d'une façon égale, bien que la densité des chapitres de cathédrale fut légèrement plus forte dans la Transdanubie, car trois sur douze diocèses s'y étendaient, alors que les régions centrale de la grande plaine et les parties orientales et de nord-est, régions bien plus étendues étaient un peu moins fournies des chapitres.

Voici la répartition géographique des chapitres de cathédrale par régions<sup>421</sup> :

#### I. *Transdanubie* ; (3) :

*Győr* (Notre-Dame), *Pécs* (Saint Pierre), *Veszprém* (Saint Michel)

#### II. *Région centrale* (entre le Danube et la Tisza) ; (4) :

*Vác* (Ste Vierge), *Eger* (Saint Jean), *Kalocsa* (Saint Paul), *Bács* (Saint Paul)

#### III. *Région du Nord* ; (2) :

*Esztergom* (Saint Adalbert), *Nyitra* (Saint Emmeram)

#### IV. *Région de l'Est* ; (3) :

*Csanád* (Saint Georges), *Bihar / Várad* (Ste Vierge), *Gyulafehérvár / Alba Iulia* (diocèse de Transylvanie, Saint Michel)

#### V. *Région d'entre la Drave et la Save* (Serémie et Slavonie) ; (3) :

*Zagreb* (Saint Etienne, roi de Hongrie), *Diakóvár* (diocèse de Bosnie, Saint Pierre), *Bánmonostora* (diocèse de Serémie, Saint Etienne protomartyr)

Les chiffres montrent une densité égale, remontant vers trois, dans chacune des régions. Cependant, la répartition réelle de ces établissements témoignent d'un réseau plus consistant dans la Transdanubie qui avait la superficie la plus petite par rapport aux autres régions.

### b) *Capitulum collegiatum*

Ces chapitres se partageaient très inégalement dans le bassin des Carpates.

---

<sup>420</sup> Pour mieux voir l'état de cette période cf.: ORTVAY, Tivadar, *Magyarország egyházi földleírása a XIV. század elején a pápai tizedjegyzékek alapján feltüntetve. Geographia ecclesiastica Hungarie ineunte saeculo XIV e tabulis rationes collectorum pontificiorum a. 1281-1375 referentibus eruta digesta illustrata*, I-II, Budapest, 1891-1892. Les livres de comptes des collecteurs pontificaux fut publié : *Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia. Vatikáni magyar okirattár*, Ser. I., Tom. I-VI, Budapestini, 1887-1891 (I/1-3).

<sup>421</sup> MALYUSZ 1971, pp. 115-118. Il faut noter cependant, que l'énumération de Mályusz suit seulement la liste des diocèses. Il y a enregistré et les chapitres de la cathédrale et les chapitres collégiaux.

Voici leur répartition géographique par régions :

I. *Transdanubie* ; (14) :

– **diocèse de Győr** – (3)

1. *Győr* (Saint Adalbert), 2. *Vasvár* (Saint Michel), 3. *Pápóc* (Saint Sauveur)<sup>422</sup>

– **diocèse de Veszprém** – (9)

1. *Veszprém* (Toussaints), 2. *Felsőörs* (Marie-Madeleine), 3. *Hanta* (Saint Michel), 4. *Székesfehérvár* (Ste Vierge), 5. *Székesfehérvár* (Saint Nicolas), 6. *Székesfehérvár* (Saint Pierre), 7. *Óbuda* (Saint Pierre), 8. *Buda* (Saint Sigismond; chateau, fondation du roi Sigismond de Luxembourg, XV<sup>e</sup> siècle), 9. *Felbívíz* (Trinité; ancien couvent des ordres militaires, 1445)<sup>423</sup>

– **diocèse de Pécs** – (2)

1. *Pécs-vár* (Saint Jean Baptiste), 2. *Pozsega* (Saint Pierre)<sup>424</sup>

II. *Région centrale* (entre le Danube et la Tisza) ; (6) :

– **diocèse de Vác** – (0)

*aucun*

– **diocèse d'Eger** – (4)

1. *Eger* (Sainte Vierge), 2. *Eger* (Saint Etienne, roi de Hongrie), 3. *Eger* (Saint Pierre), 4. *Mislye* (?)<sup>425</sup>

– **diocèse de Kalocsa-Bács** – (2)

1. *Hajszentlőrinc* – Bács (?),<sup>426</sup> 2. *Tütel* (Sainte Sagesse)<sup>427</sup>

III. *Région du Nord* ; (6) :

– **diocèse d'Nyitra** – (0)

– **diocèse d'Esztergom** – (6)

1. *Esztergom-Zöldmező* (Saint Georges), 2. *Esztergom-Hegyfőke* (Saint Thomas), 3. *Esztergom-vár* (Saint Etienne protomartyr), 4. *Dömös* (Sainte Margerite martyr), 5. *Pozsony* (Saint Martin), 6. *Szepest* (Saint Martin)<sup>428</sup>

IV. *Région de l'Est* ; (9) :

---

<sup>422</sup> MALYUSZ 1971, p. 115.

<sup>423</sup> MALYUSZ 1971, p. 116.

<sup>424</sup> MALYUSZ 1971, p. 116.

<sup>425</sup> MALYUSZ 1971, p. 118.

<sup>426</sup> Il est vraisemblable qu'il s'agit ici d'un prévôté prémontraine, cf.: MALYUSZ 1971, p. 119, note nr. 249.

<sup>427</sup> MALYUSZ 1971, p. 117.

<sup>428</sup> MALYUSZ 1971, p. 115.

– **diocèse de Csanád** – (3)

1. *Csanád* (Saint Saveur), 2. *Arad* (Saint Martin), 3. *Ittebő* (?)<sup>429</sup>

– **diocèse de Transylvanie** – (3)

1. *Gyulafehérvár / Alba Iulia* (?), 2. ? *Gyulafehérvár / Alba Iulia* (?) 3. *Szeben* (Saint Ladislas)<sup>430</sup>

– **diocèse de Bihar / Várad** – (3)

1. *Várad* (Sainte Vierge), 2. *Várad* (Saint Jean Baptiste), 3. *Várad* (Saint Etienne protomartyr)<sup>431</sup>

V. *Région d'entre la Drave et la Save* (Serémie et Slavonie) ; (2):

– **diocèse de Zagreb** – (1)

1. *Csázma* (Saint Esprit)<sup>432</sup>

– **diocèse de Szerém** – (1)

1. *Szenternye* (Ste Irène)<sup>433</sup>

D'après ces données on peut constater que ces chapitres se répartissaient différemment parmi les régions du bassin des Carpates. La Transdanubie était la mieux fournie, plus d'un tiers se trouvait dans cette région. Ensuite la région de l'Est possédait à peu près une cinquième des chapitres. Les diocèses de la région centrale et du Nord montrent la même densité (16,21%), Enfin la région d'entre le Drave et le Save représentait le nombre le plus bas des chapitres. (Cf. Tableau II!)

La carte démontre expressivement que la plupart de ces chapitres s'articulait autour des sièges diocésains ou dans la proximité de ceux-ci. Dans la majorité des diocèses (Veszprém, Bihar/Várad, Transylvanie, Zagreb, Szerém, Bosnie, Kalocsa, Csanád, Győr, Eger) les chapitres s'étendaient à 100 km au maximum du siège. Par contre dans le cas du diocèse d'Esztergom les chapitres de Pozsony et de Szepes se trouvaient beaucoup plus loin de la résidence archiépiscopale.

## 2. *Fonctions des chapitres*

### a) fonction administrative

Dans le cas d'un *capitulum cathedrale* les chanoines avaient une tâche administrative très important lors de la vacance du siège métropolitain ou épiscopal. Ils ont été autorisé par le droit de canon de choisir d'eux-mêmes un *vicarius* en vue d'administrer les affaires du diocèse durant la vacance. En principe ils avaient le droit aussi de choisir l'archevêque ou l'évêque ce qui n'était plus valable depuis la fin du XIII<sup>e</sup>

---

<sup>429</sup> MALYUSZ 1971, p. 117.

<sup>430</sup> MALYUSZ 1971, pp. 117–118.

<sup>431</sup> MALYUSZ 1971, p. 118.

<sup>432</sup> MALYUSZ 1971, p. 117.

<sup>433</sup> MALYUSZ 1971, p. 117.



et surtout dans le XIV<sup>e</sup> siècle par la suite de la revendication de la résevation des papes et du droit de patronage des rois.

b) fonction liturgique

Elle était commune dans les deux types des chapitres. Dans le cas du premier, les chanoines d'une chapître de cathédrale avait la tâche de desservir les exigences liturgiques du siège diocésain, étant donné que les prélats avaient besoin d'aide par la suite des ses obligations administratives (gestion des biens, surveillance du clergé inférieur, juridiction, mission diplomatique, etc.). Dans le cas des chapitres collégiaux (*capitululum collegiatum*) les fondateurs, et surtout dans le cas d'une fondation royale, ont bien prescrit leurs exigences liturgiques, messes publiques lors de grandes fêtes ecclésiastiques, messes de commémoration pour (mieux) assurer le salut de l'âme du défunt fondateur.

c) fonction de christianisation

Comme on a vu l'église séculière avait au début de gros défauts au niveau du nombre des clercs et des églises aptes à la réalisation de la christianisation plus ou moins rapide du peuple païen. Dans ce contexte les chanoines de deux types de chapitres devaient participer dans ces missions. Il est bien évident cependant que leur rôle était largement limité dans ces activités, étant donné que l'une des plus important prescription de la règle était l'exercice, le mieux possible de la vie commune (*vita communis*).<sup>434</sup> Dans ce sens, ils essayaient de procurer d'aide d'une façon indirecte, par l'intermédiaire de l'instruction du clergé.

d) fonction de l'instruction

Les chapitres, indépendamment de leurs lieux d'installation étaient les foyers de l'instruction du clergé séculier. Il est bien évident que, près des écoles des églises paroissiales qui entreprenaient surtout la formation du bas clergé, les chapitres remplissaient la tâche de l'instruction de base du niveau moyen et supérieur du clergé. Dans ce sens les chapitres avaient de gros difficultés au cours du XI<sup>e</sup> siècle car, ils manquaient un nombre convenable, je dirais, du „personnel”. C'était la raison pour laquelle on retrouvait tout au long de ce siècle l'aide que fournissaient les écoles des abbayes bénédictines, surtout celle de Pannonhalma. L'évêque de Pécs des années 1030, Maurus s'intitulait dans la légende qu'il a écrit sur les deux ermites Zoerard-André et Benoît comme ancien *puer scolasticus* de Pannonhalma.<sup>435</sup> Les monastères bénédictins royaux se sont installés dans la proximité des sièges épiscopaux, ils recevaient vraisemblablement lors des premières décennies les chanoines des sièges diocésains. Cela réfère à un établissement religieux mixte, typique d'ailleurs dans l'empire germanique de l'époque, aux *monastères de cathédrales* (*Domkloster* en allemand). Les

---

<sup>434</sup> La vie commune des chanoines n'avait plus de réalité au XIV<sup>e</sup> siècle. Ils se sont démenagés souvent du chapitre pour avoir une résidence personnelle, de même ils ont chargé des clercs de niveau inférieur de les remplacer dans leurs fonctions. Cf. : MALYUSZ 1971, pp. 62–65.

<sup>435</sup> «Legenda sancti Zoerardi et Benedicti», dans : *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum. Edendo operi praefuit Emericus SZENTPÉTERY, I-II, Budapestini, 1937-1938, (dans ce qui suit : SRH) II, p. 357.*

chanoines convivaient là avec les moines, ils pratiquaient communément la même liturgie et pouvaient obtenir l'instruction de base.<sup>436</sup> Cela permettait bien sûr de recouvrir les défauts de formation des débuts. Une autre conséquence importante était que l'église séculière est devenue de caractère monastique. Il a été renforcé une fois de plus par le fait que les premiers prélats étaient des anciens moines bénédictins. Un tel métissage était valable tout au long du XI<sup>e</sup> siècle, les changements surgissaient seulement au XII<sup>e</sup> siècles.

Dans les chartes, peu nombreux de ce siècle, on retrouve les titres qui témoignent de l'évolution de la structure interne des chapitres. La présence des titres de *lector* (lecteur), de *cantor* (chantre) montre clairement que ces établissements religieux ont constitué de petit à petit les cadres parmi lesquels ils pouvaient assurer déjà leurs fonctions pastoriales, liturgiques et d'instruction.<sup>437</sup>

#### e) fonction de délivrance des chartes

Près des fonctions générales des chapitres médiévaux, ceux de la Hongrie avaient un rôle particulier dans l'évolution des institutions diplomatiques. Bien que la plupart des chartes fussent délivrées dans l'entourage du roi, par les prélats présents dans la cour royale en route, la société a eu besoin de plus en plus des foyers qui pouvaient assurer les diplômes nécessaires là où la délivrance de charte royale n'était pas accessible. L'enregistrement des testaments, achats et ventes, partage des biens entre les branches des clans, enregistrements des plaids, des limites de biens, inquisition étaient les affaires les plus fréquentées par lesquelles la société s'adressait aux chapitres, et à un nombre inférieur aux abbayes. Tout cela n'était accessible que par l'évolution de l'usage des sceaux de ces établissements religieux. À l'extrême fin du XII<sup>e</sup> siècle et surtout au XIII<sup>e</sup> siècle se présentaient l'un après l'autre les sceaux des chapitres et des monastères. C'était l'époque où les institutions des *loca credibilia* (lieux authentiques) se formaient. À la demande des parties intéressées ou par le mandat du roi et des prélats, le pape s'y inscrivait des fois, les chapitres, après avoir enregistré le mandat, la plaide, etc., ont choisi les personnes aptes des chanoines à exécuter l'inquisition. On a enregistré les affirmations des parties intéressées sous forme d'une *fassio*, puis, après avoir terminé l'inquisition ou l'affaire que l'on avait prescrite, le chapitre ou le monastère a formulé un rapport (*relatio*). Les chartes délivrées se partagent dans les groupes suivants d'après une typologie générale<sup>438</sup> :

---

<sup>436</sup> KOSZTA 1996, 110 ; KISS 2000, pp. 69–71.

<sup>437</sup> Pour mieux voir les fonctions de christianisation et d'instruction cf. la légende de Saint Gérard (†1046) „*Quadam autem die venerunt triginta viri ad episcopum [=Saint Gérard] neophiti, petentes, ut tolleret filios eorum, quos eruditos in clericis ordonaret. Quibus susceptis, eos sub manu magistri Waltheri constituit, dans ei unam domum ad hec aptam, ut eos scientiis gramatice et musice informaret. Qui brevi temporis intervallo in ipsis artibus non mediocriter profecerunt. Quo viso nobiles et magnates filios suos tradebant predicto Walthero ad instruendum, pro adipiscendo fructu scientie artis liberalis. Isti sunt primi canonici in monasterio beati Georgii martyris ordinati, quos episcopus sub maxima diligentia nutriebat eo, quod non essent alienigene, sed patriote, quatenus per eos ecclesia Dei posset magnificentius exaltari. [...] Illi vero scolares triginta primi iam in lectura et cantu erant docti, quos dominus episcopus ad sacros ordines promovens canonicos faciebat.*” «Legenda S. Gerhardi episcopi», dans : SRH, II, pp. 494–495.

<sup>438</sup> Cf.: BORSA, Iván, «Iratípusok a középkori Magyarországon» [Typologie des documents dans la Hongrie médiévale], *Levéltári Közlemények* 64 (1993), pp. 27–37 ; On peut citer également une oeuvre récente consacrée aux activités du chapitre de la cathédrale de Pécs : KOSZTA, László, *A pécsi székeskáptalan hitelshelyi tevékenysége*

- charte d'achats et de ventes (*venditionalis*),
- chartes de transfert de terre (*concombialis*),
- charte de répartition de terre (*divisionalis*)
- charte d'action juridique (*testimonialis*)
- charte d'enregistrement (*statutoria*),
- charte de transcription (*transcriptionalis*),
- charte d'inquisition (*inquisitoria*),
- charte d'obligation (*obligatoria*),
- charte de quatrième de filles (*quartilium*),
- charte de caution (*fideiussoria*),
- charte de testament (*testamentum*)
- récépissés (*obligatoria*),
- charte de libération (*manumissionalis*)

Après 1231 les *loca credibilia* ont été autorisés non seulement à l'enregistrement des affaires, mais à procéder dans des affaires judiciaires, associés aux officiers royaux ou seuls. Leur nombre répendu aux XIII<sup>e</sup> et surtout dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle a nécessité la révision de cette institution. Plusieurs des petits lieux authentiques fonctionnaient sans aucune garantie financière et d'objectivité. C'était la raison du décret du roi Louis I<sup>er</sup> (1342–1382) publié en 1353 dont l'article trois a réorganisé le réseau des *loca credibilia*. Plusieurs établissements ont été privés de leurs sceaux, leur nombre a été diminué d'une moitié à 40 environ.<sup>439</sup>

Conclusion générale:

Les chapitres, en se servant des termes adéquats les chapitres de cathédrale et collégiaux, se formaient intégralement au développement général de l'administration ecclésiastique de la Hongrie médiévale. Les premiers chapitres de cathédrale s'articulaient autour des sièges diocésains, dans le même rythme traînant la durée du XI<sup>e</sup> siècle. Leur répartition géographique semble assez homogène, sauf la Transdanubie se montre un niveau légèrement supérieur.

Les chapitres collégiaux se formaient parallèlement à ceux des cathédraux. Leur répartition montre par contre un tableau beaucoup plus inégal. Les diocèses de la Transdanubie possèdent la proportion la plus élevée (37,83%) la région de l'Est s'attribue le deuxième rang avec 24,32%. Les régions centrales et du Nord s'approprient 16,21%, la région de Sud-Ouest (la Serémie et la Slavonie) présente seulement 5,40% des chapitres collégiaux.

Il est bien évident que les chapitres remplissaient plusieurs fonctions. Elles étaient en générale communes dans toute l'Europe médiévale. Pourtant, la participation bien remarquable des chapitres hongrois dans l'oeuvre de la délivrance des chartes et des diplômes, est une particularité qui mériterait d'être étudiée même dans un article suivant.

---

(1214–1353) [Activités du lieu authentique du chapitre de cathédrale de Pécs, 1214–1353], Tanulmányok Pécs történetéből 4., Pécs, 1998.

<sup>439</sup> SOLYMOSSI, László, 'Hiteleshely' [titre], dans : *KMTL*, pp. 263–264.

Tableau I *Capitulum cathedrale et capitulum collegiatum* dans la Hongrie médiévale

<i>CAPITULUM CATHEDRALE</i>				<i>CAPITULUM COLLEGIATUM</i>							
	Diocèse	Siège	Dédication		Diocèse	Siège	Dédication		Diocèse	Siège	Dédication
1.	Esztergom	Esztergom	S <sup>t</sup> Adalbert	1.	Esztergom	Esztergom-Zöldmező	S <sup>t</sup> Georges	20.	Pécs	Pozsega	St Pierre
2.	Nyitra	Nyitra	St Emmeram	2.	Esztergom	Esztergom-Hegyfok	St Thomas	21.	Szerém	Szenternye	Ste Irène
3.	Győr	Győr	Notre-Dame	3.	Esztergom	Esztergom-vár	St Etienne, protomartyr	22.	Zagreb	Csázma	St Esprit
4.	Veszprém	Veszprém	St Michel	4.	Esztergom	Dömös	Ste Marguerite	23.	Kalocsa-Bács	Hajszentlőrinc-Bács	?
5.	Vác	Vác	Ste Vierge	5.	Esztergom	Pozsony	St Martin	24.	Kalocsa-Bács	Titel	Ste Sagesse
6.	Pécs	Pécs	St Pierre	6.	Esztergom	Szepes	St Martin	25.	Csanád	Csanád	St Sauveur
7.	Szerém	Kő/Bánmonostora	St Etienne, protomartyr	7.	Győr	Győr	St Adalbert	26.	Csanád	Arad	St Martin
8.	Zagreb	Zagreb	St Etienne, roi de Hongrie	8.	Győr	Vasvár	St Michel	27.	Csanád	Ittebő	?
9.	Bosnie	Diakóvár	St Pierre	9.	Győr	Pápóc	St Sauveur	28.	Erdély	Gyulafehérvár	?
10.	Kalocsa	Kalocsa	St Paul	10.	Veszprém	Veszprém	Toussaints	29.	Erdély	Gyulafehérvár	?
11.	Kalocsa	Bács	St Paul	11.	Veszprém	Felsőörs	Marie-Madeleine	30.	Erdély	Szeben	St Ladislas, roi de Hongrie
12.	Csanád	Csanád	St Georges	12.	Veszprém	Hanta	St Michel	31.	Bihar/Várad	Várad	Ste Vierge
13.	Erdély	(Gyulafehérvár)	St Michel	13.	Veszprém	Székesfehérvár	Ste Vierge	32.	Bihar/Várad	Várad	St Jean Baptiste
14.	Bihar/Várad	Várad	Ste Vierge	14.	Veszprém	Székesfehérvár	St Nicolas	33.	Bihar/Várad	Várad	St Etienne, protomartyr
15.	Eger	Eger	St Jean	15.	Veszprém	Székesfehérvár	St Pierre	34.	Eger	Eger	Ste Vierge
				16.	Veszprém	Óbuda	St Pierre	35.	Eger	Eger	St Etienne, roi de Hongrie
				17.	Veszprém	Buda-vár	St Sigismond	36.	Eger	Eger	St Pierre
				18.	Veszprém	Felhévíz	Trinité	37.	Eger	Mislye	?
				19.	Pécs	Pécs-vár	St Jean Baptiste				

**Tableau II**  
Répartition des *capitulum collegiatum* par régions

Régions:

- |                     |  |
|---------------------|--|
| I. Transdanubie     | IV. Région de l'Est  |
| II. Région centrale | V. Région d'entre le Drave et le Save (Sirmie et Slavonie) |
| III. Région du Nord |  |

Région	Diocèses	Nombre des <i>capitulum collegiatum</i>	Répartition en %
I.	Győr, Veszprém, Pécs	14	37,83%
II.	Vác, Eger, Kalocsa-Bács	6	16,21%
III.	Esztergom, Nyitra	6	16,21%
IV.	Csanád, Bihar/Várad, Erdély	9	24,32%
V.	Zagreb, Szerém, Bosnie	2	5,40%
<b>Somme:</b>		<b>37</b>	<b>100%</b>

## **MARIE-MADELEINE DE CEVINS**

### **La religion des laïcs, vue par les prédicateurs franciscains hongrois de la fin du Moyen Age**

Parler de „religion des laïcs” à propos des derniers siècles Moyen Age ne va pas de soi : l’historiographie récente a plutôt tendance à assimiler la religiosité des laïcs à celle de l’ensemble des croyants, clercs compris, en dehors des obligations (liturgiques, morales et hiérarchiques) propres aux membres du clergé. Il faut dire que les sources médiévales, qu’il s’agisse de textes normatifs (statuts synodaux et canons conciliaires) ou de sermons, ne font guère la distinction entre clercs et laïcs lorsqu’ils évoquent la vie religieuse du peuple de Dieu.<sup>440</sup> N’y eut-il pas pourtant un certain „aménagement” de la foi et des pratiques religieuses, pour s’adapter aux contraintes de la vie des fidèles, et à leurs aspirations les plus fortes? Ces adaptations, voire ces concessions, étaient-elles particulièrement accentuées dans les pays qui, comme la Hongrie, entrèrent tardivement dans la Chrétienté latine, et se trouvaient à ses marges, loin des grands centres de formation théologique (principalement français et italiens)?

Sans avoir la prétention de répondre à une interrogation aussi vaste, je m’efforcerai ici d’apporter quelques éléments d’information susceptibles d’amorcer une réflexion sur la spécificité de la religiosité des laïcs du royaume de Hongrie à la fin du Moyen Age; du moins telle que les clercs se la représentaient, les sources „directes” étant pour ainsi dire inexistantes avant le XVI<sup>e</sup> siècle pour la Hongrie.

Les matériaux utilisés pour cette étude se composent des recueils de sermons de Pelbart de Temesvár et d’Osvald de Laskó, et plus exactement des extraits les plus caractéristiques de leurs oeuvres.<sup>441</sup> Célèbres en leur temps comme parmi les chercheurs actuels, ces recueils n’ont pourtant pas été exploités jusqu’ici de manière approfondie

---

<sup>440</sup> Ainsi, les rédacteurs de sermons rassemblent presque toujours dans un seul groupe les prédicateurs et leur auditoire laïc, en employant la première personne du pluriel (*nos, nobis, debemus...*), ou en évoquant l’ensemble des *christiani*, des *homines*, sans faire de différence entre clercs et laïcs.

<sup>441</sup> Je me suis appuyée en grande partie sur le texte original de ces recueils, en utilisant les incunables du tout début du XVI<sup>e</sup> siècle (dont le *Stellarium* de Pelbart de Temesvár) conservés à la Bibliothèque Universitaire de Pécs, dans le fonds Klimó; je remercie d’ailleurs vivement le personnel de cet établissement de m’avoir facilité la consultation de ces précieux livres pendant mon bref séjour à Pécs. Pour m’y référer, j’ai utilisé dans les notes qui suivent les abréviations suivantes : **PT.** : Pelbart de Temesvár; **OL.** : Oswald de Laskó; **Dom.** : *Sermones dominicales*; **Quadr.** : *Sermones Quadragesimales* ou *Quadragesimale*, Sanctis I/II : *Sermones de Sanctis, Pars Hyemalis/Pars Estivalis*; **Temp.** : *Sermones de Tempore*. Parmi les oeuvres non homilétiques : **Stellarium** : *Stellarium coronae gloriosissimae virginis mariae splendissimum*, ou encore *Pomerium Sermonum de Beata Virgine*; **Rosarium** : *Aureum Rosarium Theologiae*. J’ai eu aussi recours aux (rares) extraits de ces textes publiés plus récemment, soit en latin, soit en hongrois (voire les deux) : BRISITS, Frigyes et ses élèves du lycée cistercien Saint-Emeric de Budapest, *Temesvári Pelbárt műveiből*. Magyar Irodalmi Ritkaságok 6. Budapest, 1931; V. KOVÁCS, Sándor, *Temesvári Pelbárt válogatott írásai*. Budapest, 1982. (dans ce qui suit : KOVÁCS 1982) On trouve aussi un récapitulatif de quelques *exempla* dans KATONA, Ludovicus, *Specimina et elenbus exemplorum quae in Pomerio serm. Quadragesimalium et de tempore fr. Pelbarti de Temesvár occurrunt*. Budapest, 1902. (dans ce qui suit : KATONA 1902)

quant à leur contenu historique. En dehors de la littérature spirituelle ultérieure, les ouvrages généraux sur la prédication en Hongrie ne s'intéressent qu'à leur aspect formel<sup>442</sup>; les monographies portant sur leurs auteurs insistent surtout sur le contexte littéraire et intellectuel dans lequel ils ont vécu et travaillé.<sup>443</sup> A ma connaissance, Lajos Pásztor est le seul historien à avoir tenté d'en tirer des éléments de connaissance sur la vie religieuse des Hongrois à l'époque des rois Jagellon;<sup>444</sup> cependant, il s'agit d'une présentation succincte, qui n'établit pas de comparaison avec le contenu de la législation ecclésiastique hongroise, pas plus qu'avec les sermons rédigés dans d'autres régions de la Chrétienté et abordant les mêmes thèmes.<sup>445</sup>

Dans les sermons prononcés (ou écrits) en France du Nord à la fin du Moyen Age (d'après les travaux d'Hervé Martin, qui serviront ici de principal point de comparaison extérieur aux frontières hongroises), les obligations religieuses faites aux laïcs ne se différencient pas fondamentalement de celles que l'on trouve dans d'autres sources ecclésiastiques, notamment dans les statuts synodaux : le fidèle doit avant tout „servir l'Eglise”, aussi bien par la prière, le jeûne et la pratique des sacrements de communion et de confession, que par le versement de la dîme et les dons testamentaires. Une nuance cependant : les prédicateurs insistent particulièrement sur l'intention (de bien faire), qui doit être à la source de tous les actes religieux, en critiquant les pratiques purement formelles, accomplies par routine, voire par intérêt personnel ou social. Le degré d'exigence des sermons est donc supérieur à celui des prescriptions synodales ou conciliaires, simples garde-fous rappelant les obligations élémentaires, tandis que les sermons oeuvraient dans le sens d'un réel approfondissement de la foi.<sup>446</sup> Les sermons franciscains hongrois, souvent inspirés par les mêmes auteurs et truffés de références aux mêmes textes, offrent-ils la même vision de la vie religieuse des laïcs que ceux des prédicateurs de France du Nord?

---

<sup>442</sup> Voir notamment HORVÁTH, János, *A magyar irodalmi műveltség kezdetei* [Les débuts de la culture littéraire hongroise], Budapest, 1931; MÁLYUSZ, Elemér, *Egyházi társadalom a középkori Magyarországon* [La société ecclésiastique en Hongrie médiévale], Budapest, 1971; MIHALOVICS, Ede, *A katolikus prédikáció története Magyarországon* [Histoire de la prédication catholique en Hongrie], Budapest, 1900; VIZKELETY, András, „Példaképkötés és argumentáció a középkori szent István prédikációkban” [*Exempla* et argumentation dans la prédication médiévale sur saint Etienne], dans F. GLATZ et J. KARDOS (éd.), *Szent István és kora*, Budapest, 1988, pp. 180-184.

<sup>443</sup> BÖRÖCZ, Marcell, *Ferencesek a középkori magyar irodalomban* [Les Franciscains dans la littérature médiévale hongroise], Pécs, 1911; HORVÁTH, Cirill, *Temesvári Pelbart és kódexeink* [Pelbart de Temesvár dans la littérature codicologique hongroise], Budapest, 1891; SZILÁDY, Áron, *Temesvári Pelbart élete és munkái* [La vie et les oeuvres de Pelbart de Temesvár], Budapest, 1880; VIDA, Tivadar, *Temesvári Pelbart kapcsolata kora társadalmával* [Les relations de Pelbart de Temesvár avec la société de son temps], *Vigilia* 1976, pp. 671-679. (dans ce qui suit : VIDA 1976)

<sup>444</sup> PÁSZTOR, Lajos, *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában* [La vie religieuse des Hongrois à l'époque des Jagellon], Budapest, 1940 (rééd. Budapest, METEM, 2000). (dans ce qui suit : PÁSZTOR 1940)

<sup>445</sup> Lajos Pásztor a étudié par ailleurs la vision de l'Eglise et de la société que donnent les deux prédicateurs dans leurs sermons : PÁSZTOR, Lajos, *Temesvári Pelbart és Laskai Osvát az egyházi és világi páháról* [Pelbart de Temesvár et Osvald de Laskó et les carrières ecclésiastique et laïque], *Regnum* 1937, pp. 141-154. (dans ce qui suit : PÁSZTOR 1937)

<sup>446</sup> MARTIN, Hervé, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age. 1350-1520*. Paris, Cerf, 1987, *passim*. (dans ce qui suit : MARTIN 1987)

Pour s'en tenir à l'essentiel, je laisserai de côté tout ce qui se rapporte à la position des laïcs dans l'Eglise (l'ecclésiologie, la supériorité de la condition cléricale...), de même que la morale sociale présentée dans les sermons des deux prédicateurs étudiés (vision de la hiérarchie sociale, attitude recommandée aux laïcs quant à leur position dans l'échelle sociale, prescriptions *ad status*).<sup>447</sup> L'attention portera sur les deux aspects principaux de la vie religieuse : les croyances d'une part, et les pratiques d'autre part.

## I. La foi des laïcs

### a) Entre libre arbitre et grâce divine : la grâce, la foi et les oeuvres

#### *La prédestination*

Il convient au préalable de faire le point sur la question de la prédestination, et avec elle, sur le libre arbitre, la grâce et le rôle des oeuvres dans l'obtention du salut, d'après les sermons des deux prédicateurs. Loin de s'éloigner de la problématique initiale de cet exposé, ces précisions permettront bien au contraire d'évaluer la nécessité même (pour les prédicateurs et pour tous les clercs chargés de la pastorale) de définir un modèle de vie religieuse pour les laïcs. A quoi bon élaborer un tel modèle, si tout est joué d'avance?

L'idée de prédestination se rencontre fréquemment dans tous les sermons de l'époque, sans poser d'ailleurs de difficultés particulières, ni susciter encore de vifs débats. Pelbart de Temesvár la résume ainsi : Dieu sait d'avance qui sera bon, mais — précision essentielle à la veille de la Réforme — cela n'influe en rien sur le comportement (moral et religieux) des fidèles.<sup>448</sup>

La prédestination ainsi entendue ne prive donc aucunement l'homme de l'exercice de sa volonté. Pelbart de Temesvár illustre ainsi son propos : si je vois que quelqu'un trace des ronds, ma vision est certaine de ce qu'il fait vraiment des ronds, mais celui qui les fait n'est absolument pas obligé de les faire, et peut décider à tout moment d'interrompre son action.<sup>449</sup> Les deux prédicateurs insistent à plusieurs reprises sur l'existence de ce libre arbitre, présenté comme l'un des dons les plus précieux que Dieu fait aux hommes; sans lui, il n'y aurait ni mérite, ni récompense, ni châtement, ni morale. La Providence ne peut récompenser l'absence de mérite, comme le répète Pelbart de Temesvár dans plusieurs sermons, par la formule : *Qui te creavit sine te, non justificabit sine te*. Plus les mérites acquis sont grands, plus le bonheur sera parfait, autrement dit plus le fidèle sera proche de Dieu.<sup>450</sup>

#### *La grâce, la foi et les oeuvres*

---

<sup>447</sup> Ces thèmes ont fait l'objet d'une étude spécifique, présentée dans le cadre d'un séminaire de recherche à l'Université d'Angers en mai 2001, et publiée dans les mois qui suivront.

<sup>448</sup> „*Deus illos ab aeterno praedilexit quos meliores futuros praevidit*”. PT Sanctis I, 37. Cette idée est exprimée dans plusieurs autres sermons du même auteur. PÁSZTOR 1940, pp. 13-14.

<sup>449</sup> PÁSZTOR 1940, p. 14.

<sup>450</sup> PÁSZTOR 1940, pp. 14-17.



Les prédicateurs reproduisent par ailleurs le discours officiel de l'Église concernant la grâce : ils rappellent que l'homme ne pouvant, par ses seules forces, accéder au bonheur éternel, la grâce divine est la première à assurer le salut.<sup>451</sup> Elle se place ainsi avant les bonnes actions; ce qui ne veut pas dire (comme le pensaient alors les pré-luthériens, avant Luther) que la foi et les bonnes actions ne servent à rien. Elles jouent un rôle secondaire par rapport à la grâce, mais elles n'en sont pas moins nécessaires. Dieu n'a pas créé les hommes pour qu'ils soient damnés, écrit Pelbart de Temesvár; Il leur offre à tous sa grâce, et leur laisse à tous la possibilité d'accéder au salut. Si certains se damnent, c'est parce que, de leur volonté libre, ils ne respectent pas les ordres de Dieu.<sup>452</sup>

La foi ou les oeuvres? Les deux, répondent sans ambiguïté les prédicateurs. Accomplir une bonne action de façon machinale, sans être convaincu de se soumettre ainsi à la volonté de Dieu, ne sert à rien. À l'opposé de certains mystiques qui étaient leurs contemporains, les prédicateurs étudiés affirment aussi que la foi seule ne suffit pas, car l'amour de Dieu se traduit nécessairement par des actes, des „bonnes oeuvres” ou „bonnes actions” (*bona opera*); même si l'on n'y arrive pas, il faut au moins essayer; c'est l'intention qui compte.<sup>453</sup>

### *Signes et modèle*

Définir la vie religieuse du bon laïc est donc utile, à la fois pour présenter aux fidèles un modèle (de foi et de bonnes actions), qu'ils s'efforceront d'imiter le plus fidèlement possible, mais aussi afin de les rassurer sur leurs chances de salut, pour éviter qu'ils ne renoncent à fournir les efforts nécessaires à l'obtention du bonheur éternel. En effet, les deux prédicateurs reviennent souvent le thème des signes qui permettent de penser (sans certitude absolue cependant) que l'on sera sauvé ou non, que l'on fait partie des élus de Dieu ou non. Ces *signa praedestinationis vel electionis* dressent, par eux-mêmes, un véritable modèle de bon chrétien.

Avec quelques variantes d'un prédicateur à un autre, ou d'un sermon à un autre, l'accent porte indiscutablement sur l'intention et sur la sincérité, plutôt que sur les pratiques extérieures de la foi. Selon Osvald de Laskó, les signes d'élection sont les suivants (dans l'ordre de l'auteur, numérotés de un à douze) : éprouver de la souffrance après avoir péché; vouloir délibérément éviter le péché; écouter la parole de Dieu et la messe avec contentement; être enclin à accomplir des bonnes actions; bien supporter l'infortune; s'humilier volontairement; éprouver de la pitié; supprimer l'injustice; prier Dieu avec amour, et si possible en pleurant.<sup>454</sup> Chez Pelbart de Temesvár, on trouve la liste suivante : croire dans les vérités de la foi; être humble et faire pénitence; être juste; résister au péché mortel de toutes ses forces; recevoir les sacrements; supporter les coups patiemment; être miséricordieux et doux avec les autres; aimer Dieu; servir de

---

<sup>451</sup> „*Non potest per liberum arbitrium sufficienter salvari homo sine gratia Spiriti Sancti.*” PT Temp. II, 39; ce thème se retrouve dans d'autres sermons de Pelbart de Temesvár, comme chez Osvald de Laskó. PASZTOR 1940, p. 16.

<sup>452</sup> PASZTOR 1940, p. 16.

<sup>453</sup> On trouve cette affirmation dans de nombreux sermons des deux prédicateurs. PASZTOR 1940, pp. 15-16.

<sup>454</sup> OL Dom., 83 O; PASZTOR 1940, p. 17.

modèle aux autres; tenir ses promesses; apprendre tout ce qui est nécessaire au salut; être persévérant en tout cela jusqu'à sa mort.<sup>455</sup>

Mais l'absence de ces signes indiquant une sorte de prédisposition au salut, ne doit pas décourager le fidèle, précisent les deux prédicateurs; il faut alors prier Dieu pour qu'Il ait pitié de vous, comme le prescrivait déjà saint Augustin, par la formule : *Si non es praedestinatus, ora ut predestineris*.<sup>456</sup>

## b) Que croire? que savoir? la foi des laïcs

Les laïcs doivent évidemment croire à la doctrine chrétienne, aux dogmes enseignés par l'Église, sans exception, ni modification. Tous les dogmes? La théologie qui est présentée dans les sermons n'a rien d'une somme. Sans faire ici l'exposé détaillé du contenu de celle-ci, on retiendra que seuls les dogmes principaux y sont présentés, de façon simplifiée, mais en argumentant et en illustrant le propos par des comparaisons tirées de la nature ou de la vie quotidienne, comme le faisaient tous les prédicateurs à cette époque.

Surtout, les deux prédicateurs n'exigent des fidèles que des connaissances théologiques très restreintes. L'important est de connaître (et de comprendre) les trois prières essentielles du christianisme, le *Pater Noster*, l'*Ave Maria* et le *Credo*, ainsi que les Dix Commandements.<sup>457</sup> C'est l'armature principale, le reste étant considéré (par les prédicateurs, et donc *a fortiori* par la masse des fidèles) comme accessoire.

Dans le détail, c'est aux prédicateurs, et à l'iconographie religieuse, d'expliquer les principaux dogmes de la foi chrétienne, et de montrer la différence entre péchés véniels et péchés mortels. Le degré de connaissances théologiques ne fait pas partie des qualités constitutives du bon laïc. Il lui suffit de chercher à s'informer sur les vérités essentielles (comme le suggère la liste des signes d'élection fournie par Pelbart de Temesvár<sup>458</sup>).

## II. Les Pratiques

Abordons maintenant les pratiques à suivre par les laïcs pour faire leur salut, en commençant par les pratiques imposées (par la législation ecclésiastique d'une part, et éventuellement les prédicateurs), avant d'examiner les autres formes de pratique religieuse recommandées par les deux prédicateurs.

### a) Les pratiques obligatoires

Il n'est guère possible de fournir un classement, par ordre de priorité, des différentes formes de pratique religieuse, car les prédicateurs ne les citent jamais intégralement. Néanmoins, la fréquence de certains thèmes et le ton employé pour les évoquer (injonctif ou, au contraire, suggestif) permettent de constater que les pratiques

---

<sup>455</sup> PT Sanctis I, 92 FG; PÁSZTOR 1940, p. 17.

<sup>456</sup> On trouve ce thème dans au moins trois sermons des deux prédicateurs. PÁSZTOR 1940, pp. 17-18.

<sup>457</sup> PT, Rosarium II, 144 c; PÁSZTOR 1940, p. 13.

<sup>458</sup> Voir *supra*.

considérées comme les plus importantes étaient (par ordre décroissant d'importance) le respect et la sanctification du dimanche et des jours de fête, la pratique régulière des sacrements, la pratique des vertus, le versement ponctuel de la dîme, ainsi que la prière. Les fidèles devaient non seulement se soucier d'accomplir l'ensemble de ces obligations, mais aussi s'assurer de ce que les membres de leur entourage (famille, domesticité, employés) s'en acquittent également; ils devaient rappeler au besoin à ceux-ci leurs devoirs culturels, le maître étant tenu pour responsable de la pratique religieuse de son serviteur.<sup>459</sup>

#### *Sanctification des dimanches et des jours fériés*

Tous les jours fériés de la liturgie romaine, y compris les dimanches doivent être chômés. Pelbart de Temesvár n'hésite pas à utiliser un *exemplum* frappant pour illustrer son propos. En s'inspirant directement de la *Vita S. Hugonis Linconiensis*, il raconte qu'un boulanger qui n'avait pas sanctifié un dimanche fut terriblement puni : par miracle, le pain qu'il avait pétri se tacha de sang (*panum sanguinolentorum*).<sup>460</sup>

Conformément aux prescriptions réitérées par les statuts synodaux, les prédicateurs rappellent à plusieurs occasions l'obligation pour les fidèles d'assister à la messe tous les dimanches, et lors des fêtes religieuses. En dehors des excommuniés, seuls sont dispensés de cette obligation majeure les malades, ceux qui gardent le foyer, défendent le château contre l'attaquant ou effectuent le service des armes. S'ajoutent à ces *legitimae causae* (valables dans toute la Chrétienté) d'autres dispenses propres à la Hongrie, en vertu de la tradition nationale : la *consuetudo patriae* voulait en effet que les habitants d'une maison endeuillée par le décès de l'un de ses occupants restent au logis, de même que les filles à marier (à condition de ne pas les emmener danser ou s'amuser pendant ce temps).<sup>461</sup> Tout en reconnaissant ces exceptions hongroises comme autorisées, les deux prédicateurs précisent que ceux qui ne peuvent se rendre à la messe dominicale doivent compenser leur absence par des actes de piété (aumônes ou prières).<sup>462</sup>

Par ailleurs, les prédicateurs rapportent la nécessité d'assister à l'intégralité de la messe. Osvald de Laskó critique vigoureusement (et à deux reprises au moins) l'habitude qu'ont certains de n'entrer dans l'église que pour le moment de l'élévation. „Ceux-là, même s'ils viennent dans le temple de Dieu, s'ils se tiennent irrespectueusement et se précipitent l'un après l'autre vers la sortie, une fois passée l'élévation du Corps du Christ, c'est comme s'ils avaient vu le diable. (...) Ô doux Jésus, Tu ne leur plais pas, et eux certainement ne Te plaisent pas non plus.”<sup>463</sup> D'autres documents montrent en effet qu'en Hongrie, comme dans d'autres pays de la Chrétienté, et même dans le monde des clercs, la vue de l'hostie était souvent considérée comme suffisante, pour profiter des bienfaits spirituels apportés par la

<sup>459</sup> KOVÁCS 1982, p. 31.

<sup>460</sup> PT Temp., 50 M; KATONA 1902, 43.

<sup>461</sup> „...aut consuetudo patriae, quae habet ut aliquo in domo mortuo non egrediantur per aliquod tempus. Similiter ne puellae nubiles ducantur ad missam dummodo non ducantur ad choreas vel spectacula, quia sic peccarent mortaliter.” OL Quad. 14; voir aussi PT Temp. III, 1 E; PÁSZTOR 1940, p. 66.

<sup>462</sup> PT Temp. III, 1 F; PÁSZTOR 1940, 66.

<sup>463</sup> OL Dom., 72 et Quadr. 14; PÁSZTOR 1940, p. 72.

messe<sup>464</sup>. Les statuts synodaux hongrois rappellent eux aussi, jusqu'à l'extrême fin du Moyen Age, cette obligation d'assister à la totalité des célébrations.<sup>465</sup>

Sur la conduite des fidèles pendant la messe, les deux prédicateurs se montrent plus exigeants que les prescriptions synodales : ils précisent que le simple fait d'être présent à la messe n'est pas suffisant. Aller à l'église pour la messe du dimanche n'apporte rien pour le salut de l'âme, écrit Pelbart de Temesvár, si l'on s'y rend dans un but non religieux, sans véritable esprit de repentir, ou en doutant de la réalité du Saint Sacrement, ou encore de manière distraite, au lieu d'écouter pieusement.<sup>466</sup> Dans deux sermons différents, Osvald de Laskó ajoute que les fidèles ne doivent pas prier (intérieurement) pendant la messe, ni lire (des prières) tant que le prêtre parle à voix haute : même quand on ne comprend pas ce qu'il dit, écouter le prêtre avec un réel désir d'approfondissement spirituel (et sans penser à autre chose) est bénéfique, car le célébrant répète les mots du Christ (qui eux aussi sont bénéfiques, même si leur sens nous échappe parfois). Le serpent venimeux ne comprend pas, lui non plus, les mots du charmeur de serpents, et pourtant il perd sa force rien qu'à les entendre, ajoute Osvald de Laskó pour illustrer son propos.<sup>467</sup>

En définitive, les deux prédicateurs veulent montrer que l'important n'est pas le nombre de messes entendues, ou leur fréquence, mais l'état intérieur du fidèle lorsqu'il se rend à l'église, ce qu'on appellerait aujourd'hui son degré de réceptivité. Ils n'en font pas pour autant un exercice intellectuel (qui consisterait à essayer de comprendre tout le contenu de la cérémonie), mais un véritable instrument permettant l'approfondissement de la foi.<sup>468</sup>

Pour autant, ils s'efforcent de rendre le déroulement de la messe compréhensible par tous. A une époque où seuls les prêtres apprenaient quelle était la signification symbolique de chacun des moments, objets et gestes rituels de la messe, les sermons étaient les seuls moyens de diffuser auprès des fidèles une partie au moins de ces explications. Les deux prédicateurs s'y attachent de manière très détaillée. Non sans variantes personnelles et parfois surprenantes, ils s'efforcent de montrer que chaque moment de la messe correspond à un moment de la vie (et plus spécifiquement de la Passion) du Christ. Selon eux, l'aube du prêtre symbolise par exemple le vêtement blanc que portait le Christ au début de sa Passion, l'étole correspond au pilier sur lequel le Christ fut flagellé, le calice représente son tombeau, et la patène, la pierre placée devant celui-ci.<sup>469</sup>

### *Pratique des sacrements : communion et pénitence*

---

<sup>464</sup> PASZTOR 1940, p. 72.

<sup>465</sup> Dans les statuts de Veszprém en 1515. SOLYMOSI, László, *Vallásos élet a 1515. évi veszprémi szinodiális könyv tükrében*, dans I. LENGVARI (éd.), *In memoriam Barta Gábor. Tanulmányok Barta Gábor emlékére*, Pécs, 1996. p. 119. (dans ce qui suit : SOLYMOSI 1996)

<sup>466</sup> PT Temp. III, 50 L; PÁSZTOR 1940, pp. 66-67.

<sup>467</sup> OL Quadr. 14 et Dom. 79, 6 b; PASZTOR 1940, p. 67.

<sup>468</sup> PASZTOR 1940, p. 67.

<sup>469</sup> PASZTOR 1940, pp. 68-69.

On évoquera seulement ici les sacrements dont l'administration s'effectuait selon des conditions particulières pour les laïcs (c'est-à-dire la communion d'une part, et la pénitence d'autre part), par opposition aux sacrements „de passage” (baptême, confirmation, mariage, ordre et extrême-onction), qui concernaient de la même façon tous les chrétiens, clercs ou laïcs. Les deux prédicateurs insistent d'ailleurs bien plus sur la communion et la confession (et avec elle, la pénitence en général), que sur les autres sacrements.

Selon eux, le bon laïc est non pas celui qui communie souvent (aussi souvent que les moines, par exemple), mais celui qui communie „bien”, c'est-à-dire qui se prépare convenablement à cet événement, même s'il reste annuel. Ils se trouvent de ce point de vue en accord total avec les statuts synodaux hongrois (et étrangers) de la fin du Moyen Âge.<sup>470</sup> Pelbart de Temesvár explique l'évolution qui a fait que, alors que les premiers chrétiens communiaient tous les jours, la fréquence minimale de la communion a été ramenée d'abord à trois fois l'an, afin que les fidèles se préparent mieux à la recevoir, puis enfin à une fois l'an (à Pâques), en raison du manque de piété des communiants. Mais il déplore le fait que ses contemporains ne respectent pas toujours ce minimum.<sup>471</sup>

Bien sûr, il faut se trouver dans des conditions adéquates. Pelbart de Temesvár, de ce point de vue, adopte une position très souple, qui évite le rigorisme de certains interdits formulés plusieurs siècles auparavant, et frappe par sa modernité, en insistant là encore sur l'intention, plutôt que sur les critères extérieurs, fortuits, involontaires. A tous ceux qui faisaient de l'infirmité physique, ou des menstruations féminines, des interdits (corporels) pour la communion, il répond que ces situations sont tout-à-fait naturelles; ce n'est donc pas un péché que de communier dans ces circonstances, et ce n'est pas un péché non plus de ne pas le faire, si c'est par respect pour le Saint Sacrement de l'Autel. En revanche, celui qui communie avec de mauvaises pensées, celui-là commet un péché mortel.<sup>472</sup> C'est dans cet esprit qu'il reprend à son compte la prescription (fréquente dans les sermons comme dans les statuts occidentaux) interdisant aux futurs communiants d'accomplir l'acte sexuel pendant les vingt-quatre heures précédant la réception de l'Eucharistie; en l'assouplissant toutefois, puisque — tolérance ou réalisme — il ne l'étend pas aux heures suivant la communion.<sup>473</sup>

---

<sup>470</sup> Voir les statuts du synode de Sépusie, tenu en 1460, comme ceux du synode de Veszprém, rédigés en 1515. SOLYMOSI 1996, p. 116.

<sup>471</sup> „Successorum [Fabiani pontificis] autem temporum quo charitas refriguit ad extremum reductum est ad pascha (...) Sed heu quantum nunc inundavit malicia hominum multorum, quia non solum semel in anno : verum etiam per plures annos sine communione remanent.” PT Sanctis I, 65 C.

<sup>472</sup> „Secundo debet esse mundus corpore. Ubi querit *Qualis immundicia corporalis impedit communionem. Ad quod respondetur sub iii dist. ix quod immundicia corporalis quedam est quam coniuncta et spiritali, sicut pollutio proveniens ex crapula vel ex morosa cogitatione, et cum hac non licet ad sacramentum accedere. (...) Item queritur de immundicia menstruorum vel mulierum immediate post partum, vel etiam de infirmitate. (...) Respondetur secundum predictos doctores et communem opinionem : quam talis immundicia est pure naturalis, et ideo non prohibet communicare, si tunc abstinet ex reverentia non peccat. (...)*” PT Sanctis I, 64 E.

<sup>473</sup> „Item quod de coniugali actu. Respondet (...) unde exigens abstinere debet per 24 horas ad minus. Denique post communionem non est prohibuitus actus coniugalis.” PT Sanctis I, 64 E.

La préparation à la communion se composait principalement de la confession, jugée indispensable par les deux prédicateurs,<sup>474</sup> en conformité là encore avec la législation synodale hongroise.<sup>475</sup> Pour convaincre son auditoire de l'importance de la confession, Pelbart de Temesvár n'hésite pas à utiliser un *exemplum* montrant que ce sacrement a le pouvoir de libérer du démon.<sup>476</sup>

La confession annuelle ne peut suffire cependant à apaiser la colère de Dieu, face au nombre et à la gravité des péchés commis, affirment les deux prédicateurs. Pour permettre au fidèle d'obtenir le salut, elle doit s'intégrer dans un ensemble de pratiques montrant que l'on veut réellement faire pénitence, pour réparer ses fautes; on examinera plus loin ces pratiques pénitentielles (dans le cadre des pratiques surrogatoires), bien que les prédicateurs aient tendance à insister sur leur nécessité, au point que l'on pourrait presque les considérer comme des pratiques obligatoires, (à l'inverse des statuts synodaux).

### *La pratique des vertus*

Le fidèle doit également mettre sa foi en pratique. Pour cela, il lui faut impérativement chercher à éviter le péché. Pelbart de Temesvár, pour souligner la gravité du péché, explique que celui-ci répète en quelque sorte la Passion du Christ. Celui qui commet un péché fait autant de mal au Christ que ses bourreaux.<sup>477</sup> Dans un autre sermon, il conseille aux fidèles de garder toujours à l'esprit le fait que la mort est proche, et qu'alors, Dieu nous demandera des comptes.<sup>478</sup> Tout cela ne s'éloigne guère de ce que l'on trouve dans d'autres sermons à cette période.<sup>479</sup>

Examiner ici successivement chacune des vertus cardinales (ou des péchés capitaux) serait fastidieux. Suivant les contraintes du genre, les prédicateurs n'en font d'ailleurs pas le tableau général, hiérarchisé et exhaustif (comme dans la littérature catéchétique), mais les évoquent ponctuellement, à propos de tel ou tel saint, ou de tel Evangile du jour.

De manière prévisible, l'amour, la *charitas*, occupe une place centrale dans ces vertus. C'est elle qui est citée le plus souvent, à propos de thèmes très différents, et sous les formes les plus diverses (pitié, miséricorde, douceur, aumône...), qu'on ne peut évidemment pas détailler ici, faute de place. Autre vertu récurrente dans les sermons étudiés, l'humilité. Elle aussi fait partie des signes de prédestination, que ce soit par l'humiliation volontaire, ou le fait de supporter patiemment les injures faites par autrui.<sup>480</sup>

La faculté de dominer ses sens entre également dans les vertus les plus souvent évoquées par les deux prédicateurs, à l'instar des prédicateurs de France du Nord<sup>481</sup>. En

---

<sup>474</sup> „*Tertio communicans debet esse mundus confessione, quoniam requiritur quam sit confessus.*” PT Sanctis I, 64 F. Nombreux rappels de la nécessité de se confesser avant la communion pascale, chez les deux prédicateurs.

<sup>475</sup> Voir par exemple les statuts de Veszprém en 1515. SOLYMOSI 1996, pp. 116-117.

<sup>476</sup> PT Temp., 57 K; KATONA 1902, p. 43.

<sup>477</sup> „*Non etiam minorem iniuriam facit christianus christo cum peccat quam crucifixo quo ad aliqua.*” PT Sanctis I, 84 C. Voir aussi PT Temp. IH et 161 C; KATONA 1902, p. 42.

<sup>478</sup> KOVACS 1982, p. 11.

<sup>479</sup> MARTIN 1987, pp. 368-374.

<sup>480</sup> Voir *supra*.

<sup>481</sup> MARTIN 1987, p. 380.

dehors même du thème de l'adultère (associé à celui du mariage), ils fustigent constamment la luxure et érigent la chasteté en vertu suprême.

Pelbart de Temesvár utilise, pour montrer le caractère infâme de la luxure, l'*exemplum* suivant : une femme adultère avait promis d'amender ses moeurs après avoir eu une vision nocturne, où elle comparaisait devant un tribunal; retombée ensuite dans la luxure, elle mourut d'une maladie douloureuse, après quoi des chiens vinrent déterrer son cadavre et le dépecèrent.<sup>482</sup> Afin de souligner les terribles châtiments encourus par les adeptes du péché de chair, le prédicateur décrit ailleurs la vision qu'eut un jour un homme pieux, dans laquelle l'âme d'un homme luxurieux était emportée par les démons en enfer et soumise à des traitements atroces.<sup>483</sup> Parmi les péchés corporels évoqués par les prédicateurs, le plus grave est indiscutablement le péché contre-nature, la sodomie.<sup>484</sup>

Parallèlement, la chasteté (et plus encore la virginité) est placée au sommet des vertus. Elle se trouve au centre de nombreux passages des sermons étudiés, et toujours en ces termes : vertu suprême, vertu angélique, reine des vertus.<sup>485</sup> Certes, Pelbart de Temesvár reconnaît que la chasteté est rarement pratiquée; ce qui ne lui ôte pas son prix, au contraire.<sup>486</sup> Une chose est sûre : elle est largement récompensée au ciel.<sup>487</sup> Mais attention, chasteté et virginité n'ont de valeur spirituelle que si elles résultent non pas du hasard ou des circonstances, mais d'un véritable combat, marquant ainsi une victoire contre le démon. Comme l'écrit Oswald de Laskó (dans un sermon sur les Quinze Mille Vierges), la virginité doit exprimer la volonté de se sanctifier.<sup>488</sup> Loin de se limiter aux femmes, elle a aussi un sens (spirituel) pour les hommes, ainsi que le rappellent les deux prédicateurs à propos de saint Emeric.

#### *Versement de la dîme*

Dans un autre registre, les laïcs doivent, d'après les textes normatifs, s'acquitter du versement de la dîme, rétribuant par ce moyen le clergé qui lui ouvre les voies du Ciel. Si les deux prédicateurs n'insistent guère sur cette obligation (moins que ne le font les statuts synodaux), ils la présentent comme légitime. Pelbart de Temesvár utilise un *exemplum* assez commun, celui des différents organes du corps humain, pour montrer aux fidèles que les clerics (comparés à l'estomac), loin d'être des bouches inutiles, avaient une fonction capitale, justifiant ainsi le fait qu'ils soient nourris par les fidèles (comparés aux membres du corps).<sup>489</sup> Dans un autre sermon expliquant la nécessité de donner une part de ses revenus à tous ceux qui assument des responsabilités, clerics ou laïcs, Pelbart de Temesvár prend l'exemple de la dîme, à propos du clergé.<sup>490</sup>

---

<sup>482</sup> PT Temp., 25 Y; KATONA 1902, p. 31.

<sup>483</sup> KOVACS 1982, p. 51.

<sup>484</sup> KOVACS 1982, p. 10.

<sup>485</sup> „*Castitas est virtus altissima et angelica*”, lit-on dans PT Sanctis II, 26 E; „*Castitas quare reputatur regina virtutum*”, dans PT Sanctis II, 99 L. (...)

<sup>486</sup> „*Castitas est rara : ideo est preciosa*.” PT Sanctis II, 122 C.

<sup>487</sup> „*Castitas in celo decorabitur multipliciter*.” PT Sanctis II, 123 H et 91 G.

<sup>488</sup> OL Sanctis, 97.

<sup>489</sup> KOVACS 1982, p. 16.

<sup>490</sup> KOVACS 1982, p. 13.

Toute tentative pour détourner le montant des dîmes de leurs destinataires est, par suite, un grave péché. Pelbart de Temesvár utilise pour le montrer un *exemplum* mettant en scène un noble brabantais damné pour trois motifs, dont la spoliation des dîmes revenant aux prêtres (*propter decimas sacerdotibus subtractas*).<sup>491</sup>

### *La prière*

En matière de dévotion privée, les deux prédicateurs ne vont guère plus loin que les textes normatifs de leur temps. Ils reprennent à leur compte les prescriptions imposant à tous les fidèles la récitation d'un certain nombre de prières imposées par semaine (*Pater Noster, Ave Maria, Credo*), sans allonger la liste, augmenter leur fréquence, ni encourager les prières librement composées.

Osvald de Laskó juge bon de préciser qu'il ne faut pas les dire pendant la messe dominicale, ce qui serait s'acquitter de deux obligations en même temps, et donc commettre un péché mortel.<sup>492</sup> Pour autant, Pelbart de Temesvár souligne que le meilleur lieu de prière, c'est la maison de Dieu; les prières faites à l'église sont plus souvent exaucées que les autres.<sup>493</sup> À l'opposé des mystiques, la prière en privé, établissant un lien direct et intime entre le fidèle et son Créateur, ne revêt chez les deux prédicateurs franciscains, qu'une importance secondaire.

Cependant, ceux-ci s'efforcent d'élever le contenu des prières formulées par les laïcs à certaines intentions. Pelbart de Temesvár explique ainsi dans l'un de ses sermons que la prière effectuée pour obtenir des grâces en faveur d'autrui plaît davantage à Dieu que celle qui consiste à demander quelque chose pour soi-même; la première témoigne en effet d'un réel amour fraternel, tandis que la seconde répond seulement à la nécessité, pour ne pas dire à l'intérêt personnel.<sup>494</sup>

Par ailleurs, les prédicateurs insistent sur le fait que la prière ne doit pas être récitée machinalement, par routine, sans conviction intérieure. L'émotion ressentie au moment de prier, qui peut aller jusqu'aux larmes, est un indice positif : on l'a vu, Osvald de Laskó en fait un des signes d'élection.<sup>495</sup>

## **b) Les pratiques surrogatoires**

Faut-il en faire plus, dépasser ces exigences élémentaires pour être vraiment un bon laïc? Les deux prédicateurs soulignent l'importance de la pénitence (au-delà de la confession sacramentelle), ainsi que du culte des saints, encourageant ainsi à la fois l'aumône et les pèlerinages, beaucoup plus que les autres pratiques religieuses.

### *Faire pénitence*

---

<sup>491</sup> PT Temp., 79 K; KATONA 1902, p. 47.

<sup>492</sup> OL Quadr., 14; PÁSZTOR 1970, p. 67.

<sup>493</sup> „Oratio facta in ecclesia magis exauditur.” PT Sanctis II, 103 B.

<sup>494</sup> „Sed queritur hic que istarum orationum est melior et deo acceptior an scilicet (?) illa quam quis facit pro se, an alia quam facit pro aliis. (...) Libenter audit deus quando christianus non solum pro se sed etiam pro altero orat; pro se etiam orare necessitatis est; pro altero autem gratie, pro se orare rei necessitas cogit, pro altero autem charitas fraternitatis artat. Dulcior est autem ante deum oratio : non quam necessitas rei transmittit, sed quam charitas fraternitatis commendat.” PT Sanctis II, 113 G.

<sup>495</sup> Voir *supra*, ou OL Dom., 83 O; PÁSZTOR 1940, p. 17.



L'homme étant pécheur, il doit faire pénitence pour espérer obtenir le salut de son âme. Le bon laïc est donc aussi celui qui accepte de faire réparation de ses fautes. Comment? Sur les traces de saint Thomas, les deux prédicateurs distinguent trois types de pénitence, correspondant chacune à l'un des aspects de l'homme (spirituel, corporel et matériel), à l'origine de tout péché (l'orgueil, la chair, la cupidité) et à ceux qu'il offense par le péché (Dieu, lui-même, les autres). La pénitence spirituelle peut s'accomplir de diverses façons : la prière, la méditation et la contemplation, la messe. La pénitence corporelle comprend le jeûne ou d'autres mortifications du corps (telles que le pèlerinage, la veillée, ou encore le châtiment corporel, la continence, ou l'abstinence). Enfin, la pénitence matérielle s'effectue par l'aumône. Mais attention, là encore, l'intention doit y être aussi : pour espérer tirer un quelconque profit spirituel de ces pratiques, il faut vraiment vouloir faire pénitence et apaiser la colère de Dieu.<sup>496</sup>

Parmi l'ensemble des pratiques pénitentielles, les deux prédicateurs insistent tout particulièrement sur la valeur de l'aumône. Ils la présentent comme plus méritoire que la prière et le jeûne; en effet, elle oblige celui qui la reçoit à prier pour le donateur, et même s'il le ne fait pas, l'aumône le fera pour lui.<sup>497</sup> Pelbart de Temesvár utilise plusieurs *exempla* pour montrer qu'il est plus méritoire de donner aux pauvres ou d'aider les malades que de pratiquer le jeûne;<sup>498</sup> parmi eux, l'un se situe en Hongrie, et rapporte qu'un habitant de Buda qui s'était montré généreux envers les pauvres de l'hôpital Saint-Lazare se vit miraculeusement récompensé par une récolte de raisin très abondante lors des vendanges suivantes.<sup>499</sup>

Certes l'intention est capitale, là aussi : le donateur doit se sentir solidaire du pauvre (qu'il ne doit pas seulement choisir parmi ses proches ou ses amis); s'il prend sur son nécessaire, la valeur spirituelle de son aumône s'en trouve accrue.<sup>500</sup> Pelbart de Temesvár cite à ce propos les Pères de l'Eglise qui affirment que donner aux pauvres permet de gagner l'amitié des saints et des anges. Il ajoute que la pratique de l'aumône est indispensable aux riches, afin de les préserver de la cupidité, de l'avarice, de l'oppression des pauvres et autres abus souvent liés à la richesse.<sup>501</sup>

### *Le rôle des saints*

Les saints, disent les prédicateurs, jouent une place essentielle dans l'obtention du salut, et doivent donc faire l'objet d'une dévotion intense et continue de la part des fidèles. Comment? D'abord en s'efforçant d'imiter leur exemple, écrit Pelbart de Temesvár dans un sermon pour la Toussaint,<sup>502</sup>; car ce qui fait qu'un saint est vraiment saint, ce sont d'abord ses vertus, et non les miracles qu'il a produits.<sup>503</sup>

<sup>496</sup> PÁSZTOR 1940, pp. 18-19.

<sup>497</sup> PÁSZTOR 1940, p. 19., 62.

<sup>498</sup> PT Temp., 62 Z; KATONA 1902, p. 44.

<sup>499</sup> „Item in Hungaria civitate Budensi publice factum miraculum fertur, quod dum quidam bonus vir pauperibus erogaret plurima, ecce tempore vindemiae collecta vinea iterum reperta est plena botris optimis, ac si non fuisset ante collecta, quae vinea usque modo vocatur sancti Lazari vinea, quia illi hospitali delegata.” PT Temp. II, 21 R; KATONA 1902, p. 14.

<sup>500</sup> PÁSZTOR 1940, pp. 63-65.

<sup>501</sup> KOVÁCS 1982, p. 12.

<sup>502</sup> „... ratione exemplificationis ut scilicet per festa provocemur ad imitandum sanctorum exempla virtuosa.” PT Sanctis II, 82 C.

<sup>503</sup> „Sanctum faciunt vere virtutes, non miracula.” PT Sanctis I, 7 B-E.

Parmi l'ensemble des saints fêtés par le calendrier liturgique, la Vierge Marie occupe une place éminente. Elle est très souvent mentionnée dans l'ensemble des sermons des deux prédicateurs, et certains recueils (le *Stellarium coronae gloriosissimae virginis mariae splendidissimum* de Pelbart de Temesvár) lui sont exclusivement consacrés. Toutes les vertus de Marie y sont évoquées dans le détail (ce qui mériterait un travail de recherche comparatif), ainsi que les raisons pour lesquelles les chrétiens doivent la vénérer. La Vierge est présentée comme la première des créatures humaines. Cependant, son culte ne saurait éclipser celui du Christ, qui par sa nature divine, se situe au-dessus de toutes ses créatures, aussi parfaites soient-elles.<sup>504</sup> On a ici l'indice de ce que les prédicateurs cherchaient, peu de temps avant la naissance du luthéranisme, à éviter une dérive tendant à déplacer le centre d'intérêt de Dieu vers Marie, à mettre en garde les fidèles contre un „marianocentrisme” parfois jugé excessif par l'élite intellectuelle du clergé et des laïcs.

Quoi qu'il en soit, disent les prédicateurs franciscains, l'important n'est pas d'invoquer tel saint plutôt que tel autre, car on ne peut opposer des saints majeurs à d'autres (qualifiés de *minores*), ni prétendre que l'invocation de tel saint est plus efficace (*efficiator*) que celle de tel autre saint. Ce qui compte, c'est le degré de piété de celui qui les invoque, l'intensité de la prière qu'il leur adresse.<sup>505</sup> A l'évidence, les prédicateurs s'efforçaient ainsi de remédier au caractère systématique du recours à tel ou tel saint dans certaines circonstances particulières, à l'invocation — presque magique — de celui ou celle des saints du Ciel à qui la croyance populaire attribuait (en Hongrie comme partout ailleurs dans la Chrétienté) le pouvoir de remédier à un mal précis.

#### *Culte des reliques, pèlerinages et fondation de messes*

Dans le même souci d'éviter les dérives superstitieuses, les deux prédicateurs se montrent très prudents à l'égard du culte des reliques. Les fidèles peuvent-ils porter autour du cou des reliques, en particulier en cas de danger imminent? Non, répond Pelbart de Temesvár, sauf si c'est par dévotion aux saints et animé par la foi en Dieu<sup>506</sup>. En outre, il est interdit de vendre ou d'envoyer des reliques, car ce serait commettre un sacrilège, et de vénérer en public de nouvelles reliques, avant d'avoir reçu une autorisation pontificale.<sup>507</sup>

En revanche, la pratique des pèlerinages est vivement encouragée par les prédicateurs (plus que chez ceux étudiés par Hervé Martin pour la France du Nord<sup>508</sup>). Pelbart de Temesvár rappelle qu'aussitôt après sa Résurrection, le Christ est apparu aux disciples se rendant à Emmaüs sous l'image d'un pèlerin; ceci afin de montrer la valeur

<sup>504</sup> „*Maria non videlicet deus sed mater vera dei : et sic infra deum tamen supra omnem creaturam verbo in unitam unione personali; hoc est sub christo super omnia alia creata.*” PT Stellarium XII, pars I art.I.

<sup>505</sup> „*Nam effectus orationis pendet maxime ex devotione.*” PT Sanctis II, 82 F.

<sup>506</sup> „*[Respondetur] quam non deberent portari nisi ex causa magna pro aliquo tempore (...); licet portare ex devotione sanctorum et fiducia ad deum ita tunc que in huiusmodo? non sit aliquid superstitio, quare sic esset illicitum : puta quod vas sit triangulare vel aliud huiusmodi : quod non pertinet ad honorem dei et reverentiam sanctorum, quare sic illicitus est.*” PT Sanctis II, 82 C.

<sup>507</sup> „*Denique circa reliquias sanctorum ista sunt observanda. Unum est quod vendi vel emi non potent licite, quare ho simonia esset (...). Secundum est quod reliquias furtive subtrahere non solum simpliciter peccatum est, sed etiam sacrilegium (...). Tertium est quod circa quistus relique non debent emendi sicut in plerisque loci consuevit fieri, quare vendi dicuntur quin pro questione duntur. (...) Quartum est quod relique de novo invente non debent publice venerari nisi prius autoritate summi pontificis fuerint approbate.*” PT Sanctis II, 82 C.

<sup>508</sup> MARTIN 1987, p. 418.

du pèlerinage en Terre Sainte et auprès des tombes des saints. Les bienfaits spirituels des pèlerinages sont multiples : ils permettent d'acquérir du mérite (puisqu'ils supposent de mettre ses forces et ses biens au service de Dieu, et de beaucoup prier dans différentes églises), ils plaisent à Dieu, ils attirent l'amitié et l'intercession des saints, et favorisent le pardon de nos péchés. A condition, bien sûr, de ne penser qu'à Dieu et de se comporter dignement pendant toute la durée du pieux voyage, en suivant l'exemple des disciples d'Emmaüs, qui, au lieu de penser à des futilités, ne parlaient que du Christ et de ses souffrances quand Il leur apparut.<sup>509</sup>

Pour autant, les deux prédicateurs se montrent réservés quant l'importance des miracles d'une part, et à l'effet des indulgences, d'autre part, alors que ces deux éléments jouaient pour beaucoup dans la vogue des pèlerinages à la fin du Moyen Age. Inutile de guetter un miracle, écrit Pelbart de Temesvár; à la question (exprimant le doute des humanistes) de savoir pourquoi les saints suscitaient moins de miracles qu'autrefois, il répond que cela n'était pas nécessaire à la foi, parce qu'elle était déjà bien ancrée, parce que l'incroyance avait fait place à la généralisation du christianisme dans le monde, et parce que croire en se fondant seulement sur des miracles n'est de toutes façons pas méritoire.<sup>510</sup>

Par ailleurs, selon les deux prédicateurs, la visite des lieux saints ne pouvait suffire, à elle seule, à effacer les péchés. S'insurgeant contre le pouvoir attribué aux lieux dotés d'indulgences, qui, selon la croyance commune, permettaient de raccourcir le temps de Purgatoire, Pelbart de Temesvár rappelle que, même nombreuses, les indulgences ne pouvaient agir seules. Il s'agissait d'éviter que les fidèles n'appliquent une logique d'accumulation en matière de pèlerinages, visitant des lieux saints toujours différents, dans l'espoir de voir leur temps de Purgatoire réduit de plusieurs années.<sup>511</sup> Ce faisant, Pelbart de Temesvár se montre aussi méfiant que l'élite intellectuelle des prédicateurs de France du Nord.<sup>512</sup>

Les deux prédicateurs hongrois s'emploient également à faire certaines mises au point à propos des fondations de messes, elles aussi en plein essor (à partir du XV<sup>e</sup> siècle surtout, pour la Hongrie). Conformément aux conceptions de leurs contemporains, ils présentent les messes fondées par soi-même pour le salut de son âme comme le meilleur moyen d'accéder au bonheur éternel, alors qu'écouter des messes fondées par d'autres ne sert qu'à adoucir les souffrances du Purgatoire. Une obole (*obulus*) donnée par nous même vaut plus qu'une montagne d'or donnée par quelqu'un d'autre à notre intention après notre mort, écrit Osvald de Laskó.<sup>513</sup> Citant les grands théologiens de l'Eglise depuis Grégoire le Grand, il souligne les avantages spirituels des fondations de messes : encouragement au repentir, en contemplant l'amour et la Passion du Christ, adoucissement des peines du Purgatoire, prières exaucées ...

En revanche, les prédicateurs hongrois se montrent plus réticents à propos des bienfaits apportés ici-bas par les fondations de messes. Il est vrai que Pelbart de

---

<sup>509</sup> PT Temp., Pars Paschalis 7 et Pars Aestiva 61 N; PASZTOR 1940, p. 94.

<sup>510</sup> VIDA 1976, p. 673.

<sup>511</sup> PÁSZTOR 1940, pp. 111-112.

<sup>512</sup> MARTIN 1987, p. 419.

<sup>513</sup> OL Sanctis I, 102, 103; PÁSZTOR 1940, pp. 76-78.

Temesvár cite l'exemple d'un enfant d'Esztergom atteint d'une maladie mortelle incurable en 1487, qui aurait été miraculeusement guéri, après que ses parents eurent promis de faire dire des messes en l'honneur de saint Bonaventure (dont ils venaient d'entendre les mérites en chaire).<sup>514</sup> Mais, dans l'ensemble de leurs sermons, Pelbart de Temesvár et Osvald de Laskó insistent le plus souvent sur les avantages spirituels des fondations de messes, et mettent en garde contre les pratiques superstitieuses consistant à faire dire des messes en telle occasion, et en l'honneur de tel saint, pour obtenir une faveur terrestre, ou éloigner un danger imminent.<sup>515</sup>

#### *Les autres pratiques, ou les dangers de l'excès*

En revanche, d'autres pratiques religieuses ne sont guère encouragées par les prédicateurs : l'appartenance aux confréries (suspectes à leur yeux?), et même aux fraternités de tertiaires, n'est pas mentionnée parmi les actes de dévotion recommandés aux laïcs pour accroître leur piété.

Ils éprouvent une méfiance particulière vis-à-vis des pratiques ascétiques. La mortification du corps, écrivent-ils, est bien moins importante que l'expérience des vertus, ou que le respect du premier commandement (l'amour de Dieu, des autres et de soi, avec tout ce qu'il implique, notamment le pardon). Elle peut même s'avérer dangereuse, si elle devient excessive et ostentatoire; suggérée par le diable, elle peut mener à la folie. Sans les nommer, les prédicateurs critiquent ainsi les associations de Flagellants, qui connaissent alors un regain de vitalité en Hongrie.<sup>516</sup> Leur méfiance offre un contraste saisissant par rapport à plusieurs prédicateurs de France du Nord à la même période.<sup>517</sup>

Par ailleurs, les laïcs ne doivent pas chercher à fuir le „monde” (au sens ecclésiastique du terme) à tout prix. Le monde terrestre est aimable en lui-même, comme saint François l'a montré en louant les beautés de la Création; il a été créé par Dieu pour le service de l'homme. Celui-ci peut donc aimer la vie terrestre, au lieu de la fuir à tout prix (on ne s'improvise pas ermite!). Il ne faut pas (bien sûr) tomber dans l'excès inverse, qui consisterait à y chercher son but suprême, le sens de sa vie, car la vie terrestre n'est qu'une transition, un passage, mais il faut essayer de transformer ce monde par la transcendance.<sup>518</sup>

Par suite, le plaisir, la joie de vivre ne sont pas interdits, loin de là. Osvald de Laskó prend l'exemple de la danse. D'après lui, les fidèles peuvent danser sans nuire à leur salut, ni déplaire à Dieu, s'ils respectent sept conditions : en temps convenable (donc pas le dimanche, car ce serait alors un péché mortel), s'ils n'appartiennent pas au clergé, avec décence (dans leur tenue vestimentaire comme dans les paroles des

---

<sup>514</sup> PT Sanctis II, 23 B; PASZTOR 1940, p. 70.

<sup>515</sup> Voir *supra*, à propos du culte des saints.

<sup>516</sup> Entre autres allusions dans l'œuvre des deux prédicateurs, on peut lire : „... *nam sanctitas vite non consistit in arto ieiunio vel in vigiliis et corporalibus exercitiis sed in virtutibus scilicet in humilitate, castitate, misericordia, obedientia, patientia. Et immo illa exercitia corporalia discrete sunt assumenda et in tantum sit laudabilis inquantum homines disponunt ad virtutes. Indiscretum enim fervorem habentibus diabolus suggerit artiozem vitam, ut cito deficiant et inutiles fiant Deo et proximo aut in insaniam incidant.*” PT Sanctis II, 17 D; PASZTOR 1940, p. 19-21.

<sup>517</sup> MARTIN 1987, pp. 406-407.

<sup>518</sup> PT Temp., Pars hyemalis 21 M et 45 U, Pars paschalis 29 L-N; PT Quadr., 42 C; PASZTOR 1940, p. 11; PASZTOR 1937, p. 154.

chansons accompagnant leur danse), sans intention coupable, dans un lieu approprié (ni une église, ni un cimetière), pas trop souvent, et avec modération (savoir s'arrêter quand l'excitation commence...). Oswald de Laskó évoque les jeux en des termes semblables : échecs, cartes, et même jeux de hasard sont autorisés, même les jours fériés (s'ils n'ont pas un but lucratif).<sup>519</sup> Les deux prédicateurs se montrent, dans ce domaine, beaucoup moins méfiants que nombre de prédicateurs de France du Nord.<sup>520</sup>

En un mot, le bon laïc n'est pas celui qui en fait trop, mais celui qui adapte sa vie quotidienne aux préceptes évangéliques et canoniques, en s'efforçant d'approfondir sa foi par l'accomplissement des obligations culturelles, et d'appliquer les principaux commandements par de bonnes actions.

Le bilan de cette enquête a de quoi décevoir. Que de zones d'ombres dans la vision de la religion des laïcs qu'offrent les sermons étudiés! Moins en raison de la consultation seulement partielle des sermonnaires de Pelbart de Temesvár et d'Osvald de Laskó (au contenu souvent répétitif), qu'à cause du fait que les laïcs sont très rarement isolés de l'ensemble du peuple chrétien, on l'a dit. De plus, on trouve peu d'éléments originaux dans cet ensemble<sup>521</sup>; l'originalité, la finesse d'analyse et la conviction personnelle des deux prédicateurs se perçoivent bien mieux à la lecture d'autres oeuvres de ceux-ci, ou d'autres passages de leurs sermonnaires, à caractère purement théologique (à propos de la Vierge Marie, de la Passion du Christ...).

En revanche, la comparaison avec la législation ecclésiastique locale (les statuts synodaux hongrois de la fin du Moyen Age) amène à certaines constatations inédites. La distance par rapport à ces textes normatifs en vigueur dans le pays dans les mêmes années n'est pas négligeable, en effet. Alors que les prescriptions synodales ne font qu'énumérer les obligations culturelles des fidèles, en les accompagnant parfois de conseils que nous trouverions aujourd'hui très terre-à-terre — comme l'interdiction formulée aux jeunes parents de dormir avec leur nouveau-né, motivée par les nombreuses morts par étouffement dans l'unique lit familial<sup>522</sup> —, les sermons de Pelbart de Temesvár et d'Osvald de Laskó insistent sur l'intention, la conviction, la volonté de bien faire et de plaire à Dieu.

Ils ne sont pas les seuls, on l'a vu, à cette période.<sup>523</sup> Et les deux prédicateurs hongrois ne vont pas aussi loin que la littérature mystique sur ce terrain, puisqu'ils n'encouragent pas, on l'a dit également, l'établissement d'un lien privé, personnel et intime, entre le croyant et son Créateur. Le modèle de vie religieuse qu'ils proposent aux laïcs se situe donc en quelque sorte à mi-chemin entre tradition (en insistant notamment sur la valeur spirituelle des bonnes actions et la nécessité de la pratique

---

<sup>519</sup> OL Quadr., 14; PÁSZTOR 1970, p. 21.

<sup>520</sup> MARTIN 1987, pp. 376-379.

<sup>521</sup> Les citations des Ecritures ou des Pères de l'Eglise, très nombreuses, sont rarement interprétées dans un sens „moderne”; le plus souvent, elles figurent telles quelles, sans commentaire personnel de la part du prédicateur. Les *exempla* utilisés par Pelbart de Temesvár et Oswald de Laskó sont, pour la majorité d'entre eux, connus et employés par les prédicateurs de l'ensemble de la Chrétienté.

<sup>522</sup> Elle figure dans les statuts de Veszprém en 1515. SOLYMOSI 1996, p. 119.

<sup>523</sup> Voir par exemple les extraits de sermons de Pierre-aux-Bœufs cités par Hervé Martin dans MARTIN 1987, p. 363.

culturelle) et modernité (en privilégiant l'intention sur l'acte, l'état intérieur sur sa traduction visible).

Quel fut le succès de ce modèle dans les années qui suivirent son élaboration? D'après Lajos Pásztor, la vision de la *via salutis* donnée par les deux prédicateurs franciscains exerça une profonde influence sur la vie religieuse des laïcs, en particulier sur celle de l'élite sociale du pays.<sup>524</sup> Mais les preuves manquent pour l'affirmer avec certitude, avant le mouvement de la Contre-Réforme. Certains éléments antérieurs à l'occupation turque se trouvent, au contraire, en complet décalage avec la réalité du temps. Par exemple, l'engagement des laïcs dans des associations à caractère religieux demeure totalement absent du modèle présenté dans les sermons de Pelbart de Temesvár et d'Osvald de Laskó (comme des statuts synodaux, d'ailleurs); on sait pourtant que le nombre des confréries (de dévotion et de métier) doubla ou tripla en Hongrie entre 1490 et 1526.<sup>525</sup> Les réticences exprimées par ces prédicateurs vis-à-vis de la mortification corporelle n'empêchèrent nullement la recrudescence des groupes de Flagellants dans le royaume hongrois entre 1510 et 1515 environ.<sup>526</sup> Divers témoignages (indirects, il est vrai) montrent que la majorité des fidèles attribuaient aux indulgences un pouvoir bien supérieur à celui que les prédicateurs leur reconnaissent dans leurs sermons. L'efficacité du modèle étudié ici demeura donc très relative, du moins à court terme. Ce n'est qu'au moment où les luthériens affirmèrent leurs positions, que les défenseurs du catholicisme puiseront à l'envi dans les arguments déployés par les deux prédicateurs franciscains.

---

<sup>524</sup> PASZTOR 1940, p. 10.

<sup>525</sup> M.-M. de CEVINS, „Le mouvement confraternel en Hongrie au Moyen Âge : premiers résultats d'une enquête en cours et perspectives de recherche”, dans *Capitulum* II, Szeged, sous presse.

<sup>526</sup> PASZTOR 1940, p. 20.

**ENDRE SASHALMI**

**The Coexistence of Old and New:  
Elements of Muscovite Ideology and Enlightenment in Fonvizin's  
„Discourse on the Immutable State Laws”\***

I

Many years ago, when I was a student I wrote an essay on this work of Fonvizin. At that time I could trace in it the direct influence of two Western thinkers, that of Rousseau and Montesquieu. Later, when I came across with the study of Prof. Sevčenko<sup>527</sup> describing the paramount influence that the work of Agapetus (called „*Hortatory Chapters*”, a 6<sup>th</sup>-century Byzantine mirror of princes) had on 16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup>-century Muscovite ideology of power – especially the impact of the „famous” 21<sup>st</sup> passage of Agapetus – I suspected that besides the ideas of the Enlightenment, this work could be a clue to the understanding of the „*Discourse*”.

My suspicion only grew further after I had read the book of S. L. Baehr.<sup>528</sup> This book provided not only invaluable data concerning the fate of Agapetus's work in the age of Catherine the Great, but also added a crucial approach to the understanding of Russian ideology of power – an approach that can be applied not only to Muscovite but also to Imperial Russia and consequently to our present topic, the „*Discourse*”.

Let me give a brief summary concerning the origin and the fate of the „*Discourse*”, the work which was called „*one of the most penetrating documents of eighteenth-century Russian political thought*”.<sup>529</sup> The „*Discourse*”, written in the early 1780s, came from a circle of a reforming group, composed of the Panin brothers (Nikita and Peter Panin) and Fonvizin. Nikita Panin and Fonvizin worked together for years before Nikita's death, and the „*Discourse*” is sometimes called the „*Political Testament of Nikita Panin*”. Formerly it was attributed to Fonvizin. The thorough research of D. Ransel, however, supports the view that it was a joint effort of three persons, that is Fonvizin and the Panin brothers.<sup>530</sup> More recently W. J. Gleason has come to the conclusion, that „*Fonvizin wrote the «Discourse» in the literal sense, guided in spiritu by Nikita Panin, and adapted the political lessons learned from him to the ethical and political concerns that were his alone*”.<sup>531</sup> Gleason has argued, in my opinion convincingly, that Peter Panin wanted to emphasize his brother's achievements after

---

\* The author would like to thank the Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences (NIAS) in Wassenaar for the scholarship during which this article was written. The article is also part of a research project supported by a grant from the Hungarian fund “OTKA” (reference number: F 025 436).

<sup>527</sup> I. SEVČENKO, ‘A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology’ in: I. SEVČENKO, *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*, Cambridge, Ma., (Naples, 1991), pp.49-87, p. 55.

<sup>528</sup> S. L. BAEHR, *The Paradise Myth in Eighteenth-Century Russia*, (Stanford, 1991)

<sup>529</sup> A. WALICKI, *A History of Russian Thought*, (Oxford, 1980), p. 33.

<sup>530</sup> D. L. RANSEL, *The Politics of Catherine's Russia: The Panin Party*, (New Haven, 1975), p. 272.

<sup>531</sup> W. J. GLEASON, *Moral Idealists, Bureaucracy, and Catherine the Great*, (New Brunswick, NJ 1981,) p. 187.

Nikita's death (1783) by attributing the „*Discourse*” and the other papers connected with it, to the deceased brother.<sup>532</sup> Once Peter Panin wrote that the „*entire Discourse was written from the verbal instructions of the recently deceased*” before his death.<sup>533</sup> But it is known that Nikita Panin „*was so ill during the last few years of his life that he lost all use of his tongue and memory*”.<sup>534</sup>

The question of authorship is not a vital issue; what is important that the „*Discourse*” served as a theoretical treatise containing the basic ideas of ruling as envisaged by Fonvizin and his fellows. The „*Discourse*” and the other papers<sup>535</sup> produced by the „Panin party” were given to Catherine's son, Paul, the heir to the throne. The reform group hoped to change the traditional course of Russian history, directing Russia to a constitutional path by winning Paul to their case. Since Nikita Panin had been appointed the tutor of Paul in 1760, and Paul remained under the influence of his ideas until Nikita Panin's death (in 1783)<sup>536</sup> this plan did not seem hopeless. Paul, however, had considerably changed his mind before he came to the throne, and this change is clearly reflected in his political testament (written in 1788), where autocracy was considered by him the best form of government.<sup>537</sup> The belief in autocracy was to shape his views on power until his death: he repealed the privilege given to the nobility by Catherine in 1785.

The „*Discourse*” was not allowed to be printed in Russia until 1905, though Herzen had earlier published it in England in 1861.<sup>538</sup> Despite of this fact it became known in Russia among the political elite for it circulated in a „*samizdat*” form. One copy even happened to fall to the hand of Catherine the Great, who then remarked: „*Dear me! Now even Monsieur Fonvizin wants to teach me how to govern.*”<sup>539</sup> What is more important, one of Fonvizin's relatives, M. A. Fonvizin, a „*Dekabrist*”, handed over a copy of the „*Discourse*” to Muravev, the leader of the Northern Society, who „*rewrote it as a political pamphlet*”.<sup>540</sup>

Before turning to the text itself, some preliminary remarks are necessary concerning the aim and the methodology of this article.

It is not my intention to define the place of the „*Discourse*” in Fonvizin's oeuvre. Neither do I want to give a full analysis of this treatise. My aim, as has been pinpointed in the title, is to focus on the legacy of the pre-Petrine (predominantly Byzantine) elements of Russian ideology of power, elements that, despite of the westward turn in 18<sup>th</sup>-century Russian thought, still formed – in my opinion – the underlying layer of political ideas. My second aim is to describe the relationship of this underlying layer to the Western ideas of Enlightenment.

---

<sup>532</sup> Ibid. p. 187.

<sup>533</sup> Ibid. p. 187.

<sup>534</sup> Ibid. p. 187.

<sup>535</sup> The most thorough discussion of the issue, whether an outline for a constitution was written or not, was given by M.M. SAFONOV: 'Konstitutsyonnyi proekt N.I. Panina-D.I. Fonvizina', in: *Vspomogatel'nye istoricheskie distsipliny*, (Leningrad, 1974,) pp. 261-280. See also P.S. GRATSIAŃSKII: *Politicheskaia i pravonaia mysľ Rossii vtoroi poloviny XVIIIv*, (Moscow, 1984,) pp. 78-80. Very recently the existence of such an outline has been questioned by A.B. PLOTNIKOV, 'Politicheskie proekty N. I. Panina', in: *Voprosy Istorii* 2000/7. pp. 74–83.

<sup>536</sup> H. RAGSDALE, *Tsar Paul and the Question of Madness An Essay in History and Psychology*, (New York, 1988,) p. 56.

<sup>537</sup> Ibid. p. 56.

<sup>538</sup> WALICKI 1980, pp. 33-34.

<sup>539</sup> Ibid. p. 34.

<sup>540</sup> Ibid. p. 34.



## II

The first problem to deal with, which is crucial to the understanding of Russian thought in the Enlightenment, is the very meaning of the term „Enlightenment” itself in Russian language.

„*Prosveshchenie*”, unlike its Western counterparts (I deliberately use the word „counterpart” and not „equivalent”) in the national languages, was not a word invented in the 18<sup>th</sup> century. The words „*prosveshchenie*” and „*prosvetitel*” (*enlightener*) „were the basis for the most fundamental ideas of the «Age of Reason». However they were not neologisms – they were known in pre-Petrine Russia.”<sup>541</sup> What is more important: their meaning was not secular, but extremely religious. The verb „*prosveshchat*” (*to enlighten*) had the meaning: „*to christen*” and also „*to consider worthy of Holy Baptism*”.<sup>542</sup> As Lotman and Uspenskij noted, in a church canticle St. Vladimir was hailed as follows: „*O teacher of Orthodoxy and enlightener of all Rus', you have enlightened all of us with baptism.*”<sup>543</sup> This meaning was very much alive in the 18<sup>th</sup> century. A clear evidence is the term „*novoprosveshchennyye*” (*newly-enlightened*), which was used for the newly converted non-Christian and pagan people of the empire.<sup>544</sup> The term „*prosvetitel*” was used for Peter the Great in his lifetime. It was applied to the tsar „with reference to him as the creator of secular, Europeanized culture. In this sense, the establishment of the new culture which was destroying traditional Orthodoxy was interpreted as the second baptism of Russia”.<sup>545</sup> Consequently, any discussion of the Russian Enlightenment, making its first step not from a linguistico-historical standpoint *eo ipso* loses ground for the true understanding of this intellectual stream in Russia. „*What is the Enlightenment?*” – this issue was hotly debated in the West at the end of the 18<sup>th</sup> century, and has been debated ever since. The terms „Aufklärung”, or „Enlightenment” etc. were neologisms without precise content. In Russia, however, the word „*prosveshchenie*” – considering its linguistical structure it is an equivalent of the „Enlightenment” – had already had a well-established meaning by the 18<sup>th</sup> century, a meaning inseparable from religion.<sup>546</sup> Thus, in Russia the term itself provided an underlying layer, „in the light” of which – to play with the words – Western ideas were perceived. Rationalism was looked upon not so much a phenomenon on its own right. Rather it was a kind of „new faith”.<sup>547</sup>

## III

---

<sup>541</sup> JU.M. LOTMAN – B.A. USPENSKIJ, *The Semiotics of Russian Culture*, (Ann Arbor, 1984.) p. 19.

<sup>542</sup> *Ibid.* p. 19.

<sup>543</sup> *Ibid.* p. 19.

<sup>544</sup> M. KHODAROVSKY, «Not by Word Alone»: Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modern Russia’, in: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 58, 1996-April, pp. 267-293. p. 281.

<sup>545</sup> LOTMAN - USPENSKIJ 1984, p. 19.

<sup>546</sup> I do not say, of course, that Enlightenment in the West was an anti-religious or fully secular intellectual movement. Rather, religion was seen in the light of reason and not in opposition to it.

<sup>547</sup> Lotman and Uspenskij spoke of the „change of faith”. LOTMAN - USPENSKIJ 1984, p. 20.

Since it cannot be taken for granted that everyone is familiar with the text of the „Discourse”, I had to insert long quotations in the paper. The first question posed by the „Discourse” is the purpose of political power: „Supreme power is entrusted to the ruler (gosudar’) solely for the benefit of his subjects. Tyrants know this truth, but good rulers feel it.”<sup>548</sup> – these are the opening sentences of the „Discourse”. Then the author tries to show how this aim can be achieved. According to him the solution is a morally perfect, that is a virtuous, ruler establishing in his state „unalterable rules” or „to put it more exactly, immutable state laws”.<sup>549</sup> W. J. Gleason was quite correct when he stated that the most important feature of the argumentation of the „Discourse” was its „primarily ethical tone”,<sup>550</sup> that is Fonvizin’s criteria of the good ruler „were more ethical than legal”.<sup>551</sup> Consequently the legal reasoning in the treatise was not only overshadowed, but also, to a great extent, weakened by the moralizing approach.<sup>552</sup> „By describing the monarch as primarily a moral personality, Fonvizin allowed his political ideals to be reduced to dependence on the beneficent intentions of the sovereign.”<sup>553</sup>

In this sense, Fonvizin’s writing belongs to the main stream of political thought of the Russian Enlightenment. This main stream was the generally accepted belief that the solution to avoid tsarist despotism „would not be by checks and balances” that is by restraints that can be called constitutional in the modern sense, „but rather by monarchical self-restraint and by virtuous behavior on the part of the monarch’s leading subjects”.<sup>554</sup> In other words the main question concerning power was not how it was constituted, but rather the way it was used.<sup>555</sup> This is understandable considering the lack of constitutional traditions in Russia which, by contrast, were present in Western political theory. As a consequence „monarchical self-restraint” by virtue remained the main principle of Russian political theory.<sup>556</sup>

It is not unimportant to state here that the moral, or more exactly, religious-moral approach to the problem of ruling had been a salient feature of Russian thought, prior the 18<sup>th</sup> century. As we shall see the strong religious overtone did not disappear from Russian moral philosophy in the Enlightenment.

I contend that the key words of the „Discourse” are: „perfection” (*sovershenstvo*), „virtue” (*dobrodetel’*), „worthiness” (*dostoinstvo*), on the one hand, and „duty” (*dolzhnost’*), on the other. It is important to note here, that the Russian word „dolzhen” (*obliged*) and its derivatives, „dolzhenik” (*debtor*) for instance, have a strong moral connotation. This was also true of the 18<sup>th</sup>-century meaning of these terms. In the „*Dictionary of Eighteenth-Century Russian Language*” we find some useful examples:

---

<sup>548</sup> D. FONVIZIN, ‘Rassuzhdenie o nepremennyh gosudarstvennyh zakonah’, in: G. P. Makogonenko (ed.), *Sobranie Sochinenii*, (Moscow-Leningrad, 1959,) Vol. 2, pp. 254-267, p. 254. In the English translation of the text I extensively drew on Ronald Hingley’s translation (R. HINGLEY, ‘Discourse on Permanent Laws of State’, in: W. J. GLEASON (ed.), *The Political and Legal Writings of Denis Fonvizin*, (Ann Arbor, 1985,)), without always following it.

<sup>549</sup> RASSUZHDENIE, p. 255.

<sup>550</sup> GLEASON 1985, p. 17.

<sup>551</sup> GLEASON 1981, p. 194.

<sup>552</sup> *Ibid.* p. 191.

<sup>553</sup> GLEASON 1985, p. 18.

<sup>554</sup> S. DIXON, *The Modernisation of Russia 1676-1825*, (Cambridge, 1999,) p. 201.

<sup>555</sup> *Ibid.* p. 201.

<sup>556</sup> *Ibid.* pp. 202-203.

„*dolzhentvo*” – „*It is a duty (dolzhentvo) to ransom captives from the yoke of the pagans.*”<sup>557</sup>

„*dolzhnik*” – „*Working for myself, I worked for the society too, as far as it was possible; I have not brought in too much to the people but I demanded even less from them; so I do not, in the least, consider myself their debtor (dolzhnik).*”<sup>558</sup>

Fonvizin calls the ruler the „*debtor (dolzhnik) of the state*”<sup>559</sup>, and the term „*dolzhent*”, together with its derivatives were used by him with an extraordinary frequency in the „*Discourse*”.

„*Perfection*” (*sovershenstvo*) for him was that the ruler had nothing else in his mind but his „*duty*” (*dolzhnost*), that is he was to care for the common good. His perfection was the clue to the perfection of the political system.<sup>560</sup> Perhaps nowhere was this standpoint spelled out better than in these sentences:

„*His heart is pure, his soul is righteous, his mind is clear (iasen). All these perfections (sovershenstva) present to him vividly all of his duties (dolzhnosti).*”<sup>561</sup> The reasoning which has just been outlined is clearly apparent from the very beginning of the „*Discourse*”. After the opening sentences one can read the following words:

„*A monarch, enlightened (prosviashchennyi) by the lucidity (iasnosteiu) of this truth and endowed with great qualities of soul, being invested with unlimited power (neogranichennuiu vlast') and striving (insofar as it is possible for a mortal) for perfection (sovershenstvo), will himself straightway feel that power to make evil is not perfection (sovershenstvo), and that true monarchical power (samovlastie) achieves its real majesty only when it deprives itself of the capacity for doing any kind of evil. And indeed all the brilliance (süanie) of the throne is but an empty gleam (blesk) if virtue does not sit thereon at the ruler's side; yet if one imagined him such, whose reason and heart were so superb, that he would never separate himself from the common weal (obshchee blago) and he would subordinate all his intentions and acts to this rule, who can suppose his unlimited power to be restricted by such subordination? Not; being subordinated is of the same special quality by which the power of the all-highest being is characterized. The reason why God is almighty is that He cannot do anything except good; and that this inability might be an eternal token of his perfection (sovershenstvo), he instituted rules of everlasting truth, unalterable by himself, whereby he governs the universe, and which he himself cannot transgress without ceasing to be God. In the same way, the ruler (gosudar'), the likeness of God (podobie boga), recipient on earth of his almighty power, cannot signify his might and worthiness except by instituting in his state unalterable rules, based on the common weal (obshchee blago), which he himself could not infringe without ceasing to be a worthy ruler.*”<sup>562</sup>

As regards the content of this passage, two things should strike the reader. On the one hand, the end of the passage clearly reflects a motif, characteristic of the thought of the „*Age of Absolutism*”. J. H. Burns summarized the essence of this motif as follows: „*the*

---

<sup>557</sup> *Slovar' Russkogo Iazyka XVIII veka*, (Moscow, 1991.) *Vypusk* 6. p. 196.

<sup>558</sup> *Ibid.* p. 197.

<sup>559</sup> *RASSUZHDENIE*, p. 261.

<sup>560</sup> GLEASON 1981, p. 192, 194.

<sup>561</sup> *RASSUZHDENIE*, p. 262.

<sup>562</sup> *Ibid.* pp. 254-255.

*notion that the king occupied in his realm the place of God himself in the universe he created and ruled was central in the image of kingship in the age of absolutism*".<sup>563</sup> Or to use F. Atger's succinct formulation: *„the prince is the Cartesian God placed in the political world*".<sup>564</sup> For Descartes once wrote: *„God has created these laws in nature, as the king creates the laws in his realm*".<sup>565</sup>

On the other hand, we can hear in the „*Discourse*”, to some extent, the keynotes of the mirrors of princes. It is of course due to the moralizing tone of the „*Discourse*”, for moral issues were central to the mirrors of princes. But there is more than a mere similarity of tone here. Now the question of Byzantine influences in Russian ideology comes to the picture. Is it possible that the most popular Byzantine mirror of princes in Russia, the work of Agapetus played a part in shaping the ideas of the „*Discourse*”? It is tempting to examine this possibility because Agapetus's work experienced a „Renaissance” in Russia in the second half of the 18<sup>th</sup> century. It had three different printed translations, one dating from 1766, and the other two from 1771.<sup>566</sup> What is more important, one of the 1771 translations, done by Stepan Pisarev was dedicated to Paul, the heir to the throne!<sup>567</sup>

Before exploring the influence of Agapetus<sup>568</sup>, who, as we shall see, likened the ruler to God, it is necessary to take a short digression and point out one of the most paramount Byzantine layers in Russian ideology of power, that is the constant comparison of the ruler to God. This comparison must have been very important for Fonvizin as he used it at the beginning of the treatise.

In theology, and also in theology of power, the underlying premise of Byzantine thought was that earthly ideals imitated heavenly models: thus the emperor was the image of God, while *„the perfect state ... was conceived as being the image and likeness of heaven*".<sup>569</sup> In Russia, in accordance with this principle, as G. Fedotov noted, the tsar was the *„living icon of God*”, while his realm was the *„icon of the heavenly world*".<sup>570</sup> *„Under the influence of this Byzantine concept of the ideal state, and the theology of icon that it reflected, the biblical idea that God made man in His own image and likeness (Gen. 1: 26-27.) became an important marker of political and personal perfection in Russian Culture, frequently using the words obraz („image”) and podobie („likeness”)*".<sup>571</sup> The perfect ruler, who made himself in the true *„image and likeness of God*”, was thus the cornerstone of the ideology, since in accordance with the *„modelling principle*”, the perfect ruler could *„remake the earth in the «image» of heaven and thus reestablish paradise on earth*".<sup>572</sup> This *„modelling principle*” did not come to an end with the secularization of Russian Culture, but continued to shape political thought (*„especially ... the articulation of visions of earthly perfection*”!) throughout the 18<sup>th</sup> century.<sup>573</sup>

---

<sup>563</sup> J. H. BURNS, 'The Idea of Absolutism' in: J. Miller (ed.), *Absolutism in Seventeenth-Century Europe*, (London, 1990), pp. 21-41, p. 31.

<sup>564</sup> Quoted by C. SCHMITT, *Politikai teológia*, (Budapest, 1992), p. 24.

<sup>565</sup> Ibid. p. 25.

<sup>566</sup> BAEHR 1991, p. 191. n. 22.

<sup>567</sup> Ibid. p. 191. n. 22.

<sup>568</sup> Unfortunately the Russian translations of Agapetus were unavailable to me. My argumentation is based on the passages of Agapetus quoted by I. Sevčenko.

<sup>569</sup> BAEHR 1991, p. 16.

<sup>570</sup> G. FEDOTOV, *The Russian Religious Mind*, (Cambridge, Ma, 1966), Vol. I, p. 208.

<sup>571</sup> BAEHR 1991, p. 17.

<sup>572</sup> Ibid. p. 17.

<sup>573</sup> Ibid. pp. 63-64.

I am convinced that the ideas outlined above (the monarch as the image and likeness of God, and the ensuing consequences for his realm) are, to a great extent, the clue to the „Discourse”. Relying on the research of Prof. Sevčenko, Baehr has called attention to the fact that the idea of the ruler as the image and likeness of God was „both strengthened and tempered in Russia” by the work of Agapetus.<sup>574</sup> Strengthened by the comparison of the ruler to God, but also tempered by the emphasis that the ruler was nevertheless a man who had duties towards his people.<sup>575</sup> The famous 21<sup>st</sup> passage of Agapetus runs:

„Though an emperor in body be like all other, yet in power of his office he is like God, Master of all men. For on earth he has no peer. Therefore as God, be he never chafed or angry; as a man be he never proud. For though he be like God in face, yet for all that he is but dust which thing teaches him to be equal to every man.”<sup>576</sup>

As regards the „modelling principle” and the prince’s duties Agapetus said: „He that obtained the high power should imitate, as near as he may the Giver of thereof...”<sup>577</sup>

The general idea in Agapetus’s work is, that „if a king remakes himself in the image and likeness of God, then his subjects will be re-formed in the image of their king. Implicit in these chapters was the ... just society on earth”<sup>578</sup> that is the earthly paradise. This is precisely the premise adopted by the „Discourse”! Apart from the long passage quoted above (see especially the term „*podobie*”), there is another characteristic part at the very end of the „Discourse”:

„Common sense and the experiences of all ages show that it is the ruler’s good morality (*blagonravie*) alone which forms (*obrožuet*) the good morality (*blagonravie*) of the people.

*It is he who holds the lever by which to turn men to virtue (*k dobrodeteli*) or vice ...*

*To be known is the inescapable destiny of rulers, and the worthy (*dostoinyi*) ruler is not afraid of it. His first title is the title of honest man, and to be known is the punishment of the hypocrite and a true reward of the honest man. He [the ruler], having become known to his entire nation, at once becomes its exemplar (*obrazets*)”<sup>579</sup>*

It is very important to notice here that the word „*obrazets*” (exemplar), is derived from the word „*obraz*” (image)! This etimological connection, however, is lost in the English translation of the term.

At the same time we have to remark that the theme of the „*honest man*” links Fonvizin to the contemporary European thought, to the French model of the „*bonnête homme*”.<sup>580</sup> So does his great emphasis on virtue, of which the idea of the „*honest man*” is a

<sup>574</sup> Ibid. p. 17.

<sup>575</sup> Ibid. p. 18.

<sup>576</sup> SEVČENKO 1991, p. 55.

<sup>577</sup> Ibid. p. 66. n. 57.

<sup>578</sup> BAEHR 1991, pp. 17-18.

<sup>579</sup> RASSUZHDENIE, p. 267.

<sup>580</sup> R. BARTLETT, ‘The Question of Serfdom: Catherine II, and the Russian Debate and the View from the Baltic Periphery (J. G. Eisen and G. H. Merkel)’, in: R. BARTLETT - J. M. HARTLEY (ed.), *Russia in the Age of the Enlightenment*, (London, 1990), pp. 142-166, p. 149.

part. Nevertheless, what makes us perfectly sure that one of the clues to the „Discourse” is the religious „modelling principle”, is the following sentence on the favourite (*liubimets*):

*„And what can hold back the onrush of vice when the idol (idol) of the ruler himself has raised the banner of lawlessness and dishonour in the very imperial palaces before the eyes of the whole world ...”*<sup>581</sup>

The „idol” was the coping stone in the theological modelling principle used by Fonvizin, since it was the theological counterpart of the Christian „*podobie*” (likeness) and „*obraz*” (image, icon). The term „idol” was the symbol of lawlessness, while the ruler who made himself in the image and likeness of God, that is, the one who became the living icon of Him, was the symbol of righteousness. Gleason was quite correct and almost grasped the point when he stated: „As a model of moral purity and impartial service, the ruler imparted to his nation the very qualities he perfected in his own personality.”<sup>582</sup> What Gleason failed to notice is the fact that the model, was not a new and a secularized one. The model was not entirely the creation of a secular „moral idealist” of the Enlightenment; it was essentially taken from Orthodox theology with all its appurtenances! Only the analysis of words and symbols undertaken by us revealed this.

Let me sum up what has been said so far. The „Discourse” combines two different ideas of the ruler as the model for the society: the „modelling principle” of the Byzantino-Christian theology (modified by „*political Cartesianism*”) on the one hand, and the idea of the „*bonnête homme*” of the French Enlightenment on the other. The first layer, however, was the dominant because of the „light-imagery” permeating the „Discourse”. This „light-imagery”, was an accompanying motif of the „modelling principle”.<sup>583</sup> The imagery of light was the „external manifestation” of perfection and harmony<sup>584</sup> that is being in the image and likeness of God. It was a reflection of the divine light coming from the „*transfigured tsar*”,<sup>585</sup> since, „*a man’s transfiguration communicates itself to all the surrounding world*”.<sup>586</sup> Apart from the opening paragraph (see for example, „*brilliance of the throne*”) the motif is clearly attested by the following passage.

*„Righteousness and meekness are rays of divine light (luchi bozbestvennogo sveta), proclaiming to men that the power which rules them has been established by God, and that it is worthy (dostoina) of their reverent obedience ...”*<sup>587</sup>

Agapetus also employed the motif of „light-imagery”.  
The 61<sup>st</sup> passage of the Hortatory Chapters runs:

---

<sup>581</sup> RASSUZHIDENIE, pp. 266–267.

<sup>582</sup> GLEASON 1981, p. 192.

<sup>583</sup> BAEHR 1991, p. 30. also pp. 199-200.

<sup>584</sup> Ibid. p. 30.

<sup>585</sup> Ibid. p. 30.

<sup>586</sup> Ibid. p. 30.

<sup>587</sup> RASSUZHIDENIE, p. 259.

*„The pensive soul of an emperor must be evermore as pure as the mirror so that it may continually send forth divine rays, and also that it may learn therefrom to acquire right judgement of things.”*<sup>588</sup>

We should not (and we do not) attribute, of course, the „light-imagery” solely to Agapetus’s influence. It is necessary to give some details of this symbolism in pre-Petrine Russia. The tsar as the „light of Russia”, became a widely used literary commonplace by the reign of Alexis.<sup>589</sup> It is highly significant that „such imagery of light used for the tsar had earlier been used for saints in hagiographies”.<sup>590</sup> And in Russian, the word „sviatoi” (holy) etimologically is derived from the word „svetyi” (bright),<sup>591</sup> which in turn, of course, is a derivative of the „svet” (light). Alexis was the first Russian tsar to be called holy by the Church<sup>592</sup> – the very tsar by whose reign the light-imagery became common. I think that the Russian proverb, „To see the bright eyes of the Tsar”, known as early as the reign of tsar Mikhail<sup>593</sup>, is one of the best proofs of the importance of this „light-imagery” motif.

There are other very interesting examples of light-imagery in the „Discourse” apart from the passages that have been quoted so far. Just a few lines above the sentence where Fonvizin states that the ruler is an „obrazets” (exemplar) for his nation, the following wording can be found: „All [the people] look at him, and the aura (süanie) which surrounds the ruler, illumines (osveschaet) him from head to foot to all the people.”<sup>594</sup> The imagery of light (svet) is thus a further legacy of Byzantino-Christian theological thought in Russia.

The existence, or rather the persistence of this Byzantino-Christian tradition in the 18<sup>th</sup> century inevitably influenced the meaning of the Russian term „prosveshchenie” in the „Age of Reason”, further strengthening its religious meaning.

Another example of the „light-imagery” in the „Discourse” shows how the meaning of the term „prosviashchennyi” was influenced by this old layer. Now we encounter a motif, that was probably borrowed from Agapetus: the God – man antithesis.

Besides the „modelling principle” it is precisely the God – man, or more exactly, the ruler – man antithesis that is crucial to the argumentation of the „Discourse”. It is true that in Fonvizin’s presentation, the God – man antithesis is present only indirectly, for he employes the ruler (gosudar’) – man (chelovek) formula. Nevertheless the prince is likened to God explicitly by him.

*„Between a meek and a proud ruler the palpable difference is, that the one compels himself to imitate God internally, while the other compels the people to deify him outwardly; but the one who is in need of being deified, that feels in his inner heart, it is apparent, that he is a man. By contrast, the meek ruler is never exalted by the humiliation of humanity.”*<sup>595</sup>

---

<sup>588</sup> SEVČENKO 1991, p. 70. n. 72.

<sup>589</sup> BAEHR 1991, p. 30.

<sup>590</sup> Ibid. p. 199. n 91.

<sup>591</sup> M. CHERNIAVSKY, *Tsar and People*, New Haven - London, 1961, p. 105.

<sup>592</sup> V. M. ZHIVOV - B. A. USPENSKII, ‘Tsar i bog. Semioticheskie aspekty sakralizatsii monarkha v Rossii’, in: B. A. USPENSKII (ed.), *Iaziki kul’tury i problemi perevodimosti*, (Moscow, 1987.) pp. 47-153, p. 83.

<sup>593</sup> *Adam Olearius vizsontagásos útja az orosz földön át Perzsziába*, (Budapest, 1969.) p. 94.

<sup>594</sup> RASSUZHDENIE, p. 265.

<sup>595</sup> Ibid. p. 262.

The other famous passage in the „Discourse” on the ruler – man antithesis reads as follows:

*„The ruler... is the soul of the body politic ( dusha politicheskogo tela)... If he opens his ears to all kinds of suggestions, while averting them from all kinds of ideas, then truth no longer enlightens (prosveshchaet) him; but if even he himself does not acknowledge the supreme power of truth over himself, then all his relations with the state are corrupted at their source. Distinctions arise between his own welfare and that of the state; at that very moment hatred of him becomes implanted; soon he himself begins to fear those who hate him and to hate those whom he fears. In a word, all his power becomes illegitimate (bezakonnaia), for that power cannot be legitimate (zakonnaia) which sets itself above all the laws of natural justice (estestvennogo pravosudiia). It is quite clear (vo vsei iasnosti), and there is no doubt about it, that the enlightened mind (prosveshchennyi um) of the ruler leads him to this conclusion; but the enlightened (prosveshchennyi) ruler is nevertheless a man. He is born as a man, he dies as a man, and during his life sins as a man, that is why it is necessary to consider what the nature of human enlightenment (estestvo chelovecheskogo prosveshcheniia) is. Between man’s primitive condition in his natural savagery and true enlightenment (istinnogo prosveshcheniia) the distance is as great as from an unplumed abyss to the top of the highest mountain. A man requires a whole life’s span to ascend this mountain, but if, having climbed it, he permits himself to overstep the line which divides the mountain from the abyss, then nothing can check his fall (padenie) as he plunges back into his original ignorance. The enlightened (prosveshchennyi) ruler stands on the very brink of this terrible abyss. The guards who protect him from falling (padenie) are righteousness and meekness. The very moment he wrenches himself out of their arms, his ruin (pogibel) is accomplished, the light (svet) in the eyes of his soul grows dim, and, flying headlong into the abyss, he shrieks dementedly: «Everything is mine. I am all. All is nothing.»<sup>596</sup>*

„Prosveshchenie” thus had a double meaning, a secular and a religious one. The latter was furthered by the light-imagery (referring to the light in the eyes of the tsar at the end of the quotation) and the metaphor of abyss and mountain. The fall (padenie) of the ruler is reminiscent of the „Fall of Man”, and „man’s first condition in his natural savagery” is reminiscent of the state of the original sin after the Fall. In Fonvizin’s view divine light and the light of reason should enlighten the ruler to achieve his mission. I think that the religious meaning of the term „prosveshchenie”, and the dominance of religious perception permeating this passage becomes particularly striking, provided one notices in it the echo of the Bible. The passage contains a metaphore borrowed probably from the Book Proverbs. „The king’s guards are loyalty and good faith, his throne is upheld by righteousness.” (Proverbs 20: 28.)

An additional feature of pre-Petrine ideology of power can also be traced in this passage (and in other passages as well), that is the Russian belief, having its roots in religion, that power is a burden, and ruling is a painful activity, for the Russian held that wielding power is inevitably accompanied by sinning. Therefore power is “to be avoided, except by the one whom God has chosen to suffer”.<sup>597</sup> This belief – in M. Raeff’s words – made the ruler a “Christ-like figure” in the eyes of the Russians.<sup>598</sup> The belief that power is a burden is attested by the description of the latter „guard”, meekness:

---

<sup>596</sup> Ibid. p. 260.

<sup>597</sup> BAEHR 1991, p. 28.

<sup>598</sup> Ibid. p. 197.



*„Righteousness makes the ruler respected, but meekness, this virtue (dobrodetel') so dear to humanity, makes him loved. It reminds him unceasingly that he is a man and rules over men. It keeps out of his head the unhappy and foolish thought (neschastnoi i nelepoi mysli), that God created millions of people for the sake of a hundred men.”<sup>599</sup>*

„Righteousness” makes the ruler capable of evading one of the worst things in a state, that is favoritism. For the leading councillors of the monarch must be virtuous too. Fonvizin gives a penetrating description of this state of affairs, relying on the experience of contemporary Russia. As to this paper it would be useless to go into the details of his description. One point however should be dealt with. It is the danger of „flatterers”, which was considered an important issue by Agapetus, and which is close to the concept of Fonvizin’s favoritism. It should be noted that there is some reminiscence, though very tenuous, I admit, of Agapetus’s advice in Fonvizin’s opening sentences on the favourite (*liubimets*).

*„I have called him unworthy (nedostoinym), because the term favourite is never applied to a man of merit who has given true service to his fatherland (otechestvo) but usually pertains to a person who has attained high degree by his success in the cunning art of pleasing the ruler.”<sup>600</sup>*

The 22<sup>nd</sup> passage of Agapetus runs: *„Accept and favour them that desire to give Thee good counsel, but not those that strive to flatter Thee on every occasion. The former truthfully consider what is advantageous, the latter look after what may please those in power”.*<sup>601</sup>

What happens if the ruler wrenches himself out of these two guards? As we have seen, for Fonvizin *„righteousness and meekness are the rays of divine light proclaiming the people that the power which rules them has been established by God, and it is worthy of their obedience”.* And from this premise the author draws the conclusion:

*„consequently, any power which is not marked by the divine qualities of righteousness and meekness, but which gives rise to injuries, acts of violence and tyranny, is a power not from God but from men, whom the miseries of their times have caused to yield to force and lower their human dignity. If the nation (natsiia) in this such a disastrous situation finds the means to break its fetters by the same right as that by which they were imposed, it acts very intelligently if it does. The issue is clear. Either the nation (natsiia) is now within its rights in restoring its freedom, or no one had the right to take away its freedom. Who does not know that all human societies (chelovecheskie obschestva) are based on voluntary mutual obligations which are dissolved as soon as men cease to observe them? The obligations between the ruler and the subjects are equally voluntary, for there has never yet been a nation (natsiia) on this earth which has compelled anyone by force to become its ruler; and if a nation (natsiia) can exist without a ruler but a ruler cannot exist without a nation (natsiia), it is obvious that the original power rested with the nation (natsiia) and that, when the ruler was established, the question was not what he would grant to the nation (natsiia) but with what power the nation (natsiia) was investing him”.*<sup>602</sup>

---

<sup>599</sup> Ibid. p. 262.

<sup>600</sup> Ibid. p. 256.

<sup>601</sup> SEVČENKO 1991, p. 77. n. 100.

<sup>602</sup> RASSUZHDENIE, p. 259.

Gleason remarked on this point: „When Fonvizin spoke of the mutual character of the compact between the monarch and his people, he restated in legal terms his longstanding ethical belief in a transcendent moral order that enclosed the affairs of the governor and the governed and provided the framework for the precise formulation of the legal relations among the constituents”.<sup>603</sup>

With the contract we arrived at the question of Western influences in the „Discourse”. Professor Riasanovsky remarked long ago that „Fonvizin adopted and adapted arguments” from Rousseau’s „Social Contract” to bolster „an aristocratic political position against both despotic autocracy and democracy”.<sup>604</sup> He must have meant the „Discourse”, but did not specify which work(s) of Fonvizin he thought of. Very recently A. A. Zlatopol’skaia has stated that in the „Discourse” Fonvizin used the ideas of the „Social Contract” and the „Spirit of Laws” in formulating his „ideal of a monarchical state”.<sup>605</sup> However, there is no comparison of these two texts with the „Discourse” in her discussion which devotes less than a page to the problem.<sup>606</sup>

Before making our comments on the issue of Western influences, it is necessary to quote another relevant passage from the „Discourse”: „He [i.e. the ruler] has to (dolzhen) know that the nation (natsiia) sacrificing part of its natural freedom (estestvennoi svobody), has entrusted its welfare to his care, justice, and worthiness (dostoinstvo) ...”.<sup>607</sup>

Though the author refers to a real social contract – which means the beginning of a political community and an organized society<sup>608</sup> – when he mentions the formation of human societies (in the first passage quoted above), it is the contract of government – the contract between the ruler and the subjects<sup>609</sup> – which has primary importance for him. This contract of government for him is an „original contract” concluded in the distant past. The „original contract” is „not only the definition of the conditions of government but also an account of its inauguration” – hence resembling the social contract proper.<sup>610</sup> (See the term „part of its natural freedom”.) The parties of the „original contract” are the nation (natsiia) and the ruler. But who makes up the nation? The nation, we would say, embraces all the subjects. This is not, however, the opinion of the author: „... the most respected of all estates, which has the duty (dolzhenstvuiushchee) of defending the fatherland (otechestvo) jointly with the ruler and of corporatively representing the nation (korpusom svoim predstavliat’ natsiiu), guided exclusively by considerations of honour – to wit, the nobility (dvorianstvo) – exists only in name by now ...”.<sup>611</sup> The contract is thus essentially a contract between the nobility and the ruler. If we add that the Russian word „obshchestvo” (society) at that time had a somewhat narrow meaning,

---

<sup>603</sup> GLEASON 1981, p. 191.

<sup>604</sup> N. V. RIASANOVSKY, *A Parting of Ways: Government and the Educated Public in Russia 1801-1855*, (Oxford, 1976.) p. 31.

<sup>605</sup> A. A. ZLATOPOL’SKAIA, ‘Problema obshchestvennogo dogovora v zerkale russkoi mysli veka Ekateriny -Vospriiatie idei Russo i Monteske’, in: *Filosofskii vek / The Philosophical Age*, (Sankt-Peterburg, 1999.) pp. 52-65, p. 58.

<sup>606</sup> Ibid. pp. 58, 59-60. The only textual comparison is where she traces the direct influence of Rousseau’s „Emil” on the following sentence of the „Discourse”: „The reason why God is almighty is that He cannot do anything except good”. Ibid. pp. 59-60.

<sup>607</sup> RASSUZHDENIE, p. 261.

<sup>608</sup> J. W. GOUGH, *The Social Contract*, (Oxford, 1957.) p. 2.

<sup>609</sup> Ibid. p.3.

<sup>610</sup> Ibid. p.3.

<sup>611</sup> RASSUZHDENIE, p. 265.

embracing „largely the circles of educated nobility”<sup>612</sup>, our argument becomes even stronger.<sup>613</sup> The view of equating the nation with nobles only and the idea of a contract between the nobility and the ruler were shared by the nobles in contemporary Hungary. The Hungarian nobility, in the words of a Hungarian historian, „held Montesquieu and Rousseau in one hand, and the Tripartitum in the other”.<sup>614</sup> The major difference, however, between the Hungarian and Russian nobility was that the latter did not have anything like the „Tripartitum”, a 16<sup>th</sup>-century lawbook containing (among others) the nobles’ rights. The Russian nobility was given a privilege only in 1785.

The other important thing to notice is the sense in which „otechestvo” (fatherland) is used. „Until 1796 the only way in which the concept of fatherland was used in an oppositional sense was by those in Panin’s entourage who tried, obliquely, to identify patriotism with the person of Grand Duke Paul in contradiction to the private interests of Catherine and her favourites.”<sup>615</sup> Formerly love for the ruler and the love of the fatherland were inseparable.<sup>616</sup>

#### IV

In the last part of my article I would like to show that Rousseau’s „*Social Contract*”, and Montesquieu’s „*Spirit of Laws*” directly influenced some passages of the „*Discourse*”.

The „*Discourse*” includes a short discussion of the „*Right of the Strong*”, which was taken – with unimportant alterations – from a chapter of the „*Social Contract*”, entitled „*Of the Right of the Strongest*”: „*The right of the despot is the right of the strong (pravo silnogo) – but this right is the same that a brigand arrogates to himself. And who cannot see that the saying «Pravo silnogo» is intended in irony? In sane reasoning this combination of words is never encountered. Force compels, but right obliges. What, then, is that right which is obeyed not from duty but from necessity, and which is lost to force at that very moment when a greater force dislodges it from its position? Let us go into the nature of this alleged right in yet greater detail. If I am not strong enough to resist someone, does it follow that I am morally obliged to recognize his will as the principle of my conduct? True right is that which is recognized as good by reason and which consequently gives rise to a certain feeling within us that obliges us to submit voluntarily. Otherwise obedience is not a matter of duty (dolzhnost’), but of compulsion*”.<sup>617</sup>

Compare Rousseau’s „*Social Contract*”, (Book 1. III. „*Of the Right of the strongest*” 16-19):

„*The strongest man is never strong enough to be always master, unless he transforms his force into right, and obedience into duty.*

*Hence the right of the strongest – a right assumed ironically in appearance, and really established in principle. But will this word never be explained to us? Force is a physical power; I do not see what morality can result from its effects. To yield to force is an act of necessity, not of will; it is at most an act of prudence.*

<sup>612</sup> BARTLETT 1990, p. 149.

<sup>613</sup> This is the context in which Riasanovsky’s remark should be seen.

<sup>614</sup> The words of F. Eckhardt are quoted by Jenő Szűcs, ‘The Three Historical Regions of Europe. An Outline’, in: *Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae* 29 (2-4), pp. 131-184, p. 175.

<sup>615</sup> DIXON 1999, p. 206.

<sup>616</sup> Ibid. p. 206.

<sup>617</sup> RASSUZHDNIE, pp. 262-263.

*In what sense could it be a duty? ... But what sort of a right perishes when force ceases. If it is not necessary to obey by compulsion, there is no need to obey by duty; and if men are no longer forced to obey, obligation is at an end. Obviously, then, this word „right” adds nothing to force; it means nothing here at all.*

*All power comes from God, I admit; but every disease also does. Does it follow that we are prohibited calling a physician? If a brigand should surprise me in the recesses of a wood: not only am I bound to give up my purse when forced, but am I also in conscience bound to do so when I might conceal it? For after all, the pistol which he holds is also a power.*

*Let us agree, then, that might does not make right, and that we are obliged to obey only legitimate powers...”*<sup>618</sup>

Let us turn our attention to the influence of Montesquieu. Riasanovsky also noted that Fonvizin was „an admirer of Montesquieu and Voltaire”, without referring to the „Discourse” or any other of his works.<sup>619</sup> As we shall see, the following passage of the „Discourse” was evidently borrowed from the „Spirit of Laws”:

*„The true felicity of the ruler and the subjects is perfect (sovershenno) in that case, when they are all in that tranquility of soul, which comes from an inner assurance of security. This is the real political liberty of a nation (natsiia).”*<sup>620</sup>

The XII<sup>th</sup> book of Montesquieu’s „Spirit of Laws” bears the title „Of the Laws that Form Political Liberty in Relation to His Subjects”. Montesquieu’s definition of political liberty runs as follows: „Political liberty consists in security, or, at least, in the opinion that we enjoy security”.<sup>621</sup>

The other crucial passage of the „Discourse” on the same issue: „Then everyone is free to do all that which is permitted to will, and no one compels anyone to do that which is not to be willed...”<sup>622</sup>

The corresponding passage can be found in the XI<sup>th</sup> book of the „Spirit of Laws” entitled „Of the Laws which Establish Political Liberty with Regard to the Constitution”: „...liberty can consist only in the power of doing what we ought to will, and in not being constrained to do what we ought not to will”.<sup>623</sup> (This passage in turn was borrowed by Montesquieu from Locke.)

After the passage quoted above the „Discourse” goes on: „So that the nation (natsiia) may possess this freedom, it behooves government to be so instituted that the citizen cannot fear the abuse of power, that no one may become the sport of violence and caprice, that no one through the mere whim of power may suddenly be raised from the lowest degree to the highest nor cast down from the highest to the lowest, that an account should be given to all whenever one is deprived of property, honor, or life, and that consequently, everyone should be able to enjoy his property (imenie) and privileges belonging to his status without hindrance... In investigating what constitutes the supreme welfare of states and people, and what forms the true aim of all legislative systems, we shall inevitably find two crucial points, namely, those which have just been the subject of Discourse: freedom and property. Both these privileges, and also the form in which the

---

<sup>618</sup> J. J. ROUSSEAU, *Of the Social Contract or Principles of Political Right. Discourse on Political Economy*, Transl. C. M. Sherover, (New York, 1984.) p. 7.

<sup>619</sup> RIASANOVSKY 1976, p. 31.

<sup>620</sup> RASSUZHDENIE, p. 264.

<sup>621</sup> MONTESQUIEU, *The Spirit of Laws*, Transl. Thomas Nugent, (London 1878.) Vol. 1, p. 197.

<sup>622</sup> RASSUZHDENIE, p. 264.

<sup>623</sup> *The Spirit of Laws*, vol. I, p. 161.

*public power is to be exercised, have to be implemented in a manner consonant with the physical situation of the state and the moral temper of the nation. The sacred laws defining this structure are what we understand by the term – fundamental laws*”.<sup>624</sup>

The term „*fundamental laws*” can be found in the XII<sup>th</sup> book of the „*Spirit of Laws*”<sup>625</sup>, and the end of this passage (on the factors determining the form of government in a given country) is also influenced by Montesquieu. The title of his XIX<sup>th</sup> book runs: „*Of the Laws in Relation to the Principles which form the General Spirit, the Morals and Customs of a Nation*”.<sup>626</sup> The aims outlined here by the „*Discourse*” were, to a great extent, realised by the privileges of 1785 given to the nobility and the townsmen as regards the „libertarian aspect” of the constitutionalism.

Finally a sentence of the „*Discourse*” which intends to be a conclusion of the treatise runs as follows: „*In conclusion, it is proper to recognize the truth, that the chief science of government entails knowing how to make people capable of living under good government*”.<sup>627</sup>

A similar thought is expressed in the XIX<sup>th</sup> book of the „*Spirit of Laws*”, where the second heading reads: „*That it is necessary People’s Mind should be prepared for the Reception of the best laws*”.<sup>628</sup>

Fonvizin also took Montesquieu’s advice concerning the manner of composing the fundamental laws:

*„Their clarity must be such that not even the slightest misunderstanding should ever occur and that monarch and subjects should in equal measure derive from them a knowledge of their duties and rights.”*<sup>629</sup>

„*Of the Manner of Composing laws*” is the title of the XXIX<sup>th</sup> book of the „*Spirit of Laws*”, and the most important advice given here reads: „*It is an essential article that the words of the laws should excite in everybody the same ideas*”.<sup>630</sup> „*There ought to be a certain simplicity and candour in the laws...*”<sup>631</sup>

What I have intended to show in this article, is the eclectic nature of the Russian political thought in the era of the Enlightenment. I am completely aware of the fact that this conclusion has already been drawn by others. But according to my best knowledge no one has yet addressed the issue of coexistence of the old (Muscovite) and new (that is the contemporary Western) elements in the „*Discourse*” which was termed, and rightly so, „*one of the most penetrating documents of eighteenth-century Russian political thought*”.

---

<sup>624</sup> RASSUZHDENIE, p. 264.

<sup>625</sup> *The Spirit of Laws*, vol. I, p. 196.

<sup>626</sup> Ibid. vol. I, p. 314.

<sup>627</sup> RASSUZHDENIE, p. 266.

<sup>628</sup> *The Spirit of Laws*, vol. I, p. 314.

<sup>629</sup> RASSUZHDENIE, p. 265.

<sup>630</sup> *The Spirit of Laws*, vol. II, p. 263.

<sup>631</sup> Ibid. vol. II, p. 267.



## AUCTORES HUIUS VOLUMINIS

CEVINS, Marie-Madeleine de	Université d'Angers, Angers, France
FONT, Martha	University of Pécs, Faculty of Humanities, Department of Medieval and Early Modern History, Pécs, Hungary
KISS, Gergely	University of Pécs, Faculty of Humanities, Department of Medieval and Early Modern History, Pécs, Hungary
KOSZTA, László	University of Szeged, Faculty of Humanities, Department of Medieval and Early Modern History of Hungary, Szeged, Hungary
KOSZTOLNYIK, J. Zoltán	A & M University, Texas, USA
KRISTÓ, Gyula	University of Szeged, Faculty of Humanities, Department of Medieval and Early Modern History of Hungary, Szeged, Hungary
THOROCZKAY, Gábor	Eötvös Loránd University, Faculty of Humanities, Department of Medieval History of Hungary, Budapest, Hungary
WYROZUMSKY, Jerzy	Polska Akademia Umiejętności w Krakowie, Cracow, Poland