

KLANICZAY TIBOR / KLANICZAY GÁBOR

SZENT MARGIT LEGENDÁI ÉS STIGMÁI



Irodalomtörténeti füzetek  Argumentum

KLANICZAY TIBOR – KLANICZAY GÁBOR

**Szent Margit legendái
és stigmái**



IRODALOMTÖRTÉNETI FÜZETEK

137. szám

Szerkeszti:

FENYŐ ISTVÁN

**A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
IRODALOMTUDOMÁNYI INTÉZETE**

KLANICZAY TIBOR – KLANICZAY GÁBOR

Szent Margit legendái és stigmái



Argumentum Kiadó, Budapest • 1994

Szaklektor

MADAS EDIT



Dp

871(43=10-1-3435

2353 2 Margit, Alida-

248 212

© Klaniczay Tibor örökösei; Klaniczay Gábor, 1994 94

ISBN 963 7719 46 6

HU ISSN 0075-0840

A kiadásért felel az Argumentum Kiadó igazgatója

Felelős szerkesztő: Láng József

Fedélterv: Murányi Zsuzsa

Műszaki szerkesztő: Csákvári András

Terjedelem: 13,1 (A/5) ív + 44 oldal műmelléklet

Szedte és tördelte a CompuScript KKT

Nyomta az Argumentum Kiadó Nyomdatüzeme

Felelős vezető: Marinescu Miklós

ELŐSZÓ

„A magyar Margit-tanulmányt szerencsére sikerült befejezni. Lehet, hogy írtam volna még hozzá egy-két lap lezáró részt, de így is jó, minden el van mondva, amit akartam. Nincsenek viszont meg a jegyzetek, ha nem lesz módom rájuk, akkor ez rád marad. Kérlek, csináld nagyon gondosan. Talán egy-két lapszám kivételével minden adatot, idézet-lelőhelyet megtalálász a Margit-cédulák kupacában. Könnyíti a helyzetet, hogy az olasz változat jegyzetei szépen meg vannak írva. Persze, a magyarhoz sokkal több jegyzet kell majd. A magyar szövegben, ha hosszabb latin vagy olasz szöveget idéztem, akkor azt magyarra fordítva tettem. Ilyenkor a jegyzetben legyen ott az eredeti. Fontos! Az új változat írásakor korrigálnom kellett egyes az olasz szövegben mondott téves állításokat. Mivel az olasz szöveg korrektúráját is nyilván te fogod csinálni, kérek, változtassad az olasz szöveget, ahol kell!”

E részletes hagyatkozás¹ apám nem sokkal halála előtt írt leveléből való, amit a legnagyobb részben a Margit-könyv sorsával foglalkozó gondolatok töltöttek ki. Nem tudhatta, hogy ezek lesznek az utolsó sorok, amiket papírra vethet. De szimbolikus, hogy a végső pillanatokban e befejezetlen tanulmány apró, talán jelentéktelennek tűnő részletei foglalkoztatták. Hosszú évtizedek töprengése, kutatása, bűvárkodása nyomán akkor látott hozzá a Margit-legendák problémájának megírásához, amikor hirtelen fogyni érezte a rendelkezésére álló időt: 1990-ben, egy súlyos szívműtét után, a középkori olasz–magyar kapcsolatokat tárgyaló Fondazione Cini konferencia alkalmából (ez az a bizonyos „olasz szöveg”, amit a levelében emleget). Az itt közreadásra kerülő bővebb magyar szöveget pedig 1992 első felében, a gégerákkal küszködve, alkotó energiájának emberfelelti

megfeszítésével öntötte végleges formába a korábbi vázlatok, változatok alapján. Emlékszem, aznap jöttem haza Amerikából, amikor húsvét táján kész lett vele, és a megelégedettség pillanatnyi öröme után erőt vett rajta a szörnyű kimerültség. Másnap vittük be utolsó, már nem túl sok reménnyel kecsegtető kórházi kezelésére.

Remélem, elégedett lenne a lábjegyzetekkel. És biztos vagyok benne, hogy helyeselné azt a döntésemet, hogy ezt a tanulmányt egy közös könyvbe foglalva kettőnk együttes alkotásaként jelentetem meg. Beszéltünk ugyan egy ilyen közös könyv lehetőségéről, de a gondolat tulajdonképp az ötlet szintjén maradt. Csak a gyász, a halála feletti fájdalom döbrentett rá arra, hogy furcsamód ez volt életünk első komolyan vett „tudományos” együttműködése. Úgy éreztem, tartozom neki azzal, hogy könyvvé formálom a Margit-legendákról szóló tanulmányát. Lábjegyzeteinek, hivatkozásainak bepótlásán, s egy ikonográfiai szemléltető anyag bemutatásán túlmenően ezt úgy oldottam meg, hogy mellé illesztettem saját hasonló témájú – bár eltérő szemléletű és hangvételű – tanulmányomat, melynek születése szorosan egybekapcsolódott az ő itt olvasható írásával.

Nem minden vívódás nélkül döntöttem így. Kiállja-e az összehasonlítást a magam tanulmánya az ő nagyszabású és elmélyült filológiai – irodalomtörténeti elemzésével? Nem hoz-e egy ilyen közös publikáció szükségképp olyan helyzetbe, ahol a tárgyalt dolgok magyarázata helyett a családias bizonyítani akarás határozza meg munkámat? Másfelől nem minősül-e hivalkodásnak, ha a fiú apja egyik főművéhez hozzábiggyeszti sajátját? Vagy nem zavaró-e az efféle családi team-munka, ahol nehezen választható külön, kinek milyen eredmény és milyen vélemény tulajdonítható? Épp az efféle elképzelt vagy valóságos kétértelműségek miatt törekedtem az elmúlt évtizedekben mindig arra, hogy a tudományos témaválasztásban elkerüljem a túl szoros együttműködést apámmal. Miután sikerült elültenie bennem a középkor és a reneszánsz szeretetét, arra törekedtem, hogy e körön belül nyilvánvaló legyen az általam kutatott problémák mássága. A reneszánsz helyett inkább a középkort választottam, az irodalom helyett a történelmet, a magyar helyett az egyetemes történelmi kérdéseket, a filológia helyett a vallástörténetet

– és még sokáig sorolhatnám. Ez jól is volt így. Két szomszédos, ám egymással összefüggő területen dolgoztunk. Nemcsak szeretetből vagy udvariasságból olvastuk el egymás kéziratait, hallgattuk meg egymás kutatási terveit, hanem azért is, mert azok közéről érintettek (ezt legalábbis magamról biztos állíthatom). Ugyanakkor akadt ezekben az írásokban mindig, mindkettőnk számára kellő vitatnivaló is. És nyilvánvaló volt, hogy két külön világban tevékenykedünk.

De volt egy kivétel: Szent Margit története. Az ezzel való foglalatosságunk már évtizedek óta akarva-akaratlan egybekapcsolódott, különböző utakon egyfelé tartott, míg végül egy hagyományos, szinte a középkori céhekre emlékeztető apa-fiú együttműködés lett belőle. Ha már így adódott, el kellett hessegetnem az esetleges kétértelműségeket, és arra törekedni, hogy képességeim szerint minél közelebb vigyem a méltó befejezéshez a megkezdett közös munkát. Mielőtt terítékre kerülnének az eredmények, hadd idézzem fel Szent Margittal való találkozásaink néhány epizódját, melyek hozzátartoznak e könyvhöz.

Kezdhetném a gyerekkori történetekkel is (feldereng néhány apámtól hallott mese IV. Béla király apáca lányáról, emlékszem arra is, hogyan bóklásztunk együtt vasárnap délutánonként a margitszigeti kolostorromok között) – nehéz lenne tagadni ezek relevanciáját. De a közös könyv története később kezdődik. Talán ott, amikor már egyetemista koromban apám egyszer rászánt egy estét, hogy nagy fekete íróasztala titkos fiókjait kihúzogatva cédulacsomókat vegyen elő, és beszéljen egy-két olyan témáról, amit nyugodtabb „öregkori napjaira” tartalékol magának. Margit már akkor – idestova huszonöt éve – szóba került. Megragadt bennem az emlék, hogy e kérdésben apám izgalmas új felfedezések után nyomoz, és teljesen fel fogja forgatni azt, amit a szakma a Margit-legendáról általában gondol.

Szent Margit ettől az időponttól kezdve társalgási témáink közé tartozott. Emlékszem, hogy ugyanebben az időszakban, amikor valamilyen ügyben kapcsolatba kerültem Mezey Lászlóval, apám fontosnak tartotta, hogy szarkasztikus megjegyzések sorával ismertesse meg velem a Margit-legenda Mezey által

készített elemzéséről alkotott – az alábbi tanulmányban is olvasható – rossz véleményét. Ugyanebben az időben adta a kezembe a legendás domonkosrendi italianista, Banfi Florio háború előtti olasz nyelvű tanulmányait, amiket Magyarországon akkoriban alig ismert valaki rajta kívül. Banfi gondolatébresztő elemzései – a *Specchio delle anime semplici* című, Margitnak tulajdonított misztikus iromány szerzőségéről, valamint a Margit Szent Ferenchez hasonló stigmatizációját elmesélő, Itáliában elterjedt legendáról – jól érzékeltették velem, hogy mennyi feltárni való magyar vonatkozású titok rejtőzhet még az itáliai könyvtárakban. Apám sárguló céduláit átnézve most láttam, hogy ő e cikkeket elolvassa a hetvenes évek elején lázas kutatásba kezdett – Rómában, Bolognában, Velencében, Pisában sorra járta a Banfi által hagyott nyomokat –, lényegében akkor szedte össze az alább olvasható tanulmány anyagának egy jelentős részét.

Amikor a nyolcvanas évek elején, már az MTA Történettudományi Intézetének segédmunkatársaként a középkori magyarországi szentkultusz témakörével kezdtem foglalkozni, újra szóba kerültek Szent Margit legendái, egy egész új összefüggésben. A bloomingtoni University of Indiana magyar tanszéke Sinor Dénes és Ránki György kezdeményezésére a középkori magyar források angol fordítású sorozatának kiadását tervezte. E programban rám osztották a legrégebb Margit-legenda és a szentté avatási per tervezett fordításának gondozását, jegyzetelését és bevezetését. Amikor 1983–84 táján e jegyzeteken dolgoztam, újabb okunk lett, hogy sokszor és hosszan beszéljünk a Margit-legendákról.

Emlékszem, hogy ekkortájt egy kollégám felhívta a figyelmemet a legrégebb Margit-legenda bolognai kéziratának az Akadémiai Könyvtár kéziratárában fellelhető mikrofilmjére. Amikor ezt megemlítettem apámnak, ő mosolyogva húzta elő ugyanazt a mikrofilmet a fiókjából, felvilágosítván, hogy a könyvtárbeli kópia is az ő révén érkezett. Egyúttal elmesélte a kézirat XV. század eleji Itáliába kerülésének egész kalandos történetét, azt, hogy miként függött össze a küldemény a Sienai Szent Katalin kanonizációjára indított kampánnyal. Mesélt e kampány fő irányítójáról, Tommaso Caffariniról, a velencei dominiká-

nus priorról is, akiről az alábbiakban részletesen olvashatunk. Nagy örömmel adott át minden fontos információt és írást, ami Marcellusra vagy a szentté avatási perre vonatkozott, például Hyacinthe Laurent – alább idézésre kerülő – cikkét, mely a bolognai legenda-kézirat történetével foglalkozott. Hozzátette, hogy egyszer majd ő is írni fog Margitról, de valami egész más vonatkozásban: őt nem a kultusz kezdete vagy a szentté avatás izgatja, hanem a legendák egymáshoz való viszonya, a „nápolyi” legenda („egy fenét nápolyi” – szokta mondogatni), a stigmatizációról szóló történet, vagy Margit titokzatos módon elpusztult („elpusztított?”) stigmás ábrázolásainak a sorsa.

A bloomingtoni fordítás-sorozat néhány darabja azóta megjelent, a Margit-legenda és a szentté avatási per sajnos nincs közöttük (noha a jegyzetek 1985 óta készen állnak). A kiszemelt fordító hosszan halogatta a munkát, majd meghalt s a pénz elúszott. Ettől az időtől kezdve azonban többé-kevésbé rendszeresen foglalkoztam Szent Margittal egy újabb terv jegyében. Elhatároztam, hogy könyvet írok a középkori dinasztikus szentkultuszokról, a magyar szentek és az európai modellek összefüggéseiről. Ebben központi helyre került Margit kultusza, mint a legrészletesebben dokumentált középkori magyar szentkultusz. Nagy örömmel fedeztem fel azt is, hogy Margit legendái mellé tekintélyes – és ilyen célból eddig nem kiaknázott – összehasonlító anyagot lehet felvonultatni: a XIII. századi közép-európai szent hercegnők (Erzsébet, Hedvig, Ágnes, Kinga és a többiek) hagiográfiai dokumentumait. Apám mindig érdeklődéssel kommentálta, kritizálta a szent hercegnők „mennyei udvarával” kapcsolatos félkész írásaimat – nem nagyon nyilatkozott viszont saját Margit-terveiről.

Kellemes meglepetés ért mindkettőnket, amikor 1990 tavaszán, a középkori magyar–olasz kapcsolatokról (*Spiritualità e lettere nella cultura italiana ed ungherese del basso medioevo*) a velencei Fondazione Giorgio Cini által rendezendő konferencia meghívott résztvevőiként, külön-külön leadtuk a szervezőknek tervezett előadásaink címét. Az első összesített témalistát kézbe véve megállapíthattuk, hogy életünkben először ugyanarról a témáról fogunk előadni ugyanazon a helyen: Szent Margit itáliai kultuszáról. Ő egyenesen ezt jelölte meg a címben (*La*

fortuna di Santa Margherita in Italia – Szent Margit itáliai népszerűsége), én pedig a női szentség itáliai és közép-európai modelljeinek összehasonlítását ígértem, elsősorban ugyancsak Margit példájára támaszkodva. Ahogy végigbeszéltük első gondolatainkat, arra a megnyugtató eredményre jutottunk, hogy a kétféle megközelítés nem ütközik, sőt jól kiegészíti egymást. Ő mindenekelőtt a legendák filológiai elemzésére vállalkozott, én pedig a koldulórendi életeszmények művelődéstörténeti rajzából kiindulva próbáltam a Margit-kultuszt új összefüggések közé helyezni.

Az 1990 őszi velencei konferencia különös élményt hozott. Egy délután, amikor el tudtunk szabadulni a résztvevők csapatától, egy kisebb felfedező körutat vagy inkább zarándoklatot tettünk Margit-ügyben: a Margit nyomait kutató Tommaso Caffarini nyomdokába eredtünk. Elmentünk a félreeső s ezért a turisták által ritkán látott San Pietro di Castello székesegyházába, ahol annak idején a Sienai Katalin szentségével foglalkozó rendhagyó kanonizációs pert, a *Processo Castellanót* rendeztette meg Caffarini. Eredménytelenül kutattunk viszont egy feltételezett másik velencei dominikánus konvent, a „San Domenico in Castello” után, ahol Caffarini említése szerint a Margit stigmatizációjának történetét őrző „pisai” legenda másolata volt – csak annyit állapíthattunk meg, hogy az 1807-ben betemetett Rio San Domenico fölé épült via Garibaldi környékén eltűntek a középkori épületek. Estefelé értünk vissza a velencei domonkosok nagy központjához, a San Giovanni e Paolo (ahogy a velenceiek mondják: San Zanipolo) nevű rendházhoz, ahol Caffarini 1409-től priorként tevékenykedett. Itt lett sétánkból igazi zarándoklat. Apám felhívta a figyelmet, hogy Giovanni Bellini jólismert szárnyasoltára alatt, a díszhelyen nem más van eltemetve, mint maga Tommaso Caffarini mester. Furcsa érzés volt odamenni síremlékéhez, miután aznap délelőtt olyan sokat emlegettük a San Giorgio Maggiore konferenciatermében. Apámat azonban a sírnál jobban izgatta a rendház, ahol Caffarini híres *scriptoriuma* tevékenykedett. A Zanipolo mögötti hajdani kolostorban már hosszú évszázadok óta a velencei városi kórház, az Ospedale Civile működik. Még épp látogatási idő volt, határozott léptekkel elhaladtunk

tehát a kórház portája mellett, fel a régi boltíves lépcsőházba, igyekeztünk minél kevésbé turistának látszani. Megtaláltuk a kerengőt, bekukucskáltunk mindenféle régies hangulatú terembe, a mellettünk elhaladó gondterhelt orvos-csoportok köpenyes alakjaiba dominikánus barátokat képzeltünk, úgyszólván „utas-és-holdvilág-hangulatban” szívtuk magunkba a régi idők levegőjét.

A velencei előadások végleges szövegének leadásáig eltelt több mint egy esztendő. Margit helyett más gondok foglaltak le mindkettőnket, 1991 tavaszától kezdve leginkább apám szörnyű betegsége. Én csak 1992 téli hónapjaiban jutottam hozzá saját szövegem végleges változatának megírásához, amikor a californiai Getty Center of Arts and the Humanities (Santa Monica) meghívottjaként az ő csodálatos könyvtárkban kutathattam néhány hónapot. A Cini-kötetbe szánt Margit-tanulmány megírásával kezdtem kinti munkámat. Elővéve mindkettőnk előadásának szövegét, a velencei élmények után másfél évvel számomra is meglepő új irányba kezdett fejlődni saját Margit-cikkem.

Eredeti előadásomban arra törekedtem, hogy szemléletes példákkal mutassam be a különbséget a koldulórendi szentség közép-európai arisztokratikus változata és az itáliai polgárlányok vallásos életeszmenye között. Ebből az a paradox – és a konferencián érdekes beszélgetésekhez vezető – következtetés adódott, hogy minden arisztokratizmus ellenére a közép-európai királylány-szettek közelebb maradtak a kezdeti koldulórendi ideálhoz, mint a XIII–XIV. században extravagáns revelációkkal, meghökkentő misztikus élményekkel fellépő itáliai női szettek. Apám tanulmányának ismeretében azonban nem bírtam ellenállni annak a kísértésnek, hogy mindehhez hozzáillesszek egy további következtetés-sort. Kezdetben öntudatlanul, majd egyre kimondottabb szándékkal arra törekedtem, hogy a magam összehasonlító vallástörténeti vizsgálódásából további válaszok szülessenek az apám által feltett kérdésekre. Mindenekelőtt arra, hogy miért kapcsolták Szent Margithoz a XIV. századi Itáliában a stigmatizáció különleges privilégiumát. Tudtam már ekkor, hogy rövid az idő, amíg erről együtt tőprenghetünk.

A Getty Center képtárházában lehetőségem nyílt utána nézni Margit stigmatizált képeinek – az összegyűjtött ikonográfiai „dosszié” hasznos konkrét kiegészítést adott apám vizsgálódásához. Ő épp ekkor látott hozzá, hogy a Margit-tanulmány végleges verzióját megírja. Minden újabb felkutatott képet hosszú telefonbeszélgetések ünnepeltek meg – nagy örömmel küldtem haza a gyorsposta-csomagokat és az újabb adatokat, amiket ő bele is épített a végleges szövegbe.

A legizgalmasabb felfedezés az volt, amikor a reneszánszkori itáliai misztikusok, az „élő szentek” (*sante vive*) egy kitűnő új feldolgozását (Gabriella Zarri könyvét) olvasva a XV. század végi „új Szent Katalin”, az ugyancsak „stigmatizált” Lucia (Brocadelli) da Narni története kapcsán rábukkantam egy olyan történeti összefüggésre, ami igazán nagy jelentőségűnek tűnt apám gondolatmenete szempontjából. A Margit stigmatizációjáról szóló legenda egyik átiratának szerzője, a XV. század végi bolognai dominikánus Girolamo Borselli személyesen találkozott Rómában – az akkor még stigmatizációja előtt álló – Lucia da Narnival, aki stigmatizációja után a magyarországi kapcsolatairól is nevezetes Ercole d’Este ferrarai udvarába került több évtizedre – mennyi kibogozni való szál!

Kedves és fájdalmas emlékként őrződött meg bennem ez a néhány távolból recsegő filosz-telefonbeszélgetés. A fizikai távolság, tudjuk, olykor közelebb hoz. De ma is elcsodálkozom, hogy milyen különleges ürügyek szegélyezték a mi utolsó közös töprengéseinket. Utólag visszagondolva úgy tűnik, azt akarhattam elsősorban, hogy még egy utolsó, még ki nem próbált élményünk legyen együtt, a közös tudományos kutatás, az együttes felfedezés izgalma.

Ez a szándék munkált bennem akkor is, amikor 1992 februárjában befejeztem a – mind a mai napig megjelenésre váró – Fondazione Cini konferenciakötet számára a tanulmányomat. Ez már azzal zárult, hogy én is megpróbáltam választ adni arra, hogyan következett a közép-európai és az itáliai szent-ideál eltérő modelljeiből az, hogy Margitot a XIV. századi Itáliában stigmákkal és próféciákkal ékesítették. Siettem vele, hogy még ő is elolvashassa, felhasználhassa, és örültem neki, amikor hazajöve utalást találtam frissen befejezett Margit-

tanulmánya bevezető soraiban az én írásom gondolatmenetének egyik központi kategóriájára, „a közép-európai királylányok, királyi özvegyek 'mennyei udvarára'”.

Amikor apám halála után a magyar kötet összeállításának terve formát öltött, kézenfekvőnek tűnt, hogy a Cini konferencia-tanulmányból hasonló bővebb magyar változatot írjak, mint ő tette, hogy megpróbáljam az általa festett kép mellé odailleszteni a magamét, akár egy diptychon másik szárnyát. Ehhez felhasználtam a szent királyokról szóló megjelenés előtt álló könyvem Margitra vonatkozó részeit is.

Igy tartozik össze e két tanulmány Szent Margit legendáiról és stigmáiról – megvan a maguk legendája és megvannak mögöttük a sebhelyek.

1994 ősz

Klaniczay Gábor

KLANICZAY TIBOR

A MARGIT-LEGENDÁK
TÖRTÉNETÉNEK REVÍZIÓJA

A magyar szentek tetteinek és csodáinak emlékét többnyire csupán a magyarországi irodalmi hagyomány őrizte meg és örökítette tovább, kultuszuk is legfeljebb a szomszédos népek körében vert – szerény mértékben – gyökeret. Mindössze két kivétel akad: Erzsébeté és Margité; ők ketten nemzetközi karriert futottak be. Erzsébettel kapcsolatban ez magától értetődő, hiszen Németországban élt, eleve benne volt a XIII. századi európai vallási erjedés világában, legendái külföldön készültek, kultusza is ott alakult ki. A Nyulak szigetén élt szent életű királylány azonban legfeljebb a közép-európai királyi és hercegi udvarokban élő Árpád-házi rokonság körében, a különböző királylányok és királyi özvegyek „mennyei udvarában” lehetett ismert, s halála után is csak rövid időre sikerült V. István magyar királynak felkeltenie iránta a szentszék érdeklődését. Mint tudjuk, a kanonizációs eljárás 1276-ban félbeszakadt, s Margitnak még évszázadokat kellett várnia ahhoz, hogy hivatalosan is a szentek sorába léphessen.¹ Mégis, a XIV–XV. században híre, népszerűsége, ismertsége nőttön nő, éspedig elsősorban külföldön, főleg Itáliában. Az eddigi kutatás ennek magyarázatát a nápolyi rokonság közvetítő szerepében vélte felfedezni, és egész koncepciót dolgozott ki a feltételezett nápolyi Margit-hagyományról és kultuszról. A nápolyi elméletnek azután szerepe lett a Margit-legendák filióciójának, a különböző legendák egymáshoz való viszonyának meghatározásában.

¹ Margitot 1943-ban avatták szentté. Az erre az alkalomra készült vizsgálatokat összefoglalja CALLAEY, a szentté avatás leírásához l. KIRÁLY.

Az eddigi szakirodalom alapján a Margit-legendák leszármazásának vizsgálatakor öt különböző szerkesztésű alapszöveggel kell elsősorban számolnunk. (A többi legendaváltozat közvetlenül az egyiknek vagy a másiknak a származéka.) Ez az öt szöveg a következő: az 1276. évi, második szenttéavatási per protokolluma;² az ún. Marcellus-féle legrégebb legenda;³ az ún. Garinus-féle legenda;⁴ az ún. nápolyi legenda;⁵ a magyar nyelvű legenda.⁶ Ezek összefüggéseit legutóbb Mezey László kísérelte meg tisztázni,⁷ s az alábbi eredményre jutott.

A rendelkezésünkre álló legrégebb szöveg, az ún. Marcellus-féle, melyet Mezey 1274-re datál, szerinte már egy második redakció. A még 1271-ben írt első változatának töredékét az ún. breviáriumi Margit-legendá őrzi,⁸ ezt egészítette ki a szerző az elveszett 1272–1274. évi első protocollum anyagával. Ennek az ún. Marcellus II-nek Mezey szerint 1300 előtt létrejött, azután egy harmadik változata, melybe beledolgozták a második protocollum anyagának egy részét, valamint a Margit-szigeti kolostorban a szentről továbbélő szájhagyományból származó értesüléseket. Az így kikövetkeztetett Marcellus III. volt a már 1300 és 1320 között elkészült magyar nyelvű legenda alapszövege; egy Erzsébet által Nápolyba vitt és ott az ő, immár homályosuló emlékeivel tovább kiegészített példány pedig alapja lett a nápolyi Margit-kultusznak.

A szöveghagyományban központi szerepet betöltő Marcellus III. nem sokáig őrizte meg tekintélyét Mezey szerint. A XIV. század derekán ugyanis új irányzat kezdett érvényesülni a domonkos hagiográfiában: a krónikás, kronologikus elbeszél-

² MRV; CALLAEY; BHL 5330.

³ BÖLE; GOMBOS III. 2009–2029. old.; BHL 5330d.

⁴ AA SS 28 Januarii. III. 516–522. old. (II. 900–906. old.); GOMBOS III. 2468–2480. old.; BHL 5332.

⁵ KNAUZ; GOMBOS III. 2481–2544. old.; BHL 5331.

⁶ VOLF; P. BALÁZS; ÉRSZEGI.

⁷ MEZEY 38–52. old.

⁸ TIMÁR.

lésmódot felváltotta a jellemzést középpontba állító s ezzel a devóciót jobban szolgáló szerkesztés. Ez az igény készítette 1340-ben Hugues de Vaucemain rendi magister generalist arra, hogy új, modernebb Margit-legendát írasson a II. szenttéavatási protocollum alapján. Az így készült ún. Garinus-féle legenda azonban túlságosan tömörre és szárazzá sikerült, s ezért csak részben felelt meg a kívánalmaknak. Ennek szerkezetét követte, de azt a protocollum további adataival, valamint a Marcellus III. nápolyi példányának közléseivel jelentősen kibővítette az az ismeretlen nápolyi domonkos szerző, akinek sikerült egy stílárís, irodalmi szempontból is korszerű új legendát írnia. Ez az ún. nápolyi legenda, melyet Mezey méltán állít párhuzamba a domonkos legendaírás legjobb és legkorszerűbb alkotásaival, mint például Raimondo da Capua legendáival.

Mezey érdeme, hogy a nápolyi kapcsolat szerepét ugyan nem vitatva, Margit külföldi népszerűségét elsősorban rendtársai, a domonkosok buzgóságának tulajdonítja. Meggyőződen cáfolja a nápolyi legenda feltételezett ferences szerzőségét⁹ s az egész kérdést a domonkos mozgalom keretébe illeszti. A jelen tanulmány ezen az úton halad tovább, s a Margit-legendákat még inkább a domonkos rendtörténet tényeivel, illetve eddig figyelembe alig vett forrásaival szembeesíti. E tények és források között kulcsszerepe van Tommaso Caffarini velencei domonkos priornak, illetve *Libellus de supplemento* című, Sienai Szent Katalin kanonizációja érdekében írott főművének.¹⁰ Caffarini tevékenysége és munkássága az az archimedesi pont, melyre támaszkodva kíséreljük meg a Margit-legendák leszármazásáról kialakult képet átrendezni. Főképpen e három legfontosabb latin legenda keletkezése, továbbélése, egymáshoz való viszonya állt vizsgálatunk középpontjában, melynek során megkérdő-

⁹ KASTNER; KOLTAY-KASTNER.

¹⁰ CAFFARINI; életéhez (1350–1434) l. M.-H. Laurent, „Introduzione” in Tommaso Caffarini, *Vita di Santa Caterina da Siena*, trad. Giuseppe Tinagli (Siena, 1938) 7–61. old.; Imelda Foralosso, „Premessa”, in CAFFARINI, VII–XII. old.; O. Visani, „Nota su Tommaso d'Antonio Nacci Caffarini”, *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 9 (1973) 277–297. old.

jeleződtek hagyományos elnevezéseik is. Kívánatos ezért az eddigiek helyett semlegesebb nevekkel élni, s ennek érdekében ; Marcellus-féle legendát *legenda vetus*nak, a Garinusnak tulajdonítottat *legenda minornak* s a nápolyit *legenda maiornak* fogon a továbbiakban hívni.

1. AZ OLASZ DOMONKOSOK MARGIT-KULTUSZA

Raimondo da Capua, Sienai Szent Katalin lelki vezetője és első életrajzírója, a róla írt *Legenda prolixa* (másképp *Legenda maior*) szövegében többször említi, hogy a szent megkülönböztetett devócióval vonzódott az 1317-ben elhunyt Montepulcianói Szent Ágneshez, akinek sírját és ereklyéit személyesen is meglátogatta.¹¹ A több mint fél évszázaddal korábban élt szent életű domonkos apáca gyakran megjelent Katalin vízióiban, megmutatva neki a helyet, ahol együtt lesznek majd a paradicsomban – miként azt Katalin többször is elmesélte gyóntatóinak. Megerősíti mindezt a Katalin-kultusz legbuzgóbb szervezője, Tommaso Caffarini da Siena, aki a Raimondo da Capua legendájához írt terjedelmes *Supplementum*-ában elmondja, hogy mikor a szent Montepulcianóba ment Ágnes sírjához, útközben megjelent neki Krisztus, Mária és maga Ágnes, akik társaságában behunyt szemmel is pontosan odatalált, ahol Ágnes teste nyugodott. Caffarini idézi is Katalin szavait, melyet az egy több órás önkívületi állapotból ocsúdva mondott: „Köszönöm neked, Uram, hogy megmutattad nekem azt a helyet, ahol legédesebb nővéremmel, Ágnessel lakoznom kell majd”.¹² Abban, hogy Katalin

¹¹ *Vita Sanctae Catharinae Senensis* (Legenda maior), in AA SS Aprilis III, Antverpiae, 1675. 853–959. old., II,7; II, 17.; magyarul: Capuai Rajmund, *Sziénai Szent Katalin élete* (Szent István Társulat, Bp. 1983) 115., 175–177. old.; cf. Sofia Boesch Gajano–Odile Redon, „La Leggenda Maior di Raimondo di Capua, costruzione di una santa”, in Domenico Maffei–Paolo Nardi (eds.), *Atti del Simposio Internazionale Cateriniano-Bernardiniano* (Accademia Senese degli Intronati, Siena, 1982) 15–35 old.

¹² CAFFARINI, 52. old.

ilyen közel érezte őt magához, magának Raimondónak lehetett a legnagyobb szerepe. Ő ugyanis fiatal korában, az 1363–1366 közötti években a montepulcianói kolostorban szolgált, s ott az iratok és négy nővér vallomása alapján megírta a város szentként tisztelt domonkos nővérének a legendáját.¹³ Minthogy a *Legenda prolix*ában erre ő maga hivatkozik, nyilván olvastatta is ezt a művét nagyszerű tanítványával.

Caterina Benincasa kivételes személyisége megcsillantotta a reményt, hogy végre a domonkos rendnek is legyen női szentje, hiszen addig egyet sem kanonizáltak. Magyarországi Margit pere – mint tudjuk – félbemaradt, Montepulcianói Ágnesé pedig napirendre sem került, őt majd csak 1726-ban fogják szentté avatni. De ha szentek nem is voltak, Katalin kanonizációjának esélyeit növelni látszott, ha legalább dokumentálni lehetett, hogy már ő előtte is akadtak szent életű, a szentség hírében álló domonkos apácák. Ezért volt fontos Ágnes személye és lett volna fontos másoké is. Ha Raimondo da Capua vagy más gyóntató ismert volna ilyet, bizonyára felhívta volna rá Katalin figyelmét, s akkor a montepulcianói apáca talán nem mint az egyedüli mennyei nővér szerepelt volna a sienai szent képzeletében. Ha ismerte volna más, hivatalos elismerés híján is szentként tisztelt domonkos apáca tetteit és csodáit, annak nyoma maradt volna Raimondo fráter *Legendájában* vagy Caffarini *Supplementumában*. Pedig voltak ilyenek különböző országokban, de a jelek szerint hírük alig terjedt túl saját provinciájukon. Számunkra most és a továbbiakban sohasem az a fontos, hogy kik léteztek, hanem, hogy az érdekelteknek, a jelen esetben Raimondo és Tommaso frátereknek kikről volt tudomása.

Meglepő ezért egy öreg domonkos fráternek, Simone Neri da Cortonának egy 1416-ból való tanúvallomása a híres „castellói

¹³ Capuai Rajmund életéhez l. Hyacinthe Marie Cormier, *Le bienheureux Raymond de Capou, XXIII. maître général de l'Ordre des frères-Prêcheurs* (Rome, 18992); olaszul: *Il beato Raimondo da Capua, XXIII maestro generale dell'ordine dei Predicatori* (Roma, 1900); A. W. van Ree, „Raymond de Capou. Éléments biographiques”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 33 (1963) 159–241. old.; Ágnes legendája: *Vita Sanctae Agnetis de Montepolitiano*, AA SS Aprilis II, Antverpiae, 1675. 792–812. old.

perben” (*Processo Castellano*).¹⁴ Ez utóbbi, mely Szent Katalin egyik kutatója¹⁵ szerint nem más, mint „Katalin kanonizációs perének első szakasza”, Caffarini, azaz Tommaso da Siena egyik legsikeresebb kezdeményezése volt. Ez az 1350-ben született fáradhatatlan domonkos barát, aki 1395-től kevés megszakítással Velencében szolgált 1434-ben bekövetkezett haláláig, minden idejét és erejét annak szentelte, hogy elősegítse híres földije kanonizációját. E tevékenység csúcspontja volt az említett per, mely voltaképpen egy kegyes provokáció következménye. Caffarini, aki 1409-től a San Giovanni e Paolo konvent priorja volt, megszervezte, hogy 1411-ben, Sienai Katalin halálának évfordulóján szentnek kijáró tiszteletben részesítsék őt a konvent templomában. Gondoskodás történt arról is, hogy ezt a szabálytalanságot feljelentsék az illetékes egyházi hatóságnál, jelen esetben a San Pietro di Castellóban székelő velencei püspöknek. Ez kénytelen volt alapos vizsgálatot elrendelni, alkalmat adva ezzel Caffarininak arra, hogy tanúk tömegét sorakoztassa fel Katalin szentségének igazolására, immár hivatalos egyházi eljárás keretében. A castellói per 1416-ig tartott, s már a vége felé került sor a már említett Simone Neri tanúskodására. A Città di Castellóban élő idős szerzetes nem tudott személyesen megjelenni. Írásos tanúvallomásában közli többek között az alábbiakat. Egy alkalommal, amikor Katalin extázisban volt, és magához tért, azt közölte, hogy aznap ünnep van a Paradicsomban, s most idézem: „és ma megismertem más szűzek között Montepulcianói Szent Ágneszt és Magyarországi Boldog Margitot.” Íme, Margit személyében itt már egy második mennyei társnő, nővér is említetik név szerint. De vajon híven tolmácsolta-e a derék fráter Katalin szavait? Ő 1374-ben Sienában csak rövid ideig tartózkodott a szent környezetében, s mint maga írja, mások mellett Raimondo da Capua is a

¹⁴ M.-H. Laurent (ed.) *Il processo castellano*. Fontes vitae S. Catharinae Senensis historici IX. (Milano, 1942) XXXVIII–XXXIX, 453–458. old.

¹⁵ Antonio Volpato, „Tra sante profetesse e santi dottori: Caterina da Siena”, in Elisja Schulte van Kessel (ed.), *Women and Men in Spiritual Culture. XIV–XVII. centuries. A meeting of South and North* (Netherland’s Government Publishing Office, The Hague, 1986) 149–162. old.

társaságukban volt. Mi értelme lett volna annak, hogy Katalinról írt *Legendájában* Raimondo elhallgassa a magyar szent királynő nevét? Inkább arra kell gondolnunk, hogy Simone Neri emlékezete több mint negyven év után már nem működött hibátlanul, s hogy azt Caffarininak kellett felfrissítenie.

Ez utóbbi egyébként sem tartotta vissza magát a jó cél érdekében való manipulációktól. Van rá eset, hogy egy tanúnak visszaküldte a vallomását, tanácsokat adva, hogy azt miképpen dolgozza át; nem véletlenül nevezte Robert Fawtier az egész históriát „parodie de procès”-nek.¹⁶ Margit kései megjelenését Katalin víziójában nyugodtan Caffarininak tulajdoníthatjuk.

Számára ugyanis nagyon fontosá vált a magyar királynő személye. Ezt akkor értjük meg igazán, ha egy pillantást vetünk a Katalin-kultusz érdekében végzett irodalmi és propaganda tevékenységére, amelyről ő maga számolt be a *Supplementum* egyik fejezetében.¹⁷ Munkatársa volt már Raimondo da Capuának is, aki neki diktálta a *Legenda prolixa* befejező részét 1395-ben Velencében. Később, 1412–1417 között, ennek alapján ő írta meg a *Legenda minort*, hogy egy rövidebb, könnyebben terjeszthető életrajza is legyen a szentnek.¹⁸ A velencei San Giovanni e Paolóban népes gárdából álló scriptoriumot rendezett be a Katalin ügyét szolgáló írások másolására¹⁹; a castellói perben tett nyilatkozatában a scriptorok nevét is felsorolja, szám szerint hetet. Mindenekelőtt a szent saját műveit, valamint a nagy és a kis legendát másoltatta, sőt fordíttatta különböző vulgáris nyelvekre és küldte szét különböző konventekbe Itálián kívül is — „per diversas partes mundi”, mint ő maga írja.²⁰ Számos képet festetett a szentről, s gyűjtötte a kanonizációt javasló, sürgető

¹⁶ Robert Fawtier, *Sainte Catherine de Sienna. Essai critique des sources hagiographiques* (Paris, 1921) t. I. 26., 35., 38., 214–216. old.

¹⁷ CAFFARINI, 402–412. old.

¹⁸ Kritikai kiadás: Ezio Franceschini (ed.), *Sanctae Catharinae Senensis legenda minor*. Fontes vitae S. Catharinae Senensis historici X. (Milano, 1942)

¹⁹ E. Messerini, „Lo scriptorium di fra Tommaso Caffarini”, *Sancta Caterina da Siena* N. 1. (1968) 15–21. old.

²⁰ Laurent, *Il processo castellano*, 92. old.; Tommaso Caffarini, *Historia disciplinae instauratae in coenobiis Venetis ordinis praedicatorum...* in F. Corner (ed.), *Ecc-*

leveleket, melyek – részben saját ösztönzésére – mindenfelől érkeztek, többek között Zsigmond magyar királytól is.²¹

A castellói per kiprovokálása mellett legjelentősebb munkája azonban a már többször említett *Supplementum*, pontos címén *Libellus de Supplemento Legende Prolixe Virginis beate Catherine de Senis* volt. Az 1402 és 1417 között több részletben írt műben Caffarini igyekezett minden olyan Katalinra vonatkozó, illetve az ügyét elősegíteni hivatott adatot, dokumentumot felsorakoztatni, mely a mégoly terjedelmes *Legenda maior*ban nem szerepelt. Ez a kusza szerkezetű, sokat bírált, de rendkívül izgalmas mű, melynek teljes eredeti szövege csak nemrég, 1974-ben jelent meg nyomtatásban, (cf. CAFFARINI) Szent Margit legendáira és kultuszára nézve is az egyik legfontosabb forrás. A magyar szenttel kapcsolatban többször idézték már, többször félre is értették, de a benne közöltek nagy részét sohasem hasznosították.

Katalin ügyének szószólói, mint láttuk, igyekeztek bizonyítani, hogy a szentség attribútumai a domonkos nővérek körében sem elképzelhetetlenek. Raimondo da Capua csak az egy Montepulcianói Ágneszt mutatta fel a sienai szent elődjeként. Caffarini most szaporítja a számukat: elkezdi terjeszteni két domonkos harmadrendi apáca legendáját: az 1287 és 1320 között élt, vak Margherita da Città di Castellóét ismeretlen szerzőtől és az 1337-ben meghalt Giovanna da Orvietóét, Giacomo Scalsa orvietói prior művét; sőt 1400-ban olaszra is lefordítja őket. Ekkortájt értesült az 1399-ben 19 évesen elhunyt szentéletű Maria da Veneziaáról, az ő legendájának megírására saját maga vállalkozott latin és vulgáris nyelven egyaránt 1403-ban, chioggiai időzése során.²² Az említett nővéreknél azonban fontosabb-

lesiae Venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis... (Venetiis, 1749) 183. old.; CAFFARINI, 410–411. old.

²¹ CAFFARINI, 369. old.

²² Fernanda Sorelli, „La production hagiographique du dominicain Tommaso Caffarini”, in André Vauchez (ed.), *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*. (École Française de Rome, Roma, 1981) 189–200. old.

nak bizonyult Magyarországi Margit és állítólagos magistrája, a veszprémi Boldog Ilona.

Ez utóbbiról az 1400-as századforduló évtizedeiben a magyar domonkosok határozottan állították, hogy a gyermek Margit nevelője volt. Ez aligha hihető, mivel Ilona legendájában Margitnak még a neve sem fordul elő, s ugyanígy Margit egyetlen legendája sem tud Ilona nevű magistráról, sőt a kanonizációs eljárás során felvett nagyszámú tanúvallomások egyikében sem szerepel. Ezzel a kérdéssel nem is kívánok foglalkozni, mint ahogy azzal sem, hogy ki is volt Boldog Ilona, mikor élt valójában, s mikor keletkezett kedvesen naiv legendája.²³ Mondanivalóm szempontjából most az a fontos, hogy a két magyar apáca neve összekapcsolódott s együtt szerepelt egy a Caffariniek szempontjából kapitális jelentőségű kérdés, a Katalin stigmái körüli vitában.

Ismeretes, hogy a ferencesek féltékenyen ragaszkodtak ahhoz a meggyőződésükhöz, hogy a stigmákban való részesülés egyedül az ő rendalapítójuknak, Szent Ferencnek a privilégiuma. Ugyanakkor Raimondo da Capua a *Legenda maior*ban határozottan állította, hogy 1375. április 1-jén, Pisában többek társaságában jelen volt, midőn a Megváltó a stigmák hordozásának kivételes kegyében részesítette az önkívületi állapotban lévő Katalint. Nyilvánvaló, hogy a sienai szűz szent voltát kevés tény igazolná fényesebben, mint Krisztus sebeinek viselése, ennek valóságát azonban a kételkedőkkel, nem utolsósorban a ferencesekkel szemben bizonyítani kellett. Ami nem volt könnyű,

²³ Robert Fawtier (ed.), „La vie de la bienheureuse Hélène de Hongrie”, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 33 (1913) 4–23. old.; Michael Bihl, „De B. Helena de Hungaria, III. Ord. S. Dominici (†circa 1241) stigmatibus insignita”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 6 (1913) 786–788. old.; Luttor Ferenc, „Magyarországi Szent Ilona”, *Religio*, 71 (1913) 776–778. old.; AA SS Nov IV (Bruxelles, 1925) 267–276. old.; Balanyi György, „Magyarországi Boldog Ilona”, *Regnum* (1937) 69–79. old.; Tóth László, „Magyarországi Boldog Ilona legendájáról”, in *Emlékkönyv Domanovszky Sándor születése hatvanadik fordulójának ünnepére* (Bp. 1937) 577–589. old.; MEZEY, 71–76. old.; magyar fordítás: ÉRSZEGI, 103–109. old.; Érszegi Géza, „Delle beghine in Ungheria ovvero l'insegnamento di un codice di Siena”, in: Sante Graciotti (ed), *Spiritualità e lettere nel medioevo italiano e ungherese*, megjelenés előtt.

mert a sebek, állítólag Katalin kérésére, láthatatlanok voltak, s ő csupán a fájalmukat érezte.²⁴

Érezve a feladat nagyságát, Caffarini nagy körültekintéssel és alapos dokumentációval látott neki hősnoje stigmatizációjának bizonyításához, s a *Supplementum* legterjedelmesebb fejezetét (Pars II., Tractatus VII.) szentelte a kérdésnek.

Lehet, hogy eredetileg külön műnek szánta, s csak utólag illesztette a *Supplementum* fejezetei közé. E skolasztikus értekezés rendszerezi azokat a jeleket (*stigma, signa, cycatrices*), melyek a testen vagy testben vallásos buzgóság, illetve isteni kegyelem révén keletkeznek. Ezek lehetnek természetesek vagy természetfelettek. Az előbbieik közé tartoznak azok, melyek az önsanyargatás (cilicium, önostorozás) vagy a mások által való ostromztatás következményei. Katalin is alávetette magát a devóció e formájának, s ebben Magyarországi Szent Erzsébethhez és Boldog Margithoz volt hasonló, amint azt Caffarini két helyen is említi.²⁵ A természetfölöttiek közé tartoznak a szívben csodás módon létrejött jelek, mint a Margherita da Città di Castello szívében talált három kis drágakő vagy a Chiara da Montefalcóiban fellelt *Arma Christi*.²⁶ És természetesen ide tartoznak, s valamennyi között a legértékesebbek a Krisztus öt sebének megfelelő stigmák.

E különös adományban Caffarini tudomása, illetve forrásai szerint Sienai Szent Katalin előtt mindössze hárman részesültek: Assisi Szent Ferenc, az alig ismert Strassburgi Valter (Gualterius de Argentina) domonkos szerzetes²⁷ és Magyarországi Boldog Ilona. vö. (I. tábla) Katalin ügye szempontjából ez utóbbi volt különösen fontos, hiszen Ilona személyében egy már ő előtte stigmákban részesült másik domonkos nővért sikerült felvonultatni. Ilona azonban csak 1409 után jelenik meg a színen, addig ugyanis nem ő, hanem Szent Margit volt a Katalin kanonizációjáért szorgoskodó olasz domonkos stigmatizált elődjelöltje.

²⁴ *Vita Sanctae Catharinae*, cap. II, 7. ; Capuai Rajmund, *Sziénai*, 112–118. old.

²⁵ CAFFARINI, 140, 185. old.

²⁶ CAFFARINI, 128–130., 183. old.; e szentekről részletesebben I. alább K. G. tanulmányában 344–346. jegyzet.

²⁷ CAFFARINI, 152–153., 176–177., 180. old.

A XIV. század második felében ugyanis különböző domonkos provinciákban egyszerre csak elterjedt Magyarországi Margit stigmáinak híre. Erről Caffarini mintegy maga mentségéül értesíti az utókort a *Supplementum* egy a Margit-kutatók által sohasem idézett részében. 1410 körül, midőn már meggyőződött arról, hogy a Margit stigmáiról szóló mendemonda hamis, elmondja, hogy előzőleg miért adott annak mégis hitelt. „*Pro excusatione mei*” – így kezdi elbeszélését – Toscanában, Lombardiában, a nápolyi királyságban, sőt Angliában is részben ő maga látta, részben hitelt érdemlő személyektől hallotta, hogy a domonkos rendházakban mindenfelé ott látható megfestve Boldog Margit képe „vérző stigmákkal” (*cum sanguinolentis stigmatibus*). Név szerint is hivatkozik több rendtársára, mint Robertus de Angliára, Nicolaus de Beneventóra, Stephanus de Salmonára, de különösen a tekintélyes Antonio da Bitonto teológiaprofesszorra, a (nápolyi) királyságbeli provinciálisra, aki szerint Pugliában – s ezt most idézem: – „valamennyi konventben meg van festve egy Prédikátor rendbeli apáca, név szerint Magyarországi Boldog Margit, öt stigmával s bennük egy liliummal; mondják, hogy ezek régtől fogva ott vannak, s mindkét nembeliek részéről nem kis tiszteletben részesülnek, elannyira, hogy ha valaki ellentmondóan szólna, nem kis botrányt okozna vele.”²⁸

Az ikonográfia, a művészettörténet és a Margit-kultusz szempontjából egyaránt meglepő s eddig ismeretlen adatok sorával ajándékoz meg itt bennünket a derék domonkos barát, s szavai hitelében – az esetleges túlzásokat leszámítva – nincs okunk kételkedni. Ezeknek a XIV. századi, Margitot stigmákkal ábrázoló freskóknak vagy táblaképeknek egynémelyike ugyanis máig fennmaradt. Érdeemes őket felsorolnunk: Firenzében a Santa Maria Novella sekrestyéjében a Domonkos Képmások Mesterének a táblaképen jelen van a stigmát viselő Margit,

²⁸ „*in omnibus conventibus... est depicta una monialis ordinis Predicatorum, sub nomine dicte beate Margarite de Ungaria dicti ordinis, cum quinque stigmatibus et uno lilio in quolibet stigmatate, dicens hoc ibi factum fuisse ab antiquo et esse in non parva devotione personarum utriusque sexus, int tantum quod si quis oppositum diceret, in non parvum scandalum omnium redundaret*”, CAFFARINI, 174–175. old.

korona van a fején, melyet glória vesz körül, benne a nevével²⁹ (II–III. tábla); 1368-ban készült a perugiai San Domenicónak az a freskója, mely Margitot halálos ágyán ábrázolja, aki előtt a magasban megjelenik a sebeit neki átadó Krisztus³⁰ (IV. tábla); a trevisói San Niccoló 1370 körüli Margit-feskőjének érdekessége, hogy nemcsak neve van megörökítve, hanem Pál apostol szavai is: „*Ego enim stigmata Christi in corpore meo porto*”³¹ (V. tábla); a genovai Palazzo Biancóban a stigmákkal ábrázolt Margitot egy triptichonban látjuk viszont, mely Barnaba da Modena iskolájából származik (1367–1383 között vannak róla adataink); stílusa alapján XIV. századi a lisszaboni Museu Nacional de Arte Antiga Margit-képe, mely bolognai iskolából való és egy ereklyetartót díszít³² (VI. tábla); végül a XV. század legelejére datálják azt a leszedett freskót, mely a bresciai Pinacoteca Tosio-Martinengo tulajdona, s melyben a féltérdre ereszkedő Margit a szeráf formában feléje hajló feszülettől fogadja a stigmákat³³ (VII. tábla).

²⁹ Richard Offner, *A Critical and Historical Corpus of Florentine Painting* (New York University, 1930) Sect. III, Vol. II. Part I. 58. old. XXV. tábla.; George Kaftal, *Iconography of the saints in Tuscan painting. (Iconography of the saints in Italian painting from its beginning to the early XVth century. Vol. I.)* (Sansoni, Firenze, 1952) 31. 672–673. old. No 214.; ez az a kép, amit KIRÁLY, 190. old. tévesen a kolostor könyvtárában levőnek és Ciano de Orcagna művének tüntet fel.

³⁰ George Kaftal, *Iconography of the saints in Central and South Italian schools of painting. (Iconography of the saints in Italian painting from its beginning to the early XVth century. Vol. II.)* (Sansoni, Firenze, 1965) 741–742. old. No 243 (a).

³¹ Galat. 6,17. ; Luigi Coletti, *Treviso. Catalogo delle cose d'arte e di antichità d'Italia* (La libreria dello stato, Roma, 1935) 408. old.; Lea Tolnay Danesi, „Un affresco senese a Treviso”, *L'Arte* 37 (1934) 223–229. old.; Florio Banfi, *Ricordi ungheresi in Italia* (Roma, 1942) 173–174. old.; George Kaftal–Fabio Bisogni, *Iconography of the saints in the painting of north east Italy (Iconography of the saints in Italian painting from its beginning to the early XVth century. Vol. III.)* (Sansoni, Firenze, 1978) 663. old. No 194 (c).

³² Ibid. 663. old. No 194 (b) és (a).

³³ George Kaftal–Fabio Bisogni, *Iconography of the saints in the painting of north west Italy (Iconography of the saints in Italian painting from its beginning to the early XVth century. Vol. IV.)* (Le Lettere, Firenze, 1985) 463. old. No 155 (a).

Bár sajnos nem tudjuk, hogy Margitot stigmákkal ábrázolta-e, vagy sem, fokozott érdeklődésünkre tarthat számot az az elveszett oltárterítő, melyet Erzsébet magyar királyné személyesen vitt 1343-ban Rómába a San Pietro számára, s mely az Árpád-házi szenteket ábrázolta, Margitot is immár közéjük sorolva.³⁴ Ez arra mutat, hogy az 1340-es évek elején – amikor megjelennek a Margitot stigmákkal ábrázoló legelső képek – a magyar uralkodóház részéről is aktivitás mutatkozik. S ne feledjük: Lóvei Pál új kutatásai szerint 1336–1340 körül készült el Szent Margit új fehérmárvány síremléke, mely szorosan kapcsolódott a rendalapító Szent Domonkosnak, valamint Szent Péter Mártírnak a kultuszához. Ez utóbbinak a milánói San Eustorgióban lévő síremléke ugyanazt a modellt mutatja, mint a Margité, s készítésének ideje (1335–1339) is csaknem azonos amazéval. S hogy szaporítsuk az érdekes egybeeséseket: Erzsébet királyné 1337-ben San Pietro Martire milánói, 1340-ben pedig Szent Domonkos bolognai kápolnáját halmozta el gazdag ajándékokkal.³⁵ Lehet tehát, hogy magyar ösztönzésnek is része volt Margit népszerűsége hirtelen növekedésében, de ez még nem magyarázza, hogy miért éppen a stigmákkal űzött *pia fraus* lett a Margit-ábrázolások járványszerű elterjedésének vezérmotívumává.

A történelem fintora, hogy miközben a XIV. század közepéig már jónéhány domonkos apáca nyerte el a stigmákat, – köztük a magyar Boldog Ilona is! – ezek Itáliában ismeretlenek voltak,

³⁴ E. Muntz – A.L. Frothingham, „Il tesoro della Basilica di S. Pietro in Vaticano dal XII al XV secolo”, *Archivio della R. Società di Storia patria*, 6 (1883) 14. old.; Dercsényi Dezsdő, *Nagy Lajos és kora* (Bp. é.n. [1940]) 70. old.

³⁵ LÓVELI; Erzsébet itáliai alapításairól l. Borselli 116 r-v.; Ambrosius Taegius, *Chronicae amplioris O. Praedicatorum*. Pars II, 133v – kézirat a rend római archívumában (Archivio Centrale dell’Ordine di S. Domenico, Roma Convento di Santa Sabina, Cod. Ms. XIV, 55, f. 52) [1340] „Hoc Anno Domina Regina Ungariae Elizabeth ob reverentiam B. Dominici misit Conventi Bononiensi Paramenta Ecclesiastica totalia, Calicem argenteum, Ampullas argenteas, propter quod fuit eidem deputata prima Missa, quae quotidie ad Altare B. Dominici dicitur. Misit etiam praefata Regina Conventui Mediolanensi ob reverentiam B. Petri Martyris Paramentum unum, veluti Rubei completum pro Altari majori. Aliud insuper paramentum, veluti rubei viridisque cum Frontali pulcro, ac Calice Argenteo magno”.

s helyettük stigmatizálttá kellett előléptetni azt a Margitot, akit ez nem illetett meg, s aki erre nem is volt rászorulva.

Erre az izgalmas jelenségre később próbálunk magyarázatot találni. Egyelőre ismerjük el, hogy nem tudjuk, kinek a kezdeményezésére keletkeztek ezek a képek, s csupán a stigma-divat elindulásának idejeként határozhatjuk meg nagy valószínűséggel az 1340 körüli éveket. Ez egyébként összhangban van Antonio da Bitontónak Caffarini által idézett állításával, mely szerint Pugliában e képek „*ab antiquo*” láthatók. Sienai Szent Katalin 1375-ben bekövetkezett stigmatizációja után a Margitot vérző stigmákkal ábrázoló képek érthető módon felértékelődtek a Katalin szentté avatásáért küzdő domonkosok szemében. De csak addig, míg 1409-ben ki nem derült, hogy az egész csupán fikció. Nehogy az legyen a látszat, hogy hamis érvekkel próbálják Katalin ügyét előmozdítani, ezeket a képeket jórészt megsemmisítették, s csupán néhány hírmondó maradt belőlük. Hangsúlyozva, hogy „*veritas super omnia vincit*”, maga Caffarini is intézkedett az ilyen képek eltávolításáról: midőn felfigyelt rá, hogy saját templomában, a San Giovanni e Paolóban elhelyezték Margit képét az öt látható stigmával, gondoskodott arról, hogy a velencei rendház helyiségeiben ilyesmi ne forduljon elő.³⁶ A XV. század végén ugyan ismét készülnek majd ábrázolások a stigmákat fogadó Margitról, de ezek már más összefüggésbe tartoznak, melyre még visszatérünk.

Az igazság kiderülését megelőzően, a képeknél is fontosabb bizonyítéknak látszott Caffarini számára, hogy Pisában ráakadt Margit egy olyan legendájára, mely most „*in conventu sancti Dominici de Veneciis*” található, s melynek 30. fejezetében szó van vérző stigmáiról.³⁷ Idézi is az erről szóló szöveget, melyet máshonnan is ismerünk, s amelyre később visszatérek. Most csak a tényt hangsúlyozom: Caffarini egy a stigmatizációt tartalmazó, számunkra ismeretlen Margit-legenda változatról tudósít. Hogy állításában nincs okunk kételkedni, azt bizonyossá teszi,

³⁶ CAFFARINI, 156–157. old.

³⁷ „*Item, quod plus est, quia etiam vidi unam legendam dicte beate Margarite, quam habui de Pisis et nunc est in conventu sancti Dominici de Veneciis, ... in qua fit mentio de dictis stigmatibus sanguinolentis, ubi capitulo XXXo sic dicitur*”, Ibid, 175. old.

hogy utal a szöveg hollétére is, a másik velencei domonkos konventre, a San Domenico in Castellóra. Az általa megszerzett, vagy lemásoltatott legenda nyilván azért volt itt, mert Caffarini 1414 és 1422 között ennek a rendháznak volt a priorja. Fi-gyelemreméltó, hogy a legendát éppen Pisában, Katalin 1375. évi stigmatizációjának színhelyén találta. Caffarini három itteni látogatásáról, illetve tartózkodásáról tudunk: 1373–1374-ben, 1393–1394-ben és 1398-ban.³⁸ Az első nem jöhet számításba, hiszen akkor maga Katalin is tudhatott volna erről a legendáról, méghozzá saját stigmáinak elnyerése előtt, amiről a minden részletet összegyűjtő legendaírói megemlékeztek volna. Caffarini így leghamarább 1393-ban, legkésőbb 1398-ban ismerhette meg a Margit stigmáit említő pisai legenda szöveget, mely Katalin stigmáinak éve, vagyis 1375 után vagy még inkább 1380. évi halálát követően keletkezhetett.

Hogy 1380 körül Szent Katalin híveit már komolyan foglalkoztatták a stigmatizált magyar domonkos nővérrel elterjedt híresztelések, azt onnan is tudjuk, hogy Raimondo da Capua, akit éppen Katalin halála évében választottak meg a rend magister generalisává, az 1382-ben Budán tartott generális káptalan alkalmával érdeklődött e felől a magyar rendtársaknál.³⁹ Tőlük azonban azt a választ kapta, hogy nem Margitnak, hanem a *magistrájának* vélt Boldog Ilonának voltak stigmái. Raimondo értesüléséről Caffarini is tudott, mert éppen ő hagyományozta ránk ezt az információt egy mára már elveszett kéziratában (melyre mindjárt visszatérek). Caffarini mégis sokáig inkább hitt a képeknek és a Pisában talált legendának. De lelkiismerete mégsem hagyta nyugodni, végképp meg akart arról győződni, hogy mi az igazság.⁴⁰

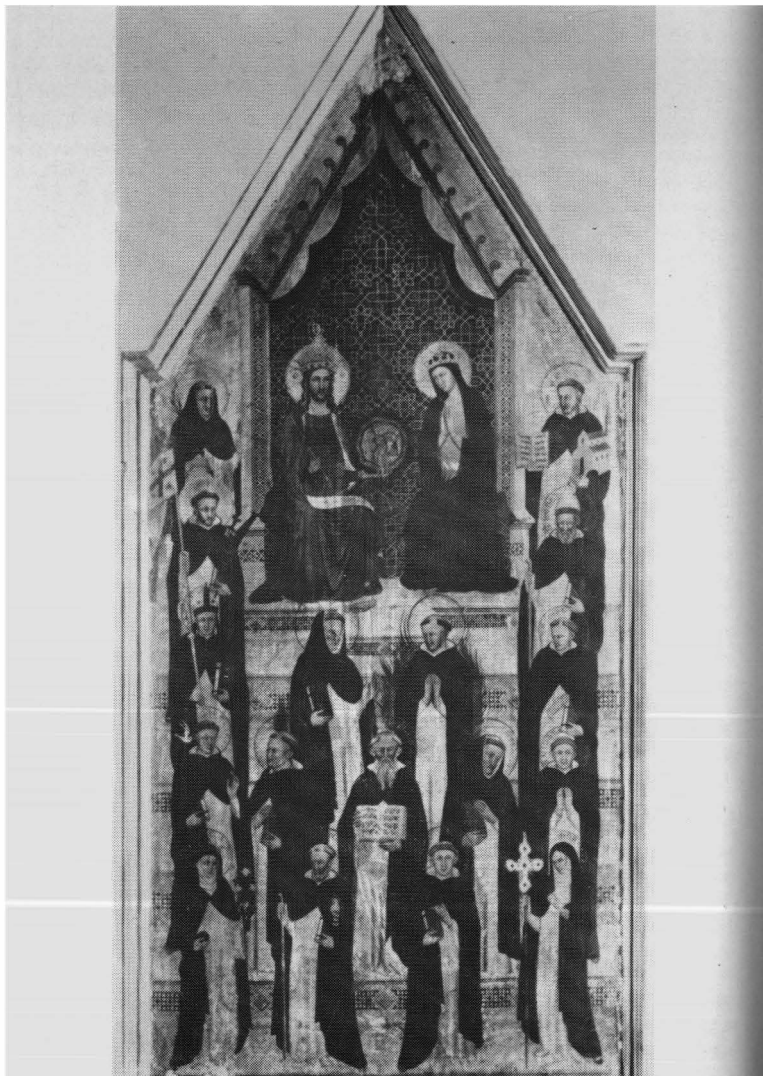
³⁸ A pisai tartózkodásokról I. CAFFARINI, IX–X, 303. old.; idem, *Historia disciplinae...* 175., 198. old.

³⁹ Az 1382-es budai káptalan aktái elvesztek, mindenestre nem találhatók Benedictus Maria Reichert kiadásában: *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum* (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica VII) (Romae, 1900) t. II. 1304. old.; I. Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'ordre des frères Prêcheurs*, III. (Paris, 1907) 519. old.

⁴⁰ CAFFARINI, 156., 173., 174., 176. old.



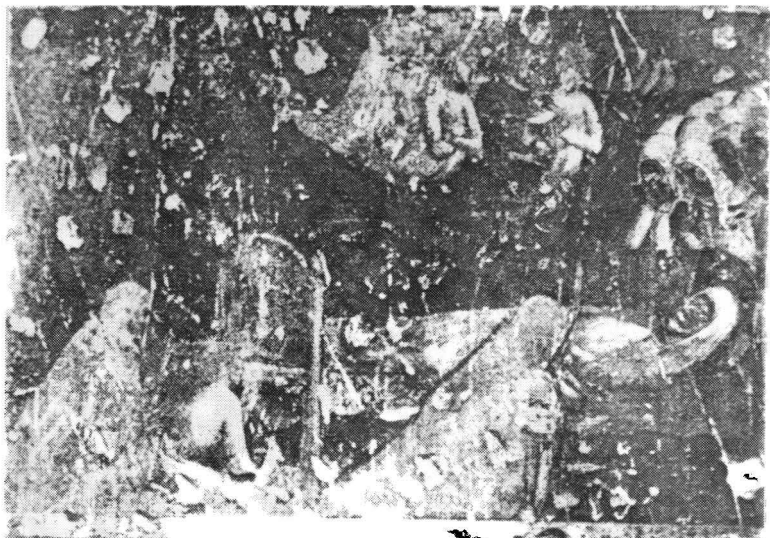
I. A Caffarini által tárgyalt négy stigmatizált: Assisi Szent Ferenc, Strassburgi Boldog Valter, Magyarországi Boldog Ilona és Sienai Szent Katalin ábrázolása a *Libellus* sienai kéziratában



II. Krisztus és Szűz Mária a domonkos rend szentjeinek társaságában, a Domonkos Képmások Mestere; Firenze, Santa Maria Novella, XIV. század második fele



III. *Szent Margit koronával és stigmákkal*; részlet a Domonkos Képmások Mestere táblaképéről



IV. *Margitnak megjelenik Krisztus szeráfszárnyakkal*, freskó, Perugia, San Domenico, 1368 k.



V. Szent Margit stigmákkal, Tomaso da Modena műhelye, Treviso, San Niccolò, XIV. sz. második fele



VI. *Szent Margit*, táblakép egy ereklyetartóról; Bolognai iskola, XIV. sz. második fele, Lisbon, Museu Nacional de Arte Antiga



VII. *Szent Margit stigmatizációja*, levásztott freskórészlet, Bresciai mester, XV. sz. első fele, Pinacoteca Tosio-Martinengo



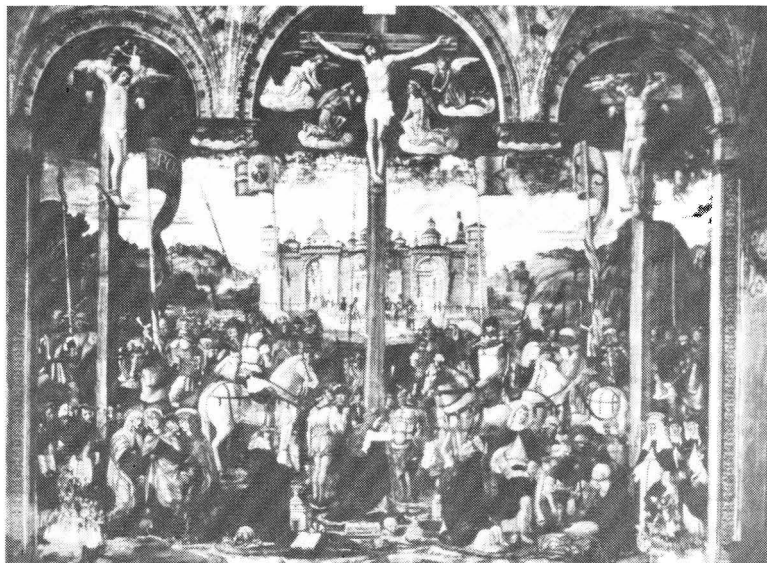
IX. *Szent Margit stigmatizációja*, umbriai iskola, XV. század, Città di Castello, San Domenico



X. Pier Francesco Fiorentino, *Szűz Mária a szentek társaságában* (1494); a predellán balról a második Sienai Szent Katalin, jobbról a második Szent Margit, a jobb szélső pedig Fina di San Gimignano; San Agostino, San Gimignano



XI. *Szent Margit stigmatizációja*, részlet Pier Francesco Fiorentino táblaképének predellájáról



XII. Giovanni da Montorfano, *Krisztus keresztrefeszítése* (1495), Santa Maria delle Grazie, Milano



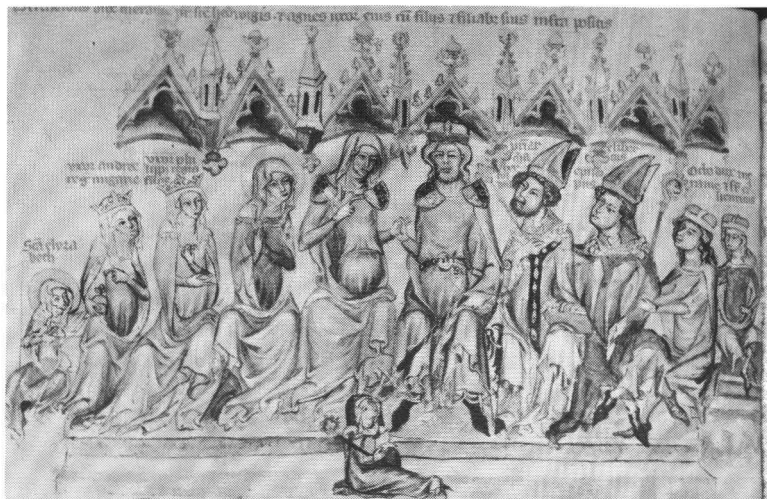
XIII. Sienai Szent Katalin és Szent Margit (jobb szélen), részlet Montorfano freskójáról



XIV. Ludovico d'Angelo, *Città di Castellói Boldog Margit, Árpád-házi Szent Margit és Montepulcianói Szent Agnes* (1495), Perugia, Galleria Nazionale



XV. Sziléziai Szent Hedvig, donorkkal, *Hedwig Codex* (13.3)



XVI. Meráni Berchtold feleségével, Ágnessel, gyerekeik és unokáik társaságában. Bal szélén Szent Erzsébet, mellette anyja, Gertrúd, balról a negyedik Szent Hedvig, *Hedwig Codex*



XVII. Csehországi Szent Ágnes megalapítja a prágai klarissza kolostort, *Breviár velmistra Lva, (1356)*

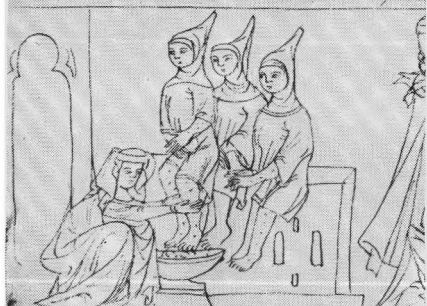


Sā eliza d' hunc s'c' leuat i' hunc

XVIII. Szent Erzsébet szolgólányaival gyapjút fon, *Krumauer Bilderkodex*



Sā el' p'is lanat' p'ra a' v'it' e'az



XIX. Szent Erzsébet betegekét látogat, és lábukat, sebeiket mossa, *Krumauer Bilderkodex*

Ezért a legilletékesebbekhez, a magyar domonkosokhoz fordult, több levelet is intézve a közelebről nem ismert Gergely nevű magyarországi prior provinciálishoz, a stigmák kérdéséről pontos tájékoztatást kérve tőle. A címzett – jó magyar szokás szerint – eleinte nem válaszolt, és csak 1409 decemberében szánta rá magát az írásra, minden bizonnyal az ebben az évben Magyarországra érkező, a rend reformját szorgalmazó s később a Margit-kultuszt is előmozdító Giovanni Dominici, Caffarini harcostársa ösztönzésére.⁴¹ Levelében a magyar rendfőnök világosan megmondja, hogy Ilona az, akinek stigmái voltak, s bizonyoságul – nyilván Caffarini kérésére – megküldi Ilona legendájának a Margit legendája egy részének a másolatát, ígérve, hogy később a magyar provincia többi szentjének legendáit is eljuttatja. Erre valószínűleg nem került sor, Ilona és Margit legendái azonban megbecsült fogadtatásban részesültek Velencében.

Caffarini első dolga most az volt, hogy helyreigazítsák az eddigi tévedést, s a Margittal kapcsolatos érvelést Ilonáéval helyettesítsék. A *Supplementum*ban többször is nyomatékosan hangsúlyozza, hogy tévedtek, mikor Margitot vélték a stigmák kitüntetettjének, s a bizonyosság kedvéért – s az utókor szerencséjére – teljes terjedelemben közli is Gergely prior provinciális levelét.⁴² Visszatér erre egy ma már ismeretlen

⁴¹ Giovanni Dominici, aki Raimondo da Capuával és Tommaso Caffarinivel együtt a domonkosrend reformjának a lelkes előmozdítói közé tartozott, 1409. március 22-én járt pápai legátusi megbízatással Budán, ez alkalomból búcsút engedélyezett a Margit sírját felkeresőknek. FEJÉR – CD X/4. 771. old.; vö. KIRÁLY, 142–143. old.

⁴² Közöljük mi is: „*Salutem in Iesu omnium Salvatore. Reverende pater, iam plures litteras vestras recepi supra legenda sancte Margarite et eius magistre que vocabatur soror Helena. Etiam petebatis que ipsarum habuisset stigmata. Super hoc mitto vobis legendam et vitam eiusdem sororis Helene sancte in qua habetur quomodo et qualiter habuerit realiter et certitudinaliter stigmata. Mitto vobis etiam aliquam partem legende sancte Margarite et etiam in medio et in fine illius partis tota legenda terminabitur eodem modo cum miraculis usque ad finem. Si autem totum vultis habere, pro certo continet in toto usque ad mediam bibliam; alias autem legendas sanctorum provincie nostre adhuc non potui scribi facere, sed laborabo quod in brevi transmittam in scriptis. Valete in Domino feliciter. Datum Bude, dominica tertia adventus,*

kéziratában is, melyre 1572-ben Stefano Razzi bukkant rá a chioggiai domonkos konvent könyvtárában. Razzi a domonkos szentek és boldogok életrajzgyűjteményét állította össze, köztük természetesen Margitét is. Ez utóbbihoz forrásként Leandro Albertinek a domonkos rend kiváló nő-tagjairól, a XVI. század első felében írt, ma már fellelhetetlen kéziratát használta.⁴³ Razzi közli, hogy Alberti az egyik fejezetében leírja, miként kapta meg Margit a stigmákat, és ezt ő is átvette volna, ha nem kerül a kezébe az említett chioggiai kézirat, melyben a következő információt találta: „Magyarországi Boldog Ilona viselte csodálatos módon a szent stigmákat, és nem az ő tanítványa, Boldog Margit, amint az látható a velencei San Giovanni e Paolo könyvtárában lévő terjedelmes legendájában. Bár tévedésből sokan a maestrát illető dolgokat a tanítványnak tulajdonítják. Én, Tommaso da Siena frater, jelenleg Szent Domonkos velencei konventjének a priorja, egy bizonyos Gergely fraternek, aki rendünk tagja és Magyarország provinciálisa, aláírt és a provinciája pecsétjével ellátott leveléből tudom mindazt, amit itt elbeszéltem. Ő meg is küldte nekem a fentemlített Boldog Ilona életrajzát.” A Razzitól idézett Caffarini-kézirat ezután utal még Raimondo da Capua Budán szerzett értesülésére is: „Ugyanezt hallottam Raimondo da Capuától, rendünk főtisztelendő generális atyjától a magyarországi provinciában, Buda városában megtartott generális káptalan után.”⁴⁴

M.º CCCC.º VIIIº Frater Gregorius, provincialis Ungarie, ordinis Predicatorum, vester in omnibus.” CAFFARINI, 173–174. old. A levelet többször idézték már történeti tanulmányokban, de ez gyakran pontatlanul történt. Mezey László például egy teljes mondatot elhagy, s ezért a következő téves konklúzióhoz jut: „abban a részben, amit a provinciális a legendából kímásoltatott, éppen Margit – előző forrásainkban, a nápolyi legenda kivételével ismeretlen – stigmatizációjáról lehetett szó.” MEZEY 69., 113. old.

⁴³ Stefano Razzi, *Vite dei santi e beati del sacro ordine de' frati predicatori, cosi humini come donne* (Firenze, 1588) t. II. 4–13. old.; Leandro Alberti kéziratának címe: *Delle donne che sono state illustri nella Domenicana religione.*

⁴⁴ Ibid. t. II. p. 13. : „egli (Alberti) in un capitolo, narra come questa sacra vergine hebbe le stimate: e l'haverei ancora io seguito, se questo anno 1572. in Chioggia, nella libreria del nostro convento, io non havessi trovata la seguente informazione. La beata Helena d'Ungheria hebbe, per modo meraviglioso le sagre stimate, e non la be-

A tévedés korrigálása mellett elkezdtek Ilona legendáját másolgatni a San Giovanni e Paolo scriptoriumában. Három itt készült másolata maradt fenn; kettő egy-egy olyan kódexben, mely Szent Katalin nagyobb legendáját tartalmazza⁴⁵, a harmadik pedig Girolamo Borselli domonkos krónikájának függelékében, melyet alább fogok tárgyalni.⁴⁶ A stigmákra vonatkozó részleteket némi rövidítéssel a *Supplementum* is tartalmazza. Ki óhajtom emelni – ennek a későbbiekben még jelentősége lesz –, hogy Boldog Ilona létezéséről Magyarországon kívül semmit sem tudtak egészen a Gergely által megküldött legendaszöveg, illetve annak a velencei műhelyben történt sokszorosítása előtt.

Az egyetlen adat, mely ennek ellentmondana, tévedésen alapul. Az Ilonára vonatkozó magyar szakirodalomban többször szerepel az az állítás, hogy Hugo Campanus, a domonkos rend 16. nagymestere 1331–1341 között említi már őt *Chronicon generalium nostri ordinis* című munkájában. Az említett generális, eredeti nevén Hugues de Vaucemain azonban semmiféle történeti művet sem írt,⁴⁷ s a rá való hivatkozás csupán a magyar domonkosok első történetírójának, Sigismondo Ferrarinak egy

ata Margherita sua discepola, come si puo vedere nella sua leggenda distesa, la qual si trova nella libreria di San Giovanni e Paolo in Venezia. Benchè, per errore, da molti le cose che furono della maestra, si attribuiscono alla discepola. Io Fra Tommaso da Siena, al presente Priore del Convento di San Domenico di Venezia, hebbi da un certo padre fra Gregorio dell'ordine nostro, e provinciale dell'Ungheria, per lettere segnate con sigillo del suo provincialato, quanto di sopra ho narrato. In quale anco mi mando la vita della beata Helena sopradetta. Il medesimo ancora udi dal Reverendissimo Padre generale dell'ordine nostro, Raimondo da Capua, dopo la celebrazione del capitolo generale nella città di Buda, provincia d'Ungheria."

⁴⁵ Mindkét kódex ma Sienában van; használja őket (S1, S2) a Robert Fawtier alapján készült bollandista kiadás: AA SS Nov. IV (Bruxelles 1925) 267. old.

⁴⁶ L. 124. jegyzet.

⁴⁷ Jacobus Quétif – Jacobus Échard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* (Lutetiae Parisiorum, 1719) vol. I. 580v-581. old. „Hugo de Vauceman” semmiféle történeti munkájáról nem tud, csak „*litterae encyclicae*” maradt fenn tőle. (Madas Edit hívta fel a figyelmemet az újabb kézikönyv részletesebb utalására: Thomas Kaepeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II. G-I (Romae ad S. Sabinae, 1975) 281–282. old. „*Hugo de Vaucemain Gallicus*” + 1 sermo, + *Litterae de terminis conv. Divionen. et Autissiodoren.* – ezen a helyen szeretnék köszö-

pontatlan mondatára megy vissza. *De rebus Hungaricae provinciae Ordinis Praedicatorum* című munkájában Ferrari közli, hogy minden író egyetért abban, hogy boldog Ilonának megvoltak a stigmái, majd így folytatja: „*Nam praeter jam memoratos, breve Chronicon Generalium nostri Ordinis post Constitutionum declarationes, in Fratre Ugone Campano 16. Magistro Generali ait: Beata soror Helena de ungaria quae habuit quinque stigmata Christi et magnae perfectionis mulier in Hungaria, sanctimonialis ordinis Praedicatorum fuit. Huius discipula, Beata Margarita, regis Hungariae filia, similiter sanctimonialis, mirabilibus vitrutibus fulsit*”.⁴⁸ Az idézett részben nem a 16. magister generalis valamely művéről van szó, hanem egy a domonkos nagymesterek történetét bemutató krónikának Hugues de Vaucemainről szóló fejezetéről. Az a munka pedig, melyben Ferrarius az Ilonáról szóló passust találta, a következő: *Compendiosissima Chronica, rever. Magistrorum Generalium ordinis praedicatorum, mely a Regula Beati Augustini, Constitutiones fratrum ordinis praedicatorum* (Romae, 1566) című könyv egyik függeléke. E rövid krónika Vaucemainről, illetve Campanusról szóló fejezetében szóról szóra megtaláljuk az Ilonára vonatkozó fenti mondatot. Vagyis ez egy XVI. századi szerző szövege, s nem a XIV. századi magisteré. De hogy miért éppen a róla szóló fejezetben kerül Ilona említésre, az rejtély. Az azonban biztos, hogy csupán felületességről van szó, mert közvetlenül Ilona előtt Montepulcianói Ágnest említi, mint Vaucemain idejében jeleskedő domonkos apácát, ami ugyanúgy nem igaz, mint az Ilonát illető állítás.⁴⁹ Egyértelműen megállapíthatjuk tehát, hogy eltérően Margittól, Ilona nemzetközi ismertsége csak 1409-ben kezdődött.⁵⁰

netet mondani azért a segítségért, amit Madas Edittől kaptam apám kéziratának gondozásában)

⁴⁸ (Typis Matthaei Formicae, Viennae 1637) 217. old.

⁴⁹ *Regula Beati Augustini...* (Romae, Apud Antonium Bladum, impressorem cameralem, a. d. 1566) 73r-v.

⁵⁰ Bár a posztumusz kiadás jegyzeteinek nem illik vitatkozni a szöveggel, ezzel a lényeges kérdéssel kapcsolatban mégis szükséges megemlíteni, hogy talán ilyen kategórikus ítélet mégsem hozható e vonatkozásban. Apám halála után került a kezembe André Vaucheznek a témába vágó s itt feltétlenül megemlíthető cikke: „Les

Szent Katalin velencei hívei fáradozásának a magyar történelem és kultúra nagyon sokat köszönhet. Ha Caffarini nem erőszakolja ki a magyar Gergely provinciálistól a választ, valamint a két magyar apáca legendájának a megküldését, akkor Ilona legendáját egyáltalán nem ismernénk, Margit esetében pedig – miként azt hamarosan látni fogjuk – éppen legfontosabb legendáját kellene nélkülöznünk. Ilonának még a létezéséről is csupán Ransanus Margit-életrajza jóvoltából tudnánk.⁵¹ Bár mint a stigmák viselője most már ő lett a fontosabb személy Caffariniék szemében, amíg ez tisztázódott, Margit állt érdeklődésük középpontjában. S ez az érdeklődés a rá vonatkozó ismereteink jelentős gazdagítását eredményezte, különös tekintettel legendáira. Caffarini, mint látni fogjuk, három különböző Margit-legendát ismert. Ezekből kettő a San Giovanni e Paolo könyvtárában volt: az egyik már korábban odakerült, a másik pedig az, amelyet Gergely fráter küldött Budáról. Az ezektől különböző harmadik, melyet Pisában talált, a San Domenico in Castellóban volt elhelyezve. E három legenda meghatározása és vizsgálata útján közelebb jutunk a Margit-legendák valóságos történetéhez.

stigmates de Saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge”, *Mélanges de l'École Française de Rome*, 1968 (80) 595–625. old., mely egy fontos, a magyar kutatás által eddig nem ismert forrásra hívja fel a figyelmet Ilonával kapcsolatban (i. m. 609. old.). Egy párizsi ferences magiszter, Pierre Thomas 1310 és 1330 közé datálható *Quodlibet*jében, a Szent Ferenc stigmáival kapcsolatos ellenvetéseket sorra véve a következő érvet hozza fel: „*Praeterea, domina Helena, ut dicitur, habuit Stigmata etiam cum (lacuna), ut a quibusdam trufatoribus depingitur; ergo non solus beatus Franciscus.*” Gaudens E. Mohan, „Petrus Thomae on the Stigmata of St. Francis”, *Franciscan Studies*, 8 (1948) 284–294. old., az idézet: 293. old. Bár ez még nem tanúsítja kétséget kizáróan, hogy Ilona valódi történeti személy lett volna, s hogy ismerte volna Margitot, azt mégis alátámasztja, hogy neve és stigmáinak híre a XIV. század első felében már elterjedt a domonkos rend egyes köreibben. (K. G.)

⁵¹ RANSANUS.

2. A *LEGENDA VETUS* ÉS LESZÁRMAZOTTAI

Melyik lehetett az a Margit-legenda, melynek másolatát Gergely frater Velencébe küldte? Semmi más, mint a Bőle Kornél által az 1930-as években a bolognai domonkos rendház egyik kódexében felfedezett s azután általa publikált legrégebbi Margit-legenda.⁵² Ismeretes, hogy a mű szerzőségét 1941. évi tanulmányában Lovas Elemér, meggyőző érvekkel, Margit gyóntatójának és lelki vezetőjének, tizenkét éven át a magyar rendtartomány prior provinciálisának, Marcellusnak tulajdonította.⁵³ Az attribúcióval szemben eleinte csak a Margit 1943. évi szenttéavatási eljárása alkalmával szakvéleményt készítő F. Callaey adott hangot fenntartásnak⁵⁴, később azonban Győrffy György határozottan cáfolta azt.⁵⁵ Mielőtt a Gergely által küldött szöveg és a Bőle által felfedezett legenda azonosságáról érveimet előadnám, a szerzőség kérdésében magam is állást óhajtok foglalni.

Győrffy két körülményre hivatkozik: a szerző önmagáról első, a provinciálisról viszont harmadik személyben beszél; míg Marcellus a tanúvallomások során higgadtan, tárgyilagosan felel a kérdésekre, addig a legenda kiszínezi az eseményeket, sőt valótlanságokat állít. Első személyben mindössze négy alkalommal szól a szerző önmagáról: a legenda legelején, mikor közli,

⁵² BŐLE, 17–43. old.; GOMBOS, 2008–2029. old. (A fejezetmegjelöléseket Gombostól vettem át. A BŐLE-hivatkozásokban második számként Ballér Piroska – a rövidítésjegyzékben megadott – magyar fordításának lapszámát tüntetem fel).

⁵³ LOVAS 1941. ; Marcellusról vö. MÁLYUSZ. 366–367. old.

⁵⁴ CALLAEY, XXIV. old.

⁵⁵ GYÖRFFY, 342–343. old.

hogy hősnője életét „*a nobis visa magis quam audita*” idézi fel; a 10. fejezet végén, ahol egy minorita barát elbeszéléséről megjegyzi, hogy az „*meipso, qui hec scribo, presente*” történt; a 17. fejezet végén, amikor elmondja, miként csodálták meg Margit önsanyargató eszközeit Joannes rendi magister „*et nos plures fratres seniores*”; s végül az 52. fejezetben, az ifjú László király betegsége kapcsán („*tunc astantibus nobis fratribus...*”). Valamennyi esetben a hitelességet hangsúlyozza az első személy használata, a provinciális minőség pedig itt nem fontos. Amikor a legendát írta, amikor János mesterrel együtt volt, valamint László betegségekor Marcellus már nem is volt provinciális. Ezért feltételezhető, hogy a szerző általában harmadik személyben kívánt szólni saját szerepéről Margit életében, és csupán amikor mint író vagy mint szemtanút említi önmagát, akkor vált első személyre. Hogy a szerző és a provinciális azonos, azt megerősíteni látszik a 11. fejezetnek az a része, ahol kissé hosszadalmasan ír arról, hogy miről elmélkedett és miről álmódott a provinciális, sőt azt is szó szerint idézi, hogy álmában mit olvasott. Nehezen képzelhető, hogy itt másról legyen szó, mint önmagáról.⁵⁶

Györfly azon érveléssel szemben, hogy Marcellusnak a pápai biztosok előtt tett vallomása⁵⁷ más tónusú, mint a legendaszöveg, azt kell mondanom, hogy ez magától értetődő: az egyik egy jogi eljárás során való felelősségteljes nyilatkozat, a másik viszont a leendő szent kultuszának szolgálata. Persze, hogy valamennyire színezi, legendaszerűvé teszi az eseményeket, hiszen ez a műfaj velejárója, bár e tekintetben a legenda aligha vádolható túlzásokkal, sokkal inkább a visszafogottság jellemző rá. Györfly torzításokat és valótlanságokat is felró a legenda szerzőjének, amiket nem tételez fel Marcellusról. Két példát említ. A 44. fejezetben szó van egy Erzsébet nevű bolond nőről, aki Margit sírjánál különféle nyelveken összeviSSza beszélt a király és az udvar jelenlétében. Ezzel szemben édesanyja, aki az 1276. évi vizsgálat alkalmával az esetet elbeszélte, arra

⁵⁶ Az idézett helyek: BÓLE, 16/783., 20/767., 25/795., 40/813 old.; GOMBOS 2009., 2012., 2015., 2027. old.

⁵⁷ MRV 275–281. old.

a kérdésre, hogy kik voltak ekkor jelen, azt felelte: „*Ego et pater suus et multi alii, de quibus non recordor.*”⁵⁸ A nagy torzítás a legendaíró részéről tehát az lenne, hogy ő tudni véli, kik azok, akiket az asszony csak „*multi alii*”-ként említ. Ennyi licentia igazán megengedhető lenne egy legendában; de hátha nem is az, hátha igaza van a legendaírónak, a lányáért aggódó anya pedig valóban nem észlelte, kikből áll az őt körülvevő sokadalom. A másik esetben már valóban a tények némi megváltoztatásáról van szó: IV. László király súlyos betegségének színhelyét a legenda Margit szigeti apácakolostorának „közelébe” (*prope claustrum*) helyezi, holott az bizonyítottan egy a budai várbeli ferences kolostor „közelében” lévő házban volt.⁵⁹ Györffy ebben a legendaíró domonkos elfogultságát véli tetten érni, pedig itt inkább szövegromlásra (vagy kései tudatos változtatásra?) kell gondolnunk, hiszen ki tudja, hányadik s nyilván nem változatlan másolat már az a szöveg, amellyel rendelkezünk.

Az elmondottak alapján meggyőződésem, hogy Marcellus a szerző, s igaza van Lovas Elemérnek abban, hogy a Margit cselekedeteit „*magis visa quam audita*” ismerő szerző nem lehet más, mint gyóntatója és lelki atyja. Egyébként is szinte magától értetődő, hogy a szent életű apácák első életrajzát azok a lelki vezetők írják, akiknek döntő része volt hősőnjük „szentté” formálódásában, s akik írásukkal tanítványuk szentként való elismertetésének ügyét kívánják szolgálni. Példa erre Marburgi Konrád Szent Erzsébet vagy Raimondo da Capua Sienai Szent Katalin esetében.⁶⁰ Marcellus és műve ebbe a sorba illeszkedik. Mégis, minthogy minden kétséget kizáró adat nincs a birtokunkban, bölcsebbnek tartom, ha a legrégebb Margitlegendát mégsem a nagy valószínűséggel feltételezett szerzőről nevezzük el, hanem a semleges s ezért sohasem támadható *legenda vetus* elnevezéssel illetjük.

⁵⁸ BŐLE, 36/809. old.; GOMBOS, 2024. old.; MRV 333. old.

⁵⁹ BŐLE, 40/813. old., GOMBOS, 2027. old.; MRV 275–281., 33. old.

⁶⁰ Erről a kérdéskorről részletesebben l. alább, K. G. tanulmányának 4. fejezetében.

Térjünk most már vissza ennek a legendának a történetéhez. Hogy miképpen került a Bőle által felfedezett bolognai kódexbe,⁶¹ azt a magyar kutatás sohasem vizsgálta. Elkerülte a magyar kutatók figyelmét M. Hyacinthe Laurent 1940-ben megjelent cikke is, mely ismertette a kódexet, és tisztázta provenienciáját és másolásának idejét.⁶² A XVIII. században a kódex még a Cividale in Friuli-beli domonkos konventben volt, ide pedig Velencéből került. Törzsanyagát különböző domonkos szentek legendái alkotják, de ezekkel vegyesen számos más domonkos eredetű szöveg is olvasható benne, köztük jónéhány velencei vonatkozású. Benne van Giovanni Dominici egy 1396-ban és egy 1398-ban Velencében kelt levelének a másolata,⁶³ egy a velencei San Marcóban tartott ünnepségről szóló leírást 1402-ben másoltak bele Lauredano capodistriaei püspök könyvéből;⁶⁴ s olvasható benne Caffarini 1403-ban írt legendája Maria da Veneziáról.⁶⁵ Áruklodó az is, hogy a cividalei konvent könyveinek XVIII. századi jegyzékében kódexünk után rögtön egy Caffarini műveit tartalmazó kódex, valamint egy, a San Giovanni e Paolóban másolt prédikációgyűjtemény állt.⁶⁶ S végül teljesen bizonyossá teszi a velencei eredetet az a tény, hogy benne van a boldog Ilonáról szóló legenda, mely – mint láttuk – a Caffarini és a magyar Gergely fráter közti levélváltás előtt

⁶¹ A bolognai domonkos konvent archivumának „A” kódexéről röviden: BŐLE 12–13. old.

⁶² M. H. Laurent, „Un légendrier dominicain peu connu”, *Analecta Bollandiana*, 58 (1940) 28–47. old.

⁶³ ff. 138r-141v. Bőle és Laurent rossz olvasatot adtak az 1396-os évről, az előbbi 1346-ot ír, az utóbbi 1306-ot.

⁶⁴ ff. 44r-48r.

⁶⁵ ff. 158r-170v, 173r-183r.; vö. Fernanda Sorelli (ed.), *La santità imitabile „Leggenda di Maria da Venezia” di Tommaso da Siena* (Deputazione, Venezia, 1984).

⁶⁶ Bernardus Maria de Rubeis, *De rebus congregationis sub titulo Beati Jacobi Salomonis in provincia Sancti Dominici Venetiarum erectae Ordinis Praedicatorum, commentarius historicus* (Venetiis, 1751). A mi legendáriumunk leírása „octavus codex” néven 141–145. old.

ismeretlen volt.⁶⁷ Minden okunk megvan tehát azt feltételezni, hogy a kódex Caffarini scriptoriumában készült 1400 és 1410 között, és hogy Szent Margit itt olvasható *legenda vetusa* azonos a Gergely által küldött szöveggel.

De nézzük meg közelebbről is a legenda helyét a kódexben. Bőle nem közölte a Margitra vonatkozó teljes szöveget, csupán jelezte, hogy a szorosabban vett legenda után a kódexben a Margit 1276. évi kanonizációs eljárása alkalmával felvett jegyzőkönyv eleje is olvasható. A bennünket érdeklő szövegek kódexbeli elhelyezése a következő: A 144r–154r. fóliókon van a Bőle által közölt *legenda vetus*, és ezt szervesen folytatja, azonos kéz írásában, a 154v. fólión az *Inquisitiones et responsiones circa sanctitatem B. Margarite de Ungaria O. P.* Elöl áll az V. Ince által kiküldött pápai biztosok, Uberto Bianchi és de la Corre jelentése küldetésükről, amelybe bele van építve a nekik szülő két pápai bulla szövege is, majd az egyes tanúvallomások következnek a Fraknoi által közölt XVIII. századi jegyzőkönyvmásolattal azonos szöveggel és sorrendben. A 157v. fólión a közlés azonban megszakad, s utána Maria da Venezia legendája következik, majd a 171r–172v. leveleken s később a 183v-n ismét a Margitról szóló jegyzőkönyv folytatódik, hogy a másolás azután a kódex legutolsó lapján, a 191v. fólión, a lap közepén fejeződjön be – pontosabban szakadjon meg, más kéz által írt ilyen megjegyzéssel: „*deffunt alii testes multi*”. Valóban, a terjedelmes jegyzőkönyv másolásában scriptorunk csak a negyedik tanú vallomása egy részéig jutott el. Mivel a bemásolás többszöri megszakadása és újrakezdése tényéből nyilvánvaló, hogy a Margitra vonatkozó szövegeket utolsóként írták be a kódexbe, s ezért minden üres lapot fel kellett használni, joggal gondolhatnánk arra, hogy nem maradt több hely, s ezért nem folytatódott a jegyzőkönyv másolása. De ha szemügyre vesszük Gergely fráter levelét, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a velencei scriptor előtt nem is feküdt több szöveg. Gergely ugyanis azt írja levelében, hogy ő csak „*aliquam partem legende sancte Margarite*” küldi, mert a teljes olyan hosszú lenne, mint

⁶⁷ ff. 68v-70v *Legenda B. Helene de Ungaria, sanctimonialis O. P., que ut in hac narratur legenda stigmata habuit mirabili modo.*

egy fél Biblia. E meglepő állítást csak úgy értelmezhetjük, hogy a magyar domonkosok a *legenda vetus* és az 1276. évi jegyzőkönyv szövegét szerves egységnek tekintették, s ebből a valóban igen nagy terjedelmű szövegből küldtek el csupán egy részt, annyit, amennyit Caffarini scriptora a jelenleg Bolognában lévő kódexbe be is másolt.

Hogy a szorosabban vett, elbeszélő jellegű *legenda vetus* és a jegyzőkönyv együttesen alkották a magyar domonkosok szerint Margit legendáját, azt más körülmények is igazolják. Gergely fráter azt is írja, hogy a teljes legenda, vagyis az el nem küldött részt is magában foglaló mű a csodákkal folytatódik és végződik. S valóban, a tanúvallomások, melyek nagy többségét már nem másolták le Budán Caffarini számára, elsősorban csodákról tesznek tanúságot. Másrészt az sem lehet véletlen, hogy a magyar nyelvű Margit-legenda, melynek nagyobb része a *legenda vetus* átdolgozott, kibővített származékának a fordítása, a jegyzőkönyvben tanúvallomást tevők felsorolásával, illetve vallomásuk egy-két mozzanatának tömör összefoglalásával folytatódik. A magyar fordító előtt is olyan szöveg feküdt tehát, amely az elbeszélő részt, vagyis a *legenda vetust* követő szerkesztést és a jegyzőkönyvet vagy annak kivonatát együtt tartalmazta.⁶⁸ A magyar legenda írója egyébként a pápai biztosok által írottakat, vagyis a jegyzőkönyvet maga is Margit „legendájának” nevezi: Margit csodatételeit „hyven meg jrak papanak be vivuek, nekevnk es jrua hagyak mykeppen jol lagyatok az ev legendayat”.⁶⁹ Alig férhet kétség tehát hozzá, hogy a magyar domonkosok a XV. század elején Szent Margit hivatalos legendájának a *legenda vetus* és a jegyzőkönyv együttes szövegét tekintették, ennek egy részét küldték el Velencébe, s ezt olvashatjuk a bolognai domonkos konvent kódexében.

Ennek ismeretében felülvizsgálatra szorulnak azok a megállapítások, melyekre a *legenda vetust* és leszármazottait illetően Mezey László jutott, s melyeket tanulmányom elején vázoltam.⁷⁰ Ő ugyanis elképzelhetetlennek tartja, hogy a Gergely

⁶⁸ VOLF; P. BALÁZS; ÉRSZEGI; vö. MEZEY, 57. old.

⁶⁹ ÉRSZEGI, 148. old.; P. BALÁZS, 283. old.

⁷⁰ MEZEY, 59–64. old.

frater által Velencébe küldött Margit-legenda a Marcellusnak tulajdonított legenda lett volna. Szerinte ez ekkorra már régen elavultnak számított a magyar domonkosok szemében, akár csak az ennek bővítése útján létrejött ún. Marcellus III. A Budáról küldött szöveget nem is próbálta azonosítani, csupán eredetijének leelőhelyét határozta meg.

Gergely leveléből joggal következtetett Mezey arra, hogy a budai Szent Miklós kolostorban a magyar domonkosok szentként tisztelt rendtársaik legendáit egy kódexben őrizték összegyűjtve. Hiszen Margité mellett nemcsak Ilona legendáját tudta a magyar provinciális Velencébe küldeni, de kilátásba helyezte provinciája többi szentje legendájának („*alias legendas sanctorum provincie nostre*”) a megküldését is. Abban is igaza lehet Mezeynek, hogy a legendák összegyűjtése és a kódex keletkezése a Hugues de Vaucemain nagymestersége alatt tartott 1334. évi limoges-i generális káptalanon hozott rendelkezésnek köszönhető. Ez ugyanis előírja, hogy minden provinciában kutassák fel, írassák meg, és a következő káptalanra küldjék be a szentség hírében álló rendtagok életét és csodáit, hogy azokból devócióra serkentő könyvet lehessen szerkeszteni. Ugyanezt a rendelkezést a következő, 1335. évi londoni gyűlésen megismételték, kérve, hogy a legendákat a rend mesterének Párizsba küldjék el.⁷¹ Erre nyilván azért volt szükség, mert a provinciák egy része nem tett eleget a felhívásnak. Okunk van feltételezni, hogy a magyarok is ezek sorában voltak, sőt a másodszori felszólításnak sem engedelmeskedtek. A legendákat összegyűjtötték ugyan, de megküldésükre minden valószínűség szerint már nem került sor. Legalábbis semmi jele annak, hogy az elveszett budai kódexből ma általunk ismert két szöveg, az Ilona-legenda és a *legenda vetus* a XIV. században Franciaországban ismert lett volna. Láttuk fentebb, hogy az az adat, mely szerint Hugues de Vaucemain tudott volna Ilona létezéséről és stigmáiról, többszörös tévedésnek a gyümölcse.

Nehezen képzelhető el, hogy ha eljutott volna ekkor a rend magisteréhez Ilona legendája, teljesen visszhangtalan maradt

⁷¹ MEZEY, 44–45. old.; Reichert, *Acta Capitulum Generalium*. vol. II. 223–224., 230. old.

volna az a tény, hogy nem sokkal Szent Ferenc után egy domonkos apáca is részesült a stigmák kiváltságában. Ami pedig Margitot illeti, tudjuk, s az alábbiakban még bőven szólunk róla, hogy 1340-ben Hugues de Vaucemain egy Margit-legenda írását rendelte el. Mezey ebből arra következtet, hogy a magyarok által küldött szöveg nem nyerte meg Hugo magister tetszését. A Marcellus-féle szerkesztések ugyanis még a középkori hagyománynak megfelelő, a kronológiát követő elbeszélések, s kevésbé alkalmasak arra, hogy devócióra serkentsenek, ami a limoges-i határozatok fő célja volt.⁷² Meg kell azonban jegyezni, hogy Marcellus is arra törekedett, hogy hősét mint példaképet mutassa be, a jellemzésre helyezte a hangsúlyt, és a krónikás-kronologikus elemnek csak kis teret juttatott.⁷³ Nem állt tehát írása túlságosan távol a limoges-i célkitűzésektől. Másrészt kérdés, hogy jogosult-e Vaucemain részéről valami átgondolt hagiográfiai reformról beszélni. Ezt akkor tételezhetnénk fel, ha létezett volna már ekkortájt, 1334 körül, egy gazdag, de még erősen archaikus domonkos legendairóladom, melyet ideje volt megreformálni. Az a tény, hogy a különböző provinciák szentjeinek életét egy könyvbe tervezték összeírni, inkább arra vall, hogy reform helyett a domonkos hagiográfia megalapozásáról volt szó, természetesen a kor szellemében, a devóciós hatás hangsúlyozásával. Mortier, a domonkos magister generalisok monográfusa sem szól Vaucemain esetében hagiográfiai reformról, s azt a tényt, hogy íratott egy Margit-legendát, egyedi esetnek tekinti, nem pedig egy koncepció részének.⁷⁴

Kézenfekvőbb ezért arra gondolni, hogy a francia nagymester azért íratta ezt, mert a magyaroktól ilyet nem kapván, Margit-ról nem állt rendelkezésére legenda. S minthogy az avignoni udvarban ott voltak az 1276. évi *protocollum* rotulusai, adva volt a lehetőség egy legenda megszerkesztésére. Ha kéznél lett volna egy, a magyarok által elküldött régebbi legenda, ami csakis a

⁷² MEZEY, 51. old.

⁷³ Erre felfigyelt már Horváth János, *A magyar irodalmi műveltség kezdetei* (Magyar Szemle Társaság, Bp. 1944) 220. old.; vö. MÁLYUSZ.

⁷⁴ Mortier, *Histoire*, vol. III. 114–166. old.

legenda vetus vagy annak bővített változata lehetett volna, akkor az új legenda szerzője annak tényanyagából egyet s mást bizonyára hasznosított volna. Ezzel szemben az új kompozícióban, méghozzá sem a Garinusnak tulajdonított *legenda minor*ban, sem a nápolyinak nevezett *legenda maior*ban (szándékosan emlitem itt mind a kettőt!) a leghalványabb jelét sem látjuk a *legenda vetus* ismeretének.

Pedig a legenda az 1274 – 1275-ben Magyarországon járt Joannes Vercellensis magister generalis útján már korán eljutott külföldre, de a jelek szerint szélesebb körben ismeretlen maradt. Egyedül Jorg Valter XV. századi német fordítása őrizte meg a János mester által kivitt – s helyenként átirrt – szöveg emlékét.⁷⁵ A *legenda vetus* egy másik változata a XIV. század elején talán Árpád-házi boldog Erzsébet tössi apáca birtokában volt, s egyik forrása lett a másik középkori német szerkesztésnek, a bizonytalan keltezésű, két másolatban is fennmaradt ún. *tössi legendának*.⁷⁶ Ezek az elveszett másolatok s német változataik azonban a jelek szerint nem kerültek be a domonkos elit olvasmányainak körébe.

Új ismereteink fényében megdől Mezeynek a *magyar legenda* datálására vonatkozó elképzelése is.⁷⁷ Ennek törzsanyaga, miként azt a korábbi kutatás, elsősorban Lovas Elemér kimutatta,⁷⁸ nagyjából a *legenda vetust* követi, bár fejezetei sorrendjét helyenként megváltoztatja. Ezt azonban jelentékeny mértékben kiegészíti az 1276-os tanúvallomásokból merített adatokkal, epizódokkal. E kiegészítések többnyire egy-egy új fejezet beiktatását jelentik a megfelelő helyre, mint pl. a Duna áradásával kapcsolatos csoda,⁷⁹ Alexander úr (Kálász nembeli Sándor) története stb.⁸⁰ Egyes esetekben azonban a *legenda vetus*ban

⁷⁵ HORVÁTH, MÉSZÖLY

⁷⁶ SALACZ.

⁷⁷ MEZEY, 53–70. old.

⁷⁸ LOVAS 1941, 65. old. skk.

⁷⁹ MRV 183., 186., 191–192., 196., 223., 242–243., 280–281. old.; ÉRSZEGI, 149. old.; P. BALÁZS, 291–295. old.

⁸⁰ MRV 379. old.; ÉRSZEGI, 166–167. old.; P. BALÁZS, 407–413. old.

már meglévő történetet egészíti ki, pontosítja az átdolgozó a jegyzőkönyvből vett adatokkal. Ezek olyan esetek, melyek szerepelhettek az első eljárás elveszett jegyzőkönyvében, s innen vehette át azokat Marcellus, de amelyek tanúságtevői a második bizottság előtt még egyszer, a szentszék kívánsága szerint immár pontosabban, adatokkal megtámogatva mondták el ugyanazt. Például a kútba esett szolgálólány csodás megmeneküléséről szólva a *legenda vetus* nem említi a nevét; a magyar legendából viszont, a vallomásokkal összhangban, megtudjuk, hogy Ágnesnek hívták.⁸¹ Ugyanígy szó van egy másik Ágnesről, akiről a latin legenda közli, hogy egy Károly nevű budai nemesember unokahúga, s aki súlyos betegségeből Margit korporsójánál meggyógyult. Erről a Károlyról a magyar legenda azt is tudja, hogy óbudai lakos, de egyúttal Béla király megbízásából Újbuda bírása is, miként azt az ő saját jegyzőkönyvbéli vallomása tartalmazza.⁸²

Vannak azonban olyan kiegészítések is, melyek nem igazolhatók a jegyzőkönyvből. Mikor arról van szó, hogy Margit a kolostoron kívüli betegekhez elküld egy idős frátert, a magyar legenda azt is tudja, hogy Györgynek hívták, aminek nincs nyoma a jegyzőkönyvben.⁸³ Persze nincs kizárva, hogy a jegyzőkönyv elveszett részében volt szó órála. A következő s egyben legérdekesebb esetről azonban ez sem mondható. Margit egyik apácátársának a közös felolvasás alatt mindenféle hívságos dolgokon járt az esze, amit Margit megsejtett, és jó útra térítette őt. A *legenda vetus* nem közli, kiről van szó, egy harmadik szigeti apácának, Margit hercegnőnek a vallomásából azonban tudjuk, hogy Petronilla volt a neve, s hogy az esetet ő maga

⁸¹ BŐLE, 29/800. old.; GOMBOS, 2018. old.; ÉRSZEGI, 150–151. old.; P. BALÁZS 301–305. old.; MRV 229. old.

⁸² BŐLE 41/814. old.; GOMBOS 2027. old.; ÉRSZEGI 165–166. old.; P. BALÁZS 399–405. old.; MRV 302., 315. old.

⁸³ BŐLE 22/790. old.; GOMBOS 2013. old.; ÉRSZEGI 128. old.; P. BALÁZS 151. old.

mesélte el neki. A magyar legendából, s csak innen, végül azt is megtudjuk, hogy ez a Petronilla Tongay Péter leánya volt.⁸⁴

Ebből arra kell következtetnünk, hogy a magyar legenda alapszövegét olyasvalakinek kellett kompilálnia, aki még közel egykorú volt az eseményekkel, és a jegyzőkönyvtől függetlenül is rendelkezett a szigeti kolostort illető ismeretekkel. Ha ehhez hozzávesszük azokat a szájhagyományra visszavezethető interpolációkat, melyeket Lovas és Mezey előszámláltak,⁸⁵ akkor igazat kell adnunk Mezeynek abban, hogy a *legenda vetus*nak ez az átdolgozása, a *magyar legendának* forrásul szolgáló ún. Marcellus III. még a XIII. században, 1300 előtt kellett, hogy keletkezzen. Hogy a magyar domonkosok ezzel a bővebb legendával szemben miért a *legenda vetust* tartották becsben, arra nem tudok válaszolni. Talán azért, mert az előbbi szöveg sohasem hagyta el a szigeti kolostort, s lassan feledésbe merült? (Hogy ezt a legendát Nápolyba vitték volna, miként Koltay-Kastner és Mezey gondolták, arra, mint látni fogjuk, nincs bizonyíték.⁸⁶) Ha viszont elfogadjuk Mezeynek azt a nagyon valószínű következtetését, hogy a *magyar legendát* nem valamely tudós dominikánus, hanem egy szerényebb műveltségű margitszigeti apáca fordította, akkor feltételezhető, hogy a *legenda vetus*nak a jegyzőkönyv, illetve a helyi ismeretek alapján való átdolgozását, vagyis a Marcellus III-at kifejezetten a szigeti apácák számára készítette egy a lelki gondozásukkal megbízott szerzetes. Hogy azután ebből mikor készült a magyar fordítás, arra semmiféle támpontunk sincs. Hiszen Mezey a magyar legenda 1340 előtti datálását arra az alaptételére építette, hogy 1340 után a Marcellus-féle szerkesztések már semmiféle megbecsülésnek sem örvendhettek, s ezért egy későbbi magyar legenda már modernebb hagiográfiai felfogásban, feltehetően Garinusra támaszkodva jött volna létre.⁸⁷ De ha nem is tételeznénk fel a

⁸⁴ BÓLE 28/798–799. old.; GOMBOS 2018. old.; MRV 191. old.; ÉRSZEGI 145., 179. old.; P. BALÁZS 265–267., 495. old.

⁸⁵ LOVAS 1941; MEZEY, 60. old.

⁸⁶ KASTNER, KOLTAY-KASTNER, MEZEY 63–64. old.

⁸⁷ MEZEY, 59. old.

magyar legendaíróktól különösebb irodalmi tudatosságot, illetve a fokozott devóciót szolgáló új szempontok iránti érzéket, akkor is felelte valószínű, hogy értékesítettek volna egyet s mást a *legenda minornak* vagy *maiornak* a Margit-kultusz szempontjából igen előnyös leleményeiből. Mezey joggal utal arra, hogy például a levitáció képességéről szóló leírást aligha mellőzték volna, ha tudnak róla. Csakhogy a magyar domonkosok kitarítottak a Marcellus-féle kompozíció mellett, Garinus szövegét valószínűleg nem is ismerték, s így 1340 nem jelenthet terminus ante quemet. A budai domonkosok szemében továbbra is a *legenda vetus* maradt az autentikus szöveg, elannyira, hogy amikor a XV. század végén a Budán tartózkodó Petrus Ransanus megírja magyar történetét, és abba belefoglalja Margit életrajzát, kizárólag a *legenda vetus*ra támaszkodik, illetve az Ilona-legendára is, elfogadva azt az elterjedt vélekedést, hogy a veszprémi apáca volt Margit nevelője.⁸⁸ Forrása nyilván a magyar domonkosok legendáit tartalmazó budai kódex volt, melyben a két szöveget együtt találta. Maga is domonkos lévén, magyar rendtársai körében könnyen hozzájuthatott.

Fentebb kétségbe vontam Mezeynek azt a feltételezését, hogy a domonkos rendfőnök azért íratott 1340-ben új Margit-legendát, mert a magyarok által kiküldeni vélt Marcellus-szöveg nem felelt meg a korszerű kívánalmaknak. De ezzel nem akarom tagadni, hogy a XIV. században, különösen annak végén a *legenda vetus* már valóban korszerűtlen volt. Talán nem is elsősorban hagiográfiai szempontból, mint inkább stílusa miatt, amire különösen Itáliában, az olasz Trecento ízlésén nevelkedett írástudók voltak érzékenyek. Erre vall, hogy a szövegét megőrző bolognai kódex 154r. fóliójára, éppen ott, ahol a szorosabban vett legenda befejeződött, egy a másolótól különböző kéz – talán Caffarinié? – a következő megjegyzést írta: „Itt végződik a fentemlített legenda. Ámde van ennél szebb és teljesebb, mely szent János és Pál konventjének könyvtárában található egy kötetben Montepulcianói Boldog Ágnes legendájával, aki

⁸⁸ RANSANUS.

szintén a prédikátor-szerzet apácája volt.”⁸⁹ A Caffarini által ismert, Velencében őrzött eme második Margit-legendáról Mezey László helyesen állapította meg, hogy az csak az ún. nápolyi legenda, vagyis a *legenda maior* lehetett.⁹⁰

⁸⁹ „*Explicit legenda supradicta licet alia pulcrior et complecior inveniatur que est in libraria conventus sanctorum joannis et pauli quodam volumine cum una alia legenda beate Agnetis de monte policiano etiam sanctimonialis ordinis predicatorum*”, BŐLE 43. old. 35. jegyzet.

⁹⁰ MEZEY, 51. old.

3. A LEGENDA MAIOR

Midőn 1778 és 1784 között Domenico Maria Berardelli a velencei San Giovanni e Paolo könyvtárának latin és olasz kéziratainak katalógusát elkészítette, és több füzetben publikálta, akkor az utolsó, XL. füzetben, annak 24–25. lapján a „szebb” Margit-legendát tartalmazó kódexet is regisztrálta mint a könyvtár 613. számú kéziratát, a következő módon: „*Cod. membr. In 4. Prima Opella est Caec. XIV. sequens vreo XV. foll. 76.*” Ezután közli a tartalmát: „*Raimundi de Vieis de Capua XXIII. Gener. M. O. P. Legenda B. Agnetis de Montepolitiano Virg. O. P. in tres partes divisa*”, majd „*Vita B. Margaritae Regis Hungariae filiae. Auctor non indicatur.*” Mindkét esetben közli a legenda incipitjét és explicitjét, valamint hivatkozik az Acta Sanctorum megfelelő kötetekre.⁹¹ A San Giovanni e Paolo könyveinek nagy része 1789-ben a Biblioteca Marcianába került, egy részük azonban szétszóródott; 1950-ben például Londonban árverésre került öt olyan kódex, mely szerepelt Berardelli idézett katalógusában.⁹² Sajnos, a Margit legendáját tartalmazó kódex nem került a Marcianába, s máshonnan sem bukkant elő azóta.

A könyvtár szétszóródása előtt a Margit szentté avatásának ügyét újra szorgalmazó Batthyány Ignác erdélyi püspök szerencsére Margit e legendáját lemásoltatta, s ez a másolat a

⁹¹ Dominicus Maria Berardelli, „*Codicum omnibus Latinorum et Italicorum, qui manuscripti in Bibliotheca SS. Joannis et Pauli Venetiarum apud PP. Praedicatoros asservantur, catalogus*” in *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici* (Venezia, 1778/1784) qu. XL. 24–25. old.

⁹² Tommaso Kaeppelli, „*Antiche biblioteche dominicane in Italia*”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 36 (1966) 71–72. old.

gyulafehérvári könyvtárban fenn is maradt.⁹³ Ez a legenda-szöveg azzal azonos, melyet a szakirodalom Margit „nápolyi legendájaként” emleget. Ennek a legendának, mely merőben különbözik a *legenda vetusta*tól, az elveszett velencein kívül három másik kéziratát ismerjük. Ezek a következők: A nápolyi Biblioteca Nazionale Ms VIII. B. 17. számú kódexe, mely egy bejegyzés szerint korábban a firenzei Santa Maria degli Angeli kamalduli kolostorban volt; a Biblioteca Vaticana Chigi F. 1384. IV. 94. számú, „*Vitae Sanctorum et alia*” című kézírata, mely tíz — többségükben ókori — szent legendáját tartalmazza, Margitéval az élen; és végül a párizsi Bibliothèque de l’Arsenal Cod. Lat. 1072. jelzetű, rendkívül gondos csupán a Margitról szóló legendát tartalmazó XV. századi kézírata, melyet — egy bejegyzés szerint — egy bizonyos Marie de Claromonte ajándékozott az „*ecclesia beati Ludovici de Pissiaco*” (Poissy) sororjainak.

Nápolyhoz a legendának, mint látjuk, csupán annyi köze van, hogy egyik másolata valamikor Firenzéből Nápolyba került. A pontatlan megjelölés ugyan még megbocsátható lenne, hiszen a négy kézirat közül erről vett legelőször tudomást a magyar kutató; félrevezetővé akkor vált, amikor a négy kézirat egyikének nápolyi provenienciája arra indította a kutatói fantáziát, hogy nápolyi szerzót tételezzen fel, és a mű keletkezésében a nápolyi udvar szellemiségének tulajdonítson döntő szerepet. Tudjuk, hogy (Koltay-)Kastner Jenőtől származik az állítólagos nápolyi Margit-kultusz gondolata, és szellemes elmélete, melyet némi módosítással a későbbi kutatás is elfogadott.⁹⁴ Szellemesnek azért tartom, mert ismervén az Árpád-ház és a nápolyi Anjouk dinasztikus kapcsolatait s a magyar királylányok nápolyi tartózkodásait, feltételezhető, hogy ez utóbbiak átplántálták új hazájukba szent rokonuk tiszteletét. Különösen valószínűnek látszik ez V. István viharos életű leánya, Erzsébet esetében, aki ifjú korában apáca volt a Nyulak szigetén, később pedig 1300-tól egy negyedszázadon át Nápolyban élt mint a San Pietro

⁹³ Robertus Szentiványi, *Catalogus concinnus librorum manuscriptorum Bibliothecae Batthyányanae* (Szeged, 1958) no 592.

⁹⁴ KASTNER, KOLTAY-KASTNER; (Az alábbiakban apám felülbíralja saját korábban e tárgyban kifejtett nézeteit is: K. T. 1976)

di Castello apáca-konvent főnöknője.⁹⁵ Hogy mennyire őrizte nagynénje emlékét, arról semmit sem tudunk, Kastner azonban a *legenda maior* szövegében felismerni vél olyan részleteket, melyek ismeretét szerinte csak Erzsébet közvetíthette, mivel ezek más legendaváltozatokban nincsenek meg.

Három ilyen esetről van szó. Az I/6. fejezet szerint a Veszprémből a Nyulak szigetére költözött apácák száma hamarosan százra emelkedett.⁹⁶ A százas számot egyetlen más legendaváltozat sem említi, de nézetem szerint ennek itt semmiféle forrásértéke sincs: a legendaíró egyszerűen azt akarta éreztetni, hogy sokan voltak, és mondott egy kerek számot, amihez nem volt szüksége Erzsébet elbeszélésére. A másik két eset IV. László csodás gyógyulásának történetéhez fűződik (C.II/11), melyről Marcellus szerzőségének tárgyalásakor már volt szó. Míg ugyanis Marcellus szerint a beteg király a Margit-szigeti kolostor közelében feküdt, addig a *legenda maior* szerint Budán, Valter úr házában, ami más adatokkal is alátámasztható. Ugyanide helyezi a királyt a *magyar legenda* is, melynek kikövetkeztetett latin alapszövege, az ún. Marcellus III. elsősorban a kanonizációs jegyzőkönyvből merítette bővítéseit. A jegyzőkönyvben azonban a Valter házáról szóló adat nincs bent, ezért gondolhattott Kastner az Erzsébettől származó értesülésre. Csakhogy Gerardus doktornak a király gyógyulását előadó valómása elől csonkán maradt fenn, s nyilván az elveszett részben volt megjelölve az esemény helye, s innen tudta azt a *magyar legenda* alapszövege, valamint a szintén a jegyzőkönyvre épülő *legenda maior*.⁹⁷ A harmadik, ugyancsak László gyógyulásával kapcsolatos eset már érdekesebb, mert itt maga Erzsébet a szereplő. Valamennyi forrás szerint a reménytelenül beteg király attól gyógyult meg, hogy Margit velumát, melyet a szigetről Budára hozattak, a fejére helyezték. A *legenda maior*, de ugyanígy a *magyar legenda* is, tudni véli, hogy az akkor a szigeti kolostorban tartózkodó Erzsébet volt az, akihez a küldöttek a velumért

⁹⁵ Erzsébetről I. Karácsonyi János, „A mérges vipera és az antimonialis. Korkép Kun László idejéből” *Századok* 44 (1910) 1–24. old.

⁹⁶ GOMBOS, 2483. old.

⁹⁷ GOMBOS, 2518–2520. old.; MRV 299. old.

fordultak, s ő volt, aki azt kiadta.⁹⁸ Kastner különösnek tartja hogy Erzsébet a tanúvallomásában nem szól erről, s ezért azt sejteti, hogy utólag akarta személye fontosságát kiemelni. Én inkább arra következtetnék, hogy ha nem szólt erről Erzsébet a pápai biztosok előtt, akkor az eset nem is történt meg, hiszen mi értelme lett volna eltitkolnia a dolgot, s csak évekkel később vallania be. Ezzel szemben elbeszéli vallomásában, hogy beteg lévén egy alkalommal, Margit scapulariumát és „velumát” hozatta magához, melyet csókolgatva izzadni kezdett, és meggyógyult. (Az eseményt a *legenda maior* c. II/17. is elbeszéli.)⁹⁹ Gerardus doktor vallomásában is azt olvassuk, hogy László a velum érintésétől izzadni kezdett, ami már a gyógyulás jele volt. Nem tudjuk, hogy a középkori legendaírók milyen munkatechnikával dolgoztak, de egy kissé pontatlan jegyzetelés esetén a velummal kapcsolatos két csodás gyógyulást egy mai író is könnyen kontaminálhatná. Ha mindezzel megnyugtató magyarázatot nem is adunk Erzsébetnek a király gyógyulásakor játszott szerepéről, talán sikerült érzékeltetni, hogy – akárcsak az előző két esetben – más magyarázat is lehetséges, mint Erzsébet adatszolgáltatása.

Van azonban Kastnernek egy súlyosabbnak látszó, de mint látni fogjuk, gyökerében téves érve is. A Margitnak tulajdonított *Specchio delle anime semplici* című misztikus mű függelékeként Margit valamely legendájára való hivatkozással a királylány stigmatizációjának története olvasható. Mind a művel magával, mind pedig a stigmákról szóló szöveggel később részletesen foglalkozunk majd. Itt most csak azért kell erre kitérnünk, mert Kastner – teljesen alaptalanul – a *Specchiót* is Nápolyban keletkezettnek s a *legenda maiorral* közel egyidősnek tartja; a stigmákról szóló történetben pedig megint csak Erzsébet keze nyomát véli felismerni. Ebben ugyanis említve van Margit egy társnője és rokona (*compagna e parente*), aki tanúja volt Margit sebeinek, de aki a szent kérésére a titkot csak annak halála után fedte fel. Ez a „rokon” Kastner szerint csak Erzsébet lehetett, akinek értesülés-közvetítő szerepe így vitán felül állni

⁹⁸ GOMBOS, 2519. old.; ÉRSZEGI, 165. old.; P BALÁZS, 393–395. old.

⁹⁹ GOMBOS, 2522. old.; MRV 186. old.

látszott szemében.¹⁰⁰ Csakhogy a stigmákról szóló kérdéses szöveg, a rokon emlegetésével, a XIV. század második felében keletkezett, és semmi köze Nápolyhoz, miként azt hamarosan bizonyítani fogjuk.

Mezey azzal pontosította Kastner koncepcióját, hogy hangsúlyozta: az Erzsébetre visszavezethető értesüléseket természetesen nem az 1326-ban már halott királylány életében, hanem 1340 után dolgozták bele a *legenda maiorba*, tehát itt írott közvetítésre kell gondolni. Ez pedig csak az ún. Marcellus III, a magyar legenda latin alapszövege lehetett, melyről azt vallotta, hogy az még 1300 előtt Magyarországon keletkezett. Mezey szerint e legendát Erzsébet magával vitte Nápolyba, ahol később forrásául szolgálhatott a *legenda maior*nak.¹⁰¹ De ha így lett volna, akkor a *legenda maior* vajon miért nem aknázza ki jobban a *legenda vetusra* épülő Marcellus III-at, hiszen abban bőven voltak olyan Marcellustól származó adatok, amelyeket a *legenda maior* nem ismer. Ennek mérlegelése helyett Mezey feltételezi, hogy a korosodó s gyengülő emlékezetű Erzsébet szövebeli értesüléseket is hátrahagyott, így például a stigmákról szóló fantáziaterméket, melyről – érthetetlen módon – azt hiszi, hogy az helyet kapott a *legenda maiorban*, holott erről szó sincs. Ezzel a fatális elnézéssel kapcsolatos azután Mezeynek a következő állítása is: „Tudjuk, hogy a nápolyi legenda sokszor hivatkozik Margit egy rokonára, akitől különböző adatok származnak.” Ahány szó, annyi tévedés: nem a nápolyi legenda, hanem a *Specchio* hivatkozik a rokonra, aki lehet Erzsébet, de lehet más is, de csak egyszer, nem pedig sokszor; a nápolyi legendában, azaz a *legenda maiorban* található neki tulajdonított adatok száma pedig mindössze három, ami nem „sok”, s ezeknél egyszer sincs kiemelve, hogy „rokonról” van szó.¹⁰² Azt hiszem, hogy az elmondottak elégségesek ahhoz, hogy megintgassák a nápolyi teória hitelét. Lehet, hogy volt Margit-kultusz a nápolyi udvarban, de erről adatok nem tanúskodnak, s ennek semmi nyoma a „nápolyinak” kikiáltott *legenda maiorban*. Ez

¹⁰⁰ KASTNER; KOLTAY-KASTNER.

¹⁰¹ MEZEY, 64. old.

¹⁰² MEZEY, 63. old.

utóbbinak a keletkezéstörténetéből ki kell tehát kapcsolnunk a nápolyi vonalat.

Annál inkább számolnunk kell a *legenda maior*ral szoros rokonságban lévő *legenda minor*ral. Ennek egyetlen XIV. századi kézírata a brüsszeli királyi könyvtárban található 7503 – 18 szám alatt, ahová a paderborni jezsuita kollégium könyvtárából került.¹⁰³ A legenda bevezetése szerint azt Hugo frater magister generális rendeletére frater Garinus írta 1340-ben az avignoni udvarban a pápai biztosok által 1276-ban folytatott szenttéavatási *inquisitio* rotulusaiból. Garinus de Giaco, eredeti nevén Garin de Gy l'Évêque, a domonkos rendben fényes karriert futott be, s 1346 – 1348 között a nagymesteri tisztséget is viselte.¹⁰⁴ Őt bízta meg Hugues de Vaucemain egy Margit-legenda írásával; Mezey szerint azért, mert nem volt megalégedve a magyarok hagyományos *legenda vetus*ával, szerintem azért, mert nem állt rendelkezésére semmiféle Margit-legenda, pedig az avignoni pápai udvarban őrzött kanonizációs jegyzőkönyvből nyilvánvaló volt, hogy nem közönséges személyiségről van szó.

Mind a *legenda maior*nak, mind pedig a *minor*nak a keletkezését e Vaucemain-féle kezdeményezésnek köszönhetjük, a két szöveg ugyanis szorosan összefügg a nagy terjedelmi különbség ellenére is. A mondanivalót mindkettő ugyanolyan szerkezeti rendben adja elő, csak az egyik bővebben, a másik rövidebben, teljesen eltérve a *legenda vetustól* és leszármazottaitól. A krónikás-kronologikus előadásnak a maradékai is eltűnnek itt, s ehelyett bizonyos logikai-tipológiai rendet követve előbb a szent tetteinek és jellemvonásainak, majd a halála után történt csodáknak a bemutatása következik. A kompozíció kialakítója mintha kicédulázta volna a jegyzőkönyvből az adatokat, hogy azután a hasonlókat egymás mellé sorakoztassa. Így például az életében történeknél egymás mellé kerülnek Margitnak a szent kereszt, Jézus neve, az oltári szentség és Szűz Mária iránti devóciójáról szóló fejezetek vagy az imádkozásban való

¹⁰³ *Vita S. Margaritae de Hungaria*, Ms Bruxelles, Bibl. Royale 7503 – 7518 (XIV), ff. 84 – 88r.

¹⁰⁴ Mortier, *Histoire*, vol. III. 221. old.; Quéatif – Èchard, *Scriptores ord. praed.* 619 – 620. old.

buzgóságáról szólók stb.; a halála utáni eseményeknél pedig csoportosítva vannak a hideglelésből, a vakságból, a paralízisből való csodás gyógyulások stb. A *maior* első része 60 fejezetből áll, ilyen címmel: „*Prima pars de vita eius et miraculis ante mortem habet sexaginta capitula.*” A második rész 70-ből: „*Secunda pars de miraculis ostensis post transitum eius continet septuaginta capitula.*” A *minor* összesen 70 apró fejezetre oszlik, melyből az első 46 felel meg a *maior* első részének. A második résznél az egyezés csupán a *maior* 51. fejezetéig tart, az ezután következőknek a *minorban* nincs már megfelelője. A *maiorban* a II/70. fejezet után olvasható záró bekezdésnek a rövid változata azonban a *minor*nak a végén is megvan. A számozásbeli eltérések onnan adódnak, hogy a *minor* nemcsak sokkal rövidebben adja elő a dolgokat, de gyakran össze is vonja több fejezet tartalmát egyetlen rövid szakaszba. A terjedelmi különbség az irodalmi karakterben is megnyilvánul: míg a *maiort* színes, a részleteknél szívesen elidézõ novellisztikus stílus, addig a *minort* tömör, fegyelmezett, lényegre törõ, már-már rideg előadás jellemzi – miként azt már Kastner és Mezey is megállapították.

Végül jelentékeny eltérés a két *redactio* között, hogy míg a *maior* szövegét nem előzi meg semmiféle cím vagy a mű keletkezésére utaló bevezetõ szöveg, addig a *minor* egy rövid bevezetõ passzusban közli a szerzõ és a megrendelõ nevét, valamint a mű forrását és megírásának helyét, sõt ezt megelőzően leközi az 1276. évi pápai biztosoknak a jegyzõkönyv elé írt jelentését is. Itt jegyzem meg, hogy e jelentés a jegyzõkönyv tartozéka lehetett, mert megvolt annak a Margit-szigeti apácáknál õrzött másolata előtt, mivel a magyar legenda is említi és kivonatolja, s ott volt a budai domonkosok legenda-kódexében is a *legenda vetus* szövege után és a vallomások élén, minthogy a Velencébe küldött s ott a jelenlegi bolognai kódexbe bemásolt szöveg-együttes is ugyanott tartalmazza.¹⁰⁵

Mind ez ideig kerültem minden olyan megjegyzést, mely a két legendaváltozat egymáshoz való viszonyát érintené, vagyis, hogy melyik az eredeti, és melyik keletkezett a másikból. A

¹⁰⁵ AA SS (Antverpiae 1643) Jan II 897. old.; AA SS (Paris 1863) Jan III 516. old.; MRV 160 – 162. old.; bolognai kódex, ff. 154v-155r.

prioritás kérdése már eddig is fejtörést okozott a kutatóknak. Minthogy szerzőnév csak a *legenda minor* élén olvasható, a magyar domonkosok első monográfusa, Sigismondo Ferrari óta ezt tekintették Garinus művének.¹⁰⁶ Miután ismertté vált a hasonló szerkesztésű *maior* változat, Fraknói Vilmos új elképzeléssel állt elő: ez utóbbit, az irodalmilag értékesebbet kell Garinus művének tekinteni, míg a neve alatt futó rövid legenda annak csupán „szellemtelen” kivonata.¹⁰⁷ Ezután ez az új magyarázat vált általánossá, mígnem (Koltay-)Kastner Jenő emlékezetes tanulmányában megint vissza nem fordította a dolgot: a Garinus neve alatti *legenda minor* az eredeti, s ezt bővítette azután az általa feltételezett nápolyi szerző, mégpedig egy spirituális ferences, létrehozva a „nápolyi” legendát, azaz a *legenda maiort*. Kastner a két változat között fejlődésrendi különbséget lát: a Garinusnak tulajdonított *legenda minor* még erősen középkori jellegű, míg a Nápolyból eredeztetett *maiorban* a ferences spiritualizmus nyomai fedezhetők fel, sőt azt már a humanizmus korai szele is megérintette. „A nápolyi udvarban uralkodó spirituális szellemnek nem volt ínyére – írja – ez a rövidegében, szűkszavúságában, tárgyilagosságában annyira vigyázatos és száraz életrajz (ti. a Garinusnak tulajdonított). Alkalmasint valamelyik spirituális testvér elhatározza, hogy segít a bajon ... Maga elé teszi tehát a Guarinus [sic!] legendáját és azt írja át a saját szája íze szerint. Előtte fekszik a jegyzőkönyv is. Ahol jónak látja, inkább arra nyúl vissza.”¹⁰⁸ Lényegében a *legenda minor* elsőbbségét és Garinustól származását vallja Mezey László is, ebből eredeztetve a *legenda maiort*, melynek szerzője támaszkodott szerinte az ún. Marcellus III. feltételezett nápolyi példányára is, s aki a szentté avatási jegyzőkönyvet Garinusnál alaposabban kiaknázta. Azt azonban meggyőzően cáfolja Mezey, hogy a hosszabb változat szerzője ferences lett volna, noha fejlődésrendi fokozatot a két legenda között ő is feltételez. De ő ezt abban látja, hogy a *minor* csupán az új szerkezet

¹⁰⁶ Sigismundi Ferrarii, *De rebus Hungaricae Provinciae Ord. Praedicatorum* (Vienna, 1617) 317. old.

¹⁰⁷ Fraknói, „Bevezetés” in MRV CIII-CIV. old.

¹⁰⁸ KASTNER, 273. old.

alkalmazásával tett előre egy lépést az új domonkos hagiográfia szellemének érvényesítésében, s ezért kellett azt átdolgozni és bővíteni, „szebbé” s így a devócióra jobban serkentővé tenni, amit természetesen egy másik – Mezey szerint is nápolyi –, de domonkos író hajtott végre.¹⁰⁹

Ha most már abból indulunk ki, hogy a *legenda minor* az, melynek élén pontos tájékoztatást olvashatunk a legenda keletkezéséről és szerzőjéről, s hogy a két változat közül csak ez közli a pápai biztosok jelentését is, akkor a rövid változat elsőségére kell szavaznunk, s ezt kell Garinus művének tekintenünk. Kérdés azonban, hogy a két szöveg egymáshoz való viszonyának részletes vizsgálata megerősíti-e a *legenda minor* prioritását való felfogást. Miután semmi okunk és jogunk feltételezni, hogy a *maior*-változat keletkezésében szerepet játszott valamiféle nápolyi tradíció, illetve az ún. Marcellus III. ismerete, csupán a jegyzőkönyvvel kell számolnunk mint a két rokon legendaváltozat egyetlen forrásával. Ezt annak ellenére állíthatjuk, hogy összegyűjthető csekély számú olyan részlet a legendákból, melynek nincs jegyzőkönyvbeli háttere. Tudjuk azonban, hogy a rendelkezésünkre álló, Fraknoi által kiadott szöveg több helyen csonka, s hogy számolnunk kell benne számos másolási hibával is. Míg ugyanis Garinusnak a pápai biztosok által a kúriába küldött eredeti rotulusok álltak rendelkezésére, addig a ma ismert szöveg emezek negyedszeri másolásának eredménye: még 1276-ban készült egy másolat, melyet a biztosok a Margit-szigeti kolostorban hagytak, s amelyet 1641-ben Lósy Imre esztergomi érsek megtalált Margit koporsójában; egy erről készített másolatot Lósy Rómába küldött, melyről ott később két újabb másolat készült, s ezek alapján adta ki Fraknoi a szöveget – az előzőek ugyanis elvesztek.¹¹⁰

A jegyzőkönyv ma ismert szövegéből nem igazolható esetre láttunk már néhány példát IV. László csodás gyógyulásának története kapcsán, ahol Gerardus orvos vallomásának első része s talán valamely jelenlévő másik orvos teljes tanúságtétele bizonyíthatóan hiányzik. De arra is gondolnunk kell, hogy egyes

¹⁰⁹ MEZEY, 48–51., 58., 63–64. old.

¹¹⁰ A kiadás alapjául szolgáló szövegről l. Fraknoi, „Bevezetés” in MRV.

esetekben a jegyzőkönyvben ugyan nem szereplő, de azokból logikusan következtethető részletekkel van dolgunk. Így nem tudjuk, hogy egy elveszett vallomásnak vagy a legendaíró fantáziájának köszönhető-e egy a magyar irodalomtörténet szempontjából nagy fontosságú adat. A jegyzőkönyv több helyen is állítja, hogy Margit a maga számára felolvastatta és magyaráztatta Krisztus szenvedésének, illetve a szent vértanúk mártíromságának a történeteit. Mindkét legenda a közlést kiegészíti azzal, hogy mindez „vulgariter”, illetve – a *maior* szerint – „in lingua materna” történt (*maior* c. I/33, 34; *minor* c. 31).¹¹¹ Minthogy a legendaíró joggal feltételezhette, hogy Margit nem tudott latinul, a pontosítás részéről logikus cselekedet volt, hacsak valamely elveszett részben nem találta ezt már kimondva. Ugyanígy midőn a Margitnak tett házassági ajánlatok sorában Olympiades vallomásában említi „*rex Carolus*” kísérletét, mindkét legenda kiegészíti ezt azzal, hogy Károly „*rex Siciliae*” volt (*maior* c. I/25; *minor* c. 25).¹¹² De a legnevezetesebb bővítés a levitáció csodájának elbeszélése (*maior* c. I/35; *minor* c. 33).¹¹³ Erről az 1276. évi vallomásokban aligha lehetett szó, ugyanis a testnek a földről való felemelkedése, mint a szentség egyik attribútuma, igazában a XIV. században, a misztika fokozott térhódítása idején „jött divatba”, s így ennek Margit legendájába való beépítését Garinus kegyes kiegészítésének kell tekintenünk. Igazságtalan lenne ezért őt csalásban elmarasztalnunk, hiszen 1340 körül nehéz lett volna egy Margit formátumú szent életű apácáról feltételezni, hogy nélkülözte a levitáció kiváltságát.

A két legendaváltozat egymáshoz való viszonyának vizsgálatakor fontos még kiemelni, hogy a *minor*-változatban nincsen semmiféle olyan közlés, mely ne lenne meg a *maior*-ban, valamint, hogy Margit életének egyetlen olyan epizódját, illetve egyetlen olyan csodáját sem találjuk meg bennük, melyek ne szerepelnének a jegyzőkönyvben, s csupán a *legenda vetus*-ban, illetve leszármazottaiban lennének olvashatók. Így a két legen-

¹¹¹ GOMBOS, 2474., 2500–2501. old.

¹¹² MRV 220. old.; GOMBOS, 2473., 2496. old.

¹¹³ GOMBOS, 2475., 2502. old.

da keletkezésének csak kétféle megoldása lehetséges: vagy a *legenda minor* készült előbb a jegyzőkönyv alapján, s azután ezt bővítette a jegyzőkönyv további részleteivel a *maior*nak a szerzője, vagy pedig a *legenda maior* volt a jegyzőkönyvön alapuló eredeti szerkesztés, amelynek a *minor* csupán rövid kivonata. Vagyis a Fraknói, illetve a Kastner–Mezey-féle álláspontok valamelyikéről van szó, de immár minden más feltételezett forrást kikapcsolva. Előre jelzem, hogy a három szöveg, vagyis a két *legenda* és a jegyzőkönyv egymással való összevetése mindig a *legenda maior* prioritását igazolja.

A *legenda minor* rendszerint tömören elbeszél egy csodás esetet, de nem mondja meg, kivel történt az, a *maior* részletesebb előadásában viszont pontos adatokat találunk az érintett személyekről, esetleg a történet helyéről, idejéről is. A kocsitörés esetében például a *minor* (c. 37) csupán annyit mond, hogy a szereplő „*frater quidam*” volt, a *maior* azonban tudja, hogy az „*frater Felicianus*” volt.¹¹⁴ (c. I/43)

A *legenda minor* (c. 26) egészen szűkszavúan ír arról, hogy amikor Margitnak különböző drágaságokat küldtek a szülei, akkor hozzájuk sem nyúlt, hanem a priorissa révén szétosztatta azokat a szegényebb monostoroknak és egyházaknak. A *legenda maior* (c. I/26) nem elégszik meg ennyivel, hanem fel is sorolja az adományban részesült kolostorokat, így a veszprémi Szent Katalin zárdát, Margit első tartózkodásának helyét, a székesfehérvári Szent Margit domonkos rendházat, valamint a Szent Antalról elnevezett (pesti) kolostort, ahol oltárt emeltetett Szent Miklós tiszteletére stb. Mindez természetesen olvasható a jegyzőkönyvben, Badoboray István leányának, Erzsébetnek a vallomásában, igaz, ma már hibásan. Míg ugyanis az avignoni rotuluson a szöveg még pontos volt, addig a ma rendelkezésre álló szövegben, egy valamikori másolási hiba folytán a veszprémi és a székesfehérvári rendház kontaminálva van ekképpen: „*monasterio sancte Catharine fratrum predicatorum in Alba*”.¹¹⁵

Tanulságos példa az is, amikor a jegyzőkönyvben Marcellus előadja, hogy midőn visszaérkezett a montpellier-i generális káp-

¹¹⁴ GOMBOS, 2475., 2531. old.

¹¹⁵ GOMBOS, 2473., 2497. old.; MRV 198. old.

talánról, egyes apácákat a csendmegtörés bűnében marasztalt el, és számukra penitenciát írt elő. Margit erre a priorissát (ekkor Olimpiadest) és unokahúgát, Margitot Marcellushoz küldte, azt kívánva, hogy ő is osztozzék társnőivel, nehogy azt mondják, kivételeznek a király lányával. A *legenda maior* (c. I/23) hasonló részletességgel meséli el az esetet, elmondván, hogy az Marcellus Montpellier-ből való visszaérkezésekor történt, de elhagyja a két apáca nevének említését, csupán annyit mondvá, hogy Margit „*duas sorores*” küldött a priorhoz. A *legenda minorban* (c. 23) elmaradt azután a provinciálisnak a neve is, a káptalanról való visszaérkezés ténye is, a két közvetítő apácáról sem esik már szó, s a történet mindössze ennyire zsugorodik: „*rogavit priorem provincialem, ut sibi, sicut aliis, imponeret poenam pro fractione silentii debitam*”.¹¹⁶

Tucatjával sorolhatnám még a hasonló eseteket. Tétélezzük fel, hogy a *legenda minor* az eredeti, s ezt bővíti, egészíti ki azután a *maior*nak a szerzője – ha ugyan „kiegészítésnek” tekinthető a szöveg több mint ötszörösére növelése. Ebben az esetben a *legenda maior* szerzőjének a *minor* minden egyes rövidke fejezetéhez hozzá kellett volna keresnie a terjedelmes jegyzőkönyvből a megfelelő vallomást, hogy az egy-két mondatban megörökített kegyes cselekedet vagy csoda leírását kiegészítse a megfelelő adatokkal és a további részletekkel. Ez képtelenség lenne, hiszen az ilyesmi még egy modern szövegkiadás alapján dolgozó mai kutatónak is felette fáradságos munka, pláne ha nem állnak mutatók rendelkezésére. Ezért csak a fordított eljárás képzelhető el: a *legenda maior* szerzője dolgozott közvetlenül a jegyzőkönyvből, s az ő munkáját kivonatolta a *legenda minor* szerkesztője.

A *minor* elsőbbsége esetén a *maior* szerzőjét egyenesen zseniális filológusnak kellene képzelnünk, ha azt is tekintetbe vesszük, hogy a Margit szentsége mellett tanúskodók gyakran idézni igyekeznek az ő vagy mások szavait. Ilyenkor a *legenda maior* szövege csaknem szó szerint tartalmazza az idézetet, míg a *minorban* ez vagy rövidítve vagy folyó beszédbe átírva szerepel, vagy egyenesen hiányzik belőle. Lássunk erre is néhány példát.

¹¹⁶ MRV 277–278. old.; GOMBOS, 2473., 2495. old.

A *minor* 52. fejezetében olvassuk, hogy „comes quidam”, aki súlyos láztól szenvedett, midőn ivott a Margit hájának főzet-jéből, azonnal meggyógyult. A *maior* (c. II/10) azt is tudni véli, hogy a grófot Andrásnak hívták, s akkor lett beteg, mikor Esztergomba érkezett s ahol az ottani domonkos rendház priorja sietett segítségére a „szent főzettel”. Mindez Jordanus frater vallomásán alapszik, melynek a *legenda maior* helyenként csaknem szó szerinti parafrázisát adja. A jegyzőkönyv szerint az esztergomi prior így szólt a comeshez: „*Habeo de crinibus beate virginis Margarethe, et si placet vobis portabo et dabo vobis de lavatura dictorum capillorum...*” A *legenda maior* ugyanezt így idézi: „*Domine, habeo de crinibus beate Margarite. Si placet, portabo, de lavatura dictorum crinium vobis dabo*”. Mindezekkel szemben a *legenda minor* szerzője elégnék tartott egyetlen mondatot: „*Comes quidam passus febrem acutam quinque diebus, quadam nocte dum lavaturam capillorum eius bibit et mane totus sane surrexit*”.¹¹⁷

Gauray Tauros úrnak Candida nevű leánya, maga is Margitszigeti apáca, elmesélte egy különös látomását, mely súlyos betegsége során történt. Napkeltekor keletre nézve három kaput látott, melyen át szentek csapatjai, köztük Bertalan, Demeter és Lőrinc közeledtek a kolostorhoz, akiktől, midőn ágya elé értek, megkérdezte: „*Ad quid venistis vos?*” mire azt felelték: „*Nos venimus ad dicendum Philippo archiepiscopo Strigoniensi, qui facit inquisitionem de sanctitate istius virginis Margarethe, quod dicere volumus testimonium pro ea et de sanctitate eius.*” Majd amikor ezt elmesélte társainak, azok közölték: „*Visio vestra non est vana, imo vera est, quia archiepiscopus est hic, et facit inquisitionem de sanctitate beate Margarethe.*” A *legenda maior* (c. II/13) közli mind a három idézetet csaknem teljesen szó szerint; a *minor* (c. 55) viszont csupán a másodikat őrzi meg, azt is némileg módosítva, míg a másik kettőt folyó beszédbe írja át: „*Interrogati per eam [Candidam], ad quid venissent, dixerunt: 'Ad dicendum archiepiscopo Strigoniensi, quod inquirat de sanctitate et miraculis sanctae Margaritae virginis et volumus testimonium pro ea perhibere'. Evigilans sororibus visionem dixit.*

¹¹⁷ GOMBOS, 2477., 2518. old.; MRV 289. old.

*Responderunt, quod ipsa hora ad hoc archiepiscopus monasterium intraverat.*¹¹⁸ Amennyiben a *legenda minor* bővítéséről lett volna szó, vajon miféle filológusi furor indíthatta volna a *maior* szerzőjét arra, hogy rekonstruálja az eredeti idézeteket?

Megemlítem végül Serennay László lányának, Erzsébet sorornak az esetét. „*Elisabeth, filia quondam domini Ladislai quondam comitis de Serenna, soror et monialis dicti monasterii*” előadja vallomásában csodás gyógyulását, amit azután a *legenda maior* a II/14. fejezetben beszél el. A rendelkezésünkre álló nápolyi másolat a nevet tévesen „*nobilis soror Helysabeth, filia domini Ladislai de Syrmia*” formában adja. Ha a számunkra most nem hozzáférhető másik három másolatban is így van, akkor maga a *legenda*-szerkesztő követte el a hibát, ha nem, akkor pusztán az előbbinek a másolója tévedett. Mindez nem változtat azon, hogy a *legenda maior* szerzője, a jegyzőkönyvvel összhangban, úgy tudja, hogy itt egy főúr leányáról van szó. Meglepő ezért, hogy a *legenda minor* (c. 56) viszont „*Elisabet filia regis Ladislai*”-ról beszél. Tévedését, azt hogy a Ladislaus névről a király jutott eszébe, könnyen megérthetjük, mert éppen néhány sorral előbb, az 53. fejezetben esett szó László király csodás gyógyulásáról. Ha a *minor* változat lenne az eredeti, akkor még inkább csodálnunk kellene a *maior* szerzőjének akribiáját! Hiszen nem csekély elmeél kellett volna ahhoz, hogy felismerje: amit László király állítólagos leányáról olvas, azt a jegyzőkönyvben egy bizonyos László úr leányának vallomásában kell megtalálnia, hogy az epizódot jócskán kiegészítesse.¹¹⁹

A felsorakoztatott szövegösszevetések azt hiszem kielégítően bizonyítják, hogy a *legenda maior*ot írták közvetlenül a jegyzőkönyv alapján, s hogy a *legenda minor*, minden egyéb forrás felhasználása nélkül, az előbbinek a kivonata. Ebből az is következik, hogy – visszatérve Fraknoi álláspontjához – Garinust kell a *legenda maior* szerzőjének tekintenünk, aki 1340-ben, az avignoni udvarban nem a rövidebb változatot, hanem az irodalmilag igényes hosszabbat szerkesztette. De hogyan is lehetne feltételezni, hogy egy az avignoni udvarban a jegyzőkönyv ere-

¹¹⁸ MRV 261 – 262. old.; GOMBOS, 2478., 2520 – 2521. old.

¹¹⁹ GOMBOS, 2478., 2521. old.; MRV 202. old.

deti rotulusai nyomán készült legendát később Nápolyban vagy akár máshol ugyanazon jegyzőkönyv anyagával kiegészítsék? Hiszen teljesen valószínűtlen, hogy a jegyzőkönyvnek akár Nápolyban, akár másutt további példánya állt volna a feltételezett átdolgozó rendelkezésére. A szentté avatási jegyzőkönyv nem irodalmi mű, amit másolgatnak, hanem hivatalos irat, amit a szentszékhez felterjesztettek, s ott a levéltárban elhelyeztek. Hogy azután ez visszakerült-e Rómába, azt nem tudhatjuk; elkallódhatott a visszaköltözés során, de esetleg már 1340 körül, Garinus munkájának elvégeztével sem került vissza eredeti helyére. Más, itáliai példány feltételezésére nincsen semmi alap; az avignoni rotulusokon kívül csupán azok a másolatok léteztek, amelyeket a Margit-szigeten, illetve Budán őriztek.

Rejtély marad továbbra is, hogy a keletkezés körülményeiről miért nem olvashatunk semmit az eredeti *maior* változat élén, miért csak a kivonat tájékoztat ezekről. Feltételezhető vajon, hogy a rövidebb is Garinus munkája? A domonkos legendákból gyűjteményt tervező Hugues de Vaucemain netán túl terjedelmesnek ítélte Garinus munkáját, s ezért felszólította őt a rövidítésre? Az írásművek keletkezésekor ma is általános jelenség, hogy egy megbízott szerzőt hosszabbra sikeredett művének rövidítésére kényszerítenek; az ellenkezőjére ritkán van példa.

A mondottak alapján revideálásra szorul Kastnernek és Mezeynek a két legenda-változat közötti fejlődésrendi különbségről vallott nézete is. A később elkészült rövid változatot nem tekintjük egy kezdetlegesebb, fejletlenebb fázis képviselőjének; az irodalmi karakterbeli különbség a más rendeltetésből származhat, esetleg abból, hogy más-más közönség számára készültek. A *legenda maiort* csak mint egyéni olvasmányt képzelhetjük el, míg a *minor* alkalmas a közösségben való felolvasásra. Az egyéni olvasás eleve magasabb műveltséget tételez fel; akinek erre van igénye, az szívesen veszi a részleteket, s annak buzgóágát csak elmélyíti az elmélkedésre indító plasztikusabb, stílusával is megragadó előadás. A kollektív devócióra való serkentés, a felolvasás viszont nem tűri a figyelmet terhelő adatokat; a hallgató emlékezetébe a csodás események ténye kell, hogy bevésődjék, s érdektelen, hogy azok mikor, kivel történtek. A két rokon

szöveg között a különbség tehát az eltérő funkcióból eredhet, s ez esetben nyugodtan gondolhatunk azonos szerzőre.

Más és más lett a két változat utóélete is. A *legenda maior* elsősorban Itáliában vált népszerűvé, találkozva az ottani domonkos irodalom szellemiségével és ízlésével. Mezey László szerencsésen állapította meg, hogy nem véletlenül került Velencében egyazon kódexbe Raimondo de Capuának Montepulcianói Ágnesről írt legendája mellé.¹²⁰ Amihez most hozzáteljük, hogy éppen ezt a két szentéletű apácát propagálta Tommaso Caffarini mint Szent Katalin előfutárát. A *legenda minor* ismeretéről csupán németországi adataink vannak: egyetlen középkori másolata Paderbornból került elő; felhasználásáról pedig csupán a német nyelvű ún. tössi legenda tanúskodik. Ennek szerzője a *legenda minor* néhány fejezetével és részletével egészítette ki a *legenda vetus*-ből átvett anyagát.¹²¹ Érdekes módon, később, a XVI–XVII. században a *legenda minor* lett az ismertebb, a bollandisták is ezt közölték,¹²² mindez azonban már kívül esik dolgozatunk keretein. Magyarországon a középkor folyamán a *legenda maior* és a *legenda minor* egyaránt ismeretlen maradt.

¹²⁰ MEZEY, 51. old.

¹²¹ SALACZ; vö. PUSKELY.

¹²² AA SS (Antverpiae 1643) Jan II 897 – 909. old.

4. A STIGMÁKRÓL SZÓLÓ FEJEZET ÉS BORSELLI LEGENDÁJA

A *legenda vetus* és a *legenda maior* mellett, miként Caffarini könyvének ismertetésekor láttuk, még egy harmadik Margit-legenda is olvasható volt 1410 körül Velencében – habár nem az előbbiekkal egy helyen, a San Giovanni e Paolo könyvtárban, hanem a másik domonkos konventben, a San Domenico in Castellóban. Erről a Pisában talált legendáról írta Caffarini, hogy 30. fejezetében Margit stigmatizációjának története van elbeszélve. (VIII. tábla) E legendát sajnos nem ismerjük, de szerencsénkre az említett különösen fontos fejezetet több forrásból is. *Supplementum*ában Caffarini idézi ugyanis az eseménynek és hitelesítésének történetét,¹²³ melyről könnyű megállapítanunk, hogy rövidített változata annak a leírásnak, ami Girolamo Borselli tudós bolognai domonkos alább tárgyaltásra kerülő Margit-legendája 26. fejezetében olvasható.¹²⁴ Íme a két szöveg:

Borselli

Stigmata quomodo passa fuit et
a Christo Jhesu insignita.

Soror quaedam sibi familiaris,
postquam b. Margarita mortua est,
ita retulit.

Caffarini

¹²³ CAFFARINI, 175. old.

¹²⁴ Borselliről l. alább 137. jegyz. Az idézetek forrása az 1490 után írt: *Cronica magistrorum generalium Ordinis fratrum Praedicatorum*. Biblioteca universitaria di Bologna, Cod. Lat. 1999, App. 33r.

Quadam enim die, dum virgo Dei devota Margarita oraret in oratorio, quod sibi fieri fecerat intra chorum et murum ecclesie, lacrimose vidente predicta sorore, sua consanguinea et suorum secretorum conscia, vidit b. Margaritam in oratione elevari a terra, fere spatio cubitorum quatuor et amplius per duas horas et plus.

Que postea cum ad lectum suum vadens et ipsam expolians, vidit manus eius et pedes sanguinolentos, et mantellum eius sanguine cruentum. Hoc videns obstupuit. Tunc b. Margarita adiuravit eam, non cui diceret quamdiu viveret, quod vidisset. At soror dixit: Quomodo, precor, mihi carissima hoc accidit? Cui b. Margarita: Dominus Iesus crucifixus mihi de passione sua meditati apparuit, et sua stigmata impressit.

Post mortem autem b. Margarite adiurata predicta monialis dixit se vidisse et tetigisse.

Archiepiscopus autem strigensis [sic], et eius in mortem confessor, hoc idem testificatus est, quod sibi in confesione dixerat. Ante quam autem sepulture traderet, venerabiles viri, supranominatus archiepiscopus S., et episcopus Vacinensis, et prepositus Laudunensis [sic], nec non et multi alii prelati et religiosi diversorum ordinum hoc idem viderunt et testificati sunt.

Sed et inquisitores domini pape Innocentii V. hoc mirabile existimantes, post multum temporis, ut

Cum quadam die virgo Margarita in oratorio suo quod erat inter chorum et murum ecclesie lacrimose oraret, visa est a quadam sorore

elevari a terra per cubitos plures sic quod per spatium duarum horarum se habens, cum postea rediret ad lectum suum visa est ab eadem sorore habere in quinque locis sui corporis, manibus videlicet et pedibus ac latere, stigmata quinque sanguinolenta. A qua virgo sancta precibus obtinuit quod, quam diu viveret, teneret secretum.

Unde idipsum, post mortem virginis omnibus revelavit.

Et consimiliter confessor virginis

hoc ipsum quoque plurimi viderunt et attestati sunt.

Et qualiter quidam inquisitores Innocentii quinti, post multum temporis, volentes videre corpus eius,

de tam grandi re certum testimonium redderent, eius sepulcrum aperientes, in eius sanctissimo corpore omnia stigmata domini, tam in manibus, quam in pedibus, et latere invenerunt, et inde publicum instrumentum fieri fecerunt.

Hii autem fuerunt frater Bernardus et frater Marcus, domini pape capellani, et ad hoc singulariter directi in Ungariam ut de dictis stigmatibus inquirerent. Nam enim fama dispersa erat et in curia pape de sanctitate, miraculis, et stigmatibus virginis Margarite.

A két szöveg összevetéséből nyilvánvaló, hogy a Borselli által megőrzött hosszabb változathoz készült a *Supplementum*-ban idézett kivonat. Hogy Caffarini rövidítve idézte a kérdéses szöveget, az munkája jellegéből és céljából következett: nem forráskiadványt állított össze, s ezért mindig csak a mondanivalója szempontjából fontos részeket idézte – így járt el az Ilona-legenda esetében is. Mindebből következik, hogy bár Borselli legenda-szerkesztménye a XV. század végén készült, Margit stigmáiról szóló fejezete XIV. századi szöveget hagyományozott ránk. Ez azért is kétségen kívül áll, mert 1400 körül ugyanennek a szövegnek elkészült már olasz fordítása is: a Margitnak tulajdonított *Specchio delle anime semplici* függeléke. Ez teljesen megegyezik Borselli szövegével; a kettő közti némi terjedelmi különbség a latin fogalmazás tömörebb, illetve a vulgáris nyelvi előadás lazább voltából adódhat. Bár a két szöveget Banfi Florio¹²⁵ már régen kiadta, mivel ez a közlés Magyarországon alig hozzáférhető, célszerű Borselli latinját és a *Specchio* olasz változatát párhuzamosan újra közzétenni:

aperientes sepulcrum dicta stigmata,

ut prefatum est, invenerunt et inde instrumentum publicum confecerunt.

¹²⁵ BANFI 1934, 304–306. old.

Borselli

Stigmata quomodo passa fuit et a Christo Jhesu insignita.

Soror quedam sibi familiaris, postquam b. Margarita mortua est, ita retulit.

Quadam enim die, dum virgo Dei devota Margarita oraret in oratorio,

quod sibi fieri fecerat intra chorum et murum ecclesie, lacrimose vidente predicta sorore, sua consanguinea et suorum secretorum conscia, vidit beatam Margaritam in oratione elevari a terra fere spatio cubitorum quatuor et amplius per duas horas et plus.

Que postea cum ad lectum suum vadens et ipsam expolians vidit manus eius et pedes sanguinolentos, et mantellum eius sanguine cruentum. Hoc videns obstupuit. Tunc b. Margarita adiuravit eam, non cui diceret quamdiu viveret, quod

Specchio

Come ricevette le xtime?

In questo capitoletto si contiene come questa beata Margarita ricevette le stimmate del nostro signore Jhesu Christo, nelle mani, et ne' piedi et nel lato destro. Il quale capitolo e tratto della sua leggenda. Capitolo

Standosi un di questa venerabile Margarita divotamente in uno suo oratorio in oratione dinanzi al crocefisso con molta effusione di lagrime,

incontenente fu rapta dallo Spirito Santo, et fu levata da terra per misura di quattro comiti, et in questo modo stette per ispatio di due hore et più. Et si come Idio permise, questa beata così rapta fu veduta da una sua compagna et parente d'uno medesimo habito con questa beata Margarita, colla quale spesse volte confereva delle sue segrete revelazioni le quali da Christo ricevea. Et tornata questa beata in sè, insieme con questa sua compagna et parente se ne andò in cella per riposarsi. Et levandosi ella il mantello, vide questa sua parente il mantello insanguinato e le sue mani e i piedi. La quale stupefatta di questa cosa, divotamente domandò la beata Margarita quello che questo

vidisset. At soror dixit: Quomodo, precor, mihi carissima hoc accidit?

Cui beata Margarita: Dominus Jhesus crucifixus mihi de passione sua meditantibus apparuit, et sua stigmata impressit.

Post mortem autem beate Margarite adiurata predicta monialis dixit se vidisse et tetigisse.

Archiepiscopus autem Strigensis [sic], et eius in morte confessor, hoc idem testificatus est, quod sibi in confessione dixerat.

Ante quam autem sepulture traderet, venerabiles viri, supranominatus archiepiscopus S., et episcopus Vacinensis [sic], et prepositus Laudunensis [sic], nec non et multi alii prelati et religiosi diversorum ordinum hoc idem viderunt et testificati sunt.

Sed et inquisitores domini pape Innocentii V. hoc mirabile existimantes, post multum temporis, ut de tam grandi re certum testimonium redderent, eius sepulcrum ape-

volesse dire. Allora la beata Margarita avuta prima la fede da lei che mentre ch'ella vivesse questo non dovesse manifestare, et allora gli narrò, come Christo crocefisso in ispecie di *seraphino* gli fermò le stimmate nel corpo suo. Et essendo venuto il tempo nello quale beata Margarita migrò di questa vita, fu tempo che questa sua parente potè manifestare questo grandissimo miracolo, et così fece con grandissima reverentia et devotione narrava ciò ad ogni gente.

Et questo medesimo confereva uno venerabile padre di vita santissima, arcivescovo di Strigena [sic] il quale disse, come beata Margarita gli rivelò questo nella sua confessione. Et innanzi che questa beata fusse seppellita, fu da molti il suo cuorpo veduto colle dette stimmate segnato. Et in primo dal predetto arcivescovo. Et dal vescovo di Bandina [sic]. Et dal proposto di Ludina [sic], et da molti altri prelati et religiosi di diversi ordini.

Et essendo di questo una grande fama nel mondo, pervenne all'orecchie di papa Innocentio quinto. Il quale dopo molto tempo questo vedendo, acciò che di così grande miracolo fusse certo, mandò due suoi cappellani ad intervenire di questo fatto la verità. Et gionti questi due inquisitori nelle parti d'Ungaria, furono menati al seppolcro dove questa beata si riposava. Et per avere di ciò vera notizia, fecero aprire il seppolcro et

rientes, in eius sanctissimo corpore omnia stigmata domini, tam in manibus, quam in pedibus, et latere invenerunt, et inde publicum instrumentum fieri fecerunt.

Hii autem fuerunt frater Bernardus et frater Marcus, domini pape capellani, et ad hoc singulariter directi in Ungariam ut de dictis stigmatibus inquirerent. Nam enim fama dispersa erat et in curia pape de sanctitate, miraculis, et stigmatibus virginis Margarite.

Az összevetésekből immár bizonyos, hogy Borselli 26. fejezetében a Pisában talált ismeretlen legenda 30. fejezetét láthatjuk viszont. Ezen felül még egy részletről állíthatjuk, hogy az a „pisai” változathból származik: Borselli legendája 52. capitulumáról. A bolognai író legendája valamennyi részének forrását megtaláljuk ugyanis a már ismert legendákban, kettő kivételével: Az egyik a stigmatizációt elbeszélő, a másik pedig az említett 52. fejezet, a piacenzai János mester epizódja. Mivel ez utóbbiban is szó van a stigmákról, s mivel Margittal kapcsolatban ez az egyetlen olyan csodás történet, mely nem Magyarországon, és nem magyarokkal játszódik, ennek forrását is a rejtélyes „pisai legendá”-ban kell megjelölnünk. Miután ez a kedves legendarészlet teljesen ismeretlen, közlöm szövegét:

In Lombardia, civitate Placentie magister Johannes, doctor gramatice, ex egritudine brachium et manum perdidit, et in quibus dolore patiebatur vehementissimum. Cum autem venisset ad ecclesiam fratrum predicatorum, ut predicationem audiret, vidit ymaginem b. Margarite cum stigmatibus, eique orando dixit; O beata Margarita, miserere mei! Nocte sequenti, cum cruiaretur, apparuit sibi beata Margarita, dicens: Vis tu liberari? Et ipse respondit: Volo. Cui illa: Esto memor passionis Domini nostri Yhesu Christi. Qui statim liberatus est. Uxor autem, cum audisset eum loquentem cum aliquo, dixit: Cum quo loquimini?

verissimamente videro in quel corpo le stimate di Christo impresso nelle mani et in piedi et nel lato destro. Et veduto questo i predetti inquisitori, con grande solempnità et devotione sopra di questo fecero fare pubblico strumento ad perpetua rei memoria.

Il nome de' predetti inquisitori sono fratre Bernardo, et fratre Marco, etc.

Queste cose più pienamente sta nella sua leggenda. Deo Gratia. IHS.

Ait ille: Cum sancta Margarita de ordine fratrum predicatorum, que me liberaret.¹²⁶

Két rövid fejezet áll tehát rendelkezésünkre ahhoz, hogy valami közelebbit megtudhassunk az ismeretlen legendáról. Magister Johannes történetéből arra következtethetünk, hogy a legenda olasz (talán észak-olasz?) környezetben készült, ami amúgysem lehetett kétséges. A stigmákról szóló fejezetet valótóra fogva azonban többet is megtudhatunk. Vajon mely források alapján, miféle valóságmagvából s milyen csúsztatásokkal jött létre az ominózus capitulum?

Mindjárt az elején szó van az elevatióról, de már eltúlozva, mert míg a *legenda maior*ban (c. I/35) és *minor*ban (c. 33) „per unum cubitum vel amplius” emelkedett fel Margit teste,¹²⁷ addig szövegünkben már több mint négy könyöknyire (*cubitum quatuor et amplius*). Hogy pedig a szerző a *maior* és *minor* szerkesztés közül az előbbiből merítette ismeretét, azt a jelenlévő rokonra alkalmazott „suorum secretorum conscia” kifejezés mutatja. Ez a minősítés a *legenda minor*ban nem fordul elő, míg a *maior*ban különböző személyekkel kapcsolatban többször is.¹²⁸ De ezek között nem szerepel Margit rokona, márcsak azért sem, mert a „rokon” (*consanguinea*) megjelölés a *legenda maior*ban egyszer sem olvasható, miként arra korábban, a „nápolyi hagyomány” cáfolatakor már rámutattam. A stigmatizációnál jelen lévő rokon személye tehát más forrásból származik.

De ki lehetett az a rokon, akit a „pisai legenda” szerzője a stigmatizáció tanújává léptet elő? A szigeti monostorban élő három Árpád-házi rokonok közül csak Szent Margit néniének, Anna hercegnőnek, a halicsi uralkodó özvegyének szintén

¹²⁶ Borselli, *Cronica*, Bibl. univ. Bologna, *Cod. Lat.* 1999, 34v-35r. A Borsellinél leírt epizódban a San Giovanni in Canale templomot azonosítja Banfi, *Ricordi*, 124. old., közölve a fenti legendarészletet. A freskó azóta eltűnt, egyéb forrás nem szól róla.

¹²⁷ GOMBOS, 2475., 2502. old.

¹²⁸ *Legenda maior*, I, 17, 19; GOMBOS, 2499., 2492. old.

Margit nevű leánya jöhet számításba.¹²⁹ Egyedül neki lehetett volna módja és alkalmja a stigmák megfigyelésére, ha azok valóban léteztek volna. A pápai biztosok előtt tett vallomásából ugyanis megtudjuk, hogy attól az időtől kezdve, mikor a szent a Nyulak szigetére költözött, „szinte mindig társnője volt, sokat tartózkodott vele együtt a dormitoriumban és más helyeken”. „Mindennap vele voltam”, állítja, de számunkra most az a kijelentése a legfontosabb, mely szerint „ágyam az ő ágya mellett volt”.¹³⁰ Ha valakiről, akkor csak róla tételezhető fel, hogy látta a sebeket és a véres mantellát – amiről ő természetesen vallomásában mit sem szól, tekintve, hogy későbbi kitalálás az egész, akár csak a levitációé. Erről a Margitról egyébként tudjuk, hogy a szent halála előtt kételkedett annak szentségében, és csak egy szeme láttára történt csoda térítette észre, miként azt a legendák és több tanú vallomása is elbeszéli.¹³¹ Aligha lett volna benne kétely, ha unokanővérét a földről felemelkedni és Krisztus sebeit viselni látta volna. Hogy ez a Margit szentünk hálótársa volt, azt a *legenda maior* nem említi, de ugyanígy a más legendakompozíciók egyike sem, hiszen ez a tény hagiográfiai szempontból érdektelen. Erről csupán a jegyzőkönyvben olvashatunk, a stigmatizációról szóló fejezet írójának tehát a *legenda maior* mellett ezt is ismernie kellett.

A rokon és hálótárs tanúként való szerepeltetése ügyes megoldás volt. Ezzel szemben az esztergomi érseké már durva hamisítás. Hiszen tudjuk, hogy Fülöp érsek nem volt jelen Margit halálánál, hanem csak harmadnapra érkezett a szigetre, és sohasem volt gyóntatója. Közvetlenül halála előtt Mihály fráter, az akkori provincialis adta fel neki az utolsó kenetet, s ő is gyóntatta meg. Ettől eltekintve valami ravaszság van azért az érsek szerepeltetésében. Mert ha nem is hallhatta Margit gyónását, az tény, hogy testét megszemlélte. A *legenda maior* (c. II/1) szerint az érsek felemelte Margit arcáról a velumot, majd a

¹²⁹ A kolostorban élő Árpád-házi rokonok (Erzsébet, Macsói Margit, Anna lánya, Margit) genealógiai adatait részletesebben I. K. G. tanulmányában, 182–184. jegyzet.

¹³⁰ MRV 181–182. old.

¹³¹ MRV 187., 193., 227–228. old.; *Leg. maior* II/38, GOMBOS, 2529. old.

zokogó apácákat ezzel vigasztalta: ne sírjatok, inkább örüljetek, hiszen „*habemus sanctitatis eius evidentissima argumenta*”. A forrásul szolgáló jegyzőkönyvben Marcellus így idézi az érsek szavait: „*quia iam videtur habere principium resurrectionis sue*”, Mihály frater pedig így: „*quia habet signum resurrectionis*”.¹³² Bár az érsek szerint ő a halott szűz szépségére értette a szavait, a „*signum*” szó használata alkalmas adhatott kombinációkra. Caffarini művének ismertetésekor láttuk, hogy szerinte a stigmák a vallásos buzgóság révén keletkezett testi jeltek (*signa*) egyik csoportját alkotják; ez utóbbiaknak az emlegetését félre lehetett érteni.¹³³

A stigmákról szóló legendafejezet az érseken kívül még két másik főpapot is szerepeltet Margit holttesténél: a váci püspököt és az eltorzított néven említett budai prépostot. Róluk csak Marcellus jegyzőkönyvbéli vallomásából szerezhettük tudomást az ismeretlen író;¹³⁴ a *legenda maior* ugyanis csak az érseket említi e helyen. Szó van mindhármójukról a *legenda vetus*ban is, de erről tudjuk, hogy a XIV. században Itáliában ismeretlen volt. A fejezet végül még egy hamisítással zárul: az V. Ince által küldött biztosokként a hiteles Uberto Bianchi és de la Corre doktor helyett az író két fiktív szerzetest: Bernardust és Marcust utaztatja Magyarországra. Ők mindketten „*domini pape capellani*”, nyilván Bianchi példájára, akit a pápai bulla „*capellanus noster*”-nek nevez.

A „pisai legenda” stigmákról szóló 30. capitulum esetében tehát a források ismeretén alapuló, ügyesen kidolgozott misztifikációval van dolgunk. A legenda többi részét, a piacenzai mester esetét kivéve, nem ismerjük, s nem tudjuk, hogy az ismeretlen legenda az ismertektől a maga egészében eltérő szerkesztés volt-e, vagy pedig csupán valamelyik meglévő kompozíciónak a változata, s egyes capitulumokkal való kiegészítése. Amennyiben az utóbbi eset forog fenn, akkor csak a *legenda maior* „stigmásított” változatára gondolhatunk, hiszen ezt a stigma-fejezet írója biztosan ismerte. S emellett szól az

¹³² GOMBOS, 2515. old.; MRV 279., 290. old.

¹³³ CAFFARINI, 122–123. old. vö. 25. jegyzet.

¹³⁴ MRV 279. old.

is, hogy Borsellinek a „pisai legenda” két részletét megőrző kompozíciója az első négy fejezet esetében a *legenda maior* szövegét követi, hol szóról szóra, hol tömörítve. Lehet, hogy ugyanezek ugyanígy benne voltak már a „pisai”-ban is. Hogy ezt az elveszett kompozíciót ki készítette, arról csak annyit tudhatunk, hogy itáliai szerző, hiszen az egész stigma-probléma itt jelentkezett, még hozzá olyasvalaki, akinek módja volt Margit 1276. évi szenttéavatási protocollumába betekinteni. Erre pedig csak a pápai udvarban, illetve levéltárban volt mód, amennyiben helytállóak azok az érveim, melyeket a *legenda maior* és *minor* keletkezésének tárgyalásakor a jegyzőkönyv példányairól elmondtam.

Ami a „pisai legenda” keletkezésének idejét illeti, a terminus post quem 1340, a *legenda maior* megírásának ideje; a terminus ante quem pedig 1398, Caffarini utolsó pisai tartózkodásának éve. Az 1340-es évek azért is alsó határnak tekintendők, mert ebből az időből vannak a legkorábbi adatok Margit stigmákkal történő képi ábrázolására, és semmi jele, hogy a stigmatizáció őhozzá kapcsolt fikciója már ennél korábban élt volna valahol. Mint magister Johannes példáján láttuk, az egyik Margitot ábrázoló kép körül már a legendaképződés is megindult, amihez néhány évtizednyi idő kellett. Ezért megerősítve látom azt a már tanulmányom elején előadott feltevést, miszerint a legenda Sienai Szent Katalin 1375. évi stigmatizációja vagy még inkább 1380-ban bekövetkezett halála után készült. Valószínűtlen, hogy Katalin életében, éppen a stigmák csodájának a helyén, Pisában meg lett volna egy korábbi domonkos apáca stigmatizációjának története, s erről sem ő, sem gyóntatója sohasem tett volna említést. A „pisai legenda” létrejötte véleményem szerint ezért része már a Katalin szentté avatása érdekében folytatott kampánynak.

A Margit-hagiográfia szempontjából oly fontos legenda létezéséről szóló hírt Caffarininek, két fejezete szövegének ismeretét Borsellinek köszönhetjük. Caffarini indítékait ismerjük, de mi vezette Borsellit egy újabb Margit-legenda megszerkesztésekor?

Borselli Margit-legendája a kutatás mostoha gyermeke volt. A kutatók csak hírből ismerték, s benne egy minden értéket

nélkülöző kései kompilációt láttak.¹³⁵ Egyedül Banfi Florio volt kivétel, aki tervezte, sőt elő is készítette a legenda kiadását, de azt sajnos nem volt alkalma megvalósítani.¹³⁶ Pedig a bolognai Girolamo Albertucci de' Borselli (1432–1497) a XV. század második felének kiváló domonkos prédikátora és tudósa volt, számos történeti munka szerzője. Művei egytől egyig kéziratban maradtak, s többségük elveszett. Fennmaradt munkái a források tiszteletéről és kritikai érzékről tanúskodnak.¹³⁷ Ezek egyike a Margit-legendát is tartalmazó, mindmáig kiadatlan *Cronica magistrorum generalium Ordinis fratrum Praedicatorum et omnium gestorum sub ipsa et clarorum virorum eiusdem ordinis in scientia, dignitate et sanctitate* (Biblioteca universitaria di Bologna, *Cod. Lat.* 1999). A szerző élete végén, az 1490-es években írta szoros időrendben haladó s az egyes magister generalisok működése szerint tagolódnó munkáját, közbeékelve közölve több domonkos szent legendáját is; végül egy *Appendix*-ben még további jóné-

¹³⁵ Borselli művére a figyelmet Albano Sorbelli hívta fel: „Una raccolta poco nota d'antiche vite di santi e religiosi domenicani”, *Rendiconto delle sessioni della R. Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna, Classe di scienze morali* S II., 6 (1921–1922) 79–103. old.; e fontos cikket Tóth László ismerteti: *Századok*, 61 (1927) 186–188. old.; ugyanő hivatkozik rá, Sorbelli alapján Borselli művét a *Legenda maior*al rokonítva: „Magyarországi Boldog Ilona”, 583. old. (vö. fentebb, 23. jegyzet); Sorbelliből indul ki BANFI 1934 is; innen ismerheti LOVAS 1940, 19–22. old., azt írva, hogy „A kódexről, illetve a legendáról Bóle azt mondja, hogy a nápolyi legendával rokon”, ibid. 22. old.; KASTNER ugyancsak félreérthető, s a *Specchio* stigmafüggelékét a „nápolyi” legendával összemósó fogalmazásából kiindulva Lovas ezen megjegyzését is félreérti Mezey László, amikor arról ír, hogy a nápolyi legendában már fellelhető a stigmatizáció – „A Bolognában lévő és Bóle Kornél által a nápolyival azonosított legenda 26. fejezete: 'Qualiter passa sit stigmata?'” – MEZEY 50. és 111. old. Mezei tehát a „nápolyival” hallomás alapján „rokonított” Borselli-legendát állította be úgy, mintha az maga a *Legenda maior* lett volna.

¹³⁶ Átirása megtalálható az OSZK kéziratárában fellelhető Banfi hagyatékban; az eredetivel összevetve, néhány apróbb eltéréssel fentebb ezt közöltem.

¹³⁷ Fontosabb – fennmaradt és elveszett – munkáit felsorolja: G. Rabotti, „Girolamo Albertucci de' Borselli”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, I (1960), 763. old.; nyomtatásban megjelent: *Cronica gestorum ac factorum memorabilium civitatis Bononiae ab urbe condita ad a. 1497*, ed. Albano Sorbelli, *Rerum Italicarum Scriptores* XXIII, 2 (2. kiadás, Bologna 1911–1929).

hány legenda szövegét teszi közzé. Ez utóbbiak között nemcsak Margit^é található, de Boldog Ilonáé és Csáki Móricé is.¹³⁸ Mint tudós és bibliográfus, Borselli az egyes legendák elején vagy a végén általában megmondja a felhasznált életrajzok lelőhelyét, s ha lehet, szerzőjét is. Tudatos gyűjtőmunkát is végzett, s az egyes generális káptalanok alkalmával különböző országokból hozatott legendaszövegeket feldolgozásaihoz. Így kapta kézhez az 1493. évi ferrarai káptalanon valamelyik magyar rendtársától frater Mauritius de Hungaria (†1336) életének és csodáinak leírását. Ebből arra is következtethetünk, hogy a Margit és Ilona legendáját 1409-ben Velencébe küldő magyar domonkosok nem váltották be azt az ígéretüket, hogy később a többi magyarföldi szentéletű domonkosnak is megküldik az életrajzát. Ha így lett volna, nem kellett volna Borsellinek kutatnia Csáki Móric után, otthonos volt ugyanis a velencei könyvtárakban, amit az is mutat, hogy felvette gyűjteményébe Velencei Boldog Mária életét a Caffarini által írt legenda alapján.¹³⁹ Ezt abban az akkor még a San Giovanni e Paolo könyvtárában őrzött kódexben találta, amelynek a Szent Margitról szóló *legenda vetus* átmentését köszönhetjük. Nyilván ugyaninnen merítette Boldog Ilona legendáját is, hisz ő maga írja, hogy a veszprémi apáca életéről és csodáiról „*aliqua vidi et legi Venetiis*”.¹⁴⁰ Sajátos módon Margittal kapcsolatban nem nevezi meg forrását, de mint látni fogjuk, ezt (illetve ezeket) is Velencében kell keresnünk.

Borselli nem követte szolgai módon az általa talált vagy felkutatott legendákat, hanem azok szövegén gyakran változtatott. Tartalmukat tiszteletben tartotta, formájukon, szerkezetükön azonban ízlése szerint módosított. Így Csáki Móric legendájának a végén megjegyzi, hogy az elmondottakon kívül még sok más csodáról is megemlékeznek a neki Ferrarában átadott írások, de ezeket a rövidség kedvéért elhagyja.¹⁴¹ Ugyanígy

¹³⁸ Margit: ff. 31r-35r; Ilona 35r-37r; Csáki Móric 14 r-16r.

¹³⁹ Ibid. 139v-142v.

¹⁴⁰ Ibid. 35r.; vö. Sorbelli, „Una raccolta”, 89. old.

¹⁴¹ „*Multa etiam miracula huius viri delata sunt michi in scriptis ad capitulum generale Ferrarie celebrato anno Domini 1493, que brevitatis causa dimitto. Que qui voluerit videre, si contingerit ipsum canonizari, vadat ad conventum ubi sepultus est et clare*

a Velencei Boldog Mária legendájához fűzött megjegyzéseiben bírálja Caffarini bőbeszédűségét, és bejelenti, hogy csak az emlékezetre méltó dolgokra fog szorítkozni.¹⁴² Hasonló önállósággal találkozunk a Margit-legendá szerkesztésekor is.

Borselli Margit-legendája 52 – hol hosszabb, hol egészen rövid – fejezetből áll, s mindegyik elején cím vagy inkább tömör tartalom meghatározás olvasható. Ezek közül az első négy capitulum szinte szó szerint egyezik a *legenda maiorral*, a címek is azonosak, innen kezdve azonban végig a *legenda vetust* követi, de erősen rövidítve s különösen a vége felé – a csodák előadása során – az eredeti sorrendet gyakran leforgatva. Csupán a stigmákat említő, már tárgyalt 26. és 52. számú capitulum képez kivételt. Érdekes e két fejezetnek az elhelyezése: a Margit stigmáiról szóló capitulum pontosan oda van beillesztve, ahol a *legenda vetus* befejezte a szent életének bemutatását, hogy azután a csodák ismertetésével folytassa; János mester története pedig a csodákat ismertető második rész végére került.¹⁴³ Borselli ezeket talán utólag illesztette be kompozíciójába, mely jórészt a *vetus* alapján már készen volt? A *legenda maior*ból átemelt első négy fejezet, mint említettük, lehet, hogy a „pisai” szövegben is benne volt, de éppúgy lehet, hogy ezeket ő írta ki a velencei könyvtár megfelelő kódexéből. Ha szükségét érezte, hogy még a harmadik Velencében meglévő legendából, a „pisai”-ból is átvegyen, és szerkesztése két hangsúlyos helyén elhelyezzen egy-egy capitulumot, akkor annak különleges oka lehetett: a stigmatizáció kérdése újra időszerűvé vált a domonkosok számára.

Hála a sienai pápának, II. Piusnak, Szent Katalin kanonizációja végre megvalósult 1461-ben, s kultusza kibontakozásának

inveniet”, *ibid.* f. 16r.; vö. Sorbelli, „Una raccolta”, 93. old.; a káptalan Sorbelli szerint valójában 1494-ben volt, vö. előszavát in: *Cronica gestorum...XII.* old.

¹⁴² „*Hec scripta inveni in quadam legenda satis prolixa edita a fratre Thoma de Senis, Venetiis. Que nolui prolixè scribere propter multa superflua que ibi reperiuntur et ne occupem locum ubi alia ponenda sunt.*”, *ibid.* 142 v.; vö. Sorbelli, „Una raccolta”, 99. old.

¹⁴³ A legendák gondos összevetését már Banfi elvégezte, s ez megtalálható már említett, az OSZK-ban őrzött hagyatékában.

most már nem volt semmi akadály. Nagy számban készültek a képzőművészeti ábrázolások, s bár Katalin stigmái láthatatlannak voltak, egyes művészek vagy a megrendelők túlbuzgósága folytán számos olyan kép is keletkezett, melyen a szent vérző sebekkel volt látható.¹⁴⁴ Mindez kihívta a ferencesek haragját, akik kieszközölték az ugyancsak ferences IV. Sixtus pápánál, hogy 1472-ben megiltsa az ilyen ábrázolásokat, nem ismerve el, hogy a látható sebeket nők is megkaphatják.¹⁴⁵ Ilyen körülmények között az olasz domonkosok számára kapóra jött, hogy az 1490-es években egymás után tüntek fel olyan apáca rendtársaik, akik a stigmák adományában részesültek: Stefania Quinziani di Soncino (1457 – 1530), Osanna Andreasi (†1505), Caterina da Racconigi (1486 – 1547), de különösen Lucia Brocadelli da Narni (1476 – 1544).¹⁴⁶ Ez utóbbi már gyermekkorában rajongott Szent Katalinért, 1494-ben lett apáca, s 1496-ban Viterbóban kapta a stigmákat egy extázis alkalmával, érvet szolgáltatva így eszményképének igazsága mellett. Ezt ő maga is hangsúlyozta: Katalin kérésére kapta ő a látható, vérző stigmákat, hogy ezzel bizonyosságot tegyen az övéi mellett. Lucia ettől kezdve közérdeklődés és nagy tisztelet tárgya lett, elannyira, hogy I. Ercole d'Este minden követ megmozgatott, hogy Ferrarába költöztesse. Mikor ezt 1499-ben sikerült elérnie, őt nemcsak spirituális, de politikai kérdésekben is tanácsadójának tekintette, számára külön monostort létesített, ahol Lucia fentemlített stigmatizált apácakortársai is gyakori vendégek voltak. Mindez csak tisztavirág életű volt: 1503-ban a stigmák rejtélyes módon

¹⁴⁴ Katalin ikonográfiájához l. George Kaftal, *St Catherine in Tuscan Painting* (Blackfriars, Oxford, 1948.); Lidia Bianchi, *Iconographia di Santa Caterina da Siena* (Città Nuova, Roma, 1988).

¹⁴⁵ Johannes Maria Höcht, *Von Franziskus zu Pater Pio und Therese Neumann. Eine Geschichte der Stigmatisierten*. Herausgegeben und ergänzt von Arnold Guillet (Christiana Verlag, Stein am Rhein, 1974) I. köt. 93. old.

¹⁴⁶ Gabriella Zari, „Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento”, *Annali dell' Istituto Storico Italo-germanico in Trento* 6 (1980) 371 – 445. old.; ua. újranyomva in *idem, Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500* (Rosenberg & Sellier, Torino, 1990) 87 – 164. old.; vö. Adriano Prosperi, „Lucia Brocadelli”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, I (1960), 381 – 383. old.

eltűntek Brocadelli testéről, s miután ez 1505-ben kitudódott, nimbusza is egyszerre odalett. A körülötte való hírverés azonban így is elég alapot szolgáltatott arra, hogy a domonkosok újabb kampányt kezdjenek apácáik stigmákhoz való jogának elismertetéséért.

Ennek sodrában számos olyan újabb képzőművészeti alkotás született, mely domonkos apácát ábrázol vérző stigmákkal. Mivel Sienai Szent Katalint így ábrázolni tiltva volt, a még élő személyekről pedig nem lehetett szó, Magyarországi Szent Margit került ismét előtérbe, noha az ő stigmáiról szóló hiedelem téves voltát már Caffarini is elismerte a század elején. A vérző sebeket mutató XV. századi Margit-ábrázolások közül egyeseket, mint a Città di Castellói Margit domonkos kolostortemplomában fellelhető szép freskót (IX. tábla), nem tudunk pontosan datálni,¹⁴⁷ néhány azonban bizonyosan az 1490-es, illetve az 1500 körüli években készült: a San Gimignano-i Sant'Agostino templomban áll Pier Francesco Fiorentino 1494-ben festett oltárképe, melynek predella-képei közül balról a második Katalint ábrázolja stigmák nélkül, jobbról a második viszont Margitot stigmákkal¹⁴⁸ (X–XI. tábla); 1495-ben készült Giovanni Donato Montorfano Golgota-freskója a milánói Santa Maria delle Grazie refektóriumában, ahol a jobb alsó sarokban lévő három domonkos apáca egyikében Margitot sejtethjük¹⁴⁹ (XII–XIII. tábla); 1500 körül keletkezett a Ludovico d'Angelónak tulajdonított közismert táblakép, jelenleg a perugiai képtárban, melyen a stigmákkal ábrázolt Szent Margitot Città di Castellói Margit és Montepulcianói Ágnes veszik közre.¹⁵⁰ (XIV. tábla) Van adat Magyarországi Ilona ekkori ábrázolásáról is: Ferrari említi könyvében (1637), hogy „körül-

¹⁴⁷ Kaftal, *Iconography...Central and South* (vö. 30. jegyz.) 742. old. No 243b.

¹⁴⁸ Kaftal, *Iconography...Tuscan*, (vö. 29. jegyz.) 672–673. old.; Bianchi, *Iconografia*, 285. old., No196.

¹⁴⁹ Kaftal, *Iconography...north west* (vö. 33. jegyz.) 463–464. old. No 155b.; Bianchi, *Iconografia*, 233–234. old. No 113.

¹⁵⁰ Banfi, *Ricordi*, 123. old.; Kaftal, *Iconography...Central and South*, 741–742. old. No 243c.

belül 150 év óta” a pavai San Tommaso templom diadalívén egy freskó örökíti meg a veszprémi apáca stigmatizációját.¹⁵¹

Aligha tévedünk ezek után, ha Borsellinek a Margit állítólagos stigmái iránti érdeklődését a Lucia da Narni körüli eseményekkel hozzuk összefüggésbe. Ezeknek ő is részese volt, 1495-ben Rómában személyesen is találkozott a már híres apácával.¹⁵² Miután a legendákat is magába foglaló *Cronicáját* éppen ezekben az években írta, érthető, hogy felvette abba a már csaknem elfeledett Boldog Ilona legendáját, valamint, hogy Margitról írva nem mulasztotta el a „pisai legendá”-nak a Margit stigmáiról szóló részeit hasznosítani. Ettől kezdve Borsellinek a stigmáról szóló történetet tartalmazó legendája lett az alapja a legtöbb későbbi itáliai szerkesztménynek. Így legkorábban a XVI. század elején működő szintén domonkos Ambrogio Taeggi (†1515) Margit-legendájának¹⁵³ s kortársa Leandro Alberti immár olasz nyelvű – elveszett – életrajzának.¹⁵⁴ Ez utóbbi nyomán dolgozott az a Serafino Razzi is, aki azonban – mint korábban már írtam – ráakadva Caffarini munkájára, mellőzte a stigmák kétes hitelű történetét.

¹⁵¹ Ferrari, *De rebus*, 218. old.; Banfi, Ricordi, 119. old.

¹⁵² Erről a találkozásról Albano Sorbelli idézi Borselli saját beszámolóját az ugyancsak általa írt *Cronica gestorum...* előszavában („Prefazione”, XII old.): „Anno Domini 1495 floret Rome soror Lutia de Narnia de tertio ordine Beati Dominici mulier optime sanctitatis. A multis annis nullum corporalem cibum summit. Cottidie summit eucharastie sacramentum. Multas revelationes a Deo habet. Nam dum predicarem ego frater Hyeronimus de Bursellis bononiensis Rome in Minerva hoc anno in quadragesima, cum mihi quandoque loqueretur, inter alia secreta unum mihi revelavit secretum quod se a Christo dixerat habuisse. Cum, inquit ipsa, orarem Deum pro urbe Roma apparuit mihi Christus cruci affixus et totus sanguinolentus...” – ebből a beszámolóból kitűnik, hogy már egy évvel azelőtt, mielőtt megjelentek saját stigmái, Lucia da Narni igen intenzíven foglalkozott Krisztus vérszobáival.

¹⁵³ *Vita beate Margarite filie Regis Hungarie sanctimonialis Ordinis Praedicatorum virginis devotissime et miraculis clarissime.* in Taegius, *Chronicae ampliores* (vö. 35. jegyz.) ff. 148v-155r. (Ambrogio Taeggi műve XVIII. századi másolatban maradt fenn).

¹⁵⁴ Leandro Alberti, *Delle donne che sono state illustri nella Domenicana religione*, vö. 43. jegyzet.

Végül a Margit stigmáival kapcsolatos kérdések tárgyalását nem zárhatjuk le anélkül, hogy ne szóljunk egy tévedésen alapuló XVIII. századi közlésről, mely, ha hiteles lenne, felborítaná mindazt, amit a stigmatizációról írtunk. A kérdéses szöveg már Fraknói óta megzavarta a kutatókat, de nem tudtak mit kezdeni vele, vagy pedig szemérmesen hallgattak róla. E közlés lelohelye a *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum* című forráskiadvány, melyet Thomas Ripoll és Antoninus Bremond rendeztek sajtó alá. Ennek I. (1215–1280) kötetében (Roma, 1729) benne van V. Ince pápának az a két bullája, amellyel 1276. május 14-én, illetve május 25-én megbízta káplánját, a piacenzai Uberto Bianchit, valamint de la Corre kánonjogi doktort és veronai kanonokot, hogy folytassák le Margit ügyében immár teljes szakszerűséggel a második szenttéavatási inquisíciót. A két bullához csatolkozva Ripoll és Bremond jegyzetben közlik Bianchi és de la Corre jelentését, immár V. Ince utódának, XX. Jánosnak címezve, majd az 5. jegyzetben meglepő módon a következőket írják:¹⁵⁵

Alios etiam ab Innocentio V in Hungariam delegatos fuisse, liquet ex Tomo I. Actor. Capitular. General. fol. 321, ubi sic legitur: „eodem anno (1270) XV. Kalendas Februarii virgo venerabilis et sanctissima Beata Margarita filia regis Hungariae, sanctimonialis ordinis nostri anno aetatis suae XXXV migravit ad Dominum in monasterio in insula Danubii, sub titulo sanctae Dei genitricis, sibi a parentibus aedificato, et regaliter donato. Haec siquidem in praefato monasterio annis plurimis in maxima sanctitate vitae, et austeritate vixit, ubi et mirandis signis, et prodigiis claruit. Inter quae hoc unum mirabile est, et stupendum, quod stigmata Domini nostri Jesu Christi in corpore ferre meruit, prout quaedam soror secretorum eius conscia

– Innen idézzük most párhuzamosan Borselli szövegét is:

¹⁵⁵ *Bullarium Ordinis Ff. Praedicatorum*, ed. Thomas Ripoll et Antoninus Bremond (Roma 1729) tom. I. (1215–1280) f. 545.; erre a passzusra utal Fraknói „Bevezetés”-ében, MRV CLVIII. old.

Bullarium

post mortem ipsius Beatae Margaritae, se vidisse, adjurata testificata est et palpasse.

Archiepiscopus etiam Strigoniensis, ejus in morte confessor, hoc idem testificatus est, quod sibi in confessione dixerat. Antequam etiam sepulturae traderetur, venerabiles, praenominatus archiepiscopus, episcopus Vacinen., et praepositus Laudimen, multique alii religiosi diversorum ordinum, et praelati, hoc idem viderunt, et testificati sunt. Sed et inquisitores domini Innocentii V Papae hoc miraculum existimantes, post multum temporis, ut de tam grandi re certum testimonium redderetur, ejus sepulcrum aperientes, in ejus sanctissimo corpore omnia stigmata Domini tam in pedibus, quam in manibus, et latere invenerunt, et inde publicum fecerunt instrumentum. Hi fuerunt fratres Bernardus, et Marcus domini Papae capellani, ad hoc singulariter in Hungariam directi ut, de dictis stigmatibus inquirentes, ad sedem apostolicam quid veritatis in hoc negotio referrent: jam enim in curia domini Papae, de sanctitate, miraculis, et stigmatibus beatae virginis Margaretae fama dispersa fuerat. Claruit etiam post mortem miraculis quamplurimis."

Borselli

Post mortem autem beate Margaritae adiurata predicta monialis dixit se vidisse et tetigisse.

Archiepiscopus autem Strigensis, et eius in morte confessor, hoc idem testificatus est, quod sibi in confessione dixerat. Ante qua autem sepulture traderet, venerabiles viri, supranominatus archiepiscopus S., et episcopus Vacinensis, et praepositus Laudunensis, nec non et multi alii prelati et religiosi diversorum ordinum hoc idem viderunt et testificati sunt. Sed et inquisitores domini pape Innocentii V, hoc mirabile existimantes, post multum temporis, ut de tam grandi re certum testimonium redderent, eius sepulcrum aperientes, in eius sanctissimo corpore omnia stigmata domini, tam in manibus, quam in pedibus, et latere invenerunt, et inde publicum instrumentum fieri fecerunt. Hii autem fuerunt frater Bernardus et frater Marcus, domini pape capellani et ad hoc singulariter directi in Ungariam ut de dictis stigmatibus inquirerent. Nam enim fama dispersa erat et in curia pape de sanctitate, miraculis, et stigmatibus virginis Margarite.

Ha hinnünk kellene Ripoll és Bremond közlésének, akkor Margit stigmái kérdésének már 1270-ben vagy 1276-ban valamelyik generális káptalanon napirenden kellett volna lennie, hiszen ezek határozataira történik hivatkozás, méghozzá lap-

számra való utalással. S ez esetben – a pontos szövegegyezés alapján – Borsellinek a stigmákról szóló elbeszélését nemcsak a XIV. századi „pisai legendára”, hanem egy XIII. századi legendára vagy legendarészletre, sőt hivatalos feljegyzésre kellene visszavezetnünk. A káptalani akták modern, szakszerű kiadásában nyoma sincs azonban az idézett szövegnek.¹⁵⁶ Nem tud a dologról M.-H. Laurent V. Ince-monográfiája sem, s a vele kapcsolatos okmánykiadásában is csupán a Bianchi és de la Corre biztosoknak szóló pápai levél, valamint az ő jelentésük szerepel. Bernardus és Marcus fratereknek sehol semmi nyoma.¹⁵⁷ A rejtély megoldása Banfi Florionak köszönhető, aki a hagyatékában fennmaradt, tervezett Borselli-kiadásának jegyzeteiben, a stigma fejezetről tisztzza a *Bullarium*-beli szöveg eredetét. Ripoll és Bremond nem a káptalani aktákból merített, hanem Ambrogio Taeggi *Chronicae ampliores O. Praedicatorum* című, domonkos rend központi levéltárában lévő kéziratából, amelyben a szerző – feltehetőleg hitelt adva a Borsellinél olvasottaknak – a Margit haláláról és stigmáiról szóló sorokat beiktatta a kronológiailag megfelelő helyre, vagyis a Joannes Vercellensis nagymester időszakáról szóló fejezetbe, ahol ezek éppen a f. 321-en olvashatók, miként a *Bullarium* közli.¹⁵⁸ Nem korai s

¹⁵⁶ Reichert, *Acta capitulorum generalium* (vö. 39. jegyzet) tom. I. 166–171. old. – az 1270-ben (Milano), 1271-ben (Montpellier), 1272-ben (Firenze), 1273-ban (Pest), 1274-ben (Lyon), 1275-ben (Bologna) és 1276-ban (Pisa) rendezett generális káptalangyűlésen nem volt Margitról szó. Nem említi Margitot Johannes Vercellensis 1273-ból Pestről keltezett körlevele sem. Ripoll és Bremond passzusának kétes voltára ugyanezzel az érveléssel utal egy B. G. szignójú, a legújabb Margit-publikációkat ismertető recenzió: *Analecta Bollandiana* (1939) 189–190. old.

¹⁵⁷ M.-H. Laurent, „Catalogue des actes imprimés concernant le B. Innocent V. (1254–1316)” in *Beatus Innocentius PP. V. (Petrus de Tarantaria O.P.)*. Studia et Documenta (S. Sabina, Roma, 1943) 413–487. old., Margit szenté avatási peréről 444–445., 449–450. és 461. old.; *idem*, *Le bienheureux Innocent V (Pierre de Tarantaise) et son temps*. Studi e testi 129 (Città del Vaticano 1947) 356–358. old.; a források regesztáinál Margit kanonizációjával kapcsolatban csak a három ismert aktát említi – 475., 481. és 494. old.

¹⁵⁸ Ripoll a másik két ismert bullát Pietro Maria Campi közléséből veszi át: *Dell' historia ecclesiastica di Piacenza* (Piacenza, 1651, 1657, 1662) 488–489. old. A stigma-hivatkozásnak itt nincs nyoma. Taeggiről l. 35. jegyzet.

ezért hitelt érdemlő szövegről van tehát szó, hanem nagyon is késeiről, amelynek a következő a leszármazása: „pisai legenda” →Borselli →Taeggi →Bullarium. Ki kell tehát kapcsolnunk vizsgálódásunk köréből.

5. SPECCHIO DELLE ANIME SEMPLICI

Szent Margit nemzetközi pályafutása során a stigmákról szóló híresztelés csak egyike volt a személye körüli misztifikációknak. Ennél sokkal súlyosabb, hogy neki tulajdonítottak egy eretneknek minősített munkát, a *Specchio dalle anime semplici della beata Margarita figliuola del re d'Ungaria scripto* címűt, amelynek függeléke tartalmazza – a nagyobb nyomaték és hitel kedvéért – a stigmatizációjáról szóló legenda-fejezet már tárgyalt olasz fordítását. A műnek három kéziratát ismerjük: Napoli, Biblioteca Nazionale, Ms. XII. F. 5; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Ms. Palat. 15093; Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, Ms. Oct. Ital. 15. A Margit stigmáiról szóló függelék egyébként csak a nápolyi és a bécsi kódexekben szerepel, a budapestiből hiányzik.

A magyar szakkörök számára a bécsi kézirat vált legelőször ismertté. Toldy Ferenc 1867-ben akadt rá, s nem kételkedve eleinte Margit szerzőségében, nagy lelkesedéssel számolt be felfedezéséről az Akadémián.¹⁵⁹ Később gyanút fogott, s többé nem tért vissza rá. A mű azután vált újra az érdeklődés tárgyává, hogy Miskolczy István felfedezte a nápolyi példányt, s 1927. évi publikációjában azt egy nápolyi misztikus szerzőnek tulajdonította.¹⁶⁰ Ezt követően Kastner Jenő 1929. évi ismert tanulmányában összekapcsolta az ún. nápolyi legenda kérdését

¹⁵⁹ Toldy Ferenc, „Margit kir. hercegnő mint ethikai író”, in idem, *Újabb adalékok a régibb magyar irodalom történetéhez. Értekezések a Nyelv és Széptudományi Osztály köréből*, II, 7 (Eggenberger, Pest, 1871) 8–14. old.

¹⁶⁰ Miskolczy István, „A nápolyi Biblioteca Nazionale magyar vonatkozású kéziratai”, *Magyar Könyvszemle* (1927) 146–148. old.

a *Specchió*val, ez utóbbit is ferences spirituálisnak tulajdonította, s mindkettőt összefüggésbe hozta a nápolyi udvar állítólagos Margit-kultuszával, különös tekintettel Erzsébet szerepére. (Ne feledjük, hogy Kastner szerint Erzsébet volt az a rokon, aki tanúja volt Margit stigmáinak, s aki ezt élete végén Nápolyban elmesélte!)¹⁶¹ A nemzetközi tájékozottság sajnálatos hiányát mutatja, hogy Kastner nem tudott arról, hogy akkor már két éve megjelent Londonban a Margitnak tulajdonított mű ófranciából készült XIV. századi angol fordítása,¹⁶² ami egy csapásra kizárja, hogy egy eredetileg olaszul, Nápolyban írt műről lenne szó. Magyar részről – jóval később – csupán Banfi Florio szerzett tudomást az angol verzióról, sőt annak több más kéziratáról, valamint különböző helyeken őrzött latin változatairól is. Minderről 1940-ben megjelent tanulmányában számolt be, amely azonban teljesen ismeretlen maradt a magyar szakkörök előtt.¹⁶³ Nem tudott róla Mezey László 1955. évi könyve sem.

A kérdés tisztázását Romana Guarnieri kutatásainak köszönhetjük, aki megállapította, hogy a művet Marguerite Porète (1250/60 – 1310) vallon begina írta *Miroir des simples âmes* címen, akit, miután művének és eszméinek terjesztésével a *Miroir* elítélése és nyilvános elégetése után sem hagyott fel, 1310-ben Párizsban máglyán kivégeztek.¹⁶⁴ A Porète művéből készült latin fordítás lett az alapja két olasz változatnak, amelyek közül az említett három kódexben megőrzött fordítást tulajdonították Margitnak.

Guarnieri a *Miroirt* mint a Szabad Lélek eretnecség alapművét határozta meg, a misztika és az eretnecség határán mozgó XIII – XIV. századi irodalom egyik legkiemelkedőbb alkotását látva benne. A *Miroir* felfedezését és közzétételét gazdag szakirodalom követte, amely az érdeklődés homlokterébe állította Porète, valamint az őt megelőző, illetve követő, többnyire

¹⁶¹ KASTNER.

¹⁶² Clara Kirchberger, ed., *The Mirror of Simple Souls by an unknown French mystic of the thirteenth century* (London, 1927); BL. Ms. Add. 37790.

¹⁶³ BANFI 1940.

¹⁶⁴ GUARNIERI, Porète életrajza: 509 – 511. old.; a *Miroir* kiadása: 513 – 635. old.

beginákból és apácákból toborzódó misztikus szerzők munkásságát.¹⁶⁵ Közben többen kétségbe vonták a Szabad Lélek testvéreinek mint kellően körülhatárolható eretnek mozgalomnak, illetve doktrínának a létét, rámutatva arra, hogy gyakran az ortodox misztika és az eretnek istenszerelem szinte semmiben sem különbözik egymástól, s csupán a véletlen, illetve az ilyen vagy olyan előjelű interpretáció a felelős abban, hogy egyik képviselőjük máglyán végezte, a másikat pedig boldogként vagy szentként tisztelték.¹⁶⁶ Jól mutatja a misztikán belül az ortodox minősítés bizonytalan voltát, hogy az angol verzióknak 1927. évi londoni kiadása a bencések „ *nihil obstat*”-jával jelent meg!

Magyarországi Szent Margit európai – elsősorban itáliai – kultuszát és karrierjét vizsgálva nem feladatunk a *Miroir* és a Szabad Lélek körüli kiterjedt vitában állást foglalni, számunkra az az érdekes most, hogy miután Margit bekerült már előbb a stigmatizáltak társaságába, most miképpen keveredett ráadásul még az eretnekség gyanújába is.

¹⁶⁵ J. Orcibal, „Le 'Miroir des simples âmes' et la 'secte' du Libre Esprit”, *Revue de l'histoire des religions*, 176 (1969) 35–60 old.; Eleanor McLaughlin, „The Heresy of the Free Spirit and Late Medieval Mysticism”, *Medievalia et Humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture* N.S. 4 (1973) 37–54. old.; Kurt Ruh, „Le 'Miroir des simples âmes' der Marguerite Porète”, in *Verbum et Signum. Festschrift für Friedrich Ohly* (München, 1975) 365–387. old.; idem, „Beginnenmystik – Hadewijch, Mechtild von Magdeburg, Marguerite Porete”, *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur*, CVI-3 (1977) 265–277. old.; idem, „L'amor di Dio presso Hadewijch, Mechtild de Magdeburgo e Margherita Porete”, in *Temi e problemi della mistica femminile trecentesca* (Maggioli, Rimini, 1983) 85–106. old.; Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (†202) to Marguerite Porete (†1310)* (Cambridge University Press, Cambridge, 1984) 203–228. old.; Franz-Josef Schweizer, „Von Marguerite Porète (†1310) bis Mme. Guyon (†1717). Frauenmystik im Konflikt mit der Kirche”, in Peter Dinzelsbacher – Dieter R. Bauer (eds.), *Frauenmystik im Mittelalter* (Böhlau, Köln, 1987) 256–274. old.; Ulrich Heid, „Studien zu Marguerite Porète und ihrem 'Miroir des simples âmes'”, in Peter Dinzelsbacher – Dieter R. Bauer (eds.), *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter* (Böhlau, Köln/Wien, 1988) 185–214. old.

¹⁶⁶ Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (The University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1972)

Pontos és kielégítő választ persze nem tudunk adni. Számításba kell azonban vennünk, hogy nem volt ritkaság eretnekgyanús misztikus műveknek ortodox szerzők neve alatt való terjesztése. Így például volt, aki a *Miroir*t Ruysbroecknek tulajdonította, Eckhart mester neve alatt is szerepeltek olykor nem tőle származó, kevésbé ortodox írások, a *Buch von geistlicher Armut* című gyanús munkát pedig Tauler neve alatt terjesztették.¹⁶⁷ De Porète és Margit esetében közrejátszhatott a keresztnevek azonossága is. A *Miroir* egyik latin fordításának az élén például ez áll: „*Incipit liber qui appellatur speculum simplicium animarum. Aliter vocatur Margarita.*”¹⁶⁸ A Porète nevet nyilván célszerű volt eltitkolni, a Margarita elnevezést pedig Itáliában könnyen összekapcsolhatták a magyar királylánnyal, miáltal az ortodoxia látszatát is sikerült kelteni. Ugyanezt hivatott erősíteni az olasz fordítás elé írt és a mű ortodoxiáját hangsúlyozó *Prologo*, valamint a mű végére illesztett legendafejezet Margit stigmáiról. A stigma-fejezetről tudjuk, hogy domonkos szerző műve, a *Prologo* érvelésmódja pedig Guarnieri szerint szintén domonkos környezetre látszik utalni.

A Margitnak tulajdonított Porète-mű olasz fordításának keletkezését a legújabb szakirodalom a XIV. század végére helyezi. Ugyanerre az időre kellett datálnunk a stigmatizációt tartalmazó „pisai” legendát is, s így a *Specchio* keletkezésének az ideje teljes összhangban van a stigma-fejezet olasz fordításának lehetséges idejével. Koltay-Kastner feltevése, mely szerint egy firenzei menekült ferences spirituális Nápolyban írta volna a művét a század első felében, teljesen téves. Ő is elismeri azonban, hogy a bécsi kézirat on venetici, illetve isztriai nyelvjárás nyomai észlelhetők.¹⁶⁹ Guarnieri egyenesen Venetót jelöli meg a fordítás helyéül, mivel a XV. század első felében főként Venetia és Padova vidékéről vannak hírek a *Specchio* ismeretéről.¹⁷⁰

¹⁶⁷ BANFI 1940, 139. old.; GUARNIERI, 454. old.

¹⁶⁸ Egy ma Oxfordban fellelhető példányról van szó (Bodl. Laud. lat. 46), vö. GUARNIERI, 506. old.

¹⁶⁹ KASTNER, 277. old., 63. jegyzet.

¹⁷⁰ GUARNIERI, 468–470., 507.

Ezek a hírek nemcsak azért érdekesek, mert tanúskodnak az üldözött mű népszerűségéről, hanem mert az egyház részéről Kapisztrán János volt megbízva az eretnek mű felkutatásával és olvasóinak, terjesztőinek megbüntetésével.¹⁷¹ Bár 1437-ben elsősorban a köztudottan liberális gesuati rend velencei kolostorában végez nyomozást Kapisztrán, valamilyen módon a ferences – domonkos ellentét is ott van a háttérben. Láttuk, hogy a domonkosok így kezdtek ortodox színezetet adni a *Specchionak*, s így talán nem kizárt, hogy magának a műnek a fordítója is domonkos lehetett. Aminthogy bizonyára ferences szerzőtől származik az a két elítélő megjegyzés, amelyet a nápolyi kéziratban olvashatunk a stigmatizációt előadó legenda-részlet margóján: „*Per questa revelatione falsa e non approbata da la ecclesia questo libro e stato chiamato suspecto de heresia*” (134v); „*Hoc non tenetur ab ecclesia romana, et ideo reputatur fabula et falsitas a multis*” (135r). Az első bejegyzés nyilván a mű egészére vonatkozik, míg a második a stigmáról szóló függelékkel veszi célba. Mindkettőben a ferences ortodoxia elítélő szavait kell látnunk, amit a nápolyi kódex possessor-bejegyzése is igazol: „*Pertinet ad conventum S. Francisci Capistrani*”. A kézirat tehát a San Giovanni Capestrano konventjéből került Nápolyba, az előbbibe pedig nyilván a névadó szent és ferences inkvizítor hagyatéka útján. Hogy az elítélő bejegyzések Kapisztrántól származnak-e, azt nem tudjuk. Bár Banfi Florio XVI. századiaknak tartja őket,¹⁷² nem tartom kizártnak, hogy az eretnekséggel gyanúsított és a stigmákkal hamisan ékesített Szent Margit ellenfele itt éppen a magyar történelemben oly nagy szerepet játszó ferences prédikátor volt.

¹⁷¹ Kapisztránról l. *Johannes Hofer, Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*, 2. Ausg. Bearb. von Ottokar Bonmann, Bibliotheca Franciscana 1–2., (Roma – Heidelberg, 1964); GUARNIERI, 645–660. old.

¹⁷² BANFI 1934, 306. old.; GUARNIERI 649–650. old.

KLANICZAY GÁBOR

A NŐI SZENTSÉG MINTÁI
KÖZÉP-EURÓPÁBAN
ÉS ITÁLIÁBAN

Deus, vellem, quod ego essem una ancilla pauperis
potius, quam filia regis, quia magis possem servire
Deo.¹

Árpádházi Szent Margit e kijelentése, amit egyik apácatársa, Kandida idézett fel Margit 1276-os szentté avatási vizsgálatai során, emblematisz tömörséggel jeleníti meg a vallási tökéletességnek azt a modelljét, ami a XIII–XIV. századi középeurópai udvarokban egy tucat szent életű hercegnő szeme előtt lebegett. Az ideál nem volt ismeretlen, a XIII. századi kereszténység diadalmaskodó új irányzataihoz kapcsolódott. A XII. században még eretneknek bélyegzett vallási reformmozgalmak (katharok, valdensesk) evangéliumokból kiinduló vallásfelfogása, „apostoli életmódja” és a krisztusi felhívást (Mt 19,21) szó szerint értelmező „önkéntes szegénysége” a XIII. században, a ferences és a domonkos koldulórendek által képviselt egyházú változatban a kor uralkodó eszménye lett.² Különös történelmi fejlemény, hogy ennek az új vallási irányzatnak a meghonosításában Közép-Európában az uralkodói udvarok női tagjai – apácalelkületű királylányok, kegyes hercegnők, jámbor arisztokratikus özvegyek – játszották a kulcsszerepet. Erre hívja fel a figyelmet Szent Margitról írt tanulmányában Mályusz Elemér is, amikor a következőképpen fogalmaz: „Talán paradoxonnak hangzik: a XIII. században ő volt a legmodernebb

¹ MRV 261. old.

² Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Berlin, 1935; WBG, Darmstadt, 19702); Tadeusz Manteuffel, *La naissance d'une hérésie: Les adeptes de la pauvreté volontaire au moyen âge* (Mouton, Paris/La Haye, 1967). Ezt a vallástörténeti átalakulást részletesen elemzem „A vallási mozgalmak és a rendszer” című tanulmányomban, in *A civilizáció peremén. Kultúrtörténeti tanulmányok* (Magvető, Bp., 1990) 133–163. old.

magyar”.³ Mályusz e modernséget a harmincas évek derekán elsősorban az „érett középkor” érzelmetlibb „gótikus vallásosságának” a meghonosításában látta. Margit vallásfelfogásának erről az oldaláról még lesz szó a későbbiekben. Fejtegetéseim kiindulópontjaként azonban e „modernség” két másik aspektusával foglalkozom: egyrészt azzal, hogy miként illeszkedett be ez a koldulórendi ideál a Közép-Európában oly népszerű *uralkodói-dinasztikus szentkultuszok* tradíciójába, másrészt pedig azzal, hogy mi volt az oka, és mi lett a következménye annak, hogy e kultuszokban így felértékelődött a *nők vallási szerepe*.

Az uralkodócsaládból származó szentek történetével – a középkori szentkultusz egyik jellegzetes típusával – sokat foglalkozott a közelmúlt történetírása.⁴ A későantik szentkultusz eredetileg a császári hatalom mártírhalálra kész ellenlábasaiként tündette ki. Azt példázta, hogy a világi hatalom földi bíraskodásának kegyetlenségét elszenvedve „Isten embere” természetfeletti hatalmat nyer: ellenáll a szenvedésnek, diadalmaskodik a halálon, halála után csodák segítségével korrigálja a földi igazságtalanságokat, megszabadít, oltalmaz, gyógyít.⁵ A keresztény-

³ MÁLYUSZ., 383. old.

⁴ Mint a bevezetőben jeleztem, a következőkben olvasható Margit-tanulmányom a középkori magyar és európai dinasztikus szentkultuszok történetéről írt, kiadás előtt álló könyvem egyik fejezetének átdolgozott, kiegészített változata. Az uralkodói szentség modelljeinek alakulásáról a XIII. századig: František Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit* (Nakladatelstvi Ceskoslovenské akademie ved, Praha, 1965); Robert Folz, *Les saints rois du Moyen Age en Occident (VI^e – XIII^e siècles)*, SH n^o 68 (Société des Bollandistes, Bruxelles, 1984); idem, *Les saintes reines du Moyen Age en Occident (VI^e – XIII^e siècles)*, SH n^o 76 (Société des Bollandistes, Bruxelles, 1992); Patrick Corbet, *Les saints Ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*. Beihefte der Francia 15 (Thorbecke, Sigmaringen, 1986); legyen szabad itt hivatkoznom saját e témakörben megjelentetett összefoglaló tanulmányomra is: „From Sacral Kingship to Self-Representation. Hungarian and European Royal Saints”, in: G. Klaniczay, *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*, tr. by Susan Singerman, ed. Karen Margolis (Polity Press, Cambridge, Princeton University Press, Princeton, 1990) 79–94. old.

⁵ Peter Brown, *A szentkultusz kialakulása és szerepe a latin kereszténységben* (Atlantisz, Bp. 1993)

ség államvallássá emelkedése után, majd a koraközépkorban, a kereszténységre frissen megtért – angolszász, német, skandináv és kelet-európai – népeknél az egyház fokozatosan eltekintett a szentség e leglényegesebb jellemzőjétől, a világi hatalommal való szembenállástól, és ezzel függött össze az, hogy megjelent a szent király új típusa. Az uralkodó dinasztiák példaszerűen egyháztámogató – férfi és női – tagjait szentté avatva az egyház a keresztény királyság fiatal intézményét próbálta megszilárdítani és vallásos eszközökkel legitimálni.

A szent figurájának ez az átértelmezése azonban nem ment egyik napról a másikra. Hosszú történelmi fejlődésre volt szükség, hogy a papság leküzdje ellenérzéseit azzal kapcsolatban, hogy a hatalom gyakorlata „véreskező” birtokosait állítsa vallási ideálként a társadalom elé. Erre kezdetben, a középkor első évszázadaiban csak akkor kerülhetett sor, ha az illető uralkodó a hit védelmében, (a pogányok elleni harcban) halt mártírhálált, és *passiója* által lett Krisztushoz hasonlónak – ezt példázzák a koraközépkori angolszász és skandináv szent királyok (Osvald, Edmund, Edvard, Olaf, Kanut)⁶ és az első kelet-európai uralkodószentek (Vencel, Borisz, Gleb)⁷ Csak a XI. század vége felé következett be, hogy egy uralkodót pusztán azért avattak szentté, mert uralkodói erényeit az egyházi normák szerint gyakorolta. A magyar egyháztörténet számára különösen érdekes fejlemény, hogy az 1083-ban kanonizált Szent István volt az első középkori szent uralkodó, aki a mártíromság glóriája nélkül emeltetett erre a vallási rangra.⁸

⁶ Erich Hoffmann, *Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern. Königsheliger und Königshaus* (Wachholtz, Neumünster, 1975)

⁷ František Graus, „St. Adalbert und St. Wenzel. Zur Funktion der Heiligenverehrung in Böhmen”, in Klaus-Detlev Rothusen – Klaus Zernack (eds.) *Europa Slavica – Europa Orientalis. Festschrift H. Ludat* (Duncker & Humblot, Berlin, 1980) 205–231. old.; Gail Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-cultural Study of the Cult and the Texts* (Slavica, Columbus, 1989)

⁸ E kérdéskörrel részletesebben írtam alábbi tanulmányaimban: „Az 1083. évi magyarországi szentté avatások”, in: Fügedi Erik (szerk.), *Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról* (Gondolat, Bp. 1986) 15–33. old.; „Szent István legendái a középkorban” in: Glatz Ferenc – Kardos József (szerk.), *Szent István és kora* (MTA Történettudományi Intézete, Bp. 1988), 185–197. old.

Az uralkodóház egy vagy több tagját kitüntető szentkultusz a frissen kereszténységre tért királyságokban az egyházi és a világi hatalom együttműködésének a záloga lett. Ebben a – tudjuk: nem konfliktusmentes – viszonyban a dinasztikus szentkultusz mindkét fél számára eltérő célokat szolgált. A szent királyok legendáiban példázatszerűen bemutatott érenykódex segítségével az egyház megpróbálta keresztény alapelvekkel átítatni az uralkodói hatalom működési módját, a dinasztikák viszont e kultuszokkal saját – gyakran az egyházzal is szembekerülő – természetfeletti hatalmukat, „szakralitásukat” igyekeztek megerősíteni. Az egyházi és világi hatalom európai méreteket öltő XI–XIII. századi konfliktusában – az ún. invesztitúra-harcok idején – a kétféle törekvés tükröződött az újonnan szentté avatott uralkodók két eltérő csoportjában is. Az egyházi elvárásokat váltotta valóra a keresztény eszmék, „intelmek” jegyében nevelt szent herceg, király, császár alakja, aki a keresztény uralkodói érenyeket a házasságon belül is megőrzött szüzességgel tetézte: ilyen volt az apjával együtt 1083-ban felemelt Szent Imre († 1031), az 1146-ban szentté avatott II. Henrik császár († 1023) és az 1163-ban kanonizált angolszász Hitvalló Edward († 1064).⁹ Az ő kultuszaik arról tanúskodnak, hogy az egyház sikerrel állította morális és pedagógiai törekvéseinek szolgálatába az uralkodói szakralitásnak a szent királyok kultuszában megtestesülő változatát.

A XII. században kifejlődő udvari kultúrában öntudatra lelt világi hatalom elképzelései az uralkodói szentkultuszok másik csoportjában, a „lovag-szentkirályok” alakjában tükröződnek. Néhány újabban kanonizált szent uralkodó (mindenekelőtt az 1165-ben szentté avatott Nagy Károly, a svéd Szent Erik és a magyar Szent László) mellett több régi szent király (az angolszász Szent Olaf és Szent Edmund, valamint a cseh Szent Vencel) kultuszát is a lovagi eszmény jegyében értelmezik ekkor

⁹ Madzsar Imre, „Szent Imre herceg legendája”, *Századok*, 65 (1931) 35–61. old.; Renate Klausner, *Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg* (Bamberg, 1957); Frank Barlow, *Edward the Confessor* (Eyre & Spottiswoode, London, 1970).

újra: visszakanyarodnak az uralkodók szakralitásában hajdan központi elemhez, a győzedelmes hadvezér képéhez.¹⁰

A közép-európai szent királylányok XIII. századi kultuszának egyik jellegzetessége az, hogy beleilleszkedett ebbe az évszázadról évszázadra átalakuló egyházpolitikai tradícióba. Innen, a szent uralkodók kultusza felől nézve még nagyobb a jelentősége annak az újdonságnak, ami a Margit kijelentését idéző motóban található. Míg a XII. századi dinasztikus kultuszokban a keresztényi célok érdekében küzdő királyi hatalom egyházas vagy lovagias szentesítése fejeződik ki, a koldulórendi ideálért lelkesedő szent királylányok esetében épp a hatalomról történő lemondás lett a vallási dicsőség forrása. Margit úgy gondolta, hogy szegény cselédlánycént nagyobb esélye lenne Krisztust szolgálni, mint királylánycént. A dinasztikus szentkultuszok nézőpontjából megfigyelhető másik szembetűnő újdonság pedig az, hogy az uralkodói dinasztiák férfitagjai helyett a XIII. században a szent hercegnők kerülnek előtérbe, ők veszik át az uralkodóházak szentesítésének szerepét a szent királyoktól és hercegektől.

Az uralkodói szentkultuszokon belüli szerepcserében egy általánosabb vallási átalakulás tükröződött. A női szentek növekvő népszerűsége csupán következménye volt annak, hogy a XII. századtól kezdve a nők a vallási élet minden területén jelentősebb szerepet kezdtek játszani.¹¹ Ehhez pedig előbb szembe

¹⁰ Cf. Robert Folz, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval* (Belles Lettres, Paris, 1951, répr. Slatkine, Genève, 1973); Szent Lászlóról I. László Gyula, *A Szent László-legenda középkori falképei* (Bp. 1993); a szent király kultusz lovagi átértelmezéséről bővebben írtam az alábbi cikkben: „L'image chevaleresque du saint roi au XII^e siècle”, in Alain Boureau – Claudio Sergio Ingerflom, *La royauté sacrée dans le monde chrétien. Bilan et perspectives* (Colloque de Royaumont, mars 1989). (Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1992) 53–62. old.

¹¹ E kérdéskör az utóbbi évtizedek legnépszerűbb kutatási témái közé tartozik – legyen szabad itt csak néhány fontos munkára utalnom: Derek Baker, (ed.) *Medieval Women*, SCH Subsidia (Blackwell, Oxford, 1978); André Vauchez, *Les laïcs au moyen âge. Pratiques et expériences religieuses* (Cerf, Paris, 1987) 189–237. old.; Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women* (University of California Press, Berkeley/Los Angeles,

kellett szegülniük a keresztény vallásban rájuk nehezedő negatív értékítélettel és fokozatosan átalakítani azt. Az Éva „bűnös lányaira”¹² nehezedő súlyos erkölcsi ítéletet, mely a Szentírás több helyén további alátámasztást kap¹³, az antik egyházatyák – Jeromos, Ambrus, Ágoston és a többiek – a női alacsonyabbrendűség és morális fogyatékoság összetett tanításaként hagyományozták a középkorra. Noha ezt már a kereszténység első századaitól kezdve ellensúlyozta Szűz Mária (az „új Éva”) kultusza¹⁴ és a szüziesség ideáljának népszerűsége,¹⁵ a teológiai szintre emelt nőellenesség a koraközépkorban mégis igen nehézé tette a nők vallási szerepvállalását. A XII–XIII. században azonban mindezek a perspektívák alaposan átrendeződtek.

Mielőtt a nők megítélését átalakító vallási mozgalmakról szólnék, vegyük szemügyre, hogy milyen késő antik és kora középkori előzményekre támaszkodhatott a késő középkorban népszerűvé váló női szentség-ideál. Az ókeresztény időkben a nők fontos szerepét illusztrálta sok – valószerű vagy mítikus –

1987); idem, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* (Zone Books, New York, 1991); Peter Dinzelsbacher – Dieter R. Bauer, *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter* (Böhlau, Köln/Wien, 1988); Georges Duby – Michelle Perrot (eds.), *Storia delle donne in Occidente. Il Medioevo*. a cura di Christiane Klapisch-Zuber (Laterza, Roma/Bari, 1990)

¹² Elaine Pagels, *Adam, Eve and the Serpent* (Random House, New York, 1988);

¹³ A Genézis mellett Pál apostol korinthusiakhoz írt első levele a leggyakrabban kommentált passzus; vö. még „Derék asszonyt kicsoda találhat ?” (Példab. 31, 10); Marie-Thérèse d’Alverny, „Hogyan látták a nőt a teológusok és a filozófusok”, *Világtörténet* (1982) 1. sz. 3–39. old.

¹⁴ Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary* (Knopf, New York, 1976); Szent Ágostonnál Mária mint *Nova Eva: Sermo CXXXIII In Natali Domini* (Sermones Suppositi) PL 39, col. 1991.

¹⁵ John Bugge, *Virginitas: An Essay in the History of a Medieval Ideal* (Nijhoff, The Hague, 1975); Peter Brown, „The Notion of Virginity in the Early Church”, in Bernard Mc Guinn – John Meyendorff (eds.), *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century* (Crossroad, New York, 1985) 427–443. old.

mártírtörténet: Perpetua és Felicitas, Ágnes, Ágota, Alexandriai Katalin, Antióchiai Margit, Orsolya szenvedéséről született legendák¹⁶. A kereszténység elismerése után, a 4. század második felében látványos – jótékonykodó, egyháztámogató, kolostoralapító – szerepet vállaltak a római arisztokrata hölgyek: Macrina, Melania, Marcella, Paula¹⁷. A késő-antik és koraközépkori kereszténységben a nők vallási funkciójának egy további példája lehetett az uralkodó férj, fiú, unoka megtérítése. E térítő feleségek, anyák és nagyanyák érdemeit gyakran szentkultusszal ismerte el az egyház. Közéjük tartozott Nagy Konstantin császár anyja, Szent Heléna, a frankokat megkezesztelő Klodvig felesége, Klotild (475 k.–545), a mártír cseh Vencel herceg nagyanyja Ludmilla († 920 k.), valamint a kievi Ruszt megtérítő I. Vlagyimir nagyfejedelem nagyanyja, Szent Olga¹⁸.

A koraközépkorból ismerünk több kegyes, családi kolostort alapító, ereklyéket gyűjtő, a királyi hatalom szelídebb arcát mutató királynőt, uralkodói özvegyet is, akik köré szentkultusz fonódott. Ők is hozzájárultak a szent uralkodó modelljének kialakulásához: a Meroving kori Radegunda (520/25–587)¹⁹

¹⁶ E kultuszokról, különösen Perpetua és Felicitas mártíromságáról l. Thomas J. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages* (Oxford University Press, Oxford / New York, 1988) 185–230. old.

¹⁷ Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. (Columbia University Press, New York, 1988) 259–304., 341–386. old.; vö. Elizabeth A. Clark (ed.), *Jerome, Chrysostom and friends: essays and translations* (Mellen, New York, 1979).

¹⁸ Szent Helénáról l. Andreas Alföldi; *The Conversion of Constantine and Pagan Rome* (Oxford, 1948); Klotildról l. Godefroid Kurth, *Sainte Clotilde* (Lecoffre, Paris, 1898); Folz, *Les saintes reines*, 9–13. old.

¹⁹ Vita S. Radegundis libri II, in MGH SSRM II, 358–395.; René Aigrain, *Sainte Radegonde* (Poitiers, 1952); Pauline Stafford, *Queens, concubines and dowagers* (Athens, 1985); Sabine Gäbe, „Radegundis: sancta, regina, ancilla. Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudonivia”, *Francia* 16 (1989) 1–30. old.; Folz, *Les saintes reines*, 13–24. old.

és Batild (†680),²⁰ az angolszász Etheldreda és Edburga²¹, az Ottó-kori Matild²² és Adelheid.²³

A XIII. századi közép-európai szent hercegnők vizsgálatakor fontos számontartani ezeket az előzményeket. Egyrészt azért, mert – bármennyire másodlagos volt is ez a női szentségmodell a korábbi időkben – mégis ezekhez nyúltak vissza a későközépkori szerzők, amikor a női szentség mintáit keresték. Másrészt pedig azért, mert épp e korai példákkal összevetve értékelhető csak az e téren bekövetkezett jelentős későközépkori átalakulás. A XIII. század jelentőségét e téren jól illusztrálja, hogy ebben az időszakban az egyházi kultuszt elérő szentek és boldogok között a nők számaránya minden korábbi és későbbi aránynál magasabbra emelkedik: a XII. századi 12% duplájára, 24%-ra.²⁴

A nők felemelkedése a vallás terén egy általánosabb társadalmi és kulturális átalakulással függött össze a XII. században. Ezen belül a legfontosabb a nőket idealizáló *amour courtois*

²⁰ *Vita S. Balthildis*, ed. B. Krusch, MGH SS RM II. 475–508. old.; Robert Folz, „Tradition hagiographique et culte de Sainte Bathilde, reine des francs”, in: *Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus des séances*, 1975. 369–384. old.; idem, *Les saintes reines*, 32–43. old.; Janet Nelson, „Queens as Jezebels: the careers of Brunhild and Bathild in Merovingian history”, in Derek Baker (ed.), *Medieval Women*, SCH Subsidia (Blackwell, Oxford, 1978) 31–78. old.

²¹ Susan Janet Ridyard, *The Royal Saints of Anglo-Saxon England. A study of West Saxon and East Anglian cults* (Cambridge University Press, Cambridge, 1988) 96–139., 176–210., 253–310. old.; Folz, *Les saintes reines*, 24–32. old.

²² *Vita Mathildis reginae antiquior*, MGH SS 10, 573–582. old.; *Vita Mathildis reginae posterior*, MGH SS 4, 282–302. old.; Lothar Bornscheuer, *Miseriae Regum. Untersuchungen zum Krisen- und Todesgedanken in den herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit* (De Gruyter, Berlin, 1968) 60–101. old.; Patrick Corbet, *Les saints Ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*. Beihefte der Francia 15 (Thorbecke, Sigmaringen, 1986).

²³ Herbert Paulhart (ed.), *Die Lebensbeschreibung der Kaiserin Adelheid von Abt Odilo von Cluny (Odilonis Cluniacensis abbas Epitaphium domine Adelheide auguste)*, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband XX, Heft 2 (Böhlau, Graz/Köln, 1962)

²⁴ Jane Tibbets Schulemburg, „Sexism and the celestial gynaeceum – from 500 to 1200” *Journal of Medieval History* 4 (1978) 117–133. old.

megjelenése a francia, angol és német udvarokban.²⁵ A nők piedesztálra emelésében valószínűleg ugyanannyit segítettek a XII. századi papok és szerzetesek, mint a trubadúrok vagy a Minnesängerek. Nemcsak az olyan udvari papok, mint az udvari szerelem híres kézikönyvét (*De amore* – 1186 k.) író, Marie de Champagne grófnő szolgálatában álló Andreas Capellanus²⁶, hanem az „égi szerelem” érzelmkörét kidolgozó misztikusok is.²⁷ A női tulajdonságok új, pozitívabb megítélését jelzi, hogy ciszterci körökben még a Krisztushoz fűződő kapcsolatra is a gyerek-anyja közti szeretet metaforáját kezdték alkalmazni.²⁸ Az *amor sanctus* bonyolult jelenségkör, jelentheti a lélek Isten iránti vágyódását éppúgy, mint az érzéki, testi szerelem érzéseire sokkal hasonlóbbrajongást, amit a női misztikusok, „Krisztus jegyesei” éreztek vőlegényük iránt vagy egyes klerikusok Szűz Máriaért, a „tenger csillagáért” (*Stella Maris*). A nők vallási megítélése szempontjából talán ez a legutóbbi tényező volt a legfontosabb. A koraközépkori, bizánci előzmények nyomán a XII. században Nyugaton is diadalmas fellendülésnek induló Mária-kultusz²⁹ nagyon átformálta a vallási gondolkodást, nemcsak helyrebillentette, hanem szinte ellentétébe fordította a két nem vallási és morális értékeivel kapcsolatos korábbi nézeteket.

Sokan ezt a változást a középkori nő-emancipáció fejezeteként értékelik. Hogy valóban erről van-e szó, arra részben

²⁵ Joachim Bumke, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter* (DTV, München, 1986); Georges Duby, *A lovag, a nő és a pap* (Gondolat, Bp. 1988)

²⁶ *Andree Capellani regii Francorum De Amore libri tres*, ed. E. Trojel (Hanover, 1892); John F. Benton, „The evidence for Andreas Capellanus re-examined again”, *Studies in Philology* 59 (1962) 471–478. old., repr. in. u. a. *Culture, Power and Personality in Medieval France*, ed. by Thomas Bisson (Hambledon, London/Rio Grande, 1991)

²⁷ Jean Leclercq, *Monks and Love in Twelfth-Century France* (Oxford University Press, Oxford, 1979)

²⁸ Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1982).

²⁹ Warner, *Alone of All Her Sex*; Hedwig Röckelein (ed.), *Maria, Abbild oder Vorbild?: zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung* (Diskord, Tübingen, 1990)

az alábbi elemzésekben keresem a választ. Mindenesetre jelezni szeretném előljáróban, hogy a közelmúlt eszmetörténeti elemzései arra is rámutattak, hogy nőellenesség és romantikus nő-idealizálás ellentétes végletei összefüggnek. Egyoldalúságaik nemcsak ellenreakcióként gerjesztik a másik szélsőség megfogalmazását, hanem logikai és stratégiai szempontból is egybekapcsolódnak. A logikai rész könnyen belátható, voltaképpen tükörképszerű megfordításról, „komplementer” ellentétpárról van szó: szűz és szajha, erényes, nemeslelkű hölgy és gonosz, buja csábító, angyal és boszorkány, „Krisztus jegyese” és az „ördög kapuja”.³⁰ A „stratégiai” értelme az lehetett ennek a végletes megítélésnek, hogy a „normálist” mindkét oldalról kizárta, s a fekete-fehér szélsőségekre osztott „női természet” alapelemévé évszázadokon át a végletek közötti ingadozást, a kiszámíthatatlanságot tette. Szemléletesen foglalja ezt össze egy XII. századi francia költemény, mely a „*Femina dulce malum*”-ról elmélkedve a következőket írja: „*Femina rara bona, sed quae bona digna corona*”.³¹

Akármilyen összetett motivációkra támaszkodott is a a XII. századi mentalitásbeli átalakulás, annyi bizonyos, hogy a XIII. századi új női szentkultuszok nem lehettek volna olyan népszerűek nélküle. A legközvetlenebbül azonban a XI–XII. században kezdődő és egyre nagyobb méreteket öltő „vallási nőmozgalomnak” köszönhető sikerük. A nők nagyobb részvételi igényét a vallási élet aktív formáiban már a XII. század elejétől kezdve jelezte a városi-országúti vándorprédikátorok (Pierre d’Amiens, Bernard de Tyron, Tanchelm) jelentős női hallgatósága, valamint az újonnan alapított reform-szerzetesrendekhez,

³⁰ E. William Monter, „The Pedestal and the Stake: Courtly Love and Witchcraft”, in Renate Bridenthal – Claudia Koonz, *Becoming Visible: Women in European History* (Houghton Mifflin Co., Boston, 1977) pp. 119–136.; R. Howard Bloch, *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love* (The University of Chicago Press, Chicago/London, 1991); Sara F. Matthews Grieco, *Ange ou diablese. La représentation de la femme au XV^e siècle* (Flammarion, Paris, 1991)

³¹ *Carmen de mundi*, PL 158, coll. 687–706.; többen Roger de Caennak tulajdonítják a költeményt, vö. Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde en Occident de saint Ambroise à Innocent III* (Brepols, Louvain, 1963/64) vol. IV. 50. old.

a premontreiekhez és a ciszterciekhez kapcsolódó apácaközösségek sokasága.³² Még nagyobb visszhangot – nemegyszer megbotránkozást – váltottak ki azok a csoportok, amelyek a férfiak és a nők vallási-szerzetesi együttműködésének új, szokatlan formáit vezették be: a francia Robert d'Arbrissel vagy az angol Gilbert of Sempringham kettős kolostorai³³. A XII. században ott találjuk a nőket – méghozzá feltűnően nagy számban – a heterodox, eretnek vallási mozgalmak követői, támogatói között, vagyis a katarok, valdensesk vagy az itáliai *umiliati* soraiban, s az egyik hasonló mozgalom, a németalföldi begináké kifejezetten a nők közül toborozta híveit³⁴. Nem véletlen tehát, hogy a XIII. századi új vallásosság két legfontosabb új rendje, a ferences és a domonkos koldulórend a vallásos nőmozgalomnak is feltűnően sok figyelmet szentelt. Hasonlóan ahhoz, ahogyan az eretnekmozgalmak által felvetett újításokat – az önkéntes szegénység, az „apostoli életmód” törekvéseit s a hivalkodó egyházi pompa elvetését – alkalmazták, s az egyház szolgálatába tudták állítani, a koldulórendek a női vallásosságban is felismerték a lehetőséget, hogy azt „domesztikálva”, ellenőrzés alatt tartva a társadalom keresztényebbé

³² Simone Roisin, „L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIII^e siècle”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 39 (1943) 342–378. old.; idem, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII^e siècle* (Louvain/Bruxelles, 1947); Jean Leclercq, „Cisterciennes et Filles de S. Bernard. A propos des structures variées des monastères de moniales au Moyen Age”, *Studia Monastica*, 32 (1990) 139–156. old.

³³ Kaspar Elm, „Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth”, in *Sankt Elisabeth. Fürstin Dienerin Heilige* (Thorbecke, Sigmaringen, 1981) 7–28. old.; Jacques Dalarun, *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v1045–1116) fondateur de Fontevrault* (Cerf, Paris, 1985); Giles Constable, „Aelred of Rievaulx and the nun of Watton: an episode in the early history of the Gilbertine order”, in Baker, *Medieval Women*, 205–226. old.

³⁴ Grundmann, *Religiöse Bewegungen*, 170–354. old.; Gottfried Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter* (Akademie Verlag, Berlin, 1962); Ernest W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture. With special emphasis on the Belgian scene* (Octagon Books, New York, 1969); Dinora Corsi, „Dal sacrificio al maleficio. La donna e il sacro nell'eresia e nella stregoneria”, *Quaderni medievali*, 30 (1990) 8–62. old.

tételére használhatják. Az erre fordított figyelmet mutatja Assisi Szent Ferenc társa, Szent Klára rendalapítása és a klarisszák hatalmas sikere³⁵ vagy a Dél-Franciaországban az albigenes eretnekek ellen prédikáló Szent Domonkos egyik legelső alapítása, a Fanjeaux melletti prouille-i apácakolostor.³⁶

A rangról, gazdagságról és a hagyományos női életpályáról történő lemondás egyik lelkes propagátora, a ciszterci Jacobus de Vitriaco a következő szavakkal jellemezte az új vallási életideált:

Ifjú hajadonok gyűltek össze, özvegyek csatlakoztak hozzájuk, sőt, férjes asszonyok, akiknek megengedte uruk, hogy spirituális frigyre cseréljék testi házasságukat. Nemes és nagy hatalmú asszonyok lemondtak földi örökségükről és számos birtokukról, szívesebben éltek alázatosan Isten házában, mintsem a bűnözők barlangjában. Számos házassági ajánlatot elutasítva, ezek az úri hajadonok elhagyták nemes szüleiket, eldobták drága öltözeteiket, hogy Krisztus jegyesei lehessenek, hogy szegénységben és alázatban élve áhítatosan szolgálhassák az Urat, nehéz körülmények között, bölcsen elvetve a csalóka evilági gazdagságot a spirituális birtokok kedvéért.³⁷

³⁵ Általánosságban I. André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (École Française de Rome, Roma, 1981), 402–409. old.; idem, „L'idéal de sainteté dans le mouvement féminin franciscain aux XIII^e et XIV^e siècles”, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Atti del VII convegno internazionale. Assisi, 11–13 ottobre 1979 (Assisi, 1980) 315–337. old.

³⁶ M.-H. Vicaire, *Histoire de Saint Dominique* (Paris, 1957); Otmar Degler, *Die Stellung der Predigerordens zu den Dominikanerinnen 1207–1267*, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 31 (Leipzig, 1935)

³⁷ Jacobus de Vitriaco, *Historia orientalis et occidentalis*, ed. F. Moschus (Douai, 1597) 305. old.; vö. Philip Funk, *Jakob von Vitry. Leben und Werke* (Teubner, Leipzig/Berlin, 1909); Brenda Bolton, „*Vitae Matrum*: a further aspect of the *Frauenfrage*”, in Baker, *Medieval Women*, 253–274. old.; Michael Goodich, *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century* Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25 (Hiersemann, Stuttgart, 1982) p. 173.

Ez a – németalföldi beginákról mondott – jellemzés kiválóan illik a közép-európai arisztokratikus „nőmozgalomra” is. Azzal a különbséggel, hogy ez utóbbinak nem pusztán „előkelő”, hanem egyenesen királyi, hercegi nemzetségekből származó „hajadonok, özvegyek, sőt férjes asszonyok” voltak a főszereplői. E tény fontosságát jelzi, hogy mennyire megragadta a kortársak figyelmét. Ez érződik ki az új női vallásosság kiemelkedő képviselője, Assisi Szent Klára lelkes soraiból³⁸, amiket 1234-ben az egyik kegyes közép-európai hercegnőhöz, Csehországi Szent Ágneshez írt:

Ezért, bár Ön mindenki másnál bővebben élvezhette volna a pompát, a megtiszteltetést és e világ méltóságát, amikor dicsőséggel övezve törvényes hitvese lehetett volna a fölséges császárnak, amint ez az Ön és az ő kiválóságához illet is volna, mégis mindent elvetett magától, szívvel-lélekkel inkább a legszentebb szegénységet és a testi nélkülözést választotta, s így egy előkelőbb nemből való vőlegényt szerzett, az Úr Jézus Krisztust, aki mindvégig szeplőtlenül megőrzi az Ön szüzességét. Ha majd megszerette őt, tiszta lesz, ha majd megérintette őt, még tisztábbá lesz, ha majd befogadta őt, szűz lesz. Az ő hatalma nagyobb, származása előkelőbb, orcája szebb, szerelme édesebb és egész lénye megnyerőbb.

A közép-európai hercegnő önkéntes szegénységének ebben az Itáliából jött dicshimnuszában a hangsúly a királyi rangra kerül. Szent Klára egyrészt épp ezzel indokolja azt, hogy mennyire előnyösnek tartja a cserét: Ágnes a vallási életpálya mellett döntve a „mennyei uralkodó” jegyese lett. Másfelől kiérezni soraiból az udvarnak hátat fordító hercegnő iránti csodálatot: ha valakinek, hát neki igazán volt miről lemondani. Ugyanerről a tőről fakadt az a lelkesedés, mely az új ideál első hírneves képviselője, Árpádházi Szent Erzsébet kultuszát

³⁸ *Szent Klára művei és életének forrásai*, ford. szerk. Hidász Ferenc OFM – Várnai Jakab OFM (Agapé, Ujvidék/Szeged/ Csíksomlyó, 1993) 166–167. old.; Klára és Ágnes levelezéséről l. P. Engelbert Grau (ed. comm.), *Leben und Schriften der heiligen Klara* (Dietrich Coelde, Werl/Westf., 1960) 22–24. old.

oly gyorsan elterjesztette: alig négy évvel halála után, a lehető legünnepélyesebb körülmények között, IX. Gergely pápa és II. Frigyes császár aktív közreműködésével került a szentek sorába, és lett a XIII–XIV. század legnépszerűbb női szentje Európa-szerte.

A Margit-legendák eszmetörténeti kontextusát kutatva az alábbiakban azzal foglalkozom, hogyan formálta Margit alakját a maga képére e kétféle milió: a királylányok vallásosságát életükben furcsálkodva figyelő, haláluk után viszont vallási ideállá emelő és dinasztikus célokra is hasznosító közép-európai udvarok, másrészt pedig a szent hercegnők kultuszának távoli, itáliai, városi rajongói. Mindkét esetben a kortárs női szentek egy-egy csoportjával való egybevetés ad kiindulópontot a további következtetésekhez.

1. KILENC SZENT ÉLETŰ KÖZÉP-EURÓPAI HERCEGNŐ

A sort Árpád-házi Szent Erzsébet nyitja. Erzsébet 1207-ben született II. Endre király (sz. 1176, 1205–1235) és Meráni Gertrúd lányaként. Életének első fele tipikusnak mondható.³⁹ Négyéves korában eljegyezték I. Hermann thüringiai birodalmi gróf örökösével, Lajossal. Ekkor át is került a thüringiai udvarba. Ott tíz évvel később az 1218-tól uralkodó IV. Lajos felesége lett. Három gyereket szült neki (1222: Hermann, 1224: Zsófia, 1227: Gertrúd). 1227-ben özvegyen maradt, miután férje meghalt Otrantóban, útban a Szentföldre, hogy résztvegyen az ötödik keresztes hadjáraton. Erzsébet ezután vallásos életformát választott. Ebben semmi rendkívüli nem volt. Az imént említett, kolostorba vonuló koraközépkori ki-

³⁹ Szent Erzsébet életének nagy számú feldolgozása közül a következőket emel-ném ki: Jeanne Ancelet-Hustache, *Sainte Elisabeth de Hongrie* (Paris, 1947); Wilhelm Maurer, „Zum Verständnis der heiligen Elisabeth von Thüringen”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 65 (1953–54) 17., 60. old. skk., repr. in. idem, *Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze* (Göttingen 1970) 266. old. skk.; Ortrud Reber, *Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiligen im Spätmittelalter. Die Verehrung der Heiligen Elisabeth, Klara, Hedwig und Brigitta* (Hersbruck, 1963); *Sankt Elisabeth*; Sz. Jónás Ilona, *Árpád-házi Szent Erzsébet* (Akadémiai, Budapest, 1986); a legfontosabb forráskiadványok: QUELLENSTUDIEN, LIBELLUS – ezzel kapcsolatban vö. G. G. Meersseman, „Le deposizioni delle compagne di S. Elisabetta di Turingia in un frammento conservato nell’archivio di stato a Friburgo” in *Palaeographica, diplomatica et archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli* (Storia e Letteratura, Roma, 1979) I. köt. 367–380. old.; CAESARIUS; részletes forráslistát ad Reber, *Die Gestaltung*, 5–14. old.; a források értékeléséhez l. Paul Gerhard Schmidt, „Die Zeitgenössische Überlieferung zum Leben und zur Heiligsprechung der heiligen Elisabeth”, in *Sankt Elisabeth*, 1–6. old.

rálynök mellett Erzsébet közelebbi környezetében is akadt rá példa: özvegy anyósa, Wittelsbach Zsófia, aki 1221-től az eisenachi Szent Katalin ciszterci kolostorban élt. Az Erzsébet által választott vallásos életforma viszont elég szokatlan volt. Nehezen hihető ugyan, hogy – miután a sógoraival konfliktusba kerülve elhagyta a wartburgi udvart – valóban koldulással, kétkezi munkával kívánta volna fenntartani magát, mint azt a legendaírók mondják.⁴⁰ Annyi azonban biztos, hogy a nehezen megszerzett özvegyi örökségből Marburgban épített Szent Ferenc kórházban leprás betegek ápolásával, teljes lemondásban, önsanyargatással töltötte élete hátralevő négy évét, gyóntatója, Konrad von Marburg szigorú felügyelete alatt. Az sem lehet túlzás, hogy ezért, mint szolgálólányai beszámolnak róla, az emberek „bolondnak, eszeveszettnek tartották”.⁴¹ Huszonnégy éves volt, amikor meghalt 1231-ben.

Erzsébet anyai nagynénje, Sziléziai Hedvig (1174/78 – 1243), előbb lépett a „mennyei dicsőség” felé vezető útra, mint unokahúga, de jóval túlélte őt, s ezért szentként történő tisztelete csak később kezdődhetett.⁴² A XII – XIII. század fordulóján felemelkedő Andechs-Meráni dinasztia⁴³ kiemelkedő képviselője, a hercegi címet megszerző VI. Berchtold lányát, Hedviget öt éves korában a frankóniai Kitzingen ciszterci zárdájába küldte⁴⁴,

⁴⁰ LIBELLUS, pp. 39 – 41.

⁴¹ „stultam eam reputantes et insanam”, ibid. p. 45.

⁴² Reber, *Die Gestaltung*; Joseph Gottschalk, *St. Hedwig Herzogin von Schlesien* (Böhlau, Köln/Graz, 1964); Ewald Walter, *Studien zum Leben der hl. Hedwig Herzogin von Schlesien* (Konrad Theiss Verlag, Stuttgart/Aalen, 1972); források: VITA HEDVIGIS; német fordításban: Konrad und Franz Metzger, *Das Leben der heiligen Hedwig* (Patmos, Düsseldorf, 1967); új, német-latin kétnyelvű kiadás: Wolfgang Braunfels (ed.), *Der Hedwigs Codex, Sammlung Ludwig* (Berlin, 1972); 55 – 164. old.; Teresa Wasowicz, *Legenda słaska* (Wrocław, 1967); a további források részletes listáját l. Reber, *Die Gestaltung*, 19 – 21., 53 – 57. old., Gottschalk, *St. Hedwig* 6 – 23. old.

⁴³ E. Freiherr von Oefele, *Geschichte der Grafen von Andechs* (Innsbruck, 1877)

⁴⁴ A bambergi püspökök „Eigenkloster”-eként számontartott kitzingeni zárdá, miután Hedvig bátyja, Ekbert 1203 és 1237 között bambergi püspök volt, az Andechs család lánygyermekének életében fontos szerepet töltött be. Ide került Hedvig húga, Mechtildis is, aki 1214 és 1254 között a kolostor apátnője volt; 1228-ban ő

majd tizenkét éves korában kivette onnan, és férjhez adta Szakállas Henrikhez (sz. 1168, 1201–1238), I. Boleszláv sziléziai herceg fiához⁴⁵. Hedvig első gyermeke tizennégy éves korában született, s utána még további hattal ajándékozta meg férjét. Ezután, 1209-ben a hercegi pár ünnepélyes önmegtartóztatási fogadalmat tett, s Hedvig a továbbiakban többnyire férjétől külön, a Trebnitzben 1202-ben alapított ciszterci kolostorban töltötte idejét. Mindez nem akadályozta meg abban, hogy aktív részt ne vállaljon a sziléziai állam kormányzásában. 1229-ben személyesen kereste fel a férjével háborúzó, azt foglyul ejtő Mazóviai Konrádot, s elérte Henrik szabadon bocsátását. Férje elhunytával, 1238-tól haláláig szinte régensi szerepet töltött be fia, a hamarosan a tatárokkal folytatott harcban elesett II. Henrik (1193/94–1241), majd unokája, II. Boleszláv († 1278) mellett.

Hedvighez szorosan kötődött a szomszédos cseh uralkodóház két szent életű hercegnője, I. Přemysl Ottokár cseh király és Árpád-házi Konstancia lányai: a már említett Csehországi Ágnes (1205–1282)⁴⁶ és nővére, Anna (1203–1265)⁴⁷, akit Lengyelországban ugyancsak szentként tiszteltek, bár hivatalosan sohasem kanonizálták. Ágnest mint a sziléziai hercegi pár legidősebb gyermekének, Boleszlávnak a jegyesét három éves korában magukhoz vették, hogy udvarukban, illetve az álta-

vette magához az özvegyé lett Erzsébet idősebbik lányát, Zsófiát, aki szintén Kitzingenben nevelődött. Cf. Gottschalk, *Sr. Hedwig*, 40–42. old.

⁴⁵ B. Zientara, *Henryk Brodaty i jego czasy* (Warszawa, 1975)

⁴⁶ Jan Kapistrán Vyskočil, *Blahoslavená Anežka Česká. Kulturní obraz svetece XIII. století* (Universum, Praha, 1933); Balanyi György, „Csehországi Boldog Ágnes”, *Regnum* 1 (1938/39) 137–168. old.; Maria Fassbinder, *Die selige Agnes von Prag. Eine königliche Klarissin* (Dietrich Coelde, Werl/Westf., 1957); Jaroslav Polc, *Agnes von Böhmen 1211–1282. Lebensbilder zur Geschichte der böhmischen Länder*, 6. (1989); Anna Skýbová, „Agnes von Böhmen – eine Přemysliden-Prinzessin als Verfechterin einer neuen Spiritualität” in Gerald Beyreuther – Barbara Pätzold – Erika Uitz, *Fürstinnen und Städterinnen. Frauen im Mittelalter* (Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1993) 40–65. old.; források: Walter Seton, *Some new sources for the life of Blessed Agnes of Bohemia* (University Press, Aberdeen, 1915); VYSKOČIL.

⁴⁷ A. Knoblich, *Herzogin Anna von Schlesien* (Breslau, 1865); források: *ibid.* „Anhang”; VITA ANNAE.

luk nemrég alapított trebnitzi ciszterci kolostorban nevelődjön, majd Boleszláv 1211 körüli halála után visszaküldték Prágába, ahol a doksani premontrei kolostorba, majd később onnan az ausztriai Babenbergerek udvarába került. A Přemysl és a Piast ház tervezett dinasztikus kapcsolatát helyette az új örökös, a majdani II. Henrik és Ágnes nővére, Anna 1216-ban kötött házassága valósította meg, amelyből tíz gyermek született. Ágnes néhány további sikertelen dinasztikus házassági kezdeményezés után (a jelöltek: II. Frigyes császár fia, Henrik, III. Henrik angol király és állítólag maga II. Frigyes) szoros kapcsolatba került az 1233-ban Prágába érkező ferencesekkel. Szent Klárával folytatott levélváltása nyomán 1234-ben megalapította az első közép-európai klarissza kolostort Prágában, és életének hátralevő részét ott élte le. Nővére, Anna, miután 1241-ben özvegyen maradt, és néhány évig fiai mellett régensi szerepet töltött be Sziléziában, végül követte húga példáját. 1257-ben klarissza kolostort alapított a maga számára Boroszlóban, s ott élt haláláig.

Árpád-házi Margit (1242–1270), akinek életrajza, kultusza e könyv fejtegetéseinek a középpontjában áll, jól illeszkedik e sorba. IV. Béla király és Laszkarisz Mária nyolcadik gyermekét, aki a tatárjárás idején Klisszában jött világra 1242. január 27-én, szülei már megszületése előtt, „mintegy engesztelő áldozatként” kolostori életre szánták, „hogy megmeneküljön az ország, és megmeneküljenek ők maguk”⁴⁸. Az ország megmenekült, és Margit három éves korában valóban Veszprémbe került, ahol a nemrég alapított Szent Katalin kolostorban több más arisztokrata leánygyermekkel együtt nevelkedett *oblataként*, egy arisztokrata özvegy, Olimpiadisz asszony gondjaira, s a domonkos barátok általánosabb felügyeletére bízva.⁴⁹ Eközben

⁴⁸ BŐLE 17/783 old.; magyar ford.: Ballér Piroska, in V. Kovács Sándor (szerk.) *A magyar középkor irodalma* (Szépirodalmi, Budapest, 1984) 783–817. old. Az idézeteknél az első szám a latin eredetire, a második a magyar szöveg oldalszámára utal (ugyanazt az eljárást követem más, magyarra fordított legendáknál is).

⁴⁹ A kolostort Bertalan veszprémi püspök alapította 1140-ben (cf. FEJÉR – CD IV, 232. old.), ágostonos regula szerint éltek benne az apácák. Cf. GUTHEIL; idem, *Az Árpád-kori Veszprém* (Budapest, 1981) 166–177. old.

folytak már Buda mellett a Margit végleges otthonának szánt nyúlszigeti kolostornak az építési munkálatai, ahova Margit 1252-ben 18 társával együtt ünnepélyesen át is költözött. Életét e királyi domonkos kolostorban élte le, különösebb eseményt csak az jelentett a számára, hogy apja újabb és újabb kiházasítási tervekkel⁵⁰ megpróbálta eltéríteni őt vallásos fogadalmától, aminek Margit sikeresen ellenállt. A szigorúan aszkétikus életforma hamar kimerítette életerejét, alig múlt 28 éves, amikor meghalt.⁵¹

A szent életű közép-európai hercegnők egy további csoportja ismét a lengyel hercegi udvarokhoz kapcsolódott. IV. Béla öccsének, a tatárjárás idején elesett Kálmán hercegnek (1208–1241) az özvegye, Salome, valamint Margit két Lengyelországba férjhez adott testvére, Kinga és Jolánta.⁵² Salome és Kinga tulajdonképpen egy dinasztikus kereszt-házassági megegyezés keretében kerültek át a másik fejedelmi ház udvarába. Salomé (1211–1268), Krakó és Sandomierz hercegnék, Fehér Leszkónak a lányát három éves korában eljegyezték az akkor hatéves Kálmán herceggel. Magyarországon élt vőlegénye, illetve később férje haláláig, a legendák szerint a házasságán belül is megőrizve szüzességét. 1241 után az özvegy Salome visszakerült Krakóba, majd ott 1245-ben belépett a klarissza rendbe. Testvére, Szemérmes Boleszláv rendházat alapított a

⁵⁰ IV. Béla dinasztikus házasságokra alapított szövetségi politikájáról l. később 251. jegyz.

⁵¹ Margit halálának időpontját hosszú ideig 1271-re tették. A helyes datálás: DÜMMERTH.

⁵² Részletesen foglalkozott velük Halina Manikowska, „Legenda sw. Jadwigi – obieg i transformacja”, in Bronislaw Geremek, *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce póznego sredniowiecza* (Wrocław, 1978) 155–172. old. (B. Geremek szíves segítségével réven betekinhettem a cikk nyomán készült, s a XIII. századi lengyel női szentek kultuszát összehasonlító, mindmáig kéziratot doktori disszertáció teljes szövegébe): vö. még: Jerzy Wyrozumski, „La sainteté des femmes dans le mariage en Pologne médiévale”, in Georges Duby – Jean Heuclin – Michel Rouche (eds.), *La femme au moyen âge* (Touzot, Maubeuge, 1990) 249–257. old.; Balanyi György életrajzai in Szekfű Gyula (ed.), *Hősök és szentek* (Budapest, é.n.) 279–310. old.; Sz. Jónás, *Erzsébet*, 47–51. old.; Források: VITA SALOMEAE, VITA KYNGAE.

számára Zawichostban, mely 1260-ban a Krakkó melletti Skála települt át, s az özvegy „halicsi királynő” ott élt 1268-ban bekövetkezett haláláig.

Salome nagy befolyással lehetett sógornőjére, az 1239-től Boleszláv jegyeseként, majd 1246-tól feleségeként Krakkóban élő Kingára, Margit nővérére. Salome mintájára Kinga (1234 – 1292) is a teljes önmegtartóztatás, a „szűzházasság” útjára kívánt lépni, s ez ügyben kitartó és sikeres küzdelmet folytatott férje házastársi igényei ellen. Annak végleges lemondása után Kinga belépett a ferences harmadrendbe, és ettől fogva férjével „teljes tisztaságban és a tökéletességen munkálkodva élt” évtizedeken át.⁵³ 1279-ben, férje halála után családi birtokán, Sandeczben klarissza kolostort alapított a maga számára. Itt egy időre csatlakozott hozzá testvére, Jolánta († 1298), VI. (Jámbor) Boleszláv nagy-lengyelországi herceg özvegye, aki azután hamarosan maga is alapított egy klarissza kolostort saját birtokán, Gniezónban, és 1292-től annak főnöknője lett.

Az itt tanulmányozott szent életű hercegnők sorában utolsóként Tőssi Boldog Erzsébet (1292 – 1338) életrajza kíván említést.⁵⁴ Ő III. Endre király és Fenenna lengyel hercegnő lánya volt. A hároméves korában anyját elvesztő Erzsébetet mostohaanyja, Habsburg Ágnes neveli, 1298-ban eljegyzik a cseh III. Vencellel, majd ezt az eljegyzést 1305-ben felbontják Habsburg Albert nyomására. Miután elesik egy másik esetleges házassági terv is Habsburg Henrikkel, 1308-ban Ágnes be akarja léptetni Erzsébetet maga mellé az 1308-ban Königsfeldenben (Habsburg Albert meggyilkoltatása színhelyén) alapított klarissza kolostorba. Erzsébet végül mégsem ide, hanem a tőssi domonkos rendi kolostorba kerül, s ott él további három évtizeden át.

Kilenc hercegnő a XIII. századi Közép-Európából – kilenc nagyon hasonló életrajz, ami mellé, ha részletesebb dokumentációval rendelkezniénk, még számos további odasorolhatnánk⁵⁵.

⁵³ VITA KYNGAE, 698. old.

⁵⁴ Puskely Mária, *Árpádházi Boldog Erzsébet és a 14. századi misztika* (Róma, 1980); élete: VETTER; magyar ford. Puskely, i.m. 56–77. old.

⁵⁵ A továbbiakban még tárgyalásra kerülő vagy már megemlített példák (Szent Erzsébet lánya, Gertrúd; Margit egy harmadik testvére, Halicsi Leó felesége, Koh-

A hasonlóságok mellett vannak persze fontos különbségek is: egy ilyenre hadd hívjam fel rögtön a figyelmet. A szent életű hercegnők között találunk olyanokat, akik csak hosszú házasság után, megözvegyülten választották a vallásos életet, olyanokat, akik a házasságban is a vallási eszmények szigorú megköttöttségei szerint akartak élni, s végül olyanokat, akik már kisgyerekkoruktól kezdve a kolostori környezetben nevelkedtek, és ki sem kerülnek belőle halálukig. Vagyis mindhárom női „státus” képviselőjét, akikre egyébként az imént idézett Jacobus de Vitriaco is hivatkozott. Az antikvitásra visszamenő keresztény tradíció szerint e háromféle státus nagy különbséget jelentett a nők vallási érényességében. A XII. századi *Speculum virginum* a 100-szoros, 60-szoros, 30-szoros termsé bibliai hasonlatával (Mt 13:8, Mk 4:8) jellemezte a különbséget szűzek, özvegyek és férjes asszonyok lehetséges érdemei között.⁵⁶

Ha szemügyre vesszük a fenti életutakat és a hozzájuk kapcsolódó kultuszokat, akkor megfigyelhetjük, hogy e megkülönböztetés (amiről tudtak ugyan, Hedvig legendája konkrét utalást is tesz rá⁵⁷) nem befolyásolta az életszentség elismerésének a

lancia; Margit királyi származású apácatársai; Szent Hedvig lánya, Gertrúd, unokái, dédunokái; Erzsébet anyósa, Wittelsbach Zsófia, Habsburg Ágnes) mellé még néhány: Přemysl Ágnes és Anna anyja, Árpádházi Konstancia férje halála után (noha nem apácaként) a Tischniwi Porta Coeli ciszterci kolostorban végezte életét — cf. Fassbinder, *Agnes*, 60. old.; akárcsak elődje, I. Přemysl Ottokár első felesége, Adelheid (†1211) a wasserburgi ciszterci kolostorban; I. Přemysl Ottokár húga, Ágnes a prágai Szent György kolostor apátnője volt, ahol később további Přemysl hercegnők sora élt. Köztük a leghíresebb II. Přemysl Ottokár lánya, Kunhutá (1265–1321): az ő híres könyvtárában maradt fenn az egyik első cseh nyelvű himnusz, a „*Kunhutina motliba*” — cf. Winfried Baumann, *Die Literatur des Mittelalters in Böhmen* (Oldenbourg, München/Wien, 1978), 63. old.

⁵⁶ E megkülönböztetés történetéhez és XII. századi megnyilvánulásához l. Mathäus Bernards, *Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter* (Böhlau, Köln/Graz, 1955) 40–71. old.; Eleanor Simmons Greenhill, *Die Geistigen Voraussetzungen der Bilderreihe des Speculum Virginum. Versuch einer Deutung*. (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westf., 1962)

⁵⁷ „*Ex quibus alias inclusit in monasterio ad virginalem, alias vero iuxta matrimonium ad conservandam pudiciam coniugalem, ut sic Christo fideliter servientes, ille centesimum, iste vero tricesimum fructum a domino expectarent. Aliquas insuper secum ha-*

kilátásait a XIII. században. Akiknek a kultuszát nem sokkal a haláluk után sikerrel koronázta szentté avatás – Erzsébet és Hedvig – azok épp a férjezetek sorából kerültek ki, sőt, megözvegyülve sem léptek be kolostorba. Ezzel szemben a két királylányból lett szűz apáca, Margit és Ágnes szentségét a kortársak és az utókor megismételt fáradozásai ellenére is csak a legújabb korban (1943-ban, illetve 1989-ben) ismerte el a Szentszék. Anélkül, hogy messzemenő következtetéseket kellene levonnunk a sikertelen kanonizációs kísérletek elakadásának okairól, Erzsébet és Hedvig vitathatatlanul nagyobb sikere jól szemlélteti a XIII. századi pápaság – rövid ideig tartó – nyitottságát a példászerű vallásos életet folytató laikusok szentként való tisztelete iránt. III. Ince és IX. Gergely pápa idején megszűnni látszik az az idegenkedés, amely korábban némi akadályokat gördített „világi” státust megőrző laikusok s különösen a nők egyházi kultusza elé.⁵⁸

Az új kultuszok sikerének legközvetlenebb oka mégis más lehetett. A szövevényes politikai és rokoni szálakkal egybefonódó négy-öt közép-európai királyi-hercegi udvar e szent életű hercegnőknek fontos szerepet szánt a dinasztiai dicsfényének az emelésében. Mielőtt részletesebben szemügyre vennénk a fejedelmi rangjukról lemondó hercegnők nagyhatású vallásos ideáljait, célszerű pontos képet alkotni arról, hogy kik és hogyan próbáltak e kultuszokból politikai tőkét kovácsolni. Ennek az elemzésével kezdem a vizsgálódásomat.

bebat viduas, ieiuniis et oracionibus die noctuque vacantes pro fructu sexagesimo congregando", VITA HEDVIGIS, 517. old.

⁵⁸ Vachez, *La sainteté*, 410–448. old.; idem, „Lay People's Sanctity in Western Europe: Evolution of a Pattern (Twelfth and Thirteenth Centuries)”, in Renate Blumenfeld-Kosinski – Timea Szell (eds.), *Images of Sainthood in Medieval Europe* (Cornell University Press, Ithaca/London, 1991) 21–32. old.

2. „*FILIAE SANCTAE ELISABETH*” – A DINASZTIKUS SZENTSÉG NŐI KÉPVISELŐI

1235 után a frissen kanonizált Árpád-házi Szent Erzsébet irányába több uralkodóház is ápolni kezdte rokoni kapcsolatát. Először is maga II. Frigyes császár, aki a ferences rendfőnökhöz, Cortonai Illéshez írt levelében külön kiemelte azokat a (meglehetősen távoli) rokoni szájakat, amik őt az új „királyi származású” szenthez kapcsolták. A szentségről alkotott arisztokratikus felfogását mutatja, hogy fontosnak tartotta azt is hozzáfűzni: „már Megváltónk, Názáreti Jézus Krisztus is Dávid királyi nemzetségéből származott”⁵⁹. Frigyes ezután személyesen résztvett Erzsébet 1236. május 1-jén történt ünnepélyes marburgi *elevatio*ján. Caesarius von Heisterbach költőien kiszínezett beszámolója szerint a császár szürke tunikában, mezítláb, „nagy áhítattal és alázattal” jelent meg Erzsébet sírjánál, hogy a többi fejedelem segédletével saját vállain vigye át a szent ólomkoporsóját új nyugóhelyére. Ezután ott arany koronát adományozott Erzsébet díszes fejereklyetartójára⁶⁰.

Ami az ereklyék átvitelének a szertartását illeti, valószínűleg inkább az cseményről adott másik kortárs beszámolónak

⁵⁹ A levél: E. Winkelmann, *Acta imperii inedita* I. (1880) Nr. 338, 299 old. s.kk. A Hohenstaufok, az Andechsek és egyúttal az Árpád-ház kapcsolódási pontja a XI. század végén I. Béla lánya, Zsófia volt, aki első házasságában Ulrich von Krain (†1070) révén az Andechsek, második házasságában Szász Magnusszal (†1106) a Hohenstaufok ősei közé tartozott, cf. Gottschalk, *St. Hedwig*, 41. old.; közelebbi „rokonság”, hogy Erzsébet nagybátyja, I. Imre király (1196–1204) felesége, Aragóniai Konstancia második férje épp II. Frigyes volt.

⁶⁰ Erről szóló, 1237 körül írt prédikációját közli CAESARIUS, 381–390. old., loc. cit. 387. old.

(a kölni Szt. Pantaleon kolostor annalistájának) kell hitelt adnunk.⁶¹ Szerinte az ereklyék átszállítására – a kor egyházi preferenciáinak jegyében – a mainzi és a trieri érsek kapott pápai megbízást, Frigyes szerepe csupán a sírkő felemelésére és a fejereklye megkoronázására korlátozódott. Caesarius leírása mégis híven tükrözte azt, hogy a császár (és a Hohenstaufok) előszeretettel próbáltak a dinasztikus szentkultuszokból politikai tőkét kovácsolni. Maga II. Frigyes például 1215-ben, aacheni koronázása után, tevékeny részt vállalt a nagyapja által 1165-ben szentté avatott Nagy Károly ereklyéinek új, arany-ezüst szarkofágba helyezésében: „kalapácsot vett a kezébe, letette királyi palástját, s a kézművesmesterrel együtt, mindenki szeme láttára saját kezűleg szögezte le a szarkofágot”.⁶²

A szentté avatás másik rokon előmozdítója és hasznélvezője a XIII. század elején még szépreményű Ludowing család volt. A thüringiai birodalmi grófok már korábban felfigyeltek a dinasztikus szentség újszerű megnyilvánulásaira. Erről tanúskodik, hogy az Erzsébet anyósa számára készült és Erzsébet vallási fejlődésére is nyilvánvalóan kiható ún. *Elisabethpsalter* egy miniatúráján, alig néhány évvel 1200-as szentté avattatása után már szerepel *Szent Kunigunda* császárnő a Krisztust körülvevő „szent szűzek kórusában” (felvethető tehát, hogy bizonyos mértékig a thüringiai udvarban nagy becsben álló új szent királynő, Kuni-gunda példája is hathatott Erzsébetre).⁶³ Ami magát Erzsébetet

⁶¹ *Annales Colonienses Maximi*, ed. Karolus Pertz, MGH SS 17., 845. old.

⁶² *Reineri Annales*, ed. G. H. Pertz, MGH SS 16, 673. old., Jürgen Petersohn, „Die Karls-Translatio”, 452. old; ua. „Kaisertum und Kultakt in der Stauferzeit”, in: Petersohn, *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (Thorbecke, Sigmaringen, 1994)108–112., 112–116. old.; Helmut Beumann, „Friedrich II. und die heilige Elisabeth. Zum Besuch des Kaisers in Marburg am 1. Mai 1236”, *Sankt Elisabeth*, 151–166. old.

⁶³ *Sankt Elisabeth*, 347–350. old.; Kunigunda bambergi kultusza (cf. Klausner, *Der Heinrichs- und Kunigundenkult*, 92–115. old.) a XIII. század elején érthetően hatott a thüringiai udvarra: Ekbert bambergi püspök, a szentté avatás fő előmozdítója egyúttal Erzsébet anyai nagybátyja volt. A Kunigunda-kultusz legfontosabb thüringiai dokumentuma a XIII. század első felében, feltehetőleg 1220 körül az erfurti Ebernand által írt *Kaiser und Kaiserin* vagy *Heinrich und Kunigunde* című verses lovagregény. Vö. Hans-Jürgen Schröpfer, „Heinrich und Kunigunde”. *Unter-*

illeti, amint szent hírébe kerül a halála után, ellenségeskedő sógorai, Konrád és Heinrich Raspe (akik annak idején elüldöztek Wartburgból) tanúként bukkannak fel a Konrad von Marburg által 1232-ben gyűjtött csodajegyzékeken.⁶⁴ Konrád birodalmi gróf már 1234 előtt különös oltalmába veszi Erzsébet marburgi kórházát, majd társuralkodói pozíciójáról lemondva (amit Erzsébet férje, IV. Lajos halála után bátyjával, Heinrich Raspével együtt gyakorolt Erzsébet kiskorú fia, II. Hermann mellett) 1234 novemberében belép a Német Lovagrendbe, annak 1239-ben nagymestere lesz. Ugyanő a szentté avatás egyik fő előmozdítója, e célból 1234-ben külön felkeresi a Pápai Kúriát és jelen van a perugiai kanonizációs ünnepségen.

A Ludowingok karrierje Erzsébet halála után meredeken fvelt felfelé. Első oklevelében, amit 1238-ban birodalmi grófi minőségben adott ki II. Hermann, nem is mulasztotta el hangsúlyozni, hogy ő „*filius Sancte Elisabeth*”⁶⁵. Részben az új szent népszerűségének köszönhető Erzsébet sógora, Heinrich Raspe, hogy 1246-ban a pápapárti püspökök német ellenkirállyá választották II. Frigyessel szemben: „vér szerinti rokona volt a legszentebb Erzsébetnek, s ezért a német fejedelmek, mindenekelőtt a prelátusok szívesen fogadtak neki hűséget”⁶⁶. A biztató karriernek azonban hamar vége szakadt. Heinrich Raspe kilenc hónap múlva fiú utód nélkül meghalt. Minthogy ugyanez a sors öccsét, Konrádot és unokaöccsét II. Hermannat már 1240-ben elérte, a dinasztia kihalt.

suchungen zur Verslegende des Eberhard von Erfurt und zur Geschichte ihres Stoffes (Diss. Köln, 1969)

⁶⁴ Otto Posse – Hubert Ermisch, *Codex Diplomaticus Saxoniae Regiae* (Giesecke & Devrient, Leipzig, 1898) II. köt. 324 old.; vö. Matthias Werner, „Mater Hassiae – Flos Ungariae – Gloria Theutoniae. Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der hl. Elisabeth von Thüringen”, in: Petersohn, *Politik und Heiligenverehrung*, 458. old.

⁶⁵ H. B. Wenck, *Hessische Landesgeschichte*, Bd. 2. Urkundenbuch Nr. 120.; cf. *Sancta Elisabeth*, 372. old.

⁶⁶ Az idézet az 1256-ban St. Albans-ban összeállított *Abbreviatio Croniconum Angliae*-ből való, MGH SS 28., 449. old.; Idézi: Werner, „Mater Hassiae”, 494. old.

Erzsébet presztízsét azonban Zsófia lánya, az 1248-ban megözvegyült brabanti hercegnő annál energikusabban igyekezett kamatoztatni. Először is kísérletet tett a thüringiai örökség megszerzésére, fia, Henrik számára. 1250-ben anyja bordájával „felfegyverkezve” érkezett Eisenachba. Ott az ereklyét a Katalin-templom oltárára helyezte, felszólítva riválisát, Henrik meißeni örgróft, hogy arra esküdjön, ha mer. Azt kellett esküvel bizonyítania, hogy Thüringia az ő jogos öröksége volna – ezt persze az örgróf, a kíséretébe tartozó húsz thüringiai nemessel együtt, különösebb skrupulusok nélkül meg is tette.⁶⁷ Erzsébet presztízse mindössze a Ludowing birtokok nyugati felének, Hessennek a megszerzésére volt elegendő, ahol Zsófia – lovaspecsétje és oklevelei tanúsága szerint – mint „*filia Sancte Elisabeth*” vagy „*nata sanctae Elisabeth*” kormányzott fia Heinrich mellett. Az 1273-ból származó ún. Erzsébet-pecsét a koronát tartó szent két oldalán térdepelve ábrázolja a grófnőt és a fiát. Az új hesseni birodalmi grófi dinasztia tagjai 1377-ig „Szent Erzsébet unokájának”, illetve „dédunokájának” titulálták magukat, és Erzsébetet még a XV. században is „*Hauptfrau des Hauses Essen*”-ként emlegették.⁶⁸ Magának a kihalt thüringiai dinasztiának pedig megmaradt Erzsébet szentségének visszfénye: a század végén a legnépszerűbb középkori Erzsébet-legendát író Dietrich von Apolda még egyszer lelkes patrióta propagandával örökíti meg a Ludowingok Erzsébethez kapcsolódó dicsőségét.⁶⁹

⁶⁷ A XV. századi, de hitelesnek tűnő leírás Wigand Gerstenberg von Frankenberg krónikájában olvasható, (ed.) H. Diemar, *Veröffentlichungen der Hist. Komm. für Hessen und Waldeck*, 7, 1 (1909) 218 old., idézi: Thomas Franke, „Zur Geschichte der Elisabethreliquien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit”, in *Sankt Elisabeth*, 167–179. old., loc. cit. 168. és 175. old.

⁶⁸ *Sankt Elisabeth*, 373–374 old.; a hesseni kultusz részletes dokumentációját összeállította Werner, „*Mater Hassiae*”, 484–519. old.

⁶⁹ Dietrich von Apolda, *Vita sanctae Elisabeth*, in Georg Pray, *Vita S. Elisabethae, viduae landgravi Thuringiae et b. Margaritae, quarum illa Andrae II, haec Belae IV Hung. regum filia erat* (Tyrnaviae, 1770) 37–152. old.; vö. GOMBOS III. 1341–1401. old.; Matthias Werner, „Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda als Beispiel spätmittelalterlicher Hagiographie”, in Hans Patze (ed.), *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter*, Vorträge und Forschungen XXXI (Thorbecke, Sigmaringen, 1987) 523–541. old.

Nincs tudomásunk az apai Árpád-ház valamely tagjának részvételéről a szentté avatáson. Caesarius csak általánosságban emlegeti a „magyarok” jelenlétét.⁷⁰ Biztosra vehetjük azonban, hogy ők is nagy meglepéssel fogadták Erzsébet felemelését. Ennek a megtiszteltetésnek a fontosságára maga IX. Gergely pápa is figyelmeztette 1237-ben IV. Bélát, amikor levelében azzal az érveléssel akarta rávenni a magyar királyt a Latin Császárságot támogató kereszteshadjáratra, hogy

*Az örök Atya fia a te királyságod trónját minden keresztény nép előtt híressé tette azzal, hogy szent Erzsébetet, annak az anyagnak egy dicső részét, amelyből te magad is származol, jámbor életével tett szolgálataiért az örök hírnév hazájába hívta fel.*⁷¹

A királyi család s a hozzájuk szorosan kötődő magyarországi ferencesek figyelmét jól tükrözi, hogy az utóbbiak győri templomukat rögtön a szentté avatás után Erzsébetnek szentelték. Ugyancsak Erzsébetnek dedikálták kápolnájukat az 1239-ben Nagyszombatban megalakult klarisszák.⁷² Mindezt a XIII. században a királyi udvarhoz közel álló ferencesek, domonkosok, johanniták, illetve a szepességi és szász vidékek egy sor hasonló alapítása követi.⁷³

⁷⁰ CAESARIUS, 381 – 390. old.

⁷¹ „*dum gloriosam masse particulam, de qua tu ipse produxisti originem, scilicet beatam Elisabeth pie vite meritis perduxit ad patriam perpetue claritatis*”, Augustinus Theiner, *Vetera monumenta historica Hungaricam sacram illustrantia* (Roma, 1869) I. 155. old.; cf. Pauler Gyula, *A magyar nemzet története az Árpád-házi királyok alatt* (Athenaeum, Bp. 1899), II. köt. 137. old.; WENZEL II. 78 – 87., FEJÉR – CD IV/1. 101 – 123.

⁷² Pozsonyra: Karácsonyi János, *Szent Ferenc rendjének története Magyarországon* (Budapest, 1922) I. 15. old. (külön forráshivatkozás nélkül); Nagyszombatra: u.o. II. 448. old.; WENZEL XI. No. 221 – 315. old. (1239) – *monasterium de Tyrna ordinis Sancti Damiani*; és No. 227. – 327. old. (1251): *monasterium sancte Elisabeth in Tyrna ordinis Sancti Damiani*; vö. Innoenz Takács, „Die Verehrung der Hl. Elisabeth in Ungarn”, *Franziskanische Studien* 18 (1931) 244. old.; Werner, „Mater Hassiae” 473. old.

⁷³ Pap József, *Árpád-házi Szent Erzsébet tiszteletének története Magyarországon* (Eger, 1910); Takács, „Die Verehrung”; Hajabáts Márta, *Árpád-házi Szent Erzsébet*

Figyelemre méltó a dinasztikus névadás kultuszjelző funkciója is: IV. Béla Erzsébetnek keresztelt az 1230-as évek elején (1232–33-ban?) született lányát (I. Henrik bajor herceg majdani feleségét), s a kereszttségben ugyancsak Erzsébet nevet kapott a kun vezér lánya, aki 1254-ben a trónörökös V. István felesége lett.⁷⁴ Valószínűleg csak a tatárjárás viszontagságai tartották vissza a magyar udvari köröket, hogy intenzívebben kapcsolódjanak be az Erzsébet-kultusz kezdeti fellendítésébe. Azt viszont, hogy az Erzsébet által megtestesített ideál jelentőségét a királyi család idejekorán átlátta, mindennél jobban tanúsítja, hogy IV. Béla lányát, Margitot a nagynénje által kijelölt úton indították el a vallásos élet irányába.

Ami Erzsébet anyai felmenőit, a thüringiai Ludowingokhoz hasonlóan lehanyaglott Andechs-Meráni dinasztiát illeti, ők Erzsébet kultuszát nagynénjének, Hedvignek és az ő sziléziai Piast leszármazottainak a presztízsével kapcsolták össze. Hedvig legendája is hangsúlyozta, hogy a „szent ágak szent gyökeréből

hagyománya a német irodalomban (Budapest, 1938) 12. old.; a legteljesebb lista: Sz. Jónás, *Erzsébet*, 178–188. old.; 1238-ban Kassán már egy oklevél említi a szegények kórháza melletti „*ecclesia sancte Elisabeth*”-et; a Szent Erzsébetnek dedikált kassai székesegyház alapkövetétele: 1245; a város első XIII. századi pecsétje az alamizsnát osztó Erzsébet képét viseli: „*St. Elisabeth sigillum civium de Kassa*”; 1243-as szepességi oklevél „*datum in festo Sancte Elisabethe Regine*”, WENZEL VII, 147. old.; az Erzsébet thüringiai kíséretéből hazatérő, Keled nemzetségbeli Farkas és Dávid 1244-es pozsonykáptalani Erzsébet templomalapításáról I. FEJÉR – CD V/1 338–340. old.; 1251-ben alapították Késmárkban a Szent Erzsébet templomot, a város eredeti neve: „*Villa Saxonum apud Sanctae Elisabeth*”; a Margit-legenda megemlíti egy Szent Erzsébet ispotályt a Gellért-hegy alatt, *Vita beatae Margaritae*, 31/804. old., mely a johannita rend kezelésében állott, vö. Reiszig Ede, *A jeruzsálemi Szent János lovagrend Magyarországon* (Budapest, 1925) II. köt. 76–77. old.; egy XIII. század végi ferences Erzsébet legenda, melyre az alábbiakban még kitérök (vö. 103. jegyz.) említést tesz V. István kapcsán az esztergomi ferences kolostor Erzsébet patrocíniumáról, „*ecclesia fratrum minorum nomini sancte sororis sue consecrata*”, ami M. Werner szerint legalábbis egy Erzsébet-oltár otlétét valószínűsíti: Werner: „*Mater Hassiae*”, 522. old.

⁷⁴ Érdeemes volna a XIII. század derekáról összegyűjteni az Erzsébet-névadások listáját: mint tudjuk, közéjük tartozott V. István Margit-szigeti apáca lánya is.

hajtottak ki” (Róm 11,16).⁷⁵ Ezt illusztrálta a legendához – a hagiográfiai irodalomban szokatlan módon – hozzákapcsolódó hosszú XIV. század eleji genealógiai traktátus⁷⁶, amely részletes tanúságot adott Hedvig családja és leszármazottai kiválóságáról. Az Erzsébet és Hedvig kultuszára támaszkodó Piast tradíció legszebb emlékei a XIV. századi sziléziai hercegsaládoknak köszönhetőek. Szent Hedvig ükonokája, az 1353-ban IV. Károly császárral összeházasodó Schweidnitz Anna prágai patronátusa jegyében született számos Erzsébet- és Hedvig-dedikáció, több freskó, valamint egy képes kódex (az ún. *Krumauer Bildercodex*⁷⁷) mely minden korábbinál részletesebb képsorokban örökítette meg Erzsébet életét. Hedvig egy másik ükonokája, I. Lajos, Liegnitz hercege, feltehetőleg IV. Károly udvari kultuszairól véve példát, pompázatos Hedvig-alapításokkal, valamint a kivételes szépségű miniatúrákkal ékesített Hedvig-kódexszel próbálta családja tekintélyét öregbíteni (XV. tábla).⁷⁸

A XIII. század második felében Közép-Európában kezdeményezett új kultuszok a hercegnők szentté avatására kapcsán kialakuló élénk dinasztikus vetélkedésről tanúskodnak. Hedvig 1267-es szentté avatásának legfőbb előmozdítója a sziléziai Piast uralkodócsalád volt, mindenekelőtt Hedvig menyje, Anna, valamint lánya, Gertrúd, a trebnitzi apátnő, (az eljárás több korábbi sikertelen lépés után 1262-ben indult meg). Hamarosán csatlakozott hozzájuk – Sziléziára támasztott igényei jegyében – a cseh király, II. Premysl Ottokár is, aki a kanonizáció alkalmából külön felkereste Boroszlót és Trebnitz apátságát.⁷⁹

⁷⁵ VITA HEDVIGIS, 515. old.

⁷⁶ *Speculum Genealoye Sancte Hedvigis quondam ducisse Slesie*, in VITA HEDVIGIS. 642–651 old.; cf. Gotschalk, *St. Hedwig*, 18–19. old.

⁷⁷ G. Schmidt – Fr. Unterkircher (eds.), *Krumauer Bildercodex* (Codices selecti XIII) (Graz, 1967) ff^o 85 v – 93 r^o

⁷⁸ Ludwig sajátos kultikus erőfeszítéseit részletesen leírja Josef Krása – Klaus Kratzsch, „Beschreibung der Handschrift und kunsthistorische Einordnung der Miniaturen”, in Braunfels, *Hedwig*, 9–52. old.; a Hedvig kódex jelenleg a Getty múzeumban (Los Angeles) található.

⁷⁹ A szentté avatás körülményeiről: Gotschalk, *St. Hedwig*, 274–283. old.; a szentté avatás dokumentumai közül a csodajegyzék eredetije elveszett, feltehetően

Hedvig szentté avatására adott gyors reakcióként is lehet értelmezni azt a krakkói kísérletet, mely a kis-lengyelországi Piast ágat próbálta uralkodónői szenttel ékesíteni. Az 1268-ban meghalt Salome személye körül Margit húga, Kinga, Szemermeš Boleszláv felesége próbált csodás gyógyulások lejegyzésével kultuszt teremteni.⁸⁰ Kinga kezdeményezését sok minden magyarázza: már Szent Szaniszló 1253-as krakkói szentté avatásánál is kitűnt csodagyűjtő aktivitásával⁸¹, Saloméhoz kötődésére is utaltam. A csodagyűjtés aktuális mozgatórugójára mégis az világít rá a legjobban, hogy 1269-ben a corchini minorita rendház lektora, Kinga majdani gyóntatója, Boguphalus fráter épp „szent Hedvig translációjának” évfordulójára időzítette prédikációját Salome szentségéről.⁸² Salome kultusza mérsékelt sikerű maradt: ereklyéinek birtoklása csak az egymással a tettelegességig jutva versengő krakkói ferencesek és klarisszák között váltott ki jelentős izgalmat⁸³, további emlékét megőrizte ugyan Stanislaus ferences barát 1290 táján írt legendája „szent Salome halicsi királynőről”, de a kultusz nem emelkedett nagyobb jelentőségre.

A szentkultuszok terén is folytatott dinasztikus rivalizálásban mégis nyomokat hagyott. Kinga testvére, a IV. Béla 1270. májusi halála után trónra került V. István 1270. augusztus 27–30. között nővére hívására épp Krakóba utazott egy Ottokár elleni szövetség megkötése céljából, s az ekkor még folyamatban lévő Salome-csoda-gyűjtésnek személyesen is a szemtanúja lehetett.⁸⁴ V. István ugyanezen év januárjában vesztette el szeretett lánytestvérét, Margitot, a nyúlszigeti szent életű apácát. Talán nem jogosulatlan a feltételezés, hogy épp a krakkói példa ébresz-

ennek alapján állította össze művét Hedvig XIV. század eleji legenda-szerzője, cf. *ibid.* 14–18. old.; IV. Kelemen 1267-es bullája és prédikációja viszont *megmaradt*, cf. *ibid.* 11–13. old.

⁸⁰ Kinga számos csoda-beszámolónál személyesen jelen volt férjével együtt, *VITA SALOMEAE*, 784., 788., 791. old.

⁸¹ *VITA KYNGAE*, 710–711. old.

⁸² „VIII. Kalendas Septembris, in translacione sancte Hedvigis” *VITA SALOMEAE*, 791. old.

⁸³ *ibid.*, 783–784. old.

⁸⁴ Pauler, *A magyar nemzet*, II. 282. old.

tette rá arra a lehetőségre, hogy hasonló eljárás megindítását kezdeményezze Margit esetében, hogy hűgát, a dominikánus apácaként meghalt hercegnőt az Árpád-ház újabb szentjeként tiszteljék majd. 1271 januárjában, „Szent Piroska napján, a szűz halálának évfordulóján”, „V. István király, az ország bárói, sőt, csaknem az egész királyi udvar” jelenlétében, megtörténik az első nyilvános csodák egyike. Egy szerelmi bánatában megszállottá lett Erzsébet nevű leány „Margit érdemei révén” csodálatosan „megszabadult a gonosztól”.⁸⁵ Ezután kerülhetett sor arra, hogy a király a Római Kúriához forduljon:

*István király... küldte követeket Gergely pápához alázatosan könyörögvén, hogy a mindenható Uristen... Szent Margit asszony érdemének miatta, annyi nagy csodákat mívelkedett, hogy őneki segedelmét nem hívni egyéb szenteknek közötté igen méltatlan. Azért méltóztatnék az ő szentséges atyasága szenteknek köziben megszámálnia.*⁸⁶

A pápai udvar hamarosan ki is küldött egy bizottságot (Fülöp esztergomi érsek, Fülöp váci püspök, majd az előbbi 1272 végén bekövetkezett halála után az ő helyére lépő Ladomér váradi püspök, a későbbi esztergomi érsek), mely megkezdte a csodagyűjtést a szigeten⁸⁷.

Azután 1272 augusztusában V. István meghalt, és húga mellé temetkezett. A trónon őt követő IV. (Kun) László az akadozó szentté avatási vizsgálatokat 1275-ben megújított kéréssel próbálta sürgetni. Az ösztönzést (vagy inkább a nagyobb személyes nyomatékot?) az ifjú ktrály Margit véluma segítségével történt csodálatos meggyógyítása adta. Ennek leírása az újabb

⁸⁵ BŐLE, 36–37/809. old.

⁸⁶ Ezúttal a magyar Margit-legendából való az idézet: ÉRSZEGI 147. old. V. István ilyen irányú kéréséről az idézett magyar legenda mellett V. Ince pápa 1276. évi bullája tesz említést; cf. Fraknoi Bevezetése, MRV, CIX old. A kérés nem történhetett 1271 előtt, mert X. Gergely pápa ekkor került a pápai trónra.

⁸⁷ A bizottság Fraknoi számításai szerint (MRV, CX. old.) 1271 júliusában kezdte meg működését. Az első csodajegyzéket a *Legenda Vetus* őrizte meg.

kérést alátámasztani hivatott első legenda csodajegyzékébe is bekerült⁸⁸.

A magyar kezdeményezések mellé felsorakozott – szövetéségi szolidaritásból, de talán a nagy jövőre hivatott dinasztia jól felfogott érdekéből is – Habsburg Rudolf, aki a következőket írta Margitról levelében: „Királyi nemzetségből eredt, de most megérdemelte, hogy égő lámpással eljusson az Örök király királyi hajlékába, hogy egyesüljön felséges jegyesével”.⁸⁹ Ezeknek a kéréseknek lett az eredménye az 1276 májusában kiküldött új, ezúttal itáliai klerikusokból (Uberto Bianchi és La Corre) álló bizottság ugyanazon év július 26. és október 12. között lefolytatott, 110 tanút meghallgató vizsgálata.⁹⁰ A remélt szentté avatás, mint tudjuk, nem következett be. Ebben semmi rendkívüli nincs. André Vauchez alapos elemzése kimutatták, az 1198 és 1431 között a pápai udvarhoz érkezett több, mint 110 szentté avatási kérelem nyomán csak 71 esetben indult szentté avatási per, s ezekből mindössze 35 vezetett kanonizációhoz már a középkorban⁹¹. A magyar királyi udvar számára azonban Margit kultusza ennek ellenére az egész középkoron át központi jelentőségű maradt.

A közép-európai dinasztikus kultuszteremtő kísérletek sorában Csehországi Ágnesé zárja a sort. A Přemysl hercegnőnek Assisi Szent Klára már az életében megadta a „*regina celestis regis*” titulust, már emlegetett, vele folytatott levelezése során.⁹² Bár a szentté avatási kezdeményezés itt csak a XIV. század első felében bontakozik ki, lényegében az imént megismert modell szerint alakul. A negyvenhat évi apácaság után 1282-ben meghalt Ágnes kultuszának első nyomai II. Vencel király (1278–1305) és felesége, Habsburg Jutta udvarához kötődnek. Ágnes legendája szerint az utóbbi neki köszönheti beteg csecsemőjének, Margitnak a meggyógyulását, amiért hálából

⁸⁸ BÓLE, 40/813. old.

⁸⁹ WENZEL, IV. 166. old.; cf. KIRÁLY 187. old.

⁹⁰ Kiadja Fraknoi Vilmos: MRV.

⁹¹ Vauchez, *La sainteté*, 71., 82–83. old.

⁹² VYSKOČIL, 148. old.

megajándékozta „az isteni, boldog, szent Ágnes templomát”.⁹³ A szent-jelölt kultuszát a férfiágon 1306-ban kihalt Přemysl család utolsó sarja, Luxemburgi János felesége, Erzsébet karolja fel, hírt adva két Ágnesnek köszönhető csodás gyógyulásról, mely vele, illetve fiával, a majdani IV. Károllyal 1315–16-ban történt. Feltehetőleg ugyanő készítette el Ágnes legendáját, és 1328-ban benyújtja a hivatalos szentté avatási kérelmet XXII. János pápához. A prágai püspök által szerkesztett petícióban, miután kellő utalás történik arra, hogy „a cseh királyság... némely királyát és királynőjét... érdemeik miatt már felvették a szentek listájára”, külön kiemelik, hogy az életét apácaként leélt új szent-jelölt, „a dicső emlékű Přemysl Ottokár cseh király lánya, mindkét oldalról királyi vérből származott”⁹⁴. Mindhiába: akárcsak Árpádházi Margit, Přemysl Ágnes hivatalos szentté avatása is még sokáig váratott magára, IV. Károly s a későbbi Luxemburgi utódok minden további erőfeszítése ellenére.

A pápai elismerés hiánya azonban – mint Margit vagy Salome esetében is – nem akadályozhat meg bennünket abban, hogy felfigyeljünk e szent hercegnők kultusz-kezdeményeinek királyi-politikai-dinasztikus tartalmára. A példasor legvégéről, Tőssi Erzsébet életéből véve az utolsó hivatkozást: Tőssi Erzsébetet legendája csak „*Kungin Elsbet*”-ként emlegeti. Leírja, hogy badeni látogatása idején „a város és rendünk tagjai nagyon vágyódtak arra, hogy meglássák őt, mivel jól tudták, hogy a legelőkelőbb személy volt, aki akkor élt, királynő négy öse révén”⁹⁵. Hiába nevezték tehát magukat e jámbor hercegnők „Krisztus szegény szolgálóleányainak”, társaik továbbra is királynőt láttak bennük.

A közép-európai, rokoni szálakkal egybekapcsolt dinasztiák szent életű hercegnőinek sokasága joggal kelthette a kortársak-

⁹³ VYSKOČIL, 124. old., „*templum divae, beatae, sanctae Agnetis*”, mint XIII. sz.

⁹⁴ végi elnevezés, Fassbinder, *Die selige Agnes*, 144. old.

⁹⁴ Fassbinder, *ibid.* 146–147. old.

⁹⁵ VETTER, 103/60. old.

ban azt a benyomást, hogy ez a szentség családon belül terjed, és dinasztán belül öröklődik. Ezt az elképzelést alátámaszthatta az is, hogy Szűz Mária kultusza ugyanebben az időszakban egészült ki Szent Anna és a Szent Család kultuszával. Ebben a környezetben diadalmasan újjászületett a „*beata stirps*” archaikus képze.⁹⁶

A thüringiai udvarban Erzsébet dicsőségének fénye hamarosan férjére, IV. Lajos grófra is rávetült. Már 1233-tól, tehát miközben folyt a csodagyűjtés Erzsébet szentté avatásához, Lajos is „jámbor”-ként, „szent”-ként kezdték emlegetni. Reinhardsbrunni sírjához – bár valószínűleg nem a dinasztia, hanem a kolostor kezdeményezésére – zarándoklatok szerveződtek, Marburgban külön kápolnát is dedikáltak neki. A XIII. századi, elveszett első életírása után (amit Dietrich von Apolda is használt), a XIV. század elején az 1308-ban lejegyzett csoda-listával kiegészített új legenda örökítette meg az emléket.⁹⁷

Caesarius von Heisterbach Erzsébet édesanyjában, az 1213-ban „ártatlanul” meggyilkolt Meráni Gertrúdban keresi a szentség rokoni forrását:

Igy pedig a boldog királynő kinszenvedése mártíromságba fordult. Erről, ártatlan élete érdemei révén is, tanúskodnak azok a csodák, amelyek a meggyilkoltatásának helyszínén történtek a beszámolók szerint. Ime, ilyen nemes és ilyen istenfélő nemzetsegből származott a boldog Erzsébet! Miközben az anyai testtől nemességet kapott, nem csoda, hogyha anyja lelkéből, mint a

⁹⁶ Erre a jelenségre a kutatók figyelmét (az enyémet is) André Vauchez úttörő tanulmánya hívta fel: „*Beata stirps: sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles*”, in Georges Duby – Jacques Le Goff, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval* (École Française, Roma, 1977) 397–406. old.; cf. idem, *La sainteté*, 209–214. old.; az Anna-kultuszról l. Kathleen Ashley – Pamela Sheingorn (eds.), *Interpreting Cultural Symbols: Saint Anne in Late Medieval Society* (The University of Georgia Press, Athens/London, 1990).

⁹⁷ Sz. Jónás, *Erzsébet*, 165–166. old.; *Sankt Elisabeth*, 364–366. old.; Werner, „Mater Hassiae”, 459. old.; Heinrich Rückert (ed.), *Das Leben des hl. Ludwig Landgrafen von Thüringen, Gemahls der hl. Elisabeth, nach der lateinischen Urchrift* übersetzt von Friedrich Ködiz von Saalfeld (Leipzig, 1851).

*kegyesség forrásából, anyja érdemeinek és értékeinek támogatásával, szentséget meríthetett. A lányok, miként a küllemükben, úgy erkölcsükben is mindig anyjukra ütnek, és így az erényes nőktől erényesek, a romlottaktól pedig romlottak születnek.*⁹⁸

Nem is csodálkozhatunk ezután, hogy Erzsébet lánya gondoskodott a szent minta továbbörökítéséről. Gertrúd (1227 – 1297) az altenbergi premontrei kolostor főnökasszonyaként, köztiszteletben élte életét. 1311-től kezdve kultusz alakult ki sírjánál, 1348-ban VI. Kelemen pápa boldoggá nyilvánította.⁹⁹

Sziléziai Hedvig utódainak genealógiai öntudatáról már esett szó. Természetesen az ő gondolataik is a „*beata stirps*” fogalma köré szerveződtek. A tatárok elleni harcban „mártírhalált” halt II. Henrik feleségét, Hedvig menyét, Annát ugyancsak szentként dicsőíti a róla szerzett legenda. Hedvig genealógiai traktátusában és kultuszában nagy hangsúlyt kap a rokonság számos vallási tisztsége és érdeme. A már említett XIV. századi Hedvig-kódex kezdő miniatúrája majdhogynem „Szent Családként” ábrázolja Hedvig környezetét (vö. XVI. tábla).

Arra, hogy a családtagokra, sőt a dinasztia egészére kiterjesztett szentség elképzelése népszerű lesz az új, női szent-jelöltek feltűnése nyomán, Árpádházi Margitnál is találunk példákat. A „szent király elődeink érdemeire”¹⁰⁰ történő hivatkozás először IV. Béla király IV. Ince pápához intézett levelében (1254) fordul elő. Margit testvére, V. István és unokaöccse, IV. (Kun) László idején azután egyre rutinszerűbb retorikus fordulatként bukkan fel (1269, 1279).¹⁰¹

A *Legenda Venus* ékesen tanúskodik arról, hogy Margit neveltetésében, önértékelésében milyen nagy szerepet kaptak a dinasztikus szentség korábbi megtestesítői:

⁹⁸ CAESARIUS, 347. old.; vö. Reber, *Die Gestaltung*, 145 – 147. old.

⁹⁹ *Sankt Elisabeth*, 375 – 377. old.

¹⁰⁰ „*sanctorum regum praedecessorum nostrorum merita*” FEJÉR – CD IV/2. 223. old.

¹⁰¹ FEJÉR – CD IV/3. 510. old., *ibid.* V/2. 508. old.

Gyakran gondolkodott és másokkal is beszélt is elődei életéről: István életének szentségéről, aki a magyarok első királya és apostola volt, és akinek hitéről és a katolikus hitet hirdető prédikációjáról, amellyel a népet a bálványimádástól eltérítette, az anyaszentegyház is beszél. Gondolkodott István király fiának, Imrének szent szüzességéről, aki, miután a római császár lányát eljegyezte, isteni sugallatú jelenést látott, és – mint élet-története tartalmazza – sértetlenül megőrizte szüzi tisztaságát jegyesevel. Ezt Imre halála után jegyese tanúként is bizonyította. És gondolkodott Szent László király életéről is, aki – amint ezt a magyarok könyve tartalmazza – az országot dicsőséggel kormányozta, és megvédte a támadásoktól, főleg a pogányok keleti pusztításaitól. Szent László gyakran elmélyült az egyházi ügyekben, a királyi ítéletekben, beszédekben és egyéb szent dolgokban: testi nyugalmáról is megfeledezett, és álom nélkül virrasztotta át az éjszakákat... Gondolkodott Margit Boldog Erzsébetéről is, néjéről, akinek dicső érdemeit örömmel ünnepli az anyaszentegyház. Ilyen elmélkedésekkel és gondolatokkal foglalva el magát, szíve mélyéből fohászokodott Margit, hogy elődei nyomába léphessen, és őket az isteni kegyelem elnyeréséért követhesse.¹⁰²

Margit nem kevesebbre törekedett tehát legendaírója szerint, mint arra, hogy szent elődei valamennyi erényét megtanulja, egybeötvözze. Kevés meggyőzőbb dokumentum akad a dinasztikus szentkultuszok történetében arról, hogy egy uralkodóház vallási tökéletességre törekvő sarjának ennyire a szeme előtt volt – nyilván tanárai, „lelki irányítói” jóvoltából¹⁰³ – a szentség családi tradíciója, hogy ihletet és útmutatást kapjon belőle.

¹⁰² BÓLE, 21 – 22/789. old. (Ballér Piroska magyar fordítását több helyen helyesbítettem.)

¹⁰³ A *Legenda Vetus* szerzőségéről Klaniczay Tibor tanulmányában már volt szó, alább magam is visszatérek rá. Számomra is Lovas Elemér álláspontja, Marcellus szerzősége tűnik valószínűnek. Ezen a ponton azonban jelezni szeretném, hogy a legfontosabb ezzel kapcsolatos ellenvélemény megfogalmazója, Györfly György, aki Ákos mester, budai prépost és királynéi kancellár személyében keresi a legenda íróját, épp róla, mint az „V. István kori gesta” szerzőjéről tartja feltételezhetőnek, hogy ezeket a dinasztikus történeti példaképeket ilyen hangsúllyal Margit elé áll-

Margit szentté avatási kísérlete idején még nem volt átlátható, hogy a dinasztikus szentség erényeit nem csupán ő maga, de számos testvére is sikerrel testesítette meg. A hagiográfiai irodalom viszont erre is szinte azonnal felfigyelt, igaz, nem Margit, hanem nagynénje, Erzsébet kapcsán. A XIII. század végén keletkezett ún. „nagy” ferences Erzsébet legendában IV. Béla családja már szinte mint a szentek gyülekezete kerül elénk. A legendaíró fogalmazásában: „a magyarok e szerencsés királyi nemzetségét az egész földre szétsugárzó, ragyogó fényű gyöngyök ékesítik”. IV. Béláról, Erzsébet fivéről megtudjuk, hogy mennyire pártfogolta a ferenceseket, hogy belépett harmadrendjükbe, s hogy hozzájuk temetkezett Esztergomban. V. István, „*serenissimus Rex Hungariae Dominus*”, külön intézkedik Esztergomban, hogy Erzsébetet méltó – vagyis ferences – öltözetben ábrázolják az oltárképen. Hallunk az özvegyé lett, és a „legszentebb nagynénjük, az Erzsébet példáját követő” Kinga sandeczi és Jolánta gnieznói klarissza alapításairól. Nem marad említetlen Erzsébet másik fivére, „a legédesebb erényekről tanúskodó” Kálmán sem, aki feleségével Saloméval tizenkét éven át annak szüzességét megőrizve élt, mielőtt a „katolikus hit védelmében” elesett a tatárok ellen, s az özvegy Salome ugyancsak klarissza apáca lett. „E világ mely másik királyságában lépett be ilyen sok királyi szűz és királylány ugyanabba a rendbe?” – zárja a felsorolást büszke költői kérdéssel a ferences legendaíró.¹⁰⁴

lította. (Ez utóbbi feltevése egyébként akkor is tarthatónak tűnik, ha a legendát történetesen Marcellus írta – amit persze bizonyítani ugyanúgy nem lehet, mint Ákos mester szerzőségét). GYÖRFFY, 319–321. old.; Újabbán, épp a fenti idézet Lászlóval kapcsolatos mondatára támaszkodva („*ut scriptum continet Ungarorum*”) azt a meggondolandó hipotézist is megfogalmazta, hogy Ákos mester talán épp Margit érdeklődésének kielégítésére látott hozzá a *Gesta* kiegészítéséhez; *idem*, „Az Árpád-kori magyar krónikák”, *Századok* 127 (1993) 401–403. old. Ugyanez újranyomva: Györffy György, *Krónikáink és a magyar őstörténet – Régi kérdések – új válaszok* (Balassi Kiadó, Bp. 1993) 193–196. old.

¹⁰⁴ Ezt a legendát, (*Vita sanctae Elizabeth viduae*) melynek szemelvényeit kiadja Henricus Sedulius, *Historia Seraphica vitae B. P. Francisci Assisiatis, illustriorumque virorum et feminarum, qui ex tribus eius ordinibus relati sunt inter sanctos* (Antverpiae, 1613) 590–598 old.; Matthias Werner (akinek ezúton köszönöm, hogy felhívta

Sajátos, bár a ferences büszkeség nézőpontjából érthető *lappus*, hogy a domonkos rendi Margit említés nélkül marad. A részletes lengyelországi információk a szerző személyében lengyel ferencest sejtetnek. Kinga (1317 és 1330 között írt) krakkói legendája¹⁰⁵ mindenesetre nagyon hasonlít hozzá hangvételében. Első fejezete a következő címet viseli: „*De eius genealogia et stirpis magnificencia*”¹⁰⁶, ahol illő megemlékezést olvashatunk Hedvigről, Erzsébetről, Saloméról, továbbá Kinga testvéreiről, akik között a „domonkos rendi apáca”, Margit ezúttal nem marad ki a sorból. Bár szent-hírnevéről megintcsak nincs említés, viszont itt hallani egyedül Konstancia, Leó halicsi herceg felesége „Lwów városában ünnepeelt csodáiról”. Végül a legenda nem mulasztja el megemlíteni az V. István lánya, Magyarországi Mária nápolyi királyné révén ugyancsak rokon szentet, Anjou Lajos toulouse-i püspököt sem.

Együttesen szemlélve a középeurópai dinasztikus kultuszok XIII. századi burjánzását, a „*beata stirps*” képzetének diadala nemcsak jól dokumentáltak, hanem kézenfekvőnek is tűnik. Épp az uralkodói szentkultuszokban a XIII. században bekövetkezett szerepváltás, mely a dinasztia férfi tagjai után most a nőknek juttatta a dinasztia megszentelésének a feladatát, épp ez a „feminizálódás” idézhette elő az átalakulást. A „*beata stirps*” elképzelése a biológiai családfenntartásban elismert női szerephez kapcsolódott, azt egészítette ki spirituális dimenzióval.

* * *

Egy másik megfigyelés is ide kíváncozik. Bár a szent király kultuszok alakulását mindig is hasonló dinasztikus presztízs-

rá a figyelmemet) a Sedulius kiadás és az u.n. Koblenzi töredék (Hauptstaatsarchiv Koblenz Best. 701 Nr. 122; ez utóbbit Reber, *Die Gestaltung*, 11. old. a XV. századra datálta) párosítása nyomán ennek az érdekes, és magyar vonatkozásokban kivételesen gazdag legendának a teljes kiadására készül. Loc. cit.: H.S.A. Koblenz, 701 Nr. 122. 126r-126v

¹⁰⁵ Maria Helena Witkowska, „Vita Sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis. Jako Zródło hagiograficzne”, *Roczniki Humanistyczne. Prace z historii*, Lublin, X/2 (1961) 40–166. old.

¹⁰⁶ VITA KYNGAE, 683–685. old.

motivációk kísérték, a XIII–XIV. századi helyzet mégis egyedülálló. Valami sajátos rivalizálás indult meg a közép-európai királyi-hercegi udvarok között e téren, mely korántsem korlátozódott a kanonizáció utólagos gesztusára, hanem magában foglalta azt a törekvést is, hogy – bocsánat a profán kifejezésért – gondoskodjanak az „utánpótlásról” is, vagyis törekedjenek arra, hogy a dinasztia egyes női leszármazottai a vallási tökéletesség felé vezető útra lépjenek.

Szükséges röviden fölidézni, mi tette egyáltalán lehetővé ennek a gondolatnak a felmerülését a XIII. században. A laikus vallási mozgalmak a XII. században népszerűvé tették, a koldulórendek pedig diadalra juttatták a Bibliából kiolvasható „apostoli életmódot”¹⁰⁷. Ennek tudható be, hogy az ő befolyásukat hordozó a szenteknél is az életvitel szentsége került az előtérbe, és elhomályosította (bár nem szüntette meg) a halál utáni csodatételek jelentőségét. Hasonlóan jelentős és ugyancsak az irányba mutató hatása lett annak, hogy a XIII. század elejétől kezdve a püspökök nem dönthettek önállóan az új szentkultuszok létesítéséről pusztán a helyi kultusz és saját belátásuk alapján, mint ahogy ezt mindaddig tehették. A szentté avatás a pápaság kizárólagos joga lett, a helyi kultuszkezdemények dokumentumait gondos vizsgálatnak vetették alá a szentté avatási eljárás folyamán, mely a kanonizáció kritériumainak fokozódó formalizálódásához, s egyúttal explicitté tételéhez vezetett. Ennek a kritériumrendszernek a közismertté tételéhez járultak hozzá a legendákat rendszerező és széles körben terjesztő gyűjtemények, legendáriumok, melyekben fel lehetett lelni a szentség különböző – nemek, társadalmi osztályok, alkatok szerinti – modelljeit. Mindez sokakban kelthetett olyan benyomást, hogy a szentség esetében egy gondosan elsajátítandó vallási-morális normarendszerről van inkább szó, mint valamiféle misztikus-karizmatikus természetfeletti képességről.¹⁰⁸ A

¹⁰⁷ Ernest W. McDonnell, „The Vita Apostolica: diversity or dissent”, *Church History* (1955) 15–31. old.

¹⁰⁸ Vauchez, *La sainteté*, passim.; *Legenda Aurea: Sept siècles de diffusion*, Actes du colloque internationale... Montréal 11–12 mai 1983 ed. Brenda Dunn-Lardreau (Bellarmin – Vrin, Montréal – Paris, 1986).

szenség ilyenképpen *tanulhatóvá* lett: megkezdődött a minták szorgos tanulmányozása, Közép-Európában mindenekelőtt Szent Erzsébeté.

Azért hasonlítanak tehát ezek a XIII. századi, közép-európai királylány-életek oly nagyon egymásra, mert e szent életű hercegnők valamennyien tudatosan törekedtek is arra, hogy a modell első sikeres képviselőjét, Szent Erzsébetet kövessék. A szentek példája természetesen épp erre szolgál, éppen modell-szerűségük miatt emeli őket az egyház az oltárra. A szentkultuszok történetében nem egy ízben találkozunk azzal, hogy egy-egy híres szent egyéni útját epigonok egész csapata próbálja – sikerrel-sikertelenül – megismételni.¹⁰⁹ A XIII. században, amikor a pápaság különleges propagandisztikus szerepet szánt az új szentkultuszoknak, mindez érthetően még nagyobb hangsúlyt kapott.

IX. Gergely pápa már Erzsébet szentté avatásának évében, 1235-ben ilyen megfontolással állította az új szent mintaképet „mint drága gyöngyöt” Kasztíliai Beatrix királynő elé¹¹⁰. A példa bizonyára hatott is a régió legjelentősebb középkori női szentjére, aki mellesleg szintén Erzsébet rokona volt (II. Endre második házasságából származó unokája), Portugál Szent Erzsébet (1271–1336), s aki legendája szerint épp e rokonság miatt kapta az Erzsébet nevet.¹¹¹ A legnagyobb benyomást azonban Árpád-házi Szent Erzsébet mégiscsak a közép-európai udvarok hercegnőire tette. Érthető, hiszen egy velük megegyező pozícióból kikerült társuk-rokonuk káprázatos sikeréről volt szó,

¹⁰⁹ A modell-követés problémáját, mint a szentség elérésének egy sajátos stratégiáját részletesebben elemeztem: KLANICZAY 1988.

¹¹⁰ „*sanctae Elisabeth conversationis exemplum posuimus coram te, quasi pretiosissimum margaritum...*” Leonhard Lemmens, „Zur Biographie der heiligen Elisabeth, Landgräfin von Thüringen”, *Mittheilungen des historischen Vereins der diözese Fulda*, 4 (1901) 1–24. old. 6. old.

¹¹¹ Legendája: AA SS, Jul II 173–213. old., „*quia vero mater Regis Petri fuerat filia Regis Hungariae, et fuerat soror sanctae Elisabethae; huic Reginae Portugalliae fuit impositum nomen Elisabethae*” *ibid.*, 173. old.; Gábrriel Asztrik, *Szent Erzsébet tisztelete a középkori Spanyolországban* (Bp. 1940)

akinek utánzása előttük is ugyanezt a perspektívát villantotta fel.

Csehországi Ágnes 1233-ban „unokatestvére, Erzsébet példáját követve ünnepélyesen ispotályt alapított” Prágában (talán a szentté avatási előkészületek hírére?), s azt – akár Erzsébet a marburgi kórházat – Szent Ferencnek dedikálta, s a vöröscsilagos kereszteslovagok gondjaira bízta.¹¹² Nem sokkal ezután, 1234 pünkösdjén belépett az általa alapított prágai klarissza kolostorba (vö. XVII. tábla). A „mennyei vőlegénnyel” történő eljegyzése sokban hasonlított ahhoz, ahogy Szent Klára csatlakozott a Szent Ferenc vezette vallási közösséghez. Ágnes persze nem kényszerült romantikus éjszakai menekülésre, döntésében támogatta a királyi udvar.¹¹³ Mint Klára Assisiben virágvasárnapkor, még egyszer utóljára Ágnes is megjelent pompás világi ruhában a templomi szertartáson, annál élesebb lett a kontraszt, amikor letette magáról mindezt az ékességet s beöltözött a szegényes darócruhába. Nagyhatású jelenet lehetett a szép hosszú hajfürtök, a legfőbb női ékesség rövidrevágatása – a házasságról, szexualitásról való lemondás kinyilvánítása.¹¹⁴ A királykisasszony drámai átváltozását a jelenlevők „hangos zokogása” festette alá.¹¹⁵

Bármennyire Assisi Szent Klárától kölcsönzött a közvetlen minta, az utolérni kívánt példa mégiscsak az épp ekkor szentté avatásához közeledő unokatestvér, Erzsébet volt. Nem is volt Ágnes sikertelen: IX. Gergely pápa már idézett levelében őt is külön megemlíti, mint aki Szent Erzsébet példájától „megrészegülten”, nagynénjét elsőként követve „csatlakozott a vőlegényüket égő lámpással követő szent szűzek kórusának körmenetébe”.¹¹⁶

¹¹² „ad imitationem beate Elyzabeth consobrine sue, hospitale sollempne pro infirmis... construxit”, VYSKOČIL, 106. old.

¹¹³ *Szent Klára*, 18–19. old.; *Grau, Leben*, 40–41. old.; vö. később 324. jegyz.

¹¹⁴ A hosszú női haj levágásának erős érzelmet kiváltó jelenségéhez l. Szent Erzsébet életrésztéből, amikor Hildegundist kivételes szépségű hajának rövidre „csonkításával” térítette vallásos életre, LIBELLUS, 55–57. old.

¹¹⁵ VYSKOČIL, 107. old.; cf. Fassbinder, *Die Selige Agnes*, 59–60. old.

¹¹⁶ Lemmens, „Zur Biographie”, 4. old.

Sziléziai Hedvig, Erzsébet nagynénje már unokahúga nagyhatású példája előtt a vallásos élet útjára lépett, így az ő esetében más kezdő motivációt kell keresnünk. Érdekes (bár további adatok által nem igazolható) magyarázati lehetőséget kínál Hedvig mély vallásosságára egy 1225-ből keltezett híradás, a kor nagy anekdotagyűjtője, Caesarius von Heisterbach tollából, mely szerint Hedvig leprás volt. E betegség hatására, a gyógyulás reményében alapította volna férjével együtt Trebnitz kolostorát, továbbá, a csodaszerű, sikeres gyógyulás után ezért tartotta volna magát a későbbiekben is a szigorúan aszkétikus életvitelhez.¹¹⁷

Erzsébet példája azonban Hedvignél sem maradt hatástalan: 1230 körül Erzsébet mintájára (és, ha elfogadjuk Caesarius beszámolóját, talán a saját betegségével is összefüggésben) kórházat alapít férjével együtt Neumarktban leprás asszonyok számára, amit a további évtizedekben gazdag adományokkal lát el, úgy gondoskodik róluk, „mint saját szeretett lányairól”.¹¹⁸ Korábbi ciszterci kötődését ugyanebben az időben cseréli fel az 1232-ben Boroszlóba érkező minoritákkal, s feltehetőleg ettől az időtől kezdve lesz gyóntatója a ferences Herbord.¹¹⁹ Hedvig nyilvánvalóan figyelemmel követte Erzsébet szentté avatását, ereklyét is szerzett magának, Erzsébet fekete fejkendőjét, azt mindig „nagy becsben tartotta, s az iránta érzett nagy szeretettel

¹¹⁷ „*De ducissa leprosa, que sanata est, dum ecclesiam beate Marie edificasset*”, in Alfons Hilka (ed.), *Die beiden ersten Bücher der Libri VIII miraculorum*, in Hilka, *Die Wundersgeschichten*, III. köt. 84–85. old.; cf. Gottschalk, *St. Hedwig*, 9–10. old.; nagy energiát fektetett annak bizonyításába, hogy a hercegnő leprájáról hallgatott többi forrás összessége ellenére *semmi sem zárja ki* e híradás valóságosságát Hedvigről, illetve Trebnitz alapításáról – Ewald Walter, „Der historische Wert der ältesten nicht urkundlichen Quelle zum Leben der hl. Hedwig und zur Gründung der Zisterzienserinnenabtei Trebnitz aus der Feder des Caesarius von Heisterbach”, in Bernhard Stasiewski (ed.), *Beiträge zur Schlesischen Kirchengeschichte. Gedenkschrift für Kurt Engelbert* (Böhlau, Köln–Wien, 1969) 76–170. old.

¹¹⁸ Gottschalk, *St. Hedwig*, 132–134. old.; VITA HEDVIGIS, 546–547. old.

¹¹⁹ Walter, *Studien zum Leben der hl. Hedwig*, 46–66. old.; Knoblich, *Herzogin Anna*, 40. old.;

gondosan megőrizte”; halálakor azzal takarták le a fejét, majd lánya, Gertrúd, a trebnitzi főnökasszony vette magához.¹²⁰

Hedvig menyje, Anna – egy esetleges marburgi zárándoklat alkalmából? – miseruhát adományoz Erzsébet marburgi templomának, és 1250-ben Erzsébet egy aranyba-ezüstbe foglalt bordájával ajándékozza meg a trebnitzi kolostort, és az ottani Erzsébet-oltárt – maga-készítette? – arannyal átszőtt oltárterítővel ékesíti.¹²¹

Az ő esetében azonban az Erzsébet-imitáció mellett ugyanilyen hangsúllyal beszélhetünk anyósa, Hedvig és saját húga, Csehországi Agnes utánzásáról. „Szent Hedvignek mindenben alávetette magát és engedelmeskedett”, írja legendája. Templomot alapított tiszteletére, ereklyetartóját koronával ajándékozta meg, és nyilván fontos szerepet játszott Hedvig 1267-es szentté avatásának előkészítésében, amit már nem érhetett meg.¹²² Ami pedig Ágnest illeti, Anna gyermekkorá óta húga nyomdokaiban haladt. Helyette lett sziléziai hercegfi jegyese, s került Prágából, mint néhány évvel korábban Ágnes, Hedvig kolostori hangulatú udvarába. Már sokgyermekes anya volt, amikor Prágába utazott, hogy jelen lehessen Ágnes 1234-es beöltözésénél. 1253-ban, akár annak idején „kedves húga, Ágnes” Erzsébet nyomán, ő is kórházat alapított Boroszlóban, amit természetesen Szent Erzsébetnek dedikált, s a prágai kórházat vezető vöröscsillagos kereszteslovagok kezelésébe adott. S végül ugyanitt 1257-ben klarissza kolostort alapított, melynek privilégiumai ügyében Ágnes maga járt közben IV. Sándor pápánál. Anna, akár húga, klarissza fejedelemasszonyként fejezte be életét.¹²³

Árpád-házi Margit esetében Erzsébet követése már úgyszólván azelőtt megkezdődött, hogy megszületett volna. Amikor 1241-ben az országából kiszorított IV. Béla király és felesége Isten szolgálatára ajánlotta születendő gyermekét, akkor talán épp IV. Béla testvérének, Szent Erzsébetnek férjével, Lajossal

¹²⁰ VITA HEDVIGIS, 582. old., cf. Gottschalk, *St. Hedwig*, 184–185. old.

¹²¹ VITA ANNAE, 659. old.

¹²² *Ibid.* 657–660. old.; vö. Werner, „Mater Hassiae”, 482. old.

¹²³ Az Erzsébet-kórház és a klarissza kolostor alapítására vonatkozó dokumentumokat kiadja Knoblich, *Herzogin Anna*, Anhang, 11–23. old.

1227-ben (annak kereszteshadjárata előtt) tett hasonló fogadalmát követték (mely Margit unokatestvérét, Gertrúdot az altenbergi premontrei zárdába juttatta)¹²⁴. Erzsébet példája Margit szeme előtt lebegett egész életén át. 1261-ben a kolostorában lévő Szent Erzsébet oltár előtt zajlik le az ünnepélyes „consecratio virginum” szertartás, amelynek segítségével Margit szembeszegült az őt II. Přemysl Ottokárhoz férjhez adni kívánó atyjával, és lehetetlenné tette a házasságot¹²⁵. Nemcsak vallásos életvitelének általános jegyeivel próbált „buzgó áhítattal nénje, Erzsébet nyomdokaiba lépni”¹²⁶, hanem a legapróbb részletekben is. Például a betegek szorgalmas és áldozatos ápolásával, vagy azzal, hogy, mint nagynénje, ő is riasztó öncsonkítással – orrának-ajkainak lemetészésével – fenyegetőzött, hogy megvédje magát azoktól a tervektől, amelyek dinasztikus házasságba próbálták kényszeríteni.¹²⁷ A két Árpád-házi hercegő hasonlósága a kortársaknak is feltűnt. Margit szentté avatási vizsgálatai során az egyik tanúnak, a Krems melletti Falkenbergben bebörtönzött Kalászi Sándornak angyal jelenik meg, s arra buzdítja, hogy „bízson ugyanannyira Margitban, mint ahogy Szent Erzsébetben bízott”.¹²⁸

Margit nővére, a krakkói udvarban élő Kinga XIV. századi legendája ugyancsak említi Szent Erzsébetet a dicső ősök sorá-

¹²⁴ Hogy Gertrúd felajánlása valóban már 1227-ben megtörtént (mint azt egy XIII. század végi legenda írja), vagy csak akkor, amikor a megözvegyült Erzsébet Konrád utasítására lemondott gyermekeiről 1228-ban, arról megoszlanak a vélemények, vö. *Sankt Elisabeth*, 375. old.; Margit esetében a minta-követést feltételezi KIRÁLY, 44–45. old.

¹²⁵ MRV, 172. old.; cf. René Metz, *La consécration des vierges dans l'église romaine. Étude d'histoire liturgique* (PUF, Paris, 1954)

¹²⁶ BÓLE, 22/790. old.

¹²⁷ Erzsébet – LIBELLUS, 38 old., Margit – MRV 172., 176., 214., 233., 247., 259., 264. old. (Az elbeszélések egy része Margit öncsonkító fenyegetőzését a tatárok esetleges újrájövetelével kapcsolatban emlegeti.) Ugyanez a motívum később felbukkan az itáliai Margherita da Cortona életében is. vö. Fra Giunta Bevegnati, *Leggenda della vita e dei miracoli di Santa Margherita da Cortona* (L.I.E.F., Vicenza, 1978) 34. old. (2:15).

¹²⁸ „*Tantum spes habes in ista sancta Margaretha, sicut in sancta Elisabeth*” MRV 379. old.

ban. A hercegnő egyik csodájára, a Lengyelországban elhunyt unokaöccs, Endre életretámasztásának kísérletére „boldog Erzsébet vigíliájakor” kerül sor, tehát az utóbbit a frissen alapított sandeczi klarissza kolostorban is nagy becsben tartották.¹²⁹

Kingánál azonban – akár Sziléziai Anna esetében – a közelebbi példakép volt a nagyobb jelentőségű: sógornője, Salome (akit egyébként 1268-as halála után Erzsébet olajcsodájának újabb kiadásával próbálták híressé tenni a krakkói ferences barátok¹³⁰). Kálmán herceg felesége először is aktív közvetítő szerepet játszott Kingának öccsével, Szemérmes Boleszlávval történt eljegyzésében. Kinga később az ő példáját követte a házasságon belül is megőrizni kívánt szüzességre vonatkozó fogadalmával, majd Salomea halálakor aktív szerepet játszott a körülötte kialakuló kultusz fellendítésében. Évtizedekkel később, Kinga halálos ágyán a legenda szerint Szent Salome jelenik meg Keresztelő Szent János és Szent János evangélista társaságában a beteg előtt, hogy magához hívja.¹³¹

Tössi Erzsébet legendájában arról olvashatunk, hogy súlyos betegségében három ízben megjelent neki Szent Erzsébet, s végül „megszabadította súlyos szenvedéseinek elviselhetetlen mártíromságától”.¹³² A családi női példaképek sorát Tössi Erzsébet Margittal egészítette ki. A tössi zárdában készített, illetve használt kódexekben, amelyekben Elsbet Stigel híres *Schwesternbuch*-ja mellett Tössi Erzsébet életírása is fennmaradt, két női legenda található csupán: Szent Erzsébeté és Szent Margité.¹³³

Szent Erzsébet hatásáról a legjobb összefoglalást a XIII. század végi helftai misztikus apáca, Magdeburgi Mechtild adja.

¹²⁹ VITA KYNGAE, 683., 704. old.

¹³⁰ VITA SALOMEAE, 784. old.; Erzsébet ereklyéjéből szivárgó olaj csodájáról, és előzményeiről l. CAESARIUS, 387–389. old.

¹³¹ Ibid. 685., 726. old.

¹³² VETTER, 112–113/69–70. old.

¹³³ Klaus Grubmüller, „Die Viten der Schwestern von Töss und Elsbet Stigel (Übertlieferung und literarische Einheit)”, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 98 (1969) 171–204. old.; Puskely, *Árpádházi Boldog Erzsébet*, 49–53. old.; SALACZ.

Arról faggatja az Urat, hogyan tudott Erzsébet rövidke életével oly nagy hírnevet szerezni magának, mire az Úr a következőket mondja neki:

*Erzsébet az én követem volt a várakban ücsörgő hitetlen hölgyekhez, akik nagy erkölcstelenségben élnek, és csak a férfiakkal foglalkoznak, és csak lopják a napot. Figyelmeztette őket, hogy a helyes irányba menjenek. S a példáját sok asszony követte, ha akarta és tudta.*¹³⁴

¹³⁴ „Elyzabeth die ist und sie was ein botte, den ich gesant habe ze den vnseligen vrowen, die in den burgen sassen, mit der unkausheit also sere durflossen und mit dem homuote also sere vberzogen und mit der italkheit also stete vmbewangen, das si nach rehte in dc abgrunde solten sin gegangen. Irme bilde ist manig vrowe gevolget, dermasse si wolten und mohten”. P. Gall Morel (ed.), *Offenbarungen der Schwester Mechtild von Magdeburg oder Das stliessende Licht der Gottheit* (Regensburg, 1869, WBG, Darmstadt, 19762) 166. old.; vö. Reber, *Die Gestaltung*, 113. old.

3. MENNYEI UDVAR – FÖLDI HATALOM

Hadd közelítem meg a XIII–XIV. században mind gyakrabban használt metafora, a „mennyei udvar” segítségével, hogy miben állt, most már vallási-hagiográfiai jellemzők szerint ez a példa, milyen volt a közép-európai női-uralkodói szentség tanulható, utánozható alapképlete. A „mennyei király”, Krisztus környezetében időző s földi hívekért közbenjáró szentek gyülekezetét már régóta a földi udvarok mennyei másaként képzelték el. Már a X. század végi Abbo de Fleury Szent Edmundja is a „*senatus curiae coelestis*” tagja kívánt lenni, „*signifer in castris aeterni regis*”,¹³⁵ Szent Olaf is az „*aeterna regis palatia*”-ra cserélte fel saját földi palotáját.¹³⁶ A lovag-szentkirályok XII. századi kultusza, mely Arthúr király kerekasztalának bővületében formálódott, ehhez az összehasonlításához még kézenfekvőbb alapokat adhatott. Talán ezzel is magyarázható, hogy a mennyei udvar fogalma épp a XIII. században lesz a legnépszerűbb, és hogy szorosabb összefüggésbe kerül a szent uralkodók kultuszával. A mennyei udvart emlegeti például Szent Vencel híres XIII. század végi himnusza (*Svatý Václave*): „A mennyei udvar szép palota / Boldog, aki bejut oda / Az örök életbe / A Szentlélek fényébe”¹³⁷.

A XIII. századi vallásosságban azonban többet is találunk a mennyei udvar pusztá emlegetésénél. Annak az eszmetörténeti

¹³⁵ *Abbonis Floriacensis passio sancti Eadmundi*, in Michael Winterbottom (ed.), *Three Lives of English Saints* (PIMS, Toronto, 1972) 78–79. old.

¹³⁶ Metcalfe, F (ed.), *Passio et miracula beati Olavi* (Oxford, 1881) 73. old.

¹³⁷ Francis Dvornik, *Saint Venceslas, duc de Bohême* (Prague, 1939) 73. old.; vö. Baumann, *Die Literatur*, 62. old.

fejlődésnek a jegyében, ahol a vallási mozgalmak sora, Joachim de Fiore nyomán, a tökéletes, mennyei állapotok földi megvalósítását tűzte ki célul¹³⁸, a földi udvarok egy része is a mennyei udvar másának igyekezett feltüntetni magát, annak alapelvei szerint próbált működni. E téren az az uralkodó járt az élen, aki egyébként is a középkori szent király „ideáltípusának” legtökéletesebb megtestesítője lett: Szent Lajos francia király (1224 – 1270).¹³⁹ Természetesen ő is ismerte a kérdéses metafórát: Guillaume de Saint-Pathus életírása szerint gyakran fejtegette, hogy „olyanok a szentek a paradicsomban, mint a király tanácsadói a földön”.¹⁴⁰ Az mindenképpen elmondható, hogy e hasonlat megfordítottját, vagyis a földi udvar működésének szent alapelvekre helyezését egyetlen szent uralkodó sem érezte annyira morális kötelezettségnek, mint ő. Szent Lajos személyében jutott el beteljesüléshez az egyház sokévszázados törekvése, hogy a szent uralkodó legendákba csiszolt, vallási ideálhoz igazított, utólagos idealizációnak tekinthető képe követésre inspiráló s követőkre találó modell lett.

¹³⁸ Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism* (Clarendon, Oxford, 1969); idem, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future* (S.P.C.K: London, 1976)

¹³⁹ Szent Lajos kultuszáról l. Folz, *Les saints rois*, 107 – 113. old.; Colette Beaune, *Naissance de la nation France* (Gallimard, Paris, 1985) 126 – 164. old.; valamint Jacques Le Goff róla készülő monográfiájának előtanulmányait: „Saint-Louis, a-t-il existé?”, *L’Histoire* 40 (1981), 90 – 99. old.; cf. idem: „Saint Louis et les corps royaux”, *Le temps de la réflexion*, 3 (1982) 255 – 284. old.; „Les gestes de saint Louis: approche d’un modèle et d’une personnalité”, in *Mélanges Jacques Stiennon* (Liège, 1982) 445 – 459. old.; „Saint de l’Eglise et saint du peuple: les miracles officiels de saint Louis entre sa mort et sa canonisation (1270 – 1297)”, in *Mélanges Robert Mandrou* (Mouton, Paris, 1983) 169 – 180. old.

¹⁴⁰ H.-François Delaborde (ed.), *Vie de Saint Louis* (Picard, Paris, 1899) 73. old.; vö. Vauchez, *La sainteté*, 539. old. A mennyei udvar egy plasztikus megfogalmazása a magyarországi *Sándor-kódex*be is utat talál: „csodálatos nagy csoda leszön ez, mikort egy rendben tízször való százezer ezerször való tömény ezör udvarlók nézik az Uristennek a színét”, idézi Kőszeghy Péter, „Horváth Iván, Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben” *Irodalomtörténeti Közlemények* 91 – 92 (1987 – 88) 329. old.

Mielőtt annak leírásába kezdenék, hogyan próbálták a közép-európai hercegnők átültetni a gyakorlatba a „mennyei udvar” alapelveit, hadd utaljak még egy másik fontos vonatkozási pontra. A mennyei udvar elképzelésének újszerű színezetet adott a diadalmasan fellendülő Mária-kultusz is: a „mennyei udvar” elnevezés ettől az időtől kezdve mindinkább Mária megkoronázása és a „Maestà” egyre népszerűbb ikonográfiai toposzára vonatkozott, ahol a női szentek által körülvelt mennyei királynő a lehető legmagasabb dicsőségre, Krisztus mellé, társuralkodójává emelkedett.¹⁴¹ Talán nem túlzás azt állítani, hogy e képek a királynők-hercegnők női udvartartásai előtt hasonlóképpen csilanthattak fel a mennyei dicsőség új lehetőségeit, mint ahogy az évszázadok óta *rex regum*ként ábrázolt Krisztus királyságának képzete és képei az uralkodók előtt. Az összefüggést alátámasztani látszik, hogy az 1267-ben alapított trebnitzi Hedvig-kápolna portáléján is Mária megkoronázását faragták kőbe.

Amit a közép-európai szent hercegnők életéről a legendáikból megtudunk, abból az a kép bontakozik ki, hogy meglepő erélyességgel láttak hozzá saját udvari környezetük vallásos átformálásához. Bizonyára idealizált, helyenként kiszínezett a következőkben részletesen bemutatott kép. De a hercegnők által követett, sőt, újjáformált vallási eszmény életszerűnek, hitelesnek tűnik. Olyan modellnek, amit a kultuszok sikere szerint is sajátmagukra vonatkoztattak a közép-európai udvarok.

A kiindulópont itt is Szent Erzsébet volt. Legendás történetek őrizték meg az 1207-ben, Wartburg várában rendezett dalnokverseny emlékét, ahol a résztvevő hat *Minnesänger* között állítólag nem kisebb költők versenyeztek, mint Wolfram von Eschenbach és Walther von der Vogelweide. A történetben szereplő döntőbírónak, az Erzsébet születését hírül adó „magyarországi Klingsornak”, akit Erzsébet XIII. század végi legnépszerűbb életrajzának szerzője, Dietrich von Apolda is hosszasan

¹⁴¹ Daniel Russo, „La cour céleste dans l’iconographie italienne des derniers siècles du moyen âge”, *Mémoires de l’Académie de Vaucluse*, 7e série, 6 (1985) 287–304. old.; cf. Philippe Verdier, *Le couronnement de la Vierge: les origines et les premiers développements d’un thème iconographique* (Institut d’études médiévales/Vrin, Montreal/Paris, 1980)

emleget, valószínűleg hiába keressük máshol a nyomát, mint a Wolfram von Eschenbach által írt *Parzival*jának egy hasonlóvű (bár olasz) szereplőjében.¹⁴² Az viszont tény, hogy I. Hermann birodalmi gróf udvara a XIII. század eleji Németország szövényes politikai intrikáinak és felvirágzó lovagi kultúrájának az egyik legjelentősebb központja volt. Hermann ambícióit jelzi egyebek között nemcsak a fenti költő-hírességeket valóban oda-csalogató mecénatúrája, hanem az is, hogy örökösének királyi családból származó feleséget szerzett. Mint az gyakran előfordul, a túlzott ambíciók első kritikussai épp a pártfogoltak közül kerültek ki. Walther von der Vogelweide így ír erről (*Der in den oren siech von ungesüchte sie*):

*Annak tanácsolom, ki fülbajos, beteg,
Eisenach udvarát ne közelítse meg:
megsiketül oda bejutva végképp.
Túrtem zsinatolását nem kis ideig:
a csürhe éjjel és nappal ricsajozik,
kötve hiszem, hogy ott egyetlen fül is ép még.
Az örgróf most attól vidul,
hogy vad vitézeket gyűjt cimboráiul,
s véget nem ér körükben áldomása.
Nemes keblét jól ismerem:
egy hordó bor akár ezer font is legyen,
zengne a lovagok hangos koccintása.*

(Jékely Zoltán fordítása)

Hermann felesége, Wittelsbach Zsófia kifogásolhatta férje tivornyázó udvari életét, talán ezért is vonult be annak halála után, mintegy jóvátételként az eisenachi Szent Katalin ciszterci kolostorba.¹⁴³ Ebbe az udvarba érkezett, ebben a légkörben

¹⁴² *Vita S. Elisabethae* in GOMBOS. 2342. old. (I.1.); Ancelet-Hustache, *Sainte Elisabeth*, 45. old. skk.; Herbert Wolf, „Zum Wartburgkrieg. Überlieferungsverhältnisse, Inhalts- und Gestaltungswandel der Dichtersage”, in *Festschrift für Walter Schlesinger*, ed. Helmut Beumann (Böhlau, Köln – Wien, 1973) I. köt. 513–535. old.

¹⁴³ Ancelet-Hustache, *Sainte Elisabeth*, 91. old. skk.; Joachim Bumke, *Mäzene*

nevelődött tehát Erzsébet 1211-től, négyéves korától kezdve, s itt lett 1221-ben az akkor már negyedik éve apja örökébe lépett IV. Lajos gróf felesége.

A thüringiai udvar világi beállítottságában hamarosan jelentős változások következtek be. Lajos 1224-ben fogadalmat tett arra, hogy részt vesz a II. Frigyes által szervezett ötödik kereszties hadjáratban – Erzsébetre pedig nagy hatást tettek az 1224/25-ben Thüringiában felbukkanó ferences barátok, akiknek Eisenachban kápolnát alapított, akiket „saját maga fonta” gyapjával látott el (XVIII. tábla), s közülük egy Rodeger nevű barátot különleges tanácsadónak fogadott, hogy „önmege tartóztatásra, alázatra és türelemre tanítsa, hogy imákba merülhessen, és a jótékonytságot gyakorolja”. Hamarosan pedig egy újabb szigorú lelki vezetőnek, a kereszties háborút prédikáló Marburgi Konrádnak tesz engedelmességi fogadalmat.¹⁴⁴ A hercegnő kegyes életvitelét szigorúan ellenőrizni, a férj katonai-lovagi törekvéseit szent cél szolgálatába állítani: ez Konrád leleményes stratégiája a fényűző és szabados fejedemi udvar vallásos megregulálására.¹⁴⁵

Erzsébet lelkes vallási elkötelezettsége és a fanatikusan szigorú gyóntató előírásai példázatba illő zavarforrássá lettek az udvari életben – mindenesetre ez kerekedik ki abból a képből, amit a négy *ancilla*-udvarhölgy (Erzsébet négy „evangélistája”) elbeszél róla a *Libellus*ban. Ami például az egyik legfőbb nyilvános eseményt, az udvari lakomákat illeti, a hercegnő Konrád utasítására legfeljebb csak szimulálni volt hajlandó az evést, mert – úgymond – nem lehetett biztos abban, hogy nem „jog-

im Mittelalter. Die Gönner und Auftraggeber der höfischen Literatur in Deutschland 1150–1300 (Beck, München 1979) 159–168. old.; Fred Schwind, „Die Landgrafschaft Thüringen und der landgräfliche Hof zur Zeit der Elisabeth”, in *Sankt Elisabeth*, 38–44. old.

¹⁴⁴ LIBELLUS, 25. old.; J. B. Freed, *The Friars and the German Society in the Thirteenth Century* (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1977) 27. old. skk.; Matthias Werner, „Die heilige Elisabeth und Konrad von Marburg”, in *Sankt Elisabeth*, 48–49. old. (Ó idézi Jordanus de Saxonia Rodegerre vonatkozó leírását – *Chronica Fratris Jordani*, ed. H. Boehmer, Paris, 1908. 29. old.)

¹⁴⁵ Maurer, „Zum Verständnis”, 30–33. old.

talánul szerzett” (vagyis az egyháztól eltulajdonított) javakból származott az étel. Később külön gondoskodott a maga számára a saját hozományáért kapott birtokairól származó élelemlről, vagy ha ez nem sikerült, „durva fekete kenyérrrel és vízzel” elégedett meg.¹⁴⁶ Hasonló botrányt okozhatott Erzsébet viselete: férje távollétében „szinte özvegyként” öltözködött, „díszes ruháit letéve, gyapjút, durva ciliciumot öltve aranyozott, bíbor ruhák helyett”. A *Libellus* beszámol arról, hogy egyszer udvarhölgyei előtt a palotában „ócska köpönyeget vett magára, fejét elnyűtt rongyba tekerte, és azt mondta nekik: Igy fogok járni, amikor majd koldulni fogok, s az Isten kedvéért nyomorban élek”.¹⁴⁷ A nyilvánosság előtt is vállalta, hirdette eszményeit: a templomban vagy a körmeneteken – ha hihetünk a beszámolóknak – a legszegényebbek között foglalt helyet, semmibe vette a szokásos a szertartásos hierarchiát. A gyerekszülés után, a „*purificatio*” szertartásánál, „amikor más asszonyok általában díszes ruhában, hatalmas kísérettel mennek a templomba, ő egyszerű gyapjúruhában, mezítláb ment, elhagyott köves úton”.¹⁴⁸ Más alkalommal a hozzá látogató „nagyvilági” dámákat, „szinte prédikálva”, arra buzdította, hogy pártoljanak el a divatos ruháktól és frizuráktól.¹⁴⁹

A hercegnő legfőbb elfoglaltsága a jótékonykodás lett. Férje távollétében, az 1226-os aszály idején magát az újonnan épített wartburgi kastélyt alakította át ingyenszállássá, kórházzá, adakozó központtá az új vallási elvek jegyében. (XIX. tábla) Eladta ékszereit, hogy további alamizsnákat oszthasson, és naponta többször látogatta a kastély melletti házban elszállásolt betegeket, „saját fejkendőjével törölgette a betegek arcát, nyálát, köpetét, szájuk és orruk piszkát”.¹⁵⁰

¹⁴⁶ LIBELLUS, 18–20. old.; vö. Raoul Manselli, „Santità principesca e vita quotidiana in Elisabetta d’Ungheria: La testimonianza delle ancelle”, *Analecta Tertii ordinis regularis sancti Francisci* 18 (1985) 23–45. old.

¹⁴⁷ LIBELLUS, 22–23., 31. old.

¹⁴⁸ LIBELLUS, 24–25. old.

¹⁴⁹ LIBELLUS, 23. old.

¹⁵⁰ *Ibid.* 27–30. old.; vö. André Vauchez, „Charité et pauvreté chez sainte Elisa-

Egy világi udvar azonban folyamatosan nem működhetett kegyes egyházi létesítményként. Ha a mennyei udvar földi előképének tartós formát kívántak adni, a szent királylányoknak saját közösséget kellett alapítaniuk, s erre meg is volt a lehetőségük. Az özvegygé lett és a birodalmi grófi udvarból eltávozott Erzsébet marburgi kórházalapítása volt az első mintakép e téren, amit, mint láthattuk, többen követtek a közép-európai szent életű hercegnők közül (Ágnes, Hedvig, Anna). Legendája azonban arról tudósít, hogy Konrad von Marburg inkvizítori szigorja hamar felszámolta Erzsébet környezetének maradék „udvari” jellegét. Előbb megfosztotta legszűkebb vallási közösségétől. Sorban elküldte szeretett udvarhölgyeit, „nehogy a régi dicsőségére emlékeztessék”, és helyettük „nagyon szigorú asszonyokat rendelt melléje, akiktől sokat szenvedett”.¹⁵¹ Konrad Erzsébet életpályáját végképp a – Nyugaton és a Mediterrán kereszténységben jól ismert – magányos „*inclusa*”¹⁵² irányába próbálta terelni, élete végére megtiltott neki minden kifelé irányuló, alamiznaosztó tevékenységet, valójában mindazt, ami olyan radikálisan újszerű volt Erzsébet fellépésében.

A többi szent életű közép-európai hercegnő nem volt ennyire radikális abban, hogy mindenfajta világi birtokot mint „szemetet vagy ganéjt” elvessen magától.¹⁵³ Ezzel szemben jó alternatíva lehetett az uralkodói alapítású családi kolostor tisztességes koraközépkori tradíciója (Radegunda – Poitiers, Batild – Corbie, Etheldreda – Ely, Edburga – Winchester, Matild – Quedlinburg

beth de Thuringe” in Michel Mollat (ed.) *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age-XVII^e siècle)* (Publications de la Sorbonne, Paris, 1974) 163–175. old.

¹⁵¹ LIBELLUS, 48–49. old.

¹⁵² Az „*inclusa*” vallási életformájáról l. Anna Benvenuti Papi, „*Velut in sepulchro: cellane e reclusa nella tradizione agiografica italiana*”, in: Sofia Boesch Gajano – Lucia Sebastiani (eds.), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale* (L. U. Japadre, L'Aquila – Roma, 1984) 365–455. old.

¹⁵³ „*Ecce omnes mundanas possessiones, quas quondam dilexi, quasi lutum vel stercorea reputo*”, LIBELLUS, 47. old.

stb.¹⁵⁴). Ezt a hagyományt keltették új életre a XIII. századi vallásosság új eszközeivel.

Sziléziai Hedvig 1202-ben férjével közösen alapította meg Trebnitzben az első lengyelországi női kolostort. A ciszterci zárda hamarosan a hercegi család női tagjainak gyűjtőhelye lett.¹⁵⁵ Ide hozták nevelődni Csehországi Ágneszt, mint a trónörökös Boleszláv jegyesét (majd visszaküldték, miután vőlegénye ifjan meghalt). Itt lett apátnő 1223-tól Hedvig lánya, Gertrúd (1200–1268), miután felbomlott eljegyzése Wittelsbach Konráddal. Gertrúd kolostorba léptetését, mint Hedvig szent-életének kiemelkedő eseményét, külön miniatúra őrzi meg a már említett XIV. századi Hedvig-kódexben (XX. tábla).¹⁵⁶ Gyakran időzött Trebnitzben Hedvig menyee, Anna, valamint maga Hedvig is. Férje halála után Hedvig teljesen ideköltözött, kívánságára ide temették, sírjához 1267 után külön kápolna épült.

Lánya rábeszélése ellenére Hedvig mégsem lépett be a ciszterci rendbe, amikor megözvegyült. Ugyanolyan fontos érdemeket szerezhet azzal is – fejt ki ez alkalomból a legendája –, hogy világi úrnőként alamizsnát oszthat, jótékonykodhat. S mi több, Hedvig képesnek érzi magát arra, hogy – betartva a hallgatás fogadalmát és mindenféle szigorú előírást – „mintaszerűbb életet folytasson, mint bármely apáca”.¹⁵⁷ Érdemes felfigyelni arra, milyen újszerű magabiztossággal ad annak hangot Hedvig – vagy ferences legendaírója –, hogy a laikus életformát megtartva is elérhető a vallási tökéletesség.

¹⁵⁴ A kora-középkori szent hercegnőkre I. 19–22. jegyzet. E kérdéskörrel részletesebben írtam egy cikkben, mely egyúttal a közép-európai vonatkozású elemzéseket is tartalmazza: „Családi kolostor: a szent hercegnők uralkodói rezidenciája”, in: Glatz Ferenc (szerk.), *A tudomány szolgálatában. Emlékkönyv Benda Kálmán 80. születésnapjára* (MTA Történettudományi Intézete, Bp. 1993) 13–26. old.;

¹⁵⁵ Trebnitz történetéről I. Kurt Engelbert, *Aufsätze über Trebnitz und die hl. Hedwig* (Breslau, 1934); Gottschalk, *St. Hedwig*, 219–229. old.; Walter, „Der historische Wert”, 85–98. old.

¹⁵⁶ Braunfels, *Hedwig*, f^o 18v.; cf. Teresa Wasowicz, *Legenda słaska* (Wrocław, 1967) 12. tábla.

¹⁵⁷ VITA HEDVIGIS, 520. old.

Hedvig legendája részletezi, miként mondott le már fiatalságától kezdve a bíborszínű¹⁵⁸ vagy csillogó ruhákról, sáfrányszínű sálakról, hímzett keszkenőkről, aranyozott, drágaköves nyakékekről, gyűrűkről, „csupán arra ügyelve, hogy státusának megfelelően az öltözet”.¹⁵⁹ Hasonló kitételeket olvashatunk menyé, Anna legendájában, aki „minden ékszerét letette magáról a mise idejére”, lemondott a divatos szabású, szűk ingujjú ruhákról, böjtidőben és adventkor szürke tunikába öltözött. Családi étkezéseken, amikor a hercegek feleségei is jelen voltak, „noha királylány volt, sosem törődött azzal, ha a többieknél lejjebb kapott helyet”.¹⁶⁰ Későbbi életéről, miután Anna 1256-ban, Boroszlóban „saját udvarában monostort alapított a szegény úrhölgyek számára”, a legendaíró fontosnak tartja megjegyezni, hogy a hercegnő „nem volt hajlandó hímzett vagy elegáns, udvari szőttés terítőkkkel fedett asztalról étkezni, megelégedett egy egyszerű rongyos terítővel”.¹⁶¹ Az efféle megnyilvánulásokban újszerű udvari etikett fogalmazódik meg, mely kísérletet tesz a XII. század óta elhatalmasodó udvari divatok, a reprezentatív pompa korlátozására. A fényűző öltözködés és társasági élet elleni fellépés a koldulórendek jellegzetes megnyilvánulása, ugyanarról a töről fakad, mint az ugyancsak általuk kezdeményezett késő középkori luxuskorlátozó ruharendeletek.¹⁶²

Visszatérve Hedvighez, attól kezdve, hogy a hercegnő a trebnitzi apácaközösségben élt, egy ellenkező előjelű öltözködési versengés főszereplője lett. Kizárólag elhasznált, kopott köpenyekben járt. A cipő viselését pedig – férje és gyóntatói minden mérséklő utasítása ellenére – megtagadta magától –

158 A bíborról, mint státusszimbólumról l. Meyer Reinhold, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, Coll. Latomus CXVI (Bruxelles, 1970)

159 VITA HEDVIGIS, 518. old.

160 VITA ANNAE, 657. old.

161 „*Monasterium pauperum dominarum in propria curia constructi*”, ibid. 659. old.; „*noluit comedere super mensam consutam vel curialiter contextam, nisi super simplicem pannum*”, ibid. 661. old.

162 Vö. Liselotte C. Eisenbart, *Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700* (Musterschmidt, Göttingen, 1962)

kisebesedett lába vérnyomokat hagyott a hóban (XXI. tábla).¹⁶³ Az özvegyi aszkézis terén menyé, Anna is követte a példáját, Henrik halála után „minden ékszerét, díszét eladta”, „mindig szürke tunikát viselt, rövidre vágatta haját... és mezítelen testén ruhája alatt lószőrből készített vezeklőinget viselt”.¹⁶⁴

Miként Szent Erzsébet esetében, Hedvig számára is az étkezés volt az a másik terület, ahol a látványosan szakítani tudott a fejedelmi-udvari életforma luxusával. Szélsőséges bűjtjeihez, a húsétel és a bor elutasításához sajátos szokások párosultak. Olyannyira vágyakozott a kolostori alamizsnaosztó asztalon megmaradt kenyérmorzsákra s egyáltalán bármilyen egyházi alamizsnából származó ételre, hogy e célból külön felbérelt magának két asszonyt, hogy hetente alamizsnaként kiosztott kenyeret és sajtot hozzanak neki egy másik kolostor kapujából.¹⁶⁵

Ezen a ponton ragadhatjuk meg, mit is jelenthetett pontosan Sziléziai Hedvig számára az apácák közössége. A hercegnő őszinte meggyőződése lehetett, hogy az apácák életformája, mely „nemcsak szavakkal, hanem tettekkel” is példát mutatott¹⁶⁶, egyúttal csodatévő energiát sugárzott. Hedvig szokatlan kultikus tisztelettel övezte az apácák hétköznapi használati tárgyait. Sorra végigcsókolgatta az apácák ülőhelyét a kolostorkápolna stallumán, a dormitóriumba vezető lépcsőfokokat, az önostorozáshoz használt vesszőket vagy egyáltalán bármit, amit az apácák használtak, megérintettek. Például az apácák törülközőit, mégpedig ott, ahol azok a legpiszkosabbak voltak (XXII. tábla). Hedvig ezt az egyéni rítust olykor családi szertartássá szélesítette ki:

Azt a vizet, amiben az apácák a lábukat mosták, arra használta, hogy lemossa vele a szemét, sőt gyakran egész arcát. S ami még csodálatosabb, kis unokáinak, fia gyermekeinek az arcát és fejét is ezzel a vízzel öblögette. Szilárd meggyőződése volt, hogy a gyerekek üdvösségét is elősegíti az apácák szentsége, akik

¹⁶³ VITA HEDVIGIS, 520., 530–532. old.

¹⁶⁴ VITA ANNAE, 658. old.

¹⁶⁵ VITA HEDVIGIS, 522., 527–530. old.

¹⁶⁶ Ibid. 518. old.

azt a vizet megérintették. Menyét, Annát is gyakran buzdította, hogy hasonlóképp cselekedjen (XXIII. tábla).¹⁶⁷

Bár nem tudhatjuk, hogy a csodatévő fürdővíz hatására történt-e, de megállapítható, hogy a kolostori életforma kétségkívül nagy hatást tett Hedvig menyére, Annára, leányunokáira, Ágnesre († 1278) és Hedvigre, dédunokáira, Annára († 1285), Eufrozinára († 1298) és Eufémiára († 1318), sőt, ükunokájára Konstanciára († 1331) valamint szépunokájára, Hedvigre († 1348) is, akik sorban egymásután a trebnitzi vagy a boroszlói apátnői, illetve főnökasszonyi méltóságot viselték másfél évszázadon át.¹⁶⁸

Csehországi Ágnes 1234-es prágai klarissza kolostoralapítása lehetett valamennyi itt tárgyalt példa között a legpompázatosabb udvari esemény.

Ott volt hét püspök, testvére, a király úr, a királynő, sok-sok herceg és báró s egy hatalmas, mindkét nemből és sokféle nemzetből való sokaság, amikor Ágnes a mennyei szerelemtől lángra lobbant, és megvetve a királyi pompát és mindenféle világi dicsőséget, a királyság hét legnemesebb szüzének a kíséretében átröppent, mint ártatlan galamb, a vallás szent bárkájába a világot fenyegető özönvíz elől ... és ott számtalan nemes szüz és özvegy csatlakozott hozzá, hogy testben, de a testet megtagadva, mennyei életet folytasson.¹⁶⁹

Ágnes beöltözésének a szemlélő rangos társaság „zokogásától kísért”¹⁷⁰ szertartása, amit a kolostor udvarán ezer szegény megvendéglése követett¹⁷¹, látványos példát adott az újféle hercegnői udvar szellemiségéről. IX. Gergely pápa még azon évben főnökasszonnyá nevezte ki Ágnest, és a Szent Klárával

¹⁶⁷ Ibid. 521–522. old.

¹⁶⁸ Vö. Gottschalk, *St. Hedwig*, 223. old.

¹⁶⁹ VYSKOČIL, 106–107. old.

¹⁷⁰ Ágnes legendájának egy XV. századi német nyelvű változata szerint – vö. Seton, *Some new sources*, 81–83. old.

¹⁷¹ Fassbinder, *Die selige Agnes*, 61–62. old.

szoros kapcsolatban álló, annak assisi mintáját követő prágai kolostor sorra megkapta a pápaságtól a működéséhez szükséges privilégiumokat. I. Vencel király, Ágnes testvére, és más csehországi urak pedig bőségesen gondoskodtak arról, hogy az apácák ne szenvedjenek szükségset, sőt, hogy legyen miből bőkezűen alamizsnát osztaniuk.¹⁷²

A zárda hamarosan a Přemysl dinasztikus tradíciók ápolásának új központja lett. Miután 1253-ban Ágnes testvére, I. Vencel király Ágnes kolostorába temetkezett, a klarissza kolostor mellé hamarosan – a Megváltónak szentelt kápolna formájában – külön kis mauzóleumot építettek a Přemysl család további királyi sírjai számára, amit 1261-ben avattak fel, Ágnes és II. Přemysl Ottokár jelenlétében. A mauzóleum bejáratát szegélyező két oszlopfőn öt-öt csokorba gyűjtött király- illetve királynőfej látható (az addigi öt cseh királyé II. Vratiszlávtól II. Přemysl Ottokárig), a Megváltó oltára fölötti diadalívet pedig maga Ágnes, a leendő családi szent díszíti (XXIV–XXV. tábla). A Morvamezőn elesett II. Přemysl Ottokár holtteste végül is nem került ide, tervezett sírhelyére felesége (IV. Béla unokája), Kinga, Ottokár lányai, Margit és Ágnes, továbbá II. Vencel lánya, Guta temetkeztek – stílusosan hercegnői mauzóleummá alakítva át az eredeti elképzelést. A Přemysl családi kriptá, mely maga is a marburgi, Erzsébet körüli családi mauzóleumot utánozta, követőre talált a Piastoknál, akik Boroszlóban, az Anna hercegnő által alapított klarissza kolostorban hasonló temetkezési kápolnát építettek.¹⁷³

Valamennyi új közép-európai hercegnői kolostor közül a legtöbbet Árpád-házi Margit nyúlszigeti zárdájáról tudunk. Az arisztokrata apácátársaival Veszprémben nevelkedő hercegnő számára a majdani királyi udvar és főváros, Buda alapítá-

¹⁷² Ibid. 98–99. old.; VYSKOČIL, 109. old.

¹⁷³ Helena Soukupová-Benáková, „Přemyslovské mauzoleum v kláštře blahoslavené Anežky na Františku”, *Umení* 24 (1976) 193 ff.; u.a. *Anežský klášter v Praze* (Odeon, Praha, 1989) 127–174. old.

sával egyidőben, mondhatni párhuzamos létesítményként épül 1246-tól az új, reprezentatív kolostor a Várhegygel szembeni Duna-szigeten, egy királynői udvarház helyén,¹⁷⁴ a királynő és a királyi család bizalmát élvező domonkos rend irányításával (XXVI. tábla).¹⁷⁵ Még nincs kész a kolostor, amikor Mihály provinciális 18 társával együtt ide költözteti Margitot Veszprémből 1252-ben.¹⁷⁶ 1254-ben, az ugyancsak újonnan felépített budai Szent Miklós kolostorban tartott domonkos nagykáptalan alkalmából Magyarországon tartózkodó rendfőnök, Humbert de Romans kezébe teszi le Margit a fogadalmat, tíz társával együtt.¹⁷⁷ 1255-ben pedig a IV. Béla által kibocsátott ünnepléses oklevél „ahogy illik, fejedelmi adományokkal” (egyebek között a budai vásárvámmal) látja el őket, „hogy a kolostor nyugalomban és békében éljen, s a földi oltalomban se szenvedjenek hiányt e szűzek, akiktől lelki támogatást várunk.”¹⁷⁸ A kolostort hamar szaporodó további egyházi privilégiumai és világi birtokai néhány évtizeden belül az ország leggazdagabb egyházi intézményévé emelték.¹⁷⁹ (Hasonló szavakkal írta le Kinga legendája, hogyan látta el a megözvegyült hercegnő „nagy és biztos jövedelmekkel” a Szandeczben 1279-ben alapított klarissza zárdát, hogy „kényelmesebben és önfeledtebben tudják átadni magukat az imádkozásnak”¹⁸⁰).

¹⁷⁴ Az építés történetéről I. FEUERNÉ; GYÖRFFY; KIRÁLY, 59–62. old.

¹⁷⁵ A domonkos rend XIII. századi magyarországi szerepéről I. Pfeiffer Miklós, *Die ungarische Dominikanerprovinz von ihrer Gründung bis zur Tatarenwüstung 1241–1242* (Zürich, 1913); idem, *A Domonkos rend magyar zárdáinak vázlatos története* (Kassa, 1917); Harsányi András, *A domonkosrend Magyarországon a reformáció előtt* (Debrecen, 1938); Fügedi Erik, „Ordres mendians et urbanisation en Hongrie” *Annales ESC* 25 (1970) 966–987. old.; idem, „Koldulórendek és városfejlődés Magyarországon” *Századok* 106 (1972) 69–95. old.

¹⁷⁶ MRV 290. old.

¹⁷⁷ KIRÁLY, 76–78. old.

¹⁷⁸ „*regaliterque ut decebat dotaverunt*”, BÓLE, 18. old.; FEJÉR – CD IV/2 311–313. old.; vö. KIRÁLY, 80–81. old.

¹⁷⁹ A kolostor birtokainak adatait összegyűjti LOVAS 1913, 139–181. old.; LOVAS 1940, 120–127. old.

¹⁸⁰ VITA KYNGAE, 699–702. old., u. itt olvasható a kolostor eredeti adománylevele is.

Bármennyire is a lemondás jegyében szerveződött a domonkos rendi apácák élete, Margit számára fejedelmi-udvari környezetet jelentett a zárdá. Anyjának, Mária királynőnek, akinek a birtokán épült a kolostor, külön háza volt a zárdán belül, ahol gyakran időzött.¹⁸¹ Több adat maradt fenn arról, hogy az egész királyi család, sőt, kíséretük, vendégeik is felkeresték a szigetet, mint 1260-ban a Margit kezére pályázó II. Přemysl Ottokár.¹⁸² A korábbi minták szerint még inkább vándorló királyi udvar számára fontos támaszpont lehetett Margit kolostora.

Vegyük szemügyre a kolostor állandó lakóit. Az 1276-os szentté avatási per jegyzőkönyve a zárdában élő mintegy hetven apáca illetve szolgáló közül harminchétnek őrizte meg a tanúvallomását.¹⁸³ Hárman közülük királyi hercegnők voltak, Margit unokahúgai. Macsói Margit, aki már 1249-ben, Veszprémben csatlakozott Margithoz, annak hasonnevű, a tatárjárás idején, 1242-ben Dalmáciában meghalt nővérének volt az árvája, másrészt apai ágon, III. Béla király dédunokájaként szintén a királyi családdhoz tartozott.¹⁸⁴ Ugyancsak a Margit nevet viselte Szent Margit nővérének, a Rasztiszláv csernyigovi herceghez férjhez ment Anna hercegnőnek az a lánya, akit 1252-ben, a veszprémi apácáknak a szigetre történő átvonulásakor adtak a kolostorba – 1290-ben őt említik a kolostor priorisszájaként.¹⁸⁵ Erzsé-

¹⁸¹ MRV 251. old.

¹⁸² BŐLE, 18., 22–23. old.; KIRÁLY, 104–106. old.

¹⁸³ Az ott lakók névsorát elemzi, és teljes létszámukról hipotézist fogalmaz meg LOVAS 1913. 13. old.; LOVAS 1940., 111. old. skk.

¹⁸⁴ III. Béla Margit lányának harmadik (Saint-Omeri Miklóssal kötött) házasságából született apja, Vilmos, aki a tatárjárás előtt IV. Béla udvarában a macsói herceg címet viselte, Margit lányát feleségül vette, és ugyancsak Dalmáciában halt meg. Macsói Margit vallomása: MRV 189–193. old.; adatok róla és családjáról: Pauler, *A magyar nemzet*, II. 92. old.; WERTNER 1892, 394–412. old.; LOVAS 1940, 78. old.

¹⁸⁵ MRV, 181–185. old.; WERTNER 1892, 469–472. old.; WENZEL IX, 519. old.; a Margit név XIII. századi magyarországi népszerűségét magyarázza a II. Endre kereszteshadjáratáról hazahozott Antióchiai Margit fejereklýe. Vö. Ipolyi Arnold, „Magyar ereklyék”, *Archeológiai Közlemények* 3 (1863) 67–125. old.

bet († 1323),¹⁸⁶ V. István lánya 1259-ben vagy 1260-ban került nagynénje zárdájába. Ahogy annak idején Margit jelenléte garantálta a királyi adományok folyamatos áramlását, később, IV. László uralkodása alatt az időközben főnökasszonnyá előlépett „legkedvesebb testvére, Erzsébet” számára készültek a szigeti kolostor sokasodó privilégiumai.

Az apácák között egy sor további előkelőséget találunk. Olympiades asszony, akire Laszkarisz Mária királynő azért bízta Margit nevelését, mert volt egy vele egykorú lánya (Erzsébet, aki szintén Margit apácatársa lett), a tatárjárás idején elhunyt Bodoméri Tamás ispán özvegye. Uráról feltételezhető, hogy a neves Aba nem leszármazottja volt.¹⁸⁷ 1255-ben lépett a királyi zárdába IV. Béla egyik legnagyobb hatalmú főúrnak, trencsenyi Csák Máténak († 1254) az özvegye, Margit. Az ő fia volt II. Csák Máté, aki 1265-től erdélyi vajdaként, majd nádorként alapozta meg a család nagyszabású századvégi karrierjét, III. Csák Máté „kiskirályságát”.¹⁸⁸ A domonkosokkal közeli kapcsolatban álló, később még két férfitagját, Móricot és Károlyt is koldulóbarátnak adó¹⁸⁹ Csák család egy másik ágához tartozhatott Alexandra, a magyar legenda szerint Caaky, vagy a tanúvallomások szerint a *de genere* Taarból való Sándor úr lánya, aki még 1250-ben, Veszprémben csatlakozott Szent

¹⁸⁶ MRV, 185–188. old.; WERTNER 1892, 527–531. old.; Kun László adományai: FEJÉR – CD V/2 446. old. Erzsébet hercegnő élettörténete kalandosan alakult a későbbiekben: miután 1277-től egy évtizeden át a szigeti kolostor főnökasszonya volt, öccse, Kun László botrányos módon megszőkítetteti és házasságra adja a cseh főnemeshez, Rosenberg Zaviszhoz 1288-ban. Ezzel érdemli ki Lodomér érsek szójátékát: *sanctimonialis*-ből *antimonialis* lett. 1290-ben megözvegyül, Nápolyba kerül Mária udvarába, s ott ismét apáca lesz. Karácsonyi János, „A mérges vipera és az antimonialis. Korkép Kun László idejéből” *Századok* 44 (1910) 1–24. old.

¹⁸⁷ MRV 212–226. old.; az Aba nemhez tartozást egy Sáros megyei Budamér helységnév alapján feltételezi WERTNER 1903, 34. old.

¹⁸⁸ MRV, 248–250. old.; Karácsonyi János, *Magyar nemzetségek a XIV. század közepéig* (Budapest, 1900/1901) I. köt. 371–332. old.; LOVAS 1940, 112. old.; Kristó Gyula, *Csák Máté tartományúri hatalma* (Akadémiai, Budapest, 1973)

¹⁸⁹ A győri domonkos kolostor két Csák tagjáról l. Harsányi, *A domonkosrend*, 27. old.; Csák Móricot († 1334) az egyház a XIV. századtól a boldogok sorában tartja nyilván.

Margit társaságához.¹⁹⁰ Egy másik, magát szintén az előkelő *de generatione* névvel jelölő nemesi családból Ajkai Péter lánya, Alinka lépett be a királyné mellé a kolostorba.¹⁹¹ Ugyancsak az arisztokrácia legfelsőbb köreit képviselte Mojs fia, Mojs nádorispán két lánya, a már Veszprémben belépő Cecília és az 1265-ben megözvegyülő és a szigeti kolostorba lépő Judit, apjuk szigeti kolostornak tett 1272-es adományairól külön megemlékezik a kolostornak adott 1276-os pápai kiváltságlevél.¹⁹² Nincs itt tér arra, hogy az összes többi apáca családi adatát felsoroljam: öten közülük *comesek* lányai, további tizenötnek *dominusként* említik az apját,¹⁹³ s a jegyzőkönyv Ágnes szolgáló kivételével valamennyiük neve elé *domina* címet ír – szemben pl. azzal, hogy a szigeten a domonkos zárda melletti Szent Mihály premontrei prépostság egy harmadrendi apácáját, Margitot egyszerűen *sorornak* szólítja. A szent királynét körülvevő arisztokratikus udvartartás valóban a lehető legmagasabb rangú volt.

Margit szentté avatási perének tanúvallomásaiból és első legendájából az Erzsébetéhez és Hedvigéhez hasonló, plasztikus kép bontakozik ki a férfiak vezette világi udvar s a királyné körüli, női, mennyei udvar hétköznapi életének, hierarchiájának, értékrendjének szimbolikus ellentétéről. Mint az eddig említett vallásos hercegnők, Margit is kerüli a számára felkínált étkezési luxust. Felháborodottan tiltakozik az ellen, hogy mint királynénak neki jussanak a jobb falatok és a finomabb

¹⁹⁰ MRV 241–243. old.; Sándor nevet a Csák család Dudar ágában találunk a XIV. század elején, vö. Karácsonyi, *Magyar nemzetségek*, I. köt. 304–305. old.; LOVAS, *Margit*, 78–79. old. – felveti azt a lehetőséget is, hogy Alexandra esetleg a Záh vagy a Veszprém környéki Száh családhoz tartozott. Vö. Karácsonyi, *ibid.* III. köt. 38–44. és 142. old.

¹⁹¹ MRV 272–274. old.; vö. Karácsonyi, *Magyar nemzetségek*, I. köt. 79–90. old.

¹⁹² MRV 235–237., 250. old. Mojs adománya, *ibid.* 157. old.; a hosszú ideig, Thuróczy nyomán tévesen IV. Béla vejének tartott II. Mojsról († 1280), V. István nádoráról (1270–1272) l. WERTNER 1892, 597–613. old.; a két apácát nem tartja testvérnek LOVAS 1940, 76., 116. old.

¹⁹³ Ezeknek adatait elemzi Fraknói, *Bevezetés*, in MRV, CXXI–CXXIV. old.; WERTNER 1903, és LOVAS 1940, 71., 76–79., 110–117. old.

borok. A nagyobb ünnepek vigliáián külön engedélyt kér, hogy távol maradjon az ünnepi étkezésről, és magányosan, visszavonulva megmaradjon a kenyérenél és a víznél.¹⁹⁴ Ami pedig az öltözködést illeti,

*szégyellt olyan ruhát viselni, ami a többiekénél értékesebb posztóból készült. Ha pedig szüleire való tekintettel kényszerítették erre, akkor igyekezett ruháját a konyhán fazekak és különböző edények mosásával befeketíteni, újonnan felvett ruháját pedig nem cserélte másikra addig, amíg az el nem rongyolódott a sok hordástól.*¹⁹⁵

Más elbeszélések kiemelik, hogy Margit a szüleitől kapott „jó ruhákat”, „finom fátylakat” más nővéreknek osztotta szét, maga pedig megelégedett „a rosszabbal”, a „durvábbal”, az „új ruhát nem szerette, csak a szakadozottat, a foltosat”.¹⁹⁶ Hogy ez a szokás nem feltétlenül állt összhangban a szülői szándékokkal, arra utal Kandida nővér elbeszélése, hogy egy ízben Margit, „amikor hallotta, hogy apja látogatni jön a zárdába, és éppen egy kiszakadt könyökű, rongyos ruha volt rajta, sietett megfoltozni, mert félt az apjától”.¹⁹⁷

Az arisztokrata apácák között egyébként nem volt általános az öltözet külsőségeinek a megvetése: egy ízben Esztergomi Sennye lánya, Katalin nővér vonakodott a betegek számára érkezett véres húst kellő alkalmatosság híján bevinni az udvarról, Margit viszont habozás nélkül saját skapulárájába tekerte a húst (és mintegy „mennyei igazságszolgáltatásként” mégsem az ő ruhája, hanem a kényes Katalin nővére szennyeződött be). Egy másik alkalmommal a „gondolatolvasó” Margit Petronilla nővért kapta azon (és korholta meg), hogy titokban „világi öltözetről és ékszerekről ábrándozott, abban képzelte szépnek magát”.¹⁹⁸

¹⁹⁴ MRV 240. old.

¹⁹⁵ BÓLE, 18/784. old.

¹⁹⁶ MRV 168., 227. old.

¹⁹⁷ MRV 260. old.

¹⁹⁸ MRV 241., 191. old.

Margit nemcsak az udvari szép öltözeteket utasította el magától, hanem a tisztálkodást is: „Idegen volt tőle a gondolat, hogy lábait bokáin felül is megmossa: ennyire szemérmes volt, tizenhét éven át sosem fürösztötte a testét”.¹⁹⁹ A mosdás aszkétikus elutasítása, melynek tradíciója az antikvitásig visszavezethető, már nagynénjénél, Erzsébetnél is megtalálható, aki nem volt hajlandó megfürdeni, amikor férje halála után egy időre nagynénjéhez került a kitzingeni zárdába.²⁰⁰ Margit azonban sokkal messzebre ment. Mint apácátársai enyhe borzongással mesélték, teli volt „élősdí férgekkel”. Amikor meg akarták tisztítani, kijelentette, hogy kifejezetten „akarja, hogy azok a testét gyötörjék”.²⁰¹ Ez a szélsőség nyilván aggodalmat okozhatott a királyi udvarban, talán ezért olvassuk Margit legendájában külön kiemelve, hogy

*egy fráter a minoriták rendjéből... a szülők, a király és a királyné jelenlétében... elbeszélte, hogy álmában megjelentették neki: a szűz Margit ruhájában levő összes féreg ragyogó drágakővé változik.*²⁰²

Bennünk is joggal ébredhetnek kétségek: nem ment-e mindez messze túl azon, hogy az udvari civilizáció divatjait az önkéntes szegénység koldulórendi szimbólumaival bírálják?²⁰³ A koldulóbarátok által pártfogolt női szenteknél valóban szélsőséges askéta megnyilvánulásokat találunk. Olyanokat, amelyek inkább a hit magányos bajnokai, a késő-antik és a kora-középkori remeték önkínzó fegyvertényeire emlékeztetnek. Egy olyan val-

¹⁹⁹ BÓLE 20/787. old.

²⁰⁰ Szent Jeromos korholja a mosakodást túlzott askézissal elutasító betlehemi apácákat, vö. Philip Oppenheim, *Das Mönchskleid im christlichen Altertum* (Freiburg im Breisgau, 1931) 32–33. old.; Erzsébetről: LIBELLUS, 68. old.

²⁰¹ MRV 182. old.

²⁰² BÓLE 20/787–788. old.

²⁰³ Erről bővebben írtam a „Divatos szakállak és eretnek rongyok” című tanulmányomban, in Klaniczay, *A civilizáció*, 183–192. old.

lásgyakorlatra, amit egyébként a koldulóbarátok kifejezetten elutasítottak.²⁰⁴

Míg Szent Erzsébetnél a Konrad von Marburg kiszabta kegyetlen penitenciás ütlegekről még megrökönyödve számolnak be az udvarhölgyek,²⁰⁵ Sziléziai Hedvig már kedvvel korbácsoltatta magát véresre szolgálóival²⁰⁶ (XXVII. tábla), szélsőséges bűjtjéről, gyóntatókkal dacoló, lábát felsebző mezítlábasságáról, ruhája alatt viselt, húsába vágó vezeklővéről pedig már esett szó. Csehországi Ágneszt Szent Klárának kell figyelmeztetnie (akit Szent Ferenc már korábban az askézis terén mérsékletre bírt), hogy „testünk nincsen bronzból, és ellenálló erőnk nem vetekedhet a kő ellenálló erejével, hanem ellenkezőleg, nagyon is törekenyek és mindenféle testi gyöngeségre hajlók vagyunk, szeretettel kérlek, kedvesem, hogy bölcsen és tapintatosan tartózkodjál a túlzott és lehetetlenül szigorú önmegtagadástól, melyet hallomásom szerint kezdél”.²⁰⁷

Margitról szintén meghökkentő dolgokat hallani. Kisgyerekkorától kezdve „durva tunikát és néha szőrövet viselt a testén”.²⁰⁸ Önkínzó eszközökből egész kis arzenált tárolt titkos ládikájában: „a kolostorban tartott sünök bőréből készített három- vagy négyujnyi széles tüskés vezeklőövet”;²⁰⁹ egy másik vezeklőövet vasból; „két, hegyes szögekkel áttűzdelt kapcát”;²¹⁰ köteleket, amiket időnként szorosan a karjaira tekertetett, hogy a húsába vágjanak;²¹¹ végül pedig többféle korbácsot, melyek közül az egyik ugyancsak a fent említett

²⁰⁴ Szent Ferenc a túlzott askézis ellen: Pierre Sabatier (ed.), *Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda Antiquissima auctore fratre Leone* (Paris, 1898) 32–36., 55–56. old.

²⁰⁵ LIBELLUS, 47–50. old.

²⁰⁶ VITA HEDVIGIS, 534–535. old.

²⁰⁷ Szent Klára művei, 175. old.; Ferenc Klára túlzott bűjtjei ellen: Zeffirino Lazzeri (ed.), „Il processo di canonizzazione di S. Chiara d’Assisi”, *Archivum Franciscanum Historicum* 13 (1920) 460. old.; VYSKOČIL, 146. old.

²⁰⁸ BÓLE 18/784. old.; MRV 182. old.

²⁰⁹ BÓLE 25/794. old.; MRV 199. old.

²¹⁰ MRV 199., 244. old.

²¹¹ MRV 251. old.

sündisznók bőréből készült.²¹² Nem is csoda, hogy az egyik társa megjegyzi róla: „ez a szent annyira pusztította testét és arcát, hogy szinte teljesen kivetkőzött a formájából”.²¹³

Az askézis efféle kultiválása összetett magyarázatot igényel, érdemes rá itt röviden kitérni. Nyilván közrejátszott benne az, hogy a vallási tökéletességért folytatott versengésben a XII–XIII. században újoncnak tekinthető nők „neofita” buzgalommal léptek fel.²¹⁴ Az „újoncságnál” azonban fontosabb meghatározónak tűnik, hogy míg a rokon szellemiség férfi képviselői – az eretnek vallási mozgalmak s a belőlük kinőtt koldulórendek – a világi színtereken folytatott aktivitás számos formája (prédikáció, térítés, egyetemi oktatás, inkvizíció, gyóntatás stb.) mellett megelégedhettek az önkéntes szegénység és a koldulás *pedagogikus* mértékletességgel használt szimbólumaival, a többnyire bezártságban, elszigeteltségben élő, a *vita activa*-ból kirekesztett nők számára saját testük minél szélsőségesebb gyötrése tűnhetett a legfontosabb érdemszerző módszernek.²¹⁵

A szenvedésnek, az askézisnek természetesen gazdag valástörténeti dimenziói vannak. Bár a kereszténységben belül ez mindig csak az egyik lehetséges szélsőség volt, egész az őskereszténységig visszanyomozható a testiség dualista ízű megvetése s a test gyötrése a lélek „felemelkedése” érdekében.²¹⁶ A női test askétikus bántalmazásának ezen belül is sajátos jelentősége volt. A penitencia ilyenkor nem pusztán az általában vett „testnek”, hanem az eredendő bűn kiváltójának, a fokozott

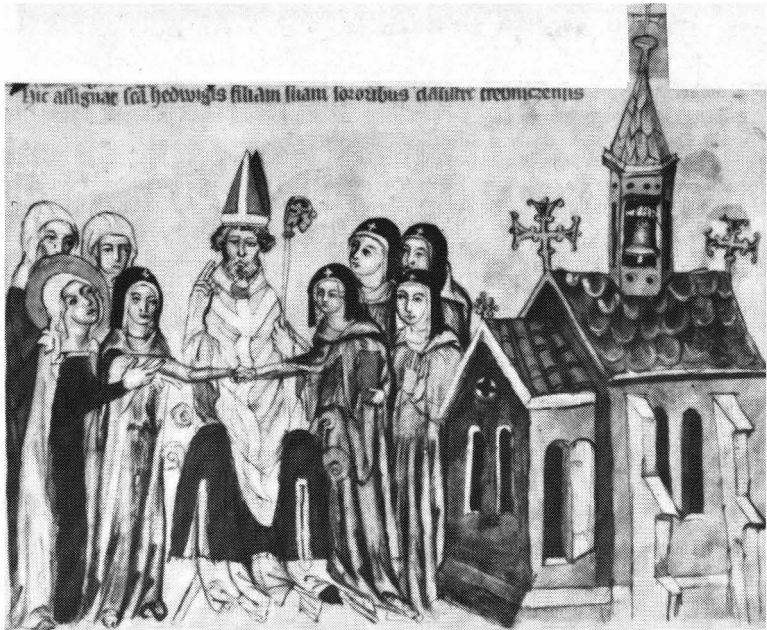
²¹² MRV 242. old.

²¹³ MRV 254. old.

²¹⁴ A vallási askézisről általában l. Giles Constable, *Attitudes towards self-inflicted suffering in the Middle Ages* (Hellenic College Press, Bookline Mass., 1982). A „neofitaság” érvét fogalmazza meg a 11. század félig-meddig laikus remetéről André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidental* (PUF, Paris, 1975)

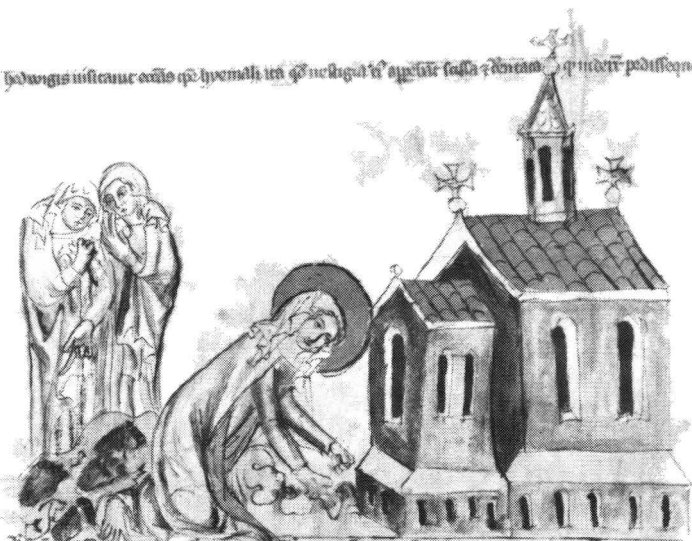
²¹⁵ Vauchez, *La sainteté*, 409. old.; cf. Jo Ann McNamara, „The Need to Give: Suffering and Female Sanctity in the Middle Ages”, in Blumenfeld-Kosinski – Szell, *Images of Sainthood*, 199–221. old.

²¹⁶ Brown, *The Body*, az askézisre különösen 222–237. old.

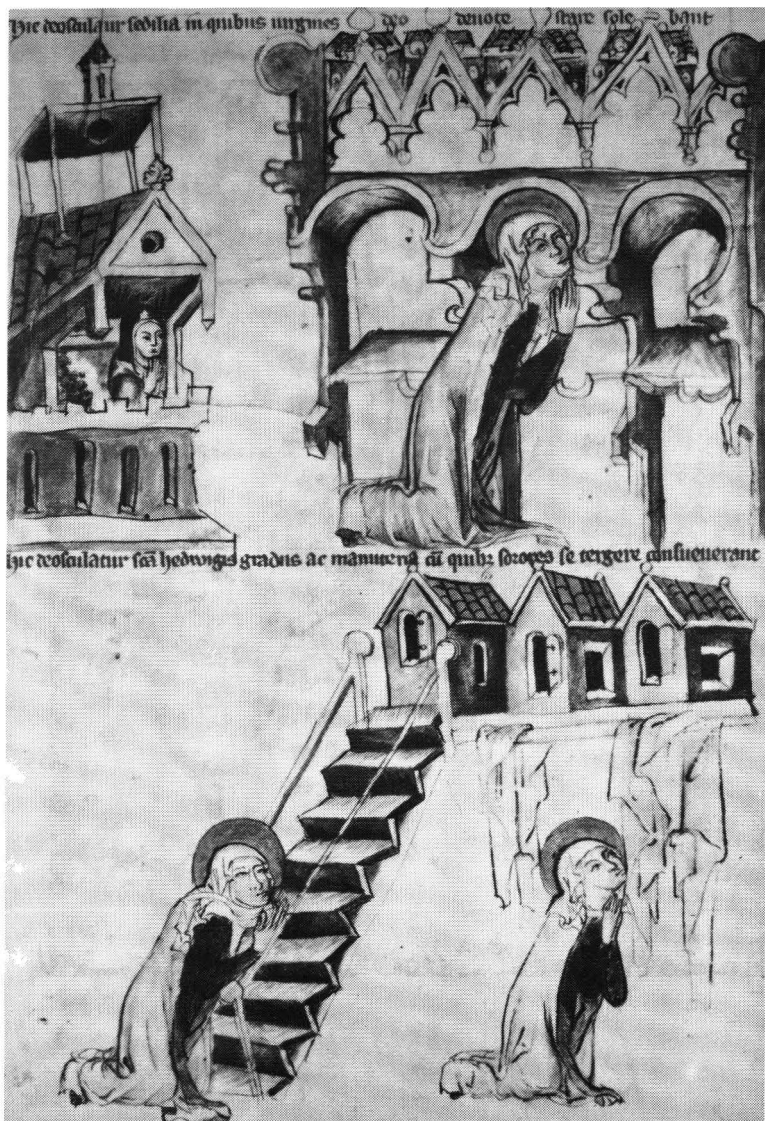


XX. Szent Hedvig beadja lányát a trebnitzi kolostorba, *Hedwig Codex*

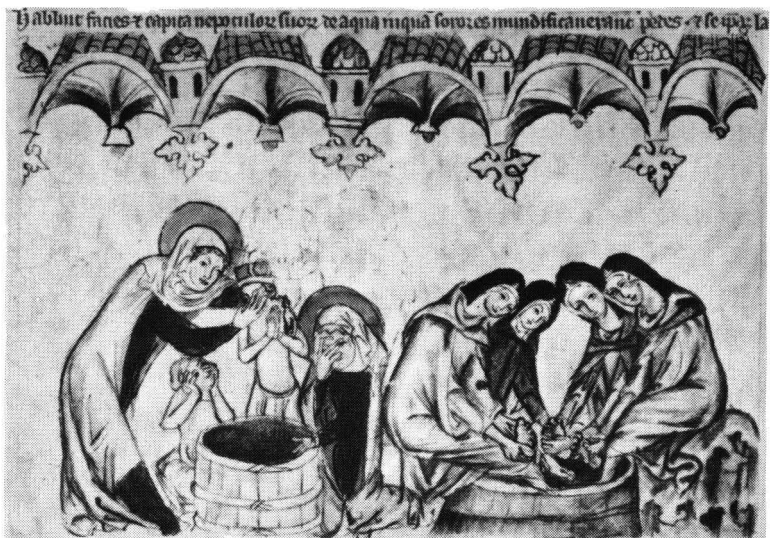
(i) bēd hēdwigis iustitiae cōmīs ep̄. hōmāh. itā qđ nē hōgāt hō. a p̄cātē salla ē dēnāt. qđ nō dēt pōdissōne



XXI. Szent Hedvig télvíz idején mezítláb megy a templomba, véres lányo-
mokat hagyva, *Hedwig Codex*



XXII. Szent Hedvig megcsókolja az üléseken, a lépcsőfokokon és a törülközőkön az apácák nyomait, *Hedwig Codex*



XXIII. Szent Hedvig lemossa unokáinak arcát és fejét azzal a vízzel, amivel az apácák a piszkos lábukat mosták, *Hedwig Codex*



XXIV. Az első öt cseh király a prágai klarissza kolostor San Salvator kápolnájának bejáratát szegélyező oszlopfőről

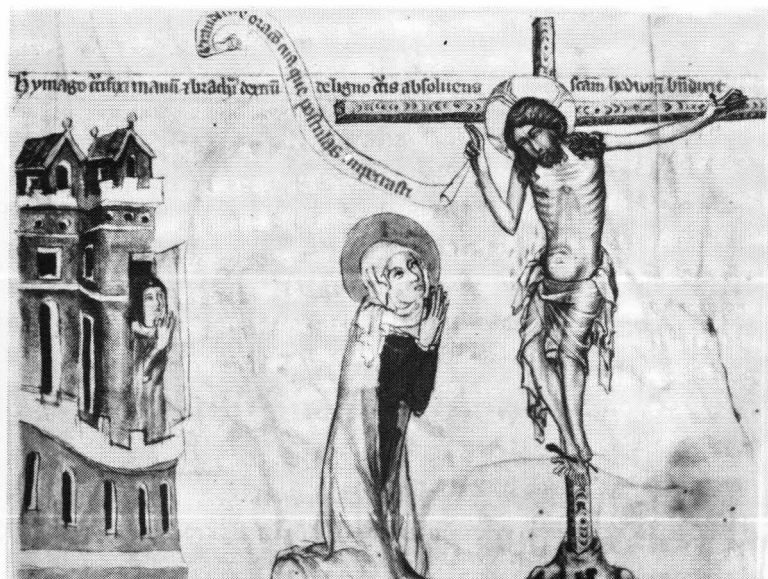
XXV. Szent Ágnes fejszobra a prágai klarissza kolostor San Salvator kápolnájában



XXVI. Aenea Vico rézmetszete a Margitszigetről (1452)



XXVII. Szent Hedvig éjszakánként megkorbácsolja magát, vagy apáccal korbácsoltatja véresre magát, *Hedwig Codex*



XXVIII. Szent Hedviget megáldja a feszületről életre kelő Krisztus, *Hedwig Codex*



XXIX. Szent Hedvig közbenjár az alattvalókért a bíróságon, *Hedwig Codex*



XXX. Marburgi Konrád megkorbácsolja Szent Erzsébetet, Genlio-i *Psalterium*



XXXI. Marburgi Konrád megkorbácsolja Szent Erzsébetet, *Krumauer Bilderkodex*



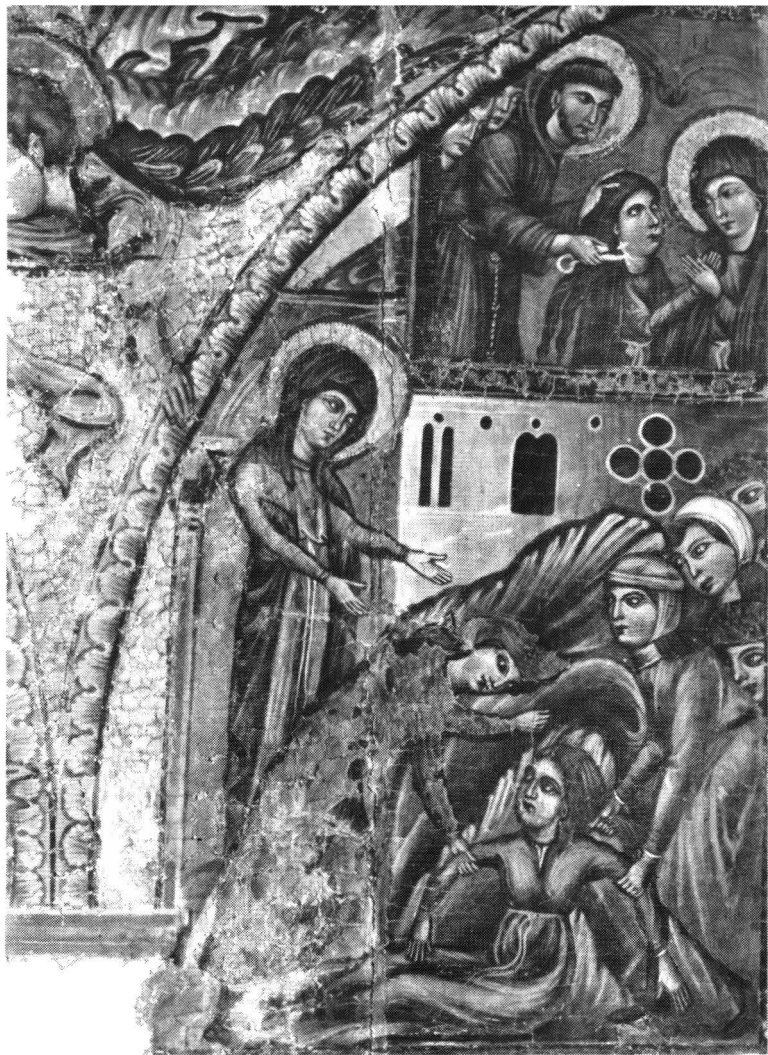
XXXII. Simone Martini és Lippo Memmi, *Szent Klára és Szent Erzsébet*,
freskó, XIV. sz., Assisi, Basilica di S. Francesco



XXXIII. Simone Martini, *Szent Klára és Szent Erzsébet*, freskó (1317 k.),
Assisi, Basilica di S. Francesco, Cappella di S. Martino



XXXIV. Szent Ferenc levágja Szent Klára haját; részlet Maestro di S. Chiara *Szent Klára élete* c. táblaképéről (1273), Assisi, S. Chiara



XXXV. Szent Klára testvérét, Ágneszt bántalmazzák a rokonai; részlet Maestro di S. Chiara *Szent Klára élete* c. táblaképeről



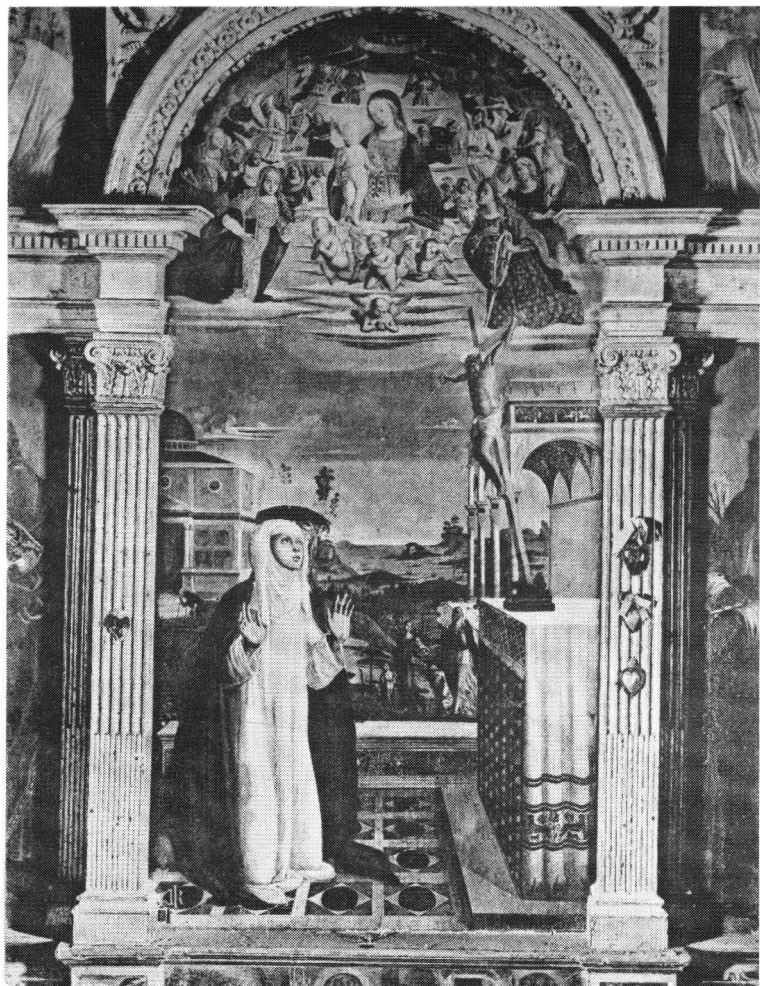
XXXVI. *Montefalcói Szent Klára halála*, Sienai iskola, XIV. sz.,
freskó, Montefalco, Chiesa di S. Chiara



XXXVII. Lorenzo di Niccolò, *Fina di San Gimignano*, XV. sz. eleje,
táblakép az ereklyetartóról, San Gimignano, Pinacoteca Civica



XXXVIII. *Krisztus Montefalcói Klára szívébe plántálja a keresztyét*, Sienai iskola, XIV. sz., freskó, Montefalco, Chiesa di S. Chiara



XXXIX. Bernardino Fungai, *Szent Klára stigmatizációja* (1496),
Siena, Chiesa di S. Caterina



XL. András király követei fonás közben találják Erzsébetet,
Krumauer Bilderkodex



XLI. Giotto, *Szent Erzsébet rózsákkal az ölében* (1317)
Firenze, Santa Croce, Cappella Bardi



XLII. Bartolo di Maestro Fredi követője, *Szent Erzsébet rózsákkal az ölében*, freskó, 1330 k. Perugia



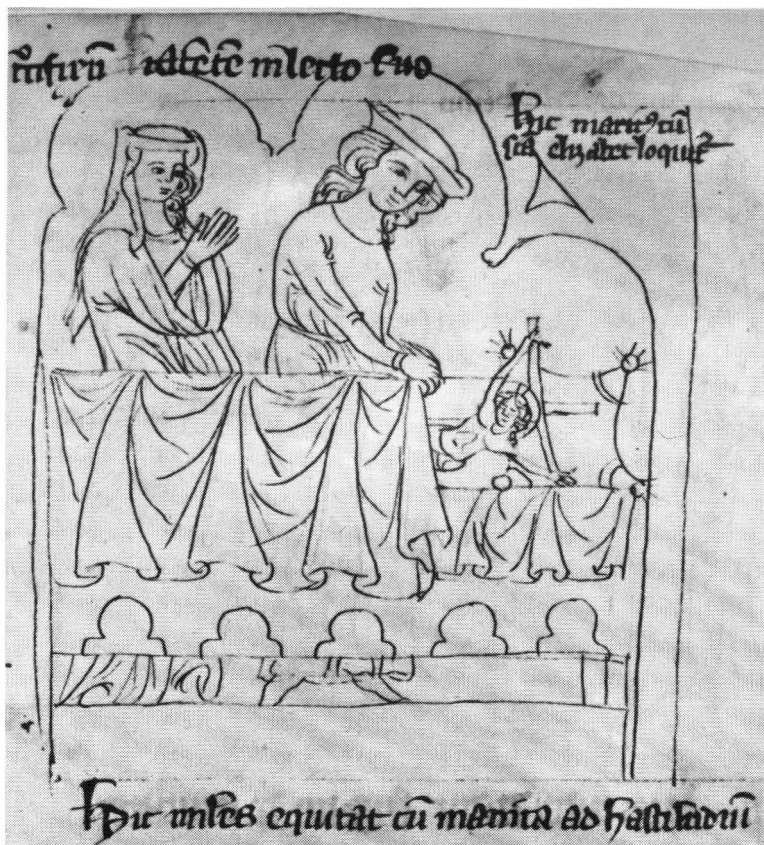
XLIII. Lippo Vanni(?), *Triptychon*, baloldalt Árpád-ház Szent Erzsébettel, XIV. sz., Samuel H. Kress Collection, University of Miami



XLIV. Árpád-házi Szent Erzsébet; részlet a Lippo Vanninak tulajdonított triptichonról



XLV. Benozzo Gozzoli, *Rosa da Viterbo* (1452) Montefalco, San Francesco
(a névfelirat láthatóan Szent Erzsébetének átfestése)



XLVI. A hitveságyba fektetett leprosus, aki Krisztussá változott,
Krumauer Bilderkodex



XLVII. Szent Margit(?), részlet a A domokos képmások mestere, *Madonna gyerekekkel és négy szenttel*, XIV. sz., Firenze, Accademia

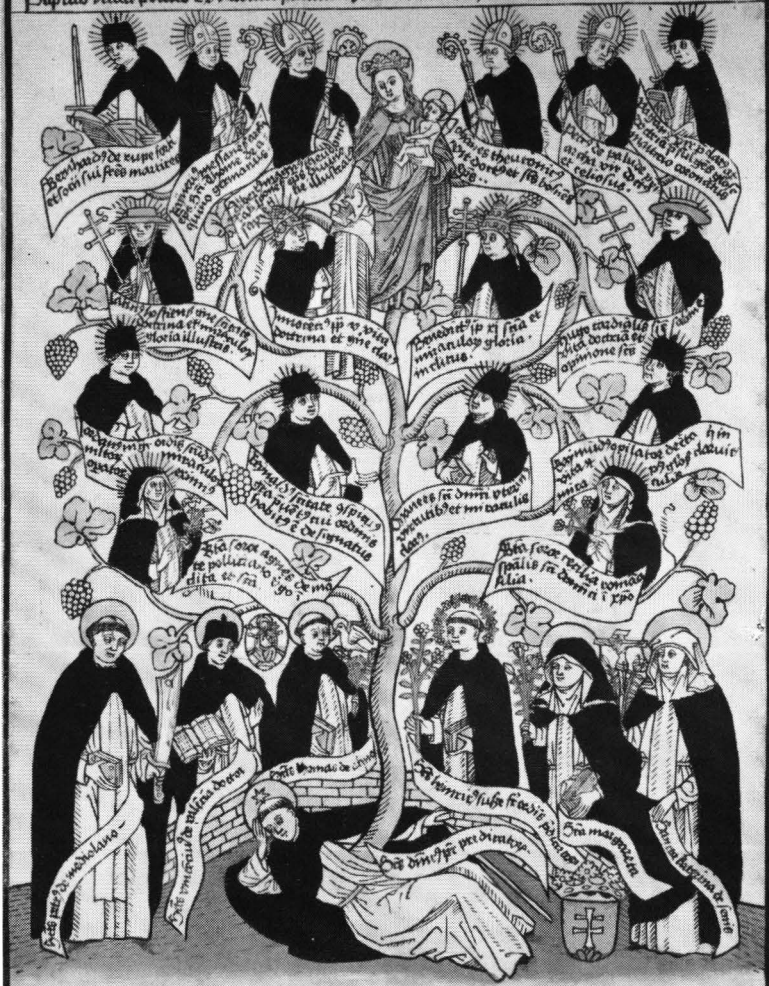


XLVIII. Szent Margit és Sienai Szent Katalin egymással szemben a domonkos női szentek csapatának az élén, részlet Fra Angelico, *Pala di Fiesole* c. képének predellájáról (1435), London, National Gallery



XLIX. Szent Margit, mögötte Magyarországi Boldog Ilona, részlet Fra Angelico
Pala di Fiesole c. képének predellájáról

Felix vitis de cuius sacculo laetitia germen redimat lido dei vni pueras
 Payulo vitali posulo Et pberate palmitu glaudu iam cupit arbutu



Hos peperit uates et uos pducit esse teatos Signa dei pura et uanis papulis
 luna sicut deceret et uia multos heri latuerunt. Anno dccc lxxiii

L. A dominikánus szentek fája – jobb szélen Szent Margit, metszet, 1473 k., London, British Library



LI. Simone Martini, *Madonna két szenttel* (Szent Lajos és Szent Erzsébet?),
Assisi, Chiesa Inferiore, jobb oldali kereszthajó

erőfeszítéssel kordában tartandó női természet hordozójának szólt.²¹⁷

Mindezen túl fontos megemlíteni, hogy a XIII–XIV. század női szentjeinél megfigyelhető aszkétikus gyakorlatok legfontosabb motivációja egyféle empátiában keresendő. Az új vallásfelfogás jegyében mindenekelőtt arra törekedtek, hogy átéljék, magukra vállalják a szenvedő emberként siratott és „mennyei jegyesként” szeretett Krisztus kínszenvedését.

*Hogy Krisztusért élhessen, aki mindannyiunkért szenvedte el a halált, Boldog Hedvig idelelt mindennap büntető csapásokkal pusztította testét. Naponta hordozta a testi fenyítés keresztjét. Férfias elhatározottsággal követte Krisztust. Nem riadt vissza attól, hogy szerelemből áldozati bárány legyen annak az oltárán, aki az összes ember iránt érzett szeretetből hagyta magát megfeszíteni.*²¹⁸

Hedvig és Margit szélsőséges aszkétikus gyakorlatai a liturgikus év fő eseményeit követték, és különösen a nagyböjti időszakban válnak hevéssé.²¹⁹ Ugyanezen okból foglalkozott Margit annyit a véres mártíromság gondolatával. Ezért jegyezte meg a vértanú-történetek hallatán, hogy

*Istenem, szerettem volna abban az időben élni! És szerettem volna, ha darabokra szaggattak volna Jézus Krisztus szerelméért, úgy, hogy jó sokáig szenvedjek. És hogy végül levágják a fejemet Jézus Krisztus vére omlásáért.*²²⁰

²¹⁷ Pagels, *Adam, Eve and the Original Sin*; Brown, *The Body*, 99–100., 140–159. old.; Caroline Walker Bynum, „The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages”, in Michel Feher et als. (eds.), *Zone 3: Fragments for a History of the Human Body* (Urzone, New York, 1989) Part 1. 160–219. old.; repr. in *idem, Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* (Zone Books, New York, 1991) 181–238. old.

²¹⁸ VITA HEDVIGIS, 526. old.

²¹⁹ Margit aszkézisének adataiból e szempontból jó összeállítást közöl LOVAS 1940, 144–155. old.

A misztika felé hajló késő középkori vallásban nemcsak elgondolták Krisztus szenvedéseit, hanem gyakran meg is jelenítették, ábrázolták azt.²²¹ Minthogy a közép-európai női szentek nem hagytak ránk hosszú vallási elmélkedéseket, fontos felfigyelni azokra a beszámolókra, amelyek a képek és a szobrok szemlélete közbeni misztikus elmélyedés pillanatainak az emlékét őrzik. Margit legendája és a perek tanúvallomásai sűrűn emlegetik a királylánynak a feszület előtt, a „szent Kereszt oltáránál” eltöltött hosszú és könnyes imádkozásait, melyek végeztével olykor „facsarni lehetett a könnyet a skapuláréjából”.²²² A XIV. század elején lejegyzett Hedvig-legendában életrekel a templomi feszület Krisztusa: „elmozdítva jobb kezét a keresztfáról” az előtte imádkozó Hedvig felé emeli azt áldásra, hozzátéve: „Meghallgattam imádat. Megkapod, amit kérsz.”²²³ (XXVIII. tábla)

²²⁰ MRV 273. old., vö. uo. 184., 209., 231., 233., 235., 254., 264. old.

²²¹ A képek, szobrok szerepéről a késő-középkori misztikus vallásosságban: cf. Chiara Frugoni, „La mistica femminile nell'iconografia dei visioni”, in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità medievale, Università degli Studi di Perugia XX (Maggioli, Rimini, 1984) 137–180 old.; Michael Camille, *The Gothic Idol. Ideology and Image-making in Medieval Art* (Cambridge University Press, Cambridge, 1989) 197–219. old.

²²² MÁLYUSZ, 372–373. old.; LOVAS 1940, 148–149. old.; „in lacrymis... ponebat ante se quemdam crucifixum pictum in tabula, et cum magna oratione, devotione et reverentia orabat ibi”, MRV 230. old.; „aliquando tot lacrymas fundebat, quod velum suum, cum quo sugabat illas, ita balneabatur ut postea premebat illud, et aqua exibat ex illo” MRV 264. old., l. még ibid. 177., 189., 196., 213., 253., 254., 260. old.; BÓLE, 29–30/800–801. old. „camerulam... ad orandum secrecius ymaginibus domini nostri iesu christi crucifixi et sanctorum decenter valde ornata”; a könnyek, a sírás vallási szimbólumrendszeréről írja doktori disszertációját a párizsi École des Hautes Études-ön tanítványom, Zombory-Nagy Piroska, *Du deuil à l'extase. Anthropologie des larmes dans la Chrétienté de l'Occident médiéval* címmel.

²²³ VITA HEDVIGIS, 520–521. old.; a kép: Braunfels, *Hedwig*, f° 24 v°; a megmozduló feszület vallástörténeti toposzáról – modernebb megnyilvánulások kapcsán – William A. Christian Jr., *Moving Crucifixes in Modern Spain* (Princeton University Press, Princeton, 1992); vö. még: David Freedberg, *The Power of the Images. Studies in the History of Response* (The University of Chicago Press, Chicago/London, 1989) 283–343. old.

A szenvedő Krisztusról alkotott kép összefüggésében kell értelmezni a szent életű hercegnők aszkézisének már tárgyalt másik ismertetőjegyét is, az udvari étkezési luxust elutasító kemény böjtölést. Az önpusztító koplalás elsősorban Krisztus györtelmeinek az átélésére szolgált, amely – akár az önkorbácsolás – leginkább a nagyböjti időszakokhoz kötődött Hedvig, Ágnes és Margit életírásaiban. Az éhezés azonban nem feltétlenül volt szenvedés: a késő-középkori női misztikusoknál a böjt az oltáriszentség, a Krisztus testeként felfogott szent ostya iránti mohó vágygal párosult. Elutasították a világi, testi táplálékot, hogy helyet csináljanak a mennyei, lelki táplálék számára, ami egyúttal Krisztus teste volt. Vagyis az áldozás számukra közvetlen, fizikai kontaktust jelentett Krisztussal.²²⁴ Az ostya különös tisztelete Hedvig és Margit vallásosságának az egyik szembetűnő ismertető jegye. A lehető legsűrűbb áldozásra törekvő Hedvigről a következő versikét jegyezte fel legendája: „*In sola missa non est contenta ducissa / Quot sunt presbiteri, missas tot oportet haberi*”.²²⁵ Margit, ha a szent ostyát magához vette, „aznap egész vesperásig könnyezett, és szinte semmit sem evett”. A böjt időszakasaiban csak ostyával volt hajlandó táplálkozni.²²⁶

A női szentek Krisztushoz fűződő kapcsolatának központi összefoglalója a „*sponsa Christi*” gondolatköre volt. A XII. századi misztikának ez az Énekek énekéhez kapcsolódó metaforája – melyben a „jegyes” lehetett a hívő lelke, lehetett Szűz Mária, de lehetett a földi egyház is – a női vallásosságban határozottabb szexuális tartalmat kap. Az „égi szerelem”, mint Assisi

²²⁴ Caroline Walker Bynum, „Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century”, *Women's Studies* 11 (1984) 179–214. old., repr. in u.a., *Fragmentation*, 119–150. old., adatok: 130–131. old.; cf. u.a., *Holy Feast*, passim.; az Oltáriszentség felemelkedő XIII. századi kultuszáról magyarul I. Tüskés Gábor – Knapp Éva, „A szent vér tisztelete Magyarországon, in Fügedi, *Művelődéstörténeti tanulmányok*, 76–116. old.; Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge University Press, Cambridge, 1991) 316–319., 342–345.

²²⁵ VITA HEDVIGIS, 539. old.

²²⁶ MRV 167., 177., 185., 189., 198., 200–201. (itt szó esik arról, hogy évente 15-ször áldozott), 213., 257., 260., 264. (itt említik, hogy aznap, amikor áldozni megy, semmit sem eszik), 279. old.; vö. LOVAS 1940, 151–163. old.

Szent Klárának Csehországi Szent Ágneshez intézett levelében is láthattuk, ebben az esetben a „földi szerelem” tisztább, tökéletesebb mása lesz. Szép példát olvashatunk erről az érzésről Erzsébet legendájában: aki a férje halála után a következő vízióról számol be:

*Láttam megnyílni az eget és Uramat, az édes Jézust felém hajolni, vigasztalni az engem körülvevő bajok és megpróbáltatások miatt, és amikor láttam őt, vidám voltam és nevettem, és amikor elfordult, zokogni kezdtem. S ekkor megsajnál, és ismét felém fordította legfenségebb arcát, és azt mondta: Ha velem akarsz lenni, én is teveled akarok lenni.*²²⁷

A többi közép-európai szent hercegnőnél azonban furcsamód nem nagyon hallunk erről a „Krisztus jegyese” kapcsolatról, ők a legendák állandó jelzői szerint inkább Krisztus „szolgálólányai”, „cselédjei”, mint szerelmesei.²²⁸ A „mennyei vőlegényre” csupán egyetlen vonatkozásban történik hivatkozás: a földi házasság elutasításánál. Ezt láthatjuk Csehországi Ágnes legendájában (mely az itáliai kontextusban fogant ékesszóló Klára-leveleknek e vonatkozásban csupán halovány visszfénye²²⁹) Árpád-házi Margit legendájában szintén csak a földi kérő elutasításakor bukkan fel e motívum; Salome „Christi famula” és „Dei sponsa”; a „szüzessége virágát Krisztusnak ajánló” Kinga életében a sponsa jelző elő sem fordul.²³⁰

²²⁷ LIBELLUS, 36–37. old. „...Si tu vis esse mecum, ego volo esse tecum”.

²²⁸ Erzsébet legendáiban a „sponsa coelestis regis” kifejezés csak egy Dietrich von Apoldához kapcsolódó, XIII. sz. végi bővítőmennyben tűnik fel – *Catalogus codicum... Bruxellensis*, 295 old.; Hedvig *Christi vernula*, *Christi ancilla* vagy *Christi famula* néven nevezetik a legendában, Vita Hedvigis, 516., 517., 517. skk.; Margitnál nem is találunk ilyen állandó jelzőt, róla csak azt halljuk, hogy „Krisztust szolgálja gyerekségétől”, s hogy „Jézus Krisztus szerelméért kész akár a halálra is” MRV 215., 273. old.

²²⁹ „*Agnes sponsa Christi mox futura pro dyademate regni corruptibilis inmarcessibili corona glorie ad ipso esset perhenniter coronanda*”. VYSKOČIL, 104. old.

²³⁰ BÖLE, 23/792. „*amore sponsi celestis terrenum secundo iam aspernata coniugum*”; VITA SALOMEAE, 776–77. old.; VITA KYNGAE, 690. old.

E hiány oka talán az lehetett, hogy a „mennyei szerelem” vallásos metaforájának két legfontosabb vonatkozási pontja: a misztika és az udvari szerelem gondolatköre ekkor még alig bukkant fel a közép-európai régióban.²³¹ Épp elég vallási újdonság volt a szenvedő Krisztussal való együttérzés, vagy a rang és hatalom feláldozása a vallási tökéletesség oltárán.

„*Tamquam regina humilis vixit*” – emeli ki legendája a klarisszává lett Saloméről.²³² Ez a szembeállítás e hercegnők legendáinak vezérmotívuma. Erzsébet egyenesen megtiltotta szolgálóinak, hogy *dominán*nak szólítsák.²³³ Csehországi Ágnes „nem ragyogott aranyozott ruhában, mint királynő... hanem mint Krisztus legszegényebb szolgálója, megelégedett a hitvány öltözettel”.²³⁴ Margit legendája is beszámol arról, hogy

*együtt dolgozott a kolostorban élő szolgálókkal. Erején és méltóságán felül osztotta meg a munkát. Amennyivel felülmúlt mindenkit nemességével, annyival inkább igyekezett a legalázatosabbnak mutatkozni.*²³⁵

²³¹ Thüringia ugyan ebből a szempontból kivétel (vö. 14–141. jegyz.), ugyanakkor Erzsébet korai legendáira mégis áll a fenti megfigyelés. Az udvari szerelem gondolatkörének középkori magyarországi megléte vagy csupán a reneszánsz idején történő megjelenése a magyar irodalomtudományban Horváth Iván problémafelvetése nyomán heves vitát váltott ki. Én az alapkérdésben Horváth Iván és Zemplényi Ferenc szkeptikus álláspontját osztom. Vö. Horváth Iván, *Balassi költészetének történeti poétikai megközelítésben* (Akadémiai, Bp. 1972), különösen 218–260. old.; Pirmát vitairata sajnós kéziratban maradt; Kószeghy Péter ismertetése: *Irodalomtörténeti közlemények* 91–92 (1987–88) 310–338. old.; Horváth Iván, „Egy vita elhárítása” *ITK* 91–92 (1987–88) 642–665. old.; Zemplényi Ferenc, *A magyar udvari irodalom nyomában*. Kandidátusi disszertáció, 1993.

²³² VITA SALOMEAE, 779. old.

²³³ LIBELLUS, 72. old.

²³⁴ VYSKOČIL, 111. old.

²³⁵ BÓLE 19/787. old.

Margit szentté avatási perében a sororok egy része is a legendához hasonló terminusokban fogalmaz: „nem tartotta távol magát semmiféle szolgamunkától, amit meg tudott csinálni, minthogyha valamely szegény ember lánya lett volna”²³⁶. Mások ugyanezt meghökkentő durvaságú képekkel támasztják alá:

*Láttam, hogy a kolostor illemhelyét tisztította, egész térdig benne állt az ürülékben, s amikor kijött onnan, a többi soror emiatt a fürtelem miatt szinte rosszul lett, amikor ránézett.*²³⁷... *Nem irtózott a legundorítóbb szolgálatoktól sem... Egyszer egy beteg soror disznóbélt kívánt enni. Ő hozatott neki, de teli beleket kapott, ahogy azt épp a disznóból kihúzták. Akkor nekilátott szépen kiüríteni azokat, mosta, tisztította, ruhájára ráfröccsent a belekben levő bűzös ocsmányság, de ő alázattal tovább viselte azt a ruhát.*²³⁸

Az effajta „szkatologikus” képrendszer, a megalázkodásnak ez a minden másnál erőteljesebb megnyilvánulása gyakran előfordul a középkori apácák életrajzaiban.²³⁹

²³⁶ Csák Máté özvegyének, Margitnak a vallomása: MRV 248. old.; vö. ibid. 247. old.

²³⁸ Szerennai Erzsébet vallomása: „*purgabat necessaria conventus, et usque ad genua stabat in mlatna... et quanto exabat, alie sorores habebant fastidium ad videndum eam propter illas immunditias*”, MRV 201. old.

²³⁸ Sümegi Márk lánya, Katalin vallomása, „*nec verecundiam habebat facere vilissima servitia... et quadam die quedam infirma desiderabat habere budellas de porco et ipsa procuravit quod apportherentur sibi, et recepit plenas budellas ipsas, sicut de porco tracte fuerant, et evacuavit eas, et lavit et paravit, et super vestes suas sparsa fuit illa putredo, que erat in istis budellis, et portavit ipsam tunicam in dorso, sicut prius et humiliter hoc sustinuit.*” MRV 268. old.

²³⁹ Különösen német területen: a XIII. századi bécsi begina, *Agnes Blannbekin* (†1315) vízióit ürülékkel bemázolt papokról l. Peter Dinzlacher, „Die Offenbarungen der wiener Begine Agnes Blannbekin”, in: Peter Dinzlacher – Dieter L. Bauer (eds.) *Frauenmystik im Mittelalter* (Böhlau, Köln, 1987) 156. old.; a Rajnavidék nagy szentje, *Christine von Stommeln* (1242–1312) elbeszéli, hogy az őt rendszeresen gyötrő ördögök-démonok egész nyakig trágyába-ürülékbe nyomják, fejére is valami pokoli ürülék esik, amitől égési sebei lesznek. Vö. Peter Dinzlacher, „Die Realität des Teufels im Mittelalter”, in Peter Segl (ed.), *Der Hexenhammer*.

Az ellentétek játékaival, rituális megfordítással, mélylélektani szimbolizmussal állunk itt szemben.²⁴⁰ Az elképzelhető legnagyobb spirituális tisztaság megtestesítője, a szűz apáca megmártózik a mocsok legvisszataszítóbb földi formájában. A magas születésű királylány aláereszkedik a pöcegödör mélyére. Ez a látványos rituális megalázkodás azonban nem feltétlenül jelentett lemondást a hatalomról. Mondhatnánk azt is, hogy épp ellenkezőleg: újféle, természetfeletti presztízzsel megalapozott hatalommal ruházta fel a szent életű királylányokat.

A szentek csodatevő hatalma általában a halál után szokott megnyilvánulni. A természetfeletti esemény bekövetkeztét nagyhatású – és ősrégi tradíciókra visszamenő – vallási szimbólumrendszer segíti elő: a messi (sokszor a civilizált világon kívül eső) ereklyékhez tett zarándoklat, a helyszín és az időpont hangulata, a gyógyulásért jövők zarándokcsapatának kollektív várakozása.²⁴¹ A késő-középkori „modern” szenteknél azonban, ahol az életszentség sokkal nagyobb szerepet kapott a korábbiaknál, megszorodtak azok a történetek, amelyek a szenteknek már életükben, tanúk előtt megnyilvánuló csodás, *karizmatikus* képességéről tanúskodnak. Az életben megnyilvánuló természetfeletti hatalom példáival már a XIII. századi közép-európai szent hercegnőknél is találkozunk.

Erzsébet marburgi visszavonulásának kezdetén egy hozzálátogató barátnője Bertoldus nevű kísérőjén próbálta ki erejét. Megdorgálta, mert „túl világiasan öltözködött”. Az ifjanc belátta hibáját, s megkérte a hercegnőt, hogy „imádkozzon érte,

Entstehung und Umfeld des Malleus Maleficarum von 1487 (Böhlau, Köln – Wien, 1988) 151 – 176. old.

²⁴⁰ A szimbolikus megfordításról általában l. Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society* (Cornell University Press, Ithaca/London, 1974); u.a. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, 2nd edn., The L. H. Morgan Lectures 1966 (Cornell University Press, Ithaca/London, 1977); az ürről szimbolikus jelentőségéről l. Mihail Bahtyin, *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája* (Európa Kiadó, Bp. 1981) 181. old.; John G. Bourke, *Scatologic Rites of All Nations* (Lowdrnilk, Washington D.C. 1891)

²⁴¹ A csoda rituális körülményeinek elemzéséhez l. Pierre-André Sigal, *Isten vándorai* (Gondolat, Bp. 1990); u.a. *L'homme et le miracle dans la France médiévale* (XI^e – XII^e siècle) (Cerf, Paris, 1985) 117 – 160. old.

hogy Isten kitüntesse azzal a kegyelemmel, hogy majd őt szolgálhassa”. Erzsébet hozzá is látott az imához, nem kis hatással. Az ifjú a templom másik sarkából hamarosan kiabálni kezdett: „Urnom, úrnóm, hagyja abba az imádkozást”. Erzsébet folytatta, és „Bertoldusról hamarosan csorogni kezdett az izzadság. Egész teste füstölt, karja s egész teste pedig remegett, mint egy elmebeteg... 'Az Isten szerelmére kérem, Urnom, hagyja már abba az imádkozást, mert elemészt a tűz'”. S a nagyhatású „ráimádkozásnak” meg is lett a kívánt eredménye: miután magához tért, Bertoldus nyomban belépett a ferences rendbe.²⁴²

A Hedvig imájára megelevenedő feszületet az imént említetem. Margit imájának az erejét, miután csodásan „életre kelti” a kútba esett Agnes szolgálót, gyóntatója, Marcellus testvér kezdi propagálni, sorban küldi kolostorablakához a betegeket, hogy kérjék meg, imádkozzon értük. Olykor megdorgálja, ha beteg nővért lát a kolostorban, hogy „Margit soror, mi ez, hogy gyenge sororjaidat ilyen nagy betegség érteá? Hol van a te irgalmad? Siess és máris imádkozz értük állhatatosan...”, és Margit nem is késlekedik.²⁴³

A csodatévő királylány hatalma eleinte játékos csínytevésekben nyilvánul meg. Még kisgyermek korában úgy akadályozza meg, hogy a szívének kedves koldulóbarátok elmenjenek a veszprémi kolostorból, hogy „hatalmas esőért” – vagy a barátok kocsikerekének a kitöréséért imádkozik – sikerrel.²⁴⁴ Máskor azonban félelmetesebb is lehet sorortársai számára: látja mások titkos gondolatát (erre már utaltam Petronilla nővér esetével kapcsolatban²⁴⁵), és szigorúan bünteti az ellene vétkezőket. Anna nővérének Margit nevű lánya meséli a szentté avatási peren a következő történetet:

Margit szűz egyszer olyan mélyen imádságba merült, hogy közben kificamodott a válla, s ez azután heves fájdalmat okozott

²⁴² LIBELLUS, 53–55. old.

²⁴³ BÓLE, 28–29/800–801. old

²⁴⁴ MRV 169., 174., 179–180., 218., 221. old.

²⁴⁵ MRV 191., 241. old. (vö. 198. jegyz.); más példák Margit gondolatolvasására: ibid., 205., 208. old.

neki. A priorissza és a többi nővér nagyon sajnálkozott ezen, keresték az orvosságot, amivel meggyógyíthatnák. Én pedig azt gondoltam magamban, hogy minék ez a nagy felhajtás, hogy orvosságot találjanak ennek az apácának. Szinte kinevetve őt ezt gondoltam magamban. És ekkor hirtelen hatalmas fájdalmat kezdtem érezni a vállamban, épp ugyanazon a helyen, ahol neki fájt. Habozás nélkül a nevezett Margit szűz lábai elé vetettem magam, és elmeséltem, hogy miket gondoltam, és hogy mi történt utána velem, elmondtam bűnömet, hogy könyörüljön nekem, mire Margit szűz azt mondta, hogy „az Úr irgalmazzon neked”, és rögtön megszabadultam a fájdalomtól.²⁴⁶

A büntetőcsodák e kissé archaikus műfajára²⁴⁷ Margit halála utánról is akad példa: a szigeti zárandoklatot elhanyagoló Pondsza megbetegítése, majd meggyógyítása.²⁴⁸ A királylány mágikus hatalmának egy másik aspektusa a természeti erők feletti különleges hatalma. Ezt szemlélteti a Duna áradásával kapcsolatos, Marcellustól magától hallható történet:

Esztergomból jöttem a kolostorba, és a nevezett boldog Margit a következőket mondta nekem 'Az a veszély fenyegetett, hogy eláraszt a Duna... itt egész eddig ért a víz'... erre azt feleltem, hogy 'Ugyan, menj már, nem hiszem', és erre ő azt mondta, 'Uram, Jézus Krisztus, mutasd meg az igazságot ennek a priornak, aki itt áll, hogy higgyen a szavamnak', és ekkor olyan gyorsasággal kezdett hirtelen emelkedni a víz, hogy bölcsebbnek láttam menekülni a víz elől, és fölmászni a falra...'²⁴⁹

²⁴⁶ MRV 182–183. old.; u.az a történet mások elbeszélésében: 187., 192., 275. old.

²⁴⁷ A. J. Gurevics, *A középkori népi kultúra* (Gondolat, Budapest, 1988) 88–91. old.; Pierre-André Sigal, „Un aspect du culte des saints: le châtement divin d'après la littérature hagiographique du Midi de la France”, in: *La Religion populaire en Languedoc du XII^e siècle à la moitié du XV^e siècle, Cahiers de Fanjeaux n^o 11* (Privat, Toulouse, 1975) 39–60. old.; u.a.: *L'homme et le miracle*, 276–283. old.

²⁴⁸ BŐLE, 37–38/810. old.; részletesebben e büntetőcsodákról l. KLANICZAY 1989 és 1991.

Előfordul az is, hogy Margit természetfeletti hatalmáról csodás fényjelenségek adnak hírt. Szabina nővér, akit gyakran kért Margit arra, hogy megkorbácsolja, arról számol be, hogy egyszer, „amikor levetette ruháját, nappali világos lett az egész szobában, majd amikor újra felvette, megint sötét lett”. Ugyanez a nővér számol be arról is, hogy Margit nem égette meg a kezét, amikor belenyúlt a tűzbe.²⁵⁰ A természetfeletti események e fajtái a jól ismert hagiográfiai toposzokat követik. Az a tény azonban, hogy nagy számban tulajdonítanak életben tett csodákat a szent életű hercegnőknek, mindenképpen az ő vallási presztízből kiinduló, azzal összefüggő földi hatalmuk emlékéét őrzi.

Egyébbel nehezen lehetne magyarázni azt, hogy Margit három ízben is sikerrel tudott dacolni azzal, hogy az átgondolt házasság-diplomáciát folytató apja férjhez adja fontos országos politikai érdekek szolgálatában.²⁵¹ Margit esetében ez a szembeszegülés nem afféle hagiográfiai sztereotípiának tekinthető, mint amelyet Erzsébet és Csehországi Ágnes legendáiban olvashatunk.²⁵² A II. Přemysl Ottokár cseh királlyal tervbe vett házasságot 1261-ben úgy védte ki Margit, hogy domonkos

²⁴⁹ MRV 280–281. old., más elbeszélések: 183., 186., 191–192., 223., 242–243. old.

²⁵⁰ MRV 205. old.

²⁵¹ A tatárjárás táján és után IV. Béla valóságos szövetséges-gyűrűt épített ki házassági kapcsolatokkal Magyarország körül: Konstancia Halicsba, Kinga Kislengyelországba, Jolánta Nagylengyelországba, Erzsébet Bajorországba, unokája, Kunigunda Csehországba való férjhezadásával, fia, V. István Kun Erzsébettel való összeházasításával, majd István gyerekeinek az Anjou családdal kötött kettős házassági szerződésével. E házasságpolitika részletes elemzését I. Szűcs Jenő, *Az utolsó Árpádok* (História, MTA Történettudományi Intézete, Bp. 1993) 76–82. old. Hitelesnek tűnik a tanúvallomások beszámolója, miszerint Margit neve több ízben is szóba kerülhetett a fenti házasságoknál, a lengyel Boleszlávhoz Jolánta, a halicsi Leóhoz Konstancia, II. Přemysl Ottokárhoz pedig Kunigunda ment helyette, Cf. MRV 172, Anjou Károly nászülési szándékáról és István gyerekeinek kettős házasságáról I. FEJÉR – CD IV/III 510. old.

²⁵² Erzsébetet állítólag sógora kívánta házasságba kényszeríteni férje halála után, LIBELLUS, 38. old.; az Ágnes kérőit elriasztó, őt „*sponsa Christi*”-ként bemutató víziók: VYSKOČIL, 102–104. old.

gyóntatójának, Marcellusnak a segítségével gyorsan megrendeztette apácává szentelését. Mint Fügedi Erik kimutatta, IV. Béla olyannyira megnehezelt ezért, hogy az addig kedvenceként pártfogolt domonkosok kegyvesztettek lettek, ő maga ferences gyóntatót fogadott, és halálakor a ferencesek esztergomi rendházát választotta temetkezési helynek is.²⁵³ Hogy ez a fajta „önrendelkezés” nem volt szokásos és elismert a korban, azt illusztrálja egy generációval később Kun László indulatos kijelentése is, amit azután tett, hogy a szigeti kolostorba több erőszakos betörést szervezett, s végül Erzsébet hűgát megszőktette onnan, hogy a cseh főúrhoz, Zavis Rosenberghhez adja feleségül:

*Ha tizenöt vagy több nőtestvérem volna, mind kihúznám a szerzetházakból, és megengedett vagy tilos házasságra adnám őket, hogy akaratom teljesítésére minden erejükből segítő atyafiakat szerezhessek...*²⁵⁴

A szent hercegnők hatalma azonban nem csupán a kiházasíttatásukkal szembeni sikeres ellenállásra volt elegendő. Messzebbre is tudott hatni, kolostoruk falain kívülre. Szent Hedvig energikus politikai tevékenysége kiterjedt a bírósági, kormányzati ügyekbe való gyakori beavatkozásra, a halálra ítélték kiszabadítására.²⁵⁵ (XXIX. tábla) Tegyük ehhez hozzá, hogy Hedvig esetében nem pusztán a szent életforma hatalmi tekintélyhez vezető hatását figyelhetjük meg, hanem azt, hogy a XIII. század elejére a királynői-hercegnői hatalom általában megnövekedett Európában.²⁵⁶ A királynői hatalom újszerű megnövekedéséről tanúskodik a vele szembeni ellenállás is. Ta-

²⁵³ A házasságról l. BÓLE, 23/791 – 792. old.; Fügedi, „Koldulórendek”.

²⁵⁴ Karácsonyi, „A mérges vipera és az antimonialis”, 19. old.

²⁵⁵ Gottschalk, *St. Hedwig*, 167 – 180. old.; Wyrozumski, „La sainteté des femmes (vö. VI. fej. 38. jegyz.)”; Teresa Dunin-Wasowicz, „Sainte Hedvige et le pouvoir (XIII^e siècle). Une sainte duchesse et le pouvoir économique au XIII^e siècle: Hedvige de Silésie et son domaine”, in Duby – Heuclin – Rouche, *La femme*, 381 – 394. old.; VITA HEDVIGIS.

²⁵⁶ János M. Bak, „Roles and Functions of Queens in Árpáadian and Angevin Hun-

lán nem legendai túlzás, hogy az özveggyé lett Szent Erzsébet heves konfliktusba keveredett a sógoraival, s ezért kellett annyira hirtelen elhagynia Wartburg várát. Érdekes ezen a ponton azt is emlékezetünkbe idézni, hogy Hedvig testvérenek, Szent Erzsébet anyjának, Meráni Gertrúdnak a hatalmát olyan el-túlzottnak vélhette a magyar arisztokrácia egy csoportja, hogy 1213-ban merénylettel vetett véget a királynő életének.

Csehországi Ágnes is komoly befolyással rendelkezett. Jelen-tős szerepe volt a testvére, I. Vencel király és trónörökös fia, II. Přemysl Ottokár közötti békekötésben. 1249-ben, miután ost-rommal kellett a lázongó fiútól visszavenni Prágát, végül Ágnes prágai kolostorában békültek ki egymással. A rendezés stílusos volt: testvére, a szent-jelölt hercegnő s legyőzött fia jelenlété-ben, Mária mennybemenetelének napján Vencel újra királlyá koronáztatta magát a klarissza zárdában.²⁵⁷ Ottokár valószí-nűleg neheztelt nagynénjére az alkalom miatt, mindenestre 1253-ban, amikor apja halála után legitim módon átvehette az uralmat, hamarosan alkalmat talált arra, hogy a Szentszék-vel kiterjedt politikai levelezést folytató Ágnesnek megtiltsa a politika ügyeibe avatkozást.²⁵⁸

Kísértetiesen hasonló helyzet alakult ki másfél évtizeddel ké-sőbb Magyarországon, IV. Béla és az „ifjabb király”, V. István sokéves pusztító háborúskodásának idején. Margit legendá-ja is megemlékezik arról, „az uralkodók önkényét” ostorozó szenvedélyes szavakkal, hogy a királylány a béke érdekében közvetíteni próbált apja és bátyja között.²⁵⁹ Hasonlóképpen egyébként, mint testvére, a Krakkóban uralkodó Kinga, aki „a trónjáról elüzetett” apjuk megsegítése ügyében Prágába írt unokahúgának, II. Přemysl Ottokár feleségének, aki szintén a Kinga nevet viselte.²⁶⁰ 1266 márciusában azután a Nyulak

gary (1000–1386 A.D.)”, in John C. Parsons, *Medieval Queenship* (St. Martin's Press, New York) 13–24. old.

²⁵⁷ Fassbinder, *Die Selige Agnes*, 125–130. old.

²⁵⁸ Balanyi, „Csehországi Boldog Ágnes”, 162. old.

²⁵⁹ BÓLE, 24–25/793–794. old.

²⁶⁰ WENZEL, III. 262–263. old.

szigetén, minden bizonnyal Margit kolostorában került sor a békeszerződés aláírására.²⁶¹

Nem szabad persze túlbecsülni a szent hercegnők politikai hatalmát. Hedvig menyee, Anna, bár ő formálisan is régens volt Sziléziában férje halála után, a politikában nem hagyott olyan nyomot, mint anyósa. A Krakóban uralkodó Kinga pedig csupán a szentektől megszokott módon, imájával járult hozzá – persze eredményesen – a tatárok elleni sikeres védekezéshez, vagyis, mint legendája kiemeli, a győzelem „az ő érdeméből” történt.²⁶² S végül, Tőssi Erzsébet hiába volt az Árpád-ház utolsó apaági sarja, nem sok befolyással lehetett a politika alakulására.

A szent hercegnők politikai fellépése mégis jelentékeny változást hozott a dinasztikus erőviszonyokban. Egy kicsit hasonlóan ahhoz, ahogy a XII. század utolsó negyedének híres uralkodónője, Aquitániai Eleonóra kiaknázza azt a hatalmi lehetőséget (is), ami a nőket piedesztálra emelő „udvari szerelem” eszmerendszerében és társadalmi szituációjában rejlett, a XIII. századi hercegnők is éltek újféle helyzeti előnyükkel. A vallásos életformából származó tekintélyt nemegyszer jelentős politikai hatalommal tudták párosítani.

A magyar királyi családban a nők megnövekedett hatalmának a XIV. századra mutatkoznak meg a látványos jelei. Piast Erzsébet királynő Károly Róberttel kötött 1320-as házasságától kezdve hatvan éven át, saját haláláig, aktívan bele tudott szólni a politika intézésébe. A XIII. századi szent hercegnők módján ő is szakrális reprezentációval, templomalapítással, egyházi műtárgyak készíttetésével, fényes zarándoklatokkal kezdte pályafutását.²⁶³ Magán-motívumok mellett nyilván a királynő jelentős befolyása miatti általánosabb érvényű ellenreakcióként is tekintendő 1330-ban Zách Felicián (sikertelen) merénylete, s

²⁶¹ Pauler Gyula, *A magyar nemzet története az Árpád-házi királyok alatt* (Bp. 1899) II. 261–263. old.; az okmányt l. WENZEL, III. 136. old.

²⁶² „Tartari... meriti felicitis domine repressi sunt”, VITA KYNGAE, 710. old.

²⁶³ Részletesebb irodalmat idézek erről szóló tanulmányomban: „Az Anjouk és a szent királyok”, in: Tüskés Gábor (szerk.): *'Mert ezt Isten hagyta'. Tanulmányok a népi vallásosság köréből* (Magvető, Bp. 1986) 65–87. old.

a királynő hatalmát tanúsítja a merénylő családját kiirtó szörnyűséges bosszú is.²⁶⁴ Erzsébet hamarosan valódi diplomáciai küldetésben, András fia nápolyi trónigényének támogatására utazza be Itáliát (mint tudjuk, ezt a tervet szintén egy királynő – a trónörökös Anjou Johanna akadályozza meg, akinek tudtával Andrást meggyilkolják Aversában). 1362-ben az anyakirálynő „megsértetése” *casus belli* lesz IV. Károly császár ellenében. Amikor Nagy Lajos a lengyel trónt 1370-ben megörökli, Erzsébet anyakirálynő lesz a kormányzó egész addig, amíg 1376-ban a Krakkóban ellene kitört lázadás el nem űzi.

Lajos felesége, Kotromanić Erzsébet és lányai, Mária és Hedvig ugyan nem építettek ki ekkora hatalmat maguknak, de az sem volt kevés, hogy Lajos két királyi trónját két lánya örökölhette. (Ez volt talán az öröklésjogban ugyancsak Nagy Lajos által bevezetett „fiúsítási eljárás” leglátványosabb megnyilvánulása.²⁶⁵) Mindkét országban nagy volt persze az ellenállás. A királynők, az anyakirálynő aktív közreműködésével kezdetben mégis állták a sarat. Egyik magyarországi riválisukat, az 1385-ben Székesfehérvárott királlyá koronázott Durazzói (Kis) Károlyt például saját palotájukban gyilkoltatják meg, hogy Mária visszavehesse a kormányzást. Végül azonban mégis elvesztik a hatalmat. Magyarországon előbb 1386-ban Horváti János macedóni bán elfogatja a királynőket, s az anyakirálynét másfél évvel később lánya jelenlétében meg is fojtatja.²⁶⁶ Mária kiszabadul ugyan, de hatalmáról hamarosan teljesen le kell mondania férje, Luxemburgi Zsigmond javára. Hasonló dolog történik Hedviggel, akit először 1384-ben lengyel királlyá (és nem királynővé) koronáznak, majd 1386-ban a litván nagyfejedelemmel, Jagelló Ulászlóval kötött házassága nyomán fokozatosan kikerül a politikai hatalom a kezéből. Végül annyival kellett megelégednie,

²⁶⁴ A. Domanovszky (ed.), *Chronici Hungarici compositio saeculi XIV*, in *Scriptores Rerum Hungaricarum*, (ed.) Emericus Szentpétery (Bp.1938) I. 492–496. old.

²⁶⁵ E kérdéskör legfrissebb elemzése Fügedi Erik, *Az Elefánthyak. Egy köznemesi klán a középkori Magyarországon*. Mikrotörténelem (Magvető, Budapest, 1992) 84–98. old.

²⁶⁶ Fügedi Erik, „*Könyörülj, bánom, könyörülj...*” Labirintus (Helikon, Budapest, 1986)

ami a XIII. századi elődjeinek kijutott: belőle is szentet csinált az utókor.²⁶⁷

A vallásos élet és az ezen a téren elért kiváltságot elismerő új szentkultuszok a XIII. századi Közép-Európában valóban látványos lehetőségeket nyitottak a nők későközépkori felemelkedéséhez. Ehhez a nagy befolyáshoz azonban a szent királylányok nem juthattak volna el legközvetlenebb szövetségük, az újszerű hatalmukban is osztozó társuk, a gyóntató nélkül.

²⁶⁷ Oskar Halecki, *Jadwiga of Anjou and the Rise of East Central Europe*. East European Monographs, 308 (Atlantic Publications, Highland Lakes, 1991)

4. GYÓNTATÓK ÉS LEGENDÁK

A hercegnő szentek eddig bemutatott cselekedeteinél már több ízben kivehettük a gyóntatók árnyékát. Itt az ideje, hogy szisztematikus jellemzést próbáljak adni a női szent és a gyóntató „furcsa párjáról”.²⁶⁸

Hosszan lehetne sorolni a karizmatikus *vir religiosus* iránt rajongó nők s az ugyancsak karizmatikus *religiosae mulieres* iránt viszontrajongó lelkivezetők legendás vagy valódi kapcsolatait. Jézus Krisztus és Mária Magdolna vagy Márta; Pál apostol és a vőlegényét miatta elutasító, őt férfiruhát öltve követő szűz, Tekla; Szent Jeromos és vagyonos római pártfogói, Melania és Paula; a kegyvesztett Aranyszájú Szent Jánost oltalmába fogadó Olympias – hogy csak a legnevesebbeket említsem, akiknek a példája – s ezért fontos legalább futólag felidézni őket – élt és hatott a középkorban is.²⁶⁹ A nők későközépkori aktívabb részvétele a vallási életben s a vallásos férfiak

²⁶⁸ Ez az izgalmas kérdéskör még nem talált szisztematikus feldolgozóra. Egy első rendszerező kísérlet: John Coakley, „Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography”, in Blumenfeld-Kosinski – Szell, *Images of Sainthood*, 222–245. old.; fontos megfigyelések a gyóntatók szerepére: McDonnell, *The Beguines*, 187–204., 344–355. old.; Brenda Bolton, „Mulieres Sanctae”, in Derek Baker (ed.), *Sanctity and Secularity: The Church and the World*, SCH 10 (Oxford University Press, Oxford, 1973) 90–92. old.; Vauchez, *La sainteté*, 431–433., 439–440. old.; Bynum, *Holy Feast*, 28–30. old.; Aviad M. Kleinberg, *Prophets in their own country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages* (The University of Chicago Press, Chicago-London, 1992)

²⁶⁹ Vö. Peter Brown, *The Body and Society*, 113., 118., 156–159., 279–284., 365–386. old.; Gilbert Dagron, *Vie et miracles de Sainte Thècle*. Subsidia Hagiographica 62 (Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978); Jean Chrysostome, *Lettres à Olym-*

velük való „törődése” már a XII. század elejétől heves viták sorát váltotta ki. Robert d’Arbrissel merész újítása nyomán²⁷⁰ a XII. század eleji reformszerzetesrendek kettős monostorok vagy legalábbis a szerzesek közvetlen irányítása alatt álló nőközösségek alapításának a törekvésével léptek fel.²⁷¹ Ebbe a sorba kell beilleszteni az Héloïse által Nogent-sur-Seine-ben alapított Paraclet kolostor Abélard által készített reguláját.

Stílusos, hogy a középkori gyóntatók és a női szentek közötti kapcsolat bemutatása az első híres középkori szerelmespártól vett idézettel induljon, akiket, mint tudjuk, szörnyű kényszerűség szorított rá, hogy földi szerelmüket plátói kapcsolattá, vallásos tanácsadói viszonyná szublimálják. A női kolostorban a lelkivezető szerepét a következő szavakkal jellemzi Abélard:

*Olyan legyen, mint az udvarmester a királyi palotában, aki nem nyomja el az úrnőt saját hatalmával, hanem gondoskodik róla. Azonnal engedelmeskedik neki szükséges ügyekben, de nem enged annak, ami ártalmas lenne. A külsőkben kiszolgálja anélkül, hogy bármikor is behatolna magánszférájába, hacsak külön fel nem kéri rá. Ilyenformán kell Krisztus szolgájának Krisztus aráiról gondoskodni, hűségesen őriznie kell őket Krisztus számára... hűségesen megóvni a testüket a beszennyeződéstől... garantálni makulátlan testi tisztaságukat, amennyire csak hatalmában áll...*²⁷²

pias, ed. A. M. Malingrey SC 50 (Cerf, Paris, 1947); Aline Rousselle, *Porneia. On Desire and the Body in Antiquity* (Basil Blackwell, Oxford, 1988) 179–193. old.

²⁷⁰ Jacques Dalarun, „Eve, Marie ou Madeleine? La dignité du corps féminin dans l’hagiographie médiévale (VI^e – XII^e siècles)”, *Médiévales* 8 (1985) 18–32. old.; u.a. *L’impossible sainteté.*; u.a. „La Donna vista dai chierici”, in Duby-Perrot-Klapisch, *Storia delle donne*. 24–55. old.

²⁷¹ Kaspar Elm – Michel Parisse, *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter* (Berliner historische Studien 18, Ordenstudien 8, Berlin 1992)

²⁷² T. P. McLaughlin, „Abélard’s rule for religious women”, *Medieval Studies*, 18 (1956), 259–260. old.; Betty Radice (ed. tr.), *The Letters of Abelard and Héloïse* (Penguin, Harmondsworth, 1974) 212. old.; cf. John F. Benton, „Fraud, Fiction and Borrowing in the Correspondence of Abelard and Heloise”, *Speculum* 50 (1975)

A szent életű férfiak és asszonyok együttléte gyakran le-
küzdhetetlen veszélyforrásnak tűnt. Clairvaux-i Szent Bernát
szerint „szüntelen egy nő társaságában lenni és mégsem szeret-
kezni vele, nehezebb, mint halottat feltámasztani...”.²⁷³ Az ő
aggodalmait és a ciszterciek, premontreiek meg-megismétlődő
tilalmait látszott alátámasztani 1160 körül a „wattoni apáca”
híres botránya is. A kolostor egy világi testvére által teherbe
ejtett gilbertinus apáca drámája azután, mint a ciszterci Aelred
de Rievaulx elbeszéléséből tudjuk, mégis megoldódik: a gyerek
eltűnik, a szüzesség csodásan helyreáll.²⁷⁴

A nőkkel törődésről minden „veszély” ellenére sem lehetett
lebeszélni a ciszterci rendet, mely a XIII. század elejére az
új típusú női szentek első generációjának fő patrónusa lett.²⁷⁵
Szinte pontosan ugyanez a történet játszódott le a XIII. szá-
zadban a ferencesekkel és a domonkosokkal, akik ezen a téren
(is) átvették tőlük a stafétabotot. Kezdetben nyitottak voltak a
nők részvétele iránt (ennek köszönhetőek az első alapítások, a
ferences San Damiano, és a domonkos Prouille). A hatalmas
siker miatt azután mindkét rendnél némi visszahőkölés, elzár-
kózási kísérlet következett. Végül azonban diadalmaskodtak
azok, akik a vallásos nőmozgalom patronálása, a „másod-” és
„harmadrendek” szervezése mellett voltak.²⁷⁶

199–217. old.; repr. in. u.a. *Culture, Power and Personality in Medieval France*, ed.
by Thomas Bisson (Hambledon, London/Rio Grande, 1991) 417–454. old.

²⁷³ Bernardi Claravallensis *Sermones in Cantica Cantorum*, *Sermo* 65, PL 183,
vö. Bynum, *Jesus as Mother*, 145. old.

²⁷⁴ A szerencsétlent arra kényszerítették, hogy az apácák gyülekezete előtt egy
konyhakéssel levágja szeretője hímtagját, amit azután az egyik jelenlevő rögtön a
bűnös szájába gyömöszölt. Nem sokkal később viszont, amikor megszülte a gyere-
két, azt egy éjszakai látomásban „két gyönyörű asszony” azonnal elvitte magával, és
szüzessége csodás módon helyreállt. Constable, „Aelred of Rievaulx and the nun
of Watton” (vö. 33. jegyz.)

²⁷⁵ Roisin, „L'efflorescence cistercienne” (vö. 32. jegyz.); Sally Thompson, „The
problem of the Cistercian nuns in the twelfth and early thirteenth centuries”, in Ba-
ker, *Medieval Women*, 227–252. old.

²⁷⁶ John B. Freed, „Urban Development and the 'Cura Monialium' in Thirteenth-
Century Germany”, *Viator* 3 (1972) 311–327. old.; Brigitte Degler-Spengler,
„Zahlreich wie die Sterne des Himmels’. Zisterzienser, Dominikaner und Franzis-

Közben azonban sajátos módon nem szűntek meg a korábbi félelmek és ellenérzések sem. Veszélyes munkának fogták fel a *mulieres religiosaev*al való gyakori intim együttléteket. Ugyanakkor abban az őszinte reményben vállalkoztak rá, hogy szerencsés esetben „az Ur jegyeseivel” kerülnek közeli kapcsolatba.²⁷⁷ Vagy, s ez akár még hízelgőbb, abban bizakodtak, hogy épp az ő térítómunkájuk eredményeképpen lesz az illető hölgyből *sponsa Christi*. A gyóntatók sorsa így az általuk patronált szent-jelölthöz kötődött. Rajtuk múlt, hogy sikerül-e a rájuk bízott „arát” előbbrejuttatni a tökéletesség útján. Nekik kellett feljegyezni azokat a rendkívüli dolgokat, amik az erény általuk kijelölt és ellenőrzött útján a leendő szenttel történtek. Nekik kellett irányítani őket, amikor rendkívüli, eksztatikus állapotban csodás kinyilatkozásokat kaptak. Nekik kellett ezeket lejegyezni, értelmezni. Ők voltak a *trubadúrok* a „mennyei udvarban”, akik az ideáljaik szerinti tökéletes hölgy dicséretét zengték már annak életében. Nekik kellett a szent halála után megírni az első hiteles legendákat, nekik kellett diadalra juttatni az új szent kultuszát.

Ha valahol, akkor a szentségért folytatott későközépkori versengésben, s mindenekelőtt a női szentek gyóntatóinál tűnik találónak az *impresszárió* kissé provokatív elnevezése, amit Peter Brown a szentkultusz késő-antik megalapozóinak jellemzésekor alkalmazott.²⁷⁸ A magányos hősként kiemelkedő, vallási rendet szervező, prédikáló, térítő férfiszentet és a vele egy időben felemelkedő női szentet szemlélve észre kell vennünk, hogy

kaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöster”, *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 4 (1985) 37–50. old.; Isabel Grübel, *Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert. Das Verhältnis der Mendikanten zu Nonnenklöster und Beginen am Beispiel Straßburg und Basel* (Tüüv, München, 1987); Itáliában: „Fratì mendicanti e pinzochere in Toscana: dalla marginalità sociale a modello di santità”, in *Temi e problemi della mistica femminile*, Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, XX. 14–17 Ottobre 1979 (Maggioli Editore, Rimini/Todi, 1983) 107–136. old.

²⁷⁷ Petrus de Dacia, a már említett 13. század végi német szent begina, Christine von Strommeln domonkosrendi gyóntatója fogalmaz így, idézi, Coakley, 229. old.

²⁷⁸ Brown, *Szentkultusz*, 62–65. old.

valójában *párral* állunk szemben – nemcsak Szent Ferenc és Szent Klára esetében. Míg a késő középkori férfi-szenteknél a gyóntatók, a „lelki vezetők” szerepéről szinte semmit sem hallunk, a női szenteknél szinte kötelező és nagyon hangsúlyos a jelenlétük.²⁷⁹ Mindezt észben kell tartanunk, amikor a XIII. századi közép-európai hercegnők gyóntatóira vonatkozó szűkös adatokat áttekintjük.

Nem árt felidézni azt a vonatkozást sem, amit az imént dokumentáltam ezeknél a kultuszoknál: a *hatalom* kérdését. A hercegnő vallási irányítása, újszerű tekintélye révén a koldulóbarátok a dinasztikus politika legfelsőbb régióit s a királyi udvar kulturális légkörét tudták befolyásuk alá vonni. Azt is mondhatnám, hogy ebben az összefüggésben a szent hercegnők voltak a koldulórendi vallásosság legfontosabb közép-európai *médiумai*.

Szent Erzsébet és Marburgi Konrád viszonyáról már esett szó. Szimbólikus kezdőpontként az ő párjuk méltán állítható a fentebb idézett Abélard és Héloise mellé – mint ellentétes pólus. Inkvizítorként Konrád úttörője volt annak, hogy akár kínvallatás segítségével is ki kell csikarni az eretnekekből az ördöggel kötött szövetségük beismerését.²⁸⁰ Mindezek nyomán aligha kell hagiográfikus túlzással gyanúsítani Erzsébet legendáiróit, amikor azt mutatták be, hogy a kegyes hercegnőt is meglehetősen brutális módon terelgette az erény irányába. Egy alkalmommal például mondvacsinált „engedetlensége” miatt megparancsolta kísérőjének, Gerhard fráternek, hogy azon nyomban mérjen ki rá és szolgálójára, Irmengardisra alapos büntetést „egy vastag és hosszú bottal” (a verésnek három hétig látszottak a nyomai). Közben Konrád stílusosan a „*Miserere Deus*”-t énekelte.²⁸¹ (XXX–XXXI. tábla) Ne tévesszük össze ezt a jelenetet azokkal az alkalmakkal, amikor Hedvig vagy Margit aszkétikus célból korbácsolta vagy korbácsoltatta meg

²⁷⁹ Erre a következtetésre jut a domonkos szentek vizsgálatánál Coakley, „*Friars*”, 222–224. old.

²⁸⁰ Alexander Patschovski, „Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg”, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 37 (1981), 641–693. old.

²⁸¹ LIBELLUS, 70–71. old.

magát. Konrádnál itt Erzsébet durva megfélemlítése volt a – sikeresen elért – cél. „Ha ennyire félek egy halandó ember-től” - szokott gyóntatójára utalni Erzsébet – „milyen nagyon kell félnünk a Mindenható Istentől, aki mindeneknek ura és bírja”²⁸² – (Caesarius von Heisterbach ebből le is vonta azt a következtetést, hogy „a nagy félelem nagy kegyességhez vezet”²⁸³).

Konrád és Erzsébet kapcsolatát azonban nem híres durvasága, a hercegnőt feltétlen engedelmességre szorító szigora teszi tipikussá (ez inkább kivételszerű a női szentek és gyóntatóik kapcsolatának történetében), hanem az, hogy a gyóntató a férj riválisaként, mintegy annak a jogait átvéve kapott hatalmat a hercegnő felett. A Konrád és az Erzsébet között létrejött egyezséget szokatlan szertartás pecsételte meg 1226-ban. Az eisenachi Szent Katalin kolostorban, udvarhölgyei és oda visszavonult anyósa jelenlétében a 18 éves Erzsébet ünnepélyes kettős fogadalmat tesz Konrádnak: „teljes engedelmisséget, kivéve férje jogait... és örökös önmegegyezését, ha túlélné férje halálát”.²⁸⁴ A gyóntató hamarosan zsarolással (egy „engedetlenség” nyomán a lelkigondozás felmondásával, vagyis a „válás” fenyegetésével) adta értésére Erzsébetnek, hogy mennyire megköveteli a teljes engedelmisséget, s csak komoly vezeklés után fogadta vissza őt.²⁸⁵ A férj halála után Konrád jogai kizárólagosságra emelkedtek – rövid bizonytalankodás kiharcolta, hogy ő rendelkezessen Erzsébet özvegyi örökségével.²⁸⁶ Erzsébet újabb fogadalmat is tett az eisenachi ferences templomban – ezúttal nagypénteken. E második fogadalmában – ahogy a szertartást irányító Konrád leírta az 1232-ben készített első *Summa vitae*ben – lemondott „rokonairól, gyermekeiről, saját akarataról, minden vagyonáról, és mindenről, amit a Megváltó az evangéliumban elhagyandónak ítélt”.²⁸⁷ Konrád a már

²⁸² Ibid. 69. old.

²⁸³ CAESARIUS, 375. old.

²⁸⁴ LIBELLUS, 17–18. old.; Werner „Die heilige Elisabeth”, 49–50. old.

²⁸⁵ LIBELLUS, 27. old.

²⁸⁶ Werner, „Die heilige Elisabeth”, 52–53. old.

²⁸⁷ QUELLENSTUDIEN, 157. old., vö. Werner, „Die heilige Elisabeth”, 54. old.

bemutatott határozottsággal irányította Erzsébetet a „tökéletesség” útján. Erzsébet mindezt valamiféle örök asszonyi sorsként tűrhette. Legendájában megkapó képpel magyarázza szolgálójának életfilozófiáját:

*Olyanok vagyunk, mint a folyóban növekvő nádszál. Ha jön az áradás, a nád lehajlik, mert a víz lenyomja. De ha vége az árnak, a nád utána felegyenesedik, és vidám, erőteljes növekedésnek indul. Nekünk is így kell meghajolnunk és megalázkoddunk, hogy utána vidáman és élvezettel felegyenesedhessünk.*²⁸⁸

Erzsébet korai – huszonnégy éves korában bekövetkezett – halálával nem szűnt meg a gyóntató vele kapcsolatos gondoskodó tevékenysége: Konrád egy pillanatot sem késlekedve energikusan hozzálátott az örök dicsőség földi elismertetéséhez. Már Erzsébet halála tumultuózus jelenetekre adott okot: a ravatalhoz járuló hívők szinte darabokra szaggatták, hogy valami ereklye birtokába kerüljenek:

*többen ájtatosságból az arcát elfedő lepelről levágtak darabokat, mások már szakítottak belőle, megint mások a hajából vágtak le és a körméből, megint mások a füléből. Még a mellbimbóját is levágták, hogy ereklyeként használhassák.*²⁸⁹

Konrád egy évvel halála után megírja az első – *Summa vitae* néven ismert – életrajzot, mely meghatározza a később születő Erzsébet-legendák alapstruktúráját, a házasságán belül gyóntatónak engedelmességet fogadva vallásos életet kezdő, jótékonykodó hercegnő megindító, önként vállalt megpróbáltatásait s ebből fakadó dicsőségét.²⁹⁰ Konrád ezután csodagyűjtéshez lát, amihez 1232-ben pápai mandátumot is kap.²⁹¹ Ha inkvizitori ténykedése miatt meg nem gyilkolják 1233-ban, akkor minden

²⁸⁸ LIBELLUS, 71. old.

²⁸⁹ „*etiam summitatem mamillarum eius quidam precidebant*”, LIBELLUS, 79. old.;

²⁹⁰ QUELLEN, 155–160. old.; vö. M. Werner leírását in: *Sankt Elisabeth*, 394–395. old.

²⁹¹ Hans Knies, „*Miracula Sanctae Elisabeth. Bemerkungen zu den Kanonisati-*

bizonyal ő lett volna az a személy is, aki a szentté avatás nyomán az első hivatalos életrajzot megalkotja.

Vállalkozó életrajzírókban persze nem volt hiány: a fiatalon elhunyt szent királylány élete sok kitűnő legendaírótól ihletett meg, a hozzá kapcsolódó hagiográfiai anyag gazdagságával talán csak Assisi Szent Ferencé vetekedhet.²⁹² A XIII. század öt legjelentősebb Erzsébet-legenda írója – a ciszterci Caesarius von Heisterbach,²⁹³ a ferences generális Celanói Tamás,²⁹⁴ a nem mindenkor kegyes lelkületű francia költő Rutebeuf,²⁹⁵ valamint a két legnépszerűbb legendát író dominikánus Jacobus de Voragine²⁹⁶ és Dietrich von Apolda²⁹⁷ – jól szemlélteti

onsakten der heiligen Landgräfin”, in *Universitas. Dienst an Wahrheit und Leben. Festschrift Stohr* (Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1966) 78–88. old.

²⁹² QUELLEN, 1–109. old.; Ortrud Reber: a 16. század végéig 116 ide sorolható önálló hagiográfiai alkotást számlált össze: Reber, *Die Gestaltung*, 5–14. old.; tudomásom szerint Matthias Werner foglalkozik a gondolattal, hogy egy monográfiában az egész középkori hagiográfiai anyagot feldolgozza.

²⁹³ CAESARIUS – A legenda közvetlenül a szentté avatás után, 1236–37-ben készült el.

²⁹⁴ Az 1249-re datálható „*Vas admirabile, opus excelsi*” kezdetű legenda Celanói Tamásnak tulajdonítása nem biztos – Lemmens, „Zur Biographie” 8–12. old.

²⁹⁵ Rutebeuf, *La vie de saint Elysabel*, in *Oeuvres complètes de Rutebeuf*, eds. Edmond Faral – Julia Bastin (Picard, Paris, 1959–60) II. köt. 60–166. old.

²⁹⁶ Jacobus de Voragine, *Legenda aurea. Szentek csodái és szenvedései*, szerk. Madas Edit (Helikon, Bp. 1990) 276–286. old.; a legenda autenticitásáról, vagyis Jacobus szerzőségéről megoszlanak a vélemények. Alain Boureau a *Legenda Aurea* narratív struktúráinak elemzése nyomán az Erzsébet-legendát a későbbi betoldások közé sorolta: *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine* († 1298). (Cerf, Paris, 1984) 28–29. old.; véleményét osztja Barbara Fleith, *Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda Aurea*. Subsidia Hagiographica no. 72. (Société des Bollandistes, Bruxelles, 1991) 34–35., 463. old. – köszönet Madas Editnek, hogy erre a véleményre felhívta a figyelmemet. André Vauchez – vitatkozva ezzel a véleménnyel – érzésem szerint filológiai érvekkel bebizonyította, hogy az Erzsébet-legenda a legkorábbi források felhasználásával készült, eredetinek tűnő alkotás. In: „Jacques de Voragine et les saints du XIII^e s. dans la Légende dorée”, in Breda Dunn-Lardreau (ed.), *Legenda Aurea: Sept siècles de diffusion*. Actes du colloque ... 11–13 mai 1983. (Vrin – Bellarmin, Montréal – Paris, 1986) 27–56. old., különösen: 41–49. old.

²⁹⁷ Werner, „Die Elisabethvita”, ld. 69. jegyz.

a minden oldalról Erzsébetre irányuló érdeklődést. De épp a legfőbb autoritás, Konrád idő előtti halála miatt alakulhatott úgy, hogy a legelső – és a későbbiekben is nagyon kedvelt – részletes életrajz az u.n. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* lett, amit még 1235-ben egybeszerkesztettek az új szent titkos vallási életét – Konrád után – a legközelebbiről ismerő udvarhölgyek és szolgálók vallomásaiból.²⁹⁸ Már maga az elnevezés is beszédes: a női szentség új diadalmas példaképének életét négy női „evangélista” Guda, Isentrudis, Erzsébet, Irmgard – meséli el.²⁹⁹ A legenda szövege a szolgálólányoknak a szentté avatási eljárás során tett részletes tanúvallomásait szerkeszti négy fejezetbe (gyerekkor, házaset, özvegység, s végül a „beöltözés” után a haláláig a marburgi kórházban töltött idő), mely biográfiai ívbe, a hagiográfiában szokásos fejlődés- és szenvedéstörténetbe foglalja össze az Erzsébet kegyes cselekedeteiről szóló, példázatszerű anekdoták, visszaemlékezések sorozatát. Ez a többszólamú, ugyanakkor gondosan egybehangolt – nagy vonalakban Konrád vázlatának szerkezetét követő – szöveg a XIII. század egyik legizgalmasabb legendája, méltó párja az ugyanezekben az évtizedekben Assisi Szent Ferencről készített hasonló szabálytalan legendáknak: a *Legenda trium sociorum*nak és a Ferenc utolsó éveit végigkísérő – ugyancsak négy – társ elbeszéléseit a XIV. század elején összefoglaló „Perugiai legendának”.³⁰⁰

Marburgi Konrádhoz hasonló súlyos gyóntatógyéniséggel a többi közép-európai hercegnőnek – szerencséjükre – nem volt dolga, de a gyóntatók nagy hatása a többi itt tárgyalt szentnél is érzékelhető. Sziléziai Hedvig először ciszterci gyóntatókat tüntetett ki a bizalmával, Günther leubusi apátot, Matthäus ciszterci szerzetest ugyanebből a családi kolostorból s utána

²⁹⁸ QUELLEN, 15–20. old.; LIBELLUS.

²⁹⁹ A közkeletű cím Dietrich von Apoldától származik, s mint Huyskens rámutat, többszörösen félrevezető: Guda és Isentrudis inkább udvarhölgynek nevezhető, mint szolgálólánynak (*ancilla*), s ezen kívül a LIBELLUS tartalmazza egy ötödik szolgáló, Hildegunde tanúvallomásának elemeit is.; QUELLEN, 19. old.

³⁰⁰ *Assisi Szent Ferenc Perugiai legendája*, ford. Varga Imre (Helikon, Bp. 1990), részletes forrásjegyzék uo. 141–142. old.

Herbord ferences barátot, aki egyúttal menyé, Anna gyóntatója is lett.³⁰¹ Ezeknél a gyóntatóknál, különösen a ferences Herbordnál már ellentétes szereposztást találunk, mint Erzsébet és Konrád között. Hedvig szélsőséges aszkézisét Herbord már inkább mérsékelni igyekezett, lebeszélni próbálta a túlzott önostorozásról, a testét gyótró vezeklővek, vezeklőingek viseléséről, a téli mezítlábasságról.³⁰² Ez a mérséklő szerep azonban alkalmasint ismét hasonló pozícióba állította a gyóntatót a férjjel: velük kettejükkel „hadakozott” Hedvig, hogy szigorú vezeklő szokásait fenntarthassa. Ezen a téren őt szemlátomást egyik irányba sem kötötte az Erzsébetéhez hasonló feltétlen engedelmesség fogadalma, ha sikerült túljárnia az aszkétikus gyakorlatait korlátozni próbálók eszén, nem habozott.

Más volt a helyzet Hedvig menyével, akit épp a nagyhatalmú anyós rendelt előbb az apácák, majd saját gyóntatója, Herbord szigorú felügyelete alá. Anna legendája érdekes emléket állít arról, hogy milyen szerepet töltöttek be a ferences gyóntatók a házasságban is szent életre törekvő hercegnő mindennapjaiban: „valahányszor érintkezett férjével, a barátok útmutatását követve megkorbácsolatták magukat, ő a szobalánnyal, férje pedig a fráterekkel”.³⁰³ Herbordnak a későbbiekben nyoma vész – nem lehet tudni, ő maradt-e végig Hedvig gyóntatója, túlélte-e őt, megérte-e a kanonizáció előkészületeit. A ránk maradt két Hedvig legenda (*Legenda maior* és a belőle készült, kivonatos *minor*), valamint a *Speculum genealogiae* 1300 körül készült, szerzőjét nem ismerjük, még rendi hovatarozását sem határozhatjuk meg biztosan. Saját közléséből annyit tudhatunk, hogy felhasználta a szentté avatási per – azóta elveszett – dokumentumait és a közelebbről nem ismert Engelbert barát korábbi legendáját.³⁰⁴

³⁰¹ Gottschalk, *Sankt Hedwig*, 117. old.; Walter, *Studien*, 46–67. old.

³⁰² VITA HEDVIGIS, 531., 533. old.

³⁰³ „Statim vixit cum marito suo secundum consilium eorum, et disciplinas accipiebat a quadam pedissequa sua et maritus eius a fratribus”, Vita Annae, 658. old. Vö. Wyrozumski, „La sainteté des femmes”, 253. old.

³⁰⁴ VITA HEDVIGIS; V.ö. Reber, *Die Gestaltung*, 53–55. old.

Maga a Hedvig-legenda tehát nem köthető sem egy meghatározó gyóntató-egyéniséghez, sem más pontosabban körülírható vallástörténeti kontextushoz. Tizenkét fejezetre oszló szerkezete ügyesen kombinálja az életrajzi sorrendiséget (fiatalkor, házaselet, özvegység, halál, csodák, szentté avatás) a szent hercegnő különböző erényeit (önmegtartóztatás, alázat, türelem, komolyság, istenszeretet, könyörületesség, jövőbe látás) egyenként részletező tárgyalásmóddal, melyben az egyes erényeket az Erzsébetéhez hasonló példázat jellegű, ugyanakkor életszerű és részletgazdag epizódok illusztrálják. A halál utáni csodákkal szemben az életszentséget, a megvalósított vallási ideálokat előtérbe helyező későközépkori hagiográfia³⁰⁵ egyik legkiemelkedőbb, legarányosabb közép-európai legendája Hedvig életírása.

Csehországi Ágnes gyóntatóiról nem sokat tudunk, szép, bár Hedvigénél tömörebb legendájának XIV. század eleji, feltehetően minorita szerzője ugyancsak ismeretlen.³⁰⁶ Testvérének, Hedvig menyének, Annának a legendája még ennél is lakonikusabb³⁰⁷ – e két forrást ezért itt nem is tudom részletesebben kiaknázni.

Árpád-házi Margit és Marcellus kapcsolatáról – mint már az eddigiekből is kiderült – jóval többet tudunk. Marcellus 1234 óta a domonkos rend tagja, 1250 és 1260 között – feltehetőleg rövidebb megszakításokkal – a magyar tartomány *prior provincialisa*. Elmondható róla, hogy nála méltóbb és képzetesebb személy kevés akadt a királyi udvar köreiben, aki a kolostori életre szánt királylányt a kellő gonddal tudta volna irányítani.³⁰⁸ Valószínűleg Marcellus volt az, aki – csodás álmára hivatkozva – tömör maximába foglalta Margit számára a vallási életvitel alapelveit: „Szeresse Istent. Vesse meg önmagát, senkit meg ne

³⁰⁵ Goodich, *Vita perfecta*, 48–68. old.; Vauchez, *La sainteté*, 583–614. old.

³⁰⁶ VYSKOČIL, 16., 19., 68–76. old.; Polc, *Agnes*, 166–171. old.

³⁰⁷ VITA ANNAE.

³⁰⁸ Alapvető információink elsősorban a szentté avatási perben adott tanúvallomásokból származnak. Szerepét méltatja MÁLYUSZ, 369–378. old.; LOVAS 1941.

vessen, senkit meg ne ítéljen.”³⁰⁹ Ő lehetett az is, aki figyelmét a dinasztikus ősök már említett tisztelete irányába terelte.³¹⁰

Marcellus Margit életében játszott szerepének több epizódjáról már esett szó. A Duna áradásával kapcsolatos vitájuk arról tanúskodik, hogy Hedvighez hasonlóan Margit is egyenrangúbb viszonyban volt gyóntatójával, mint Erzsébet; sőt, egyféle évődés vagy berzenkedés is kiolvasható belőle: a szent életű királylány kezd tudatára ébredni újféle hatalmának, melynek segítségével nemcsak a földi, hanem akár a lelki atyja fölébe is kerekedhet.³¹¹ A lelkivezetői utasítás és a rajongó alázat érdekes – bár lehet, hogy csak irodalmias fordulatnak szánt – keveréke az is, ahogy Marcellus Margit csodás gyógyító képességét népszerűsítette.³¹² A gyóntatónak a leendő szent életében játszott szerepéről érdekes képet ad az a segítség, amit a vele kapcsolatos kiházasítási tervek meghiúsításához adott Marcellus Margitnak, amikor apja 1261-ben II. Přemysl Ottokárhoz akarta hozzáadni.

És amikor apja még tovább sürgette ezt a házasságot, akkor Margit a rábeszélő szavakat, melyeket a király oly sokszor intézett hozzá, tisztelettel, de a szülői erőszakkal határozottan szembeszállva utasította vissza: „Miért fáradoztok annyit ebben az Isten előtt is gyűlöletes ügyben? Akarom, hogy tudva tudjátok: én sem a fogadalmat, amit tettem, sem szüzességem tisztaságát, amit az én Uramnak, Jézus Krisztusnak már kicsiny koromban – erre emlékeznetek kell – egész lelkemmel felajánlottam, sem a rendhaz való hűségemet megtörni, megsérteni nem fogom, sem e világnak dicsőségéért, sem életemért, sem halálomért.” Erre apja, aki látta Margit állhatatosságát, így szólt: „Vajon nem vagyunk-e a te szüleid? Nem tartozol-e nekünk Istentől rendelt engedelmességgel?” Margit ezt válaszolta: „Tudom, hogy te vagy királyi atyám és parancsolóm, és hogy

³⁰⁹ BÖLE 21/788. old.; a mondás Szent Ágostonig visszanyúló gyökereiről ld. LO-VAS 1941. 37–40. old.; KIRÁLY 84–85. old.

³¹⁰ Vö. 102. jegyz.

³¹¹ Vö. 249. jegyz.

³¹² Vö. 243. jegyz.

királyi anyám az én úrnóm, de csak Istennek tetsző és az Isten akarata szerint tetsző dolgokban. Mert így szól az Írás: „Aki szereti atyját vagy anyját inkább, hogy nem engemet, nem méltó az énhozzám: és aki szereti fiát vagy leányát inkább, hogy nem engemet, nem méltó az hozzám.” Amikor pedig ő, aki többet ért másoknál, úgy érezte, hogy már semmiképpen nem tudja a zaklatásokat elviselni, elhívatta az akkori provinciálist: kérte, szenteljék föl a szent vélummal, hadd kerülje el az efféle hiábavaló és hiú eseteket.”³¹³

A családi kötelékek és a vallási elhivatottság közötti konfliktus igen régi. Az viszont újdonság, hogy a kérőjét elutasító, atyjával dacoló apáca oldalán ilyen aktívan, lép fel a lelkiatya, valószínűleg tőle származik az ötletes ellenállási forma, ő irányíthatta Margit figyelmét a találó biblia-idézetre is (ha ugyan nem utólag adta a szájába a leírt legendában). Ez a talán nem alaptalan feltételezés elvezet a legfontosabb Marcellus kapcsolatos kérdéshez, a legrégebb Margit-legenda szerzőségének a problémájához. Lovas Elemér 1941-ben megpróbálta valószínűsíteni, hogy csakis Marcellus lehetett az 1931-ben újra előkerült, és Bőle Kornél által kiadott legrégebb Margit-legenda szerzője.³¹⁴ Az azonosítást vitató ellenvetésekkel, különösen Györffy fejtegetéseivel szemben Klaniczay Tibor ismét Marcellus szerzősége mellett érvelt, ugyanakkor – végleges, minden kétséget kizáró bizonyíték híján – a *Legenda Vetus* elnevezés bevezetését javasolta.³¹⁵

Esztétörténeti-hagiográfiai párhuzamokat vizsgáló saját kutatásaim ugyanezt látszanak alátámasztani. Nagyon valószínűtlennek tartom, hogy ne a gyóntató írjon legendát egy koldulórendi szentről, ha még él a szentté avatási eljárás pillanatában. Hiszen a legendairás logikus meghosszabbítása volt annak a munkának, amellyel a hosszú évtizedeken át irányított szentjelölt erényeit próbálta csiszolgatni. Itt tárhatta a világ elé

³¹³ BŐLE 24/793. old.

³¹⁴ Bőle még nem tesz konkrét javaslatot: BŐLE, 15–16. old.; LOVAS 1941.

³¹⁵ Vitatta már CALLAEY is XXIV. old.; GYÖRFFY, 342–343. old.; vö. fentebb Klaniczay Tibor tanulmányának érveivel.

a gyóntató azokat a csakis általa ismerhető titkokat, amelyek majd a „világot” is meggyőzik patronáltjának csodálatos eredményeiről. Nehéz elképzelni, hogy ettől a szinte teljesen általános késő-középkori modelltől Margit és Marcellus esete eltért volna. Bár ettől nem szűnnek meg automatikusan az azonosítás problémái (hogy a legenda a provinciálisról egyes szám harmadik személyben beszél,³¹⁶ s hogy nem említi a Marcellus által a vizsgálatokon elmondott leglátványosabb „csodát”, a Duna kiárasztását³¹⁷), mégis eltörpülnek a gyóntató szerzősége mellett szóló érvek mellett. Nemcsak Marcellus jólinformáltsága, hanem Margit lelkére vonatkozó egyféle birtokjoga is amellet szól, hogy csakis ő lehetett a szerző.

A *Legenda Vetus*, mint már erről szó esett, a XIII. századi új hagiográfiai elképzelések jegyében íródott, s a hangsúlyt Margit vallásos életvitelére, koldulórendi ideáljaira, aszkétikus eredményeire teszi – életközélbe hozza az önkéntes szegénység vallási gondolatát. A dinasztikus ősök megkülönböztetett tisztelete az egyetlen „couleur locale” a legendában, de amennyiben ez a hagiográfikus modellek tudatos követésére épülő késő-középkori életszentség legkézenfekvőbb magyarországi illetve közép-európai kiindulópontja, ez is beleilleszkedik az európai összképbe. Sőt, épp arról tanúskodik, hogy a koldulóbarátok különleges érzékenységgel alkalmazkodtak itt is, mint mindenütt, a helyi vallási környezethez: Közép-Európában a „keresztény herceglányok nevelése” vezethetett befolyásuk hasonló növekedéséhez, mint Párizsban a skolasztika, Oxfordban a természettudományok kézbe vétele, Dél-Franciaországban az inkvizitori tisztség vagy Itáliában a városi statútumok megreformálása.

³¹⁶ Ez egyébként előfordul más hagiográfikus szövegben is: harmadik személyben szól magáról a XV. században a híres angol misztikus, Margery Kempe. Vö. *The Book of Margery Kempe, fourteen hundred & thirty six*; a modern version by W. Butler-Bowdon, intr. by R. W. Chambers (Cape, London, 1936; Devin-Adair, New York 1944)

³¹⁷ Ezzel kapcsolatban elfogadhatónak tűnik LOVAS 1941 magyarázata: ha már az apácák szóbahozták a vizsgálaton, a főszereplő, Marcellus kénytelen lehetett előadni azt a verziót, amit, éppen saját kételyei miatt hagyhatott ki a korábban elkészített legendából.

Érdekes fejlemény, hogy a helyi vallási mentalitás hamarosan visszaformálta a saját képére a XIII. század hetvenes éveiben úttörően modernnek nevezhető Margit-legendát. A magyar nyelvű Margit-legenda szerzője szükségét érezte, hogy az élet-szentség moralizáló hangvételő, példázatszerű leírását – amit a *Legenda Vetus* nyújtott – a szentté avatási per tanúvallomásaiból vett csodás történetekkel dúsítsa fel, elegyítve ezzel a koldulórendi hagiográfia narratív sémáját és a csodabeszámolók archaikusabb vallási elképzeléseit. Nem tudjuk, hogy mikor keletkezett a Ráskai Lea 16. századi másolatából ismert magyar Margit legenda feltételezett latin eredetije.³¹⁸ Egyáltalán: kérdéses, hogy a *Legenda vetus* és a kanonizációs per információit módszeresen egybeolvasztó magyar legenda fordításához Mezey szerint alapul szolgáló „Marcellus III”-nak keresztelt latin eredeti létezett-e. Annyit tudunk mindenesetre, hogy a XV. század elején, a Margit-legenda iránt érdeklődő, Sienai Katalin szentté avatásán fáradózó velencei dominikánus barát, Tommaso Caffarini kérésére magyar prior provinciális, Gergely nem ezt a „teljesebb” latin kompilátumot küldte, hanem a *Legenda vetus* átíratát (mint Klaniczay Tibor fentebb kimutatta, ez az, ami fennmaradt a ma a bolognai domonkos rendházban őrzött kódexben – ez volt a Bőle által „felfedezett” és kiadott példány³¹⁹). Ez a tény arra látszik utalni, hogy egy ilyen latin szöveg a XV. század elején még nem létezett.

Gergely prior provinciális Caffarinihez írt levele ugyanakkor arról is tanúskodik, hogy a legrégebb legendát és a szentté avatási per tanúvallomásainak a szövegét a XV. század elején a

³¹⁸ VOLF, P. BALÁZS; keletkezését MEZEY a XIV. század elejére teszi, 53–71. old., ugyanezt a véleményt osztja Klaniczay Tibor is „Margit” tanulmányában. A bizonyíték erre a korai datálásra pusztán annyi, hogy olyan plusz információk találhatóak a magyar legendában, amelyek nem fellelhetők a forrásul szolgáló *Legenda vetus* illetve a kanonizációs per szövegében. Ugyanerről azonban épp Klaniczay Tibor mutatta ki más összefüggésben, hogy e plusz információk jól megmagyarázhatók a kanonizációs per ismert szövegeiből hiányzó néhánylapnyi tanúvallomás feltételezhető információival, *ibid.* Filológiai bizonyíték tehát a XIV. századi datálásra nincs.

³¹⁹ Ld. K. T. tanulmányában, 61–67. jegyz.

magyarországi dominikánusok egyazon egységnek, ugyanannak a „legendának” tekintették. a magyarországi dominikánusok. Kiderül belőle, hogy a legendát és a tanúvallomásokat Budán egyazon kódexben őrizték. A bolognai kódex alaposabb vizsgálata azt is feltárta, hogy az elküldött legende nem ér véget a *Legenda vetus* szövegének a végén, hanem hozzámásoltak még néhány oldalt a tanúvallomásokból is, amit azután a következő megjegyzéssel hagytak félbe: „a legenda közepétől egész a végéig hasonlóan folytatódik, csodákkal fejeződik be s ha az egészet meg szeretnék kapni, bizonyára olyan terjedelmes lenne, mint egy fél Biblia”.³²⁰ Úgy tűnik, a két szöveg együttes kezeléséből kovácsolódhatott ki, talán épp a XV. század első felében az a kompromisszum, ami az éleltszentég XIII. századi új ideálját egybeolvasztotta a szentséghez fűződő archaikusabb helyi felfogással, s ami a magyar legenda által megtestesített szintézis vezérgondolata, szerkesztési elve lett. Akad is egy hely a magyar legendában, ahol a szerző a jegyzőkönyvet Margit „legendájának” nevezi: „hyven meg jrak papanak be vivuek, nekevnk es jrua hagyak mykeppen jol lagyatok az ev legendayat”.³²¹

Margit Krakóban élő testvére, Kinga legendájához kapcsolódik utolsó példám arról, hogy milyen furcsa szerepet játszottak a kolduló rendi lelki vezetők a közép-európai kegyes hercegnők életében. Gyóntatója, egy Bogufalus nevű ferences fráter, akkortájt tünhetett fel a környezetében, amikor Kinga csodagyűjtést rendezett szeretett sógornője, Salome a szenté avattatására 1269 és 1271 között. Bogufalus, aki ez ügyben a nemrég kanonizált Hedvig ünnepén tartott prédikációt, az új típusú női szent-ideál jó ismerője lehetett. Esetleg közrejátszott abban, hogy Salome legendájában központi helyre került a „szűzházasság” motívuma, vagyis az, hogy a hercegnő vallási okból ellenált annak, hogy házassága „konzumáltassék”, és szüzi

³²⁰ „Mitto vobis etiam aliquam partem legende sancte Margarite et etiam in medio et in fine illius partis tota legenda terminabitur eodem modo cum miraculis usque ad finem. Si autem totum vultis habere, pro certo continet in toto usque ad mediam bibliam...” CAFFARINI, 174. old.; a bolognai kódex tanúvallomás-töredékeire ld. fentebb Klaniczay Tibor tanulmányát, 42. és 87. jegyz.

³²¹ P. BALÁZS, 283 old., ld. fentebb, Klaniczay Tibor tanulmányában 69. jegyz.

magatartásához a legenda szerint megnyerte férje beleegyezését is.³²² Ugyanezt a motívumot állította azután a középpontba Kinga XIV. századi legendája is. Itt részletes beszámolót kapunk arról, hogyan vette rá Kinga a férjét, kitartó alkudozással, többszöri haladék után, hogy kímélje meg szüzességét. A legenda elbeszéléséből úgy tűnik, hogy mindez csupán a gyermektelen hercegnő megözvegyülésekor került a nagy nyilvánosság elé, amikor is Bogufalus barát külön prédikációban dicsőítette Kinga házasságban is megőrzött szüzességét. Ő lehetett, aki kijárta, azt, hogy a kolostort alapító és klarissza rendbe lépő Kinga szokatlan módon még a *consecratio virginum* megtiszteltetésében is részesülhessen.³²³

Bogufalus e kérdésben történő felszólalása meglepően (és gyanúsán) intim viszonyról árulkodik. Talán ez válthatta ki, hogy a kegyes hercegnő szüzességéről tanúskodó fráterrel kapcsolatban rosszindulatú pletykák terjedtek el, s a paráznság vádját hozták fel ellenük. A kiobbant botrány nyomán azonnal el is távolították védencétől. Kingának a legenda szerint csupán a rá áradó isteni fény segítségével sikerült tisztázni magát a gonosz vádak alól.³²⁴ Az efféle maliciózus híresztelések arról tanúskodnak, hogy a középkor végére kezdett összezavarodni az égi és a földi szerelem kezdetben világosabbnak tűnő megkülönböztetése. S ebben nagy szerepe volt lehetett annak az intim kapcsolatnak, ami őket gyóntatóikhoz fűzte.

A lelki vezető és patronáltja, a szent életű vallásos nő együttműködésének terén egyébként az imént bemutatott példánál

³²² Vö. VITA SALOMEAE; Wyrozumski, „La sainteté des femmes”; Brigida Kürbis, „Asceza chrześcijańska i jej interpretacje hagiograficzne. Polski model ascezy franciszkańskiej w XIII i XIV wieku”, in J. Kłoczowski, ed. *Zakony Franciszkańskie w Polsce. Franciszkanie w Polsce średniowiecznej* (Krakow, 1982) 159–181. old.; a „szűzházasság” motívumáról l. André Vauchez, „Aux origines de la „Fama Sanctitatis” d’Elzéar (†1323) et de Dauphine de Sabran (†1360): le mariage virginal”, *Mémoires de l’Académie de Vaucluse*, 7e série, 6 (1985) 153–163. old.; vö. idem, *Les laïcs*, 203–224. old.; idem, „Chasteté conjugale et sainteté féminine: le cas de Ste Hedwige de Silésie († 1243) d’après les textes hagiographiques contemporains”, *Roczniki Humanistyczne*, 34 (1986) 479–484. old.

³²³ VITA KYNGAE, 707. old.

³²⁴ VITA KYNGAE, 713–714. old.

jóval zavarbaejtőbb történetekkel is találkozhatunk, ha kilépünk a közép-európai udvarok arisztokratikus környezetéből.

A gyóntatókat ugyanígy megtaláljuk őket a késő-középkor polgári sorból kikerülő női szentjei mellett, mindenekelőtt Itáliában, a koldulórendi szent-ideál szülőföldjén. A könyv első felében tárgyalt Sienai Szent Katalin és legendaírója, a domonkos Raimondo da Capua kapcsolata jól példázza ezt a furcsa ellentmondásokkal terhelt együttműködést, de sok más híres itáliai példát is említhetnénk. A közép-európai kultuszok jobb megértéséhez sok segítséget adhat az ezekkel történő összevetés, az „összehasonlító történetírás”³²⁵ felismeréseinek a kamatoztatása.

Nem csupán ebből az egyetlen szempontból érdemes kitekinteni a fentiekben vizsgált vallási megnyilvánulások itáliai párhuzamaira. Hasonlóan fontos megvizsgálni, hogyan alakulnak Itáliában a női szentség fentiekben sorra vett alkotóelemei – a családhoz s a szűkebb társadalmi környezethez való viszony, az aszkétikus szokások, vagy a politikai célokra felhasznált vallási presztízs. A Közép-Európa és Itália közötti összevetés külön érdekessége, hogy két különböző társadalmi milióban – arisztokratikus uralkodói környezetben és polgárlányok kereskedőcsaládjában – kísérhetjük figyelemmel a koldulórendi vallásosság női ágának alakulását.

Az összehasonlítást azonban mindenekelőtt két további tényező indokolja. Egyrészt az, hogy a közép-európai szent életű hercegnők legfőbb ihletése épp Itáliából érkezett. Épp azzal érték el a leglátványosabb hatást, hogy fejedelmi udvarokban vittek diadalra az önkéntes szegénység városban született, polgári eszmevilágát. Szent Erzsébet 1225-ben bekövetkezett látványos

³²⁵ Az itáliai mellett persze más területekkel is összehasonlíthatnánk a fentebb tárgyalt szenteket: hasznos párhuzamok adódhatnak a németalföldi ciszterci misztikusokkal és beginákkal is, vö. Roisin, „L'efflorescence” és idem, *L'hagiographie* (vö. 32. jegyz.), ezt az összevetést megpróbálta kiaknázni MEZEY; az itáliai női szentség-modellt a némettel és a németalföldivel konfrontálja Vauchez, *La sainteté*, 255–256. old. A összehasonlító történetírás általánosabb problémájához vö. Marc Bloch, „Pour une histoire comparée des sociétés européennes”, in idem, *Mélanges historiques* (Serge Fleury/EHESS, Paris, 1983) 16–40. old.

megtérését az alig néhány éve – 1221 óta – Németországban térítő ferences barátok érték el, akiknek szállást és saját kezűleg készített ruhát adott Eisenachban. S nemcsak adott Erzsébet ruhát, hanem kapott is: a hagyomány szerint maga Szent Ferenc küldött neki durva cilicumból készült „vezeklőruhát”, amit ma ma Oberwallufban őriznek ereklyeként. 1229-ben Erzsébet a marburgi kórházát az egy évvel korábban szentté avatott Assisi Szent Ferencnek dedikálja.³²⁶ Csehországi Szent Ágnes megtérését, mint láttuk, nem kisebb jelentőségű személy üdvözölte, mint Assisi Szent Klára, akivel Ágnes több levelet is váltott, s akinek ihletésére megalapította Közép-Európa első klarissza zárdáját.

Másfelől: a közép-európai szent hercegnők újszerű vallásos életét talán sehol sem kísérték olyan élenk figyelemmel, mint épp Itáliában. Árpád-házi Szent Erzsébet ünnepélyes kanonizációját 1235-ben a perugiai dominikánus templomban hirdetik ki. Sziléziai Szent Hedvig 1267-es szentté avatását is több Itáliában született himnusz visszhangozza, s mint láttuk, e könyv főszereplője, Margit még hivatalos elismerés nélkül is oly népszerű Itáliában, hogy legendák, képek sora kapcsolódik hozzá, köztük egy izgalmas új mítosz, a stigmatizáció története. Csak összehasonlító elemzéssel találhatunk választ arra a kérdésre, hogy miért épp az Margit személyéhez fűzték ezt a különös történetet.

A két régió női szentjeinek összehasonlítása, egymás mellé állítása már a XIII–XIV. században elkezdődött, amit mindenél látványosabban tanúsítanak Giotto freskói a firenzei Santa Croce Bardi kápolnájában (1316) és Simone Martini freskói Assisiben, a Szent Ferenc bazilikában (1321). (XXXII–XXXIII tábla) Az alábbiakban megpróbálok néhány következtetést levonni ebből az összevetésből.

³²⁶ *Sankt Elisabeth*, 379–390. old.

5. A NŐI SZENTSÉG ÚJ MODELLJEI A XIII–XIV. SZÁZADI ITÁLIÁBAN

Az összehasonlítás legelején ki kell emelni a szembeszökő számbeli különbséget. Közép-Európát tárgyalva kilenc XIII. századi női szent illetve szent-jelölt életét állítottam a középpontba, s az elemzések folyamán talán még egyszer ugyanennyit sorolhattam melléjük, akikről kevesebbet tudunk. Ha a vallási mozgalom megjelölést használtam a közép-európai hercegnők sajátos törekvéseire, azt csak nagyon áttételesen, idézőjelben tehettem. Ezzel szemben Itáliában valóban mozgalomról volt szó, a nők figyelemre méltó vallási diadaláról: jóformán minden itáliai városban felbukkant és a közfigyelem középpontjába került egy vagy több szent életű polgárlány ebben az időszakban. A középkori itáliai női szentek egyik legutóbbi monográfiája, Rudolph Bell 1200 és 1450 között több mint száz női szentet számlált össze, akiknek a személye körül e korszakban valamilyen lokális szentkultusz alakult ki.³²⁷ Noha csak alig egy tucatnyit kanonizált közülük az egyház (ami egyébként szintén jelentős szám), a legtöbbjükéről saját korukban született legenda, és „boldogként” ma is tisztelik őket. Hogy kiindulópontot adjak az összehasonlításhoz, kiválasztok közülük tizenegyet, akiknek a rövid bemutatása egyúttal képet rajzol a női szentség ideáljának XIII–XIV. századi átalakulásairól.

A kezdet itt hasonlóképpen egyértelmű, mint Közép-Európában: ahogyan ott Árpád-házi Szent Erzsébet példája hozott döntő áttörést, Itáliában Assisi Szent Ferenc társának, Klárának (1193–1253) lett ugyanolyan nagy jelentősége – nem véletlenül

³²⁷ Rudolph Bell, *Holy Anorexia* (The University of Chicago Press, Chicago-London, 1985) 215–228. old.

állították épp őket párba Giotto és Simone Martini festményei. A vagyonos városi lovagcsaládból származó Klára tizenhat éves korában ismerkedik meg Ferencsel, valószínűleg unokatestvére, Rufinus (Ferenc egyik legkedvesebb társa) közvetítésével. Két évvel később, 1212-ben elszökik otthonról, engedelmisségi fogadalmat tesz Szent Ferencnek, aki ekkor ünnepélyesen rövidre vágja a haját (XXXIV. tábla) és női közösséget alapít a San Damiano templomban. Klára közössége 1215-ben megkapja III. Ince pápától a *Privilegium paupertatis*. 1227-ben, Ferenc halála után Második Rendként intézményesül, 1247-ben kap IV. Ince pápától regulát, s végül 1253-ban, nem sokkal halála előtt hagyják jóvá Klára saját reguláját.³²⁸

A szentté avatási per és Celanói Tamás legendája mintaszerű képet fest arról, hogyan „zárkózott a parányi monostor börtönébe Mennyei Szerelmese kedvéért Klára szűz”, hogyan „rejtőzött a világ háborgásai elől, s tartotta kemény fegyelemben a testét, amíg csak élt”.³²⁹ Szent Klára jól példázta, hogy a nők számára a ferences ideál által meghatározott életforma egyáltalán nem ugyanazt a világi környezetben folytatott térítőmunkát jelentette, mint a minorita testvéreknél, hanem egy hagyományosabb jellegű apácaéletet, mely talán épp az askétikus szokások – akár Szent Ferenc kifejezett tilalma ellenére is folytatott – kultiválásával tűnt ki. Apácatársai beszámoltak arról, hogy „az étkezésben való mértékletessége annyira szigorú volt, hogy úgy tűnt, mintha az angyalok táplálnák őt” (Amata vallomása); „testét durva ruhákkal fenyítette, néhányszor olyan ruhákat hordván, melyek lósörényből vagy lófarokból készültek” (Filippa vallomása).³³⁰

Az öltözködésbeli szimbólumok vallási jelentésére Klára hasonló gonddal ügyelt, mint maga Szent Ferenc. „Beöltözése” a

³²⁸ Cf. *Szent Klára*; Grau, *Leben* (vö. 38. jegyz.); Rosalind B. and Christopher N. L. Brooke, „St. Clare”, in Baker, *Medieval Women*, 275–288. old.;

³²⁹ *Szent Klára*, 20–21. old.; Zeffirino Lazzeri (ed.), „Il processo di canonizzazione di S. Chiara d’Assisi”, *Archivum Franciscanum Historicum* 13 (1920) 421–507. old.

³³⁰ *Szent Klára*, 81., 89. old.

még nem is létező új szerzetbe misztériumjátékba illő dramaturgia szerint zajlott, 1212 virágvasárnapján:

Ferenc atya azt az utasítást adta neki, hogy az ünnepnapon illően kiöltözve és felékesítve a többi hívővel együtt vegyen részt a barkaszentelésen, és csak az utána következő éjszaka menjen a táboron kívülre, és fordítsa világias örömét az Úr kánszenvédeése fölött érzett gyászra. Mikor tehát felvirradt az ünnep napja, Klára a többiekkel együtt bevonult a templomba, és ragyogó ünnepi öltözkéiben elfoglalta a helyét az asszonyok között... A rákövetkező éjszaka azután... a Santa Maria de Portiuncula templomához sietett... lehányta magáról Babilon szennyét, válólevelet adott a világnak: a testvérekkel levágatta haját, és lemondott a világ sokféle pompájáról.³³¹

Klára a kolostoron belül is nagy jelentőséget tulajdonított az askétikus öltözetnek: „ha olykor észrevette, hogy a nővérek tunikája hitványabb volt, mint az, amit ő hordott, elkérte azt a maga számára, és annak a nővérnek adta a sajátját.” (Perugiai Benvenuta tanúvallomása)³³²

Az askétikus szokások mellett két jellegzetesség említendő még külön Klára életében. Az áldozatos, semmi borzalomtól vissza nem riadó betegápolás, jól mutatja rokonságát északi kortársaival, Erzsébettel és Hedviggel. Másfelől pedig bensőséges hitélete, „bőséges könnyhullatásai”, imái (köztük az írásban is fennmaradt „Krisztus öt szent sebéhez” című³³³), egyéb írásos alkotásai (levelei, végrendelete, regulája) figyelmeztetnek az itáliai női szentségmodell kezdettől fogva meglévő nagyobb differenciáltságát.

Míg Szent Klára élet-modellje a ferencesek „második rendje” segítségével vált követendő mintává Itáliában és kívüle, a firenzei Umiliana dei Cerchi (1219–1246) a laikus életformát fenntartva próbálta megvalósítani a vallási eszményeket, s ezzel a ferences „harmadrend” egyik első jelentős képviselője lett.

³³¹ Ibid. 18–19. old.; Grau, *Leben*, 40–41. old.

³³² Ibid. 74 old.

³³³ Ibid. 181–183. old.

A vagyonos patríciuscsalád sarjaként 15 éves korában férjhez adott, majd két lánygyerek és hét éves házaselet után huszonnégy éves fejjel özvegyen maradt Umiliana hasonló módon tér meg már házaselete idején, s feltehetőleg hasonló skandallumokat is okoz, mint Szent Erzsébet. Özvegyként azután – ismét csak Erzsébethez hasonlóan – elhagyja férje házáat, családját és saját gyermekeit is. Ő ugyan visszatér a szülői házba, de ott határozottan ellenáll az újabb kiházasítási elképzeléseknek (inkább vállalva, hogy apja kitagadja örökségéből), és a családi ház egy kis toronyszobájában folytatja vezeklő, betegeskedő életét még öt éven át, huszonnégy éves korban bekövetkezett haláláig. Vallási tevékenységét, szigorú önsanyargatásait egy Michele degli Alberti nevű ferences barát irányítja (*qui doctor eius in perfectionis fuit*), ő lépteti be a formálódó *Ordine della Penitenzába*, ő az egyik gyóntatója, feltehetőleg csak azért nem ő írja a legendát, hanem rendtársa, Vito da Cortona, mert Umiliana halála után – mint azt a szent is megjósolta – fra Michele is súlyos betegségbe esik és utána hal tanítványának.³³⁴

Rosa da Viterbo (1233–1251) és Fina di San Gimignano (1238–1253) életéről, megtérésének körülményeiről sokkal kevesebbet tudunk. A viterbói polgárlánynak, Rosának – a halála után egy évvel IV. Ince pápa által elrendelt szentté avatási vizsgálódás során születetett első *Vitája* szerint – maga Szűz Mária parancsolta egy látomásban, hogy öltse magára a városban megalakult harmadrend bűnbánó öltözetét. Beöltözve rögtön összehívta a városnegyedéből (*contrata*) az asszonyokat és prédikálni kezdett nekik. Választásáért meg kellett küzdenie apjával, aki mindenféle fenyegetésekkel próbálta lebeszélni a vallásos életforma választásáról. Egy újabb látomás hatására, melyben megjelent neki a keresztre feszített Jézus Krisztus, újra kivonult prédikálni a városka utcáira, II. Frigyes császár halálát prófétaálva és szembeszegülve a városkában fellelhető eretne-

334 Vitus Cortonensis, *Vita beatae Humilianae de Cerchis* AA SS IV Maii 386–413. old. (idézet cap. 13. 390. old.); Anna Benvenuti Papi, „Umiliana dei Cerchi. Nascita di un culto nella Firenze del Dugento”, *Studi Francescani* 77 (1980), 87–117. old.; cf. *idem*, „In castro poenitentiale”. *Santità e società femminile nell'Italia medievale* (Herder, Roma, 1990) 59–98. old.

kekkel. Még számos csodatétel fűződött nevéhez, mielőtt alig tizennyolc éves korban elérte a halál.³³⁵ Fina di San Gimignano kultuszát a domonkosrend karolja fel. A XIV. század elején a Giovanni del Coppo barát által írt legendából tudhatjuk, hogy Fina egy szerencsétlen béna leány volt, aki éveken keresztül mozdulatlanságra volt kárhóztatva a fekhelyén, ahol férgek, sőt, patkányok kínozták testét. Fina még gyerekként, tizenöt éves korban belehalt betegségébe. Szenvedéséről senki sem tudott, kivéve anyját, aki ápolta. Szentségére nem a Rosához hasonló látványos nyilvános fellépés hívta fel a figyelmet, hanem az, hogy halálakor megszólalt San Gimignano összes harangja, anélkül, hogy bárki megérintette volna őket, s ezután még számos csoda történt ereklényénél.³³⁶ Mind Rosa, mind Fina kultusza új lendületet vett a XV. század közepén, amikor – szinte egy időben – 1457-ben az előbbi ügyében sikeres szentté avatási pert rendeznek, melynek alkalmából egyúttal megszületik egy újabb, sokkal részletesebb legendája³³⁷, az utóbbit pedig megválasztják városa patrónusává, és egy szép kápolnát szentelnek a tiszteletére.

Cortonai Szent Margit (1247–1297) a XIII. századi Itália legkalandosabb életű női szentje volt, talán ezért maradt fenn épp róla a legfordulatosabb életírás, ferences gyóntatója, Fra Giunta Bevegnati tollából.³³⁸ Története mesébe illő: nyolc éves, amikor meghal anyja, apja újra nősül, és gonosz mostohát

³³⁵ AA SS Sept II, 433–479. old.; Giuseppe Abate, „S. Rosa di Viterbo, Terziaria Francescana (1233–1251). Fonti storiche della vita e loro revisione critica”, *Miscellanea Francescana* 52 fasc. I–II (1952). 112–278. old.

³³⁶ AA SS Martii II pp. 235–242.

³³⁷ Abate, S. *Rosa*, 231–278. old.

³³⁸ Fra Giunta Bevegnati, *Leggenda della vita e dei miracoli di Santa Margherita da Cortona* (L.I.E.F., Vicenza, 1978); Enrico Menestò, „La mistica di Margherita da Cortona”, in *Temi e problemi della mistica femminile*, Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, XX. 14–17 Ottobre 1979 (Maggioli Editore, Rimini/Todi, 1983) 181–207. old.; Roberto Rusconi, „Margherita da Cortona: Peccatrice redenta e patrona cittadina”, in Enrico Menestò and Roberto Rusconi, *Umbria. La strada delle sante medievali* (Roma, 1991) 56–63., 200–201. old.; Daniel Bornstein, „The Uses of the Body: The Church and the Cult of Santa Margherita da Cortona”, *Church History* 62 (1993) 163. 177. old.

hoz a házhoz. A városszerte híres szépséggé cseperedő Margit tizenhat évesen elszökik otthonról szeretőjével, Arsenioval, akitől fia is születik. Arseniot azonban nemsokára meggyilkolják egy vadászat közben, ő találja meg vérbefagyva egy bokor alján. Margit megesett lányként a gyerekekkel újra hazatér a szülői házhoz, ahonnan újra elűzik. Ezután kéri bűnbánóként a cortonai ferencesek pártfogását (akik néhány év vezeklés után hajlandók csak védelmükbe fogadni ezt az „erkölcstelen” nőszemélyt), s ezután fogad hűséget – mint valamiféle második Mária Magdolna – Krisztusnak „mint urának, apjának, jegyesének”.³³⁹ Vározzéli cellájában szigorú önsanyargatásba kezd, mely önállóan egyféle háború saját „bűnös” testi szépsége ellen: csomós kötéllel korbácsolja testét, betegre bőjtölte magát, ékszer helyett nyakába kötött kötéllal vonul ki az utcára, ő az, aki, mint Szent Erzsébet és Szent Margit, azzal fenyegetőzik, hogy ajka és orra levágásával fogja végképp elcsúfítani az arcát.³⁴⁰ Nyilvános megjelenéseinek színházias és politikai aspektusaira az alábbiakban még visszatérek.

Angela da Foligno (1248/9–1309) életének részleteiről kevesebbet tudunk, inkább csak következtethetünk rá rokona, társa és gyóntatója, a ferences Arnaldo barát által lejegyzett beszámolóiból.³⁴¹ Házasságban élve, több gyerek anyjaként fordult a vallás felé 1285 körül, és elhivatottsága akkor lett teljes, amikor anyja és férje halála után hirtelen gyermekeit is elvesztette. 1291-ben egy zarándokcsoporttal Assisiben járt, ekkor kezdődtek látomásai, amelyeket azután éveken át diktált hűséges társának, Arnaldónak, majd hamarosan egy népesebb tanítványi körnek is. Könyvéből nemcsak arról kapunk képet, hogyan váltogatták egymást a vallásos elragadottság örömteli

³³⁹ Fra Giunta Bevegna, *Leggenda* 1,2 – 4. old.; V,4 – 77–78. old.; XI,20 – 329. old.

³⁴⁰ Vö. Bell, *Holy Anorexia*, 92–97. old.

³⁴¹ M. Faloci Pulignani, *L'autobiografia e gli scritti della beata Angela da Foligno pubblicati e annotati da un codice sublacense* (Città di Castello, 1932); Ulrich Köpf, „Angela von Foligno. Ein Beitrag zur franziskanischen Frauenbewegung um 1300”, in Dinzelbacher – Bauer, *Religiöse Frauenbewegung*, 225–250. old.; Bell, *Holy Anorexia*, 103–113. old.

pillanatai a durva bűnbánattal és önkínzással (ő is nagyon keményen böjtölt, sebesre verte testét, egyenként gyötörte teste különböző tagjait, hogy kirója rájuk a megfelelő penitenciát, a betegápolást olyan szélsőséges megnyilvánulásokra használta, mint például hogy ivott a leprások fürdővizéből, melyből húsdarabok akadtak meg a torkán). Azt is bemutatja a sok éven át vezetett lelki napló, hogyan illeszkedik ez a két pólus a kezdetben meglepő magabiztossággal fellépő, majd újólág elbizonytalanodó misztikus lelki életének a hullámzásaihoz. Bizonyos alkalmakkor eksztatikus rajongásban viszonzva érezte a keresztre feszített Krisztus iránti szerelmét: még visszatértek híres hűsvét szombati látomására, amikor Jézus sírjában találta magát, s ott megcsókolta mellét és száját.³⁴² Máskor viszont őrvjngő önkritikával azt diktálta: „Ne higgyetek nekem! Ne imádjátok ezt a bálványt, mert az ördög lakik benne. Minden, amit beszéltem, ördögi csalás volt...”³⁴³

Montefalcói Szent Klára (1268–1308) kevésbé színes jelenség volt. 1318–19-ben elkezdett szentté avatási perének leírásai alapján azokhoz a szentekhez sorolhatjuk, akik már kisgyerekkoruktól vallásos életre készültek: négyéves korától előszeretettel vonult félre imádkozni. A választásban nagy szerepe volt családjának: testvére, Francesco belépett a minoritákhoz, ahol provinciális és inkvizítor lett belőle, nénye, Giovanna pedig laikus vallási közösséget alapított – Klára is ebbe az ágostonos regula szerint élő közösségbe lépett be hatéves korában, ahol nővére halála után, 1391-ben apátnóvé választották. Végtelen szigorúságú bűnbánó szokásai mellett („*magis admiranda quam imiúanda*” – írta egyik életrajzírója) Klárát elsősorban víziói, próféciái, gondolatolvasó híre tették nevezetessé. Tekintélye kifejeződött abban is, hogy kora jelentős egyházi személyiségeivel – pl. a Colonna család bíborosaival – személyes kapcsolatban állt. Halála után rögtön elterjedt szent híre, apátatársai tanúsága szerint szívében megtalálták Krisztus szenvedésének eszközeit. Szentté avatási pere első menetben nem vezetett eredményhez, feltehetőleg azért, mert XXII. János pápa avig-

³⁴² Faloci Pulignani, *L'autobiografia*, 52., 74., 169. old.

³⁴³ Ibid., 121., 243–244. old.

noni környezete itáliai spirituális ferences szimpátiákat vélt felismerni a kultuszban. Egy második (1497) és egy harmadik (1624) sikertelen próbálkozás után 1883-ban avatták szentté.³⁴⁴

Montepulcianói Szent Ágnes (1274 – 1317) és Città di Castellói Boldog Margit (1287 – 1320) a dominikánus apácák vonzaskörének két szélső pólusát szimbolizálják a XIV. század elején. Ágnes nemesi családból származott, kilencéves korban kolostorba került, fiatalon kitűnt apácátársai közül, és ezért tizenöt éves korában azt a megbízatást kapta, hogy ő alapítson egy új monostort egy környékbeli faluban. Később szülővárosa visszahívta egy hasonló felkéréssel, aminek 1306-ban szintén sikerrel tett eleget. A montepulcianói Santa Maria Novella titulusú dominikánus kolostor fejedelemasszonyaként fejezte be életét, amelynek csodás tetteit a később Sienai Katalin gyóntatójaként híressé lett Raimondo da Capua örökítette meg.³⁴⁵ Città di Castellói Margit szegény sorsú szülők vakon született gyereke volt, akit szülei a csodás gyógyulás reményében elvittek egy nem sokkal azelőtt meghalt ferences barát sírjához, majd pedig reményeikben csalatkozva ott a sorsára hagyták. Egy jólelkű házaspár nevelte fel, majd miután sikertelenül próbált belépni valamilyen női szerzetbe, végül is a domonkos harmadrend ruháját öltötte magára 1301-ben. Aszketikus élete, virrasztásai, böjtjei, betegápolása, prófétikus képessége, gyakori ekstázisai és írástudatlansága ellenére megszerzett csodás bölcsessége (jól ismerte és értelmezte a zoltárokat) híressé tették. Halála után

³⁴⁴ M. Faloci Pulignani, „La vita di S. Chiara da Montefalco scritta da Berengario di S. Africano”, in *Archivio storico per le Marche e per l'Umbria*, 1 (1884) 557–625. old., 2 (1885) 193–266. old.; Claudio Leonardi – Enrico Menestò (eds.), *Chiara da Montefalco e il suo tempo*, Atti del quarto Convegno di studi storici ecclesiastici organizzato dall'Archidiocesi di Spoleto, Spoleto 28–30 dicembre 1981 (Regione dell'Umbria/„La Nuova Italia” Editrice, Perugia – Firenze, 1985); Enrico Menestò (ed.), *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco* (Regione dell'Umbria – „La Nuova Italia” Editrice, Perugia/Firenze, 1984); Giulia Barone, „Probleme um Klara von Montefalco”, in Peter Dinzelsbacher, – Dieter R. Bauer, *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter* (Böhlau, Köln – Wien, 1988) 215–225. old.

³⁴⁵ Raymundus de Capua, *Vita S. Agnetis de Monte-politano*, AA SS II Aprilis. 791–817. old.

az ő szívében is találtak rendkívüli tárgyakat: három kövecskét, melyeken finom rajzolat formájában Szűz Mária, a gyerek Krisztus és Szent József képe volt felismerhető – az utóbbi Margit társaságában.³⁴⁶ (XIV. tábla)

A középkori olasz női szentek közül Sienai Szent Katalin (1348–1380) emelkedett a legnagyobb jelentőségre. A középkori Európát érő legsúlyosabb csapás, a „fekete halál” évében született a módos kelmefestő Benincasa család harmadik gyermekeként; ikertestvére csecsemőkorban meghalt. Egy hétévesen látott mennyei látomás mellett serdülőkorában két tragikus családi esemény is kihathatott arra, hogy hátat fordítson a – házasság irányába vezető – világi életpályának, és bűnbánó életet kezdjen. Tizenöt éves volt, amikor gyerekszülésben meghalt szeretett nővére, Bonaventura, s egy évre rá nála két évvel fiatalabb húga, Nanna, aki egyébként ugyanazt a nevet viselte, mint csecsemőkorában elvesztett ikertestvére. Kiszőkített hajának lenyírásával kifejezésre juttatott választását, szüzességi fogadalmát Katalinnak hosszú küzdelemben kellett megvédenie családjával szemben. Végül apja engedélyt adott arra, hogy „annyit korbácsolja magát, amennyit csak akarja”, s hogy otthoni szobájában szigorú böjtöt tartson. Katalin kemény penitenciája kiterjedt a bőrén fekélyeket okozó durva szőrcsuha viselésére, a három éven át – a gyónás kivételével – betartott teljes némaságra, a napról napra csökkentett alvásidőre. Kétségbeesett anyja, Lapa hiába próbálta megakadályozni az önpusztításban, Katalint nem lehetett változtatásra bírni. Újabb hosszan tartó rábeszéléssel rábírta anyját, hogy ő maga közvetítsen Katalin és a felvételétől egy ideig elzárkózó „mantelláták”, vagyis a dominikánus harmadrend között. Sienai Szent Katalin vallásos életének, meghökkentő megpróbáltatásokat vállaló betegápolásának, misztikus vízióinak, 1375-ben Pisában bekövetkezett „stigmatizációjának”, prófétikus adottságainak, Krisztus által diktált revelációinak, politikai szerepvállalásának példáiról

³⁴⁶ *Vita Beatae Margaritae virginis de Civitate Castelli sororis tertii ordinis de paenitentia sancti Dominici, Analecta Bollandiana* 19 (1900) 21–36. old.; M.-H. Laurent, „La plus ancienne légende de la B. Marguerite de Città di Castello”, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 10 (1940) 109–131. old.

még lesz szó az alábbiakban. Rendkívüli fellépése, csodával határos bűjtjei miatt 1374-ben az eretnokség vádja alól kellett tisztáznia magát egy domonkos rendi inkvizíciós bizottság előtt Firenzében. Ekkor szegődött mellé gyóntatóként, úgyszólván lelki „felügyelői” szerepben, az emelkedő karrierű Raimondo da Capua barát, akiből hamarosan Katalin leglelkesebb híve és első legendairója lett. 1380-ban, harminckét éves korában érte Katalint a halál, amikor a táplálék után már a víz magáhozvételéről is lemondott. Noha halála után szinte azonnal kampány indult szentté avatásáért, talán épp Katalin csodáinak és revelációinak rendkívülisége miatt ezt csak nyolcvan évvel később, 1461-ben koronázta siker.³⁴⁷

Utolsó példám, Francesca Romana (1384–1440), Róma patrónus-szentje a tekintélyes Bussa családból származott, s az ugyancsak jelentős Ponziani klán egy tagjához ment férjhez tizenhárom éves korban. Az ő vallásos érdemei nem a házasság elutasítása révén, hanem épp annak elszenvedése útján teljesedtek ki. Szenvedései rögtön nászéjszakájával kezdődtek: hirtelen megbénult és megnémult, amíg Szent Elek egy év múltán meg nem gyógyította egy látomás során. Ettől kezdve nyilvános jótékonykodásba kezdett, és eleget tett a státusában kötelező nemesi reprezentációnak, ugyanakkor keményen bűjtölt, selyemruhája alatt durva szőrcsuhát és testét marcangoló fémöveket viselt, otthon, a szobájában gyakran véresre korbácolta magát. Nem tagadta meg házastársi kötelességének teljesítését, de gondoskodott arról, hogy ilyenkor lélekben „erényes” maradjon. Szexuális érintkezéseikre úgy „készítette föl”

³⁴⁷ Cf. Capuai Rajmund, *Sziénai Szent Katalin élete* (Szent István Társulat, Budapest, 1983).; Robert Fawtier, *Sainte Catherine de Sienna. Essai critique des sources hagiographiques* (Paris, 1921); Sofia Boesch Gajano – Odile Redon, „La leggenda Maior di Raimondo di Capua, costruzione di una santa”, in Domenico Maffei – Paolo Nardi (eds.), *Atti del Simposio Internazionale Cateriniano-Bernardiniano* (Accademia Senese degli Intronati, Siena, 1982) 15–35. old.; Antonio Volpato, „Tra sante profetesse e santi dottori: Caterina da Siena”, in Elisja Schulte van Kessel (ed.), *Women and Men in Spiritual Culture. XIV–XVII centuries. A meeting of South and North* (Netherland's Government Publishing Office, The Hague, 1986) 149–162. old.

magát, hogy forró viaszt csepegtetett nemiszervébe, amitől azután az egész kízó fájdalmakkal járt. Magát a nemi aktust ezen felül annyira gusztustalannak találta, hogy szobájába visszatérve véreset hányt tőle. Ezek a szenvedések – melyeket azután a gyóntató, Giovanni Mattiotti által hosszadalmasan leírt szörnyűséges ördögi látomások tetézték – egész addig tartottak, amíg néhány évtizeddel később a háborús sebesülésekkel hazatérő férje véglegesen le nem mondott a felesége testére formált jogáról, s az életük utolsó tizenkét évét önmegtartóztatásban nem éltek le. 1425-től Francesca aktívan résztvett egy *oblata* női közösség életében, és 1432-ben önálló apácászerzetet alapított a Campidoglión. 1440-ben, halála után hamarosan kampány indult szentté avatásáért, melynek során sok érdekes csodát gyűjtöttek össze, de végül őt is csak a XVI. században sikerült szentté avatni.³⁴⁸

Nem folytatom a példák hosszú sorát, ennyi bőségesen elég a közép-európai szent életű hercegnőkkel ígért összevetéshez. Már az itt bemutatott tizenegy életrajzból is szembeűnik egy sor hasonlóság és különbség. Találunk Itáliában is – dominikánus és klarissza – apácákat, és itt is jelentős azoknak a számaránya, akik megőrizték a laikus státust, és özvegyként, leányanyaként vagy akár férjes asszonyként léptek a szentséghez vezető életútra. A vallási ideáljaik is hasonló tőről fakadtak: az önkéntes szegénység koldulórendi elképzeléséből indultak ki. Ugyanakkor nyilvánvaló az eltérés a vallási megnyilvánulások történelmi átalakulása terén. Míg a közép-európai szent hercegnők XIII–XIV. századi csoportjánál Szent Erzsébet modelljének egységesítő hatását lehetett kimutatni, a mintegy kétszáz évet reprezentáló – több mint száz szent életű itáliai vallások

³⁴⁸ AA SS Mart. II 92–175. old.; Placido Tommaso Lugano, *I processi inediti per Francesca Bussa dei Ponziani (Santa Francesca Romana) 1440–1453*. Studi e Testi 120 (Città del Vaticano, 1945); Bell, *Holy Anorexia*, 133–140. old.; Arnold Esch, „Tre sante ed il loro ambiente sociale a Roma: S. Francesca Romana, S. Brigida di Svezia e S. Caterina da Siena”, in Maffei-Nardi, *Atti del simposio*, 89–120. old.

polgárlány közül kiválasztott – tizenegy női szent sorba állított életrajzairól gyors átalakulások, évtizedről évtizedre változó ideálok olvashatók le. Mielőtt e különbség vallási kihatásait értelmezni kezdeném, célszerű egyenként is összevetni a két régió szent-ideáljának néhány motívumcsoportját. Négy témakört vizsgálok részletesebben: hogyan függött össze a szentek újféle életformája a családhoz fűződő viszonyukkal, milyen aszkétikus szokásokat vettek fel, milyen politikai célokra használták vallási presztízsüket, s hogyan alakult kapcsolatuk kolduló rendi lelki vezetőikkel?

A közép-európai szent hercegnők életútja a következő modellbe foglalható össze: elszakadnak családjuktól és az udvari társadalomtól (amit elsősorban szimbolikus eszközök juttatnak kifejezésre), létrehozzák saját vallási közösségüket (ezt próbáltam a „mennyei udvar” metaforájával jellemezni), majd pedig ekképp megszerzett szakrális tekintélyükre és külön közösségükre támaszkodva ismét beavatkoznak abba a világi környezetbe, amit korábban elhagytak. Ott családi trónviszályok elsimításával, egyházpolitikai kérdések kézbevitelével s a hatalomgyakorlás egyéb területeire (bíráskodás, adózás) új morális szempontokat bevezetve jelentős politikai befolyást szereznek. Mennyiben hasonlít ehhez az itáliai női szentek életpályája?

Köztük is többen akadtak, akiknek volt miről lemondaniuk: jelentősebb városi vagyonnak, módos kérőknek, gazdag patríciusdinasztiának fordítottak hátat. Érdekes, hogy a városi polgárcsaládok erre – a legendák leírása szerint – az uralkodói dinasztiáknál sokkal ingerültebben reagáltak, durvább eszközökkel próbálták megakadályozni a leendő szentet választásában. Talán azért történt így, mert – eltérően a közép-európai uralkodói dinasztiáktól – ők nem számolhattak annak a politikai presztízsértékével, hogy egy szent lesz a családban, miközben az uralkodó dinasztiáknál nem kevésbé áttekintően próbálták lányaikat vagyoni-stratégiai szempontok szerint előnyös házasságba adni. Assisi Szent Klára és az őt követő húga, Ágnes esete jól mutatja, hogy micsoda heves reakciókra kerülhetett sor a megszökött lányok visszaszerzési kísérlete során. „Próbálkoztak erőszakkal, mérges szidalmakkal, hízélgő ígéretekkel, és mindenáron rá akarták beszélni Klárát, hogy hagyja el ezt

a silány helyet”. Ágnesnél pedig egyenesen a tettlegességig vitték: „a hegy lejtőjén lefelé hurcolták, ruháit tépdesték, és az utat kitépett hajfűrteivel hintették be... nagybátyja, Monaldus úr halálos csapást készült rá mérni...”, s a felbőszült rokonok erősködésének csak csodák sora tudott véget vetni.³⁴⁹ (XXXV. tábla) Umiliana dei Cerchit sok éven át elhúzódo elkeseredett viszály állította szembe a családjával: előbb apósa házát volt kénytelen elhagyni, majd otthon apja bírósági per segítségével fosztatta meg örökségétől, s végül nyomorúságos kis toronyszobájáért is közelharcot kellett folytatnia a bátyjával, „ahol már nem mint apja lánya, hanem mint cselédje” élt.³⁵⁰ Szent Klára, 20–21 old.; Zeffirino Lazzeri (ed.), „Il processo di canonizzazione di S. Chiara d’Assisi”, Archivum Franciscanum Historicum 13 (1920) 421–507 old. Láthattuk, hogy hasonló problémája volt apjával, családjával Rosa da Viterbónak és Sienai Szent Katalinnak is: sehol sem örültek annak, hogy a vallási elhivatottság jegyében lányuk drasztikusan hátat fordított a családnak és az általuk javasolt világi életformának.

Fontos ugyanakkor megjegyezni, hogy akadt néhány harmónikusabb ellenpélda is: Montefalcói Szent Klára családja éppenséggel elősegítette azt, hogy a lány a vallásos életet válassza, nővére apácaközösségébe lépett be (XXXVI. tábla), bátyja is ferences barát volt. Montepulcianói Szent Ágnes városi nemescsaládja sem akadályozta a lány apácaságát. Sienai Szent Katalin esete is bonyolultabb: az ellentét mellett megtaláljuk azt is, hogy a serdülőkorban kemény akarattal önálló pályára lépő lány döntéseit tiszteletben tartották. Arra is utaltam már, hogy Katalin spiritualitása több szempontból igencsak családcentrikus. Megtérésében szerepet játszott szeretett testvéreinek

³⁴⁹ Szent Klára, 20., 34. old.; Grau, *Leben*, 56–57. old.; Bell, *Holy Anorexia*, 125–126. old.; a kérdéskört a közelmúltban átfogóan elemezte: Alessandro Barbero, *Un santo in famiglia. Vocazione religiosa e resistenza sociali nell’agiografia latina medievale* (Rosenberg & Sellier, Torino, 1991) 268–300. old.; a XII–XIV. századi női szentek családjukkal kialakuló konfliktusaira tanítványom, Berend Nóra e tárgyban készített D.E.A. disszertációja irányította a figyelmet.

³⁵⁰ Bell, *Holy Anorexia*, 87–91. old.; Benvenuti Papi, „Umiliana”; Bynum, *Holy Feast*, 220–236. old.

halála. Levélben szidja bátyját, hogy hálátlanul viselkedik anyjával. Szeretett apja (*dolcissimo babbo*) halálakor, 1368-ban azért fohászkodik – sikerrel – az Úrhoz, hogy magára vállalhassa itt a földön elszenvedett kínokkal az apjának a Purgatóriumban előírt vezeklés-adagját. Végül pedig sikerül neki a róla folyamatosan gondoskodó édesanyját, Lapa asszonyt is beléptetni a dominikánus *mantelláták* közé.³⁵¹

A legjellemzőbb azonban az itáliai női szentek harmadik csoportja, akiknél az, hogy hátat fordítottak a világi életnek, inkább kényszerűség volt, mint szabad választás, e szegény, nyomorúságos, a városi társadalom peremére taszított lányoknak (a kortárs itáliai szóhasználatban: *pinzochere*³⁵²) az egyetlen lehetséges életformája. A béna Fina di San Gimignano, az elcsábított, majd gyermekével magára maradt árvalány, Cortonai Szent Margit vagy a vakon sorsára hagyott Città di Castellói Margit sorsa jól szemlélteti ezt a helyzetet. Egyúttal bemutatja: a szegénység vallás révén történő magasra értékelésében valóban komoly karitatív mondanivaló, a társadalmi igazságosságot célzó üzenet rejlett a középkori itáliai városok számára.

A szent életet választó, családjukból kiszakadt vagy család nélküli nők saját vallási közösségeire Itáliában is találunk példákat, s ezek sok vonatkozásban hasonlítanak is a közép-európai családi kolostorokra. Assisi Szent Klára és Montefalcói Szent Klára lánytestvéreikkel együtt alapítanak, illetve vezetnek újszerű női vallási közösséget. Montepulcianói Szent Ágnes nem is egy, hanem több apácakolostort alapít. Ezek közül a montepulcianói egyúttal jól példázza, hogy miként a közép-európai „mennyei udvarok” a földi udvartartás kritikájaként, szimbolikus ellentétéként szolgáltak, a városi monostor ugyancsak látványos ellenpéldát kívánt nyújtani. Ágnes a következő útmutatást kapta egy látomásban:

³⁵¹ Katalin családhoz fűződő kapcsolatát részletesen tárgyalja Capuai Rajmund, *Sziénai Szent Katalin*, 30–51. old. (Cap. I, 2–4); Bell, *Holy Anorexia*, 30–53. old.; Barbero, *Un santo*, 291–297. old.

³⁵² Anna Benvenuti Papi, „Fрати mendicanti e pinzochere in Toscana: dalla marginalità sociale a modello di santità”, in *Temі e problemi della mistica femminile* 107–136. old.

*Azon a dombon építsd fel az örökkön Szűz Máriának szentelt egyházat, ahol most a bűnös lányok nyilvánosháza van. Ott alapítsad meg a szűzek monostorát, ahova majd összegyűlhetnek a Mindenható Isten szolgálatára, s ezáltal az a hely, amit bemocskolt a paráznaság ördögi rútsága, az Úr és tenmagad jobbító munkálkodása révén az önmegtartóztatás szentségével és a szűzi szemérmességgel fog ékeskedni.*³⁵³

Az itáliai női szent-ideálban azonban mégsem az új apácarendek voltak a legnépszerűbbek, hanem a vallásos közösségi életet csupán rituális és alkalmyszerű formában fenntartó, valójában mindenki számára a laikus státusban maradó, saját otthonán belüli penitenciátartó életmódot előíró városi konfraternitások, bűnbánó társaságok és harmadrendek.³⁵⁴ Míg a férfiak számára ez a koldulórendekhez szorosan kötődő s a nyilvánosság előtt folytatott vallási-karitatív tevékenységet jelentett, a nőknél ettől gyökeresen eltérően a bezártság, a teljes elszigeteltség életformáját tette általánossá – tulajdonképpen már Szent Ferenc Klárának adott tanácsai is ebbe az irányba mutattak.³⁵⁵ Az „apja lakótornyában található kis börtöncellában” élő s „e börtöncellát a lehetőségek szerint imaházzá átalakító” Umiliana dei Cerchi életmintáját a firenzei Santa Croce körül épp akkoriban szerveződő ferences harmadrend számára kínálta követendő ideálként az életrajzíró Vito da Cortona. Azt kívánta bemu-

³⁵³ „*super collem, ubi nunc publicae habitant peccatrices, ipsum inhonestate sua foedantes, aedificabis ecclesiam sub perpetuae Virginis Mariae vocabulo: ubi etiam fundabis monasterium Virginum, quod collegium ad omnipotentis Dei servitatem congregabis; ut locum, quem turpitudine luxuriae operante diabolo defoedavit; illustrante Domino & tuum opus perficiente, sanctitas castimoniae & pudicitiae virginalis exornet.*” Raymond de Capua, *Vita S. Agnetis*, c. 44. 802 old.

³⁵⁴ Gilles Gerard Meersseman, *Dossier de l'ordre de la pénitence au XIII^e siècle* (Editions universitaires, Fribourg, 1961); idem – Gian Piero Pacini, *Ordo fraternitatis: confraternite e pieta dei laici nel Medioevo*, Italia sacra 24 – 26 (Herder editrice e libreria, Roma, 1977).

³⁵⁵ Brooke-Brooke, „St. Clare”, 283–287 old.; Anna Benvenuti Papi, „*Velut in sepulchro: cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana*”, in: Sofia Boesch Gajano – Lucia Sebastiani (eds.), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale* (L. U. Japadre, L'Aquila–Roma, 1984) 365–455. old.

tatni Umilianával, hogyan szolgálhatja mindenki Istent „saját lehetőségeihez mérten otthonában, világi öltözetben”.³⁵⁶ Erdemes emlékezetbe idézni Cortonai Szent Margit külvárosi kis celláját vagy Città di Castellói Margit kicsinyke padlásszobáját, hogy kellően érzékeljük a közép-európai pompázatos „mennyei udvarok” és a magányos itáliai *inclusák* közti ellentétet.³⁵⁷ Az itáliai városok eldugott celláiból folytatták a XIII–XIV. századi női szentek heroikus harcukat a városi kultúra egyre világiasabb értékei ellen, itt gyötörték testüket, itt szenvedtek a szörnyűséges ördögi kísértésektől, és ez volt misztikus elragadtatásaiknak a színhelye is. Profán metafórával élve: ez volt az a titkos találkahely, ahol Krisztus jegyesei hosszú éveken keresztül csak a mennyei vőlegényükhöz fűződő szerelmüknek élhettek.

A magányos életforma azonban nem lehetett volna hatékony, ha a nyilvánosság néha nem szerezhette volna tudomást. Ehhez nem volt elegendő, hogy a gyóntatók időnként hírt adtak „Krisztus jegyeseinek” titkos szenvedéseiről és csodáiról – ennek hatása inkább csak az utókor számára, az általuk írt legendákból bontakozott ki. A városi női szentek ezért néhány fontos alkalommal „temetői” magányukat szokatlan nyilvános szereplésekkel egészítették ki.

Rosa da Viterbo első látomásai után prédikálni kezdett a környék asszonyainak, próféciákat hirdet, komoly veszélyeknek téve ki ezzel magát.³⁵⁸ Angela da Foligno a Szent Ferenc sírjához igyekvő zarándokok között ugyancsak egy közfeltűnést keltő eksztázissal hívta fel magára a környezet s leendő írődeákja,

³⁵⁶ „*cellulam, imo carcere collocato in turri patris, ipsum carcerem in oratorium, juxta quod possibile est, commutavit*”; „*iuxta possibilitatem suam in domo propria et habitu seculari*”; Vitus Cortonensis, *Vita beatae Humiliana*, 390, 395–97 old.; Vö. Bevenuti Papi, „Umiliana”, 111–117. old.

³⁵⁷ *Vita B. Margaritae virginis de civitate castelli*, 25 old.; Laurent, „La plus ancienne”, 123. old.

³⁵⁸ Abate, „S. Rosa”, 228–230. old. A nyilvánosan fellépő prófétának a későközépkori és reneszánsz Itália vallástörténetének jellegzetes szereplője. Vö. Ottavia Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del rinascimento* (Laterza, Bari–Roma, 1987); Gabriella Zari, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500* (Rosenberg & Sellier, Torino, 1990) 14–15., 51–85., 110–113. old.

Arnaldo barát figyelmét.³⁵⁹ Cortonai Szent Margit pedig épp a „szent örület” különböző meghökkentő megnyilvánulásaiival lett ismertté: egy vasárnap, amikor gyóntatója, Fra Giunta prédikált, Margit, „mintha teljesen elment volna az esze, elkezdett a mise közben kiabálni, kérdezgetve, hogy mi van a kereszt-re feszített Krisztussal”. Egy másik alkalommal, nagypénteken „kopaszra borotvált fejjel jött elő a cellájából, mint egy anya, aki elvesztette a fiát”, és hangos lamentálással ment körbe Cortona utcáin. Közfeltűnést keltett, ahogy a ferences konvent oratóriumában a feszület előtt fogvacogva, remegve, szenvedő vonaglással könnyes meditációkba merült, Krisztus minden szenvedését egyenként átélte – munkájukat elhagyva jöttek a városiak megszemlélni Margit eksztázisát.³⁶⁰ A szent életű polgárlányok vallási tevékenységében – akár a közép-európai hercegnőkében, központi helyen volt a betegápolás, a karitatív fellépés is. Sienai Szent Katalin életírásában külön fejezetek szólnak „tevékeny életéről”, amikor „Mártaként” jótékonykodott, a szegényeknek vitt eledelt, leprás betegeket gondozott, a kivégzések előtt megtérítette a gonosztevőket.³⁶¹

A családjuktól elszakadó s a magányt a látványos nyilvános szereplésekkel váltogató itáliai női szentek aszkétikus szokásaira már utaltam az egyes életpályák bemutatásánál. A szent életű hercegnőkkel összevetve ezen a téren inkább csak fokozati különbség észlelhető. Az itáliai női szentek is mértéktelenül eltúlzott önsanyargatással küzdöttek a tökéletességért. Korbácsolták magukat, bűnbánó öltözettel kínozták testüket. A legszembetűnőbb e téren a táplálkozásról való lemondásuk volt: a legtöbben úgyszólván halálra koplalták magukat. A leglátványosabb Sienai Szent Katalin évtizedes böjtje volt, aki 23 éves korától kezdve csak szent ostyát vett magához kenyér helyett, és a táplálék nélküli életben maradással majdhogynem a boszorkányság vádját vonta saját fejére. Hogy elkerülje a rosszindulatú szóbeszédet, gyóntatója tanácsára naponta nyilvános

³⁵⁹ Faloci Pulignani, *L'autobiografia*, 36–38. old.

³⁶⁰ Giunta Bevegati, *Leggenda della vita*, V. 3., 6., 10., 74–84. old.

³⁶¹ Capuai Rajmund, *Sziénai Szent Katalin*, II. 1–4., 9–11., 75–98., 124–141. old.

erőfeszítést tett, hogy táplálkozzon – az ételt azonban gyomra mindig kiöklendezte.³⁶²

A földi eledel elutasítása és a „mennyei” táplálékformák felkutatása sajátos vallási önkifejezési forma volt a késő középkori női szentek életében. Felismerhetők benne közvetlenebb jelentésű metaforák, mint például az, amivel a közép-európai szent életű hercegnők esetében is találkozhattunk: a lenyelt szent osztya, mint „Krisztus teste”, egyúttal a „mennyei vőlegény” fizikai birtoklását, sőt, a vele való egyesülés képzetét is felkelthette.³⁶³ Sienai Szent Katalin még ennél is szélsőségesebb példát szolgáltatott a földi és a mennyei táplálék szembeállításáról: egy rákos beteg „dögletes búzi” árasztó és „gyomrárt felkavaró” sebéét ápolva, hogy úrrá legyen saját viszolygásán, megitta a sebről letörölt véres gennyet, és „csöndesen hozzáfűzte: mióta megszülettem, nem volt a számban soha olyan csodálatos ízű és illatú étel vagy ital mint az volt”. Erre a heroikus önmegtágadásra kapja a rákövetkező éjszaka egy vízióban azt a kiténtetést, hogy Krisztus megengedte neki, hogy vérét – „az élet vizét” – igya az oldalsebéből, mondva: „lábbal tiportad tested természetét is, amikor szeretetemért azt az undorító folyadékot kiittad. Ezért, ahogy te akkor felülmúltad emberi természetedet, én most olyan italt adok neked, ami az egész emberi természetet és minden emberi szokást felülmúl.” Hasonló jelenetre máskor is sor kerül köztük. Egy későbbi alkalommal meséli Katalin Rajmundnak:

Atyám, tudod, mit tett az én lelkemmel azon a napon az Úr ? Azt, amit az édesanya tesz csecsemőjével, akit nagyon szeret: szoptatás előtt kicsit távol tartja magától, hogy – a táplálék közelségét érezve, de azt el nem érve – sírjon, és mind erősebben vágyakozzon utána; majd kicsinye könnyein elmosolyodva megcsókolja, keblére veszi és táplálja őt, mígcsak jól nem lakik. Ugyanezt tette velem az Úr! Mert megnyitotta előttem oldalát, de csak a távolból. Én pedig sírtam, mert annyira szerettem volna újra inni ebből a forrásból. Ő kicsit kivárt, majd elmoso-

³⁶² Ibid. II. 5 99–106. old.

³⁶³ A németalföldi begina költő Hadewijch ilyen értelmű vízióit elemzi Caroline Bynum, „Women Mystics”, *Holy Feast*, vö. 222–224. jegyz.

lyodott, hozzám lépett, kezébe vette a lelkemet, és oldalsebéhez vitte. S akkor az istenség olyan ismeretét és édességét kaptam, hogy ha ti ezt ismerhetnétek, nem értenétek, miért nem szakadt meg a szívem azonnal...³⁶⁴

Hosszasan lehetne elemezni a különböző testnedvekhez fűződő antropológiai megfeleltetések, mindenekelőtt az anyatej és a vér komplementaritásának – az antik arisztotelianus anatómiai elképzelésekkel is összefüggő – pszichológiai dimenzióit s a Krisztus oldalsebéből kisugárzó vér ikonográfiai és szimbolikus párhuzamát a *Maria lactans* ábrázolásokkal.³⁶⁵ Sienai Katalinnál mindennek ráadásul a saját egyéni életével kapcsolatos, szinte patológikus jelentősége is volt: ikertestvére részben azért halt meg, mert anyja csak az egyiküket tudta maga szoptatni, s a másikat – aki nem sokkal később meghalt – kiadta egy dajkának. Az ezzel kapcsolatos lelkiismeret-furdalások magyarázhatják azt is, hogy az anyatej, a szoptatás metaforája olyan sűrűn visszatért Katalin kiterjedt levelezésében is.³⁶⁶

A nőknek a táplálkozással való vallási foglalatossága azonban sokrétűbb ezeknél az egyéni pszichológiai momentumoknál. Társadalmi szerepük egyik legfontosabb eleme a táplálékladás volt: mind szoptató anyaként, mind a családi háztartás vezetőjeként. A szegények táplálásával tulajdonképpen ezt a szerepet terjesztették ki a szélesebb keresztény közösség rászorulóira. Másik oldalról nézve pedig a böjtölés nemcsak a lemondás eszköze volt, hanem egyúttal a saját testük feletti rendelkezés, az önkontroll megnyilvánulása. A böjt, az éhezés segítségével

³⁶⁴ Capuai Rajmund, *Sziénai Szent Katalin*, II/4, 97. old.; II/6, 111–112. old.

³⁶⁵ Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville chirurgien de Philippe le Bel* (Flammarion, Paris, 1983). 263–266. old.; Danielle Jacquart – Claude Thomasset, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages* (Polity Press, Cambridge, 1988) 59–60., 70–72. old.; idem, „The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages”, in Michel Feher et als. (eds.), *Zone 3: Fragments for a History of the Human Body* (Urzone, New York, 1989) Part 1. 182–184. old.

³⁶⁶ Sziénai Szent Katalin, *Levelek* (Szent István Társulat, Budapest, 1983) 58. old.; E kérdéssel részletesen foglalkozik Bell, *Holy Anorexia*, 29–35. old.

radikálisan át tudták alakítani nőiségüket is, nemcsak megcsúnyíthatták magukat, hanem mindenféle nemi vágyat is kiöltek magukból, sőt sokuknak elmaradt a menstruációja is. Caroline Bynum meglátása szerint a nő mint „test és étel” saját fizikai létének különböző elemeiből kovácsolt vallási szimbólumokat a középkorban.³⁶⁷ A két szóban forgó régió közötti összehasonlítás szempontjából vizsgálva e kérdést, annyit hozzá kell tennem: az efféle test metaforáira támaszkodó vallási szimbólumok sokkal érzékibbek a polgári származású szenteknél mint a hercegnőknél, ami a két kultúra és a két különböző társadalmi csoport eltérő mentalitásáról tanúskodik.

Miután összevettem a közép-európai és az itáliai szentek vallási életmodelljét és szimbólumait, rátérek arra, ami a korábbi elemzésben a leginkább foglalkoztatott: a vallási tökéletesség politikai funkciójára, a lemondás útján szerzett hatalom kérdésére. Azt várhatnánk, hogy az itáliai példák itt jelentős eltérést mutatnak: egy hercegnő nyilvánvalóan közelebb áll a hatalom régióihoz, mint egy kereskedőlány. De mégsem ezt találjuk: az itáliai női szentek politikai szerepe a maguk környezetében legalább olyan fontos volt, mint a korábban bemutatott szent életű hercegnőké. Az önkéntes elszigetelődés, bezárkózás nem akadályozta meg az itáliai női szenteket a városuk politikai életébe történő beavatkozásban.

Assisi Szent Kláráról a szentté avatási pere feljegyzi, hogy az ő imái szabadították meg városát 1240–41-ben a császári hadvezér, Vitale d’Aversa szaracénjainak a támadásától.³⁶⁸ Hasonló módon szállt szembe ugyanebben az időszakban a császárpártiakkal Rosa da Viterbo, aki II. Frigyes halálát prófétálta, és nyilvános vitába bocsátkozott az eretnekekkel.³⁶⁹ Az eretnekeknek egyébként a legtöbb női szent elszánt ellenfele volt. Olvasni Angela da Foligno, illetve Montefalcói Klára eret-

³⁶⁷ Bynum, *Holy Feast*; 189–276. old.

³⁶⁸ *Szent Klára*, 30–32 old.; Grau, *Leben und Schriften*, 21–23., 30–33. old.

³⁶⁹ Abate, „S. Rosa”, 228–229. old.

nekellenes polémiáiról is: az utóbbi komoly teológiai vitákba bocsátkozott kora egyik népszerű, ugyanakkor eretnekgyanus ferences spirituális prédikátorával, Bentivenga da Gubbioval (mely beszélgetésekkel egyébként egyesek szemében önmagára is a „Szabad Lélek Testvérei” eretnekséghez tartozás gyanúját vonta).³⁷⁰

Az itáliai női szentek legjellemzőbb politikai megnyilvánulása az egymással tusakodó városi frakciók összebékítése volt, ami közvetlen párhuzamba állítható azzal, ahogyan a közép-európai hercegnők a dinasztikus konfliktusok elcsendesítésén munkálkodtak. A leglátványosabb akciókat Cortonai Szent Margit hajtotta végre e téren. Külön „utasítást” kapott Krisztustól, hogy gyóntatója segítségével előbb „belső”, majd „külső” békét szerezzen a cortonaiak között. Giunta beszámolt arról is, hogy milyen retorziókat szenvedett a Sátólól azért, mert Margit tőrekvéseit előmozdította.³⁷¹ Hasonló békeszerző akciók fűződtek Montefalcói Szent Klára nevéhez is.³⁷² A gyóntatók hírvérese nyomán e szentek politikai tekintélye gyakran túljutott a helyi, városi politika körein, karizmatikus tekintélyük birtokában az egyházpolitika egészébe is sikerrel avatkoztak be. Sienai Szent Katalin és Svédországi Szent Brigitta (1303–1373) komoly nagypolitikai kampányt folytattak az avignoni pápák Rómába való visszaköltöztetése érdekében: pápákkal, bíborosokkal, császárokkal és királyokkal leveleztek – Sienai Katalin 1376-ban

³⁷⁰ Menestò, *Il processo*, 57–59., 142–144., 224–227., 287–291. old.; a Szabad Lélek Testvéreiről l. Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (The University of California Press, Berkeley–Los Angeles, 1972)

³⁷¹ „Dicas, filia, confessori tuo, quod omnium cortonensium paces interiores prius procuret, postea vero exteriores”, Giunta Bevegnati, *Leggenda della vita*, VIII. 12. 214. old.; vö. uo. IV. 4. 49–50. old.; VIII. 12–16., 212–217. old.; Franco Cardini, „Agiografia e politica: Margherita da Cortona e le vicende di una città inquieta”, *Studi Francescani* 1979 (76) 133–135. old.

³⁷² Faloci Pulignani, „La vita di S. Chiara”, 262 old.; A szentek és a városi politika kapcsolatáról l. Chiara Frugoni, *Una lontana città, sentimenti e immagini nel Medioevo* (Einaudi, Torino, 1983) 93–122. old.

még „követségbe” is ment Avignonba, hogy XI. Gergely pápát a Rómába történő visszatérésre rábírja.³⁷³

A politikai szerep a szentek nevében is tükröződött. A középeurópai szent életű hercegnők előbb dinasztikus, majd nemzeti szimbólumok lettek: *Árpád-házi*, ugyanakkor *Thüringiai Szent Erzsébet*, *Csehországi Szent Ágnes*, *Sziléziai Szent Hedvig*. Az utóbbiról azt olvasni, hogy „*mater Slesie*”, a legelsőről pedig a következőket írta egy himnusz: „*Gratuletur Hungaria / Elisabeth genitrix/ congaudetque Thusia / tantae matris alatrix*”.³⁷⁴ Itáliában az új szentek ehhez nagyon hasonló módon emelték a városok dicsőségét, a városnevek márkavédjegyként kerültek a keresztnévek mellé. Az újféle női szent patrónus a középkori itáliai városok hagyományos védnöke, a szent püspök mellé állították, vagy olykor a helyére is léptették.³⁷⁵ Jól példázza ezt az esetet egy XV. századi festmény. Lorenzo di Niccolò di Pietro Gerini táblaképén egymás mellé kerül San Gimignano, a hasonló nevű város hagyományos püspök-patrónusa és az új védőszent, Fina di San Gimignano. Az előbbi püspök, akit gyakran ábrázoltak az ölében a soktornyos várossal, itt üres kézzel jelenik meg, s a miniatúr városmakett most már az új patrónus, Fina ölében látható.³⁷⁶ (XXXVII. tábla)

³⁷³ Peter Dinzlacher, „Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: Hildegard, Brigitta, Katharina”, in Dinzlacher – Bauer, *Religiöse Frauenbewegung*, 265–302. old.

³⁷⁴ Reber, *Die Gestaltung*, 117. old.

³⁷⁵ Alba Maria Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana* (Zanichelli, Bologna, 1965); Paolo Golinelli, *Città e culto dei santi nel medioevo italiano* (Clueb, Bologna, 1991)

³⁷⁶ Erről az ikonográfiai motívumról l. Frugoni, *Una lontana città*, 36–42 táblák. (Fina esete nem szerepel közöttük.) A női város-patronátus egyik első példája Firenzéből Szent Anna csodája 1343-ban, az Athéni herceg kiűzése, amit egy festmény örökített meg a Palazzo Vecchióban. Vö. Roger J. Crum – David G. Wilkins, „In the Defense of Florentine Republicanism: Saint Anne and Florentine Art, 1343–1575”, in: Kathleen Ashley – Pamela Sheingorn, *Interpreting Cultural Symbols. Saint Anne in Late Medieval Society* (University of Georgia Press, Athens/London, 1990) 131–167. old.; ugyanebből a korból származik Tomaso da Modena freskója, ahol Alexandriai Szent Katalin Treviso makettjét tartja kezében. Vö. Lionello Puppi, „I tre visi di Treviso”, in idem: *Verso Gerusalemme. Immagini*

A női szentek várospatrónusi funkciója egyúttal egy másik vallási metaforát is kézenfekvővé tett: a közép-európai hercegnők „mennyei udvara” helyett Itáliában az „új Jeruzsálemről” hallani (*Gerusalemme novella*). Vito da Cortona Umiliana dei Cerchiről készített életírásában olvasható, hogy az új szentre fog majd támaszkodni „a mennyei Jeruzsálem építménye”.³⁷⁷ Egy fél évszázaddal később Cortonai Szent Margit már szinte joachimita optimizmussal mondogatja saját városáról, hogy „*sarà Gierusalemme novella*”.³⁷⁸

A közép-európai szent hercegnők esetében kiemeltem, hogy családjuk által is támogatott vallásos életük és a köréjük fonódó szentkultusz mögött az egyik legfontosabb mozgatórugó részben az egymással rivalizáló uralkodói udvarok versengése volt. Itáliában szinte ugyanilyen versenyhelyzetet figyelhetünk meg a XIII. században az egyes városok között, azzal a nem csekély különbséggel, hogy itt nem egy tucat udvar, hanem félszáz város vett részt a szakrális presztízéért folytatott küzdelemben. S ez a versengés természetesen nemcsak a városok között folyt, hanem a városok különböző frakciói, klánjai között is (aminek egyébként a nem kevésbé kompetitív koldulórendek egymás közötti rivalizálása külön tápot adott).

Részben ez az intenzív versenyhelyzet okozhatta, hogy az itáliai szenteknél nem figyelhető meg egyetlen minta olyan nagy hatása, mint Közép-Európában Szent Erzsébeté. Szent Klára példája (miközben természetesen az általa alapított rend számára központi modell marad), komolyabb kimutatható hatással

e temi di urbanistica e di architettura simboliche tra il XIV e il XVIII secolo (Casa del Libro, Roma, 1982) 3–24. old.; Fina képével vö. Taddeo di Bartolo San Gimignano-ról festett jólismert képét (1393).

³⁷⁷ Vitus Cortonensis, *Vita beatae Humiliana*, 389. old.: „*Erat enim ipsa vas Domino electum, supra quam ponenda erat structura caelestis Hierusalem, civitatis sanctae civium supernorum.*”. a városon belül frakcióharcokra történő utalások uo. 391., 395. old.; vö. Benvenuti Papi, „Umiliana”, 100–109. old.

³⁷⁸ *Cronache cortonesi di Boncitulo e d'altri cronisti*, ed. G. Mancini (Cortona 1896); idézi Cardini, „Agiografia e politica” 130–131. old.; vö. még Anna Benvenuti Papi, „Margherita Filia Jerusalem. Santa Margherita da Cortona ed il superamento mistico della crociata”, in Franco Cardini (ed.) *Toscana e Terrasanta nel medioevo* (Firenze, 1982) 117–138. old.

csupán testvéreinél, Ágnesnél és Beatrixnél kerül megemlítés-re.³⁷⁹ Más szentek másféle mintaképeket választottak: például a bűnbánó ifjú özvegyasszonyok – Umiliana dei Cerchi és Cortonai Margit – Mária Magdolnát³⁸⁰, Rosa da Viterbo Szűz Máriát³⁸¹, Sienai Katalin pedig gyóntatójának, Capuai Rajmundnak megelőző patronáltját, Montepulcianói Agnest.³⁸²

A női szentek aktív fellépése az itáliai városi küzdelmekben és a „nagypolitika” kérdéseiben újra felveti azt, amivel egyszer már szembesülnünk kellett a közép-európai női szenteknél: a gyóntatók befolyásának a problémáját. Ami a politikát illeti, nyilvánvaló, hogy olyan érdekszövetséggel van dolgunk, ahol az orákulumként megszólaló, természetfeletti üzeneteket közvetítő női szentek valójában a kolduló rendek politikai szándékainak az érvényesülését segítik elő. E megfigyelés nyomán azonban azt se veszítsük szem elől, hogy a női szentek nagyon is aktív szerepet játszanak saját vallásos életvitelük kreatív alakításában.

E téren a késő-középkori Itáliában sajátos szerepcsere figyelhető meg. A „lelki vezető” egyre inkább a famulus, a tanítvány pozíciójába szorul patronáltja mellett, aki így „*mater spiritualis*” pozícióba lép elő. A gyóntató mérséklő útmutatásait az öntudatos szent-jelölt olykor szertelen dacossággal, olykor kioktató fölényességgel szegi meg. Umiliana dei Cerchi még engedelmeskedik Fra Michelének, aki lebeszéli a túlzott önsanyargatásról.³⁸³ Cortonai Margit már állandóan vitatkozik

³⁷⁹ Lazzeri, „Il processo”, 413–437. old.

³⁸⁰ Vitus Cortonensis, *Vita beatae Humiliana*, 58. 400 old.; Giunta Bevegnoti, *Leggenda della vita*, III. 1–2. 37–39. old.; IV. 15. 63–64. old.; V. 15. 94. old.; VI. 10. 136–137. old.; VI. 20, 32. 182., 194–195. old.; vö. Benvenuti Papi, „Margherita Filia Jerusalem”, 120–121. old.

³⁸¹ Abate, „S. Rosa di Viterbo”, 228–229. old.

³⁸² Capuai Raimund, *Sziénai Szent Katalin*, II. 17. 169. old.; Raimundus Capuani, *Leggenda maior*, II. 12. 324–328 AA SS Aprilis III, 942–944. old.; Rajmund Mária Magdolnát is említi a minták sorában: *ibid.* I. 3. 64., 877–878. old, II. 5. 173. 905–906. old.; II. 6. 183–184., 908. old. vö. Bynum, *Holy Feast*, 166. old.; érdemes itt megemlíteni, hogy a XV. században viszont Itáliában is egyeduralomra jut egyetlen kiemelkedő minta, épp Sienai Szent Kataliné – vö. Zarrì, *Le sante vive*.

³⁸³ Vitus Cortonensis, *Vita beatae Humiliana*, 393–394. old.

Giuntával, akinek nagy nehézséget okoz, hogy némi önmérsékletre szorítsa a szélsőséges ötleteiről nevezetes, felettébb akaratos szentet. Margit azzal kezdte vallási pályafutását, hogy öntudatosan kijelentette korábbi barátainak: „Eljön még az idő, amikor szentnek fogtok nevezni, mert bizony szent lesz belőlem, és zarándokbottal, koldustarisznyával járultok majd elém”.³⁸⁴ Angela da Foligno rendszeresen korholja Fra Arnaldót, hogy „zavarosan jegyezte le” szavait, hogy „a legértékesebb, amit a lelke érzett”, kimaradt az írásból.³⁸⁵ A szent és a gyóntató közötti viszony Sienai Szent Katalin és Capuai Rajmund esetében már szinte teljesen megfordul. Amikor Katalin hosszú látomás-beszámolóját hallgatva Rajmund egy ízben elbóbiskol, az felháborodottan utasítja rendre a gyóntatót: „Hogy engedheted veszni lelked gazdagodását az álomért! A falnak mondom Isten szavait vagy neked?”³⁸⁶ Katalin az, aki ellátja Rajmundot lelki tanácsokkal, bölcs útmutatásokkal – a kettőjük közötti viszony megfordulását a gyóntató a következő metafórikus értékű látomással fejezi ki:

Katalin közölni akarta velem, amit Isten kinyilatkoztatott néki. Megérkezve megálltam az ágyánál, s ő, bár lázban égett, szokott módján Istenről kezdett beszélni és arról, ami az előző nap történt velem. Én pedig míg ezeket a nagy és egészen szokatlan dolgokat hallgattam... ilyeneket gondoltam magamban: „El tudod képzelni, hogy mindez, amit mond, igaz?” Míg ezen töprengtem és az arcát figyeltem, egyszer csak látom, hogy átformálódik az arc egy szakállas férfiarccá: hosszúkás arc volt, középkorú férfié, rövid szőke szakállal és a tekintetében annyi fenséggel, hogy nyilvánvaló volt: az Úr arcát látom! Halálra rémülten felkiáltottam: „Ki az, aki rám néz?” A szűz így felelt: „Ő az, AKI VAN”. Amint ezt kimondta, az arc eltűnt, s én újra világosan Katalin arcát láttam. Ezt is Isten

³⁸⁴ Giunta Bevegati, *Leggenda della vita*, I, 37. old.

³⁸⁵ „Per ista verba recordor illorum quae dixi tibi, sed est obscurissima scriptura... de precioso quod sentit anima nihil scripsisti...” Faloci Pulignani, *L'autobiografia*, 40. old.

³⁸⁶ Capuai Rajmund, *Sziénai Szent Katalin*, I, 3. 41. old.

*színe előtt mondom, és biztos vagyok benne, hogy maga Isten, urunk Jézus Krisztus Atyja tudja, hogy nem hazudok !,*³⁸⁷

Bár nem téveszthetjük szem elől azt, hogy itt a szent diadalra juttatásában érdekelt lelki vezető beszél, aki esetleg ráadásul még szerénységből is kicsinyíti saját szerepét, a szuperlatívusz mégis önmagáért szól. Ezekre a vallásos asszonyokra már nem a tanító fensőbbiségével tekintettek gyóntatóik, hanem már életükben úgy kezelték őket, mint az isteni tökéletesség különleges megtestesüléseit, mint leendő szenteket – meg is született erre a kornak megfelelő terminus: *santa viva* – az élő szent.³⁸⁸

Ahhoz, hogy ezt a karizmatikus pozíciót kiérdemelhessék, e szent-jelöltek számára nem volt elég, hogy híven követték a koldulórendi szentség általános formuláját, hogy lemondtak a házasságról, a világi örömeikről, a szép ruhákról, a kiadós ételekről, s hogy bezárkózva szigorú penitenciában éltek. Beszámoltam szélsőséges túlzásaikról az önkorbácsolás és a bűjtölés-koplálás terén – az „élő szent” státuszához azonban még ennél is több kellett.

Mindenekelőtt az, hogy e szentek „Krisztus jegyeseiként” mindennapos, intim kapcsolatban legyenek Krisztussal, és ennek akár szentségtörően érzéki látomásokkal, a valós élménybeszámoló határát súroló metaforákkal adjanak kifejezést. Cortonai Margit életírásában azt olvassuk, hogy szinte minden napját Krisztussal töltötte. Beszámolt arról, hogy az ráparancsolt: „Lányom, jelentsd be a nyilvánosság előtt, hirdesd ki, hogy Te vagy az én legkedvesebb, az én igazi lányom”. Egy ízben Krisztus ennél nagyobb kegyben is részesítette, megengedte neki, hogy kezével szétnyissa az oldalsabát, és azon keresztül megpillanthassa a szívét – eksztatikus örömeiben Margit átölelte

³⁸⁷ Ibid. I. 5. 57. old.; Rajmund és Katalin viszonyáról vö. még Bynum, *Holy Feast*, 166–175 old.; Coakley, „Friars as Confidants” 234–239. old.; a gyóntató és a női szent viszonyának legújabb izgalmas elemzése, Christine von Strommeln és Petrus de Dacia példáján: Kleinberg, *Prophets*, 40–98. old. (vö. 268. jegyz.)

³⁸⁸ Vö. Zarri, *Le sante vive*.

szerelmét, és hosszan a karjaiban tartotta.³⁸⁹ Említettem már, hogy nagypéntekeken Margit még egy másik női szerepet is magára vett, a gyászoló, fájdalmától majd megőrülő Isten-anyáét.

Angela da Foligno úgy kezdte reveláció-sorozatával a nyilvános szereplést, hogy a zárándokok között felkiáltott: „Ismeretlen Szerelmem, miért hagysz el engem?“, s ezt hosszasan ismételte, mielőtt önkívületi állapotba kerülve összeesett volna. Elményeit később a következő szavakkal adta vissza:

*A kereszt mellett állva minden ruhámat levetettem, és felajánlottam magamat őneki. És bár telve voltam félelemmel, megígértem neki, hogy minden porcikámban szűzies életet élek attól a pillanattól fogva... nem tehettem másképp, mert a szerelem tüze égett bennem...*³⁹⁰

Ángela azonban ennél messzebb ment – már említett híres nagyszombati látomásában azt élte meg, hogy befekszik a halott Krisztus mellé a koporsóba:

*És elmesélte, hogy előbb megcsókolta az oldalsebét, és látta, hogy ott fekszik becsukott szemmel, halottan. Majd megcsókolta a száját, amiből csodálatos, elmondhatatlanul édes illat áradt. Majd arcát a Krisztuséhoz simította, s az átölelve magához szorította. És Krisztusnak ez a híve a következő szavakat halotta: „Mielőtt a sírba feküdtem volna, ilyen szorosán tartottalak magam mellett”.*³⁹¹

A többi olasz szent sem marad el a Krisztus iránti szerelmes rajongásban. Montepulcianói Szent Ágnes egy látomásában abban a kegyben részesül, hogy Szűz Mária néhány órára a kezébe adja a gyermek Jézust, és ő azután nagy ragaszkodásában nem akarja neki őt visszaadni. A Szűzanya csak heves küzdelem árán tudja visszaszerezni gyermekét, akinek a nyakáról Ágnes letép egy kis keresztet, amit azután ereklyeként mutogattak

³⁸⁹ Giunta Bevegnati, *Leggenda della vita*, IV. 13., 60., 146. old.

³⁹⁰ Faloci Pulignani, *L'autobiografia*, 10., 50. old.

³⁹¹ *Ibid.* 132. old. „Antequam iacerem in sepulcro, tenui te ita astrictam”.

a montepulcianói dominikánus konventben.³⁹² Siénai Szent Katalin nem elégedett meg a szavakkal, hanem Alexandriai Szent Katalin mintájára el is jegyeztette magát Krisztussal; ezután minden levelét azzal a köszöntéssel fejezte be: „Édes Jézus! Jézusom, Szerelmem!”³⁹³

A sor még hosszan folytatható lenne, az égi és a földi szerelem keveredését egyre inkább zavarba ejtő epizódok szemléltetik: Svédországi Szent Brigitta és Dorothea von Montau a XIV. század vége felé már teherbe is estek a mennyei jegyestől, és szerelmük gyümölcsének mocorgását a felduzzadt hasukban külső szemlélők is tanúsították.³⁹⁴ S ez a testi-érzéki spiritualitás nemcsak az itáliai vagy az Itáliába zarándokoló női szenteket jellemzi: nagyon hasonló dolgokról számolnak be a németalföldi, német, francia és angol misztikusok is. A leghíresebb megfogalmazás épp a legutóbbi területről származik, a XV. századi angol misztikustól, Margery Kempe-től, akihez egy ízben „férfi képében jött el” Krisztus, s a következőket mondta neki:

*Lányom, ...amikor ágyadban vagy, merészen magadhoz vonhatsz, mint a te házias férjedet, mint a te drágalátos szerelmedet, mint a te édes fiadat, mert úgy kell szeretni engem, mint ahogyan az anya szereti a fiát, és azt akarom, lányom, hogy úgy szeress engem, mint a jó feleség szereti a férjét. És ezért merészen a lelked karjaiba vehetsz, és megcsókolhatod a számat, a kezemet, a lábamat*³⁹⁵

³⁹² Raimundus de Capua, *Vita Agnetis*, 797. old. (II, 23).

³⁹³ Capuai Raimund, *Sziénai Szent Katalin*, 73. old.; Sziénai Szent Katalin, *Levelek*, passim.

³⁹⁴ Herbert Thurston, *The Physical Phenomena of Mysticism* (Henry Regnery, Chicago, 1952); Bynum, „Women Mystics” 202. old.; E kérdéskörrel részletesen foglalkozik Peter Dinzelbacher egy megjelenés előtt álló tanulmányában: „Gottesgeburt im Seele und Körper. Psychosomatische Erscheinungen bei spätmittelalterlichen Mystiker”.

³⁹⁵ *The Book of Margery Kempe, fourteen hundred & thirty six*; a modern version by W. Butler-Bowdon, intr. by R. W. Chambers (Cape, London, 1936) 354–355. old.;

A Krisztussal kialakított intim kapcsolat karizmatikus kisu-gárzása azonban egy komoly veszélynek is kitette „Krisztus jegyeseit”. A vallási elképzelések logikája szerint épp őket próbálta kitartó, félelmetes és persze nem kevésbé szexuális jellegű támadásokkal elcsábítani Krisztus örök riválisa, a Sántán. Az ördög olykor ijesztő hagyományos alakjában, kígyó vagy sárkány képében tört be a szent polgárlányok magányos cellájába, mint például Umiliana dei Cerchihez vagy Cortonai Margithoz.³⁹⁶ De gyakran jött emberi alakban is, hogy valódi férfi-riválisként lépjen fel az ugyancsak „emberré lett” mennyei jegyessel szemben. Umiliana esetében például szeretett gyónatója, fra Michele képét vette fel, hogy becsapja, Cortonai Margitot pedig egy meztelen legény alakjában próbálta megkörnyékezní.³⁹⁷ Sienai Szent Katalin „szobájában az ördögök szemmel látható sokasága oly nagy volt, hogy – amint később elmondta – legszívesebben elfutott volna onnan... valahányszor visszatért cellájába, az ördögök olyan sokaságát találta, mint-ha legyek rajzották volna körül, és mind szemérmetlen dolgot beszélt és mutatott”.³⁹⁸ Szinte minden itt ismertetett itáliai szent asszony életében visszatérő megpróbáltatásokat hozott az incselkedő ördög, de talán senkiében sem annyit, mint Francesca Romanában, aki külön könyvekben írta-diktálta le ördögi megpróbáltatásait, azokat a szörnyű éjszakákat, amikor meztelen férfiak, nők és gyermekek képében jelentek meg körülötte a démonok, hogy elcsábítsák, bántalmazzák vagy szörnyűséges szodomita jeleneteket rendezzenek a szeme láttára.³⁹⁹

Ha valaki sorra olvassa a XIII–XIV. századi női szentek életrajzait, nehezen tud elzárkózni az elől a benyomás elől, hogy itt késhegyig menő harc folyt akörül, hogy ki tudja

Clarissa W. Atkinson, *Mystic and Pilgrim. The Book and the World of Margery Kempe* (Cornell U. P., Ithaca, 1983) 164 old.; Bynum, *Holy Feast*, 247. old.

³⁹⁶ Vitus Cortonensis, *Vita beatae Humiliana*, 400 old.; Giunta Bevegnati, *Leggenda della vita*, 286–287. old.

³⁹⁷ Vitus Cortonensis, *Vita beatae Humiliana*, 390–391. old.; Giunta Bevegnati, *Leggenda della vita*, II/4–5, 8, V/2.

³⁹⁸ Capuai Raimund, *Sziénai Szent Katalin*, 68. old.

³⁹⁹ Bell, *Holy Anorexia*, 138. old.

újabb és újabb csodálatos egyéni formában megtestesíteni ezt a típust, hogy ki tudja a kiválasztottságnak valamilyen új, soha-nem-volt jelét felmutatni. Olyasféle verseny, ami leginkább a modern sztárok rivalizálására emlékeztet.⁴⁰⁰ Az életszentség, a Krisztussal elért intim kapcsolat, az ezzel hitelesített revelációk és a Sátán üldöztetéseivel által elszenvedett mártírium mellé ebben a rivalizálásban még valami kellett: valami testi-tárgyi jele a kiválasztottságnak. Montefalcói Szent Kláráról például már életében elterjedt a hír, hogy Krisztus a szívébe plántálta a keresztyét. (XXXVIII. tábla) Klára halála után a bizonyosságra vágyó nővértársak e szívet ki is metszették a szent testéből, és – láss csodát! – valóban megtalálták benne Krisztus szenvedéseinek az eszközeit: a miniatűr keresztet, a korbácsot, a lándzsát, a szivacsot és a töviskoszorút. Hasonló módon lelték fel Città di Castellói Margit szívében a három drágakövet a Szent Család finoman metszett képeivel.⁴⁰¹

Sienai Szent Katalin – illetve hagiográfusa, Capuai Rajmund – mindenkit igyekezett túlszárnyalni ezen a téren is: Katalin töviskoszorút kapott, fizikai valóságként élte meg, hogy kicsérelte szívet a Krisztuséval. Mindennél fontosabb volt azonban, hogy 1375-ben egy eksztázisában „megkapta” Krisztus sebeit:

Tudd meg, atyám, hogy az Úr Jézus Krisztus sebeit az Ó irgalmából most már testemben hordom... Láttam az Urat, amint keresztre szegezve, nagy fényességgel övezetten közeledik felém. Lelkem sietve szárnyalt Teremtője felé, ezért testem is kénytelen volt felemelkedni. Az Úr öt szent sebéből vérvörös sugarak indultak kezem, lábam és szívem felé; s én, amint felfogtam a misztériumot, fölkiáltottam: „Úram, könyörögve kérlek, ne legyenek láthatók a sebeid testemen!” Még nem fejeztem be szavaimat, amikor a vérvörös sugarak ragyogó

⁴⁰⁰ Ebbe az irányba tapogatóznak azok a tanulmányok, amelyek Jean-Claude Schmitt, *Les saints et les stars. le texte hagiographique dans la culture populaire* (Beauchesne, Paris, 1983) című kötetében olvashatók.

⁴⁰¹ Vauchez, *La sainteté*, 408–409 old.; Menestò, *Il processo*, 26–29., 85–95., 154–162., 245–254., 339–346. old.; *Vita Beatae Margaritae virginis de Civitate Castellii*. 27. old.

*fénysugárrá változtak át, és így érték el kezemet, lábamat és szívemet... Mind az öt helyen akkora fájdalmat érzek, hogy ha az Úr csodát nem tesz velem, pár nap alatt befejezem az életemet is.*⁴⁰² (XXXIX. tábla)

A stigmatizáció a késő-középkori miszticizmus máig ható vallástörténeti leleménye. Annak a vallásfelfogásnak a legerőteljesebb szimbóluma, mely Krisztust, a „testté lett Igét” (Ján 1, 14) olyan intenzitással állította követendő példaként a késő-középkori emberek elé, hogy azok ne pusztán kijelentéseit, tanácsait, tanításait fogadják meg, hanem „vegyék magukra az ő keresztyét” is. Vagyis érezzék át, éljék meg szenvedéseit, amelyeket Megváltóként magára vett. És ezzel, végsősoron, vállaljanak magukra is egy részt ebből a megváltói munkálkodásból. Nem véletlen, hogy Krisztus sebeinek ezt a valóságos, fizikai megjelenését – ezt a gondolatot, ami már ott érlelődött a XII–XIII. század fordulóján a különféle eretnekmozgalmakban és a ciszterci ihletést követő németalföldi apácák és beginák spiritualitásában – először „legitim módon” Assisi Szent Ferenc személyéhez kapcsolták, akit már életében „*alter Christus*”-ként tisztelt környezeté. Az sem meglepő, hogy az 1224-ben, Alverna hegyén történt csodás eseményt, a ferences rend legnagyobb dicsőségét sokan évtizedeken át vitatták – szembeszegülve a Krisztussal történő önazonosítás ilyen túlzó mértékével.⁴⁰³ S végül az sem véletlen, hogy a legvégsőbb odaadásnak ugyanerre a testi jelére még sok tucatnyi középkori szent pályázott, sőt, a vérző stigmákkal megjelenő misztikusok sorozata egész napjainkig tart.⁴⁰⁴

⁴⁰² Capuai Raimund, *Sziénai Szent Katalin*, 95., 107., 113. old.

⁴⁰³ Celanói Tamás, *Vita Prima*, c. 94.; André Vauchez, „Les stigmates de Saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge”, *Mélanges de l'École Française de Rome*, 80, 1968, 595–625. old.; idem, „*La sainteté*”, 514–518. old.; Chiara Frugoni, *San Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto* (Einaudi, Torino, 1993)

⁴⁰⁴ Pierre Debongnie, „Essai critique sur l'histoire des stigmatisations au Moyen Age”, *Études Carmélitaines* 21.2 (1936) 22–59. old.; Johannes M. Höcht, *Von Fran-*

A stigmatizáció mindenekelőtt a Krisztussal való egyesülésre legszélsőségesebben törekvő késő-középkori női szentek tipikus megnyilvánulási formája lett: a ciszterciek és a domonkosok elsősorban a női szentjeik személyében próbálták vetélytársakat szembeállítani Szent Ferencsel. Ez a rivalizálás pedig szükségszerűen további vitákat szült: a ferencesek féltékenyen próbálták megőrizni a stigmák kiváltságát rendalapítójuknak, és az újabb esetek felháborodott vagy szkeptikus kritikusaként léptek fel. Túllépve ezen a ponton a Közép-Európa és Itália közötti összehasonlítás keretét, felsorolom a XIII. század végéig felbukkanó legfontosabb eseteket.

A németalföldi ciszterci apácák körében két ilyen eset vált híressé: Louvaini Ida († 1300 k.) stigmatizációja⁴⁰⁵ és a herkenrodei ciszterci kolostorhoz kötődő, de külön élő begina, Spalbeeki Erzsébet pontosabban datálható története. Erzsébet különösen péntekenként vérző friss sebeiről 1267-ben számol be lelkes izgalommal Fülöp, Clairvaux apátja, s az ügy egy évtizeden át Párizsig érő komoly vitákat kavart, melyhez felháborodottan csatlakozik a kor jeles ferences magisztere, Gilbert de Tournai is, *De Scandalis Ecclesie* című írásában.⁴⁰⁶

A legmegkapóbb leírás egy németországi ciszterci apáca XIII. század végi stigmatizációját örökíti meg: Lukardis von Oberweimar (ca. 1276–1309) esetét, akinek fokozatos sorrendben jelentek meg a sebei – előbb egy vízió nyomán láthatatlanul, de valódi fájdalommal, majd két évvel később tíz naponkénti sorozatban, beleértve nemcsak az öt sebet, hanem a korbácsolás és a tövisszörű nyomait is. A sebek ezután hetente pénteken-

ziskus zu Pater Pio und Therese Neumann. Eine Geschichte der Stigmatisierten (Pattloch, Aschaffenburg – Stein am Rhein, 1974)

⁴⁰⁵ *Vita Idae Lovanensis* AA SS Apr II 162–163. old.; Roisin, *L'hagiographie* 65–67. old.

⁴⁰⁶ *Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode, Catalogus codicum hagiographicum bibliothecae Regie Bruxellensis*, I (Bruxelles, 1886) 362–378 old.; vö. Roisin, *L'hagiographie* 69–73. old.; W. Simons – J. E. Ziegler, „Phenomenal religion in the thirteenth century and its image: Elisabeth Spalbeek and the Passion cult”, in W. J. Sheils – Diana Wood (eds.), *Women in the Church* (Basil Blackwell, Oxford, 1990) 117–126. old.

ként újra felfakadtak, közszemlére téve ezt a különleges testi azonosulást.⁴⁰⁷

A dominikánusok ugyancsak több XIII. századi szent-jelöltet sorakoztattak fel a stigmatizáltak sorában. Az első dominikánus testvérek sorába tartozó alig ismert Strassburgi Walter stigmatizációjánál⁴⁰⁸ sokkal részletesebb leírás maradt fenn egy kölni begina, Christine von Stommeln (1242–1300 k.) stigmatizációjáról és szenvedéseiről domonkosrendi gyóntatójának, Petrus de Daciának a jóvoltából.⁴⁰⁹

Ehhez a sorhoz csatlakozik majd Árpád-házi Szent Margit Itáliában elterjedt stigmatizált-híre, amiről részletesebben szólt Klaniczay Tibor fentebb olvasható tanulmánya, és amelynél inkább az a kérdés, hogy ezt a Magyarországon ismeretlen hagyományt miért és miként kapcsolhatták a magyar szenthez. Vizsgálódásom befejező részében ezzel kapcsolatban szeretnék további ötleteket felvetni, épp a Közép-Európa és Itália közötti összehasonlítás alapján. Ebben az összehasonlító kontextusban tárgyalható a másik stigmatizált hírű magyarországi dominikánus apáca, Boldog Ilona feltehetőleg XIV. századi legendája is, amelyre itt most nincs mód részletesebben kitérni.⁴¹⁰ A Sienai Katalin stigmáinak az elismertetéséért Tommaso Caffarini által irányított XV. század eleji propagandakampány mindkét

⁴⁰⁷ *Vita venerabilis Lukardis*, ed. J. de Baker, *Analecta Bollandiana* 18 (1899) 305–367. old.; Kleinberg, *Prophets*, 101–111. old.

⁴⁰⁸ Vö. Gerardus de Frachet, *Vitae Fratrum*, in *Monumenta ordinis Fratrum Praedicatorum Historica* (Roma, 1896) 222–223. old.

⁴⁰⁹ Petrus de Dacia, *Vita Christinae Stumbelensis*, ed. Johannes Paulson (Göteborg, 1896, repr. Peter Lang, Frankfurt a. M., 1985); idem, *De gratia naturam ditante sive de virtutibus Christianae Stumbelensis*, ed. Monika Asztalos (Alquist, Stockholm, 1982); részletes elemzés: Kleinberg, *Prophets*, 40–98. old.

⁴¹⁰ Robert Fawtier (ed.), „La vie de la bienheureuse Héléne de Hongrie”, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 33 (1913) 4–23. old. – ÉRSZEGI, 103–109. old.; vö. Tóth László, „Magyarországi Boldog Ilona legendájáról”, in *Emlékkönyv Domonovszky Sándor születése hatvanadik fordulójának ünnepére* (Budapest, 1937) 577–589. old.; Érszegi Géza, „Delle beghine in Ungheria ovvero l'insegnamento di un codice di Siena”, in: Sante Graciotti (ed), *Spiritualità e lettere nel medioevo italiano e ungherese*, megjelenés előtt; l. még fentebb Klaniczay Tibor tanulmányában, 23. jegyz.

magyar szent stigma-legendáját érvként próbálja felhasználni annak igazolására, hogy a ferencesek minden tiltakozása ellenére lehetséges az, hogy egy dominikánus apáca ilyen kitüntetésben részesüljön.

6. STIGMÁK, REVELÁCIÓK ÉS RÓZSA-CSODA: MARGIT ÉS ERZSÉBET ÚJRAMINTÁZÁSA

A XIII–XV. századi itáliai női szentek egyre szélsőségszebb vallási megnyilvánulásaiival és mindenekelött a stigmatizált szentek kultuszának újabb XV. század végi konjunktúrájával szemben kritikusan fellépő domonkos teológus, Bartolomeo Sibilla kiemeli, hogy vannak nagyobb szentek is Sienai Szent Katalinnál és Svédországi Szent Brigittánál, akik nem próféciáikkal próbáltak hírnevet szerezni, „hanem csak erényeik tökéletességével”, mint például Árpád-házi Szent Erzsébet.⁴¹¹ Megnyugtatóan pontos a reneszánszkori dominikánus ítélete: Erzsébet és a többi XIII. századi közép-európai hercegnő sajátos erénye – különlegesen itáliai szemmel – éppen az, hogy mennyire nemes egyszerűséggel, szinte betű szerint tudták valóra váltani a koldulórendek önkéntes szegénységének eredeti vallási üzenetét. Ez az életforma, mint erről korábban már bőven szóltam, a saját környezetükben is forradalmi újdonságként hatott. Álljon itt még egy idézet, mely a kortárs érzületet tömören összefoglalja. A *Libellus de dictis quattor ancillarum* beszámol arról, hogy a magyar király néhány udvari emberét elküldte Marburgba, hogy elhozzák onnan az özvegy Erzsébetet. Amikor azok meglátták az özvegy királylányt kétkezi munka, szövés-fonás közben, akkor az egyikük „az ámulattól áldásra

⁴¹¹ „sed solum studuisse profectionum virtutum”, Bartolomeo Sibilla, *Speculum peregrinarum quaestionum* (Romae, Eucharium Silber alias Franck natione Alamanum, 1493) Decade I, c. VIII, quest. I, questioncella VI, ff. CXLVIv–CXLVII; Zarrí „Le sante vive,” 405–406. old.

emelve kezét azt mondta: soha még nem lehetett ilyet látni, hogy egy király lánya gyapjút fonjon”.⁴¹² (XL. tábla)

A közép-európai szent életű hercegnők életének modellszerű egyszerűsége feltűnik akkor is, ha az itáliai XIII–XIV. századi átalakulások áttekintése után visszapillantunk az ő életükről realiztikus képet festő legendákra. Nyoma sincs ezekben a közép-európai legendákban a káprázatos erotikus vízióknak, s a Sátán is csak nagyon ritkán, alkalomszerűen bukkan fel bennük.⁴¹³ Ami pedig a kinyilatkoztatásokat, bonyolultabb teológiai utalásokat illeti, míg Itáliában még egy vak szent, mint Città di Castellói Margit is grammatikát oktatott a környezetének,⁴¹⁴ a közép-európai szent hercegnőktől egy sor saját frás, teológiai jellegű kijelentés, tanítás nem maradt fenn.

Mindez jól megfelelt a XIII–XIV. századi közép-európai udvarok szentekről alkotott elképzeléseinek, és az is értékelhető, hogy e szentek nemes egyszerűségét többre tudta becsülni két évszázad múltán egy reneszánsz kori teológus, mint saját korának szélsőséges vallási megnyilvánulásait. A koldulórendek által meghatározott XIII–XIV. századi vallási átalakulások közepette azonban ez a *sancta simplicitas* egyre kevésbé volt elégséges illusztráció a közép-európai hercegnő-szentek kivételesen jól megalapozott XIII. századi hírnevének a fenntartásához Itáliában. Amihez, tegyük hozzá, a XIV. században továbbra is jelentős dinasztikus (Anjou) és kolduló rendi érdekek fűződtek. Az itáliai szakrális versengésben való érvényesüléshez további, új motívumokra volt szükség. Az a feltételezésem, hogy épp ennek a hiányérzetnek a jegyében születhetett meg, a XIV. század eleji dominikánus körökben Margit stigmatizációjának a híre. Az efféle invenció, illetve motívumkölcsonzés egyáltalán nem

⁴¹² „*et pre admiratione se benedicens dicebat: Nunquam filia regis visa est prius lanam fusare*”, LIBELLUS, 65. old.

⁴¹³ Ami Erzsébetet illeti, a LIBELLUS röviden megemlíti, hogyan mosolygott szelíden, amikor arról kérdezték, nem fél-e a Sától – 78. old.; Hedviget egy ízben megkorbácsolta az ördög: VITA HEDVIGIS; Kingánál is van egy rövid említés: VITA KYNGAE, 720–721. old.

⁴¹⁴ *Vita Beatae Margaritae virginis de Civitate Castelli*, 16. old.: „*O stupendum prodigium! Nam mulier ceca, que nunquam litteras viderat, litteras didicit et sciebat*”.

ritka a hagiográfia történetében, és arra is sok példát láthatunk, hogy egy-egy vallási műlő a maga ízlése szerint ékesíti fel új elemekkel azokat a szenteket, akiket tisztel.

Új emblémára még a hatalmas népszerűségű Erzsébetnek is szüksége lehetett Itáliában, ezért kapcsolták legendájához a XIII. század második felétől kezdve Toscanában a korábban ismeretlen rózsza-csodát. Az első változat „*Beata Elisabeth filia regis Ungarorum in purpura et deliciis educata*” kezdetű legendában maradt fenn:

... amit csak tudott, odaadott a szegényeknek. Egyszer, miközben vitte lefelé a konyhából elcsent ételt, az csodásan viruló virággá változott az ölében.⁴¹⁵

Ugyanez a történet a következőképpen hangzik egy félév-századdal később, 1332-ből ugyancsak toszkánai eredetű, ma a Monte-Cassinóban őrzött ferences breviáriumból:

Sokszor vitt a konyháról az ölében húst a szegényeknek. Égyszer a gróf ott állt a konyha előtt, s amikor Erzsébet meglátta, elpirult, még nagyon fiatal volt akkor. A gróf hozzálépett és a vele tartózkodó lovagok színe előtt, egy kicsit játékos hangon megkérdezte, hogy mit is visz a kötényében. Amaz elmosolyodott és visszakérdezett: „Elhiszed, ha azt mondom, hogy rózsát viszek a barátomnak?. Mire a gróf: „Látni akarom!” És erre az engedelmesen leeresztette öléből a ruha szegélyét, ahova a húst tette, és ott mindenki szeme láttára hirtelen gyönyörű illatozó rózsák jelentek meg, amiket szertehintett maga előtt. Mindenki csodálkozott, hogy hogyan tehetett szert téli időben ilyen gyönyörű rózsákra. A férje rájött arra, hogy felesége

⁴¹⁵ „*pauperibus quodcumque poterat impendebat. In cuius gremio, dum cibos ablatis de coquina deferret, inventi sunt flores vernantes divinitus commutati*” – Leonhard Lemmens, „Zur Biographie” 15–19 old.; cf. *idem*, „Zum Rosenwunder der hl. Elisabeth von Thüringen” *Der Katholik* 82 (1902) I, 381–384. old.; Laban Antal, *Az Árpád-házi Szent Erzsébet-legendák irodalmunkban* (Budapest, 1907) 94–110. old.; Ancelet-Hustache, *Sainte Elisabeth*, pp. 39–42. old.; Reber, *Die Gestaltung*, 37., 139. old.

barátja, a mindenható Jézus Krisztus volt az, aki nem engedte, hogy Erzsébet a többiek előtt szégyenben maradjon, és ezért azután hozzájárult, hogy attól fogva szabadon azt csinálja, ami jónak lát.⁴¹⁶

A híres történet hamar közkedvelt lett, mert nagyon hálás ikonográfiai motívumot kínált. A XIV. század első évtizedeiben, Giotto firenzei freskója (Santa Croce, Bardi kápolna, 1317 k. – XLI. tábla) nyomán sorozatban készültek Itáliában a festmények és a freskók. (XLII. tábla) Egy Lippo Vanninak tulajdonított XIV. század derekán festett táblakép külön említést érdemel ebben a sorban, mert – a képen is ábrázolt – donátora Anjou András herceg és Piast Erzsébet királynő vagy esetleg menyasszonya, Johanna (XLIII–XLIV. tábla).⁴¹⁷ A népszerű motívumot más itáliai szentek is kölcsönvették. Bekerül Rosa da Viterbo XV. századi bővebb legendájába; Benozzo Gozzoli 1452-ben készített montefalcói freskóján (XLV. tábla) Szent Erzsébet rózsacsodás képét egyszerűen – kedves

⁴¹⁶ „*Et semel ipsa ibat de coquina portans carnes pro pauperibus in gremio suo. Et comes erat ante coquinam; quem ipsa videns erubuit; erat enim adhuc satis juvenis. Comes autem veniens ad eam quaesivit coram omnibus militibus, quid portaret in gremio, quasi jocose. Ipsa subridens respondit: „Credetis quod rosas amico meo?”; et comes ad eam: „Ego volo videre.” Et ipsa volens ei obedire, laxavit gremium vestimentorum suorum ubi posuerat carnes, et subito rosae pulcherrimae et redolentes omnibus videntibus apparuerunt; quas coram his spargens et projiciens admirati sunt nimis, ubi in hieme rosas tam pulcherrimas invenisset. Vir autem ejus considerans et videns quod amicus suus omnipotens Jesus Christus non permiserat eam coram illis erubescere concessit et libertatem faciendi quaecunque vellet.*” id. Lemmens, „Zum Rosenwunder”, 383 old.; vö. Laban, *Az Árpádházi*, 104. old.

⁴¹⁷ A kép a Samuel Kress Collection birtokában van, University of Miami, Florida. A kép Lippo Vanninak való attribúcióját a közelmúltban stilisztikai érvek alapján megkérdőjelezte Boskovits Miklós „A Dismembered Polyptych, Lippo Vanni and Simone Martini”, *Burlington Magazine* 116 (1974) 368. old. (köszönet Marosi Ernőnek, hogy felhívta e cikkre a figyelmemet); ugyanő vetette fel a női donorral kapcsolatban, hogy az nem valószínű, hogy épp az özvegy Piast Erzsébet volna, mint azt W. E. Suida feltételezte – „The Altarpiece of Elzbieta Lokietówna”, *Gazette des Beaux-Arts*, VIth ser., 33 (1948) 201 old. –, hanem valószínűleg inkább Nápolyi Johanna.

naivitással utalva a motívumkölcsonzés tényére – a név átfestésével keresztelik át Rosa da Viterbóra.⁴¹⁸ Átvette a rózsacsoda motívumát Portugáliai Szent Erzsébet legendája is, és megtalálhatjuk még több női szent késő középkori ábrázolásain.⁴¹⁹ E motívum a itáliai-mediterrán kulturális kontextushoz kötődését mutatja az is, hogy a rózsacsoda ábrázolásai és leírásai csak száz-kétszáz éves késéssel lépik át az Alpokat: bár első „északi” változatuk a XIV. századból való (Hermann von Fritzlar legenda-változata⁴²⁰), a motívum csak a XV. században lesz ismert és széles körben ábrázolt német vagy magyar földön (nem utolsó sorban Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát szép prédikációkba foglalt legenda-változatai révén).⁴²¹

Nem mond ellent a közép-itáliában született rózsacsoda-legendával kapcsolatos megfigyeléseknek, hogy létezik egy másik Erzsébettel kapcsolatba hozott rózsacsoda, mely francia földön bukkan fel. Auxerre-ben egy Thomas de Chartres nevű dominikánus 1273 körüli prédikációjában a rózsacsodának ez a másik változata nem az alamiznaosztással függ össze, hanem a – korai legendákból ugyancsak hiányzó – *leprosus* – esettel:

Mondok egy példát arról a jó szűzről, akit Szent Erzsébetnek hívnak. Nem Keresztelő Szent János anyjáról, hanem ama pogány király lányáról, akit Landograndnak vagy Landegrantnak hívtak. Ez a lány nagyon buzgó hitű és alázatos volt, szeretett kegyes és jótékony cselekedeteket tenni. Titokban befogadta a szegényeket a szobájába, megmosta lábukat, és befektette őket saját szép ágyába. Egyszer csak az történik, hogy megjelenik neki az Úr egy szörnyűséges leprás alakjában. A kegyes lány jóságosan befogadja és megmossa a lábát. Utána meg megkér-

418 Abate, „S. Rosa”, 238–239. old.

419 Laban, *Az Árpádházi*, 100–101. old.

420 Hermann von Fritzlar, *Buch von der heiligen lebene*, in: *Deutsche Mystiker des 14. Jhs.* hsg. von Franz Pfeiffer (Göttingen, 1907., 2. Aufl.) I. vol. 242–246 old.

421 Friedrich Schmoll, *Die heilige Elisabeth in der bildenden Kunst des 13. bis 16. Jahrhunderts* (Marburg, 1918) 95 old.; Laban, *Az Árpádházi*, 96–97 old.; Timár Kálmán, „Árpádházi Szent Erzsébet legendájához”, *Ethnographia* 20 (1910) 193–200., 262–276. old.

*dezte tőle, hogy ne fektesse-e le pihenni a saját ágyába, és így is tett. Mindezt megtudta az apja, és amikor vádaskodva odejött, semmi egyebet nem talált az ágyban, mint szépséges rózsákat, melyek beillatozták az egész ágyat. Amikor azután megismerte mindennek az okát, megtért a keresztény hitre.*⁴²²

Ne foglalkozzunk most azzal, hogy milyen különös torzításokat produkál a szájról szájra terjedő folklór még a XIII. század legtudósabb rendje és egyik legnevesebb szentje esetében (bár szórakoztató megfigyelni, hogy a *Landgraf* – vagyis a férj címe hogyan torzul a „pogány” apa nevévé). Ami azonban itt jobban érdekel bennünket, az e motívum forrása, mely a női misztika másik XIII. századi „központjához”, Németalföldre vezet, mert e motívum Thomas de Cantimpré *De bonum universale de apibus* című legenda-gyűjteményében (1263) is előfordul, a begina Ada Bolemir legendájában, ebben az esetben azonban nem az apa, hanem a férj méltatlankodik és lesz tanúja a csodának.⁴²³

Ebből az eredeti motívumból indul ki az Erzsébet-legenda egy másik továbbfejlesztése, mely a XIII. század végén német földön is felbukkan, Dietrich von Apolda legendájának reinhardbrunni kiegészítésében. Itt is a dühöngő, kardot rántó, féltékeny férj talál rá a hitvesi ágyba fektetett *leprosusra*, de az nem rózsává változik, hanem magát a keresztre feszített

⁴²² Ms. BN lat. 16481, fo 214.: „*Exemplum fuit quedam bona virgo que vocatur Sancta Elisabeth non mater beati Johannis, sed filia cuiusdam regis pagani qui vocabatur Landograndi, Landegrant. Et ista filia erat multum devota et humilis et circa opera caritatis et pietatis intenta, ita quod recipiebat in occulto pauperes in camera sua, et lavabat pedes eorum, et cubabat in pulcro lecto suo. Unde contigit quod dominus quodam die apparuit ei in specie unius leprosi horribilissimi. Ipsa tamen benigne eum recepit et lavit ei pedes. Quo requirente ut eum poneret, cubare in lectum suum, fecit, et de hoc accusata patri, pater accedens nichil invenit in lecto nisi rosas pulcherrimas et ita totum lectum odoriferum quod, cognita causa conversus fuit ad fidem...*” Nicole Bériou gyűjtése nyomán közli Vauchez, *La sainteté*, 620. old.

⁴²³ II. könyv, 25. fej. Idézi Laban, *Az Árpádházi*, 47–48. old.; a fent idézett szöveg ismeretében viszont elesik Laban ugyanitt hangoztaott érve, hogy e motívumot a XV. századi *Discipulus* emelte volna be Erzsébet legendái sorába, és innen vette volna át Temesvári Pelbárt.

Jézus Krisztust ismerni fel benne.⁴²⁴ (XLVI. tábla) Ne tévesszük szem elől a metafora konkrét üzenetét: a leprást, vagyis Krisztust a hitvesi ágyba fekteti Erzsébet, Krisztus arája, s a méltatlankodó férj előtt Krisztus a vele való szerelmi kapcsolatot makulátlanságára utaló rózsa-csodával simítja el a botrányt, vagy megjelenik a maga keresztrefeszített mivoltában. Micsoda bonyolult és sikamlós gondolatok a négy ancilla ötven évvel korábbi megfogalmazásához képest: „*Si tu vis esse mecum, ego volo esse tecum*”⁴²⁵

A legjelentősebb közép-európai szenttel nemcsak a rózsa-csoda szempontjából bántak hasonlóan Itáliában és Franciaországban. A XIV–XV. században mindkét helyen szükségét érezték annak, hogy próféciákkal és revelációkkal ékesítsék a személyét. 1320 táján kezdett felbukkanni Toscanában és Umbriában egy „*Revelationes beate Marie virginis facte beate Elisabeth filie regis Ungarie*” című kis opusculum, gyakran egybekötve a Bonaventurának tulajdonított hallatlanul népszerű *Meditationes Vitae Christi* című írással.⁴²⁶ A magyar királylány nevéhez fűzött látomástörténet, melyben Erzsébet Szűz Máriával társalog, kivételes népszerűsége tett szert a középkorban: tíz latin kézirattal mellett fennmaradt olasz, spanyol, katalán, francia és angol (Middle English) fordítása.⁴²⁷ A középkor végén a magyar kódexekbe is eljutott jónéhány töredéke.⁴²⁸

⁴²⁴ Joch Burchard Mencke, *Vita sanctae Elisabeth*,

⁴²⁵ Vö. 225. jegyz.; a *Leprosus* legenda történelmi átalakulásairól vö. Hyppolite Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, SH 18a (Bruxelles, 1955⁴) 90. old.

⁴²⁶ Mary Jordan Stallings (ed.) *Meditationes de Passione Christi olim Sancto Bonaventurae attributae* (Washington D.C. 1965)

⁴²⁷ Livarius Oligier, „Revelationes B. Elisabeth. Disquisitio critica una cum textibus latino et catalaunensi” *Antonianum* 1 (1926) 24–83. old.; idem, „Revelationes B. Elisabeth: Addenda”, *Antonianum* 2 (1927) 483 ff.; A figyelmemet Sarah McNameer hívta fel erre a szövegre, aki a revelációk angol verziójának kiadását készíti elő Los Angelesben. (*The Revelations of Elizabeth of Hungary*, Camb. Un. Libr. Ms Hh1.11) Ezúton köszönöm, hogy megmutatta kéziratát és kommentárját.

⁴²⁸ Timár Kálmán, „Árpádházi Szent Erzsébet látomásai”, *Religio* (1909) 580., 594., 611. old.; idem, „Adalékok kódexeink forrásaihoz. 4. Látomások kódexekben”, *Irodalomtörténeti Közlemények* (1926) 169–177. old.

A látomások szerzőségéről már több évtizede vita folyik. Az első kiadó, Livarius Oliger a híres XII. századi német vizionáriusnak, Elisabeth von Schönaunak próbálta tulajdonítani a szerzőséget, nem túl meggyőző érvekkel.⁴²⁹ A Szűz Máriával meghitt dialógusba bocsátkozó párbeszéd sokkal inkább XIV. századi hangulatú, Angela da Foligno és Cortonai Margit revelációira emlékeztet. Egy másik azonosítási próbálkozás Tössi Boldog Erzsébettel próbálta a szöveget összekapcsolni. Én nagyon valószínűtlennek tartom, hogy egy svájci dominikánus apáca írása – ha egyáltalán megszületését feltételezhetjük, ugyanis az Elsbet Stigel által írt *Schwesternbuch*ban erre semmi sem utal – már életében Közép-Itáliában egy ferences közegben, ferences inspirációjú kéziratcsoportokban kezdjen terjedni.⁴³⁰ Sokkal elfogadhatóbbnak tűnik az a feltételezés, hogy valamely e korban keletkezett, Itáliában íródott kisebb látomást a jól ismert Szent Erzsébet nevéhez kapcsolva próbálták ismertté tenni, egyúttal kipótolva népszerű szent arculatán ezt az egyre feltűnőbb hiányosságot.

Franciaországban ugyancsak látomásmondó-prófétikus híre kerekedett Szent Erzsébetnek valamivel később, a XV. század elején. Ezt tükrözte, hogy egy bruges-i óráskönyvben becsukott könyvvel és a könyvön koronával ábrázolták, ami a prófétamondás ikonográfiai jelzése volt. Amikor a franciák a százéves háború utolsó fázisára készültek, VII. Károly trónra juttatására, s ebben a harcban kulcsfontosságú szerepet vállaltak azok a prófétáló női szentek, akik közül Jeanne d'Arc lett a legismertebb, egy Erzsébet nevéhez kötött reveláció is fontos támasza lett a felemelkedő francia királyságnak.⁴³¹

⁴²⁹ Az Elisabeth von Schönaura vonatkozó újabb irodalom nem fogadja el ezt a tulajdonítást: Vö. Clark, Peter Dinzelsbacher szíves közlésében ugyancsak későbbinek tartja a szöveget.

⁴³⁰ A fentebb említett S. MacNamer próbálja Tössi Boldog Erzsébetnek tulajdonítani a szerzőséget, disszertáció-irányítójával, a cambridge-i Elisabeth Barratt-tal egyetértésben.; vö. VETTER.

⁴³¹ Colette Beaune, „Prophétie et propagande: le sacre de Charles VII”, in Myriam Yardeni (ed.) *Idéologie, et propagande en France* (Picard, Paris, 1987) 63–73. old.

Hasonló módon módosult Itáliában Árpád-házi Szent Margit profilja is. Mint már volt szó róla, őt is felékesítették misztikus iratokkal: neki a *Specchio delle anime semplici* címen megjelent olasz fordítását tulajdonították. A késő-középkor egyik leg-szebb misztikus iratáról Koltay Kastner Jenő – és nyomában a magyar középkorkutatás – azt hitte, hogy Margit nápolyi kultuszának eredményeképpen született a munka,⁴³² ugyanabban a ferencesektől meghatározott vallási-szellemi kontextusban, mint a „Nápolyi legenda”⁴³³ Ezt a tulajdonítást Florio Banfi ásta alá azzal, hogy kimutatta, a *Specchio* az 1310-ben a párizsi Place des Grèves-en máglyán elégetett Marguerite de Porète misztikus értekezésének, a *Miroir des âmes simples*-nek olasz fordítása, és semmi köze nincs a ferences spirituálisokhoz, sőt Nápolyhoz sem.⁴³⁴ Nagyon valószínűnek tűnik Klaniczay Tibor feltételezése, hogy az eretnekgyanús iratot a keresztnév-azonosság ötletéből kiindulva egyes – feltehetőleg inkább Észak-Itáliában keresendő – körök a magyar királylány-apáca nevével próbálhatták elfogadhatóvá, szalonképessé tenni.⁴³⁵

De itt is szem előtt kell tartani azt a másik szempontot, hogy Margit portréjának ez a gazdagítása egyúttal az ő népszerűségének is jót tehetett – a XIV. században Itáliában elfogadott új vallási értékrendhez igazította a szent hercegnő vallási profilját. Ennek az attribúciónak a hatása lehetett, hogy több XIV–XV. századi ábrázoláson az ő kezében is megjelent a próféciára utaló vaskos könyv, például a Domonkos Képmások Mestere által készített XIV. század közepi firenzei poliptychonon felismerhető képmásán (XLVII. tábla) vagy a XV. század végi, Perugiában őrzött Ludovico d’Angelo festményen.⁴³⁶ (XIV. tábla)

⁴³² KASTNER, KOLTAY-KASTNER..

⁴³³ KNAUZ.

⁴³⁴ BANFI 1940.; a mozgalom történetét feldolgozta és a *Miroir* kritikai kiadását elkészítette GUARNIERI.

⁴³⁵ vö. Klaniczay Tibor „A Margit-legendák” 155–172. jegyzeteit.

⁴³⁶ Richard Offner, *A Critical and Historical Corpus of Florentine Painting* (New York University, 1930) Sect. III, Vol. II. Part I. XXI. tábla. Az Accademia delle Belle Arti birtokában lévő poliptychon e képmását Sienai Katalinnak tartják, de ez felettlőbb valószínűtlen, mert a dominikánus szentet apácaként ábrázolják, fekete

A *Specchio* bizonyos kéziratai őrizték meg azt a függeléket, ami szöveges emléket állít Margit másik fontos új itáliai attribútumának, a XIV–XV. században nagy kedvvel megfestetett stigmatizáció-jelenetnek:

Ez a fejezetecske leírja, hogyan kapta meg ez a boldog Margit a mui Urunk, Jézus Krisztus sebeit, a kezein, a lábain és a jobboldalán... Egy nap ez a tiszteletreméltó Margit buzgó odaadással imádkozott az imafülkéjében egy feszület előtt. Böven hullatta könnyeit, és teljességgel elragadtatott a Szentlélek által. Négy könyöknyire felemelkedett a földről, és így maradt több mint két óra hosszat. Isten úgy akarta, hogy miközben a boldog Margit így elragadtatva volt, látta őt egy társa és rokona, aki egyúttal cellatársa is volt, s akivel gyakran megosztotta azokat a revelációkat, amiket Krisztustól ajándékba kapott. Amikor a boldog szűz magához tért, visszament a cellájába ezzel a társával és rokonával, hogy nyugovóra térjen. Amikor levette ruháját, a rokona azt látta, hogy véres a ruhája, meg véresek a kezei és a lábai. Megdöbbenve s ugyanakkor odaadással kérdezte boldog Margitot, hogy mit is jelentsen ez. Boldog Margit előbb szavát vette, hogy nem szól erről, amíg él, majd elbeszélte, hogy a keresztre feszített Krisztus megjelent neki szeráf képében és testébe ültette stigmáit...⁴³⁷

A középkori Magyarországon teljességgel ismeretlen legendszöveg, mely a továbbiakban beszámol még arról, hogyan győződtek meg Margit halála és az apácátárs beszámolója nyomán a különböző püspökök a stigmák valódiságáról, minden bizonnyal a Klaniczay Tibor által fentebb *Legenda Maiornak*

vélummal, amit Katalin ábrázolásain nem látni. Nem valószínű a kép készítési ideje miatt sem, hiszen Katalin csak 1380-ban halt meg, s a festmény bizonyára előbb készült. Ugyanakkor e festő egy másik képén, a Santa Maria Novellában ábrázolta Margitot, tehát tudhatott róla. A Ludovico d'Angelo-képhez l. Klaniczay Tibor tanulmányának 150. jegyzetét.

⁴³⁷ A szöveget a Florio Banfi által átírt olasz változathoz fordítom, BANFI 1934, 304–306. old.

elnevezett és meggyőző érvekkel Garinusnak tulajdonított „nápolyi” legenda egy további XIV. századi itáliai bővítménye.

Az nyilvánvaló, hogy a stigmák megszerzésének a csodálatos története ebben az esetben ugyancsak ahhoz járult hozzá, hogy Margit népszerűségét továbbra is biztosítsa a nagyhatású itáliai vizionáriusok környezetében. Ennél azonban több és érdekesebb vallástörténeti következtetésekre is juthatunk Margit stigmaszerzésének – nem nehezen felételezhető „eredeti”, hanem XIV. századi itáliai – körülményeiről.

Az ikonográfiai stigma-kampányok sorát elemezve Klaniczay Tibor fentebb megállapította, hogy az első – firenzei, perugiai és trevisói – stigmatizált Margit-ábrázolások valószínűleg az 1340 és 1360 között születtek. Erre sajnos konkrét bizonyíték nincs. Annyi mindenesetre valószínűnek tűnik, hogy e festmények közül jónéhány minden bizonnyal megelőzte Katalin stigmatizációját. Ilymódon Margit stigmatizált-híre volt az első komoly kísérlete a Itáliában a dominikánusoknak, hogy szembeszegüljenek a ferencesek e téren birtokolt monopóliumával. Ehhez először alkalmasabbnak tűnt a távoli ország arisztokrata apácája, mint a helyi polgárlány-szettek viták kereszttüzében alakuló új kultuszai.⁴³⁸

Margit stigma-híre felől szemlélve sajátos optikában jelenik meg Sienai Szent Katalin pályája is. Ő produkálta a stigmákkal való intenzív foglalkozás végeredményét: az elszaporodó, de vitatott festmények után valakit, akivel tekintélyes gyóntatója szerint valóban megtörtént a csoda, akinél a kép, a vízió testi, fizikai valóssággá változott. Hasonló összefüggést lehet megállapítani – a képtől a realitáshoz vezető út hasonló megtételét – a XV. század végi stigmatizáció-ábrázolások és az új stigma-divat között. Miután a ferencendi II. Sixtus pápa megtiltja Sienai Szent Katalin vérző stigmákkal történő ábrázolását, a dominikánus ikonográfiai propaganda ismét „felfedezi” Árpád-házi Szent Margit hasonló hírét, és ennek köszönhetően az 1490-es

⁴³⁸ A fentebb említett XIII. századi Köln környéki Christine von Stommeln stigmatizációjának híre különös módon nem jutott el Itáliába, a domonkosok talán azért is nem karolták fel rendtársuk Petrus de Dacia lelkendezését, mert nem egy domonkos apácáról, hanem csupán egy begináról volt szó.

években egy sor stigmatizált festmény születik róla. Mindez azonban csak prelúd volt ahhoz, hogy ismét megjelenjen a színen egy igazi stigmatizált dominikánus apáca, Lucia Broccadelli, más néven Lucia da Narni, a „második Sienai Szent Katalin”, ahogy magát nevezte, akin 1496-ban megjelentek Krisztus vérző sebei, és ez olyan nagy feltűnést keltett, hogy Ercole d’Este tüstént palotájába szállíttatta és védelmébe fogadta ezt az új tüneményt.⁴³⁹

De térjünk vissza Margithoz. Az ő stigmatizált ábrázolásainak másik jellemző aspektusa, hogy gyakran jelenik meg a domonkos apácák, sőt az egész dominikánus szent csapat tagjaként. Ez történik a Domonkos Képmások Mesterének csoportképen, ahol tizenhatodmagával állja körül a *sponsus-sponsaként* trónoló Krisztust és Szűz Máriát. (II. tábla) Ennél jóval hatalmasabb tömegben térdepelnek a dominikánus szentek egy évszázaddal később, Fra Angelico híres, 1435 körül készült képe, a „Pala di Fiesole” Londonban, a National Galleryben őrzött predelláján. Itt a „szent szűzek kórusának” bal oldali apácacsapatát Margit vezeti (és mellette felismerhető Boldog Ilona is). Margit tenyerét – melynek stigmájából fénysugarak áradnak ki – függőlegesen tartva átinteget a túlsó (jobb) oldalon gyülekező hasonló csoporthoz, a harmadrendiekhez, ahol ugyanolyan pozícióban térdel elől Sienai Katalin, ugyanúgy felemelve tenyerét, melyből még – kanonizáció híján – egyelőre nem sugároznak a szent sebhelyek. (XLVIII–XLIX. tábla) Egy másik XV. századi (1473 körülre datált) domonkos szentekről készült kép a Jesse fájának motívumát használja fel a domonkos lelki család bemutatására⁴⁴⁰ (L. tábla) A csoportos szent-ábrázolásokból az a magyarázat is felvetődhet Margit stigmáira, hogy talán azért „osztották” rá ezt a szerepet Itáliában, mert királyi rangjánál fogva ő tűnhetett a legkevésbé támadhatónak. Ezért folytathattak az ilyen stigmás Margit-ábrázolások azután is, hogy a Sienai Katalin szentté avatásáért nagyszabású kampányt

⁴³⁹ E történet dokumentációjához l. Klaniczay Tibor tanulmányában a 145–150. jegyzeteket.

⁴⁴⁰ E motívum elemzéséhez l. Vauchez, „*Beata stirps*”; vö. Lidia Bianchi, *Iconografia di Santa Caterina da Siena* (Città Nuova, Roma, 1988) 163., 275. old.

folytató Caffarini érdeklődése nyomán a XV. század elején a magyar dominikánusok cáfolták Margit stigmatizációjának hírért (s helyette, hogy azért a dicsőségből mégsem maradjanak ki, megküldték Velencébe Boldog Ilona legendáját), sőt azután is, hogy Sienai Szent Katalin 1461-es kanonizációjával meglelt a domonkos rend várva várt stigmatizált szentje.⁴⁴¹

A távolság és a királyi származás nem Margit esetében kapcsolódott először karizmatikus tulajdonságként a stigmatizáció megnyilvánulásához Itáliában. Az 1280-as években Milánóban szentként tiszteltek egy Guglielma nevű stigmatizált nőt, akit hívei a Szentlélek inkarnációjának tartottak, s aki egyebek között I. Přemysl Ottokár cseh király lányának (vagyis Csehországi Szent Ágnes testvérének) mondta magát. 1282-es halála után egy figyelemreméltó kultusz alakult ki Guglielma körül, ahol gyanúsabb heterodox mozgalmárok mellett akadtak ciszterci szerzetesek is. Az egész kultusz azután 1300-ban mégis eretneknek minősült, a szekta több tagját kivégezték, és Guglielma hamvait kiásták, s ugyancsak megégették.⁴⁴² Ha ez a kultusz nem is csinálhatott „jó reklámot” a közép-európai királylány-szenteknek, mindenesetre jól mutatja, hogy a távolról jött királylány mítosza jól illeszkedett Itáliában a szentekről alkotott elképzelésbe.

Guglielma és Margit királyi származása is mutatja, hogy az előkelő rangnak, mint már Assisi Szent Klára Csehországi Ágneshez írt levelei kapcsán utaltam rá, Itáliában sokkal

⁴⁴¹ L. részletesebben Klaniczay Tibor tanulmányának I. fejezetében.

⁴⁴² F. Tocco, „Il processo dei Guglielmiti” *Real Accademia dei Lincei, memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche, Rendiconti*, 5 Series 8 (Roma 1899) 309–342., 351–384., 407–432., 437–469. old.; Stephen Wessley, „The thirteenth-century Guglielmites: salvation through women”, in Baker, *Medieval Women*, 289–304. old.; Dinora Corsi, „Dal sacrificio al maleficio. La donna e il sacro nell'eresia e nella stregoneria”, *Quaderni medievali*, 30 (1990) 8–62., különösen 44–49. old.; Guglielma valódi királyi származása, mellett érvel és azt próbálja kimutatni, hogy azonos I. Přemysl Ottokár és Magyarországi Konstancia Blazena (boldog) nevű lányával – Luisa Muraro, *Guglielma e Maifreda. Storia di una eresia femminista* (Milano, 1985); és Bea Lundt, „Eine vergessene Přemyslidenprinzessin. Neue Fragen und Forschungsergebnisse”, *Bohemia* 31 (1990) 260–269. old. (köszönöm Ferdinand Seibtnek, hogy felhívta ez utóbbi cikke a figyelmemet.)

nagyobb jelentősége lett, mint Közép-Európában. Az egyéni attribútumok – rózsacsoda és a stigmatizáció – s a nekik tulajdonított revelációk mellett ebből lett a közép-európai női szentek harmadik fontos megkülönböztető attribútuma. A királyi rang valóban különlegessé tehetette őket az itáliai polgárlányok között, s minthogy az arisztokráciának ez a szintje itt nem volt társadalmi realitás, a koldulórendek nézőpontjából sem tűnhetett olybá, mint ami ütközik társadalmi tanaikkal. A koldulórendi királylányok koronás fővel még inkább az ő dicsőségüket hirdették.

„*De radice generosa / est exorta vernans rosa / regalis prosapie*” – írja Szent Hedvigről egy XIV. századi olasz himnusz.⁴⁴³ IV. Kelemen pápa 1267-es kanonizációs bullája nemcsak külön megemlítette Hedvig „ragyogóan fényes vér szerinti származását, olyan ősoktól, akik királyi jogarral uralkodtak, sőt, császári méltóságra emelkedtek”, hanem ugyanezek közül többet név szerint is felsorolt a szentté avatásra mondott prédikációjában.⁴⁴⁴

A királyi rangot hangsúlyozzák az Itáliában született Erzsébet- és Margit-legendák is. A rózsalegendát tartalmazó toszkán *Vita* például a következő szavakkal kezdődik: „Boldog Erzsébet, a magyarok királyának a lánya, aki bíborban és mindenféle gyönyörök közepette nevelkedett” (*Beata Elisabeth filia regis Ungarorum in purpura et deliciis nobiliter educata*). Már említettem, hogy a nekik tulajdonított revelációk sem mulasztják el kiemelni a királyi rangot: *Revelationes beate Marie virginis facte beate Elisabet filie regis Ungarie*, másfelől *Specchio delle anime semplici dalla beata Margarita figliola del re d'Ungaria scripto*. Erzsébet és Margit itáliai szentképeire majdnem mindenütt felkerült az, amitől életükben a leginkább szabadulni igyekeztek: a királynői korona. A trevisói San Niccolò képén két angyal helyezi a koronát a „testében stigmákat viselő” Margit fejére (V. tábla) – mint a Képes Krónika ismert ábrázolásában Szent Lászlóéra (itt elképzelhető esetleg valamilyen közvetlen ikonog-

⁴⁴³ Reber, *Die Gestaltung*, 96., 144. old.

⁴⁴⁴ A bulla és a prédikáció szövegét közli Braunfels, *Hedwig*, 167–176. old., loc. cit. 168., 178. old.

ráfiai rokonság is).⁴⁴⁵ Ott a korona a valószínűleg XIV. századi, feltehetőleg a bolognai iskola egy mestere által készített s utóbb a Lisszaboni Museo Nacional de Arte Antigába került, kezében keresztet illetve a „revelációkra” utaló könyvet tartó Margitképen is.⁴⁴⁶ (VI. tábla) Città di Castellóban, a San Domenico oldalfalán látható XV. századi freskón, ahol az apácaruhát viselő Margit épp megkapja a stigmákat a levegőben szeráfként felé repülő Krisztustól, a festő fontosnak tartotta odahelyezni meztelen jobb lába mellé a földre a – szent pillanat kedvéért fejről letett, de végleg el nem hagyott koronát.⁴⁴⁷ (IX. tábla)

Mint Hamupipóke a bálban és a történet végén: a szent életű közép-európai hercegnők szakadozott ruhába öltözött, megalázkodó, meztelábas koldulórendi apácákból Itáliában visszavedlettek dicsőséges hercegnővé, a XIV-15 században ugyancsak kápráztató koronát viselő Szűz Mária méltó udvarhölgyeivé.

Hadd idézzem fel ismét a mottót, amivel kezdtem írásomat: „Istenem, bárcsak inkább szegény szolgálólány lennék, mint a király lánya, mert úgy jobban tudnám Istent szolgálni” - sóhajtott fel állítólag Margit egy ízben, amikor azt gondolta, senki sem hallja. Képzeljünk el egy itáliai cselédlányt, aki a XIV. század derekán megpillantja Assisiben a Szent Ferenc Bazilika

⁴⁴⁵ Luigi Coletti, *Treviso. Catalogo delle cose d'arte e di antichità d'Italia* (La libreria dello stato, Roma, 1935) 408. old.; Lea Tolnay Danesi, „Un affresco senese a Treviso”, *L'Arte* 37 (1934) 223–229. old.; Florio Banfi, *Ricordi ungheresi in Italia* (Roma, 1942) 173–174. old.; George Kaftal – Fabio Bisogni, *Iconography of the saints in the painting of north east Italy (Iconography of the saints in Italian painting from its beginning to the early XVth century. Vol. III.)* (Sansoni, Firenze, 1978) 663. old. No 194 (c.); *Képes Krónika – Chronicon Pictum*. Ed. comm. Dercsényi Dezső, Csapodiné Gárdonyi Klára, Mezey László, Geréb László. Fo 46v.; vö. Váczy Péter, „Az angyal hozta korona” *Életünk* 19 (1982) 456–467. old.

⁴⁴⁶ *Ibid*, 663. old. 194 (a)

⁴⁴⁷ George Kaftal, *Iconography of the saints in Central and South Italian schools of painting. (Iconography of the saints in Italian painting from its beginning to the early XVth century. Vol. II.)* (Sansoni, Firenze, 1965) 741–742. old. No 243 (b).

altemplomában a Simone Martininak tulajdonított freskót, ahol a Jézussal trónoló Madonna egyik oldalán a koronát viselő Szent Erzsébet portréja látható, egyik kezében jogar, aminek a végét megérinti a gyermek Jézus, a másikban pedig jókora országalma, a másik oldalon pedig egy szent király látható (esetleg Szent Lajos?).⁴⁴⁸ (LI. tábla) Vagy képzeljük el, hogy ugyanó elvetődik a firenzei Santa Maria Novellában a dominikánus szentek képmása elé, s ott meglátja Árpád-házi Szent Margitot, díszes koronával a fején, stigmatizált kezében ugyancsak országalmával. (III. tábla)

Nem valószínű, hogy az a gondolat ébredt volna a fejében, amit írásom kezdetén mottóként idéztem Margittól. Nem hiszem, hogy azt fontolgatta volna, hogy szegény szolgálólányként jobban tudná szolgálni az Urat, mint a király lányaként.

⁴⁴⁸ Banfi, *Ricordi*, 21. old.

KÉPEK JEGYZÉKE

- 1 A Caffarini által tárgyalt négy stigmatizált: Assisi Szent Ferenc, Strassburgi Boldog Valter, Magyarországi Boldog Ilona és Sienai Szent Katalin ábrázolása a *Libellus* sienai kéziratában: Cod. T. I. Biblioteca Comunale di Siena, 81 r.
- 2 *Krisztus és Szűz Mária a domonkos rend szentjeinek társaságában*, a Domonkos Képmások Mestere – Firenze, Santa Maria Novella, XIV. század második fele. Ed. Alinari No. 17320.
- 3 Szent Margit koronával és stigmákkal – részlet a Domonkos Képmások Mestere táblaképéről.
- 4 *Margitnak megjelenik Krisztus szeráf-szárnyakkal*, freskó, Perugia, San Domenico, 1368 k.
- 5 *Szent Margit stigmákkal*, Tomaso da Modena műhelye, Treviso, San Niccolò, XIV. sz. második fele.
- 6 *Szent Margit*, táblakép egy ereklyetartóról – Bolognai iskola, XIV. sz. második fele, Lisbon, Museu Nacional de Arte Antiga.
- 7 *Szent Margit stigmatizációja*, leválasztott freskó-részlet, Bresciai mester, XV. sz. első fele, Pinacoteca Tosio-Martinengo.
- 8 A Margit stigmatizációjáról szóló fejezet Borselli legendájából, Bologna, Bibl. univ. Cod. Lat. 1999, 33r.
- 9 *Szent Margit stigmatizációja*, umbriai iskola, XV. század, Città di Castello, San Domenico.
- 10 Pier Francesco Fiorentino, *Szűz Mária a szentek társaságában* (1494) – a predellán balról a második Sienai Szent Katalin, jobbról a második Szent Margit, a jobb szélső pedig Fina di San Gimignano; San Agostino, San Gimignano, Ed. Brogi, No. 15284.

- 11 *Szent Margit stigmatizációja*, részlet Pier Francesco Fiorentino táblaképeinek predellájáról.
- 12 Giovanni da Montorfano, *Krisztus keresztfeszítése* (1495), Santa Maria delle Grazie, Milano, Ed. Anderson, No. 11288.
- 13 Sienai Szent Katalin és Szent Margit (jobb szélen), részlet Giovanni da Montorfano freskójáról.
- 14 Ludovico d'Angelo, *Città di Castellói Boldog Margit, Árpád-házi Szent Margit és Montepulcianói Szent Ágnes* (1495), Perugia, Galleria Nazionale, Ed. Alinari, No. 52214.
- 15 Sziléziai Szent Hedvig, donorokkal, *Hedwig Codex* (1353) Ms. Ludwig XI 7, fol. 12 v, The J. Paul Getty Museum, Malibu, Cal.
- 16 Meráni Berchtold feleségével, Ágnessel, gyerekeik és unokáik társaságában. Bal szélen Szent Erzsébet, mellette anyja Gertrúd, balról a negyedik Szent Hedvig. *Hedwig Codex*, fol 10v.
- 17 Csehországi Szent Ágnes megalapítja a prágai klarissza kolostort, *Brevir velmistra Lva*, (1356), fol. 2r Praha, Státní knihovna CSR, sign. XVIII F 6 fol. 2r.
- 18 Szent Erzsébet szolgálólányaival gyapjút fon, *Krumauer Bilderkodex*, fol. 88v., Wien, Österr. Nationalbibliothek, Cod. 370.
- 19 Szent Erzsébet betegeket látogat, és lábukat, sebeiket mossa, *Krumauer Bilderkodex*, fol. 89v.
- 20 Szent Hedvig beadja lányát a trebnitzi kolostorba, *Hedwig Codex*, fol. 18v
- 21 Szent Hedvig télvíz idején mezítláb megy a templomba, véres lábnyomokat hagyva, *Hedwig Codex*, fol. 38v.
- 22 Szent Hedvig megcsókolja az üléseken, a lépcsőfokokon és a törülközőkön az „Istennek szentelt szüzek” nyomait, *Hedwig Codex*, fol. 24r.
- 23 Szent Hedvig lemossa unokáinak arcát és fejét azzal a vízzel, amivel az apácák a piszkos lábukat mosták, *Hedwig Codex*, fol. 24v.
- 24 Az első öt cseh király a prágai klarissza kolostor San Salvator kápolnájának bejáratát szegélyező oszlopfőről.

- 25 Szent Ágnes fejszobra a prágai klarissza kolostor San Salvatore kápolnájában.
- 26 Aenea Vico rézmetszete a Margitszigetről (1452)
- 27 Szent Hedvig éjszakánként megkorbácsolja magát, vagy apácákkal korbácsoltatja véresre magát, *Hedwig Codex*, fol. 38v.
- 28 Szent Hedviget megáldja a feszületről életre kelő Krisztus, *Hedwig Codex*, fol. 24v.
- 29 Szent Hedvig közbenjár az alattvalókért a bíróságon, *Hedwig Codex*, fol. 59v.
- 30 Marburgi Konrád megkorbácsolja Szent Erzsébetet, miniatúra a Genlis (Aisne) kolostorban (alap. 1245) használt *Psalterium*ból, Bibliothèque Saint Geneve, Paris, Ms 2689. fol. 12.
- 31 Marburgi Konrád megkorbácsolja Szent Erzsébetet, *Krumauer Bilderkodex*, fol. 89r.
- 32 Simone Martini és Lippo Memmi, *Szent Klára és Szent Erzsébet*, freskó (XIV. sz.), Assisi, Basilica di S. Francesco, Chiesa Inferiore, jobboldali kereszthajó, Ed. Anderson 26929.
- 33 Simone Martini, *Szent Klára és Szent Erzsébet*, freskó (1317 k.), Assisi, Basilica di S. Francesco, Cappella di S. Martino, Ed. Anderson 15389.
- 34 Szent Ferenc levágja Sz. Klára haját – részlet Maestro di S. Chiara, *Szent Klára élete* c. táblaképéről (1273), Assisi, S. Chiara, Ed. Alinari
- 35 Szent Klára testvérét, Ágneszt bántalmazzák a rokonai – részlet Maestro di S. Chiara, *Szent Klára élete* c. táblaképéről.
- 36 *Montefalcói Szent Klára halála*, Sienai iskola, XIV. sz., freskó, Montefalco, Chiesa di S. Chiara, Ed. Alinari No. 39283.
- 37 Lorenzo di Niccolò, *Fina di San Gimignano* (XV. sz. eleje), táblakép az ereklyetartóról, San Gimignano, Pinacoteca Civica, Ed. Alinari, No. 66453.
- 38 *Krisztus Montefalcói Klára szívébe plántálja a keresztyét*, Sienai iskola, XIV. sz., freskó, Montefalco, Chiesa di S. Chiara.
- 39 Bernardino Fungai, *Szent Klára stigmatizációja* (1496), Siena Chiesa di S. Caterina.
- 40 András király követei fonás közben találják Erzsébetet, *Krumauer Bilderkodex*, fol. 91. r.

- 41 Giotto, *Szent Erzsébet rózsákkal az ölében* (1317) Firenze, Santa Croce, Cappella Bardi, Ed. Alinari, 3939.
- 42 Bartolo di Maestro Fredi követője, *Szent Erzsébet rózsákkal az ölében*, freskó, 1330 k. Perugia.
- 43 Lippo Vanni(?), Triptychon Arpádházi Szent Erzsébettel, (XIV. sz. 40-es éve), Samuel H. Kress Collection, University of Miami.
- 44 Erzsébet rózsza-csodája a fenti képről.
- 45 Benozzo Gozzoli, *Rosa da Viterbo* (1452) Montefalco, San Francesco (a névfelirat láthatóan Szent Erzsébetének átfestése).
- 46 A hitveságyba fektetett leprosus, aki Krisztussá változott, *Krumauer Bilderkodex*, fol. 93. r.
- 47 *Szent Margit*, részlet a Domonkos Képmások Mestere, *Madonna gyerekkel és négy szenttel* c. képről (XIV. sz.), Firenze, Accademia, Ed. Brogi, 24226.
- 48 Szent Margit és Sienai Szent Katalin egymással szemben a domonkos női szentek csapatának az élén, részlet Fra Angelico, *Pala di Fiesole*, c. képének predellájáról (1435), London, National Gallery.
- 49 Szent Margit, mögötte Magyarországi Boldog Ilona, részlet Fra Angelico, *Pala di Fiesole*, c. képének predellájáról.
- 50 *A dominikánus szentek fája* – jobb szélén Szent Margit, metszet, 1473 k., London, British Library.
- 51 Simone Martini, *Madonna két szenttel* (Szent Lajos és Szent Erzsébet?), Assisi, Chiesa Inferiore, jobb oldali kereszthajó, Ed. Anderson, 26927.

RÖVIDÍTÉSJEGYZÉK

I. SZENT MARGIT ÉLETÉNEK HAGIOGRÁFIAI FORRÁSAI

- BÓLE = *Vita beate Margarithae de Hungaria Ordinis Predicatorum*, in P. Bóle Kornél, *Árpád-házi Boldog Margit szenttéavatási ügye és a legősibb latin Margit-legenda*, (Stephaneum, Bp. 1937) 17–43. old.; magyar ford.: Ballér Piroska, in V. Kovács Sándor (ed.) *A magyar középkor irodalma* (Szépirodalmi, Bp. 1984) 783–817. old.
- CALLAEY, F. (ed.), *Inquisitio iussu S. D. N. Pii papae XII peracta de vita b. Margarithae ab Hungaria sanctimonialis Ordinis Praedicatorum deque culto ei praestitio*, S. Rituum Congreg., Sectio Historica 50 (Città del Vaticano, 1943)
- ÉRSZEGI Géza, ed., *Árpád-kori legendák és intelmek*, (Szépirodalmi, Bp. 1983) 110–179. old.
- GARINUS = *Legenda subscripta de vita et miraculis b. Margarethae virginis ordinis predicatorum, filiae regis Hungariae* auctore Garino, AA SS Ianuarii III. 516–522. old. (2. kiad. 900–906. old)
- GOMBOS F. Albin, *Catalogus fontium historiae Hungariae*, (Budapest, 1937–1939) a Margit-legendák: III. köt. 2009–2029., 2468–2545. old.
- KNAUZ Nándor, „A nápolyi Margitlegenda”, *Magyar Sion*, (1867), 561–590., 641–662., 740–769., 821–834., 920–938. old.; (1868) 321–336., 416–435., 561–572., 641–653., 721–732. old.; u.a. különnyomatban is (Esztergom, 1868) 30–185. old.
- MÉSZÖLY Gedeon ed., *Eine alte deutsche Handschrift aus dem XV. Jahrhundert in der Münchener Staatsbibliothek über das Leben der ungarischen Königstochter, der heil. Margarete (1242–1270)*. Lateinisch geschrieben von Johannes de Ver-

- cellis* (XIII. Jhd.), deutsch übersetzt von Georg Walter (XV. Jhd.), in *Nép és Nyelv*, 1941. 63–64., 126–128., 215–218., 250–251., 311–312., 348–349., 382–383. old.
- MRV = Fraknói Vilmos (ed.), *Inquisitio super vita, conversatione et miraculis beatae Margarethae virginis, Belae IV. Hungarorum regis filiae, sanctimonialis monasterii virginis gloriosae de insula Danubii, Ordinis Praedicatorum, Vesprimiensis diocesis*, in *Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis* (Bp. 1896) Tomus I. 162–383. old.
- P. BALÁZS János (bev.) *Szent Margit élete* 1510, Régi magyar kódexek, 10. (Bp. 1990)
- RANSANUS = Petrus Ransanus, *Epithoma rerum Hungararum*, ed. Petrus Kulcsár, *Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum*, S. N. (Akadémiai, Bp. 1977) 123–131. old.; AA SS Ian II coll. 906–909.; magyarul: Petrus Ransanus, *A magyarok történetének rövid foglalata*, ford. Blazovich László, Sz. Galántai Erzsébet (Európa, Bp. 1985) 141–150. old.
- SALACZ Gábor: *Árpádházi Boldog Margit Tőssi legendája* (Szentgalleni kézírata alapján az überlingeni figyelembevételével) az ónémet szöveg kiadása magyar bevezetővel és jegyzetekkel (Pécs, 1940)
- TIMAR Kálmán (ed.), *A breviáriumi Margit-legendák. A legendák szövege*. Pannonia 6. (Kalocsa, 1934)
- VOLF György, *Szent Margit élete*. Nyelvemléktár VIII k. (Bp. 1881)

II. EGYÉB GYAKRAN IDÉZETT FORRÁSOK

- AA SS = *Acta Sanctorum*
- BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aevi* ed. Socii Bollandiani (Bruxellis, 1898–1899; 1986)
- CAESARIUS = Albert Huyskens (ed.), „Die Schriften über die Heilige Elisabeth von Thüringen,„ in Alfons Hilka (ed.), *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach* (Hanstein, Bonn, 1937) III. köt. 329–390. old.
- CAFFARINI = Thomas Antonii de Senis „Caffarini,„ *Libellus de supplemento, Legende proluxe virginis beate Catherine de*

- Senis, eds. Iuliana Cavallini – Imelda Foralosso, (Edizioni Cateriniane, Roma, 1974).
- FEJÉR – CD = Georgius Fejér, *Codex Diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis* (Buda, 1829–1844) tom XI + prodromus = vol. 43.
- GUARNIERI, Romana, „Il movimento del Libero Spirito: I. Dalle origini al secolo XVI, II. Il „Miroir des simples âmes,, di Margherita Porete, III. Appendici,, *Archivio italiano per la storia della pietà*, 4 (Rome, 1965) pp. 351–708.
- LIBELLUS = Albert Huyskens (ed.), *Der sogenannt Libellus de dictis quattor ancillarum s. Elisabeth confectus* (München/Kempten, 1911)
- MGH = *Monumenta Germaniae Historica* (SS = Series Scriptorum; SSRM = Scriptorum Rerum Merovingicarum; Ep. Sel. = Epistolae Selectae)
- MPH = *Monumenta Poloniae Historica*, vol. IV (Lwów, 1884)
- PL = *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, (ed.) Migne
- QUELLEN = Albert Huyskens, *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth* (Marburg, 1908)
- VITA ANNAE = *Vita Annae ducissae Silesiae*, ed. Aleksander Szemkowicz, in MPH IV. 656–661. old.
- VITA HEDVIGIS = *Vita sanctae Hedvigis ducissae Silesiae (Vita maior, vita minor, genealogia)* ed. Aleksander Szemkowicz, in MPH IV. 501–655. old.
- VITA KYNGAE = *Vita et Miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*, ed. Wojciech Ketrzynski, MPH IV 662–744. old.
- VITA SALOMEAE = *Vita sanctae Salomeae reginae Halicensis*, ed. Wojciech Ketrzynski, MPH IV 770–796. old.
- VYSKOČIL = Jan Kapistrán Vyskočil, *Legenda blahoslavené Anežky a čtyři listy Sv. Kláry* (Universum, Praha, 1934)
- WENZEL = Wenzel Gusztáv, *Árpádkori Új Okmánytár. Codex Diplomaticus Arpadianus* (Pest 1860-Budapest 1889) tom. 1–22.

III. FONTOSABB MARGITRA VONATKOZÓ SZAKIRODALOM

- BANFI 1934 = Florio Banfi, „Le stimmate della B. Margherita d'Ungheria”, in *Memorie Domenicane*, 50–51 (1934) 297–312. old.
- BANFI 1940 = Florio Banfi, „Specchio delle anime semplici dalla B. Margarita d'Ungheria scripto”, in *Memorie Domenicane* 57 (1940) 3–10., 133–140. old.
- DÜMMERTH Dezső, „Árpád-házi Szent Margit halála éve és a legendák”, *Irodalomtörténeti Közlemények*, 76 (1972) 617–620. old.
- FEUERNÉ Tóth Róza, „Középkori hypocaustum a Margitszigeten”, *Budapest Régiségei* 20 (1963) 426–446. old.
- GYÖRFFY György, „Budapest története az Árpádkorban” in *Budapest története* (Corvina, Bp. 1973) 319–321. old.
- GUTHEIL Jenő, *Árpádházi Boldog Margit Veszprémben* (Veszprém, 1942)
- HORVÁTH Cyrill, *Joannes Vercellensis és a magyar Margitlegenda*, (Bp. 1908)
- KASTNER Jenő, „Együgyű lelkek tüköre”, *Minerva*, 8 (1929) 245–253. old.
- KOLTAY-KASTNER, Eugenio, „La leggenda della beata Margherita d'Ungheria alla corte angioina di Napoli”, in *Studie e Documenti Italo-ungheresi della R. Accademia d'Ungheria di Roma*, 3, 1938/39, 174–180. old.
- KIRÁLY Iлона, *Árpádházi szent Margit és a sziget* (Szent István Társulat, Bp. 1979)
- K.T. 1976 = Klaniczay Tibor, „A ferencesek és a domonkosok irodalmi tevékenysége az Anjou-korban” in idem, *Hagyományok ébresztése* (Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp. 1976) 111–128. old.
- K.G. 1988 = Klaniczay Gábor, „Legends as Life-Strategies for Aspirant Saints in the Later Middle Ages”, in: Tamás Hofer – Péter Niedermüller, eds.: *Life History as Cultural Construction/ Performance* (MTA Nkcs, Budapest, 1988) 82–

117. old.; u.a. in *Journal of Folklore Research* 26 (1989) 151–171. old.
- K.G. 1989 = Klaniczay Gábor, „A Gellért-hegy és a Margitsziget. A szentség természeti-térbeli hordozói a középkori Budán”, *Világosság* 30 (1989) 209–217. old.
- K.G. 1991 = Klaniczay Gábor, „*Miraculum und Maleficium*. Einige Überlegungen zu den weiblichen Heiligen des Mittelalters in Mitteleuropa” in *Wissenschaftskolleg Jahrbuch* 1990/91. 224–252. old.
- LOVAS 1913 = Lovas Elemér, *Árpádházi B. Margit és kora* (Kolozsvár, 1913)
- LOVAS 1916 = Lovas Elemér, „B. Margit történetének részletes forráskritikája”, *A Pannonhalmi Főapátság Főiskolai Évkönyve az 1915–1916-diki tanévre* (Pannonhalma, 1916) 203–346. old.
- LOVAS 1940 = Lovas Elemér, *Árpádházi Boldog Margit élete* (Szent István Társulat, Bp. é. n. /1940)
- LOVAS 1941 = Lovas Elemér, „Árpádházi B. Margit első életrajzának írója – Marcellus”, *A pannonhalmi Szt. Gellért főiskola évkönyve* (Pannonhalma, 1940/1941) 21–85. old.
- LÓVEI Pál, „The sepulchral monument of Saint Margaret of the Arpad dynasty”, *Acta Historiae Artium*, 27 (1980), 175–222. old.
- MÁLYUSZ Elemér, „Árpádházi Boldog Margit (A magyar egyházi műveltség problémája)” in *Emlékkönyv Károlyi Árpád születése nyolcvanadik fordulójának ünnepére* (Bp. 1933) 341–384. old.
- MEZEY László, *Irodalmi anyanyelvűségünk kezdetei az Árpádkor végén* (Akadémiai Kiadó, Bp. 1955)
- PUSKELY Mária, *Árpád-házi Szent Margit és Iffabb Szent Erzsébet tössi legendája* (Ameko, Bp. 1992)
- WERTNER 1892 = Wertner Mór, *Az Árpádok családi története* (Nagybecskerek, 1892)
- WERTNER 1903 = Wertner Mór, „A Margit-legendá genealógiai és földrajzi adatai”, *Turul* 21 (1903)

TARTALOM

Előszó (K. G.)	5
I. A Margit-legendák történetének revíziója (K. T.)	15
1. Az olasz domonkosok Margit-kultusza	21
2. A legenda vetus és leszármazottai	38
3. A legenda maior	51
4. A stigmákról szóló fejezet és Borselli legendája	67
5. Specchio delle anime simplici	87
II. A női szentség mintái Közép-Európában és Itáliában (K. G.)	93
1. Kilenc szent életű közép-európai hercegnő	109
2. „Filiae Sanctae Elisabeth” – a dinasztikus szentség női képviselői	117
3. Mennyei udvar – földi hatalom	141
4. Gyóntatók és legendák	176
5. A női szentség új modelljei a XIII–XIV. századi Itáliában	195
6. Stigmák, revelációk és rózsza-csoda: Margit és Erzsébet újramintázása	229
Képek jegyzéke	245
Rövidítésjegyzék	249
	255

IRODALOMTÖRTÉNETI FÜZETEK
(Kiadja az MTA Irodalomtudományi Intézete)

A SOROZATBAN MEGJELENT

1. PÉTER László: Espersit János. Ismeretlen adatok Juhász Gyula és József Attila életéhez. 1955.
2. VARGA Imre: Szádeczky: Miscellania. Egy XVIII. századi versgyűjtemény ismertetése. 1955.
3. FORGÁCS László: Bajza és Belinszkij. 1955.
4. FENYŐ István: Az Aurora. Egy irodalmi zsebkönyv életrajza. 1955.
5. PUKÁNSZKYNÉ KÁDÁR Jolán: A drámaíró Csokonai. 1956.
6. HEGEDÜS Nándor: Ady Endre Nagyváradon. 1956.
7. KOMLÓS Aladár: Irodalmi ellenzéki mozgalmak a XIX. század második felében. 1956.
8. FEJÓS Imre: Vörösmarty arca. 1956.
9. TRÓCSÁNYI Zsolt: A nagyenyedi kollégium történetéhez. 1957.
10. ECKHARDT Sándor: Új fejezetek Balassi Bálint viharos életéből. 1957.
11. GERGELY Pál: Arany János és az Akadémia. 1957.
12. BARÁNSZKY JÓB László: Arany lírai formanyelvének fejlődéstörténeti helye. 1957.
13. MARGIT: A Thököly-kódex és kuruckori versei. 1958.
14. WALDAPFEL József: Gorkij és Madách. 1958.
15. VAJDA János levelei Milkó Izidorhoz. 1958.
16. SÜKÖSD Mihály: Tudós Weszprémi István. 1958.
17. VÖRÖS Károly: Adalékok Pálóczi Horváth Ádám életéhez. 1958.
18. GÁLDI László: Szenczi Molnár Albert zoltárverse. 1958.
19. MEZEI Márta: Történetiszemlélet a magyar felvilágosodás irodalmában. 1958.
20. FEKETE Sándor: Petőfi, a segédszerkesztő. A költő ismeretlen írásai. 1958.
21. REJTŐ István: Az orosz irodalom fogadtatása Magyarországon. 1958.
22. NAGY Péter: Szabó Dezső indulása. 1958.
23. FÓNAGY Iván: A költői nyelv hangtanából. 1959.
24. POGÁNY Péter: Folklor és irodalom kölcsönhatása a régi váci nyomda működése nyomán (1770–1823). Vásári ponyvairatok. 1959.
25. BALASSI Bálint Szép magyar komédiája. A Fanchali Jób-kódex magyar és szlovák versei. 1959.
26. HEGEDÜS Nándor: Ady elnyeri a főváros szépirodalmi díját. 1959.
27. REJTŐ István: Mikszáth Kálmán, a rimaszombati diák. 1959.
28. FENYŐ István: Reformkori irodalmunk az egykorú orosz sajtó tükrében. 1959.

29. RADÓ György: Majakovszkijról. 1960.
30. ZIMÁNDI István: Péterfy Jenő és baráti köre. 1960.
31. SÁFRÁN Györgyi: Arany János és Rozvány Erzsébet. 1960.
32. CSANDA Sándor: A törökellenes és kuruc harcok költészetének magyar–szlovák kapcsolatai. 1961.
33. MEZŐSI Károly: Petőfi családja a Kiskunságban. Kiskunfélegyházi életük. 1961.
34. GERÉB László: A munkásügy irodalmunkban 1832–1907. Tanulmányok. 1961.
35. CSUKÁS István: Ady Endre a szlovák irodalomban. 1961.
36. MERÉNYI Oszkár: Ismeretlen és kiadatlan Kölcsey dokumentumok. 1961.
37. KISS Ferenc: A beérkezés küszöbén. Babits, Juhász és Kosztolányi ifjúkori barátsága. 1962.
38. ZRINSZKY László: A Magyar Tanácsköztársaság emléke költészetünkben 1919–1945. 1962.
39. CSAPLÁROS István: Kraszewski és Magyarország. 1963.
40. VARGA József: Ady útja az "Új versek" felé. 1963.
41. LENGYEL Géza: Magyar újságmágnások. 1963.
42. BARANYI Imre: A fiatal Madách gondolatvilága. 1963.
43. TAMÁS Attila: Költői világképek fejlődése Arany Jánostól József Attiláig. 1964.
44. GREZSA Ferenc: Juhász Gyula egyetemi évei 1902–1906. 1964.
45. MARKOVITS Györgyi: Üldözött költészet. Kitiltott, elkobzott, perbefogott kötetek, versek a Horthy-korszakban. 1964.
46. KOMLÓS Aladár: A szimbolizmus és a magyar líra. 1965.
47. KUNSZERY Gyula: A magyar szonett kezdetei. 1965.
48. T. ERDÉLYI Ilona: Az Ifjú Magyarország és Kazinczy Gábor. 1965.
49. PÉCZELY László: Tartalom és versforma. 1965.
50. SZIKLAY László: Az ifjú Hviezdoslav. 1965.
51. POSZLER György: Szerb Antal pályakezdése. 1965.
52. CSAPLÁR Ferenc: A Szegedi Fiaatok Művészeti Kollégiuma. 1967.
53. KÁNTOR Lajos: Százéves harc "Az ember tragédiájá"-ért. 1966.
54. SZIGETI József: A Balassi-comoedia és szerzője. 1967.
55. EÖTVÖS József levelei Szalay Lászlóhoz. Közéleteszi Nizsalovszky Endre. (A leveleket sajtó alá rendezte Lukácsy Sándor.) 1967.
56. CSATÁRI Dániel: A Vásárhelyi Találkozó. 1967.
57. SZABOLCSI Miklós: A verselemzés kérdéseihez. 1968.
58. RÓNAY László: Az Ezüstkor nemzedéke. 1967.
59. VARGA Imre: Magyar nyelvű iskolaelőadások a XVII. század második feléből. 1967.
60. VARANNAI Aurél: John Bowring és a magyar irodalom. 1967.

61. POMOGÁTS Béla: Kuncz Aladár. 1968.
62. SCHWEITZER Pál: Ember az embertelenségben. A háborús évek Ady-verseinek szimbolikus motívum-csoportjai. 1969.
63. HORVÁTH János: Vörösmarty drámái. 1969.
64. FEKETE Sándor: Petőfi, a vándorszínész. 1969.
65. BALOGH László: Asztalos István. 1969.
66. D. BIRNBAUM Marianna: Elek Artúr pályája. 1969.
67. BARLA Gyula: Kemény Zsigmond főbb eszméi 1849 előtt. 1970.
68. TAMÁS Anna: Az Életképek. 1970.
69. T. ERDÉLYI Ilona: Irodalom és közönség a reformkorban. Regélő Pesti Divatlap. 1970.
70. H. LUKÁCS Borbála: Szellemtörténet és irodalomtudomány. 1971.
71. NÉMETH G. Béla: Tragikum és történetfelfogás. 1971.
72. BÁN Imre: Irodalomelméleti kézikönyvek Magyarországon a XVI–XVIII. században. 1971.
73. PÓR Péter: Konzervatív reformtörekvések a századforduló irodalmában. Justh Zsigmond és Czöbel Minka népiessége. 1971.
74. KÓHÁTI Zsolt: Sárközi György. 1971.
75. KATONA Béla: Krúdy Gyula pályakezdése. 1971.
76. BÉNYEI Miklós: Eötvös József olvasmányai. 1972.
77. FEKETE Sándor: Petőfi romantikájának forrásai. 1972.
78. AGÁRDI Péter: Rendiség és esztétikum. 1972.
79. MÁLYUSZ Elemér: Királyi kancellária és krónikaírás a középkori Magyarországon. 1973.
80. HOPP Lajos: A Rákóczi-emigráció Lengyelországban. 1973.
81. DERSI Tamás: A századvég katolikus sajtója. 1973.
82. MARTINKÓ András: Költő, mű és környezet. 1973.
83. PÉTER Katalin: A magyar nyelvű politikai publicisztika kezdetei. A Siralmas panasz keletkezéstörténete. 1973.
84. SIVIRSKY Antal: Magyarország a 19. századi holland irodalom tükrében. 1973.
85. TÖRÖK Gábor: Lírai igefüggvények stilisztikája. 1974.
86. PÓR Anna: Balog István és a 19. század elejének népies színjátéka. 1974.
87. SZALAI Imre: A Vajda János Társaság. 1975.
88. BÁN Imre: A Karthausi Névtelen műveltsége. 1976.
89. CZIGÁNY Lóránt: A magyar irodalom fogadtatása a viktoriánus Angliában 1830–1914. 1976.
90. S. SÁRDI Margit: Petrőczy Kata Szidónia költészete. 1976.
91. SIPOS Lajos: Babits Mihály és a forradalmak kora. 1976.
92. KOLLIN Ferenc: A Prager Könyvkiadó története. 1977.
93. SZUROMI Lajos: József Attila: Eszmélet. 1977.

94. NEMES István: Radnóti Miklós költői nyelve. 1979.
95. DI FRANCESCO, Amedeo: A pásztorjáték szerepe Balassi Bálint költői fejlődésében. 1979.
96. SZILÁGYI János: A Népszava irodalompolitikája 1919 és 1929 között. 1979.
97. OROSZ László: A magyar verstani eszmélkedés kezdetei. 1980.
98. BÉCSY Tamás: A drámaelmélet és dramaturgia Csokonai művében. 1980.
99. LICHTMANN Tamás: Pap Károly. 1979.
100. Mégis győztes, mégis új és magyar. Tanulmányok a Nyugat megjelenésének hetvenedik évfordulójára. 1980.
101. GERSKOVICS, Alekszandr: Petőfi és a színház. 1980.
102. NAGY SZ. Péter: Az idilltől az abszurdig. Gelléri Andor Endre pályaképe. 1981.
103. KELEMEN Péter: Szimbolista versszerkezetek Kosztolányi első korszakában. 1981.
104. BÓNIS György: Révay Péter. 1981.
105. RUBIN Péter: Francia barátunk, Auguste de Gerando. 1982.
106. KULIN Ferenc: Hódíthatatlan szellem. 1982.
107. POMOGÁTS Béla: A transzilvánizmus. Az Erdélyi Helikon ideológiája. 1983.
108. HOPP Lajos: A lengyel irodalom befogadása Magyarországon 1780–1840. 1983.
109. LACZKÓ András: Ecset és toll. Rippl-Rónai József és az irodalom. 1983.
110. PÉTERFFY Ida: Horváth Ádám munkássága a "Hunniás" előtt. 1985.
111. MARKOVITS Györgyi: A magyar írók harca a cenzúra ellen. 1985.
112. MAY István: A magyar heroikus regény története. 1985.
113. DEME Zoltán: Verseghy könyvtára. 1985.
114. ANGYALOSI Gergely: A lélek lehetőségei. 1986.
115. BARTA János: A pálya ívei. Kemény Zsigmond két regényéről. 1985.
116. KOROMPAY H. János: Műfordítás és líraszemlélet. Egy fél évszázad magyar Baudelaire-értelmezései. 1988.
117. MARTINKÓ András: Az Ómagyar Mária-siralom hazai és európai tükrében. 1988.
118. GÖMÖRI György: Angol–magyar kapcsolatok a XVI–XVII. században. 1989.
119. NEMESKÉRI Erika: Cholnoky László. 1989.
120. KEMÉNY Katalin: Az ember, aki ismerte saját neveit. Széjjegyzetek Hamvas Béla Karneváljához. 1990.
121. SANTARCANGELI, Paolo: Magyarok Itáliában. Tanulmányok és előadások. 1990.

122. KÚTFALVI Oszkár: Újságpaloták. 1991.
123. NÉMETH G. Béla: Péterfy Jenő. 1991.
124. GYENIS Vilmos: Hermányi Dienes József (1699–1763). 1991.
125. HIMA Gabriella: Kosztolányi és az orosz regény. 1992.
126. SZÉLES Klára: Henszlmann Imre művészetelmélete és kritikai gyakorlata. 1992.
127. DERÉKY Pál: A vasbetontorony költői. 1992.
128. KABDEBŐ Lóránt: »A magyar költészet az én nyelvemen beszél.« 1992.
129. KILIÁN István: A minorita színjáték a XVIII. században. 1992.
130. KULCSÁR SZABÓ Ernő: A magyar irodalom története 1945–1991. 1993.
131. NAGY Imre: Nemzet és egyéniség (Drámairodalmunk az 1810-es években: a hazafiság drámái). 1993.
132. PINTÉR Márta Zsuzsanna: A ferences iskolai színjátszás a XVIII. században. 1993.
133. TAXNER-TÓTH Ernő: Rend, kételyek, nyugtalanság. A *Csongor és Tünde* kérdései. 1993.
134. BOTKA Ferenc: Déry Tibor és Berlin. A *Szemtől szembe* és forrásvidéke. 1994.
135. KRISTÓ Gyula: A történeti irodalom Magyarországon a kezdetektől 1241-ig
136. MEZEI Márta: Nyilvánosság és műfaj a Kazinczy-levelezésben. 1994.

A KÖZELJÖVŐBEN JELENIK MEG

138. VARGA Imre: A magyarországi protestáns iskolai színjátszás a kezdetektől 1800-ig



21001000012104

Miskolci Egyetem

Ára: 410 Ft (ÁFA-val)

Klaniczay Tibor–Klaniczay Gábor

Szent Margit legendái és stigmái

Két, egymással dialógust folytató tanulmányból tevődik össze e könyv. Klaniczay Tibor utolsó munkája, „A Margit-legendák történetének revíziója”, jelentős hozzájárulás a középkori magyar irodalom- és vallástörténet egyik központi problémájának megoldásához. A Szent Margit stigmatizációját hirdető, a hazai kutatásban eddig ismeretlen „pisai legenda” s az ugyanerre utaló XIV–XV. századi itáliai festmények rejtélyéből kiindulva az ismert Margit-legendák datálásának, szerzőségének úgyszólván minden alapkérdésében fontos új álláspontra jut. Eredményei a filológiai teljesítményen túl a művészettörténet, a vallástörténet és az eszmetörténet szélesebb kontextusát is hasznosító irodalomtörténeti szemléleten alapulnak. Klaniczay Tibornak sajnos nem jutott ideje arra, hogy tanulmányát teljesen befejezze. A jegyzetapparátust fia, Klaniczay Gábor készítette, részint a meglévő jegyzetanyag, részint az e kérdésben folytatott közös kutatómunkájuk alapján. Az ő saját tanulmánya, „A női szentség mintái Közép-Európában és Itáliában” egy másik oldalról közelíti meg ugyanazt a történeti problémát. A Szent Margitban megtestesülő vallási ideált a kortárs közép-európai szent életű hercegnők, Erzsébet, Ágnes, Hedvig és a többiek kultuszával veti össze. A „stigmatizáció” legendájának megszületését a közép-európai és az itáliai szentkultuszok eltérő természetéből próbálja megmagyarázni. A könyvet a középkori stigmatizált Margit-ábrázolások és más szentkultuszok néhány jellemző képe kíséri.