

Kiss Etele

Az uralkodó a Paradicsom árnyékában. Gondolatok a Szent Korona abroncsának ikonográfiájáról

Prokopp Mária tanárnő, aki azóta, hogy Kádár Zoltán révén megismerkedtem vele, nem szűnt meg gondoskodni pályámról, mint oly sokakéről, többször mesélte, hogy mennyire sajnálja, hogy egykori diáktársai – Marosi Ernő és Pap Gábor, egykori barátok, akik a csoport élmezejét alkották – homlokegyenest ellenkező utat jártak be. Léven, hogy én magam is – ha nem is egyszerre – mindkettőjüktől tanultam, nem véletlen tehát, hogy a Szent Korona szakralitásának kérdése mindmáig nem hagyott nyugtot. Tanárnőnek az a meggyőződéssel ajánlom ezt a cikket, hogy az általa is képviselt megközelítés, miszerint – legalábbis a középkori művészet kutatása terén – a keresztény hit a tudományos kutatás alapja, Ágostonnal: „crede ut intelligas” nélkülözhetetlen ahhoz, hogy ebben a politikailag is jelentős, mégis alapvetően művészettörténeti kérdésben jobban elmélyülhessünk.

A Szent Korona kutatása által feltárt, és azóta is nyitva maradt kérdések közül különösen aggasztó a datálásra egyedül közvetlenül alkalmas, hátul elhelyezett uralkodói hármass viszonya a görög feliratos zománcokhoz, valamint az azt hordozó abroncs, közismertebb nevén *corona graeca*-hoz. A korona bizánci zománccsorozatának egységes voltát megerősíti a kortárs, azonos udvari környezetből származó bizánci zománcokkal való összehasonlítás, mint amilyen a Hahuli-triptychonon központba állított, Dukász Mi-



2. kép. Krisztus IX. Konstantin és Zoé között, Konstantinápoly, Hagia Sophia karzata (Kádár-Németh Tompos, A Hagia Sophia, Budapest 1987 nyomán)

hálnak feleségével, Alániai Máriával együttes megkoronázását (illetve házasságát) ábrázoló rekesz-zománc lap, valamint az ehhez stílusban kapcsolódó, ugyanott fennmaradt további zománcclemezek, melyek közül csak kevés közelíti meg – rajzban, arányában – a Szent Korona bizánci képeinek színvonalát.¹ Ennek ellenére az abroncson végrehajtott, ma is szembeütő változtatások kérdésessé teszik, vajon meghatározhatjuk-e a zománccsorozat eredeti kontextusát, s ezáltal elemezhetjük-e az eredeti képi programot.

A legszembeütőbb változás épp a hátsó, Mihály császárt ábrázoló zománcclemezrel kapcsolatos, amely jóval nagyobb eredeti kereténél, még az abroncsot felülről keretező, körbefutó gyöngysort is meg kellett szakítani, hogy elférjen (1. kép). Ez a lemez tehát bizonyosan egy másik helyett került ide, aminek két oka lehet: egyrészt az eredeti hátsó lemez súlyos sérülése miatt ki kellett azt cserélni, másrészt, ami sokkal valószínűbb, e cserére a császári hivatalban beállott változás miatt került sor. Bármelyik esetről is van szó, a csere időpontjában rendelkezésre állt a korona bizánci zománcaival azonos sorozatot tartalmazó, hasonló tárgy, amelyről a Mihály császárt ábrázoló, félköríves lemezt levették. Ez a csere ugyanakkor nagyon valószínűtlenné teszi azt a sokak, többek között Deér avagy Boeckler által is képviselt nézetet, amely szerint a *corona graeca* esetében bizánci mintára ugyan, de későbbi, például III. Béla-kori összeállításról volt szó:² ebben az esetben nyilván megfelelő méretű hátsó keretet készítettek volna a meglévő császári zománchoz. A kortárs képcserékre, és a koronához hasonlóan szinte szándékosan ormóttan megjelenésükre a legjobb párhuzam a konstantinápolyi Hagia Sophia-székesegyház déli karzatszakaszán, a szentélyhez közeli hármass képmás, amely a jelenlegi for-



1. kép. Szent Korona, hátoldal



3. kép. Szent Korona, szemközti nézet (Tóth E. - Szelényi K., *A magyar Szent Korona* Kossuth 1996 nyomán)

májában Zoé császárnőt, férjét IX. Konstantint ábrázolja Krisztus kétoldalán, s a császár képmásának kicserélése mellett, melyre az uralkodóváltás miatt került sor, még Zoé császárnő és Krisztus arcát is kicserélték (2. kép).³ A különösen a 11. században gyakorolt képcserék ismeretében tehát a korona abroncsán tapasztalható változások ellenére is feltehetőleg egy olyan programot látunk magunk előtt, amely még a császári palotában alakult ki. Itt nem részletezhetjük azt a régóta (Moravcsik, Bárányné, Deér által) tisztázott kérdést, miszerint az oromdíszes abroncs egy női korona — 5. század óta használatban lévő — formáját követi; a program feltételezett, itt vázolt kvázi-eredetisége, az abroncson ma látható képek, illetve a függőket tartó eredeti gyűrűk mind arra utalnak, hogy egy császárnői koronát őrzött meg a Szent Korona alsó része.⁴ A korona eredeti viselője leginkább VII. Mihály császár anyja, Evdokia Makrembolitissza császárnő lehetett, s a változtatások akár több, egymást néhány év eltéréssel követő szakaszban történhetek, még a császári udvarban.⁵

A képrombolás kora utáni, de a latin császárság megalakulása, 1204 előtti (tehát a ma közép-bizáncinak nevezett korszakba eső) kelet-római koronák formai képzésével kapcsolatban alapvető problémák merülnek fel: míg alakjuk változása viszonylag jól követhető ábrázolásokon, a rajtuk esetleg elhelyezett képi programmal kapcsolatban nincsenek egyértelmű forrásaink. A fennmaradt, képekkel ellátott koronák — a *corona graeca* kivételével — nem tekinthetők császári vagy császárnői koronának,⁶ s ezért a képekben kifejezett programjuk is eltérő szerepet tölthetett be: nem kellett közvetlenül tükrözniük a hatalom szakrális jellegét, ami a kereszténnyé váló római birodalom polgárai számára egyértelmű volt, s aminek átruházásában egy-egy császári vagy császárnői korona meghatározó, konstitutív szerepet töltött be.⁷

A kortárs írott források, elsősorban Bíborbanszületett Konstantin művei alapján (*De administrando*, illetve *De Cerimoniis*) a koronáknak leginkább a színe, illetve valós avagy állítólagos régisége a fontos.⁸ A koronákat meghatározó színek leginkább a koronák ék-

köveiben nyilvánulhattak meg. Az ékkövek fontossága a *corona graeca*n is megfigyelhető, a szemközti nézetet a zafírkő csaknem olyan mértékben meghatározza, mint a fölötté elhelyezkedő Krisztus-alak a követ közrefogó két angyalalakkal. Ennek a korona értelmezésében is nyilván kitüntetett helyet kellett elfoglalnia. Ennek alapján a *corona graeca* a kék koronák közé kellett hogy tartozzon, bár a kő a ma ismert kék színét csak egy mögötte elhelyezett textildarabbal együtt éri el, egyébként áttetsző.⁹

A hátsó császári hármasnak elől a trónoló Krisztus, és a két császári ruhában ábrázolt angyalpár, Mihály és Gáriel arkangyal felel meg, akik — nevük etimológiája alapján — az isteni hatalom kisugárzásainak képmásai, de fő szerepük a mennyei seregek fővezéreiként nyilván Isten új népének megóvása a láthatatlan hatalmakkal szemben (3. kép).¹⁰ Ahogy a kései antikvitásban a császári képmás használata hitelesítette Krisztus és a szentek ikonját, úgy az itteni párhuzam inkább ellentétes jellegű: a mennyben és a földön együttesen uralkodó Krisztus hitelesíti földi képmása, a császár arcának megjelenését, s ezáltal a hatalmában való részesülést. A kereszténnyé váló római birodalom eme alapparadigmájának bemutatása azonban csak egy császárnői, esetleg társuralkodói koronán képzelhető el, hiszen a császár koronáján az isteni képmás jelen lehet, de a sajátja nem.

A trónoló Krisztus ábrázolása a kő felett kapcsolatba hozható Ezékiel próféta látomásának központi motívumával, melyet az Ószövetség görög változata, a Szeptuaginta (LXX) alapján idézünk: „És a boltozat felett valami zafírkőnek látványa. Rajta trónusnak hasonmása, s azon egy hasonmás, mely olyan, mint egy emberi alak” (Ez. 1, 26).¹¹ A zafírkő meghatározó szerepe az ószövetségi teofániákban több helyen kimutatható, így Mózes Sinai-hegyi látomásában Isten megjelenésének helye alatt (Ex. 24, 10; a LXX „zafírtéglához hasonló művet,” a héber szöveg pedig zafírhoz hasonlatos padlót említ); avagy Ezékiel másik látomásában a kerubok felett a trónus maga zafírkő (Ez. 10, 1).¹² A korona fő nézetét meghatározó ékkő jelentését tehát a felette tervezett zománckép adja meg, s így jelképezi a mennyboltozat feletti vizeket.¹³ A mennyboltozaton (avagy még inkább a felette lévő zafírfolyón) trónoló Krisztus képmását figyelhetjük meg a Hahuli-triptichon egyik szintén kortárs, harmadköröcikk alakú zománccán (4. kép), mely esetleg egy egykori korona orommezejét képezte, jelezve ezzel azt is, hogy a 11. század középső évtizedeiben a császári udvarban az ószövetségi teofániák keresztény értelmezése akár több képi megfogalmazást is nyerhetett, bővítve ezzel a trónoló Pantokrátor addigra már sztereotíppá vált képét.¹⁴ Az ezékieli látomást ugyanakkor már Krisztus korában is az isteni képmást hordozó Ádám ősi dicsőségeként értelmezték.¹⁵ Dániel próféta látomásával együtt (Dán. 7, 13) egyike lett azoknak a legfontosabb messiási, Emberfiáról szóló próféciáknak, amelyek Krisztus legkedveltebb önelnevezéséhez vezettek, aki magát mindenek előtt, mint „Emberfia”

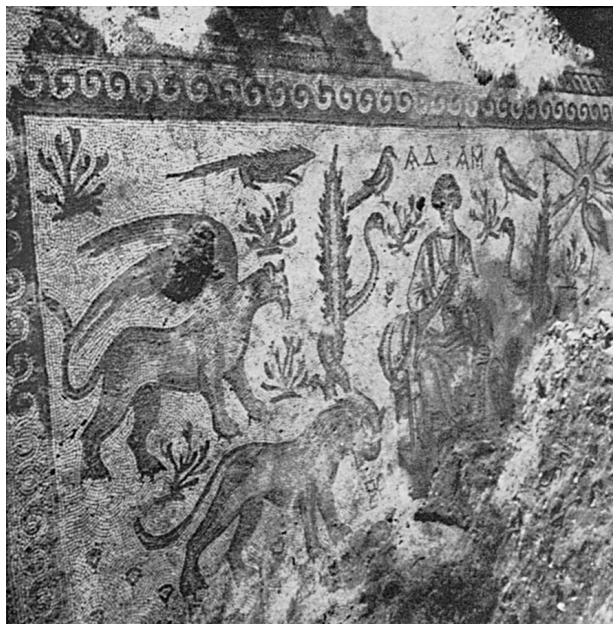
határozta meg, s az elnevezés mögött természetesen húzódott meg a Messiás primordiális, ádami királyi papságának a tanítása.¹⁶ Az elmondottak alapján tehát nagyon valószínű, hogy a koronán a zafirkó a felette trónoló Megváltó képmásával együtt az ószövetségi teofániákat is felidézte a császári udvarban.

A Szent Koronán ugyanakkor különleges hangsúlyt nyert a Krisztus trónja mellett álló két ciprus. Ilyen ciprusok gyakran előfordulnak erényalakok avagy a kereszt mellett, még álló Krisztus mellett is találunk ilyet, de trónoló Krisztus mellett egyedülálló ez a megoldás.¹⁷ Fontosságát kiemeli a korona keresztpántjának metszésében lévő képen való megismétlése. A két fa egyértelműen a Paradicsomot jelzi, s ez inkább illet a — Paradicsomot megnyitó — keresztfa szimbolikájához, mint a mennyekben trónoló Pantokrátorhoz, s még kevésbé felel meg az említett ószövetségi teofániák képi világának. Ha ugyanakkor az ezékieli jelenés előbb vázolt zsidó illetve őskeresztény (páli) értelmezését követjük, azaz a trónoló Emberfia őseredeti, ádami dicsőségét, illetve Krisztus, mint második Ádám doktrínáját vesszük figyelembe, sokkal világosabbá válik a program összefüggésrendszere.

A korona irodalmában eddig nem merült fel egy sajátos párhuzam: a szíriai korai keresztény, 5. századi templomok padlómozaikjain gyakran megjelenik egy trónoló alak, két oldalán egy-egy ciprussal, akit felirata Ádámként azonosít. A legismertebb, még in situ mozaik Huartéből ismert, az északi templom padlóján (5. kép), ahol a hajó tengelyének szentély felé eső részét foglalja el, tehát liturgiailag kitüntetett helyen van, ahol a pap és a diakónus számos liturgikus cselekményt hajtott végre, s a hívek az áldozáshoz járulnak.¹⁸ E korai Ádám-ábrázolások sajátossága, hogy a trónoló alak díszes öltözetet visel, s ebből kifolyólag a kutatók általában megfeleltetik a képet Krisztusnak, mint második Ádámnak.¹⁹ Tekintetbe véve az előbb említett teofániák zsidó, majd a kereszténységben is továbbfejlesztett kommentárjait, mely a megjelenő Emberfia őseredeti, bűnbeesés előtti természetét éppen dicsőséges öltözetével avagy koronájával jelöli, s hozzáadva ehhez a 4–5. századi szír teológia bőséges paradicsomi tematikáját (pl. Szent Efreim), a mozaik-



4. kép. A mennybolton trónoló Krisztus, zománc a Hahuli-triptichonon, Grúzia Művészeti Múzeum (L. Huskivadze, *Medieval Cloisonné Enamels at Georgian State Museum of Fine Arts*, 1984 nyomán)



5. kép. Huarte, Északi templom, Ádám mozaik, (Canivet 1975 nyomán)

kokon megjelenő Ádámot a — megkeresztelt és bér-mált — hívek újonnan felöltött ádami természete prototípusának foghatjuk fel.²⁰ E fejtegetések áthatják már az ószövetségi királyi doktrínát is, ahogy azt számos zsoltár, többek között a 8. (4–8) is leírja, amelyet bár nem sorolnak a tradicionális királyzsoltárok közé, mégis áttételesen a dávidi királyság messiási-ádami voltáról szól, s így is értelmezték azt az Újszövetség írói: „Micsoda az ember, hogy megemlékezel róla? Vagy micsoda az ember fia, hogy reátekintesz? Kévéssel tetted őt kisebbé az angyaloknál, dicsőséggel és tisztelettel koszorúztad/koronáztad meg őt, és kezéidnek művei fölé helyezted.”²¹

Ádám őseredeti természetének felöltése tehát Dávid zsoltáraiban is a királyság doktrínájának része, amit kiegészít a 2. zsoltár messiási kijelentése arról, hogy a király Isten fiává lett: „Fiam vagy te, ma szültelek téged.”²² Bár a kezdeti egyház ezt a helyet is egyértelműen Krisztusra vonatkoztatta (Ap Csel. 13, 33; Zsid 1, 3), ez mégsem jelentette azt, hogy a keresztény római császári ideológia ne alkalmazta volna ennek eredeti királyi kontextusát a Dávid örökösének tekintett császárra.²³ Épp ellenkezőleg, ezek a kijelentések a császár valósnak felfogott, de — egészen a késő-bizánci időkig — nem ténylegesen, olajjal végzett felkenetése révén²⁴ a császári tiszt krisztusi/messiási, azaz felkent jellegének kihangsúlyozásában, a császár képen pedig elsősorban a feje körüli nimbuszban, a perzsa királyi dicsőség (hvarena) örökségében jelent meg.²⁵ Másrészt más rítusok is emlékeztettek a korona és Ádám őseredeti természete közötti megfelelésre, többek között a keresztény egyházi házasság, görögül *sztephanószisz* (koszorúzás, koronázás) szertartása, mely miközben a férjet a feleség, a feleséget a férj koronájának nevezi, háromszor kéri rájuk a 8. zsoltár áldását: „dicsőséggel és tisztességgel/tisztelettel koro-

názd” meg őt.²⁶ Ezek az elemek tehát csak a krisztusi természet felöltésének tanából magyarázhatók, mely tehát hol a díszes öltözékben, hol pedig a koronában válik megfoghatóvá. Így egy császárnői korona, bár nem mindig valós esküvői korona, annak is ideális mintaképét jelenti, s nem csupán természetes módon tartalmazza az ádami elképzeléseket, hanem rituálisan meg is jeleníti, drágaköveivel s még inkább képeivel.²⁷

A római császári ideológia a kezdetektől, Augustus korától fogva él az új aranykor megteremtésének mítoszával, egybekötve azt az uralkodó főpapi, pontifexi szerepének hangsúlyozásával. A keresztény császári megújulás retorikájában ez a gondolat az Édenkert újbóli megnyitásának lehetőségében testesül meg, amelyben, mint láttuk, jelentős szerepet játszott az ószövetségi királyi doktrína, mely alátámasztja a császár dávidi, sőt melkisédeki szerepkörét. A görög egyházi, liturgikus hagyomány Ádám bukásáról, a Paradicsom elvesztéséről, majd az Édenbe való visszatérésről a Nagyböjt kezdetén emlékezik meg.²⁸ A böjt első napját, a tiszta hétfőt választották ki, hogy a császár főpapi szerepét különleges módon megjelenítse: ezen a napon, amikor az egyház előírásai szerint az egész keresztény nép szigorúan böjtölt (nem vett magához semmiféle táplálékot), s ezzel mintegy megszüntették önmagukban az összülők vétkét, az uralkodó hagyományosan beszédet tartott az udvar, a szenátus jelenlétében a császári palota nagy gyűléstermében, a Magnaurában. Ezekből a Silentiumnak (*Silentium*) nevezett beszédekből ismerünk egy csokrot, melyek szerzője Mihael Pszellosz görög filozófus, rétor, miniszter és történétíró.²⁹ E beszédeket a filozófus azoknak a császároknak a nevében írta, akiknek uralma alatt az államéletben meghatározó szerepet játszott, így IX. (Monomakhosz) Konstantin (1042–1055) avagy X. (Dukász) Konstantin (1059–1067) nevében, akinek a hatalomra kerülését nagymértékben saját magának tulajdonítja, valamint az utóbbi fiának, VII. Dukász Mihálynak nevében, akinek tanítómestere volt, feltehetőleg épp a *corona graeca* létrehozásának idején.³⁰ Így tehát a bizánci udvarnak nem csupán a *corona graecával* egykorú, de azzal a hivatalosság (mind a létrehozók, mind a közönség) szempontjából teljesen megegyező szinten szóbeli megnyilvánulással is rendelkezünk, melyben a császári hivatal szakralitásáról vallott nézetekbe nyerhetünk bepillantást.

IX. (avagy X.) Konstantin beszéde a belső megújulásról: „Miként a napnyugtából, azaz az élvezetekből az éves körforgás során a napnak, azaz a böjtnek sugarain körbehordoztatunk, amikor is fény járja át a lelket, a szenvedélyek köde széteszlik, és az elme az erények fényt hozó sugaraitól megvilágosodva az igazságosság Napja felé fordul, s még a test is megtisztulva és lefogyva légiesen könnyű kocsivá válik a lélek mennybe való felemelkedése számára. Nyitott szemekkel fogadjuk hát a böjt világosságát, hogy az isteni fényességet meglátva és megélve magunk is fénnel telve jelenhessünk meg a reánk tekintők előtt.”

„E napok erejét magasztalni nem vagyunk képesek,

az egész emberi lény minden érzéke, cselekvése letisztul, az erények tökéletessé válnak” (2–15) [majd hosszan taglalja a böjt előnyeit, illetve a bűnbeesést, a Paradicsom elvesztését, megszólítva Ádámot is]. „Az étek, amit a Teremtő nekünk adott, jó, de nem azért, hogy a hasnak kedvezünk.” (...) „Ti azonban, gyermekeim, ne így lakjatok jól! Benneteket a tudás szülési fájdalmainak erejével hoztalak a világra, és sokféle-képpen gyarapítva teljesítettelek ki. Uralmam nem bizonyult meddőnek, mivel mindannyiottokkal vajúdtam, és világra is hoztalak benneteket, s amely forrást elnyertem Istentől, azt szétesztottam a vezetékekbe, amelyből mindannyian ittatok, egyesek többet, mások kevesebbet, mindenki a saját rendjének megfelelő mértékben. S egyesítettem az állam egész testét, amely kisebb és nagyobb tagokból áll, mindent mindenhez hozzákapcsoltam, s a kölcsönös szükségletek révén egyetlen egységes összhangba olvasztottam. Mivel én nyertem el Istentől az uralmat mindenek felett, magamhoz kapcsoltalak benneteket, miként a fej, amely a testen helyezkedik el, magamat pedig Istenhez, s az egymástól elkülönülteket egyetlen láncba és sorba rendeztem.”³¹

Bár a szerző itt jelentős mértékben a hellenisztikus-neopüthagoreus szerzők, többek között Diogenész avagy Ekphantosz organikus államelméletét követi,³² ez mégsem feledtetheti velünk, hogy a kert vízzel való ellátásának képe csatornával — a nyilvánvaló ádami asszociáción túl — inkább a makkabeusi kor zsidó bölcsességi irodalmához kapcsolódik, így Jézus Sirák fia Bölcsességéhez (a LXX szerint az Ószövetség kanonikus könyvei közé tartozik), melyben a megszemélyesített Bölcsesség gyakorol ádami funkciót a kert locsolásával (Sir 24, 30–34).³³ Ez a IX. Konstantin császár korában egészen az extravaganciáig fokozódó kertészkedési hajlam tehát egyúttal a császárnak, a Bölcsesség megszemélyesítőjének a — nem liturgikus — felkent, főpapi-királyi szerepkörét jelöli.³⁴ Ebben a 10–11. századi környezetben erős az igény, hogy a császár isteniként felfogott fenségét teológiailag is alátámasszák, mely annak — ahogy az idézett szövegben is nyomon követhető — korporatív, egész népre vonatkozó, illetve mintakép jellegét emeli ki, s e mintaképhez maga a császár is csupán hasonulhat, azt sohasem érheti el. A koronán ez a császár képmásának Krisztus képmásához hasonló helyzetében, mégsem trónoló, hanem a többi képhez hasonlóan félalakos megjelenítésében valósul meg.³⁵

Összefoglalva tehát, a Szent Korona alsó részén a bitoradalom megújulásának programját látjuk, melynek letéteményese a Krisztust követő császár, reménybeli örökösével, Konstantin társcsászárral, míg — jelen állapotban — másik segítője Géza magyar király, aki a császár spirituális családjának tagjaként vezeti népét az igaz hitben a keresztény rómaiság felé, mint új Izráelt, Isten újonnan kiválasztott népét, hogy ők is közösen tapasztalhassák meg Ádám dicsőséges természetének helyreállítását. Az itt külön nem elemzett, a koronán megjelenő insigneák, az ábrázolt angyalok és

szentek további támpontokat nyújthatnak e program kibontásában. Ahogy a tiszta hétfőn elmondott császári beszéd, sajátos liturgikus és böjti környezetében ennek a paradicsomi birodalomnak (az efemer) megnyilatkozását, revelációját hordozza, beillesztve azt a liturgikus év körforgásába, úgy a – feltehetőleg – császárnői koronát ugyanezen program tárgyi megnyilvánulásának tekinthetjük. Konstantinápolyban a beszéd, a korona képi programja és a liturgikus környezet együttesen utalt tehát arra, hogy a császári ideológia nem sajátíthatta ki az ádami természet megújításának a programját, másképp szólva Isten új népének a „királyi-papi” természetét, hanem spirituális szinten mintegy előábrázolta azt. A belső megújulásnak ez a programja készítette a császári ideológiát nyugaton és keleten eltérő módon, de visszatérő jelleggel arra, hogy a különféle reneszánsz mozgalmak kiindulópontjává avagy mozgatórugójává váljon, Európa legélesebb elméit készítette arra, hogy a császári (illetve főpapi) szerepen elmélkedve az emberi méltóság minél világosabb megfogalmazását adják, egybekapcsolva a platonikus tanokat a keresztény doktrínával.³⁶ Magyarországon e gondolatkör – számos átalakuláson keresztülmenve – a Szent Korona tanának vált egyik alapjává.

Bibliográfia

- BOECKLER 1956, BOECKLER, Albert: *Die „Stephanskrona“*. In: SCHRAMM, P. E.: *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*. Band III. Stuttgart, 1956, 731–754.
- BOGYAY 1983, BOGYAY, Thomas von: *Über die Forschungsgeschichte der heiligen Krone*. In: *Insignia Regni Hungariae*. I. Budapest 1983, 65–89.
- BROCK 1990, *Saint Ephrem, Hymns on Paradise*. Transl and comm. by Sebastian BROCK. St Vladimir's Seminary Press, Crestwood-New York, 1990.
- BUGÁR 2005, *Kozmikus teológia, Kairosz, Kultusz és Logosz*. Szerk.: BUGÁR M. István. Budapest 2005.
- CANIVET 1975, CANIVET, Maria-Teresa et Pierre: *La mosaïque d'Adam dans l'église syrienne de Hūarte (Ve S.)*. In: *Cahiers archéologiques* 24, 49–69.
- DAGRON 1996, DAGRON, Gilbert: *L'empereur et prêtre, Études sur le « Césaropapisme » byzantin*. Paris, Gallimard 1996.
- De administrando, Constantinus Porphyrogenitus, De Administrando imperio*. Kiad. Gy. MORAVCSIK és R. J. H. JENKINS. Budapest 1949.
- DEÉR 1966, DEÉR, Joseph: *Die Heilige Krone Ungarns, Österreichische Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist Kl. Denkschriften 91. Bd. Graz- Wien- Köln 1996.
- DEÉR 2005, DEÉR József: *A magyarok Szent Koronája*. Magyar Nemzeti Múzeum – Attraktor, Budapest – Máriabesnyő – Gödöllő, 2005.
- DESEILLE 2006, *Saint Isaac le Syrien, Discours ascétiques selon la version grecque*. Trad. par R.P. Placide DESEILLE. Monastère St Antoine le Grand, 2006.
- DVORNIK 1966, DVORNIK, Francis: *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*. In: *Dumbarton Oaks Studies IX*, 1966, I-II.
- FLETCHER-LOUIS, FLETCHER-LOUIS, Crispin H.T.: *The Cosmology of P and Theological Anthropology in the Wisdom of Jesus ben Sira*. <http://www.marquette.edu/maqom/Sirach1.pdf> ill. uaz Sirach2pdf.
- HILL – JAMES – SMYTHE 1994, HILL, Barbara – JAMES, Liz – SMYTHE, Dion: *Zoe: the rhythm method of imperial renewal*. In: *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium 4th–15th Centuries*. Ed. Paul Magdalino. Variorum, Aldershot 1994.
- KANTOROWICZ 1957, Kantorowicz, Ernst: *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton 1957.
- KEHL 1972, KEHL, Othmar: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*. Beitzinger V. Neukirchener Verlag, Zürich, Einsiedeln, Köln, 1972.
- KISS 1997, KISS Etele: *Új eredmények a Monomakhosz korona kutatásában?* In: *Folia Archaeologica* 46, 125–164.
- KISS 2002, KISS Etele: *La „Couronne grecque” dans son contexte*. In: *Acta Historiae Artium* 43, 39–50.
- KOUTAVA-DELIVORIA 2005, KOUTAVA-DELIVORIA, Barbara: *Hiérarchie des couleurs et couronne impériale*. In: *Byzantion* 75, 236–249.
- LITTLEWOOD 1985, *Michael Psellus, Oratoria minora*. Ed A. R. LITTLEWOOD. Leipzig, Teubner, (BSGR).
- MAGUIRE 1987, MAGUIRE, Henry: *Adam and the animals: allegory and the literal sense in early Christian art*. In: *Dumbarton Oaks Papers* 41, 363–373.
- MAGUIRE 1994, MAGUIRE, Henry: *Imperial gardens and the rhetoric of renewal*. In: *New Constantines: the Rythm of Imperial Renewal in Byzantium*. Ed. Paul Magdalino. Variorum, Aldershot 1994, 181–197.
- MAGUIRE 1997, MAGUIRE, Henry: *The Heavenly Court, in Byzantine Court Culture from 829 to 1204*. Dumbarton Oaks, (MAGUIRE, Henry, ed.) Harvard, 1997, 247–258.
- ODB: Oxford Dictionary of Byzantium, Oxford-New York 1991.
- REISKE 1829, *Constantini Porphyrogeniti imperatoris De Cerimoniis aulae byzantinae I–II*. Johann Jacob REISKE. Bonn, 1829.
- VON RAD 2000, VON RAD, Gerhard: *Az Ószövetség teológiája*. I. Budapest 2000.
- SEGAL, SEGAL, Alan F.: *Some Observations about Paul and Intermediaries*. <http://ccat.sas.upenn.edu/psco/year25/8802.shtml>
- SEVRUGIAN 1992, SEVRUGIAN, Petra: *Die Berliner Patene und ihr Umkreis, Staatliche Museen zu Berlin, Schriften des Museums für Spätantike und Christentum*. 1. Berlin 1992.
- SPATHARAKIS 1996, SPATHARAKIS, Joannis: *Portrait Fal-*

sifications in Byzantine Illuminated Manuscripts. In: idem: *Studies in Byzantine Manuscript Illumination and Iconography*. Pindar London 1996, V, 41–52.

TOTEV s.a. TOTEV, Totju: *The Preslav Treasure*. Sumen.

Jegyzetek

- 1 A *corona graeca* bizánci Krisztus alakjának színvonalban leginkább a Hahuli-triptychon támlás trónuson ülő Krisztusa felel meg (Mihály császár és Mária császárnő képe alatt), melyet Deér azonos műhely alkotásainak tekintett a korona zománcaival (DEÉR 2005, 52. o., 16a kép). A *corona graeca* Krisztusa azonban monumentálisabb, a felső és alsótest aránya az említett Hahuli Krisztus-alak esetében nagyon eltérő, inkább egy tanítvány közreműködését valószínűsíti, aki azonban a redőzettel virtuózabban bánik.
- 2 DEÉR 1966 (2005), I. 3 fejezet. BOECKLER 1956, 733–738.
- 3 A Hagia Sophia császárportréi kicseréléséről ld. HILL – JAMES – SMYTHE 1994, 223–227 (irodalommal); Dukász Mihály portréinak cseréjéről 1078-as bukása után: SPATHARAKIS 1996, 41–52.
- 4 Ezek összefoglalását ld. BOGYAY 1983, 72–73.
- 5 A kérdéshez ld. KISS 2002, 47–48.
- 6 VI. Bölcs Leó császár votívkoronája a Velencei San Marco kincstárban, a preszlavi lelet koronájának lemezei, IX. Konstantin képmásával ellátott korona a Magyar Nemzeti Múzeumban, illetve két 11–12. századi korona a kijevi Ruszból (Kijev, Sahnovka). DEÉR 1966/2005, 47, 90–92. kép illetve Preszláv: TOTEV s.a.
- 7 A preszlavi és sahnovkai korona Nagy Sándor mennybevitelét, tehát a hellenizmus fensőbbrendűségét a nem keresztények között is hirdető programot, Leó fogadalmi koronája és a kijevi diadém keresztény ikonográfiája csak kis szerepet juttat a császári szféra megjelenésének, a „Monomakhosz korona” ennél sokkal bonyolultabb programjához ld. KISS 2000.
- 8 A koronák állítólagos régiségéről és Nagy Konstantin „angyalai koronájáról” ld. *De administrando*, 13/24–72.
- 9 Kék koronát a császár Theophánia ünnepén (jan. 6-án) viselt, s ilyen koronából Konstantin kettőt is említ, a Szent Demeter templomban illetve a Phároszi Istenszüdő templomban. KOUTAVA-DELIVORIA 2005, 239–240, természetesen az itteni leírás korábbi, s császári koronákra vonatkozik. A színek egyúttal a cirkuszi pártokénak is megfelelnek.
- 10 Az angyalalakok révén a két szféra egybekapcsolódásához ld. MAGUIRE 1997.
- 11 Perczel István fordítása. In: Aranyszájú Szent János: *A Felfoghatatlanról és az Egyszülett dicsőségéről*. Budapest, 2002, 85. Az *ep'autou* jelentése szerint lehet „rajta” (azaz a zafíron) illetve „felette”, ez utóbbi értelmezés esetén közelebb kerülünk a *corona graeca* kompozíciójához.
- 12 LXX: „s lám a mennybolt felett, ami a kerubok felett van, mintegy zafírkő, s egy trón hasonmása van felette/felettük.” A „felette” változat: azaz a zafírkő felett, az elterjedtebb „felettük”, pedig a kerubok felett, azaz a zafírkő és a trónus azonos.
- 13 FLETCHER-LOUIS, 17–18, 39–40. A mózesi látomás (Ex. 24) patrisztikus értelmezései közül Evagriosz a zafírkövet az új ember természetéhez és a mennyhez köti: „Amikor az értelem leveti az ő embert és felölti a kegyelemből származottat, akkor az imádság idején saját állapotát zafírhoz avagy a menny színéhez hasonlónak látja, ez az, amit az Írás Isten helyének nevez, amelyet a vének a Sinai-hegyen megláttak.” Evagriosz, Gnosztikosz 4. Ezt a szöveget Szíriai Szent Izsák (613 k. – 8. sz. eleje) is csaknem változatlanul átveszi (görög változat, 32. beszéd 16. kérdés), s így ez az egzegézis – a mű feltehetőleg 9. századi görög fordításának, s 11. századi nagy népszerűségének köszönhetően – ismert maradt az általunk tárgyalt korszakban. DESEILLE 2006, 240–241.
- 14 A zománc kvalitása nagyjából megfelel a Dukász Mihály és Mária megkoronázását ábrázoló lapénak, az aránytalanságok esetleg egy ügyes, de Mária császárné körül tevékenykedő idegen, talán grúz mester kezére vallanak.
- 15 SEGAL, 18, aki Philónt idézi, az ezékieli látomás Szeptuaginta fordításában megjelenő eidosz=alak szó platóni gyökerére utalva, amelyet megfeleltet Ádám eredeti természetében az isteni képmásnak és hasonlatosságnak.
- 16 DVORNIK 1966, 414–415.
- 17 Erényalakok mellett: pl. a „Monomakhosz-korona” Alázat és Igazság lemezén, szentek mellett: az egyiptomi Deir- es-Suriani 10. századi fakapuján; kereszt mellett legjelentősebb a Harbaville-triptychon hátoldalán, Párizs, Louvre; álló Krisztus mellett: az egykori kijevi Khanenko gyűjtemény bronzdiszkoszá (eucharisztikus táján). SEVRUGIAN 1992, 4. k., 10.
- 18 CANIVET 1975, 3. kép (alaprajz); MAGUIRE 1987; Canivet 472 körüli időszakra datálja feliratok alapján. További ábrázolások Ádám ciprussal: Canivet 1975, 8. kép: mozaik a koppenhágai Nemzeti Múzeumban. Ezekért az információkért Perczel Istvánnak tartozom köszönettel, aki Linda Wheatley-Irvinggel együtt dolgozta fel ezt az együttest.
- 19 Maguire épp ezért tartja ezt az ábrázolást a kizárólag szellemi/allegorikus írásmagyarázat példájának. MAGUIRE 1987.
- 20 Szent Efrem, De Paradiso. In: BROCK 1990.
- 21 Zsolt 8. 5–7, bár a héber szöveg „angyalok” helyett „Isten” nevét állítja. A Zsidókhoz írt levélben a Szeptuaginta féle változat szerepel: Zsid. 2, 6–7, természetesen Krisztusra vonatkoztatva. Brock idézi a zsoltárhely szír fordítását, a Peshittát, ahol a „megkoszorúztad” helyett „felöltöztetted” található, BROCK 1990, 68.
- 22 KEHL 1972, 234–247 (a zsidó királyi rituálé egyip-

- tomí gyökereiről); VON RAD 2000, 253–254, Izráel királya beiktatására írt, azaz koronázási szövegnek tekinti a 2. zsoltárt.
- 23 DAGRON 1996, (68–69 és passim) szerint a dávidi királyság kijelentéseit a római (=bizánci) császárok próféciaként magától értetődően vonatkoztatták saját uralmukra.
- 24 A valós olajkenetet, amellyel az Ószövetség idején a főpapokat (pl. Ex. 28, 41) és a királyokat (pl. 1Sám. 1,1-13; 2Sám. 1,4; 5, 3) kenték fel, nem használhatták, hiszen azt mindenki megkapja a keresztséget követően, a bérmlás során, a Lélek ajándéka pecsétjeként (1Ján 2, 19-20; 2Kor 1, 21–22). Csak Konstantinápoly 1204-es eleste után, nyugati hatásra vezetik be a császár olajjal való megkenését a bizánci udvarban. DAGRON 1996, 281–283.
- 25 DVORNIK 1966, 84–90.
- 26 Euchologion (ford. Berki Feriz) Budapest, 1997 (2), 92–113.
- 27 Az eddigiek mellett utalhatunk még 1Kor 15, 49-re: „ahogy egykor az első képmását hordoztuk, úgy fogjuk viselni a mennyei képmását is”, melynek egészen képszerű megjelenítését találjuk az előbb elmondottak alapján a *corona graecan*.
- 28 A Nagyböjtöt megelőző ú.n. Megbocsátás vasárnapján, teljes szövegét ld. *Nagyböjti énektár*. Ford. ROHÁLY Ferenc, átdolg. OROSZ Athanáz. Nyíregyháza 1998, 109–121.
- 29 A *Silentium* történetéhez ld. ODB: *Silentium* címszavát, 3. k. 1896; illetve leírása: *De Cerimoniis*, II, 10 (REISKE 1829, I, 545-548).
- 30 LITTLEWOOD 1985, 1–4. beszéd.
- 31 LITTLEWOOD 1985, Orat. 4. pp. 10–16. A szöveg datálása a Dunán átkelő ellenség visszavert támadására való utalás alapján, amelyet egy (1054-es) besenyő avagy (1064/65-ös) úz betöréssel azonosítanak. A mennyei és böjti gyönyörűségek között – hosszasan részletezve – a természet szemlélését ajánlja, közöttük a pávát avagy a fönixmadárét, s ugyanez a motívum hangsúlyosan visszatér a Dukász Mihály nevében írt beszédben is (LITTLEWOOD 1985, Orat. 3. 62–66). Eme ekphrászisz-jellegű részletek mögött talán a szíriai templomok mozaikjaihoz hasonló együttest képzelhetünk el a császári palotaegyüttesben, a Magnaura környékén (Huartéban közvetlenül Ádám mellett jelenik meg a fönix és a páva!), s ez egyúttal megmagyarázhatná a kapcsolatot a szír mozaikok Ádám figurája és a korona Krisztus-alakja között.
- 32 DVORNIK 1966, 248–258, főként 249; Magyarul: BUGÁR 2005, 324 (Diotogenész), és 325–327 (Eckphantosz).
- 33 A kontextushoz ld. FLETCHER-LOUIS, bár a szerző épp ezt a szakaszt nem tárgyalja; továbbá Hénókh könyve 48, 1–6, ld. DVORNIK 1966, 368–369.
- 34 MAGUIRE 1987, a kertekről és a császár, különösen IX. Konstantin „kertész” szerepköréről.
- 35 A korona hátsó részén eredetileg megjelenő császári képmás, feltevésünk szerint X. (Dukász) Konstantiné, ettől az ábrázolástól nem sokban térhetett el. Ekkor két oldalán leginkább fiai, Mihály és Konstantiosz/Konstantin lehettek, s ebből maradt meg a Konstantin képmás, amely eredetileg valószínűleg a Géza királyt ábrázoló lap helyén lehetett.
- 36 Ld. KANTOROWICZ 1957.

The Prince in the Shadow of Paradise: On the Iconography of the Band of the Holy Crown of Hungary

The lower part of the Holy Crown, also known as *corona graeca*, is argued to have originally been made as a crown of a Byzantine Empress, based primarily on the changes in its enamels as changing imperial portraits was a widespread practice in Roman and Byzantine imperial representational art. Based on this pre-supposition, the iconographical program of the *corona graeca* is considered here to represent (in the sense of “enacting”) the holiness of imperial power. Two major points are taken into consideration: on the one hand, the frontal plaque with the enthroned Christ Pantocrator above a sapphire, which itself is surrounded by two archangels; on the other hand, the three portraits of earthly rulers, as representations or earthly shadows of divine reality. The main argument is that the sapphire and the figure of a likeness of Man above it is a constant element of Old Testament theophanies, as e.g. Ez. 1:26 or 10:1 testifies in the Greek version (LXX), but the role of the sapphire in Ex. 24:10 is also invoked. In these theophanies, the interpretation of sapphire is somehow shifting from its supposed original meaning, the waters above the firmament, to the related concept of the sky. The role of the Likeness of Man in these theophanies is even more important in this context, as it is considered a messianic prophecy, testifying to the primordial Adamic glory taken up by the coming Messiah, priest and king. The other remarkable feature of the Pantocrator plaque is the cypresses on both sides of the Pantocrator. This feature, unique in Byzantine iconography, supports our thesis, as it unequivocally points to the plaque being a representation of Christ as the Second Adam. Confirming this argument, some mosaic representations of the enthroned Adam between two cypresses are cited from 5th-century Syriac churches. The Adamic, i.e. royal priestly character of these representations fits the theories about the Emperor's charge as a continuity of Davidic kingship well. This royal priestly character is taken up by the emperor only as an image of God (a Hellenistic theory Christianized by Eusebius of Caesarea, but having analogies with the Davidic kingship) and as the first representative of the newly chosen people of God. The same priestly role of his office is emphasized in the imperial sermon (*Silentium* / *Selention*) traditionally delivered in the Magnaura during the first day of Great Lent, which liturgically corresponds to the recovery of the

Glory of Adam, which, in turn, is also the subject of such *Silentia* like the one that has come down to us from the pen of Michael Psellus, in the name of Constantine IX or X, and of Michael VII, roughly contemporary to the *corona graeca*. These sermons tes-

tify to the role of the emperor as a new Adam, gardener of a new Eden, leading the newly chosen people of God to the glory of which his office is the prefiguration. This gives us the real context for the *corona graeca*.