

Falvay Dávid

Magyar dinasztikus szentek olasz kódexekben

Falvay Dávid

**Magyar dinasztikus szentek
olasz kódexekben**

Santi dinastici ungheresi in codici italiani

Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem,
Bölcsészettudományi Kar,
Olasz Nyelv és Irodalom Tanszék, 2012

© copyright 2012

Lektorálta: Ertl Péter

Az olasz nyelvű összefoglalót lektorálta:

Elisabetta Rolando Coendo

A borító a Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze,
Cod. Palat. 118 jelzetű kéziratának felhasználásával készült.

Nyomdai kivitelezés:

Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.

ISBN 978-963-284-296-7

Készült az OTKA PD 75329 támogatásával

Előszó és köszönetnyilvánítás.....	7
1. Bevezető.....	9
1.1. Magyar dinasztikus szentek és Itália.....	9
1.2. Vallásos irodalom.....	11
1.3. Fordítás – volgarizzamento – kulturális transzfer.....	13
1.4. Hungarikakutatás – italikakutatás – kéziratfeltárás.....	16
2. Árpád-házi Szent Erzsébet az olasz irodalomban.....	18
2.1. Árpád-házi Szent Erzsébet: egy európai szent.....	18
2.2. Erzsébet „életrajzi forrásainak” itáliai vonatkozásai.....	21
2.3. Itáliai eredetű latin legendák.....	25
2.4. Erzsébet kultuszának átalakulása Itáliában és az olasz nyelvű legendakompilációk.....	27
2.5. A rózsacsoda az olasz irodalomban.....	33
2.6. A Szent Erzsébetnek tulajdonított Mária-revelációk.....	49
3. Árpád-házi Szent Margit, Boldog Ilona és az itáliai legendák.....	61
3.1. Itália és a Margit-legendák.....	61
3.2. A „nápolyi szál”.....	64
3.3. A domonkosok szerepe, a pisai legenda és Margit stigmái.....	68
3.4. Magyarországi Boldog Ilona legendája.....	74
4. A „Specchio delle anime semplici” magyar vonatkozásai.....	79
4.1. A Specchio kutatástörténete.....	79
4.2. A stigmatizációs Margit-legenda-részlet.....	86
4.3. A prolóógus.....	90
4.4. A Specchio alapszövege.....	97
5. A Meditationes Vitae Christi magyar vonatkozásai.....	107
5.1. A Meditationes Vitae Christi jelentősége.....	107
5.2. A Meditationes Vitae Christi magyar vonatkozása és datálása.....	112
6. Santa Guglielma – Szent Vilma.....	121
6.1. Milánói Guglielma: egy cseh-magyar királylány eretnek kultusza?.....	122
6.2. Szent Vilma (Guglielma), magyar királyné története.....	132
6.3. Milánói Guglielma emlékezete és Szent Vilma legendája.....	136
6.3. A Vilma-legenda magyar történeti vonatkozásai.....	146
6.4. A Vilma-legenda 15. századi feldolgozásai.....	155
6.4.1. A prózai feldolgozások.....	155
6.4.2. La rappresentazione di Santa Guglielma.....	159

6.5. Konklúzió.....	166
7. Az olasz nyelvű Mária-csodagyűjtemények magyar vonatkozásai.....	168
7.1. Mária-csodák olasz nyelven	168
7.2. Enrico (Imre?) magyar király fia.....	171
7.3. A szaracén királylány története.....	174
7.4. A ruhacsoda és Mária-csodák vatikáni kézírata	176
8. Szent Albanus: fiktív legenda vagy exemplum	185
9. Konklúzió: Királyi származás, magyarságkép és vallásos irodalom.....	191
10. MELLÉKLETEK	201
10.1. Két olasz nyelvű Erzsébet-legenda kompozíció konkordanciája.....	201
10.2. A Specchio delle anime semplici olasz és latin változatainak kollációja	208
11. BIBLIOGRÁFIA.....	217
Rövidítések:.....	217
11.1. Fontosabb kéziratoss források.....	218
11.2. Kiadott források.....	221
11.3. Felhasznált irodalom	226
12. Riassunto in italiano.....	253

Előszó és köszönetnyilvánítás

Ez a kötet két párhuzamos és egymást kiegészítő kutatás eredményeképpen született meg. 2009 és 2012 között egyrészt az Országos Tudományos Alapprogramok „*Magyar szentek 13-15. századi olasz nyelvű kéziratokban*” című posztdoktori pályázata (OTKA PD 75329) segítségével végeztem el a forrásfeltáró kutatómunka nagy részét, másrészt ugyanezen téma irodalom- és vallástörténeti hátterének feltárását, és a tanulmány megírását a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János kutatási ösztöndíja „*Magyarságkép és a királyi eredet, mint toposz a 13-15. századi olasz vallásos irodalomban*” című pályázata tette lehetővé. Ezúton is szeretném e két támogatásért hálámat kifejezni. Mindkét pályázat befogadó intézménye munkahelyem, az Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Romanisztikai Intézet, Olasz Nyelv és Irodalom Tanszéke volt, ezért és kollegáim támogatásáért is köszönettel tartozom. A kutatás kezdeti stádiumában, 2009-ben felbecsülhetetlen segítséget jelentett az a három hónap, amelyet a Mellon alapítvány segítségével a Harvard Egyetem Reneszanszkutató Intézete, a firenzei Villa I Tatti ösztöndíjasaként tölthettem el.

A téma egyes aspektusaival természetesen már hosszabb ideje (a Pécsi Tudományegyetemen, a Közép-Európai Egyetemen és az ELTÉ-n végzett egyetemi és doktori tanulmányaim óta) foglalkozom, s mindenképpen külön is meg kell említenem Klaniczay Gábor nevét, aki – mind személyében, mind műveiben – a legfőbb ösztönzést jelentette kutatásaim során.

Személyesen is szeretném kifejezni köszönetemet sok más tanárom, kollegám és barátom mellett az alábbi személyeknek: Anna Benvenuti, Sandro Bertelli, Lucia Baroncini, Deák Viktória Hedvig, Domokos György, Diego Dotto, Ertl Péter, Font Márta, Sean Field, Holly Flora, Gecser Ottó, Tommaso Gramigni, Romana Guarnieri, Huszthy Alma, Kiss Farkas Gábor, Zan Kocher, Konrád Eszter, Vinni Lucherini, Madas Edit, Ana Marinkovič, Mátyus Norbert, Armando Nuzzo, Pásztor Edith, Anna Pullia, Giampaolo Salvi, Michael Sargent, Seláf Levente, Sz. Jónás Ilona, Francesco Scorza Barcellona, Tóth Péter, Justine Trombley, Elissa Weaver.

Családom szerető támogatása nélkül e kötet sohasem íródott volna meg, ráadásul feleségem, F. Molnár Mónika szakmailag is felbecsülhetetlen segítséget nyújtott.

1. Bevezető

1.1. Magyar dinasztikus szentek és Itália

Annak a jelenségnek, hogy olasz nyelvű irodalmi szövegekben számos esetben találkozunk magyar királyi szentnek nevezett szereplőkkel, több okát lehet felsorolni. Egyik legfőbb oka (és részben következménye is) az Árpád-házi szentek kiemelkedő ismertsége Itáliában, hiszen tudjuk, hogy az Árpád-házhoz kötődő számos magyar szent Európa-szerte elterjedt kultusznak örvendett, egyrészt az uralkodóházak tevékenységének köszönhetően – nem csupán az Árpád-ház, hanem a vele rokonságba vagy kapcsolatba kerülő egyéb dinasztiák is, például Dél-Itáliában az Anjouk –, amelyek részben politikai reprezentáció céljából is terjesztették a királyi szentek emlékét.¹ A másik fontos elem, amit figyelembe kell vennünk, hogy az egyes szerzetesrendek, különösen a 13. századtól megjelenő koldulórendek, meglepően hatékonyan tudták terjeszteni a renدهz köthető, szentként tisztelt személyek kultuszát és annak írott emlékeit.² Egy harmadik szempont, amit ebből a szempontból figyelembe kell vennünk, hogy a 12–13. század fordulójától a szentté avatás, a kanonizáció pápai privilégiummá vált, így azon kultuszok esetében, amelyek ezen időpont után vették kezdetüket, mindenképpen a pápai kúriához kellett hivatalos kérvénnyel fordulni ahhoz, hogy valakit szentként tisztelhesse hazájában.³ Az egyre aprólékosabban szabályozott jogi eljárás, a szentté avatási per számos olyan írott dokumentum elkészítését kívánta meg – mindenekelőtt a szentjelölt életrajza, valamint a közbenjárására bekövetkezett csodák listája –, amelyek később irodalmi alkotások alapjául is szolgáltak, és mindezeket az írásokat a pápai udvarhoz kellett beküldeni, amely – mint az köztudott – az avignoni pápaság időszakát leszámítva Itáliában volt.

Emellett azonban az is feltűnő, hogy a magyar szentek kultusza a századok folyamán komoly változáson ment keresztül, főleg azokban az esetekben, ahol népnyelvű fordítás vagy adaptáció is készült egy szent életéről, és számos olyan kultuszelemet is történeti szentek ne-

¹KLANICZAY 2000a; PROKOPP 2000.

²A domonkos rend vonatkozásában ezt a közelmúltban példaértékűen feldolgozta Deák Viktória Hedvig: DEÁK 2005.

³VAUCHEZ 1997 (1981); KLANICZAY 2004; GOODICH 1982.

véhez kapcsoltak, amelyek eredetileg más hagyományokból eredtek. A leghíresebb ilyen történet Szent Margit stigmatizációjának legendája, vagy éppen Marguerite Porete eretnek művének neki tulajdonítása, de idesorolhatjuk Erzsébet rózsacsodáját, valamint az Erzsébetnek tulajdonított *Mária-revelációk* kérdését is, és tudunk ilyen esetről más hagyományok kapcsán is. De megemlíthetünk olyan eseteket is, ahol létező szenteket vagy szentként tisztelt személyeket tartottak – általában – magyar uralkodóházhoz tartozónak, mint például Milánói Guglielmát vagy akár Szent Mártont, illetve ismerünk magyar uralkodóként megjelenő, ám teljes egészében fiktív szenteket is, mint például Szent Albanus vagy éppen Szent Vilma.

Ezen irodalmi hagyományok kapcsán képet alkothatunk arról is, mit jelentett a késő középkori olasz közönség számára a magyar származás, milyen képet közvetítettek hazánkról ezek az írásművek. Véleményem szerint alapvetően kettős Magyarország-képet érhetünk tetten az olasz nyelvű irodalomban: a reális, konkrét tapasztalatokon alapuló kép mellett a magyarság gyakran romantikus, távoli, vad, pogány vagy a kereszténységre frissen áttért népként jelenik meg. E két kép azonban egymást dinamikusan kiegészítő funkciót tölt be, és sokszor egymást erősítő motívumokban jelenik meg (pogány király magyar lánya, a hun magyarok vs. *beata stirps*, vagy éppen Mátyás mint második Attila és egyben Messiás).

A vallástörténet számára jelen dolgozat újabb szempontokra hívhatja fel a figyelmet abban a tekintetben, hogy talán jobban megérthetjük egy-egy vallási hagyomány, kultuszelem terjedésének, változásának irodalmi kontextusát is. Általános értelemben pedig hozzájárulhat ahhoz, hogy tisztábban lássuk, milyen kép élt a magyarokról egy másik nép, az olaszok irodalmában, s ezáltal a regionális különbségek, a másság és a kulturális identitás vizsgálatához is adalékokkal szolgálhatunk.

1.2. Vallásos irodalom

Ha végignézzük, milyen műfajú szövegekben találkozunk magyar királyi származású szereplőkkel az olasz nyelvű vallásos irodalmon belül, arra a megállapításra juthatunk, hogy a vallásos költészettől eltekintve szinte minden műfajt megtalálunk e körben. Azon szentek személyéhez, akiknek szentté avatási pere a középkor folyamán elindult, evidens módon kapcsolódnak legendák és hozzájuk csatolt csodalisták, amelyek sokszor népnyelvű fordításban is terjedtek. Magyar királyi származású szereplőket találunk az inkább didaktikus célokat szolgáló exemplumokban és tematikus csodagyűjteményekben (pl. Mária-csodák) is. Érdeemes továbbá megfigyelni, hogy jó néhány magyar szereplőről olvashatunk olyan műfajokban is, amelyek nem tisztán a vallásos elmélyülést célozzák, hanem részben már a – szinte modern értelemben vett – szórakoztatást is, mint a misztériumjáték (*sacra rappresentazione*) vagy a hagiográfiai regény.

Noha a legtöbb művet, amelyet az alábbiakban érinteni fogunk, általában nem sorolják az olasz irodalom alpművei közé, és nagy részük fordítás, tehát eredetileg nem olaszul íródott, mégis tisztán irodalmi szempontból is kiemelkedően fontosnak tartom bemutatásukat, nem csupán magyar vonatkozásuk miatt. A mai irodalomtörténetben ugyanis előtérbe kerülnek az úgynevezett „kisebb szerzők” (*autori minori*),⁴ ugyanakkor – ahogy arról alább még szót ejtünk – az „új filológia” térnyerésével az „eredeti változat”, az „archetípus” és a „szerzői szándék” fogalmai is háttérbe szorulnak, és az egyes variánsok szerepe egyre fontosabbá válik.

Mindazonáltal az általunk tárgyalt magyar királyi származású szereplők néhány olyan művel is kapcsolatba kerülnek, amelyek az olasz vallásos irodalom fő sodrába, annak alpművei közé tartoznak.⁵ Ezek közül talán Giacomo da Varazze (Jacobus de Voragine) hihetetlenül népszerű legendagyűjteménye, a *Legenda Aurea* számít a legismeretebbnak, amely számos olasz verzióban is közkezen forgott, azonban mindenképpen idesorolnám a pseudo-bonaventurái *Meditationes Vitae Christi* is. Áttételesen Domenico Cavalca *Vita dei santi padrija* is megemlíthető, hiszen annak számos kézírata együtt terjed magyar vo-

⁴Ld. például MALATO 1995; BOITANI – MANCINI – VÀRVARO 2004.

⁵E kontextusban, esetleges értelemzavaró áthallásai miatt, kerülöm az amúgy bevett „kánon” és „kanonizált szöveg” terminusokat.

natkozású szövegekkel. Antonia Pulci nem tartozik ugyan a legismer-
tebb reneszánsz szerzők közé, ám az ő magyar vonatkozású misztéri-
umjátékát azért említeném külön, mivel a szerző személye közvetlenül
az korai olasz reneszánsz irodalom szívébe, a 15. század végi Firenzébe,
és azon belül közvetve Lorenzo de' Medici köréhez vezet bennünket.

Külön érdekesség, hogy a vallásos irodalom egyik fontos ága, a misz-
tikus élményeket tartalmazó víziós irodalom szép darabjai között is
van magyar vonatkozású, valamint egy szintén misztikus élményeket
leíró, eretnekké nyilvánított traktátus olasz fordítása is magyar király-
lány neve alatt jelenik meg.

A kifejezetten hagiográfiai irodalmat illetően érdemes megfigyel-
ni, hogy az olasz nyelvű hagiográfiai kéziratok repertóriumra csupán
három magyar szent legendáját veszi számba, és mindhárom királyi
származásúként van feltüntetve.⁶ Abban semmi meglepő nincs, hogy
ezek közül Árpád-házi Szent Erzsébet az első, ám az már igen elgon-
dolkodtató, hogy a másik két személy, akiről a középkorban olasz nyelv-
ven legenda készült, egyaránt fiktív szent: Szent Vilma (Guglielma)
magyar királyné és Albanus magyar királyfi. Ezen kívül Magyarorszá-
gi Boldog Ilona valamint Árpád-házi Margit legendájáról is készült
olasz nyelvű fordítás korszakunk végén, a 16. században. Megjegyen-
dő, hogy annak ellenére, hogy számos itáliai ábrázolásuk ismert, nem
tudunk olasz nyelvű István- vagy László-legendáról, és Imre esetben
is csak egy különös Mária-csodáról feltételezhetjük, hogy az ő emlékét
őrzi halványan, Salamon emlékezete pedig még áttételesebben jelenik
csak meg az olasz kódexekben. Jelen kutatás keretei nem tették lehető-
vé, hogy a nem dinasztikus szentek – mint például Szent Gellért vagy
éppen Csáki Móricz – olasz vonatkozású hagiográfiáját is vizsgáljuk.
Boldog Ilona legendájának kérdésével is csupán azért foglalkozunk e
helyt, mert annak itáliai terjedése elválaszthatatlan Árpád-házi Margit
olasz nyelvű hagiográfiájától.

⁶BAI.

1.3. Fordítás – *volgarizzamento* – kulturális transzfer

Mint fentebb említettük, az általunk tárgyalt szövegek nagyobb része fordítás, illetve népnyelvű adaptáció, ezért e kérdésről elméleti szempontból is érdemes néhány szót szólnunk. Az olasz irodalomtörténetben az elmúlt évtizedekben előtérbe kerültek az eredetileg latinul íródott, ám olasz változatban terjedő szövegek (*volgarizzamenti*), melyekről korábban, a hagyományos irodalomtörténetben kevesebb szó esett, s melyek esetünkben szinte mindig önálló szerkesztést, illetve fordított és olaszul íródott szövegrészek egységes bemutatását jelentik. Jelen tanulmányban leginkább az olasz nyelvű szövegekre koncentrálok, ám természetesen a latin forrásokkal való összevetés is fontos eleme a kutatásomnak, és minden szövegnél arra törekszem, hogy a latin (esetenként más népnyelvű) párhuzamokat is bemutassam.

Mára már szinte közhellyé vált, hogy a középkori nyugati kultúra alapvetően kétnyelvű volt, és azt is kijelenthetjük, hogy a középkori fordítás témája évtizedek óta jelen van a nemzetközi középkortudományban. Ennek ellenére megfigyelhető egyfajta egysíkúság a jelenség tárgyalásánál, hiszen amikor a humanizmus megjelenése előtti nyugati fordítói gyakorlatról ír a szakirodalom, alapvetően a latinból népnyelvre történő fordítást értik alatta. Jeanette Beer, aki a középkori fordításról egész sor konferenciapanelt szervezett és publikált az elmúlt húsz évben, első kötete bevezetőjében így fogalmazott:

„A Nyugat történetében sohasem játszott a fordítás alapvetőbb szerepet, mint a középkorban. [...] és az újlatin nyelvek felemelkedését követően, ami a klasszikus irodalom egész korpuszát érthetlenné tette mindenki számára, aki nem tartozott a „litterati” körébe, új és régi világok egyaránt (újra)felfedezésre vagy, hogy Szent Jeromos metaforáját használjuk, meghódításra vártak.”⁷

Gianfranco Folena a középkori olasz fordítási irodalomról szóló, mára szinte klasszikussá vált művében (*Volgarizzare e tradurre*) az

⁷BEER 1989, 1: „At no time in the history of the West has translation played a more vital role than in the Middle Ages. [...] and since the emergence of Romance had rendered the entire corpus of classical literature incomprehensible to all but the «litterati», both old and new worlds awaited (re)discovery or, to use Jerome’s metaphor, «conquest».”

újlatin nyelveket vizsgálva megkülönbözteti a horizontális fordítást (ahol egymáshoz nagyon hasonló újlatin nyelvekből – leginkább franciából olaszra – történik a fordítás, az úgynevezett vertikális fordítástól, ahol egy magasabb státuszú nyelvből (latinból) történik a fordítás népnyelvre.⁸

Ezt a képet ugyan tovább árnyalja az újabb szakirodalom (Folena tanítványa, Lino Leonardi munkái, vagy éppen Alison Cornish 2010-es, *Vernacular Translation in Dante's Italy* című monográfiája),⁹ amely többek között arra hívja fel a figyelmet, hogy a korabeli francia nyelv(ek) a latinhoz hasonlóan magasabb státuszúak voltak az olasznál, hiszen kialakult irodalmi nyelvként működnek már a 12. században, míg az olasz csak a 13. század elején jutott el erre a szintre.

Ettől függetlenül azonban a csak olasz nyelven használatos *volgarizzamento* kifejezés – a középkori franciában, illetve spanyolban létező *romancier*, illetve *romancear* kifejezés csak részben jelöli ezt a jelenséget – nem egyszerűen népnyelvi fordítást jelöl, és nem is csupán a szabad adaptációval keveredő fordítást értjük alatta. Ahogy Cornish fogalmazott, „*a volgarizzamento kompilációt, kommentárt és újraírást jelentett. Általában anonim volt, és kimondottan provizórikus jellegű.*”¹⁰

Ráadásul azt is figyelembe kell vennünk, hogy *volgarizzamento* majdnem minden esetben egy másik kulturális közegbe való adaptációt is jelent (jelesül a művelt, jellemzően egyházi elit irányából a laikus rétegek irányába való áttételt). Ebben az értelemben használja a szakirodalom erre a folyamatra a transzfer vagy kulturális transzfer fogalmát.¹¹

Ahogy a kulturális transzfer fogalma egyenrangúnak tekinti a kü-

⁸FOLENA 1994, 12–13: „*Pur nella visione sincronica che il Medioevo ha dei rapporti fra latino e volgare, in quello che potrebbe definirsi un bilinguismo e biculturalismo in senso sincronico, si deve distinguere un tradurre «verticale», dove la lingua di partenza, di massima il latino, ha un prestigio e un valore trascendente rispetto a quella d'arrivo [...], e un tradurre «orizzontale» o infralinguistico, che fra le lingue di struttura simile e di forte affinità culturale come le romanze assume spesso il carattere, più che di traduzione, di trasposizione verbale con altissima percentuale di significanti, lessemi e morfemi comuni e identità nelle strutture sintattiche, di trasmissione e metamorfosi continua, con interferenza massima e contrasti minimi [...]*”.

⁹LEONARDI 1996, 171–201; CORNISH 2010.

¹⁰CORNISH 2010, 104: „*[...] vernacularization was a work of compilation, commentary and rewriting. It was usually anonymous and explicitly provisional.*”

¹¹A fogalomról általában: ESPAGNE – WERNER 1987; ESPAGNE 1999 (magyarul: ESPAGNE 2004, 3–4; 254–282); valamint IMRE – JÓZAN – KULCSÁR-SZABÓ – ZSADÁNYI 2002. Noha a fogalmat alapvetően nem a középkori kultúrára al-

lönböző kulturális megnyilvánulásokat, és ezáltal hozzájárul ahhoz, hogy a népnyelvű fordítások is felértékelődjenek, hasonló folyamat erősödik fel az úgynevezett „új filológiában”, amely a lachmanniánus modellel ellentétben az egyes variánsokat, olvasatokat azonos értékűnek tekinti, és tagadja az archetipikus szöveg fontosságát, sőt létét is.¹² Továbbá fontos megemlíteni, hogy az elmúlt évtizedben a vallástörténet különös figyelmet szentel a népnyelvű teológia (*vernacular theology*) jelenségének,¹³ és arra hívja fel a figyelmet, hogy a késő középkori nyugati vallásosságban a laikus mozgalmak erőre kapásával és nem kis részben a női vallásosság terjedésével nem csupán a népnyelvű fordítások szerepe válik fontosabbá, de egyre több eredetileg népnyelven születő devóciós szöveg kerül a figyelem előterébe. E művek pedig a hagyományos, latinon alapuló oktatásból kiszoruló nők számára íródtak, vagy női szerzők tollából származnak.

kották meg, mára a középkortudományban is elterjedt: KASTEN – PARAVICINI – PÉRENNEC 1998.

¹²NICHOLS 1999.

¹³BLUMENFELD-KOSINSKI – ROBERTSON – WARREN 2002.

1.4. Hungarikakutatás – italikakutatás – kéziratfeltárás

Jelen dolgozat célkitűzése természetesen illeszkedik az elmúlt évtizedekben szerencsére egyre szervezettebb formában zajló hungarikakutatás keretébe, hiszen az általunk vizsgált irodalmi alkotások nagy részénél alapvető forrásfeltáró munkát kellett végezni, sok esetben kiadatlan kéziratokat, kódexeket vizsgálni. Ennek elsődleges oka az a fentebb már tárgyalt szempont, mely szerint e művekre általában jóval kevesebb figyelem esett, mind a hagyományos olasz irodalomtörténet, mind a magyar kutatók részéről. Olasz részről ez leginkább azzal magyarázható, hogy az itáliai kutatók korábban elsősorban vagy az „eredeti” művekre koncentráltak, vagy a kezdetek irodalmának kérdésköre foglalkoztatta őket, így ezek a kéziratok, melyek többsége az olasz irodalom vonatkozásában általában korszakhatárnak tekintett 1350 után íródott,¹⁴ és jellemzően *volgarizzamentók*, kevésbé vonzották őket.¹⁵

Magyar részről a kutatás a 19. századtól a második világháborúig többé-kevésbé szisztematikus formában kutatta és gyűjtötte az ilyen jellegű magyar vonatkozású alkotásokat, forrásokat. Jó néhány kiemelkedő tudóseyéniség vizsgálta a francia, a spanyol vagy éppen a német középkori vallásos irodalom magyarságképét, ám az olasz irodalom tekintetében ez a szisztematikus kutatás mind a mai napig hiányzik. A háború utáni időszakban ennek egyik oka – amellet, hogy közismerten korlátozottan lehetett csak Nyugatra jutni, és a forrásokat kutatni – talán az volt, hogy a magyar italianisztika nagy egyéniségei, ha filológus irányultságúak voltak is, inkább a latin humanista irodalom felé orientálódtak, mint Kardos Tibor, vagy alapvetően nem filológiai szempontból közelítették meg a régi olasz irodalom vagy az olasz–magyar kapcsolatok kérdéskörét. Két nagyon fontos kivételt azonban mindenképpen meg kell említenünk: az egyik az élete nagy részét

¹⁴Ld. például a nagy firenzei könyvtárak olasz nyelvű korai kéziratait feldolgozó katalógusokat, amelyek egységesen az 1350 előtti kódexekkel foglalkoznak: BERTELLI 2002; BERTELLI 2011; GRAMIGNI 2003/2004.

¹⁵Bár természetesen alapvetően fontos filológiai kutatások folytak a legfontosabb volgarizzamentók mindegyikéről, lásd pl. Carlo Delcorno kutatásait Domenico Cavalcáról (főképpen DELCORNO 2000 és DOMENICO CAVALCA 2009), vagy az későbbi fejezetek során bemutatandó eredményeket a *Leggenda Aurea* vagy a *Meditationes Vitae Christi* olasz variánsairól.

Olaszországban leélő magyar kutató, Florio Banfi,¹⁶ aki publikációiban és kéziratban maradt írásaiban az általunk vizsgált kérdések számos aspektusát érintette, és legtöbbször maradandó eredményeket ért el, a másik pedig az elsődlegesen magyar irodalommal foglalkozó Klaniczay Tibor.¹⁷

Amikor a rendszerváltás után új lendületet, valamint az ösztöndíj-rendszer intenzív megújulásával új lehetőségeket kapott a magyar hungarikakutatás, elsődlegesen szintén az úgynevezett eredeti források foglalkoztatták, s Olaszország tekintetében főleg a Vatikáni Könyvtár és Levéltár anyaga felé irányultak szervezettebb kutatások, így kevesebb figyelem esett ezekre az írásművekre. Pedig az e szövegeket őrző kéziratok mindegyike „tartalmi hungarikum,”¹⁸ s mint ilyen, kutatásuk és elemzésük alapvető feladata a magyar tudósoknak. Emellett azt is feltétlenül meg kell említenünk, hogy – éppen magyar vonatkozásuk miatt – e művek néhány kézirata vagy régi nyomtatvány példánya Magyarországra került, és jelenleg is hazai gyűjtemények őrzik. Némileg meglepő módon azonban még ezeket a forrásokat sem minden esetben vizsgálta meg alaposan a hazai kutatás, több esetben még modern leírás sem áll rendelkezésünkre róluk, pedig ezeknek, alacsony számuk és könnyű elérhetőségük miatt, a magyar italianisták számára elsődlegesen fontos kutatási célként kellene megjelenniük, hiszen a hungarikum mintájára létrejött már az italikum fogalma is, és a hazai italikakutatás is öröndetes fellendülést él meg.¹⁹

Jelen dolgozatban középkori kódexekkel foglalkozom elsősorban, ám esetenként – olyan szöveghagyományok esetében, ahol egy korábbra eredeztethető szöveg továbbélését próbálok nyomon követni – 16-17. század kéziratokat vagy nyomtatványokat is elemzek majd.

¹⁶A magyar származású, de olasz emigrációban élő Holik Flóris legtöbb cikkét Florio Banfi néven publikálta, így én is ezt a névalakot használom.

¹⁷Tudományos tevékenységéről általában ld. SÁRKÖZY 1995, hagyatékáról BANFI-HAGYATÉK.

¹⁸A hungarikum meghatározásához lásd: <http://mnb.oszk.hu/>.

¹⁹A magyarországi italika-kutatásról általában ld. DOMOKOS-FARKAS 2001. Az egyik legfontosabb hazai középkori kézirat feldolgozása: DANTE 2006.

2. Árpád-házi Szent Erzsébet az olasz irodalomban

2.1. Árpád-házi Szent Erzsébet: egy európai szent

A sort mindenképpen Árpád-házi Szent Erzsébettel kell kezdenünk, mivel a magyar dinasztikus szentek közül ő volt messze a legnépszerűbb egész Európában, és Itáliában különösen élénk kultusza volt. Ráadásul Erzsébet életeménye például szolgált egy sor további közép-európai női szent számára is, s hagiográfiája hatással volt számos későbbi irodalmi hagyományra is.

Erzsébet 1207-ben született II. András magyar király (született: 1177 k., uralkodott: 1205–1235) és Meráni Gertrúd leányaként. Kisgyermekkorában a türingiai udvarba került, ahol tizennégy évesen IV. Lajos örgróf hitvese lett. Életrajzírói szerint Erzsébet már gyermekkorában is kitűnt társai közül mély vallásosságával, alázatosságával és a szegények, leprások iránt érzett szeretetével. Életének igen lényeges eleme, hogy harmonikus házasságban élt, s férjének három gyereket szült.²⁰ Ezt azért is különösen fontos hangsúlyoznunk, mert a középkori felfogás szerint a szűz és az özvegy jóval könnyebben élhet Istennek tetsző életet, mint a házasságban élő asszony.

Erzsébet már házassága alatt is hatalmas feltűnést keltett végtelenül alázatos életmódjával és a betegek, szegények állandó támogatásával. Az is természetes ugyanakkor, hogy életrajzai hangsúlyozzák férje mély vallásosságát is (éppen Erzsébet rábeszélésére vesz részt keresztes hadjáraton, mely során 1227-ben életét veszti), és az is magától értetődő, hogy amikor megözvegyül, fogadalommal megpecsételt vallásos életformát választ.

A magyar királylány tehát élete nagyobb részét Lajos türingiai örgróf fényűző udvarában élte Wartburgban, ahol „ragyogó ellentmondással” valósította meg azt az evangéliumi életszentséget, melynek középpontjában a karitatív tevékenység, a szegénység, az alázatosság és a mélyen átélt személyes vallásosság állt, s amely a kor Európájában széles körben elterjedt vallási, spirituális megújodást hozott. E modellt leghatásosabban az új koldulórendek, s azon belül is a domonkos és a ferences rend képviselte.

²⁰Hermann (1222), Zsófia (1224) és Gertrúd (1227).

Nem egyértelmű ugyan, hogy élete során Erzsébet mennyiben kötődött a ferences rendhez, ám azt leszögezhetjük, hogy éltszentsége rokonítható a legnagyobb korai ferences szentekével (Assisi Szent Ferenc, Assisi Szent Klára és Páduai Szent Antal). Hosszú ideje vitatott kérdés Erzsébet és a német területen éppen ebben az időben megjelenő ferences rend kapcsolata. A korabeli források alapján csupán annyit állapíthatunk meg, hogy első név szerint is ismert lelki vezetője egy bizonyos Rüdiger (Rodiger, Ruggero) ferences testvér lehetett, akiről azonban csupán egy, az 1260-as évekből származó említés szól,²¹ és aki mindössze egy-két évig lehetett hatással Erzsébet életére, hiszen lelki vezetője hamarosan a feltehetően semmilyen rendhez nem tartozó Marburgi Konrád lett. További ferences kapcsolat, hogy férje halála után Erzsébet egy ferences konventben mond le ünnepélyesen minden világi kötődéséről, és az életrajzi források szerint a vezeklők szürke ruháját ölti magára, amely később a ferences harmadrend öltözete is lesz, valamint hogy az általa alapított marburgi kórházat Szent Ferencnek ajánlja. Az is bizonyos azonban, hogy a világiak számára létrehozott ferences harmadrend az ő életében formálisan még nem szerveződött meg.²²

1231-ben bekövetkezett halála után széles körben támogatták szentté avatását, kanonizációját, s tudjuk, hogy többek között a domonkos és a ferences rend, valamint a német lovagrend is igen korán felkarolta tiszteletét. A ferencesek olyannyira magukénak érezték Szent Erzsébet alakját, hogy mind a mai napig ő a ferences harmadrend egyik patrónája.

Erzsébet a házasságban, édesanyaként, majd férje halála után özvegyként valósította meg az evangéliumi vallásosságot, példát nyújtva ezáltal a laikus, világi asszonyoknak is. Karitatív tevékenységének legkézzelfoghatóbb emlék a – fentebb már említett – általa alapított és Szent Ferencnek szentelt kórház Marburgban, valamint a tanulóvalomásokban és a legendákban megőrzött számtalan történet a szegények, betegek, koldusok támogatásáról. Erzsébet azonban nem csupán a cselekvő karitatív vallásosságot valósította meg életében, hanem az elmélyült, szemlélődő, bensőséges vallási élmény is sajátja volt. Erről kevesebbet olvashatunk életrajzaiban, azonban néhány epizód egyértelművé teszi, hogy Erzsébet misztikus, Isten közvetlen megismerését

²¹Giordano da Giano, *Cronaca*, 25, CABASSI – OLGATI szerk. in Caroli, *Fonti Franciscane*, 2004, 2352.

²²Többen, főleg a ferences rendhez kötődő kutatók Erzsébetet ferences szentként tárgyalják, ld. pl. SCOCCA – TEMPERINI 2007; TEMPERINI 2002; PIEPER 2000, VARGA 2009. Mások viszont szkeptikusak e tekintetben, pl. PÁSZTOR 2000, 153–171, VAUCHEZ 2003 és GECSER 2009a, 64–66.

lehetővé tevő élményekben is részesült. A leghíresebb ilyen esetben, melyet legkedvesebb szolgálóleánya mondott el a szentté avatási eljárás folyamán, Krisztus és Erzsébet e szavakkal kötelezik el magukat egymás iránt: „*ha te velem akarsz lenni, én is veled akarok lenni.*”²³

Szent Erzsébetet már 1235-ben, mindössze négy évvel a halála után szentté nyilvánította IX. Gergely pápa, ami azt mutatja, hogy szentsége vitán felül állt, hiszen a 12–13. század fordulójától kezdve a szentté avatás kizárólagos pápai joggá lett, s a helyi kultusz csupán egy része volt a szükséges kritériumoknak, mivel Róma csak bonyolult, pontosan szabályozott jogi eljárás után kanonizált valakit.

Bátran állíthatjuk, hogy Árpád-házi Szent Erzsébet volt a legismertebb magyar a késő középkori, kora újkori Európában. A német területektől Spanyolországig és Franciaországtól Angliáig mindenhol kimutatható a tisztelete. Magyarországon is igen hamar elterjedt a Tübingiában élt Árpád-házi királylány kultusza, és a vele közelebbi-távolabbi rokonságban lévő királylányok, királynék egész sora követi példáját valamilyen módon.²⁴

Azt is nyugodtan kijelenthetjük, hogy Erzsébet alakja Magyarország és Tübingia mellett Itáliában volt a legnépszerűbb, hiszen, mint említettük, minden fent említett dokumentum eljutott Rómába, a szentté avatásra pedig Közép-Itáliában, az umbriai Perugiában került sor. II. Frigyes császár, a 13. század legnagyobb hatású uralkodója, akinek az udvara Sziciliában volt, szintén érdekelt volt az Erzsébet-kultusz terjesztésében, mivel igen távoli rokonságban állt vele, s az uralkodói propagandát is jól segíthette egy királyi származású szent.

²³J. HORVÁTH – SZABÓ 2001, 148

²⁴KLANICZAY 2000a, 180–202; vö. KLANICZAY G. 1994.

2.2. Erzsébet „életrajzi forrásainak” itáliai vonatkozásai

A hagiográfiai források minden esetben egyszerre tartalmazzák az adott szent életrajzát és egy bizonyos hagiográfiai modellt. Igen nehéz tehát elválasztanunk a szent „valódi” élettörténetét attól a speciális irodalmi-vallási kerettől, amelynek célja, hogy – Sz. Jónás Ilona szavaival – „minél jobban megfeleljen annak az eszményképnek, amelyet a kor a szentségről kialakított.”²⁵ Sőt, a szentek (vagy lelki vezetőjük) életmódjuk, vallási ideáljai és gyakorlatuk kialakításánál – olykor tudatosan – a korábbi szentek példáját követik, amelyet szintén a hagiográfia őriz meg. Emiatt soha nem lehetséges tisztán elválasztani egy szent valódi élettörténetét a hagiográfiai modelltől. Ha azonban egy kultuszt folyamatában vizsgálunk, mindeme nehézségek ellenére hasznos és praktikus eszköz lehet a különböző források, illetve azokon belül az egyes elemek aszerinti vizsgálata, hogy mennyire autentikus formában őrzik meg a szent eredeti élettörténetét. 1995-ös tanulmányában Sante Graciotti vizsgálta meg a biográfia–hagiográfia kérdését elméleti szempontból is, pontosan Árpád-házi Szent Erzsébet kapcsán.²⁶

A szakirodalom Árpád-házi Szent Erzsébet esetében is általában megkülönbözteti a történeti, avagy életrajzi forrásokat a legendás elemektől.²⁷ Életrajzi forrásoknak a kutatás általában azokat az írásműveket tekinti, amelyek a 13. század középső harmadában születtek (tehát jórészt Erzsébetet személyesen ismerő személyek tanúságtételén alapulnak), és amelyek Erzsébet szentté avatási eljárása kapcsán keletkeztek, hiszen ez a jogi procedúra, amely a 13. századra már precízen szabályozott formában zajlik,²⁸ sokkal pontosabb és jobban dokumentált információkat tartalmaz a szent életéről, mint a későbbi, inkább devóciós célokat szolgáló legendák. Említettük már, hogy éppen a kanonizációs eljárás központosított volta miatt az összes olyan írásmű, amely ennek keretében készült, eljutott a pápai kúriához, amely, mint tudjuk, egészen a 14. század elejéig Itáliában volt.

Árpád-házi Erzsébet esetében életrajzi forrásnak általában a következőket tekintjük: 1) A gyóntatója, Marburgi Konrád által írt levelet,

²⁵Sz. JÓNÁS 1986, 10.

²⁶GRACIOTTI 1995, különösen: 111–114.

²⁷SCHMIDT 1981, 1–6; LÁBÁN 1907; vö. Sz. JÓNÁS 1986, 9–14.

²⁸VAUCHEZ 1997, különösen a második fejezet.

amely tartalmazza Erzsébet rövid életrajzát (*Summa vitae*) is. 2) Erzsébet életrajzának talán legfontosabb forrását, a négy szolgáló vallomását, akik Erzsébet különböző életszakaszaiban mellette voltak. A kanonizációs eljárás során tett vallomást utóbb egységes formába szerkesztették, és két változatban maradt fenn. Az eredeti a *Dicta quatuor ancillarum*, míg a hosszabb, jobban elterjedt változat a *Libellus de dictis quatuor ancillarum* címet viseli.²⁹ 3) A kutatás néhány más forrást is – IX. Gergely pápa kanonizációs bulláját, az ez alkalomra írt prédikációját, vagy Caesarius von Heisterbach szentbeszédét és életrajzát, sőt olykor még Dietrich von Apolda legendáját is – e csoportba szokott sorolni, azonban e források közül Erzsébet életrajzával kapcsolatban csupán a legutóbbi tartalmaz lényegi új elemeket a fentebb felsoroltakhoz képest, ám szövege Itáliában egyáltalán nem terjedt el.³⁰

Fontos azonban azt is megjegyezni, hogy még a *Libellus*ból – amely pedig, mint láttuk, személyes tapasztalatokon alapszik – sem kaphatunk valóban „reális” képet Erzsébet életszentségéről. Sante Graciotti hívja fel a figyelmünket arra, hogy pontosan Erzsébet vallásosságának legfontosabb új elemét, a laikus szentséget (*santità laica*), amelynek Erzsébet egyik igen korai képviselője, még a *Libellus*ban is csupán „a sorok közül lehet kiolvasni, hiszen a tanúk nem voltak felkészülve a befogadására, és – gyakran a későbbi hagiográfusok szándékával ellentétben – azon igyekeztek, hogy a szent asszonyt a hagyományos, középkori aszketikus ideál keretei közé illesszék vissza.”³¹ Árpád-házi Szent Erzsébet vallásosságának kontemplatív, misztikus vonásaival pedig természetesen a korábbi szakirodalom is foglalkozott, noha általában életének fő jellegzetességeit, az aktív, karitatív vallásosságot, a laikus szentséget, valamint a szegénységet elemzik.³²

Marburgi Konrád, aki Erzsébet gyóntatójaként tevékeny szerepet vállalt életének alakításában, hiszen tudatosan – és olykor erőszakosan – formálta azt, a pápának írt levelében foglalta össze Erzsébet életének

²⁹ „Marburgi Konrád levele a pápához Boldog Erzsébet életéről” és „A négy szolgáló vallomása”: J. HORVÁTH – SZABÓ 2001, 27–30 és 145–180. A vallomás és a *Summa vitae* kritikai kiadása: HUYSKENS 1911; illetve HUYSKENS 1908, 155–160. E kérdésről általában ld. KLANICZAY 2000a, 311–314; Sz. JÓNÁS 1986, 9–14; SCHMIDT 1986.

³⁰Dietrich von Apolda legendája: RENER 1993.

³¹GRACIOTTI 1995, 116: „[...] può essere letta tra le righe dei primi testimoni della sua santità, impreparati a coglierla, e spesso contro il dettato degli agiografi posteriori, preoccupati di reintegrare la santa dentro il quadro tradizionale dell'ideale ascetico medievale.”

³²Ld. például VAUCHEZ 1974, 163–175; vagy MANSELLI 1985, 23–45.

számára legfontosabb aspektusait. E rövid szövegben elsősorban végtelenségig alázatos életmódját hangsúlyozza, valamint azt, hogy egész életében a szegények, a betegek és az éhezők istápolója volt. Konrád néhány jellemző epizódot is leír, valamint megemlíti az általa építtetett kórházat, s hosszabban beszél haláláról is. Mindez alapvetően Erzsébet aktív vallásosságát emeli ki, de Konrád nem hallgatja el Erzsébet élet-szentségének kontemplatív vonásait sem: „*Tevékeny élete mellett – Isten rá a tanúm – ritkán láttam elmélkedőbb asszonyt, és így látták bizonyos szerzetesnők és szerzetesek is.*” Ehhez kapcsolódóan kifejezetten misztikus vonásokat is megemlít, mondván: „*Amikor ugyanis a rejtekben végzett imádságból előjött, arca csodálatosan ragyogott, és akárcsak a napból, szeméből fénysugarak törtek elő. Az is gyakran megtörtént, hogy több órán át elragadtatásba esett [...]*”³³

A kanonizáció igen fontos eleme a szent sírjánál, illetve az ő közbenjárására történt csodák (szinte kizárólag csodás gyógyulások) lejegyzése és igazolása. Erzsébet esetében két ilyen lista is fennmaradt, melyek közül az első – hatvan csodával – Marburgi Konrád levelével együtt érkezett meg a pápai kúriához. A pápa ezután bizottságot jelölt ki, amelynek tagjai Marburgi Konrád, Rajmund, eberbachi apát valamint a mainzi érsek voltak. 1233-ban a bizottság a helyszínen győzdött meg az első írományokban foglaltakról, és igyekezett újabb adatokat is összegyűjteni. E vizsgálat eredményeképpen született meg a második csodalista, mely összesen százhat csodás gyógyulásról szóló beszámolót tartalmazott.³⁴ A szentté avatási eljárást csupán igen rövid időre fékezte meg az a tény, hogy Marburgi Konrádot, Erzsébet vasszigorral eljáró lelki vezetőjét – aki melleleg kíméletlen inkvizítor is volt – még ugyanabban az évben megölték.

IX. Gergely pápa újabb bizottságot nevezett ki, melynek vezetője II. Konrád hildesheimi püspök volt. E bizottság tovább folytatta a megkezdett vizsgálódást, újabb csodaesetekkel bővítette a meglévőket. E második bizottság tevékenységéhez kapcsolódik egy olyan írásmű születése is, amely Szent Erzsébet hagiográfiájának kialakulásában alapvető fontosságú. A második vizsgálat során foglalják ugyanis írásba az Erzsébet életét – Konrád mellett – legközelebről ismerő személyek vallomását, s ebből szerkesztik meg később, feltehetően 1236 és 1244

³³] HORVÁTH – SZABÓ 2001, 30; vö. HUYSKENS 1911, 159: „[...] *coram Deo dico, quod raro vidi mulierem magis contemplativam, quia quedam et quidam religiosi, ipsa a secreto orationis veniente, frequentius viderunt faciem eius mirabiliter fulgentem et quasi solis radios ex oculis eius procedentes. Si vero, quod sepe factum est, per aliquod horas in excessum mentis raperetur [...]*”.

³⁴BHL, num. 2491; kiadás: HUYSKENS 1911.

között, a *Négy szolgáló vallomását*, amelyből valamivel később a nagyhatású *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (a továbbiakban: *Libellus*) készül. Kis túlzással azt állíthatjuk, hogy az összes későbbi életrajz, legenda ezt az írásművet veszi alapul. Erzsébet négy szolgálója, Guda, Isentrudis, Irmengárd és Erzsébet a szent különböző életszakaszaiban élt együtt Árpád-házi Erzsébettel, s így első kézből való információkat nyújtanak életéről: gyermekkorától, házasságán és özvegyiségén át, egészen haláláig és az azt követő csodás eseményekig.

IX. Gergely pápa 1235-ben a perugiai domonkos rendházban avatja szentté Erzsébetet. A kanonizációs bulla, valamint a pápának ez alkalmából Kasztíliai Beatrix királynőhöz írt levele is értékes dokumentum, ugyanúgy, mint Caesarius von Heisterbach életrajza, melyet az 1236-os ünnepélyes *translatio* (a szent ereklyéinek oltárra emelése) alkalmából írt, amelyen II. Frigyes császár és szicíliai király is jelen volt. A magyar olvasók számára külön öröm, hogy e fenti források nagy része, kiegészítve a középkorban hihetetlenül népszerű *Legenda Aurea* Erzsébet-legendájával, valamint Dietrich von Apolda életrajzával, külön kötetben jelent meg magyar fordításban.³⁵

Nagyjából ezek azok a források, amelyek alapján Árpád-házi Erzsébet életét a kutatók szerint a leghitelesebben megismerhetjük. Amennyiben azonban Erzsébet kultuszát kívánjuk megvizsgálni, feltétlenül foglalkoznunk kell azokkal a szövegekkel és képekkel is, melyek újabb színekkel, motívumokkal, történetekkel gazdagították Erzsébet hagiográfiáját. Az Erzsébet-kultusz a szent halálától egészen napjainkig szinte töretlen az egész katolikus világban, ám a modern vallástudomány 18–19. századi megjelenéséig nem létezett az a mai ember számára oly egyértelmű igény, hogy a szent hiteles portréjáról leválasszuk a később rárakódott motívumokat.

³⁵J. HORVÁTH – SZABÓ 2001.

2.3. Itáliai eredetű latin legendák

Itáliai eredetű az a rövid legenda, mely az 1230–1240-es években született, s amelyet általában a híres Celanói Tamásnak, Szent Ferenc és Szent Klára első életrajzírójának tulajdonítanak. Gecser Ottó, aki utoljára foglalkozott e szöveggel, ugyan nem tartja valószínűnek Celanói Tamás szerzőségét, az azonban kétségtelennek látszik, hogy pápai környezetben született.³⁶ Arra azonban nem sikerült adatot találnom, hogy ez a legenda bármilyen formában is hatott volna az olasz nyelvű legendairadalomra.

A két legfontosabb 13. századi itáliai eredetű latin életrajz azonban mindenképpen Jacobus de Voragine *Legenda Aureá*jának Erzsébet-legendája, valamint az úgynevezett anonim toszkán életrajz. Ez utóbbi legendáról alább, a rózsacsoda és a ruhacsoda kapcsán még részletesen beszélünk, azonban e két epizódon túl ennek a szövegnek sem ismerjük népnyelvi változatát.

A *Legenda aurea* viszont azon túl, hogy az egész középkori hagiográfia egyik csúcspontja, az olasz népnyelvű irodalomra is közvetlen hatással volt. Jacobus de Voragine (Giacomo da Varazze) a 13. század utolsó harmadában alkotta meg művét, amelyet a középkori hagiográfia summájaként is szoktak emlegetni. A *Legenda Aurea* a kor legnépszerűbb szentjeinek életét foglalja össze, kiegészítve Jézus és Szűz Mária életének történeteivel. E nagyszabású legendagyűjtemény magába foglal egy Erzsébet-vitát is, ami azért is különösen figyelemre méltó, mivel a *Legenda Aurea*ban nagyon kevés „modern” (tehát 13. századi) szent kapott helyet. Noha korábban többen megkérdőjelezték, hogy az Erzsébet-legendá autentikus része-e a *Legenda Aurea*nak, a legutóbbi kutatások azt valószínűsítik, hogy ha nem is a legkorábbi változatban szerepelt, de mindenképpen még a szerző életében, az 1270-es években került a gyűjteménybe, tehát feltehetően az ő tollából származik.³⁷

A *Legenda Aurea* Erzsébet-legendája is a *Négy szolgáló vallomásán* alapul, azt szerkeszti új formába, valamint merít még a szentté avatási perhez Rómába küldött csodajegyzékekből is. A legenda elején – hasonlóan a gyűjtemény többi életrajzához – etimológiai magyarázat olvasható, amely az Erzsébet név lehetséges eredetét, olvasatait taglalja.

³⁶GECSEK 2009a.

³⁷A mű modern kritikai kiadása is a *Legenda Aurea* szerves részeként közli az Erzsébet-vitát: MAGGIONI 1998.

Jacobus művének fontossága nem abban nyilvánul meg, hogy új elemekkel gazdagítja Árpád-házi Erzsébet hagiográfiáját, hanem éppen abban, hogy új formát ad az ismert élettörténetnek, és egy olyan nagyszabású műbe szerkeszti, amely a késő középkor valóságos sikerkönyvévé válik, s ezzel tovább terjeszti Erzsébet gyorsan előretörő tiszteletét Európában és különösen Itáliában.³⁸

Olasz földön nem csupán latin nyelven olvasták, illetve hallgatták felolvasás formájában a *Legenda Aurea* életírásait, hanem igen hamar, már a 13. század folyamán olasz népnyelvű fordítások is készültek a mű egészéből vagy egyes részeiből, sőt olyan 14. századi olasz kéziratról is tudunk, amely csak Erzsébet életrajzát ültette át népnyelvre.³⁹ Ez a tény egyrészt magyarázat azzal, hogy Erzsébet legendája a *Legenda Aurea* késői szerkesztési fázisában került a gyűjteménybe, de egyben azt is mutatja, hogy Erzsébet életrajza különösen népszerű volt a 14. századi olvasók körében.

³⁸MAGGIONI 1998, vol. 2, 1156–1179. Erzsébet mellett Domonkos, Ferenc és Veronai Péter a másik három 13. századi szent a gyűjteményben. A *Legenda Aurea* és azon belül az Erzsébet-legendá történetéhez ld. többek között MAGGIONI 1994; BOUREAU 1984; DUNN-LARDEAU 1986; MADAS 1995; GECSE 2009a, 71–73.

³⁹Firenze: Biblioteca Riccardiana MS 1290., 148v-155; Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale Magliabechiano XXXVIII. 74, ff. 9r – 26 (kiadása: PARENTI 1848), Milano: Biblioteca Ambrosiana di Milano: Ambrosiana I. 115 Inf., ff. 22v – 35. A *Legenda Aurea* Erzsébet-legendájának népnyelvű fordításaihoz ld. KONRÁD 2012.

2.4. *Erzsébet kultuszának átalakulása Itáliában és az olasz nyelvű legendakompilációk*

A 13. század végétől felbukkanó újabb legendák azonban már nem csupán az életrajzi forrásokból kiolvasható információkat, adatokat szerkesztik új formába, hanem teljesen új motívumokat, történeteket is kapcsolnak a világhírű magyar szent alakjához. Itáliában szép számmal találunk ilyen történeteket, amelyek ugyan nincsenek meg a legkorábbi forrásokban, mégis az Erzsébet-hagiográfia szerves részét képezik. A leghíresebb ilyen történet a rózsacsoda (Erzsébet a kötényébe rejtve viszi az ételt a szegényeknek, s mikor rajtakapják, csodálatosan rózsává változik az alamizsna), amely olasz földön terjedt el a legszélesebb körben, s amelyik Erzsébet messze leghíresebb csodájává vált. E történetből származik legfőbb ikonográfiai attribútuma is, a kötényében tartott rózsák. Hasonló fejlődésen megy keresztül a ruhasoda is (előkelő vendég érkezik az udvarhoz, ám Erzsébetnek nincs díszes ruhája, mert mindent elosztogatott, az Úr azonban juttat neki díszes égi öltözetet). E két csoda, noha nem az életrajz része, mégis Erzsébet életét ábrázolja különösen hatásos, irodalmi módon. Mindkét történetben a karitatív tevékenység és a család, valamint az uralkodói élet között húzóó feszültséget oldja fel a természetfölötti beavatkozás. E csodák metafora formájában mondják el ugyanazt, amit az életrajzi forrásokból, a tanúvallomásokból és az első legendákból megtudunk. E motívumok egyáltalán nem idegenek tehát nagy szentünk életétől, csupán a kor, a 13–14. század fordulójának irodalmi nyelvén, az akkori közönség számára befogadható módon mesélnék a szent életű magyar királylányról.

Hasonló, bár kissé összetettebb az Erzsébetnek tulajdonított látomásos esete (*Mária-revelációk*). Természetesen nem véletlen, hogy e megkapó írásművet is Árpád-házi Szent Erzsébet nevéhez kapcsolták a késő középkorban, hiszen – amellet, hogy ő volt a kor egyik legismertebb női szentje – az életrajzi forrásokból is tudjuk, hogy voltak látomásai, és azt is feljegyezték, hogy gyermekkorától kezdve különös tisztelettel viseltetett Szűz Mária és Szent János iránt, akik a látomások főszereplői. Ez a történet tehát – mely elméletem szerint eredetileg névtelenül terjedt – szintén jól illeszkedik Erzsébet kultuszába, s azt is mondhatnánk, hogy remekül kiegészíti azt. A 13–14. századi Itáliában ugyanis újfajta női vallásosság vált népszerűvé, amelyben sokkal központibb szerepet játszottak a misztikus élmények, mint Erzsébet életében, így

a korabeli olvasó igényelte, hogy Szent Erzsébet ilyen jellegű tapasztalatairól is többet megtudjon, mint amit a szűkszavú tanúvallomások tartalmaznak.⁴⁰

Így elmondhatjuk, hogy sem a látomások, sem a rózsacsoda nem Szent Erzsébet élettörténetéből erednek ugyan, ám a szent spiritualitását a kor kontextusához igazítva jelenítik meg, más szóval oly hatásosan egészítik ki a korábbi életrajzok „hiányosságait”, hogy ezek nélkül nem érthetünk meg szinte semmit Erzsébet késő középkori kultuszából. A 13–15. századi vallásos ember azt a Szent Erzsébetet tisztelte, aki a korabeli írásművekben és képekben megjelenik. Így a késő középkori Európa számára Árpád-házi Szent Erzsébet legfontosabb csodája a rózsacsoda, és áhítatosan olvasták Európa-szerte, mi mindent tanult Erzsébet tanítójától, a Szent Szűztől.⁴¹

Mindkét történet, a rózsacsoda és a *Mária-revelációk* könyve, feltehetően Itáliából származik, és ott is terjedt el leginkább, ám mindkét esetben elmondhatjuk, hogy az egész európai hagiográfiában vilámgyorsan népszerűvé vált. A látomásokat már a 14–15. században lefordították katalán, spanyol, angol, francia nyelvre, és a 15. századra magyar kódexekbe is eljutott egy-egy töredéke. A rózsacsoda pedig számtalan történetben, változatban és ábrázolásban hirdeti Erzsébet életszentségét szerte a világon.⁴²

Ha a Szent Erzsébetről szóló olasz eredetű szövegeket olvassuk, azonnal szemünkbe ötlük még egy érdekesség. Tudjuk, hogy Erzsébet a számos szenttel büszkélkedő Árpád-házból származik, és számunkra egyértelmű, hogy ő az egyik legfontosabb magyar szent. Német földön ugyanakkor Tübingiai Szent Erzsébetként ismerik őt, s a hagiográfiai szakirodalomban számos alkalommal csak e néven találhatjuk meg. Ha azonban a neolatin országokat, s azon belül is Itáliát nézzük, azt tapasztaljuk, hogy a 13–15. századi szövegekben Erzsébet neve mellett szinte mindig ott áll nem csupán Magyarország neve, hanem az is, hogy a szent Magyarország királylánya volt, jellemzően az alábbi formulával: „Erzsébet, Magyarország királyának leánya” (*Elisabetta, figliuola del re d’Ungheria*). Ez az információ olyan intenzíven jelent meg

⁴⁰Ilyen értelemben elemzi a kérdést több művében is Klaniczay Gábor: KLANICZAY G. 2000a, 288–290; KLANICZAY G. 1994; KLANICZAY G. 1995; KLANICZAY G. 2009.

⁴¹Főleg, ha szem előtt tartjuk, hogy a látomásokból hosszú részletet vesz át – Erzsébet nevének megjelölésével – az egész középkor egyik legnépszerűbb olvasmánya, a *Meditationes Vitae Christi* (*Krisztus életéről való elmélkedések*), amelyről az 5. fejezetben részletesen szólunk.

⁴²E kérdésekről részletesen ld. alább a 2.5. és a 2.6. fejezetet.

a kor Itáliájában, hogy szinte toposszá vált, s részben ennek hatására is, számos egyéb történetben is olvashatunk – valódi vagy mesés – szent életű magyar királylányokról. Ha ezt a gondolatot alaposan végigvisszük, nem csupán Szent Erzsébet kultuszával kapcsolatban juthatunk érdekes megállapításokra, hanem arról is árnyaltabb képet alkothattunk, mit jelentett a korabeli Európa számára Magyarország.

Két olyan legendakompozíciót is ismerünk a 14–15. századból, amelyek kizárólag olasz nyelven maradtak fenn, és amelyekben sajátosan ötvöződnek az életrajzi forrásokból, azon belül is leginkább a *Libellus*-ból származó részletek az olasz földön terjedő új kultuszelemekkel, a rózsza- és a ruhacsodával, valamint a *Mária-revelációkkal*. A rövidebb legendakompozíciót Domenico Maria Manni adta ki még a 18. században, és a 20. században Giuseppe De Luca közölte újra nagyszabású antológiájában. A másik, hosszabb redakciót pedig Florio Banfi publikálta 1932-es cikkében.⁴³ E két egymással összefüggő szöveg jól példázza Erzsébet olasz kultuszának sajátosságait, valamint a késő középkori devóciós irodalom és általában a *volgarizzamento* jellegzetességeit is, amennyiben minden egyes epizódnak ismerjük a latin eredetijét, azonban ilyen struktúrájú latin szöveg nem maradt fenn, így az önálló irodalmi alkotásnak is tekinthető. A két legendakompozíciót közelebről elemezzük az egyes epizódok kapcsán az alábbi fejezetekben, valamint a 10.1. mellékletben közölt kolláció megmutatja a két szöveg strukturális eltéréseit és azonosságait, s az egyes epizódok latin forrásait is.

A hosszabb változatban – amelyet Banfi két 15. századi firenzei kézirat alapján közölt⁴⁴ – a legenda kb. 60%-ban a *Libellus* olasz nyelvű fordításának tekinthető, annak szerkezetét (Erzsébet életrajzi részeit felosztva a szöveget) és narrációját követi, megtartva az egyes epizódok sorrendjét, és a szöveget is meglehetősen hűséggel fordítja olaszra. Azonban a *Libellus* narrációját az olasz nyelvű változat megtöri, és más forrásból származó epizódokat illeszt a szövegbe. Az első ilyen elem Erzsébet két gyógyító csodája, amelyek nem a *Libellus*-ból származnak ugyan, ám megtalálhatóak Erzsébet egy másik életrajzi forrásában, a kanonizációs eljárás keretében összeállított csodalistában. A következő elem, amely más forrásból származik, nem más, mint a ruhacsoda, amelyre alább, a 7.4. fejezetben részletesen visszatérünk. A legnagyobb terjedelmű betoldás az olasz nyelvű szövegben a tizenhárom Mária-reveláció, amely szintén itáliai eredetű hagyomány, és amelyre részle-

⁴³MANNI 1753; DE LUCA 1977; BANFI 1932.

⁴⁴A firenzei Biblioteca Nazionale Centrale Cod. Ms. II. IV, 105 és Cod. Ms. II. II. 71. jelzetű kéziratai. BANFI 1932.

tesen visszatérünk a 2.6. fejezetben. Azt láthatjuk tehát, hogy e legenda minden egyes epizódjának kimutatható latin forrása van, ám nem ismerünk ilyen szerkezetű latin életrajzot. A szöveget kiadó Florio Banfi szavaival e szöveg „a Szent Erzsébethez kapcsolódó hagyományok legszélesebb gyűjteményének tekinthető”.⁴⁵

A másik, jóval rövidebb, olasz nyelvű legendakompilációt Domenico Maria Manni ugyancsak két firenzei kézirat alapján adta ki. A legendaszöveg kézíratairól alább, a rózsacsoda kapcsán részletesen szólunk majd, itt most csak a hosszabb (Banfi-féle) legendával való kapcsolatáról szeretnénk néhány mondatot szólni. A két mű második fele nagyfokú strukturális és szövegszintű egyezéseket mutat, míg a rövid változat gyakorlatilag kihagyja a hosszú verzió első felét, mégpedig azt a részt, amelyet a *Libellus* fordításaként azonosítottunk. Illetve, ha jobban megnézzük, azt láthatjuk, hogy a Manni-féle rövid szöveg életrajzi bevezetője négy mondatba sűríti mindazt, amit a *Libellus* és az összes azon alapuló életrajz, így a Banfi-féle hosszú verzió is négy fejezetben mond el.⁴⁶ Érdekes megfigyelni ezt a narratív technikát, valamint azt a konkrét utalást, amellyel a szöveg keletkezésére utal a szerző: „[...] egy igen lerövidített részecske” (*è una certa particella molto abbreviata*). A szöveg utolsó része azonban, amelyik a *Libellus* alapján mondja el Erzsébet életének végső részét, nagymértékben megegyezik a hosszú változat szövegével, olyannyira, hogy feltehetően ugyanazon fordítást tartalmazza a két szöveg. A két mű közötti szövegszintű kapcsolatra lássunk csupán egy példát, a szent halálos ágyánál játszódó epizód egy részét:

⁴⁵BANFI 1932, VI: „*va considerato per la più ampia raccolta delle tradizioni intorno a Sant’Elisabetta.*”

⁴⁶MANNI 1753, 597: „*Boldog Erzsébet, Magyarország királyának leánya, kicsi gyermekként, már négy vagy öt éves korában elkezdte Istent szolgálni és Szűz Máriát és Szent János evangélista urat tisztelni. S azután is, hogy feleségül ment egy herceghez, egyre tökéletesedett. A szegények oltalmazója volt, gyakran vigasztalta őket, látogatta a betegeket és a leprásokat, s felöltöztette őket, olyannyira, hogy nemegyszer nem maradt más ruhája, amelyet magára ölthetett volna, csupán egy alantas, szegényekhez illő szoknyácska. Egészen haláláig, miután megözvegyült és apácává lett, mindvégig igen vágott arra, hogy a szegényeket, betegeket és leprásokat szolgálja és támogassa. Személyesen is szolgálta, átöltöztette és mosdatta őket: néha előfordult, hogy egy éjszaka hatszor vitt el az árnyékszékre egy beteget. Egész életében igen nagy tisztaságban és szeretetben szolgálta Istent; és mivel férjnél volt, arra vágott, hogy Isten szeretetéért koldulni mehessen.*”

Manni-De Luca

Disse un'ancella di santa Elisabetta, lo cui nome era Elisabetta che, quando ella giaceva nella infermitade ond'ella morì, stando con lei udì una dolcissima voce, e, stando ella volta al muro, che le pareva che uscisse del suo collo; e così stando una pezza, si si volse a lei e disse: - Ove se' tu, amica mia? p. 720

Banfi

Disse Elisabeth, ancilla di sancta Elisabeth, che quando ella giaceva nell'infermità, ond'ella morì, si udì una dolcissima boce, quasi dentro al suo collo, stando volta al muro. E stando un pezzo si ssi volse a llei e disse: Ove se' tu, amica mia? p. 35.

Véleményem szerint a két legenda szövegezése oly mérvű hasonlatosságot mutat, amely alapján semmiképpen nem lehet két legendakompozíciót két független fordításnak tekinteni. A két legenda legvége azonban megint komoly eltérést mutat, ez azonban a két szöveg közötti műfaj-beli eltérést magyarázza, és rávilágít a rövid változat szerkesztési jellegzetességeire is:

Manni-De Luca

„E avvenga che molte cose divote e belle avessimo potuto dire della sua devozione e umile conversazione, e del suo alto e illuminato intendimento, e di molte altre sue belle e maravigliosi visioni e d'uno ricco e grande spedale ched ela fece fare nel castello di Marpure, e come v'ordinòe coltre di porpore e di seta; tutte lasciamo stare, per non fare troppo lunga leggenda, ché, **come dinanzi dissi, questa che scritta è, si è una certa particella molto abbreviata.**”⁴⁷ p. 721.

Banfi

„Ed avvenga che potessimo avere conti alle molte cose della sua grande divoctione e dell'umile conversatione e del suo (illuminato) intendimento della sue (belle e maravigliose) visioni e del ricco e grande, benefornito spedale ch'ella fece fare nel castello di Marpure e come v'ordinò coltre di seta e di porpora, tutto lassiamo stare per non fare lungha leggenda, (e) **poche cose non n'avemmo scritto.**” p. 37.

⁴⁷ „Ezenkívül is számos áhítatos és szép dolgot elmondhattunk volna buzgalmáról, arról, hogy mily alázatos volt beszéde, és mily megvilágosodott és magasba törő volt értelme, elmondhattuk volna még számos más szép látomását, beszélhattünk volna arról a szép nagy kórházról, amelyet Marpure [Marburg] várában alapított, s ahova biborszövet és bársony ágytakarókat rendelt. Ám elhagyjuk mindezt, hogy ne legyen e legenda túlságosan hosszú, mivel – mint fentebb mondtam – jelen írás nem más, mint egy nagyon lerövidített, egyfajta részecske csupán.”

Miután a két szöveg összevetéséből úgy tűnik, hogy egyes epizódok a *Libellus* ugyanazon fordítását közlik, logikusan feltételezhetjük, hogy nem egymástól függetlenül származnak egy latin eredetiből. Viszont a strukturális eltérések, valamint az egyéb epizódoknál a szövegszerű különbségek arra világítanak rá, hogy a két szöveg közvetlenül nem származhat egymásból sem.

Igaz ugyan, hogy a Manni-féle rövid változatnak a címéből is ki-világlik, hogy rövidített verzió, ám a szövegszerű egyezések ellenére biztosak lehetünk abban, hogy nem közvetlenül a Banfi-féle hosszú redakcióból rövidítették le, hiszen van egy igen lényeges olyan epizód, amelyik csak a rövid változatban található meg, mégpedig Erzsébet leghíresebb csodája, a rózsacsoda (ahogy azt a következő fejezetben részletesen látni fogjuk). A szöveg fentebb említett jellegzetességei miatt nem túl életszerű, hogy annak szerkesztője több forrást dolgozott volna össze.

Mindebből pedig arra a következtetésre juthatunk, hogy e két le-gendaváltozatnak kellett legyen egy közös archetípusa, amelyről annyit tudhatunk bizonyosan, hogy a *Libellus* (egészének vagy néhány részének) *volgarizzamentóját* további epizódokkal egészítette ki, amelyek között a *Mária-revelációk*, a ruhacsoda és a rózsacsoda is biztosan szerepelt.

2.5. A rózsacsoda az olasz irodalomban

Árpád-házi Szent Erzsébet rózsacsodája tehát nem található meg a szent legkorábbi, a szakirodalom által legautentikusabbnak tekintett életrajzi forrásaiban, azonban a későbbi századokban az egyik legnépszerűbb motívummá vált. Utoljára Gecser Ottó foglalkozott e kérdéssel tanulmányaiban és doktori disszertációjában.⁴⁸ Mint azt Gecser írásaiból tudjuk, a rózsacsoda két, a 13. század végén vagy a 13–14. század fordulóján, egymástól függetlenül íródott latin életrajzban jelenik meg elsőként, hogy aztán széles körben elterjedjen. Létezik azonban egy harmadik, ugyanerre az időszakra datálható, olasz nyelvű szöveg is, amellyel eddig nem foglalkozott a kutatás. Mivel Gecser Ottó (és részben Varga Kapisztrán)⁴⁹ tanulmányai részletesen tárgyalták a korai latin szövegeket, valamint Klaniczay Gábor kutatásai rávilágítottak a kérdés tágabb vallástörténeti kontextusára is, ezért az alábbiakban a témánk szempontjából elsődlegesen fontos olasz változatokat vizsgálom meg részletesen.

E harmadik korai szöveget, amelyben a rózsacsodáról olvashatunk, az Erzsébet-szakirodalom eleddig – tudomásom szerint – egyáltalán nem vizsgálta.⁵⁰ Ennek magyarázatát abban lelhetjük, hogy nem latin, hanem olasz népnyelvű, s nem hagiográfiai jellegű műről, még csak nem is vallási irodalomról van szó, hanem egy krónikáról. A *13. századi firenzei krónika* (*Cronica Fiorentina del secolo XIII*) néven emlegetett szöveget az olasz irodalomtörténet, és még inkább az olasz nyelvtörténet igen jól ismeri, és sokszor idézi mint a korai firenzei népnyelvű próza szép példáját.⁵¹ E krónikában, amelyet korábban tévesen többször is Brunetto Latininek tulajdonítottak, az 1226-os év alatt, IX. Gergely pápáról szólva arról olvashatunk, hogy szentté avatta Erzsébetet, s ezt a közlést a rózsacsoda hosszú, színes leírása követi.⁵² Mindez azért érdekes számunkra, mivel e krónikát általában a 13. század végére vagy

⁴⁸LEMMENS 1902; LÁBÁN 1907, 94–110; ANCELET-HUSTACHE 1946, 39–42; KLANICZAY 2000a, 288–290; KLANICZAY G. 1994; KLANICZAY G. 1995; valamint GECSER 2005; GECSER 2007a és GECSER 2009b.

⁴⁹VARGA 2009.

⁵⁰Köszönöm Giampaolo Salvinak, hogy erre a szövegre felhívta figyelmemet. ld. Falvay 2009.

⁵¹A szöveg modern kiadása: SCHIAFFINI 1954, 82–150; részleteket közöl belőle: PANCAZZI – SCHIAFFINI 1959, 907–929.

⁵²SCHIAFFINI 1954, 122.

legkésőbb a 14. század első éveire datálják, s ily módon egykorúnak látszik a fentebb elemezett latin nyelvű szövegekkel. A firenzei krónika Erzsébetről szóló részében ez olvasható:

„Ő [IX. Gergely] kanonizálta boldog Szent Erzsébetet, Magyarország királyának leányát. Ő pedig egy nap, mivel a világ egyik legszebb és írá-sokban leginkább jártas leánya volt, s olyannyira adakozó és szeretettel teli volt, hogy Isten kedvéért mindent odaadott, az ő szeretetéért elosztogatta és elajándékozta minden ruháját és ékszerét, és az összes kenyeret kihozatta az asztalokról, és a szegényeknek adta, ami miatt apja, anyja és szolgálólányai sokszor megszegényítették. Történt egy nap, hogy édesapja, Magyarország királya nagy ünnepséget tartott, hogy leányát, Erzsébetet férjhez adja Németország örgrófiájához, s erre az ünnepélyre számos bárót és lovagot meghívott. Ő pedig a szobája ablakából rengeteg szegényt látott meg, akik adományra vártak, ezért titkon úgy rendelkezett, hogy a házban lévő összes kenyeret szedjék össze, és Isten szerelméért adják a szegényeknek. Végül felbukkant öt szegény, akiknek nem jutott adomány. Erzsébet pedig elindult, fogván azt a kenyeret, amelyet ő maga evett volna meg szolgálólányaival, hogy [ruhája] ölében a szegényeknek vigye. Amikor azonban éppen a szobájából lépett volna ki, a király, sok báró kíséretében, elébe jött, mivel meg akarta szégyeníteni. Megmutattatta vele, hogy mit visz magával. Arca elpirult, félelemmel és szégyennel telt meg szíve, s megmutatta neki [ruhája] ölet; ám a kenyér mind fehér és sárga rózsává változott. Mindez pedig Krisztus születésének ünnepekor, december végén történt, ezért az egész udvar, sőt az egész királyság megtelt vele, s így a világ legnagyobb ünnepét tartották; mivel minden asztal tele lett rózsákkal és virágokkal és fehér kenyérrrel, amelyek egyre sokasodtak.”⁵³

Ami a csoda szövegét illeti, érdemes összevetni a két ismert korai latin nyelvű változattal:

Anonim toszkán

Pauperibus quodcumque poterat impendebat. In cuius gremio, dum cibos ablatus de coquina deferret, inventi sunt flores ver

Anonim ferences

Cum autem ab infantia secum cresceret miseratio, regii palatii coquinas frequentare consueverat, non ut sibi sed pauperibus in delicatis provideret. Super quo ministri

Firenzei krónika

Or avvenne un giorno che llo re d'Ungaria suo padre fece una grande festa, dove convitò molti baroni e chavalieri, per maritare Ysabetta sua filia al filgluolo dell'Antigrado del-

⁵³ Köszönöm Giampaolo Salvi pontosító megjegyzéseit.

Anonim toszkán	Anonim ferences	Firenzei krónika
<i>nantes divinitus commutati.</i> ⁵⁴	<i>coquinarum contra eam clamabant, tam quod clamor eorum importunus ad aures regis usque pervenit. Quadam vero die, puella de coquina exeunti, gremiumque suum cibariis repletum festinanti pauperibus ante fores pallatii languescentibus aperire, obviavit ei dominus rex pater eius, inquirens diligenter ab eadem, quid portaret in suo gremio sic repleto. Que Spiritus Sancti docta consilio indubitanter, respondit: 'Rosas,' inquit, 'domine mi rex, in gremio meo defero.' Tunc rex, verbis eius tamquam nimis iuencule filie sue factus quasi incredulus, ait ei: 'Aperi michi, filia mea, gremium tuum sic repletum, ut probare possim quibus rosis eum nunc temporis sic replere potuisti.' Statim illa gremium aperiente, apparuerunt rose pulcherrime. Tunc rex tacite rem considerans, et de tam insoliti miraculi novitate stupefactus, decrivit finaliter quod dilecta filia sua Elizabeth libertatem haberet in posterum generalem, Christi pauperibus liberaliter erogandi.</i> ⁵⁵	<i>la Magna. E quella stando alle finestre della camera, e vide molta quantità di poveri ch'aspettavano la limosina, celatamente fece torre per suo comandamento tutto il pane della casa, e fece dare per Dio a' poveri; e finalmente vi ne canparo v poveri ke nnon ebero limosina. Elisabetta si mosse, e tolse il pane ch'ella dovea desinare colle sue cameriere, e portavalo in grembo per dare a' poveri; sì ch'all'uscire della camera, il Re co molti baroni le si fece incontro per farle vergongna. Fecesi mostrare quello c'avea con seco. La faccia le coninçò ad arossare, ed a inpiersi di paura e di vergongna, e mostrali il grenbo; e questo pane fu diventato tutto rose bianche e vermiglie. Ed era per la passqua della Nattività di Cristo all'uscita di dicembre. Donde tutta la corte e 'l reame si n'empio, e quivi fue la maggiore fessta del mondo; tutte le tavole si trovaro piene di rose e di fiori e di pane biancho, e tuttavia crescea.</i> ⁵⁶

Azt láthatjuk, hogy ez a szöveg alapvetően a Pieper által kiadott ano-

⁵⁴LEMMENS 1901, 15

⁵⁵PIEPER 2000, 51-52.

⁵⁶SCHIAFFINI 1954, 122.

nim ferences életrajzzal mutat rokonságot:⁵⁷ Erzsébet gyermekkorában történik a csoda, itt is édesapja az, akinek a kérésére meg kell mutatnia, mit visz, ahogyan a latin szövegben, itt is szó esik az ünnepélyről, valamint arról is, hogy a csoda télen esett meg. Azonban az is egyértelmű, hogy a két szöveg közvetlenül nem származhat egymásból. A *Firenzei krónika* elbeszélés módja szerint sokkal hosszabban és színesebben olvashatunk a csoda körülményeiről, az ünnepekről, s az is új elem, hogy mindez Erzsébet eljegyzése alkalmából esett meg. A csodatörténet végén az olasz szövegben a rózsák szimbolikusan mintegy integrálódnak az eljegyzési lakoma szertartásába (azáltal, hogy asztaldíszsé válnak), amely így természetfeletti jelleget ölt. A legutolsó szavak pedig arra utalnak, hogy kenyérszaporító csoda is történt mintegy mellesleg, hiszen az asztalokon fehér kenyér is megjelent, annak ellenére, hogy az összes kenyeret elosztogatta a királylány. Másrészt viszont a *Firenzei krónikából* hiányzik az anonim ferences életrajzban központi szerepet játszó párbeszéd a király és a szent között, valamint a történet tanulsága is, amely szerint a király ezentúl megengedte Erzsébetnek az adakozást.

A *Firenzei krónikában* olvasható rózsacsoda abból a szempontból is érdekes, hogy a leírás nem egy hosszabb legendából kiragadott részletnek, hanem teljes történetnek – akár exemplumnak – tűnik: az elején röviden bemutatják a szereplőt, és szép, meseszerű lezárása is van az elbeszélésnek. Természetesen ez lehet a krónika szerzőjének adaptációja is, azonban egy apró részlet figyelemre méltó: az Erzsébet név háromszor fordul elő a szövegben, mégpedig három különböző variánsban: *Helisabet*, *Ysabetta*, *Ellisabetta*. E hátról az első és a harmadik tekinthető gyakorlatilag ugyanazon névvariánsnak (s mint látni fogjuk alább, az első más forrásból származik, mint a másik két előfordulás), hiszen ennyi eltérés előfordul más, korai olasz nyelvű szövegeknél is. A középső *Ysabetta* névváltozat azonban elgondolkoztató. Ez a variáns csak akkor fordul elő, amikor arról ír a szöveg, hogy „Magyarország királya nagy ünnepeket tartott [...], hogy leányát, Erzsébetet férjhez adja Németország örgrófjához” („llo re d’Ungaria suo padre fece una grande festa [...] per maritare Ysabetta sua filia al filgluolo dell’Antigrado della Magna”), s a szövegből nem derül ki egyértelműen, hogy ez az Erzsébet (*Ysabetta*) ugyanaz-e, mint akivel a csoda történt (*Elisabetta*), és mintha a szöveg szerzője vagy másolója a két névváltozattal meg akarná különböztetni őket. (Bár az elgondolkoztató, hogy mindkettőt a király lányának nevezi a szöveg.) Ez alapján pedig véleményem szerint

⁵⁷ Ld. GECSER 2009a, valamint GECSER 2007b.

akár azt is feltételezhetjük, hogy a szerző/kompilátor így, önmagában találta e szöveget, hiszen bármelyik Erzsébet-legendából egyértelműen kiderült volna, hogy maga a szent az, akit férjhez adtak a német örgrófhoz. Mindenképpen érdekes azonban megfigyelni, hogy itt, e narrációban Erzsébet két életrésze, a királyi udvarban töltött gyermekkor és a házassága különös formában keveredik össze, s ez alapján azt is mondhatjuk, hogy ez a szövegvariáns kapcsolódhat a későbbi időszakban elterjedt változatokhoz is, amelyekben a rózsacsoda Tübingiában, Erzsébet asszonykorában játszódik. Sőt azt sem zárhatjuk ki, hogy a *Firenzei krónika* szövege szolgálhatott alapjául a csoda-narráció ezen altípusának.

Azt láthatjuk tehát, hogy e három korai szöveg, amely Szent Erzsébet leghíresebb csodáját elsőként leírja, három különböző változatot közöl. Mint láttuk, a Lemmens által kiadott anonim toszkán szöveg igen lakonikusan említi csak a csoda tényét, míg az Anonim ferences és a *Firenzei krónika* egyaránt részletesen kidolgozott elbeszélést közöl, amelyek egymással szerkezetükben rokonságot mutatnak ugyan, de egyik sem származhat közvetlenül a másiktól. Azt is láttuk, hogy a két latin szöveget egyaránt a 13. század végére, a 13–14. század fordulójára datálja a szakirodalom. E ponton tehát elengedhetetlen, hogy a *Firenzei krónika* datálásával, szerkezetével és forrásaival is részletesen foglalkozzunk, mivel ez a szöveg egykorúnak látszik a két latin legendával.

A *Krónika* két firenzei kódexben maradt fenn, amelyek egyike önmagában is igen figyelemre méltó, mivel egyértelműen a szerző eredeti kéziratának, azaz autográfjának tekinthető.⁵⁸ A krónika szövege 1181-től 1297-ig tárgyalja az eseményeket, mégpedig oly formán, hogy 1181-től 1249-ig folyamatos a leírás, majd egy kihagyás után 1285-től folytatja az elbeszélést. A kutatók általában két dátumot jelölnek meg, amely a datálást segítheti: az 1294-es évnél azt olvassuk, hogy VIII. Bonifác „nyolc évig volt pápa”, ami az 1303-as évre utal.⁵⁹ A másik, explicit uta-

⁵⁸A Firenzei Nemzeti Könyvtár II. IV. 323 (Magl. XXV.) jelzetű kódexe a *Cronica* eredeti kézírata, amely azonban az elején csonka (hiányzik az 1181 és 1184 közötti időszak), s ezért a szöveg kiadói kiegészítették a szöveg másik kéziratának – a firenzei Laurenziana Könyvtár Laurenziano-Gaddiano 77 jelzetű kódexének – megfelelő részeivel. Az autográf kódexet a kodikológia inkább a 14. század első éveire datálja, míg a teljes verziót közlő kontrollszöveg a 15. századból származik. Az autográf kódex legteljesebb leírása: BERTELLI 2002, 99 (scheda 25); vö. SCHIAFFINI 1954, 82; VILLARI 1905, 42–44; SANTINI 1903, 54–58.

⁵⁹SCHIAFFINI 1954, 143: „[...] *sedette papa anni viii* [...]”, vö. VILLARI 1905, 42–44 és BERTELLI 2002, 99.

lás pedig az, amikor az 1293-as év egyik eseménye (szaracén rabok Rómába szállítása) kapcsán a szerző így fogalmaz: „láttam őket”, amit a szöveg első kiadója, Pasqual Villari úgy értelmez, hogy ebben az évben már folyamatban volt a krónika lejegyzése.⁶⁰

Véleményem szerint a datálásra vonatkozó a fenti érvek csupán részben fogadhatóak el. Az, hogy az eseményeket a szerző csupán 1297-ig (illetve közvetve 1303-ig) viszi el, valamint hogy egy 1293-as eseménynél személyesen jelen volt, nem jelenti azt, hogy nem írhatta a krónika szövegét még évekkel, esetleg évtizedekkel később is. Pontosan erre utal az a tény is, hogy az események évek szerinti tárgyalásának lezárásánál legalább hat évvel későbbi esztendőre is esik utalás (1303), ami azt jelzi, hogy akkor még élt a szerző. Így hát véleményem szerint a szöveget sem tehetjük korábbra a 14. század első évtizedénél, ami egyébként megegyezik a kézirat paleográfiai, kodikológiai vizsgálatának eredményével is, hiszen Sandro Bertelli is a 13–14. század fordulójára datálja a kódexet.⁶¹

Ily módon egyrészt azt állapíthatjuk meg, hogy a krónika hagyományos elnevezése (*13. századi firenzei krónika*) kissé félrevezető, valamint hogy e szöveg, benne a rózsacsodával, mintha kissé későbbi lenne, mint a fentebb elemzett két latin szöveg. Azonban azt is érdemes leszögezni, hogy a datálási nehézségek miatt, ha egyáltalán számolhatunk ezzel az időbeli eltéréssel, akkor is minimálisnak (legfeljebb egy-két évtized) tekinthető, s azt is figyelembe kell vennünk, hogy a két latin szöveg megőrződött kéziratai jóval későbbiek, a 14., illetve a 15. századból valók.

Azt is meg kell még vizsgálnunk, miért is tartják a Firenzei Nemzeti Könyvtár kódexét autográfának, és ez egyben el is vezet minket ahhoz, hogy a rózsacsoda forrásairól, a krónika szövegében elfoglalt helyéről szót ejtsünk. A *Firenzei krónika* szövegének alapját Martinus Polonus, más néven Martinus Oppaviensis (Troppau) krónikájának olasz fordítása adja. Martinus domonkos szerzetes volt, Troppauban (ma Opava, Csehország) született, a 1260-as évek elejétől pápai káplán és *poenitentarius* volt Rómában, s élete végén gnieznói érseknek nevezték ki.

⁶⁰SCHIAFFINI 1954, 139: „[...] *io li vidi* [...]”; vö. VILLARI 1905, 43. A krónikát egyébként az autográf kódexben egy másik kézirrassal elkezdték továbbírni, az 1303 és 1316 közötti évek eseményeivel, ám néhány bekezdés után e folytatás megszakadt, s így ez a pár mondat a szövegkiadásokba sem került be. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. IV. 323 (Magl. XXV.), f. 15v.

⁶¹Bertellinél (BERTELLI 2002, 99) a kódex datálása: „*sec. XIII. ex. XIV in.*”, valamint említést tesz egy körülbelül 1305–1314-re datálható vízjelről is, bár tudjuk, hogy a vízjelek szerinti datálás ritkán tekinthető abszolútnak.

1278-ban halt meg Bolognában.⁶² Főművét, amely a *Chronicon Pontificum et Imperatorum*⁶³ címet viseli, még életében háromszor átdolgozta, bővítette (1268, 1271/1272 és 1277). A krónika, melyet Martinus oktatási segédanyagnak szánt, Krisztus és Augustus korától kezdve párhuzamosan, kronologikus sorrendben mutatja be a pápákat és a császárokat, egészen a kortárs III. Miklós pápa (1277–1280) megválasztásáig. E mű a késő középkor egyik legnépszerűbb történeti munkájává vált, legalább 437 középkori kéziratmásolata ismert,⁶⁴ és igen nagy hatással volt a népnyelvű történeti irodalomra is, különösen angol és olasz nyelvterületen.⁶⁵

Martinus krónikájának olasz fordítása azonban a *Firenzei krónika* narrációjának csupán kisebb részét adja, s a szerző ezt egészíti ki máshonnan vett adatokkal, leírásokkal. Az autográf kódexben mindez igen jól nyomon követhető, hiszen a lap közepén helyezkedik el a Martinus Polonus-krónikából vett szöveg (amely csupán a lapok kisebb részét tölti ki), és alatta, mellette, sőt olykor lapszéli, lapalji és sorközi jegyzetekben olvasható a más tintával írt kiegészítő anyag. Pontosan a kéziratnak e jellegzetessége keltette fel a filológusok érdeklődését, hiszen itt, Santini szavaival, „*tetten érhetjük a középkori krónikáiról alkotás közben*”,⁶⁶ és pontosan emiatt egyértelmű, hogy a kézirat eredetinek, autográfának tekinthető. A 15. századi teljes verziót hozó másik kéziratba egyébként már folyamatos szöveggént másolták át a krónika szövegét, s az összes kiegészítő szövegrészt beépítették a szövegbe.

E második kézirat gyakorlatát követték a krónika kiadói is, magyaráran – az olvashatóság kedvéért – nem különítik el az alapszöveget a betoldásoktól, hanem folyamatos elbeszélésként közlik, s jegyzetekben sem utalnak egyenként arra, melyik rész a fordított alapszöveg, és me-

⁶²A „Polonus” melléknévvel művének 14. századi „folytatói” illeték, ami feltehetően vagy kolostora lengyel domonkos kötődésére, vagy az élete végén megkapott gnieznói érsekségre utal (amely tisztséget halála miatt már át sem vett), mivel ami keveset életéről tudunk, az mind a korabeli Cseh Királysághoz kapcsolódik (születési hely: Troppau, neveltetés, ifjúkor: prágai domonkos kolostor). Ld. IKAS 2001, 327–329.

⁶³Kiadása: MGH, 397–475. IKAS 2001 szerint Anna-Dorothee von den Brincken a szöveg új kritikai kiadására készül(t).

⁶⁴A verso oldalakon a pápákra, míg a recto oldalakon a császárokra vonatkozó információk állnak, méghozzá olyan formában, hogy minden személyről annyi sort ír a szerző, ahány évig trónon volt. Részben eme formai megoldás miatt, főleg a hosszabban uralkodó személyek esetében, többször legendákat is közöl a szerző, melyek közül a leghíresebb Johanna nőpápa története. IKAS 2001, 330–332.

⁶⁵Az angol krónikairodalomról ld. IKAS 2001, az olaszról ld. az alábbi jegyzeteket.

⁶⁶SANTINI 1903, 54.

lyik a betoldás. Pontosan emiatt elengedhetetlenné vált, hogy magát az eredeti kéziratot is megvizsgáljuk, hiszen csak ily módon tudunk képet alkotni arról, milyen helyet foglal el az Erzsébet-történet a krónikában.

A kézirat áttanulmányozása és a fentebb elemzett paleográfiai jellegzetességek egyértelművé teszik, hogy a főszöveg (tehát a Martinus Polonus-krónika fordítása) csupán a IX. Gergelyről szóló információkra, valamint arra a mondatra szorítkozik, hogy „[...] *kanonizálta boldog Szent Erzsébetet, Magyarország királyának leányát [...]*”, onnantól viszont más tintával folytatódik a szöveg a rózsacsodával. Ez a latin eredetiből is tökéletesen kiviláglik, hiszen Martinus krónikájában a Gergely pápára vonatkozó technikai információk (származás, pápává választása, pápaságának időtartama) után az első konkrét közlés valóban Erzsébet kanonizálása. Közvetlenül az erre vonatkozó egyetlen mondatot követően egy teljesen más témájú, a császárral meglévő konfliktusra utaló hírral folytatódik a szöveg.⁶⁷ Jelen vizsgálódásunk kereteit ugyan meghaladja, de érdekes lehet egyébként a latin alapszöveg részletesebb vizsgálata is, hiszen elgondolkodtató, hogy IX. Gergely pápával kapcsolatban miért Szent Erzsébet kanonizációja az első hír, amely megelőzi nemcsak az összes egyházszerkezeti és nagypolitikai (pápa és császár konfliktusa) jellegű információt, de még Domonkos szentté avatásának híréét is, amely pedig korábban zajlott, mint Erzsébeté.

Akik a kódex forrásaival foglalkoztak, általánosságban azt állapították meg, hogy e krónika is illeszkedik a 13–14. századi firenzei történeti irodalomba, abban az értelemben, hogy Martinus Polonus átiratán túl számos helyi, toszkán vonatkozású információt is közöl. Ezek forrása a feltételezések szerint részben a kb. 1260-ra datálható, mára elveszett *Gesta Florentinorum* című alkotás, illetve az úgynevezett Pseudo-Petrarca-krónika amely szintén Martinus Polonus olasz fordítását egészíti ki toszkán anyaggal.⁶⁸ Ez utóbbi krónika azonban pont a 13. század első feléről szólva nem tartalmaz helyi jellegű anyagot, míg a *Cronica Fiorentina* közvetlenül a rózsacsoda leírása után a Firenze és Siena közötti, az 1220–1230-as években zajló háborúskodást beszéli el hosszán,

⁶⁷MGH, 439: „Gregorius IX. natione Campanus mense Marcii die 9. post festum sancti Gregorii apud Septemsolium electus fuit. Sedit annis 14. **Hic Sanctam Elizabeth, filiam regis Ungariae, relictam lantgravii Turingiae, canonizavit. Hic sententiam, quam Honorius predecessor suus contra Fredericum fulminaverat, roboravit [...]**”.

⁶⁸SANTINI 1903, 36–43 és 54–58; vö. VILLARI 1905, 42–44.

ugyanazzal a tintával és kalligráfiával írva, mint az Erzsébetről szóló betoldást.⁶⁹

Mindebből az következik, hogy a rózsacsoda nem származik a *Firenzei krónika* egyik eddig kimutatott forrásából sem. Önmagában ez nem meglepő, hiszen a korábbi kutatók is észlelték, hogy „sok helyen a krónika olyan elbeszélésekkel bővül, amelyeket más írásműből nem ismerünk. Végül pedig, az utolsó éveknél akadnak olyan részek, amelyeket szerzőnk egyéni művének kell tekintenünk.”⁷⁰

A mi számunkra ez azonban nyitva hagyja azt a kérdést, honnan is származhat a rózsacsoda itt olvasható elbeszélése. A két általunk ismert korai latin szövegből közvetlenül bizonyosan nem. Noha kronológiailag még éppen elképzelhető volna, ám ha a Lemmens által kiadott anonim toszkán, lakonikus csodaváltozat lenne a mi krónikánk forrása, akkor gyakorlatilag az egész leírás, a narráció, a konfliktus, a német őrgróf említése, egyáltalán az, hogy rózsákról és nem virágokról van szó, a krónikaíró egyéni alkotása lenne, ami nem életszerű sem a műfaj ismeretében, sem az alapján, amit a *Firenzei krónika* szerkesztéséről tudunk.

A történet közvetlen forrása – mint fentebb már utaltunk rá – nem lehet a Pieper-féle anonim ferences életrajz sem, hiszen jelentősen eltér a két változat elbeszélése, ráadásul nehezen képzelhető el az is, hogy a rendelkezésre álló legfeljebb egy-két évtized alatt egy közép-európai eredetű legenda egy teljesen más műfajú toszkán szövegbe eljutott volna. Gecser Ottó plauzibilis hipotézise,⁷¹ amely szerint a rózsacsoda esetleg Nápolyból származhatott, és onnan terjedt el mind Toscanában, mind Kelet-Közép-Európában, nem mond ellent annak, amit a *Firenzei Krónikáról* tudunk, ám további kéziratok hiányában e kérdést véglegesen nem tudjuk eldönteni. Annyit mindenképpen megállapíthatunk, hogy a rózsacsodának minden bizonnyal kellett hogy legyen korábbi változata is, hiszen a három legkorábbi szöveg egyike sem szolgálhat a másik kettő közvetlen forrásául, s azt is érdemes leszögezni, hogy a három korai szöveg közül kettő Itáliához, és azon belül is Toscanához kötődik.

⁶⁹SCHIAFFINI 1954, 123–126.

⁷⁰SANTINI 1903, 58: „[...] in molti luoghi la cronaca si allarga con racconti che non conosciamo per altro scritto. Infine negli ultimi anni vi sono alcune parti che debbono essere considerate lavoro individuale del nostro autore.”

⁷¹GECSER 2009b, 116: „Ha olyan földrajzi helyet keresünk, ahol ez a kontamináció könnyen bekövetkezhetett, és ahonnan gyorsan eljuthatott a rózsacsoda mind Toszkánába, mind pedig Kelet-Közép Európába, akkor Nápoly a legkézenfekvőbb jelölt.”

A továbbiakban szeretnék néhány szót szólni a rózsacsoda későbbi, 14–15. századi elterjedéséről is, különös tekintettel a szakirodalom által kevésbé vizsgált olasz nyelvű változatokra. Mint azt jól tudjuk, a rózsacsoda a későbbi időszakban Itáliában népszerű motívummá vált, s a 14. század első negyedétől kezdve megjelennek képi ábrázolásai is, valamint további szövegekbe is bekerül. Lemmens idéz egy 1332-ből származó ferences breviáriumot, amely hasonló formában írja le a csodát, mint a Pieper által kiadott anonim ferences, azzal a lényeges különbséggel, hogy e szövegváltozatban Erzsébet már nem az apjával folytat párbeszédet, hanem a férjével. S e házastársi elem egy apró epizódban is megnyilvánul, hiszen Erzsébet férje kérdésére játékosan viselkedés: „*Elhiszed-e, hogy rózsákat [viszek] a barátomnak?*”⁷²

Témánk szempontjából különösen fontos, hogy a rózsacsoda megtalálható abban az olasz nyelvű Erzsébet-legendában is, amelyről fentebb, az előző fejezetben már szóltunk. E legendaváltozat legalább három, 14. század közepéről származó kéziratban maradt fenn. Domenico Maria Manni a 18. században két firenzei kézirat alapján adta ki, míg a harmadik példány a Biblioteca Apostolica Vaticana Cod. Barb. Lat. 4032 jelzetű kéziratában olvasható.

Ebben az Erzsébet-vitában a rózsacsoda a következő formában szerepel:

„*Kicsiny leány korában a szakács többször elpanaszolta édesapjának, hogy titokban kivette a húst az edényből, és a szegényeknek vitte. Egyszer, mikor a szakács meglátta, hogy éppen kiveszi a húst az edényből és ölébe rejti, édesapjához sietett, és elmondta neki. Mire amaz találkozáván vele megkérdezte: «Leányom, mi van az öledben? Mutasd meg!» Mire ő kitérte [ruhája] öléét, amely gyönyörű rózsákkal és virágokkal volt tele, mivel Isten csodásan átváltoztatta az általa vitt húst.*”⁷³

Domenico Maria Manni 1753-as kiadásáról annyit mindenképpen meg kell említenünk, hogy a szövegközlés alapjául szolgáló két firenzei kéziratról mindössze ennyit közöl: „*két jó szöveg a XIV század közepe tájáról (egyik az Accademai della Cruscáé, a másik a Panciatichi könyvtaré) (due buoni testi d'intorno alla metà del secolo XIV (uno dell'Accademia della Crusca, l'altro della libreria Panciatichi).*” Mivel

⁷²LEMMENS, 1902, 383: „*Credatis quod rosas amico meo?*”; vö. LÁBÁN 1907, 104 és KLANICZAY 2000a, 288.

⁷³MANNI 1753, újrakiadása: DE LUCA 1977, 708. Az eredeti olasz nyelvű szöveget ld. alább, a tanulmány főszövegében.

Manni szövegkiadásában egyáltalán nem követte a modern forráskritika hivatkozásrendszerét, igen nehéz volt e szóban forgó két kézirat azonosítása, s nem véletlen, hogy azonosításuk nélkül használta Manni kiadását a szöveget újraközlő De Luca, valamint Florio Banfi is.⁷⁴ Firenzei kutatásaim során azonban sikerült az alapszöveget szinte bizonyosan, míg a kontrollszöveget nagy valószínűséggel azonosítanom. A főszöveg csaknem teljesen biztosan a Firenzei Nemzeti Könyvtár MS. Panciatic. 38 jelzetű kézírata (itt egyébként a kéziratkatalógus is jelzi, hogy ez alapján készült a kiadás).⁷⁵

A kontrollszöveg nagy valószínűséggel ugyanezen könyvtár MS II. IV. 147 jelzetű kódexe. Azért nem állíthatjuk ezt bizonyosan, mert a kézirat ugyan bejegyzése szerint valóban az *Accademia della Crusca*-ból származik és 14. századi, továbbá a közölt legendaszöveg nagyrészt megegyezik a Manni-féle kiadás szövegével, azonban olyan komoly eltérések is kimutathatóak, amelyek a szövegkiadásban egyáltalán nem jelennek meg. Ezen kívül e kézirat tartalmaz, közvetlenül az életrajz után, még egy Árpád-házi Szent Erzsébet hagiográfiájához tartozó szöveget, nevezetesen a szent néhány *post mortem* gyógyító csodájának olasz nyelvű változatát. A szövegkiadás viszont ezen eltéréseket nem jelzi. Figyelembe véve azonban a publikáció fentebb említett jellegzetességeit, valószínűsíthetjük, hogy mégis e kódex volt Domenico Maria Manni másik szövege. A Vatikáni Könyvtárban található harmadik kéziratról azonban Manninak minden valószínűség szerint egyáltalán nem volt tudomása, mint ahogy az őt követő többi kutatonak sem.

Mindezek alapján érdemes a három ismert kódex szövegváltozatát is összeolvasni. Ha összevetjük a három kézirat által közölt rózsacsodaváltozatot, azt látjuk, hogy a három szöveg eltéréseket mutat:

⁷⁴DE LUCA 1977; BANFI 1932.

⁷⁵MORPURGO 1887, 72–75, különösen: 74.

1. Manni–DeLuca, 708. (BNCF, Panciatic. 38) | 2. BAV, Cod. Babr. Lat. 4032, 123v | 3. BNCF, II. IV. 147.

<p><i>Più volte, essendo ella fanciulla piccolina, lo cuoco si rammaricò al padre ch'ella gli toglieva la carne di nascosto della pentola, e portàvala a' poveri.</i></p>	<p><i>Più volte essendo Santa Elisabetta fanciulla piccolina il quoco si rammaricava al padre che lla gli toglieva e davala a poveri sì che si guastava la vivanda.</i></p>	<p><i>Essendo Santa Lisabetta fanciulla di quatro o di cinque anni si toglhieva del pane e del vino e della charne, e dell'altre chose di naschoso, tutte le dava a poveri per l'amore d'Iddio. Sì che llo chocho si lamentava al padre sichome toglhieva il pane e 'l vino e lla charne e ll'altre chose di chasa e guastavolgli la chucina et portavala e davala a poveri. Sì ch'ella guastava le vivande.</i></p>
<p><i>E una volta avvedendosi il cuoco ch'ella avea tolta carne della pentola e méssalasi in grembo, andò e disse al padre; ed egli, scontrandosi con lei, le disse: – Figliuola, or che ha' in grembo; mostrami. – E aprendo ella lo grembo, era pieno di rose e fiori bellissimi, ché Dio per miracolo avea fatto convertire la carne, ch'ella portava in essi.</i></p>	<p><i>Così che una volta il quoco a posto quando ella avea tolta la carna et mesola si in grembo e portavala a poveri sì che si guastava la vivanda. Et egli andò e disse al Re. El padre la trovò e disse che è quello che tu ai in grembo. Et a apersele il grembo e trova è che vi aveva fiori et rose vi e quali fiori s'era convertita la carne.</i></p>	<p><i>Onde una volta a posto il chuocho ch'ella avea tolta delle charne e mmiselasi in in grembo e portavala a poveri. Allora andò lo chuocho e dissello allo re. E llo padre la trovò e disse che chotesto: che ttu ai in grembo ed ella aperse il grembo e ttrovo che v'aveva dentro rose e fiori chosi era chonvertita la charne.</i></p>

Megfigyelhetjük, hogy mindhárom változat szerint Erzsébet gyermekkorában, tehát Magyarországon játszódik a történet, s különösebb strukturális eltérést sem látunk bennük. Azonban az is szembevetendő, hogy mind szóhasználatában, mind mondatszerkezetében különbözik a három szöveg.

A legkomolyabb tartalmi, strukturális eltérést a harmadik változat, a Firenzei Nemzeti Könyvtár II. IV. 147. jelzetű kézirata tartalmazza, hiszen e kódex szövege tartalmaz egy lényeges új elemet, mégpedig azt, hogy Erzsébet nem csupán ételt, kenyeret vagy húst visz a szegényeknek, hanem bort is. Ez az elem a rózsacsoda más változataiban tudó-

másom szerint ismeretlen.⁷⁶ Mindezek alapján leszögezhetjük, hogy a három kódex olyan eltéréseket mutat, amelyeket a 18. századi kiadó nem érzékeltetett az olvasóval, így még ez az – amúgy meglepően szűk körben ismert – szövegkiadás sem lehetett elégséges ahhoz, hogy a csoda szövegvariánsainak útját követhessük.

Mint láttuk fentebb, egy másik hasonló jellegű – bár jóval hosszabb –, olasz nyelvű Erzsébet-legendát is ismerünk, amely szintén kevésbé ismert a kutatás számára. Ez a 14. századi legenda, amelyet Florio Banfi adott közre két 15. századi kézirat alapján, szintén magában foglalja a *Mária-revelációk* szövegét, valamint a *Libellus de dictis quatuor ancillarum* olasz népnyelvű fordításának részleteit, ráadásul ugyanabban a fordításban, mint a fentebb elemzett, Manni-féle legenda. A legkomolyabb strukturális eltérés a két szöveg között azonban éppen abban érhető tetten, hogy a hosszabb változathoz hiányzik a rózsacsoda szövege.⁷⁷ Azt láthatjuk tehát, hogy a rózsacsoda több változatban is ismert volt a 14. század folyamán is, és egyértelműen kijelenthető, hogy az Erzsébet-hagiográfia szerves részévé vált.

Ez a folyamat még világosabban mutatkozik meg az ikonográfiában, hiszen mint említettük, a ruhája ölében tartott rózsák váltak Erzsébet legfőbb ikonográfiai attribútumává. A rózsacsoda itáliai elterjedését igen jól tetten érhetjük az ikonográfia vizsgálatával is. Ezt az aspektust a szövegekkel egybevetve Klaniczay Gábor részletesen elemezte, és számos itáliai ábrázolást mutatott be, ahol vagy konkrétan e csodát, vagy csupán a rózsákat mint ikonográfiai motívumot (Erzsébet kötényében rózsákat tart) ábrázolják. Gecser Ottó legújabb felvetését is, miszerint a csoda eredetét Nápolyban kell keresnünk, elsősorban szintén ikonográfiai érvek támasztják alá, hiszen leginkább a Santa Maria Donna Regina templom ábrázolásaiból következtethetünk arra, milyen – mára elveszett – Erzsébet-életrajzok állhattak a nápolyi Anjouk rendelkezésére.⁷⁸ Azt a folyamatot is Klaniczay elemezte, ahogy a rózsacsoda „továbbvándorolt” a hagiográfiában, s bekerült Viterbói Rosa és Portugáliai Erzsébet legendájába és ikonográfiájába.⁷⁹

E rész lezárásaképpen egy olyan kiadatlan firenzei kéziratot szeretnék felvillantani, ahol a rózsacsoda elterjedését konkrétan tetten érhet-

⁷⁶Köszönettel tartozom Gecser Ottónak, aki felhívta a figyelmet arra, hogy Szent Homobonus legendájában olvasható olyan csoda, amelyben a szent bort alakít át.

⁷⁷BANFI 1932. A két legendát részletesen összevetettem: FALVAY 2005a.

⁷⁸GECSER 2009b. A templomról és ikonográfiájáról ld. WARR 2004 és PROKOPP 1999.

⁷⁹KLANICZAY 2000a, 288–290.

jük. A 15. századi kódex egyetlen Erzsébettel kapcsolatos szövegében (neki tulajdonított látomások, *Mária-revelációk*) a rózsacsodára még csak utalás sem esik, ennek ellenére látható benne egy korabeli rajz, amely Szent Erzsébetet – a 15. századra immár általánossá vált attribútuma alapján – rózsákkal a kötényében ábrázolják (a rajz reprodukciója jelen kötet borítóján látható). A szóban forgó kódex a Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze Cod. Palat. 118 jelzetű, kiadatlan és az Erzsébet-kutatás számára szinte teljesen ismeretlen kézírata.⁸⁰ Vegyes vallásos írásokat tartalmaz, amelyek egy része ferences jellegűnek tekinthető.⁸¹ Az első, számozatlan lap versóján látható a számunkra fontos korabeli tollrajz, amely egy apácaruhába öltözött alakot ábrázol, glóriával a fején, az ölében pedig rózsákkal. Tudomásom szerint e rajzot korábban senki nem elemezte (sőt még említést sem találtam róla), ezért talán nem haszontalan, ha röviden foglalkozunk vele.⁸² Noha a rajzhoz semmiféle aláírás vagy egyéb szöveg sem tartozik közvetlenül, mégis bizonyosak lehetünk abban, hogy Szent Erzsébetet ábrázolja, hiszen a glória szentre utal, s más női szentről szóló szöveg a kéziratban nem fordul elő, a rózsák pedig – mint fentebb láttuk – Árpád-házi Szent Erzsébet legjellegzetesebb ikonográfiai attribútumának számítanak. Az is megerősíti ezt a tényt, hogy a rajzot követő első szöveg rögtön Szent Erzsébet nevét viseli.

A kép többi elkülöníthető motívuma közül, mint tudjuk, az apáca- vagy harmadrendi öltözet is sokszor megjelenik Erzsébet ikonográfiájában, hiszen, ahogy már szóltunk róla, Erzsébet bizonyosan nem volt ugyan apáca, sőt a ferences harmadrendhez tartozása sem egyértelmű biográfiai adat, alakja mégis olyannyira összeforrt a harmadrenddel, hogy annak patrónusaként tisztelik.⁸³

⁸⁰Kódex, 15. sz., 118x146 mm, 58 lap, modern számozással, az első nincs számozva, a 40–44, 52, 53. lapok üresek. Az első számozatlan lap versóján tollrajz: apáca glóriával, ölében rózsákkal. E lap rectróján: „*brieve ch'è buono a metere a' faciulli quando eli àno e' bachi*”. A végén a következő olvasható: „*a di giugno 1430*”, valamint odavetett gazdasági feljegyzések. Papírkötés, textilborító, 8-as kötés. Szárm.: Libreria dei Guadagni N. 92. I. GENTILE 1889, 108–109.

⁸¹1) *Visioni di Santa Elisabetta di Ungheria* (c. 1a–15b); 2) *Regola del terzo ordine di S. Francesco* (16a–19b); 3) *Volgarizzamento e parafrasi del salmo confitemini* (19b–28b); 4) *La settimana del noviziato di S. Francesco* (28b–31b); 5) *Ammonizioni a' religiosi* (32a–b); 6) Iacopone da Todi, *Lauda* (33a–35a); 7) *Orazione dopo la comunione*; 8) *Benedizione della mensa* (latin–olasz versek és imák: 39a–50a); 9) *Breve leggenda di una fanciulla devota della Madonna* (50b–Falvay 2005b).

⁸²A rajzot publikáltam és röviden elemeztem: FALVAY 2009, vö.

⁸³Legautentikusabbnak tekintett életrajza, a *Libellus* csupán a szürke ruha felöltéséről ír, ld. HUYSKENS 1911, 51: „[...] *postquam habitum griseum assumpsisset* [...]”.

Azt is figyelembe kell vennünk, hogy a kódex feltehetően Firenzében készült, ott pedig egy konkrét minta állt az illusztrátor előtt: a Trecento legnagyobb hatású festőjének, Giottonak a Santa Croce templom Bardi-kápolnájában található, általában 1317-re datált Erzsébet-freskója.⁸⁴ E festmény a Szent Ferenc életét megörökítő hét freskóból álló ciklus különálló része. A kápolna hátfalán, „*az ablak két oldalán négy szent van, akik közül csak Klára és Toulousi Lajos kivehető, míg Magyarországi Erzsébet (jobbra lenn) igen megrongálódott, a fölötte lévő alak pedig eltűnt.*”⁸⁵ Itt tehát Szent Erzsébet egyértelműen ferences környezetben kerül ábrázolásra, mégpedig közvetlenül ferences szentek társaságában. A két ábrázolás összevetése alapján elmondhatjuk, hogy Erzsébet ugyanolyan pozícióban (teljes alak, szemből ábrázolva) és ugyanazokkal az attribútumokkal (glória, apácaruha, rózsák a két kézzel tartott ruhában) látható Giotto freskóján, mint a kódex tollrajzán. Azonban ha összehasonlítjuk a freskót a tollrajzzal, megállapíthatjuk, hogy a rajz mégsem tekinthető a Giotto-freskó pontos másolatának, hiszen a freskón Erzsébet arca hosszúkásabb, s a fej kicsit jobbra billen, míg a kódexben Erzsébet arca frontálisan jelenik meg. Ráadásul a szent kezének tartása is enyhén eltér a két képen.

Mindazonáltal, véleményem szerint, miután a kódexet díszítő rajz nem tekinthető művészi szempontból különösen értékes alkotásnak, feltehetően a kódex másolója rajzolta, s nem külön kódexillusztrátor műve, nyugodtan feltételezhetjük, hogy a névtelen alkotó szükségét érezte, hogy Szent Erzsébet alakját képileg is megörökítse a szöveg másolása során, s a legegyszerűbb ábrázolást követve rajzolta meg a szent királylány portróját, természetesen rózsákkal téve egyértelművé az azonosítást.

Konklúzióként azt szeretném megjegyezni, hogy Árpád-házi Szent Erzsébet hagiográfiájához több olyan epizód és motívum is kapcsolódik Itáliában, amely hiányzik a 13. századi – a szakirodalom által legautentikusabbnak tekintett –, úgynevezett életrajzi forrásokból. A legismertebb ilyen történet a rózsacsoda, amely Erzsébet legfőbb ikonográfiai attribútumává vált, de ilyen elem a ruhacsoda is, melyről alább a 7.2.2. fejezetben részletesen szólunk.⁸⁶ De talán a rózsacsoda mutatja meg a legnyilvánvalóbb formában, hogy a szent élettörténetét és a hagiográfiát nem lehet és nem is szabad elválasztanunk egymástól.

⁸⁴KAFTAL 1986, col. 340. vö. KLANICZAY 2000a, fig. 55. A Bardi-kápolna legújabb elemzése: GARDNER 2011, 47–80.

⁸⁵BACCHESCHI, 1984, 116; vö. PREVITALI 1993, 326.

⁸⁶E témáról ld. FALVAY 2004 és FALVAY 2003.

Az életrajz szempontjából ugyanis a rózsacsoda nem „hiteles” történet: a szentté avatási per során feljegyzett számos csoda közt még csak hasonlót sem találunk,⁸⁷ s ugyanígy nyoma sincs ennek a megkapó történetnek a legkorábbi életrajzokban sem. Azonban e csoda olyan hatásos metafora formájában foglalja össze Erzsébet életszentségének legfőbb jellegzetességeit, a szegények támogatását és a családi, udvari környezetnek olyannyira ellentmondó evangéliumi vallásosságot, hogy nem véletlenül vált a rózsacsoda Szent Erzsébet legnépszerűbb csodájává.⁸⁸ Ráadásul e történet remekül ábrázolható a képzőművészetben is, akár úgy, hogy a csoda két ismert változatát jelenítik meg vizuális formában, akár pedig leegyszerűsített ikonográfiai attribútumként: egy női szent, ölében rózsákkal mindenki számára egyértelművé teszi, hogy Szent Erzsébetről van szó.⁸⁹

⁸⁷A csodákkal kapcsolatos legújabb eredményekhez ld. KLANICZAY 2004, valamint KLANICZAY 2009.

⁸⁸Köszönöm Sz. Jónás Ilona és Klaniczay Gábor megjegyzéseit e tárgyban.

⁸⁹Noha természetesen tudjuk, hogy ez a motívum átkerül más szentek ikonográfiájába is.

2.6. A Szent Erzsébetnek tulajdonított Mária-revelációk

A Szent Erzsébetnek, Magyarország királylányának tulajdonított Mária-revelációkat tartalmazó rövid misztikus írásmű a késő középkori vallásos irodalom egyik remeke. Noha már a 17. századtól (sőt a késő középkortól szinte folyamatosan) ismerték e művet, a modern kutatást Livarius Oligier 1926-os munkája alapozta meg. Az utóbbi évtizedekben Sarah McNamer, Alexandra Barrat és Klaniczay Gábor foglalkoztak e kérdéssel, valamint én tárgyaltam a kérdés különböző aspektusait doktori disszertációmban és tanulmányaimban. Az olasz nyelvű variánsokat Domenico Maria Manni és Florio Banfi szövegközlései alapján ismerhetjük. Mindazonáltal elmondhatjuk, hogy a *Mária-revelációk* kérdése egészen a közelmúltig meglehetősen ismeretlen maradt: sem az Árpád-házi Szent Erzsébettel foglalkozó szakirodalom, sem a késő középkori vallásossággal, női misztikával foglalkozó összefoglaló művek nem említik.

A mű párbeszédese formában íródott, s tizenhárom, nagyjából Szűz Máriához, kisebb részt Szent János evangélistához és Krisztushoz kapcsolódó jelenést és revelációt foglal magába. E revelációk során a traktátus főszereplője, „Szent Erzsébet, Magyarország királyának leánya” különféle vallási igazságok birtokába jut, elsősorban Szűz Mária életével kapcsolatban. A *Mária-revelációk* főszereplőjét a kéziratok tanúsága szerint Árpád-házi Szent Erzsébettel azonosíthatnánk, mégis a kutatók egyetértenek abban, hogy semmiképpen nem tekinthető Árpád-házi Szent Erzsébet életéhez kapcsolódó forrásnak. Éppen emiatt, a művel foglalkozó modern kutatók nagy része arra próbált választ keresni, ki lehetett a mű valódi szerzője, illetve főszereplője, s ily módon próbáltak olyan, a középkorban élt más Erzsébetet keresni, akinek személyéhez, vallásosságához jobban illenek e revelációk. Így merült fel Livarius Oligier részéről Schönauai Erzsébet (1129–1164, német misztikus, revelációit már a középkorban széles körben ismerték) neve, valamint Barrat és McNamer részéről Tössi Boldog Erzsébeté (1292/1295 k. – 1336/1338 k., kevésbé ismert magyar királylány és domonkos apáca).⁹⁰ Jómagam, Florio Banfi és Klaniczay Gábor érvelésével egyetértve, nem fogadtam el ezeket az azonosításokat, mivel, noha a valódi szerző kilétét

⁹⁰Schönauai Erzsébetről a legújabb monográfia és szövegfordítás: CLARK 1992 és CLARK 2000. Tössi Erzsébet életrajzához: PUSKELY 1992.

megállapítani nem tudjuk, a ránk maradt kéziratok elemzése és a vallástörténeti háttér vizsgálata alapján néhány dolgot megállapíthatunk.

Mind Schönauai Erzsébet, mind Tössi Erzsébetet személyét kizárhatjuk: egyrészt nyelvi és kronológiai érvek alapján, hiszen nincs tudomásunk arról, hogy e mű német nyelvterületen is ismert lett volna, továbbá, miután a legkorábbi kéziratok a 14. század első felére datálhatók, Schönauai Erzsébet személye „túl korainak” (másfél évszázadnyi űr, kézíratos hagyomány nélkül), Tössi Erzsébeté pedig „túl későinek” (a *Mária-revelációk* valószínűleg már Tössi Erzsébet életében megjelennek Itáliában) tűnik.⁹¹ Másrészt azok az érvek, amelyek alapján az azonosításra kísérletet tettek (a *Revelációk* Erzsébeté, amellet, hogy magyar királylány, egyben – ellentétben Árpád-házi Szent Erzsébettel – szűz, apáca, valamint kifejezetten Mária-tisztelő és misztikus), nem tűnnek meggyőzőnek. Az, hogy a főszereplő szűz és magyar királylány, hagiográfiai toposznak tekinthető, míg a Mária-devóció és a misztika a késő középkori Itália női vallásosságának általános jellegzetességei. Mindezek után csupán Erzsébet neve marad az azonosítás alapjaként, ám hasonló hagiográfiai hagyományok arra figyelmeztetnek, hogy ugyanaz a történet gyakran több névhez kapcsolva is előfordul. Főleg az olasz nyelvű változatok alapján állíthatjuk, hogy e revelációk szerves részét alkotják Árpád-házi Szent Erzsébet itáliai kultuszának.

Egyáltalán nem szükségszerű, hogy másik Erzsébetet keressünk, hiszen a szövegváltozatokban szereplő egyetlen személyes információ, az „*Elisabeth filia regis Hungariae*” formula refrénszerűen visszatérő hagiográfiai toposz, amelyet jó néhány más névvel összekapcsolva is megtalálunk, főképpen itáliai kultuszokban, s az Erzsébet név egyszerű bibliai asszociáció útján is kerülhetett egy Szűz Máriát előtérbe állító, anonim szövegbe.⁹²

A kéziratok tanúsága szerint a szöveg feltehetően Itáliában íródott a 14. század elején, és ferences, valamint női közösségekben terjedt el a legjobban. Ezenkívül kijelenthetjük azt is, hogy Itáliában igen hamar, már a 14. században Árpád-házi Szent Erzsébet kultuszának részeként terjedt.⁹³

⁹¹Miután a Tössi Erzsébethez kapcsolódó elméletnek komoly kihatása van a *Meditationes Vitae Christi* datálására is, erre a hipotézisre részletesen visszatérünk az 5.2. fejezetben.

⁹²KLANICZAY 2000a, 290–292; KLANICZAY G. 1994; VAUCHEZ 2000, 70; FALVAY 2002a.

⁹³A szerzőség kérdéséről, valamint a mű vallástörténeti háttéréről részletesen írtam korábbi cikkemben: FALVAY 2005b; a mű kéziratának katalógusát közzéadtam és elemeztem: FALVAY 2005c

A Szent Erzsébetnek tulajdonított *Mária-revelációk* szövege jelen ismereteink szerint huszonnyolc középkori példányban maradt fenn, a latin mellett olasz, angol, spanyol, francia és katalán nyelven.⁹⁴ E huszonnyolc példányból huszonöt késő középkori (14–16. századi) kézirat, három pedig ősnymtatvány (amelyek több példányban is előkerültek). Ezenkívül ránk maradt egy 17. századi másolat is. E magas kézíratszám és az a tény, hogy három különböző (középanyol, olasz és spanyol) nyelven is inkunábulum készült a műből, azt jelzi, hogy meglehetősen elterjedt volt a középkori Nyugaton.

A *Mária-revelációk* kutatói általában megegyeznek abban, hogy a mű eredetileg latinul íródott,⁹⁵ noha több olasz kézirat legalábbis egykorúnak látszik a fennmaradt legkorábbi latin verziókkal. Ezért mi is a latin változatok bemutatásával kezdjük a kéziratok vizsgálatát. A latin variánsokat két csoportra oszthatjuk: az első, összesen tizenegy példányban megőrződött változatot Livarius Oliger kutatásai nyomán ismerjük (A variáns), míg a másik, csupán két kéziratban megőrződött csoportot (B variáns) Alexandra Barrat és Sarah McNamer ismertette és adta közre.

Oliger 1926-os tanulmányában kritikai kiadást készített a *Mária-revelációk* latin kézírataiból, valamint leírta a ma ismert latin kéziratok nagy részét. A kritikai kiadás alapszövegének az assisi Biblioteca del Sacro Convento Cod. 442. jelzetű, 14. századi kéziratát választotta, s azt összevetette négy további latin kézirattal.⁹⁶ Oliger feltételezése szerint e kézirat a legkorábbi mind közül, ő maga a 14. század első felére datálja. A konkrét *terminus ante quem* 1381, hiszen ekkor készült az assisi konvent könyvtárának leltára, ahol említik e kódexet.⁹⁷ A többi latin kézirat között is találunk 14. századi példányt, így a kritikai kiadás kontrollszövegei közül a másik assisi kódex és a római S. Isidoro I/141. jelzetű kódexe, valamint a többi latin verzió közül az oxfordi Bodleian Library Cod. Canonic. 525 jelzetű kézírata is erre az

⁹⁴Az olasz kéziratok és egy a korábbi szakirodalom által nem ismert latin kódex esetében saját kutatásaimra támaszkodom, míg a többi latin és egyéb nyelvű kézirat esetében a korábbi kutatók leírásait hasznosítom, főképpen: OLIGER 1926, BARRAT 1992 és McNAMER 1996. Az ősnymtatványok több példányban is fennmaradtak, de ezeket egy változatként kezeltem.

⁹⁵Barrat elméletére, amelyben egy hipotetikus középfelnémet eredetire vezet vissza a két latin verzió meglétét, alább visszatérünk.

⁹⁶Assisi, Biblioteca del Sacro Convento Cod. 656; Roma, Collegio di S. Isidoro, Cod. I/66 és Cod. I/141; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Capponiani 116. A kéziratok leírásához ld. OLIGER 1926, 30–36.

⁹⁷OLIGER 1926, 31: „*Codex iste summarie recensetur in vetere Sacri Conventus Bibliothecae Inventario a. 1381 exarato [...]*”.

időszakra datálható. Az oxfordi kódex esetében is tudomásunk van *terminus ante quem*ről, amely egyben a kézirat provenienciáját is jelzi: e kódex olasz nyelvterületről, Ragusából került Angliába 1384–1385-ben.⁹⁸ Azt, hogy a *Mária-revelációk* szövege már a 13. század végén létezett volna, Oliger leginkább arra a tényre alapozza, hogy az általában a 13–14. század fordulójára datált, Szent Bonaventurának tulajdonított *Meditationes Vitae Christi*ben hosszú idézet olvasható a műből. Azonban a *Meditationes Vitae Christi* datálásának és szerkesztésének problematikája rendkívül összetett kérdés, amelyre az alábbiakban az 5. fejezetben részletesen kitérünk.⁹⁹ Emiatt a latin változatok esetében, Oligernél némileg óvatosabban fogalmazva, annyit szövegezhetünk le biztonsággal, hogy a *Mária-revelációk* latin változata minden valószínűség szerint létezett már a 14. század közepén. Az Oliger által kiadott első latin csoport szövegét a négy 14. századi kézíraton túl még egy 14–15. századra datált, három 15. századi, valamint egy 16. századból származó kézirat őrzi.

Livarius Oliger a latin változatokat egységesen kezelte, azonban Alexandra Barrat és Sarah McNamer tanulmányaikban két, egymástól független latin csoportról írnak. Érvelésük szerint az általuk felfedezett cambridge-i kézirat, valamint az Oliger kritikai kiadásában az egyik kontrollszöveggént helyet kapó vatikáni kézirat külön csoportot képeznek (B variáns), s e második csoport alapján készültek – a szintén általuk vizsgált és kiadott – középanyol fordítások.¹⁰⁰ Annak, hogy a vatikáni kézirat jelentősen eltér a többi kézirtattól, természetesen Oliger is tudatában volt,¹⁰¹ azonban Barrat és McNamer a másik kézirat és a középanyol variánsok ismeretében arra a következtetésre jutottak, hogy a két latin szövegcsoporthoz közti különbségek „oly jelentősek, hogy egyik se származhat közvetlenül a másiktól, inkább két elkülönülő redakciónak tűnnek, amelyek a *Revelationes* egy korábbi verziójából származnak.”¹⁰²

⁹⁸OLIGER 1926, 37: „*Codex [...] in Angliam translatus (sicut alii omnes Codices Canoniciani) scriptus a. 1384–1385 Ragusae per fratrem dompnum Petrum de Tragurio [...]*”.

⁹⁹OLIGER 1926, 43; vö. McNAMER 1990.

¹⁰⁰Cambridge, Magdalene College, MS F. 4.14; és Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Cappon. 116; ld. BARRAT 1992b és McNAMER 1996, 17–20.

¹⁰¹OLIGER 1926, 35: „[...] *exhibet insuper mutationes arbitrarias, amplitiones pluri-mas et lacunas.*”

¹⁰²„*are so extensive that one cannot have derived from the other; rather, they appear to be two distinct redactions descending from an anterior version of the Revelations*”

Ezen elmélet alátámasztására McNamer közli az első reveláció szövegét az assisi és a cambridge-i kódexre támaszkodva, s ez alapján jogosan állapítja meg, hogy a két változat tartalmilag, szintaktikailag és szóhasználatában is jelentősen különbözik egymástól.¹⁰³ Erre a tényre alapozva azonban Alexandra Barrat egy további hipotézist is megfogalmaz, miszerint a két latin szöveg közti különbségek legvalószínűbb oka az, hogy „*hogy olyan szöveg két egymástól független latin fordításról beszélhetünk, amely a latintól jelentősen eltér. Valóban mindkét latin verzió tipikusan olyan egysíkú és nehézkes benyomást kelt, ami egy népnyelvről, s különösen egy nem újlatin népnyelvről történő fordításra utal.*”¹⁰⁴

E hipotézis azonban – véleményem szerint – több szempontból is gyenge lábakon áll. Egyrészt sem Barrat, sem az őt idéző McNamer nem hoz fel semmi további konkrét érvet az elmélet alátámasztására. Másrészt mindkét kutató annak bizonyítására használja ezt a megállapítást, hogy a *Mária-revelációk* szerzője, illetve főszereplője valójában Tössi Erzsébet lenne, s ebbe a hipotézisbe remekül beleillik a „*nem újlatin*”, méghozzá középelnémet nyelvű eredeti verzió feltételezése, hiszen a Tössi Erzsébetről fennmaradt egyetlen írásmű ezen a nyelven született. A Tössi Erzsébettel kapcsolatos elgondolást más szempontok alapján határozottan elvetjük, itt most csupán azt kockáztatnám meg, hogy úgy tűnik, Barrat inkább a nagyszabású, Tössi Erzsébet szerzőségét bizonygató elméletéhez keresett egy újabb, ezúttal nyelvészeti érvet.

Egy másik aspektus, amely tovább gyengíti e fenti elgondolást, akként foglalható össze, hogy Barrat és McNamer nem veszik figyelembe a két latin variáns közötti időbeli eltérést: míg az (Oliger által kiadott) latin A variáns és az azzal szoros rokonságot mutató olasz nyelvű változatok (C variáns) a 14. század közepére datálhatóak, addig a második latin csoport és az abból származó középanyol fordítások (B variáns) legalább egy évszázaddal későbbiek. (A cambridge-i Magdalene College-ban őrzött kézirat 15. századi, a vatikáni a 15–16. század fordulójáról származik, a két középanyol verzió pedig egyaránt a 15. század végére datálható.) Ebből véleményem szerint az következik, hogy a két latin csoport közötti, valóban jelentős eltéréseket nem csupán úgy magya-

¹⁰³McNAMER 1996, 18–19. BARRAT 1992b, 6

¹⁰⁴BARRAT 1992b, 6 és McNAMER 1996, 19: „[...] *the most likely explanation for such state of affairs would be that they are two independent translations into Latin of a text originally written in a quite different language. Indeed in both versions the Latin has the typically pedestrian and laboured feel of a translation from a vernacular, especially a non-Romance vernacular.*”

rázhatjuk, hogy egy közös, nem latin eredetiből származó, független fordítások lennének, hanem két további lehetőséget is megfogalmazhatunk. Egyrészt lehetséges, hogy a latin B variáns egyszerűen komoly szövegromlásra ment át az idők folyamán. Másrészt azt is elképzelhetjük, hogy a latin B variáns valóban fordítás, ám nem egy hipotetikus eredetiből, hanem egy időközben az első latin A variáns szövegéből készült népnyelvi változattól.

A *Mária-revelációk* népnyelvű változatairól szólva azt állapíthatjuk meg, hogy az újlatin (spanyol, katalán, francia és olasz) változatok az első latin csoporttal (A variáns) állnak kapcsolatban. Oliger és az ő nyomán Sarah McNamer is még egyértelműen úgy fogalmazta ezt meg, hogy az újlatin változatok az Oliger által kiadott első latin verzió fordításai. Ha csupán azokat a kéziratokat tekintjük, amelyekről Oligernek (s következőképpen az első latin verzióra nem sok figyelmet fordító Barratnak és McNamernek is) tudomása volt, minden további nélkül elfogadhatjuk ezt az állítást.¹⁰⁵ Hiszen a katalán, spanyol és francia nyelveken fennmaradt egy-egy szövegváltozat, valamint az Oliger által ismert és leírt két olasz kézirat valóban könnyen származtatható a latin A variáns szövegéből: mindegyikük későbbi, mint a legkorábbi latin kódexek, és nem tartalmaznak semmi olyan tartalmi vagy szóhasználatbeli eltérést, amely ezt kizárná.¹⁰⁶

A latin B variánsból csak a két középanyol változat származik. A fennmaradt két latin és két középanyol változat egymáshoz való viszonyát Sarah McNamer kísérlete meg tisztázni. Vizsgálódásai során arra jutott, hogy a két latin szöveg (Cambridge, Magdalene College és Città del Vaticano, Cod. Cappon) közül egyik sem lehet a másik közvetlen forrása, hiszen a cambridge-i latin szöveg „*kihagy számos olyan mondatot, amelyek mind a középanyol, mind a többi latinban szerepelnek [...]*”.¹⁰⁷ A vatikáni latin szöveg viszont hiába tartalmazza ezeket a részeket, szintén nem tekinthető a másik szöveg közvetlen forrásá-

¹⁰⁵OLIGER 1926, 38–42; vö. MCNAMER 1996, 17–20.

¹⁰⁶Egyedül a francia szöveg – Soisson, Bibliothèque Municipale, Cod. 222 (208) –, amelyről sem Oliger, sem McNamer nem rendelkezett részletes információkkal, lehet egykorú a latin változatokkal, azonban az Oliger által idézett cím- és incipitformulák arra utalnak, hogy ugyanarról a verzióról lehet szó. A spanyol ősnymotatvány és az Oliger által a latinnal párhuzamosan publikált katalán változat esetében egyértelműnek tűnik, hogy az első latin csoporthoz tartozó szöveg fordításának tekinthetjük őket, ugyanígy a két olasz változatot, amelyeket Oliger ismertetett: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Cod. II. II. 390 (Magl. XXXV, 175) és Volterra, Biblioteca Guarnacciana, Cod. 316 (5966) (LIV, 4, I).

¹⁰⁷MCNAMER 1996, 20: „[...] omits several phrases which appear in both Middle English translations and in the other Latin manuscript [...]”

nak, hiszen egy teljes reveláció hiányzik belőle. (Mint azt már Oliger is kimutatta, a vatikáni kódex másolója kihagyta a Mária hét kéréséről szóló epizódot, mivel az a kódexben szintén megtalálható *Meditationes Vitae Christī*ben is olvasható.)¹⁰⁸ Ugyanezen érvek miatt egyik latin szöveget sem tekinthetjük egyik középanyol fordítás közvetlen eredetijének sem. Konklúzióként McNamer azt feltételezi, hogy a két fennmaradt latin szöveg egy elveszett latin változathoz származik (McNamer *stemma*ján „Latin 2”). E hipotetikus Latin 2-ből származik egy újabb feltételezett „X (Latin)” változat, amelyből mindkét középanyol fordítás készült.¹⁰⁹ A második latin verzió két kézírata, valamint a középanyol fordítások tekintetében nincs okunk arra, hogy kételkedjünk McNamer elméletének helyességében (más kérdés a két latin szöveg-csoport egymáshoz való viszonya, amelyről fentebb szóltunk).

Az olasz nyelvű változatok esetében azonban a többi, a fenti kutatók előtt ismeretlen kézirat új megvilágításba helyezi a kérdést. Az olasz nyelvű változatokat mindeddig igen kevésé vették figyelembe a mű vizsgálói (Oliger és az ő nyomán McNamer és Barrat is csupán két olasz nyelvű kéziratot ismer, míg ma tíz kéziratról és egy ősnymtatványról tudunk), annak ellenére, hogy már két modernnek tekinthető kiadás is elkészült. Mint ahogy arról fentebb, a 2.4. fejezetben szóltunk, Domenico Maria Manni már a 18. században publikált egy változatot két firenzei, 14. századi kézirat alapján. E kiadást a modern közönség számára is – elvileg – hozzáférhetővé tette Don Giuseppe De Luca, aki újra kiadta azt nagyszabású, több kiadást megélt művében. A magyar származású Florio Banfi is kiadott 1932-ben egy szintén 14. századi Erzsébet-legenda-redakciót (szintén két firenzei, 15. századi kézirat alapján), amely tartalmazza a *Revelációk* szövegét is. Sajnos mindkét kiadás, és vele együtt Florio Banfi és De Luca bevezetői szinte teljesen ismeretlenek maradtak a kutatás számára.¹¹⁰

Eddigi kutatásom alapján két olasz nyelvű szerkesztési változatot különítettem el. Az első (amely talán kronológiailag is korábbi, hiszen a 14. század első felére tehetőek a legkorábbi kéziratok) nem önmagában tartalmazza a revelációk szövegét, hanem valamiféle Erzsébet-legenda részeként. Mind a Manni-, mind a Banfi-féle szöveg, valamint a vatikáni Barb. Lat. 4032 is e csoportba tartozik.¹¹¹ Ezt jelölöm „C variánsként”. A másik csoport, hasonlóan az összes többi nyelven fenn-

¹⁰⁸OLIGER 1926, 34.

¹⁰⁹A kéziratok egymáshoz való viszonyát bemutató *stemma*t ld. McNAMER 1996, 20.

¹¹⁰A két legenda ismertetését és összehasonlítását ld. FALVAY 2005a.

¹¹¹A kódex leírását ld. FALVAY 2003, 116–118.

maradt kéziratokhoz, „csupán” a *Revelációk* szövegét tartalmazza (A variáns). Az olasz nyelvű kéziratok közül legalább három ugyanúgy a 14. század közepére datálható (sőt esetleg a 14. század első felére), mint a legrégebb latin változatok. Továbbá, pontosan ugyanezen korai olasz szövegek mind a C variánsba tartoznak.

Ahhoz, hogy a *Mária-revelációk* vallástörténeti kontextusáról képet alkothassunk, elsőként meg kell vizsgálnunk a mű variánsait tartalmazó kéziratok és ősnymtatványok tartalmát, többi részét. Oliger, aki kéziratok nagyobb részét leírta, sommásan úgy fogalmaz, hogy „*Tum exstantibus, tum deperditis id commune est, quod Revelationes B. Elisabeth fere semper una cum aliis textibus franciscanis permixtae inveniuntur, quo Fratres Minores potissimi huius tractatuli propagatores apparent.*” S ehhez még azt is hozzáteszi, hogy a kéziratokat őrző könyvtárak jó része is a ferences rendhez kötődik, hiszen a római Sant’Isidoro és az assisi Biblioteca del Sacro Convento összesen öt kéziratot őriz mind a mai napig, a volterrai kódex pedig klarissza kolostorból származik.¹¹²

E kétségbevonhatatlan ferences kontextus mellett, a többi kézirat ismeretében még egy környezetet feltételezhetünk, amelyben a *Mária-revelációk* kéziratai terjedtek, ezek pedig a női vallásos közösségek. Természetesen a ferences és a női kontextus nem zárják ki egymást (elég, ha a klarisszákra gondolunk), s több kódex esetében egyszerre beszélhetünk női és ferences szerkesztésről, mégis hasznosnak tartom e két csoportot elméleti szinten elkülöníteni egymástól, mivel véleményem szerint így pontosabb képet alkothatunk a *Mária-revelációk* elterjedéséről.

A női közösségek számára szerkesztett kódexcsoportnak azt nevezem, amely kéziratok a *Mária-revelációk* szövege mellett nagyrészt női szentek életírásait, legendáit tartalmazzák, vagy olyan szövegeket, amelyekről feltételezhetjük, hogy női olvasók számára készültek. Hogy megvilágítsuk az általunk javasolt elemzési szempontokat, idézzünk fel egy példát, ahol a női kontextus egyértelműen a ferences kontextus ellenében mutatható ki. A középfangol nyelvű ősnymtatvány a *Mária-revelációkon* kívül mindössze egy írásművet tartalmaz, mégpedig Capuai Rajmond Sienai Szent Katalin-életrajzát.¹¹³ Sienai Szent Katalin (1347–1380) a 14. század egyik legnagyobb hatású női misztikusa, azonban – mint tudjuk – domonkos harmadrendi volt, s a domonkos

¹¹²OLIGER 1926, 30.

¹¹³A több angol könyvtárban is fennmaradt Wynkyn de Worde-féle ősnymtatvány 1492–1493-ból.

rend a ferencesek legfőbb konkurensének számított. Sőt mi több, pontosan a 15. század második felében, amikor az angol nyelvű ősnymatványok születnek, éppen Sienai Szent Katalin kanonizációja (1461) és stigmái jelentenek feszültséget a két rend között.¹¹⁴

A *Mária-revelációk* kéziratának ilyen jellegű vizsgálata során külön figyelmet kell fordítanunk a legkorábbra datált, tehát 14. századi kéziratokra, hiszen ez a mű eredetéről is információval szolgálhat. Statisztikailag vizsgálva úgy foglalhatjuk össze a kérdést, hogy tisztán ferences szerkesztésű kéziratnak a huszonkilencből tizenegyet nevezhetünk. E kódexek, ősnymatványok a *Mária-revelációk* szövegén túl Szent Ferenchez vagy rendjéhez kapcsolódó írásokat tartalmaznak (ide sorolható például a Szent Bonaventurának tulajdonított *Meditationes Vitae Christi*, de megtaláljuk Szent Ferenc *Fiorettiét* vagy Szent Bonaventura Ferenc-legendáját is), s nem mutatható ki bennük semmiféle speciálisan női közönségre utaló elem. E tizenegy példány között taláink hat latin kódexet, három olasz nyelvű kéziratot, valamint az olasz és a spanyol nyelvű ősnymatványokat.¹¹⁵ Érdekes megfigyelni, hogy a B variáns két latin kézírata közül is idetartozik az egyik, míg az latin A variáns szövegeinek túlnyomó részét szintén ebben a csoportban leljük, sőt talán még fontosabb megjegyezni, hogy az A variáns négy legkorábbi (14. századi) latin szövege közül három is ide tartozik, és részben a negyedik is ide sorolható, hiszen a ferences harmadrendi Folignói Angéla (1248–1309) revelációit foglalja még magába a kódex.¹¹⁶

Azonban ez a kódex már átvezet a második kategóriába, amelybe vegyes, tehát ferences és női szerkesztés jeleit egyaránt magán viselő kéziratokat sorolunk. Három ilyen jellegű kéziratot találtunk, mindegyik latinul íródott.¹¹⁷ Ezekben a *Mária-revelációk* szövege mellett

¹¹⁴A szentté avatást követően, 1472-ben a ferencesek elérik Szent Katalin stigmatizált ábrázolásának tilalmát: KLANICZAY T. 1994, 79–80; 28–29; KLANICZAY 2000b, 294–295.

¹¹⁵A latin kéziratok: Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, Cod. 442 és Cod. 656; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Capponiani 116; Roma, Collegio S. Isidoro, Cod. I/154; Ravenna, Biblioteca Comunale Classense, Cod. 25, ff. 88v–96v; Oxford, Bodleian Library, Cod. Canonic. 525, ff. 218v–224v. A három olasz kézirat: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Cod. Palat. 118 és II. VIII. 25 (Magl. Cl. XXXV n 305); Volterra, Biblioteca Guarnacciana, Cod. 316 (5966) (LIV, 4, I). A két ősnymatvány: Antonio da Padova, *Vita e miracoli, con le rivelazioni mostrate a Santa Elisabeth, figliuola del re D'Ungheria*, Venezia, Paul Fridenperger; és *Floreto de Sant Francisco*, Sevilla (Madrid, Biblioteca Nacional).

¹¹⁶Roma, Collegio di S. Isidoro, Cod. I/141,1227, n.12 és 13.

¹¹⁷A három másik kódex: Roma, Collegio di S. Isidoro, Cod. I/66 és Cod. I/141,

olyan női misztikusokhoz kapcsolható szövegeket olvashatunk, akik a ferences harmadrend tagjai voltak, mint a fentebb említett Folignói Angéla vagy Cortonai Margit (1247–1297). A fentebb már említett 14. századi kézirat mellett a másik két ilyen jellegű kézirat a 15., illetve a 16. századra datálódik.

A harmadik kategória a „tisztán női szerkesztésű” kéziratok, amelyek esetében semmiféle ferences kötődés nem mutatható ki, ám főként női szentek legendáit, vagy más, főképpen női közösségek számára készült szövegeket tartalmaznak. Összesen hét ilyen jellegű kézirat áll rendelkezésünkre, amelyek között egy latin szöveg mellett hat népnyelvi variáns található.¹¹⁸ Érdekes megfigyelni, hogy e csoportba tartozik a B variáns két latin kézírata közül az egyik, valamint az azon alapuló mindkét középangol változat is.

Témánk szempontjából még fontosabb azt is leszögezni, hogy négy olasz nyelvű kódex is női szerkesztésűnek mondható, különösebb ferences vonatkozás nélkül. E négyből ráadásul mind a három 14. századi olasz nyelvű kézirat is ide sorolható (mindhárom a C variáns tagja). A negyedik női szerkesztésű kézirat (15. század) is ebbe az olasz nyelvű csoportba tartozik.¹¹⁹

Az utolsó csoport a „semleges szerkesztésű kéziratok.” Egy 14–15. századi latin szöveg, négy 15. századi olasz, valamint az egyetlen (14. századi) katalán kódex nem sorolható egyik fenti csoportba sem, mivel nem tekinthető sem ferences, sem női közösségek számára készült szerkesztésnek. Például az egyik olasz kódex legendárium ugyan, de Erzsébettől eltekintve csak férfi szentek életét tartalmazza, s köztük van Szent Domonkos is.¹²⁰ Ezenkívül két kódex tartalmáról nem rendelkezünk részletes információval.¹²¹

1227, n.12 és 13.

¹¹⁸A latin kódex: Cambridge, Magdalene College, MS F. 4. 14. A két középangol verzió: Wynkyn de Worde (inkunábulum) és Cambridge, University Library, MS Hh.1.11, ff.

¹¹⁹A három 14. századi kódex: a Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze Panciatich. 38 és Ms. II. IV. 147. jelzetű kézíratai, valamint a Vatikáni Könyvtár Cod. Barb. Lat. 4032 jelzetű kódexe. A negyedik, 15. századi kézirat a Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze Cod. Ms. II. IV. 105 (Magl. Cl. XXXVIII, n. 4.) jelzetű kódexe.

¹²⁰A latin kézirat a Vatikáni Könyvtár Cod. Ottob. Lat 13. jelzetű szövege, a négy olasz pedig a Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze Cod. Ms. II. II. 71 (Magl. Cl. VII. n. 22.); II. VIII. 25 (Magl. Cl. XXXV n 305) és Cod. II. II. 390 (Magl. XXXV, 175) jelzetű, valamint a firenzei Biblioteca Riccardiana 1441 (Q.I.19) jelzetű kézíratai. A katalán kézirat a vatikáni Cod. Vatic. Rossian. 3.

¹²¹Az uppsalai kézíratról (Universitets Bibliotec, MS C631) McNamer mindössze

E rövid áttekintésből a következő konklúziót vonhatjuk le. A latin változatok esetében (A és B variáns) a legkorábbi, 14. századi kódexek kivétel nélkül ferences szerkesztésűeknek bizonyultak, noha egy kéziratot ferences és egyben női szerkesztésűként (vegyes) jelöltünk meg. A 15–16. századi latin szövegek esetében, valamint a latinon alapuló népnyelvi változatoknál e ferences jelleg már elhalványulni látszik, hiszen ezek között, a ferences aspektus mellett, már nagyobb számban találunk vegyes vagy kizárólag női közösségek számára készült, illetve semleges szerkesztésű kéziratokat is. Mindezek alapján kissé árnyalunk kell Oliger kijelentését, aki azt állította, hogy a *Mária-revelációk* fő terjesztői a ferencesek voltak, s úgy fogalmazhatunk, hogy a 14. században egyértelműen a ferences rendhez kötődik a mű terjedése, azonban a 15–16. századra már egyéb, részben női vallásos közösségek körében is népszerűvé válnak a *Mária-revelációk*.

Az olasz nyelvű kéziratok közül azonban az a csoport, amelyben a revelációk szövegét Erzsébet-legendába szerkesztve találjuk (C variáns) e tekintetben is komoly eltérést mutat, hiszen mindhárom 14. századi kézirat női szerkesztésű, és egyikük sem mutat különösebb ferences aspektust. Miután e kéziratcsoportról azt állapítottuk meg, hogy a legkorábbi latin változatokkal egykorú, mindenképpen tovább kell gondolnunk annak kérdését, mi is lehet a latin (A variáns) és ezen olasz nyelvű változatok (C variáns) egymáshoz való viszonya. Itt csupán annyit szögezzünk le zárszóként, hogy ezen olasz változat szemlátomást nem ferences eredetű, hanem valamely 14. századi női vallásos közösséghez látszik kötődni.

Árpád-házi Szent Erzsébet itáliai kultuszának, és főképpen a róla szóló olasz nyelvű szövegeknek a tanulmányozásából kiviláglik, hogy a megváltozott kulturális háttér új jelleget ad a kultusznak. Olyan új kultuszelemek, narrációk kapcsolódnak Erzsébet nevéhez a 14–15. században, amelyek átalakítják a magyar szent királylány képét. Ráadásul a népnyelvű fordításokban, legendakompozíciókban az autentikus elemek szervesen kapcsolódnak össze az újonnan kialakult irodalmi hagyományokkal, és így Erzsébet új alakja rajzolódik ki előttünk. Noha természetesen a forráskritika a bollandisták óta a hagiográfiának is elengedhetetlen része, és irodalomtörténetileg is alapvetően fontos az egyes rétegeket leválasztani egymásról, s a szöveghagyományozódás folyamatát a lehető legpontosabban rekonstruálni, mégis úgy érzem, valamilyen értelemben történetetlen volna ebben az irodalmi hagyo-

annyit közöl, hogy 15. századi, a francia kézirat tartalmát Oliger így határozza meg (OLIGER 1926, 41): „vegyes francia aszketikus értekezések”.

mányban leválasztani az új elemeket az „autentikus” életrajzról. Igaz ugyan, hogy a rózsacsoda vagy a *Mária-revelációk* nem a Tübingiában élt magyar királylány életének forrásai, ám ne feledjük el, hogy a késő középkori olasz közönség számára e szövegek jelenítették meg Árpád-házi Szent Erzsébetet. Az életrajzi és a később kialakult hagyományok együtt képezik azt, amit a francia kutatás (és tőlük átvéve az angolszász is) találó kifejezéssel *dossier hagiographique*-nak nevez, ez határozta meg a szent ikonográfiáját, és ez a kép volt oly nagy hatással több más irodalmi hagyományra is, ahogy azt az alábbi fejezetekben látni fogjuk.

3. Árpád-házi Szent Margit, Boldog Ilona és az itáliai legendák

3.1. Itália és a Margit-legendák

Árpád-házi Margit, mint tudjuk, Dalmáciában született, és kora gyermekkorától kezdve magyarországi kolostorokban élt. Először a veszprémi, majd a számára épített Nyulak szigeti domonkos közösségben élte le egész életét. Ennek ellenére az ő kultusza is túljutott határainkon. Ennek oka egyrészt a domonkos rend nemzetközi voltában keresendő, másrészt pedig természetesen az is alapvető, hogy – noha, mint tudjuk, kapcsolata a királyi családdal nem volt konfliktusmentes – királylányként a dinasztikus szentség képviselője volt, s személyét az Árpád-ház, valamint a vele rokonságban lévő uralkodóházak önreprezentációjához is felhasználták.¹²²

A 14–15. századi Itáliában az ismertebb női szentek közé tartozott. Noha népszerűsége nem vetekedhet Szent Erzsébetével, ismertségét jó néhány adat támasztja alá. Témánk szempontjából természetesen a legfontosabb jelzés a rendelkezésünkre álló nagyszámú írott forrás. Több Margit-legendának kimutathatóan olasz eredete van, és a legendák, legendavariánsok egymáshoz való viszonyának vizsgálatakor minden kutató kiemelt fontosságot tulajdonít az itáliai kultusznak. A latin nyelvű Margit-legendák filiációjának kérdését nem kívánom részletesen elemezni, csupán annyiban térek ki rá, amennyiben az olasz nyelvű szövegek helyének meghatározásához elengedhetetlen. Kifejezetten az olasz szövegeket tudomásom szerint nem vizsgálta senki szisztematikusan. A latin Margit-legendák kutatástörténetéből több szerzőt is kiemelhetünk: Mezey Lászlót, aki az 1950-es években írt nagy hatású monográfiát a kérdésről, Klaniczay Tibort, aki negyven évvel később, utolsó írásaiban a kérdést új alapokra helyezte, valamint Deák Viktória Hedviget, aki 2005-ben megjelent könyvében, főleg Klaniczay nyomdokain haladva alkotott új összefoglaló szintézist a Margit-hagiográfiáról.¹²³ Rajtuk kívül külön szót kell ejteni Florio Banfiról, akinek Ma-

¹²²A Margitról szóló szakirodalom roppant kiterjedt, életrajzi összefoglalóhoz és a bibliográfiai tájékozódáshoz ld. pl. MÁLYUSZ 1933, KIRÁLY 1979; KLANICZAY 2000, 314–318 vagy DEÁK 2005.

¹²³MEZEY 1955; KLANICZAY T. 1994; DEÁK 2005.

gyarországon korábban szinte teljesen ismeretlen tanulmányai fontos szerepet játszottak nem csupán Klaniczay Tibor, de Klaniczay Gábor kutatásaiban is, aki összehasonlító elemzése során a Margit-kultusz egyes aspektusait európai kontextusban vizsgálta.

Árpád-házi Margit élettörténetének legautentikusabb forrásai – legelső életrajza és a szentté avatási per jegyzőkönyve – Magyarországon íródtak a halálát követő években, az első kanonizációs per alkalmából. Ennek ellenére e szövegeknek is van olasz vonatkozása, amire érdemes röviden kitérni. Margit legkorábbi legendája, a feltehetően gyóntatója, Marcellus által írt, általában *Legenda vetus*¹²⁴ néven ismert latin szöveg, noha nem itáliai eredetű, mégis Itáliában maradt fent. Ez a szöveg néhány évvel Margit halála után, 1275 körül íródott, és másolatát – ahogy arra alább, Margit stigmáiról szólva még kitérünk – 1409-ben küldték meg a magyar domonkosok itáliai rendtársaiknak. Így őrződött meg a dokumentum, melyet Bőle Kornél 1937-ben adott ki, az akkor Bolognában őrzött kézirat alapján,¹²⁵ ezzel is előmozdítva Margit kanonizációjának ügyét, ami végül – sok eredménytelen próbálkozás után – csupán 1943-ban következett be. E legendát feltehetően a szentté avatási per jegyzőkönyvével együtt használták, és tekintették Margit-legendának a magyar domonkosok,¹²⁶ ám a Magyarországról Itáliába küldött kéziratban csupán a jegyzőkönyvben szereplő tanúvallomások elejét másolták a legenda lezárását követő oldalakra.

A szentté avatási per jegyzőkönyve is több szinten kötődik Itáliához. Egyrészt, mint már többször kitértünk rá, a kanonizáció a 13. századra már egyértelműen pápai ellenőrzés alá került, így minden ilyen eljárást Rómából irányítottak, és a dokumentációt is oda küldték meg. Nem volt ez másképpen Margit első pere esetében sem, hiszen az előzetesen lefolytatott helyi vizsgálat alapján, 1276-ban IV. Ince pápa olasz legátusokat (Umberto Bianchit és De la Corré) küldött a vizsgálat lebonyolítására, a tanúk kihallgatására és mindennek írásban történő rögzítésére. Ennek ellenére a jegyzőkönyv szövege nem közvetlenül Rómából, hanem a szigetről, Margit koporsójából került elő 1641-ben (egy másik szentté avatási próbálkozás alkalmából), és noha ez a példány azóta elveszett, több másolatot is készítettek róla, amelyek közül kettő meg-

¹²⁴Az egyes legendák elnevezésénél a Klaniczay Tibor által bevezetett terminológiát használom. Marcellus szerzőségét majdnem minden kutató elfogadja vagy valószínűsíti, kivételt jelent GYÖRFFY 1973, 342–343, aki Ákos Mester szerzőségével mellett érvel.

¹²⁵BŐLE 1937.

¹²⁶Modern magyar fordítása is együtt közli a két szöveget: BELLUS – SZABÓ 1999.

őrződött, az egyik Gyulafehérváron, a másik Rómában. Ezek alapján adta ki a szöveget Fraknói Vilmos 1896-ban.¹²⁷

A *Legenda vetus* és a jegyzőkönyv több későbbi legendának is forrásául szolgál, például a magyar nyelvű Margit-legendának, azonban az alábbiakban azokat a szövegeket mutatjuk be, melyek olasz földön születtek, vagy szorosan Itáliához kötődnek, hogy azok tükrében tárgyaljuk majd az olasz nyelvű írásműveket. A magyar historiográfiában két olyan csomópont tapintható ki, amelyeknek az egyes kutatók különösen nagy fontosságot tulajdonítottak Margit itáliai kultuszának terjedésében: a nápolyi udvar, valamint az itáliai domonkos rend.

¹²⁷FRANKÓI 1896; DEÁK 2005, 13–20; KLANICZAY T. 1992, 38–50.

3.2. A „nápolyi szál”

IV. Béla Margittal kapcsolatos házassági tervei közül az egyik – 1268-ban – I. Anjou Károly nevéhez fűződik, aki néhány évvel korábban, 1266-ban, II. Frigyes császár utódait legyőzve, Nápoly és Szicília királya lett. E terv, mint tudjuk, kudarcba fulladt, hiszen Margit, ragaszkodva fogadalmához, elutasította ezt az előkelő kérőt is. Ez volt az első kapcsolódási pont az Anjouk dél-itáliai udvara és Árpád-házi Margit között. Ám ha Margit nem is, két rokona valóban Nápolyba került. A megghiúsult első kísérlet nem jelenthette a próbálkozások végét, hiszen természetesen nem szerelemről, hanem politikai érdekről szólt a házasság intézménye. Így végül V. István legidősebb leánya (tehát Margit unokahúga), Mária (†1323) lett a későbbi II. (Sánta) Károly nápolyi király felesége.¹²⁸ Mária-királynőnek kiemelkedő szerepe volt általában a magyar szentek, és hanem is Margit, de Erzsébet kultuszának terjesztésében mindenképpen, ahogy arról az általa felújított Santa Maria Donna Regina, valamint végrendeletének egyes tételei tanúskodnak.¹²⁹ Margit kultusza szempontjából nápolyi rokonai közül azonban mégsem ő a legfontosabb, hanem húga, V. István másik lánya, Erzsébet (†1326). Erzsébet fiatal éveit a Nyulak szigeti apácázárdában töltötte, ahol kisgyermekként személyesen csodálhatta Margit életét, csodáit. Ő azonban nem követte Margit példáját, mert 1287-ben kilépett a kolostorból és férjhez ment. Ám miután férje néhány év múlva meghalt, először visszatért Budára, majd 1300-ban kiköltözött Itáliába, nővéréhez, Máriához, a nápolyi királynéhoz. Mária szeretettel fogadta, és a kor szokásai szerint kolostorba vonuló özvegyasszony számára a legjobb körülményeket biztosította: megtette az azóta már elpusztult San Pietro a Castello dömés kolostor apátnőjévé. Erzsébet élete hátralévő éveit Nápolyban töltötte. Egyes források szerint 1323-ban a Nyulak szigetén temették el, ez azonban nem bizonyított. Florio Banfi kéziratos jegyzetei szerint jóval valószínűbb, hogy őt is Nápolyban temették el. Azonban Banfi ezt az elméletét, tudtommal nem publikálta.¹³⁰ Ugyanabban a nápolyi kolostorban később Anjou Izabella (Erzsébet, Isabella d’Angiò, †1304), IV. László felesége is élt, és ott is helyezték nyugalom-

¹²⁸JÁSZAY 1982, 66–68; KASTNER 1929, 22–23.

¹²⁹ELIOTT-WARR 2004, LUCHERINI, megjelenés alatt.

¹³⁰KLANICZAY G. 2000a, 213; KARÁCSONYI 1910; KASTNER 1929, 23. Vö. Banfi-hagyaték

ra. Szerencsétlen magyar házassága alatt ő is megjárta egy rövid időre a Nyulak szigeti domonkos kolostort.

Ezen kívül Klaniczay Gábor – apja kutatásait továbbfejlesztő tanulmányában – arra hívja fel a figyelmet, hogy más forrásokból tudjuk, hogy az Anjou-dinasztia igencsak érdekelt volt Margit kultuszának ápolásában. Külön kiemeli Károly Róbert felesége, Piast Erzsébet (†1380) szerepét, aki 1336 és 1340 között nápolyi mesterekkel újíttatja fel Margit Nyulak szigeti sírját, valamint 1343–1344-ben Nápolyba látogat, és ezen útja alkalmából Bolognában, Milánóban és Rómában is olyan kegytárgyakat adományoz, amelyek más magyar és Anjou szentek mellett Margit kultuszát is táplálják Itáliában. Azonban, ahogy a szerző is leszögezi: „Az Árpád-házi Szent Margit kultuszát támogató evidens propaganda egyetlen rejtélyes pontja, hogy nincs nyoma Nápolyban magában...”¹³¹

Ennyi, amit tényként tudhatunk Margit és Nápoly kapcsolatáról. Ám több magyar kutató feltételezte, hogy a nápolyi rokonoknak igen fontos szerepe lehetett Margit itáliai kultuszában, sőt ránk maradt legendáinak formálódásában is. Ebben természetesen szerepet játszhat az a tény, hogy általában a dinasztikus szentek és különösen Árpád-házi Szent Erzsébet (†1231) kultuszának ápolásában – ahogy arra külön kitérünk – valóban kimutathatóan komoly jelentősége volt a nápolyi udvarnak s elsősorban Mária királynőnek.

A magyar kutatók közül Miskolczi István, Koltay-Kastner Jenő, valamint részben Mezey László is azt a nézetet vallotta tehát műveiben, hogy V. István leánya, Erzsébet élénken ápolta Margit emlékét Nápolyban, magával vihette legendáját is, és saját személyes emlékeivel hozzájárult egy teljesen új legenda megírásához. Egy igen fontos Margit-legenda valóban Nápolyban került elő, és az 1990-es évekig „nápolyi legenda” néven hivatkozott rá a kutatás. A kérdést részletesen megvizsgáló Mezey ebben a legendában több olyan részletet mutat ki, amelyek e kutatók véleménye szerint máshonnan nem kerülhettek bele, csak Erzsébet emlékei alapján.¹³²

Klaniczay Tibor, többször idézett művében, részben Banfi publikációi nyomán folytatott kutatásai eredményeképpen, vitába száll az addig széles körben elfogadott elmélettel, és egy teljesen új magyarázattal áll elő, amelyet lényegében a mai kutatás is elfogad.¹³³ Egyrészt kiemeli

¹³¹KLANICZAY G. 2000b, 49–50.

¹³²MEZEY 1955, 38–52.

¹³³KLANICZAY T. 1994 és 1995. Korábbi művében még Klaniczay Tibor is elfogadta Mezey elméletét: KLANICZAY T. 1976. BANFI 1934 és BANFI 1940.

azt az alapvető tényt, hogy ennek a hagyományosan nápolyinak nevezett legendának több kézírata is ismert (ő háromról tudott, Deák Viktória talált rá a negyedik, korábban elveszettnek hitt példányra), amelyek közül csupán egy – a korábbi kutatók által ismert egyetlen kódex – található Nápolyban, de annak is kimutathatóan firenzei provenienciája van.¹³⁴ Ami a tartalmi érveket illeti, Klaniczay Tibor érveleése szerint a Mezey által Erzsébetnek tulajdonított részletek más úton is bekerülhettek a legendába, így semmi pozitív bizonyíték nincs arra nézve, hogy a „nápolyi legenda” valóban Nápolyban készült, és hogy bármi köze is lett volna Erzsébet tevékenységéhez. Emiatt Klaniczay a hagyományos elnevezést is megváltoztatni javasolja: „nápolyi legenda” helyett a „*Legenda maior*” elnevezést vezeti be.¹³⁵ Klaniczay Margit nápolyi kultuszával kapcsolatos véleményét legjobban a saját szavaival adhatjuk vissza: „*Lehet, hogy volt Margit-kultusz a nápolyi udvarban, de erről adatok nem tanúskodnak, s ennek semmi nyoma a «nápolyinak» kikiáltott legenda maiorban*”.¹³⁶ Klaniczay Tibor új alapokra helyezi a *Legenda maior* viszonyát a korábban Garinus-legendának is nevezett *Legenda minorral*, és amellett érvel igen meggyőzően, hogy mindkettőnek Garinus (Garinus de Giaco, Garin de Gy-l'Évêque) volt a szerzője, s mindkettő Avignonban íródott 1340 után, és – ellentétben Mezey elméletével – a hosszabb *Legenda maior* született először, s abból készült a rövidebb változat.¹³⁷

A *Legenda maior*ról legrészletesebben Deák Viktória Hedvig monográfiájában olvashatunk. Deák is Klaniczay Tibor érveit tekinti kiindulópontnak, de amellett, hogy egy sor alapvető új filológiai eredménnyel gazdagítja a szakirodalmat, egyrészt további érveléssel erősíti meg az új konszenzust, másrészt egy-két helyen módosítja Klaniczay gondolatmenetét. Deák Viktória Hedvig a *Legenda maior*t a domonkos hagiográfia kontextusában tárgyalja, és igen meggyőző alaposítással mutatja ki születésének körülményeit, hátterét. A kéziratot hagyományt illetően a legfontosabb eredmény talán az, hogy Deák ráakadt a *Legenda maior* korábban csak említésből ismert, ám elveszettnek hitt kéziratára Bergamóban, ami egyrészt még tovább gyengíti a nápolyi elméletet, másrészt abból a szempontból is fontos, hogy e szöveget valószínűleg

¹³⁴A possessor-bejegyzés szerint Nápolyba kerülése előtt a firenzei kamalduli kolostor tulajdonában volt: KLANICZAY T. 1994, 51 és DEÁK 2005, 30–31.

¹³⁵KLANICZAY T. 1994, 51–55.

¹³⁶Uo., 55.

¹³⁷Uo., 51–66. Ezt fogadja el Deák Viktória is: DEÁK 2005, 54–55.

a később tárgyalandó Tommaso da Siena „Caffarini” másoltatta le Velencében, a 15. század elején.¹³⁸

A *Legenda maior* forrásairól szólva Deák annyiban módosítja Klaniczay álláspontját, hogy aprólékos munkával kimutatja: e szöveg forrásaként a szentté avatási jegyzőkönyv mellett valamilyen módon a *Legenda vetus* vagy annak egy töredéke is szerepelt.¹³⁹ Filológiai szempontból még fontosabb, hogy a szerző a *Legenda maior* elemzése alapján megkísérli rekonstruálni a jegyzőkönyv elveszett részeit, és arra az eredményre jut, hogy „az eredeti jegyzőkönyvnek kb. harmada, maximum fele elveszett”.¹⁴⁰ Későbbi cikkében Deák azt is szemléletesen bemutatja, hogy Garinus miképpen dolgozta át Margit életének epizódjait a 14. századi igényeknek megfelelően.¹⁴¹

Ami azonban témánk szempontjából a leglényegesebb: Florio Banfi, Klaniczay Tibor és Deák Viktória Hedvig kutatásai véglegesen tisztázták, hogy a korábban nápolyinak nevezett *Legenda maior*nak nincs kimutatható köze Nápolyhoz, sőt, még Itáliához is csak közvetetten kapcsolódik. Ugyanakkor van egy olyan kultuszélem, amely a *Legenda maiortól* már az olasz nyelvű szövegekhez vezet át minket, ez pedig Margit feltételezett stigmatizációjának története. Mielőtt azonban erre rátérnénk, röviden általánosságban is szót kell ejtenünk az itáliai domonkos rend tevékenységéről. Klaniczay Tibor ugyanis Margit itáliai kultuszának vizsgálatakor a nápolyi Anjou-udvar helyett Margit rendtársait, az olasz domonkosok tevékenységét helyezi előtérbe, nekik tulajdonítva szinte minden Margitra vonatkozó forrást, ami Itáliából származik, és Deák Viktória Hedvig is a domonkos hagiográfiát jelöli meg a *Legenda maior* elsődleges kontextusaként.

¹³⁸DEÁK 2005, főképpen: 34–35.

¹³⁹Uo., főképpen: 56–61.

¹⁴⁰Uo., 415. Ennek rövidebb angol nyelvű változatát ld. DEÁK 2009.

¹⁴¹DEÁK 2011.

3.3. A domonkosok szerepe, a pisai legenda és Margit stigmái

Mint láttuk a *Legenda maior* és a *Legenda minor* is szorosan a domonkos rendhez kötődik, ezen túl, a 14. századi Itáliában Boldog Margit nevéhez egy olyan történet is kapcsolódik, amelynek semmi nyoma nincs sem a kanonizációs per fennmaradt jegyzőkönyvében, sem a *Legenda vetus*ban, sem a többi fentebb elemzett szövegen. E történet, mely szerint Margit megkapta volna Jézus sebhelyeit, több változatban is előkerült, részint latin, részint olasz nyelveken.¹⁴² Ráadásul Itáliában már a 14. század első felétől stigmatizáltként jelenítik meg Margitot különböző ábrázolásokon. Mi lehet ennek az érdekes jelenségnek az oka, és kik lehettek a terjesztői?

Klaniczay Tibor kimutatta, hogy Margit stigmatizációjának apokrif története szervesen illeszkedik az itáliai domonkosok Margit-kultuszába. Az olasz domonkosok, azon belül is a „Caffarini” néven is emlegetett Tommaso da Siena¹⁴³ tevékenysége Sienai Katalin (†1380) szentté avatását volt hivatott előkészíteni, aki, mint tudjuk, 1375-ben megkapta Jézus sebeit. Tommaso da Siena többek között azáltal próbálta Katalin kanonizációját előlendíteni, hogy olyan szent életű vagy szentként tisztelt domonkos rendi nők életét, tetteit gyűjtötte össze az 1402 és 1417 között írt *Supplementum* címen ismert művében,¹⁴⁴ akik a stigmatizáció tekintetében Katalin előképeként szerepelhettek. Az a feltételezés, amely azt állította, hogy Margit stigmákat kapott az Úrtól, különösen hatásosan illeszkedett ebbe a koncepcióba, hiszen a stigmák addig leginkább a nagy rivális koldulórend, a ferencesek alapítójának, Assisi Szent Ferencnek voltak a privilégiumai. E kiváltságukat egyébként a ferencesek sokáig őrizték, és igyekeztek megcáfolni

¹⁴²Borselli és Taeggio legendájában (kiadja: KLANICZAY G. 1997), a Klaniczay Tibor által feltételezett „pisai legendában”, valamint a *Specchio delle anime semplici* két kéziratának függelékeként: *Specchio N* és *Specchio W* (kiadja BANFI 1934, 304–306 és KLANICZAY T. 1994, 70–72).

¹⁴³Fra Tommaso di Antonio da Siena, más néven Tommaso Nacci (1350–1434). A Caffarini nevet Deák Viktória szerint később tulajdonítják neki tévesen, ám a korábbi szakirodalom Tommaso Caffarini néven hivatkozik rá. Deák Viktória nyomán az alábbiakban én is a Tommaso da Siena formát használom. Tommaso 1395-től Velencében szolgált, élete fő művének Sienai Katalin szentté avatásának elősegítését tartotta, ld. KLANICZAY T. 1994, 21–37; DEÁK 2005, 35–41.

¹⁴⁴CAVALLINI – FORALASSO 1974.

minden olyan kezdeményezést, ami azt bizonyította volna, hogy más is megkaphatta a stigmákat. Főleg annak a gondolatnak szegültek ellene, hogy nőket is illethetett ez a tisztesség. E konfliktus egészen 1461-ig, Katalin kanonizációjáig fel-fellángolt, sőt még azután is, hiszen Katalin stigmái láthatatlanok voltak, ezért a ferencesek 1472-ben elérték Katalin stigmatizált ábrázolásainak tilalmát.¹⁴⁵

Azt, hogy eredetileg mi módon terjedt el Margit stigmatizációjának története Itáliában, nem tudjuk. A ránk maradt, illetve az említésből ismert szöveges emlékek mindenesetre későbbinek tűnnek a legkorábbi ábrázolásoknál. A kérdéssel legutóbb foglalkozó Klaniczay Gábor összehasonlító elemzésében arra hívja fel a figyelmet, hogy „*a stigmatizációt ábrázoló képek fejlődésében bizonyos autonómia figyelhető meg, ahol a jelentősebb előképek nagyobb hatást gyakorolhattak, mint maguk a vonatkozó szövegek.*”¹⁴⁶ A legkorábbi fennmaradt ábrázolás – a firenzei Santa Maria Novella kórusán található táblakép¹⁴⁷ – 1350 előttre datálható, ráadásul a 15. század elején az egyik Tommaso da Siena által idézett tanú úgy nyilatkozik, hogy Pugliában „*ab antiquo*” láthatóak olyan képek, melyek Margitot vérző stigmákkal ábrázolják.¹⁴⁸ Klaniczay Gábor arra is felhívja a figyelmet, hogy ezen adatok szerint „*Árpád-házi Szent Margit stigmatizált híre több évtizeddel megelőzte Sienai Szent Katalinét*”, és valamiképpen ez volt az, ami előkészítette az utat Katalin stigmatizációjának kultuszához.¹⁴⁹

Ugyanakkor az Árpád-házi Margit állítólagos stigmáiról hírt adó legkorábbi ránk maradt szöveges emlékek – amelyekre alább még kitérünk – a 14. század végére, sőt inkább a 15. századra datálhatóak. Az egyetlen bizonyíthatóan 14. századi írásos forrás Margit stigmatizációjáról az úgynevezett „pisai legenda”, ám ez a szöveg sajnos mind a mai napig nem került elő. A szöveget Tommaso da Siena már többször említett művéből ismerjük, aki arról számol be, hogy Pisában talált rá egy Margit-legendára. Mindez valószínűleg az 1390-es években történhetett, és a szöveget feltehetően lemásoltatta magának, hiszen a 15. század elején szavai szerint már Velencében volt.¹⁵⁰ Ebből a latin nyelv-

¹⁴⁵KLANICZAY T. 1994, 79–80; KLANICZAY G. 2000b, 47-48.

¹⁴⁶KLANICZAY G. 2000b, 47. vö. KLANICZAY G. 2009.

¹⁴⁷Domonkos Képmások Mestere: „Krisztus és Szűz Mária a Domonkos-rend szentjeinek társaságában”, Firenze, Santa Maria Novella, 1340 körül. KAFTAL 1952, Coll. 31, 672–673, No. 214; KLANICZAY G. 2000b, 37.

¹⁴⁸Erről ld. KLANICZAY T. 1994 és 1995; KLANICZAY G. 2000b.

¹⁴⁹KLANICZAY G. 2000b, 47.

¹⁵⁰„*Item quod plus est, quia etiam vidi unam legendam dicte beate Margarite, quam*

vű, ám minden valószínűség szerint itáliai eredetű legendából azonban csupán két részletet ismerünk biztosan: a stigmákról szóló 30. fejezetét Tommaso da Siena közölte saját művében, valamint egy további részletet olvashatunk Borselli alább említendő, 15. század végi legendakompozíciójában. A kutatók véleménye szerint e második részletet illetően Borselli forrását ugyancsak a pisai legenda képezheti, hiszen más Margit-legendából nem ismerjük, továbbá az itáliai Piacenzában játszódik és Margit stigmáit is említik benne.¹⁵¹ Ami magát a pisai legendát illeti, e két részleten túl mind tartalma, mind datálása tekintetében csupán közvetett bizonyítékok alapján állítanak fel hipotéziseket az egyes kutatók. Klaniczay Tibor érvelése szerint ez a szöveg nem íródhatott Katalin éppen Pisában bekövetkezett 1375-ös stigmatizációja, vagy még inkább 1380-as halála előtt, hiszen „akkor maga Katalin is tudhatott volna erről a legendáról, [...] amiről a minden részletet összegyűjtő legendairói megemlékeztek volna.”¹⁵² Ami a tartalmát illeti, Klaniczay érvelése szerint forrásai a *Legenda maior* és a jegyzőkönyv lehetett, hiszen a stigmákról szóló fejezet olyan utalásokat tartalmaz – konkrét magyar főpapokat nevez meg az eset tanúiként –, amelyekről csak a *Legenda vetus*ből vagy a jegyzőkönyvből értesülhetett a szerző. Viszont Klaniczay szerint a *Legenda vetus* a fentebb már említett (és alább még elemzendő) 1409-es levélváltás előtt Itáliában ismeretlen volt.

Ugyanakkor Deák Viktória inkább azt valószínűsíti, hogy a pisai legenda legfőbb forrása mégis a *Legenda vetus* lehetett, mivel a jegyzőkönyv a 14. században – a pápai udvarral egyetemben – Avignonban volt, és mivel minden felhasznált adat rendelkezésre állt a *Legenda vetus*ban is. A Klaniczay által említett problémát – tudniillik, hogy a pisai legenda a 14. század végén keletkezett, amikor Itáliában ismeretlen volt a *Legenda vetus*, ellenkező esetben Tommaso da Siena nem kérte volna el annak másolatát a magyar rendtársaktól – Deák úgy oldja fel, hogy a pisai legendát korábbra, nem a 14. század végére, hanem a közepére, 1340 utánra datálja, és Vízkeleti András véleményével egyetértve felveti, hogy a *Legenda vetus* mégis megtalálható lehetett a rend központi archívumában, csak éppen Tommaso da Siena nem ismerte.¹⁵³

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.”

CAVALLINI – FORALASSO 1974, 175, idézi KLANICZAY T. 1994, 31.

¹⁵¹Borselli legendájáról ld. alább. A második szövegrészletet is Klaniczay Tibor közli: KLANICZAY T. 1994, 72–73.

¹⁵²KLANICZAY T. 1994, 32, valamint uo., 76.

¹⁵³DEÁK 2005, 27–29; vö. VÍZKELETI 1996, 28.

Mint már előrevetítettem, a pisai legenda tartalmának kikövetkeztetéséhez, valamint Margit stigmái történetének terjedéséhez Tommaso da Siena mellett egy másik latin Margit-legenda-kompozíciót is meg kell említenünk. A 15. század vége felé újra fellendül domonkos körökben a stigmatizált szentek elismertetése érdekében végzett tevékenység, és ennek kapcsán újra megjelennek Margit stigmatizált ábrázolásai. Továbbá, ami a témánk szempontjából elsődleges, ekkor születik egy újabb, domonkos szerzőtől származó, a stigmatizációt is tartalmazó Margit-legenda-kompiláció. Girolamo Albertucci de Borselli (1432–1497) bolognai domonkos író a rend *magister generalis*airól írt művéhez alkotott egy hagiográfiai függeléket, amelyben a domonkos rend szentként tisztelt tagjainak életét írja meg. Az életrajzok között olvashatjuk többek között Margit latin legendájának egy máshonnan nem ismert változatát. Ezt a szöveget felhasználta egy másik szerző, Borselli milánói rendtársa, Ambrogio Taeggio is, aki az 1520-as években írt rendtörténeti munkája függelékében közli Margit élettörténetét is. Ezt a két, egymáson alapuló latin nyelvű szövegvariánst Florio Banfi készítette elő kiadásra, Klaniczay Tibor részletesen elemezte, végül Banfi hagyatékából és az ő jegyzetapparátusával Klaniczay Gábor publikálta.¹⁵⁴ Borselli legendája két máshonnan nem ismert – és ezért, ahogy fentebb említettük, valószínűleg az elveszett pisai legendából származó – részletet tartalmaz: a XXVI. szakasz Margit stigmatizációjának történetét, az LII. szakasz pedig Piacenzai János csodás gyógyulását írja le Margit stigmatizált ábrázolása kapcsán. E két epizódon túl Borselli legendája Margit két legismertebb életrajzát követi, mégpedig oly módon, hogy az első négy fejezet a *Legenda maior*on, míg a további szöveg a *Legenda vetus*on alapul.

Ambrogio Taeggio szövegváltozata tartalmilag nem tér el Borselliétől, az ő szövegét javította nyelvi és stiláris szempontból. Egyedül a legenda végén, Margit post mortem csodáinál avatkozik be intenzívebben a szövegbe – de ott sem tartalmilag –, ahol a különböző betegségfajták szerint csoportosítja a gyógyító csodákat.¹⁵⁵

Témánk szempontjából mindenképpen meg kell említeni, hogy Borselli legendája két 16. századi olasz nyelvű szöveg forrásául is szolgált. Leandro Alberti (1479–1552) a kor ismert domonkos szerzője volt, Bolognában és Rómában élt, élete végén inkvizítorrá nevezték ki. Számos latin és olasz nyelvű műve jelent meg nyomtatásban, a leghíresebb a *Descrittione di tutta Italia* (Bologna, 1550) címet viselő földrajzi leírás,

¹⁵⁴KLANICZAY G. 1997.

¹⁵⁵Uo., 14–17.

valamint a *Bologna város története (Historie di Bologna: Deca prima e Libro primo della Deca seconda*, Bologna, 1541–1543). Két kötetben megírta a dominikánus rend híres tagjainak életét is. E mű első, latin nyelvű része, amely a férfiakról szól, nyomtatásban is megjelent, azonban a nőkről szóló olasz nyelvű rész – *Delle donne che sono state illustri nella Domenicana religione* –, mely feltehetően 1522-ben íródott Forliban, sajnos mind a mai napig nem került elő.¹⁵⁶

Tartalmáról azonban fogalmat alkothatunk egy 1572-ben papírra vetett, és először 1577-ben kinyomtatott olasz szöveg, Serafino Razzi *Vite dei santi e beati del sacro ordine de' Frati Predicatori, così huomini come donne* című, alább ismertetendő munkájából. Razzi e szavakkal idézi Leandro Alberti művét a Margit-legenda bevezetőjében:

E szent szűz életrajza megtalálható latin nyelven a San Giovanni e Paolo [rendház] könyvtárában, Velencében. És én e mi [szövegünket] Leandro egyik írásából vettem, aki a rendünk illusztris személyeiről szóló mű szerzője, amelyet ő népnyelven írt, megváltásunk 1522. évében, és január 25-én fejezte be Forli városában, ahol menekült volt.

Serafino Razzi (1531–1613) firenzei domonkos szerzetes volt. Ő is sokat utazott, 1587–1588 között Raguzában (Dubrovnik) volt rendházfőnök. Ő írta meg Ragusa első nyomtatásban megjelent történetét (*La storia di Raugia*, 1595), ezen kívül számos teológiai, filozófiai és fizikai munka szerzője, valamint himnuszköltőként is ismert. A domonkos rend szentjeiről és boldogjairól írt, fent említett művét 1577-ben Firenzében nyomtatta ki Bartolomeo Sermatelli nyomdájában¹⁵⁷ a testvére, a firenzei kamalduli szerzetes Silvano Razzi. Ez utóbbinak Gabriel Paleotto kardinálshoz, bolognai püspökhöz írt dedikációjából kiderül, hogy a szöveg nyomtatása idején a szerző éppen Abbruzzóban volt, ezért felügyelte helyette a munkálatokat a testvére.¹⁵⁸

Razzi a Margit-legendája végén így ír a stigmákról, részletesen idézve a Tommaso da Siena kéziratában talált információt:

„Ő [Alberti] az egyik fejezetében leírja, miként kapta meg ez a szent szűz a stigmákat; és én is átvettem volna tőle, ha ebben az 1572-es évben Chioggiában, konventünk könyvtárában nem találtam volna az alábbi

¹⁵⁶REDIGONDA 1960; HERZIG 2007, idézi HERZIG 2008, 199.

¹⁵⁷A korábbi kutatók egy későbbi, 1588-as, szintén firenzei kiadásból dolgoztak.

¹⁵⁸„Razzi (Ractius), Serafino.” In *Treccani.it. L'enciclopedia italiana*: www.treccani.it/enciclopedia/serafino-razzi/

információt: «Magyarországi Boldog Ilona viselte csodálatos módon a szent stigmákat, és nem az ő tanítványa, Boldog Margit, mint az látható a velencei San Giovanni e Paolo [rendház] könyvtárában lévő terjedelmes legendájában. Bár tévedésből sokan a maestrát illető dolgokat a tanítványnak tulajdonítják. Én, Tommaso da Siena fráter, jelenleg Szent Domonkos velencei konventjének a priorja, egy bizonyos Gergely fráternek, aki rendünk tagja és Magyarország provinciálisa, aláírt és provinciája pecsétjével ellátott leveléből tudom mindazt, amit itt elbeszéltem. Ő meg is küldte nekem a fent említett Boldog Ilona életrajzát. Ugyanezt hallottam Raimondo da Capua, rendünk főtisztelendő generális atyjától a magyarországi provinciában, Buda városában megtartott generális káptalan után».¹⁵⁹

Magyarán Razzi Margit stigmáival kapcsolatban forráskritikával élt, és Tommaso da Siena híradását megbízhatóbbnak ítélte – jogosan – közvetlen forrása, Leandro Alberti szövegénél.

¹⁵⁹„La vita di questa sacra vergine si troua, in lingua latina, nella libreria di san Giouanni, e Paolo, in Vinezia. Et io questa nostra ho ricauata da vna scritta da Leandro, autore del libro de gli huomini illustri dell'ordine nostro, scritta da lui in lingua volgare, l'anno di nostra salute 1522, et finita alli 25. di Gennaio, nella città di Forli, doue era esule. Et nota che esso in un capitolo, narra come questa sacra vergine hebbe le stimate: e l'haveri 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 beata Margherita sua discepola, come si può vedere nella sua leggenda distesa, la qual si trova nella libreria di San Giovanni e Paolo in Venezia, benché, 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 mandò la vita della beata Helena sopradetta. Il medesimo ancora di dal Reverendissimo Padre generale dell'ordine nostro, Raimondo da Capua, dopo la celebrazione del capitolo generale nella città di Buda, provincia d'Ungheria.” RAZZI 1588, vol. II, 13, idézi KLANICZAY T. 1994, 34–35. Klaniczay Tibor szövegközlését és fordítását kiegészítettem. az 1577-es kiadás alapján. Ld. továbbá KLANICZAY G. 1997, 53j.

3.4. Magyarországi Boldog Ilona legendája

Árpád-házi Margit stigmáira visszatérve le kell szögeznünk, hogy Tommaso da Siena és a többi olasz domonkos egyébként jóhiszeműen jártak el, tehát nem ők „misztifikáltak”, amire a legfényesebb bizonyíték, hogy élénken érdeklődtek magyar rendtársaiknál a stigmák valódiságát illetően. A magyar domonkosok, mint láttuk, 1409-ben választottak, leírván, hogy nem Margit, hanem magisztrája, Boldog Ilona volt, aki stigmákat kapott az Úrtól, és mellékelve elküldték mindkét boldogként tisztelt szűz legendáját is.¹⁶⁰ Külön filológiai érdekesség, hogy mindkét szöveg ennek a levélváltásnak köszönheti, hogy egyáltalán ránk maradt. Tommaso da Siena ezután nemcsak hogy beismerte tévedését, hanem egyrészt elrendelte több stigmatizált Margit-ábrázolás elpusztíttatását, másrészt elkezdte immár Boldog Ilona legendáját terjeszteni.¹⁶¹

Láthatjuk tehát, hogy itt is kultuszkeveredésről van szó, bár nem a névazonosság az alapja, hanem a tény, hogy Margit és Ilona is magyarok voltak, sőt Ilonát még a 15. századi magyar domonkosok is Margit nevelőjének (*magistra*) tartották. Ezzel az adattal viszont az az alapvető probléma, hogy Ilona nevét sem a szentté avatási per jegyzőkönyvében rögzített tanúvallomásokban, sem a – mint fentebb láttuk, feltehetően a gyóntatója által írt – *Legenda vetus*ban nem említik, sőt e forrásokból egyértelműen az derül ki, hogy Olympiades soror volt Margit nevelője már kisgyermekkorától, mikor a veszprémi kolostorba került.¹⁶² Az is kérdéses, mikor élhetett Ilona, hiszen utalás esik a tatárjárásra, mégpedig abban a formában, hogy Ilona megjósolja, hogy ő már nem fogja a tatárok bejövetelét megélni. Ez alapján Ilonának már a tatárjárás előtt meg kellett volna halnia, ez viszont már szövegszinten is kizárná, hogy Margit nevelője lett volna, és további ellentmondásokat is magával hoz. E problémára Mezey László és az ő elméletét némiképp módosítva Érszegi Géza azt a megoldást fejt ki, hogy Ilonát mintegy átvitt értelemben tekintették Margit magisztrájának, hiszen személyesen nem találkozhattak ugyan, de mindketten a veszprémi Szent Katalin kolostorban – amely Mezey és Érszegi szerint eredetileg beginaközösség lett volna – töltöttek több évet, s így Ilona életével szolgálhatott példaként

¹⁶⁰Gergely provinciális levelét idézi KLANICZAY T. 1994, 33, 42. j.

¹⁶¹KLANICZAY T. 1994, 21–37, 67–86.

¹⁶²„A szó szerinti értelmezés teljesen kizárt...”: DEÁK 2005, 250.

az ifjú Margitnak, és ilyen értelemben volt a magisztrája.¹⁶³ A kérdést legutóbb áttekintő Klaniczay Gábor és Deák Viktória még tovább mennek Ilona és Margit állítólagos kapcsolatának cáfolatában, és azt vetik fel, hogy az Ilona-legenda valójában hamisítvány, és főszereplője esetleg nem is történeti személy.¹⁶⁴ Az életrajzi anomáliákon túl Deák azt veti fel legfőbb érvként, hogy a legendaszöveg stílusa és tartalma abszolút nem felel meg a 13. századi hazai forrásoknak: „A Margitról szóló források ennyire teljes hallgatása róla tényleg több, mint zavarbaejtő, különösen, ha ehhez hozzávesszük azt az óriási kontrasztot, amely a Margitról szóló források és az Ilona-legenda miliője között észlelhető.”¹⁶⁵ Az Ilona legenda olyan misztikus elemekkel van teli, amelyek Margit korában még teljesen szokatlanok voltak, nem csupán Magyarországon, de Itáliában is, ráadásul a szövegből hiányzik mindenféle jellemzés, életrajzi betét is, és meglepő módon a kollektív szerzőként szereplő veszprémi apácák nevében íródott. Mindez Deák szerint „*azt az érzést kelti az olvasóban, hogy jól sikerült hamisítással van dolgunk.*”¹⁶⁶ Viszont a szövegben több, valóban 13. századi magyar történeti személyt is megemlítenek, ami a tudatos hamisítás mellett azt a Mezey László által felvetett megoldást is megengedi, hogy Ilona valóban Veszprémben élt, és szent híre volt, ám életrajzát maguk a nővérek vagy valaki más átdolgozta a közösség számára. Ezt a lehetőséget Deák Viktória sem zárja ki, ám hozzáteszi, hogy „*a többi, különösen a Margitra vonatkozó források hallgatása Ilonáról továbbra is rejtély marad.*”¹⁶⁷

Egyébként Érszegi jogosan hívja fel a figyelmet arra a tényre, hogy nem tudjuk, milyen módon keveredett össze eredetileg Ilona és Margit kultusza Itáliában.¹⁶⁸ A kultusz kezdetéről Klaniczay Tibor is csak annyit állapít meg, hogy feltehetően az 1340-es években kezdődhetett, de amikor Tommaso da Siena és a velencei domonkosok felfigyelnek rá, már széles körben, Itália-szerte és azon kívül is ismertek voltak Margit stigmatizált ábrázolásai.¹⁶⁹ Klaniczay Gábor talált egy további független forrást, amely egy bizonyos Domina Helena stigmáiról ejt szót 1330

¹⁶³ ÉRSZEGI 1998, 40–42 és ÉRSZEGI 1995, 72–73.

¹⁶⁴ KLANICZAY G. 2005b, 23 és DEÁK 2005, 251–253.

¹⁶⁵ DEÁK 2005, 251.

¹⁶⁶ Uo., 252.

¹⁶⁷ Uo., 253.

¹⁶⁸ ÉRSZEGI 1998, 42.

¹⁶⁹ KLANICZAY T. 1994, 28.

körül Párizsban, azonban nem teljesen egyértelmű, hogy ez az utalás valóban Magyarországi Ilonára vonatkozik-e.¹⁷⁰

Ilona legendája olvasható Borselli fentebb említett művében is. Klaniczay Tibor és Gábor kutatásaiból úgy tűnik, hogy Tommaso da Siena *Supplementum*án alapulnak. Boldog Ilona életrajza olasz nyelven is ránk maradt. Margit legendájához hasonló módon, neki is Serafino Razzi 16. századi életrajzgyűjteményében olvasható a legendája. Razzi itt is megjelöli forrásait, és ugyanúgy, mint a Margit-legendánál, a „*fent említett chioggiai kódexre*” – magyarul Tommaso da Siena művére –, valamint Leandro Alberti, mint láttuk, mára elveszett olasz nyelvű művére hivatkozik. Különösen érdekes, hogy a fejlett történeti kritikai érzékkel megáldott Razzi – hasonlóképpen ahhoz, ahogy Margit stigmáit kihagyta a legendájából – gyanúsnak találta a legenda szövegezését és főleg az életrajzi elemek hiányát, s ezért némi mentegetőzéssel kezdi az elbeszélést:

„*Krisztus ezen dicsőséges jegyesének származásáról semmi sem áll rendelkezésünkre, sem gyermekkori cselekedeteiről, sem arról, mikor lett szerzetessé (minthogy az a kor híján volt írónak). Ezért a bölcs olvasók elégedjenek meg azzal az egyszerű elbeszéléssel, amit maguktól a nővérektől kaptunk, akik vele beszélgettek még életében; és a csodálatos tetteiből, amit az elbeszélés szerint művelt életében, lehet majd az előzményeket és a későbbi dolgokat kikövetkeztetni.*”¹⁷¹

Ezen bevezető információkat követően Razzi olasz szövege alapvetően az Ilona-legendája ismert szövegét követi.¹⁷² A legenda végén Ilona

¹⁷⁰Petrus Thomas (1280 k. –1350 k.) *Quodlibet*je, ld. KLANICZAY G. 2005b, 23; vö. DEÁK 2005, 247.

¹⁷¹„*Di questa gloriosa sposa di CRISTO, niente hauemo dell'origine sua, ne dell'opere fatte nella sua puerizia, ne come o quando si facesse religiosa (così fu quella età priua di scrittori). Perciò si contenteranno i saggi lettori d'vna semplice narrazione hauuta dall'istesse suore, che seco conuersarono, mentre era in vita: et dall'opere merauigliose che si narreranno fatte nel mezzo della sua età, potranno dell'antecedenti, et sussequenti far conietture. Così adunque incominciano l'antedette suore la loro narrazione, come io della sopradetta libreria di Chioggia ho ricauato, et anco visto scritto di propria mano di Leandro, fra alcune memorie accomodatemi questo anno, in Bologna dal Reuerendo padre Archista.*” RAZZI 1577, II parte, 12.

¹⁷²Incipit: *Noi suore di santa Caterina di Vespino [sic] riferiamo, della madre nostra suor Helena, quanto habbiamo con gli occhi proprij veduto, hauendo con quella molti anni conuersato...*

post mortem csodáit a szöveg lerövidítve, és sorrendjüket megváltoztatva közli.

Ilona stigmatizációjának szövege az alábbi formában olvasható az olasz nyelvű életrajzban, közvetlenül a fentebb idézett incipit formula után:

„E boldogságos [szűz] a sebet a jobb kezén Szent Ferenc ünnepén kapta; ő, mintegy ellenkezve az Úrral, így szólt: «Uram, ne legyen ez, Uram, ne legyen ez!». E hangot hallották a nővérek, de nem tudták, kivel vagy miről beszél; később azonban megtudták, mikor ő kinyilatkoztatta nekik. A másik seb, a bal kezén, Szent Péter és Pál apostolok ünnepén keletkezett, délben. A jobb kezén lévőből egy aranyszál és egy gyönyörű virágokat hozó liliom nőtt. Ám azért, hogy ne láthassák, ő általában eltávolította őket. Mégis néhányat a nővérek megtartottak.»¹⁷³

Mint láthatjuk, e szöveg fő vonásaiban, némileg lerövidítve követi az ismert latin szöveget.

Ugyanezekben a szövegekben, tehát Borselli latin és Razzi olasz nyelvű legendagyűjteményében olvashatunk még egy magyar vonatkozású legendát is, mégpedig Csáki Móric életét. Jelen fejezetben azonban nem kívánok ezzel a szöveggel foglalkozni, mivel egyrészt a magyar fordítás előszavában jó összefoglaló született róla,¹⁷⁴ másrészt pedig témánk szempontjából nem elsődlegesen fontos, hiszen Ilona életét is

Explicit: *Il cappellano del monasterio predetto ponendo dué dita nella piaga del costato, la quale dopo la morte della beata s'era aperta, ne le caud bagnate come in olio, ò più tosto balsamo, di odore soauissimo. La onde con molta sodisfazione di tutti, et con grande venerazione fu questo sacro corpo dell'humil luogo, doue giaceua, in vno piu eleuato, et degno riposto.* Uo., 12–14.

¹⁷³ „Hebbe questa beata la cicatrice della man destra la notte della solennità di san Francesco; essa quasi ripugnante al signore et dicente: Signore, no sia fatto questo, signore, non sia fatto questo. La qual voce vdiuano le suore, ma non sapeuano con chi, ò di che parlasse; ma lo seppero poi per riuelazione da lei fatta. L'altra cicatrice della mano sinistra hebbe nella festa dei santissimi Apostoli san Pietro, e san Paolo di mezzo di. In quella della man destra crebbe vn filo d'oro, et vn giglio con fiori bellissimi. Ma accio che non si vedessero, ella era solita leuargli via. Laonde ne furono alcuni dalle suore conseruato.” Uo., 12.

¹⁷⁴ A latin szöveg Borselli és Taeggio fentebb említett művei (amelyek alapján az *Acta Sanctorumba* is bekerült: AA.SS., Martii III, 251–254) mellett Alberti latin nyelvű művében, valamint Sigismundus Ferrarius művében is megjelent. „Boldog Csáki Móric élete”, ford. és bev. MADAS Edit. In MADAS – KLANICZAY 2001, 331–340.

leginkább Árpád-házi Margit olasz kultuszának terjedése kontextusában vizsgáltuk.

Ilona rejtélyes életrajzától és a 15–16. századi olasz domonkosoktól visszakanyarodva most Margit stigmáihoz, úgy tűnik, hogy a legkorábbi írott szöveg, amely erről tudósít – leszámítva az elveszett pisai legendát –, annak a két olasz nyelvű kéziratnak a végén olvasható, amely a *Specchio delle anime semplici* címet viseli.

4. A „Specchio delle anime semplici” magyar vonatkozásai

4.1. A *Specchio* kutatástörténete

Margit stigmatizációjának története szervesen kapcsolódik egy másik igen érdekes filológiai esethez, a *Miroir des simples âmes* (*Egyszerű lelkek tükré*, a továbbiakban: *Miroir*) című misztikus mű olasz nyelvű változatához. 1310-ben Párizsban eretnekként megégettek egy Marguerite Porete nevű beginát e mű megírásáért és terjesztéséért. A traktátus olasz fordításának három, késő középkori kéziratában Árpád-házi Szent Margit szerepel szerzőként, és kettőben a stigmatizációs legenda-részlet olasz nyelvű változata is szerepel mellékletben.

Hogy a magyar vonatkozás helyét és szerepét megérthessük, tekintjük át röviden, mit is tudunk erről a roppant érdekes és fontos írásról. Marguerite Porete művét már a középkor folyamán több nyelvre lefordították, köztük olaszra is. Porete modern története 1946-ban kezdődött el, mikor Romana Guarnieri azonosította a szerzőt, és a 60-as években publikálta az első szövegkiadásokat. Ezután a modern kutatás felfedezte magának a témát, melynek népszerűsége a 20. század közepe óta töretlen. Mára a középkori vallás- és irodalomtörténet (azon belül is a női vallásosság- és a misztikatörténet) egyik klasszikusává vált, számos modern kiadása van, és több száz tételes, állandóan bővülő nemzetközi bibliográfia áll az érdeklődők rendelkezésére.¹⁷⁵

Noha a traktátus eredeti változata nem maradt fenn, biztosak lehe-

¹⁷⁵A szakirodalmi tájékozódást segíti, és egyben mutatja a téma sokrétű feldolgozottságát az a több mint ötszáz tételből álló online bibliográfia, amelyet Zan Kocher állított össze és frissít folyamatosan: *International Marguerite Porete Society: International Bibliography on Marguerite Porete and the Mirror of Simple Souls, with resources for scholars and students*: <http://margueriteporete.net/>. A modern kutatást alapvetően meghatározta Guarnieri 1965-ös publikációja, amely az első szövegkiadást és több száz oldalas tanulmányt tartalmazott: GUARNIERI 1965. Fontos megemlíteni a mű modern olasz kiadását, amely a francia kézirat újrakiadásán és annak mai olasz fordításán kívül közli az egyik olasz kézirat átíratát, valamint több száz oldal tanulmányt és részletes bibliográfiai tájékoztatást is: *Specchio* 1994. A különböző középkori szövegváltozatokról: 110–115; a fennmaradt kéziratok: 107–108; a különböző szövegkiadások: 108–109. Ezenkívül filológiai szempontból mindenképpen meg kell említeni a „hivatalos” szövegkiadást a *Corpus Christianorumban*, amely – nem véletlenül

tünk benne, hogy franciául, pontosabban pikárd nyelvjárásban íródott, mivel a szerző és feltehetően a közönsége is a vallon begina-közösségekhez kötődött. E népnyelvű változatot fordították először latinra, majd latinból más népnyelvekre. A *Specchio delle anime semplici* néven ismert olasz verzió (a továbbiakban *Specchio*) több okból is kiemelkedően fontos a mű utóélete szempontjából. Kutatástörténeti szempontból azért érdekes, mert elsőként az olasz nyelvű kéziratokat ismerték meg a kutatók, magyar szempontból pedig azért lényeges, mert a négy ránk maradt kéziratból háromban Árpád-házi Szent Margit nevéhez kapcsolják a művet.¹⁷⁶ Mind a négy olasz nyelvű kézirat a 14–15. század fordulójáról származik. Strukturális szempontból elkülönül az egyetlen teljes egészében kiadott kódex, amelyet a firenzei Riccardiana Könyvtárban őriznek, ugyanis ez a szövegváltozat nem tartalmazza a magyar vonatkozású részeket. Ezt a változatot a továbbiakban Olasz 1-nek jelölöm.¹⁷⁷

A másik verzió (Olasz 2) három példányban maradt fenn: Bécsben, Nápolyban és Budapesten.¹⁷⁸ A két verzió között a legnyilvánvalóbb és számunkra a legérdekesebb különbség az, hogy a firenzei kódex által képviselt első változat önmagában áll, és „csupán” az *Egyszerű lelkek tükre* olasz fordítását tartalmazza, a mű közismert incipitjének olasz megfelelőjével: „*L'anima toccata da Dio, e spogliata da' peccati...*”. A másik, három kéziratban megőrződött változat azonban egységesen Árpád-házi Szent Margit (*Beata Margherita, figliuola del re d'Ungheria*) neve alatt maradt fenn. Ez az azonosítás – a címen túl – a műhez írt prológusban, továbbá a nápolyi és a bécsi kéziratban a szöveg végéhez csatolt legendarészletben is alátámasztást nyer. Ez a részlet Margit állítólagos stigmatizációjának leírását tartalmazza, amelynek háttéréről fentebb részletesen szóltunk, és amelyre alább még visszatérünk.

A három szóban forgó kézirat közül kettőnek az eredetéről is van némi információnk. A nápolyi kézirat possessor-bejegyzéséből kiviláglik, hogy Kapisztrán Szent János konventjéből származik, akit mint hivatalos inkvizítort bíztak meg, hogy Észak-kelet-Itáliában, ponto-

– a latin kéziratok kritikai kiadását és a francia kézirat szövegét együtt tartalmazza: *Specchio* 1986.

¹⁷⁶E jellegzetesség miatt a 60-as évekig szinte kizárólag magyar és olasz kutatók foglalkoztak a kérdéssel. A kérdés historiográfiájához ld. *Specchio* 1994 és FALVAY 1999.

¹⁷⁷E változat kiadását ld. *Specchio* 1994, 509–624.

¹⁷⁸Wien, Österreichische Nationalbibliothek, MS. Palat. 15093 (a továbbiakban W); Napoli, Biblioteca Nazionale di Napoli, MS XII. F5 (a továbbiakban N); Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, MS Oct. Ital 15 (a továbbiakban B).

sabban Venetóban üldözze a művet a gesuati (jezuáta) rend köreiben. Így azt feltételezhetjük, hogy a kézirat is arról a környékről származhat.¹⁷⁹ A budapesti kéziratot az Országos Széchényi Könyvtár jogelődje vásárolta meg 1905-ben Emich Gusztávtól, a kor ismert könyvgyűjtőjétől. Noha nem tudjuk, hogy Emich hol szerezte meg e kódexet, két indirekt utalást találtam erre nézve is, amelyek észak-itáliai eredetet sugallnak, és itt is Kapisztrán János neve bukkan fel a kézirat környezetében. Fennmaradt ugyanis Emich kézírásos feljegyzése észak-olaszországi beszerzőútjáról, valamint annak a hét kötetnek a jegyzéke, amelyekkel együtt vásárolta a könyvtár a mi kéziratunkat, s a hétből kettő Kapisztrán János műveit tartalmazza.¹⁸⁰

Mivel Marguerite Porete művének újrafelfedezése Magyarországon és Itáliában történt meg, és pontosan a magyar vonatkozású, olasz nyelvű kódexeket ismerte meg elsőként a modern kutatás, egészen a szerző 1946-os azonosításáig leginkább magyar kutatók tárgyalták e kontextusban a kérdést. Ők a 19. század végétől kezdve a 1950-es évekig különböző szempontok szerint írtak a műről. A *Specchio* „felfedezője” a bécsi kéziratot megtaláló Toldy Ferenc volt.¹⁸¹ Rövid közleményében még nem kételkedett abban, hogy a szerző valóban Árpád-házi Margit. Az ő közlése nyomán néhány kisebb utalás esett csak a műre,¹⁸² melyek nem elemzik mélységében a kérdést, inkább csak beszámolnak róla.

Három magyar kutatót kell mindenképpen kiemelnünk azok közül, akik még úgy foglalkoztak a témával, hogy nem ismerhették a mű valódi szerzőjének kilétét. Közülük az első Miskolczy István, aki 1927-es közleményében beszámolt a másik olasz nyelvű kéziratról, amelyre a Nápolyi Nemzeti Könyvtárban lelt rá. Az ő véleménye szerint a művet semmiképpen sem írhatta Árpád-házi Margit, hiszen a *Specchio* tartalma jóval felülmúlja egy 13. századi apáca műveltségét, ezért annak szerzője vagy fordító-szerkesztője csak egy igen nagy tudású teológus lehetett, aki Szent Bonaventura misztikus tanításai alapján rendszerezte Margit gondolatait. Szerinte az a legvalószínűbb, hogy „*olasz fordító foglalta rendszerbe a szent királylány gondolatait és pedig a XIII. sz. végén, vagy a XIV. sz. elején, mikor még éltek a nápolyi udvarban azok, akiket a szent élete és működése közelebbről érdekelt (Mária királyné és*

¹⁷⁹A bécsi kézirat leírása: KASTNER 1929, 245–253; a budapesti: FALVAY 1999, 41–42; míg a nápolyihoz ld. MISKOLCZY 1927, 146–148.

¹⁸⁰Emichről általában: MÁGOCSY-DEITZ 1912; észak-olaszországi útjáról: EMICH ms. 1879; az eladott kéziratokról ld. a *Magyar Könyvszemle* (13, 1905, 376–377) közleményét.

¹⁸¹TOLDY 1871, 8–14.

¹⁸²LOVAS 1916, 84; TÓTH 1934, 62, 131. j.

nővére Erzsébet stb.), és akkor került egy példány a bécsi könyvtárba, mikor a Habsburgok a nápolyi Bourbonokkal családi összeköttetésbe léptek.”¹⁸³

Másodikként a neves italianistát, (Koltay-)Kastner Jenőt kell megemlítenünk, aki 1929-es tanulmányában részletesen elemezte a művet.¹⁸⁴ Ő már nem kételkedett abban, hogy a mű Margitnak tulajdonítása egyszerű misztifikáció, de a *Specchio* szerepét, jelentőségét, filozófiai helyét, szerzőségének kérdését ő is a fentebb ismertetett „nápolyi számba” illesztette bele szervesen, tehát Margit Nápolyban élő rokonainak tulajdonított e kérdésben fontosságot. Tanulmányában – részben Miskolczyval egyetértve, részben vele vitázva – arra a következtetésre jutott, hogy a mű nem fordítás, hanem eredetileg is olasz nyelven íródott, tartalmát tekintve teljes mértékben Szent Bonaventura filozófiáját parafrázálja, és szerzője feltehetően egy Nápolyba menekült ferences spirituális szerzetes lehetett.¹⁸⁵ Téves, illetve elavult megállapításai mellett egy gondolata mindenképpen különös figyelmet érdemel: Kastner szerint Margit személye és neve csak „védőpajzsként” szerepel az eretnekgyanus művön – tehát nem Margit gondolatairól vagy azok rendszerbe szedéséről van szó, mint Toldynál és Miskolczynál –, és a nápolyi udvar fontossága abban áll, hogy ebben a környezetben jelenthetett Margit neve olyan auktoritást, amely megvédhette a művet.¹⁸⁶

A harmadik kutató, aki még a szerző azonosítása előtt foglalkozott a *Specchió*val, Florio Banfi volt. Ő a harmincas években írt két tanulmányában tárgyalta a kérdést,¹⁸⁷ és Miskolczynál és Kastnernél lényegesen pontosabb és időtállóbb következtetésekre jutott. Mivel tudomása volt az összes akkor ismert kéziratról és fontosabb publikációról, részletes filológiai elemzésnek vetette alá a rendelkezésére álló szövegvariánsokat. Érdemes megjegyezni, hogy ő volt az első kutató, aki mind a három magyar vonatkozású, olasz nyelvű kéziratot (Budapest, Nápoly, Bécs) használta. Egészen különös, hogy a korábbi magyar tudósok (Toldy,

¹⁸³MISKOLCZY 1927, 48.

¹⁸⁴KASTNER 1929; vö. KOLTAY-KASTNER 1938/1939.

¹⁸⁵KASTNER 1929, 39: „A *Specchio delle anime semplici-t tehát egy a firenzei Santa Croceból menekült exponált spirituális ferencendi testvér művének kell tartanunk, aki – felismervén b. Margit történetében a sz. ferenci életeszményt – szájába adja Sz. Bonaventura filozófiájának eretnek árnyalatú változatát.”*

¹⁸⁶Uo., 29–39.

¹⁸⁷BANFI 1934 a stigmatizációról szóló apokrif legendarészlet kiadását és elemzését tartalmazza. BANFI 1940 a *Specchio* addigi kutatástörténetét (3–5), a mű rövid tartalmi ismertetését, valamint az általa ismert változatok egybevetését (133–140) tartalmazza.

Miskolczy, Kastner) nem ismerték, vagy legalábbis nem használták a budapesti kódexet, amely pedig 1905 óta Budapesten található. Banfi, noha a szerző kilétét nem állapította meg, alapvetően hozzájárult ahhoz is, hogy Guarnieri pár évvel később megtegye felfedezését.¹⁸⁸ Megvizsgálta ugyanis a latin, az angol és az olasz szövegek egymáshoz való viszonyát, és megcáfolta Kastner elméletét, mely szerint a mű eredetileg olaszul íródott volna. A *Miroir* kutatástörténete szempontjából alapvetően fontos volt, hogy megállapította a mű francia eredetét, s így elősegítette a későbbi azonosítást.¹⁸⁹ Annak köszönhetően, hogy Olaszországban és olaszul publikálta tanulmányait, Banfi gyakorlatilag az egyetlen a magyar szakirodalomból, aki ismert volt az olasz kutatás számára.¹⁹⁰ Magyarországon viszont részben politikai okokból, részben egyszerűen a nemzetközi elszigeteltség miatt a 80–90-es évekig szinte teljesen ismeretlenek maradtak az eredményei.¹⁹¹

Mint már utaltunk rá, a *Miroir* kutatástörténetében a nagy áttörést Romana Guarnieri kutatásai hozták meg. Az akkor még igen fiatal olasz vallástörténész egyrészt rábukkant az egyetlen fennmaradt francia nyelvű teljes kéziraatra, másrészt sikerült az inkvizíciós dokumentumokból korábban már ismert Marguerite Porete személyében azonosítania a mű szerzőjét. Guarnieri először 1946-ban, egy rövid közleményben tette közzé felfedezését,¹⁹² majd több éves kutatómunka eredményeképpen, 1965-ben, egy grandiózus tanulmány keretein belül összevetette a mű különböző (francia, olasz, latin, angol nyelvű)

¹⁸⁸Banfi kutatásait Romana Guarnieri már első úttörő írásában, 1946-ban is hangsúlyosan említi, ld. GUARNIERI 1946, újrakiadva in GUARNIERI 1965, 661–663: „*Si deve al Banfi di averne confrontando le ricerche ungheresi con l'edizione inglese e con l'esame dei codici, negata l'attribuzione alla beata Margherita, sul fondamento del carattere sospetto dell'opera [...]*”. Ráadásul Guarnieri még azt is fontosnak tartja hozzátenni, hogy ő Banfitól függetlenül talált rá a latin nyelvű kéziraatra: „[...] *imbattuti per altre vie e senza aver notizia dell'articolo del Banfi, nel Vaticano-Rossiano 4 [...]*”.

¹⁸⁹BANFI 1940, 140: „[...] *siamo costretti a respingere l'affermazione del Kastner, per asserire che lo Specchio delle anime semplici non è affatto l'opera di un francescano di Firenze, ma la traduzione dello Speculum animarum simplicium compilato da uno sconosciuto ecclesiastico francese*”.

¹⁹⁰Ugyan GUARNIERI 1965 említi Toldy és Kastner nevét, ám szemmel láthatóan csak Banfi cikkének ismertetése alapján hivatkozik rájuk röviden.

¹⁹¹MEZEY 1955 sem említi a nevét, és – noha halála után alapos nekrológ jelent meg munkásságáról (V. KOVÁCS 1968) – valójában csak Klaniczay Tibor tanulmánya (KLANICZAY T. 1994, 69 és 88) hívta fel rá ismét a figyelmet, valamint – vele párhuzamosan – Sárközy Péter ismertette Banfi munkásságát ugyanazon a velencei konferencián: SÁRKÖZY 1995.

¹⁹²GUARNIERI 1946.

kéziratait levéltári és krónikás forrásokkal,¹⁹³ s ez alapján tisztázta a mű keletkezése problémájának számos aspektusát: részletesen elemezte eredetét, utóéletét, jelentőségét, és bemutatta azt a szellemi környezetet, amelyben íródott. Tanulmányában a Szabad Szellemnek vagy Szabad Léleknek (*Libero Spirito*) nevezett szellemi mozgalom történetét vázolta fel a kezdetektől a 16. századig. Véleménye szerint valahol az eretnekség és az elfogadottság határán egyensúlyozó, laza és nehezen behatárolható misztikus mozgalomról beszélhetünk, amelynek nyomai a különböző szerzetesi vagy ahhoz kapcsolódó köröktől kezdve magányos eretnek prédikátorokig sok forrásban fellelhetők. Ennek a mozgalomnak, szellemi irányzatnak volt – Guarnieri szerint – a legfontosabb és legnagyobb hatású alapműve a *Miroir*. Mindezen túl, a több száz oldalas tanulmány mellékleteként kiadta a szöveg francia kéziratát, valamint több, a kérdéshez kapcsolódó latin és olasz nyelvű forrást vagy forrásrészletet.¹⁹⁴

Romana Guarnieri eredményei igen nagy nemzetközi visszhangot váltottak ki: tanulmányok, monográfiák foglalkoztak Marguerite Poretével és művével, éles viták alakultak ki Guarnieri egyes megállapításait illetően, melyek mind mai napig vissza-visszatérnek. Az utóbbi években például számos olyan egyház- és vallástörténeti szempont is előtérbe került, amely részben új megközelítésbe helyezi Porete alakját és perét.¹⁹⁵ Új szempontok merültek fel például Porete és Eckhart mester kapcsolatát vagy az inkvizíciós eljárást illetően, s az újabb szakirodalom komolyan megkérdőjelezi azt a korábbi nézetet, amely a művet egy egész Európára kiterjedő mozgalom alapkönyvének, szinte evangéliumának tartja.¹⁹⁶ A különböző vitáktól függetlenül azonban az vitathatatlan, hogy a *Miroir* bekerült a tudományos köztudatba, senki nem kételkedik abban, hogy egy igen fontos műről van szó mind filozófiai tartalma, mind kiemelkedő hatása és ismertsége miatt, s a kutatók legtöbbször alapvető fontosságúnak tartja a középkori misztika történetében.¹⁹⁷ Az alábbiakban csak néhány lényegesebb vitakérdésre térünk ki részletesen, főképpen azokra, amelyek a szövegahagyományozás kérdését érintik.

¹⁹³GUARNIERI 1965.

¹⁹⁴Uo. A francia szöveg kiadása: 513–635; a nápolyi olasz nyelvű kódex előszavának kiadása: 640–642; a latin nyelvű inkvizíciós dokumentumok: 660–661.

¹⁹⁵A vallás- és egyháztörténeti kérdések legfrissebb áttekintése, jó szakirodalommal: FIELD 2012.

¹⁹⁶GUARNIERI 1965; vö. LERNER 2010; SARGENT 2010.

¹⁹⁷Az általános áttekintéshez és szakirodalmi tájékozódáshoz ld. SARGENT 2010 és FIELD 2012, főleg: 1–26.

Kanyarodjunk vissza a kiindulóponthoz, a mű olasz változata, a *Specchio* magyar vonatkozású, Árpád-házi Szent Margit nevéhez kapcsolódó kézirataihoz. Mint fentebb említettük, az olasz verzió négy kézirata közül három tartalmazza a magyar vonatkozású elemeket. E verzió szövegének három szerkezeti egységét fogjuk az alábbiakban tüzetesebben megvizsgálni, a Margit-kultuszhoz legszerveesebben kapcsolódó hagyománnyal, a stigmatizációs legendarészlettel kezdve.

4.2. A stigmatizációs Margit-legenda-részlet

A *Specchio* három magyar vonatkozású kézírata közül kettő, a nápolyi és a bécsi kódex mellékletében, az explicit formulát követően egy Margit-legenda-részletet olvashatunk, amely a szent állítólagos stigmatizációját meséli el. E történet vallástörténeti kontextusát, egyéb latin és olasz nyelvű szövegpárhuzamait fentebb már elemeztük, de e két kézirat kapcsán feltétlenül tennünk kell néhány további megjegyzést.

Először is, a kutatók véleménye szerint ez a két kézirat datálható a legkorábbra a ránk maradt források közül. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy ezek őriznék a legrégebb szövegváltozatot, hiszen a fent ismertetett, latin nyelvű pisai legenda a legkorábbi, a 14. század utolsó negyedére, esetleg a század közepére datálható szöveg, ami kronológiailag mindenképpen megelőzni látszik ezt a két kéziratot. Igaz ugyan, hogy a pisai legenda nem maradt ránk, ám éppen a stigmákról szóló fejezet két átiratban is megőrződött – Tommaso da Siena *Supplementum*ában a 15. század elejéről, és a 15. század végi Borselli-legendában –, így módunkban áll ezt a szöveget meglehetősen biztonsággal rekonstruálni, és összevetni az olasz változattal. Az összeolvasást Banfi és Klaniczay Tibor már elvégezték,¹⁹⁸ és arra a következtetésre jutottak, hogy a *Specchio* függelékében olvasható szöveg „teljesen megegyezik Borselli szövegével; a kettő közti némi terjedelmi különbség a latin fogalmazás tömörebb, illetve a vulgáris nyelvi előadás lazább voltából adódhat.”¹⁹⁹ Azonban adódik egy olyan szövegelem, amely sem Borselli, sem Tommaso da Siena latinjában nem szerepel, csak a *Specchio* olasz változatában. Az elbeszélés vége felé, a magyar főpapknek a csoda hitelesítését szolgáló felsorolása után a latin szöveg azonnal rátér a pápai inkvizítorok ténykedésére,²⁰⁰ ám az olasz szöveg még beszúr egy magyarázó mondatot:

„S mivel ennek nagy híre ment a világban, eljutott V. Ince pápa füléhez is. Ő pedig, mikor sok idő elteltével látta ezt, azért, hogy ily nagy csodáról bizonyosságot nyerhessen, elküldte két káplánját, hogy e dolog igazságáról meggyőződjenek.”²⁰¹

¹⁹⁸BANFI 1934, 304–305; KLANICZAY T. 1994, 69–72 és KLANICZAY T. 1995, 25–27.

¹⁹⁹KLANICZAY T. 1994, 69.

²⁰⁰Borselli: „*Sed inquisitores domini pape Innocentii V. [...]*”; Tommaso da Siena: „*Et qualiter inquisitores Innocentii quinti [...]*”. KLANICZAY T. 1995, 27.

²⁰¹„*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*

E szövegrészlet alapján mindenesetre elgondolkodtató, hogy valóban a Tommaso da Siena és Borselli által áthagyományozott latin szöveg tekinthető-e ezen olasz nyelvű részlet forrásának. A kérdés eldöntését nehezíti, hogy a feltételezések szerint mindhárom szöveg forrását képező pisai legenda elveszett. Tommaso da Siena *Supplementuma* közvetlen forrásként – ahogyan azt Klaniczay Tibor kimutatta – bizonyosan nem jöhet szóba, hiszen az egy rövidebb kivonat. Borselli legendája pedig, mint láttuk, egyértelműen későbbi, mint a *Specchio* kézíratai. Ugyanakkor ez a részlet lehet egyszerűen csak egy fordító vagy másoló egyéni hozzájárulása is, hiszen a latin szöveg a magyar főpapok után minden átkötés nélkül tér rá a pápai inkvizítorokra, és egy ilyen összekötő, értelmező mondatot egy fordító is beszúrhatott.

Noha Florio Banfi ismerte a *Specchio* mindhárom magyar vonatkozású kéziratát, a stigmatizációs fejezetet közlő szövegkiadása a nápolyi kézirat alapján készült, és ezt a szöveget vette át Klaniczay Tibor és fordította magyarra Klaniczay Gábor is. Ugyanakkor a legenda-részlet megtalálható a bécsi kéziratban is, és mivel a *Specchio* két kézírata közötti eltérések a kiadásokban nem jelennek meg, érdemesnek látszott a két kódex szövegét összeolvasni.

A két kézirat között e részben valóban kevés eltérés található. Az első alapvető különbség a szöveg elején, a *rubrica* legvégén található, ahol a történet forrását jelölik meg, egyértelműen kimondva, hogy a szent legendájából származik a szöveg:

W: *Il quale capitolo è tratto della sua leggenda capitolo xiii.*

N: *Il quale capitolo è tratto della sua leggenda. Capitolo.*

Magyarán úgy tűnik, mintha a bécsi kézirat megőrizné az eredeti fejezetszámot is, ami újabb támpontot nyújthatna a forrás beazonosításához. Ám figyelembe kell vennünk, hogy nem egyértelmű, hogy a tizenhármas fejezetszám valóban a forrásra utal-e, hiszen ha megvizsgáljuk a kéziratot, azt látjuk, hogy a belső fejezetszámokat pontosan ugyanilyen formátumban írja a *scriptor*. Ráadásul az alapszöveg, a *Specchio* utolsó epizódja is a tizenhármas fejezetszámot viseli, így – ró-

grande miracolo fusse certo, mandò due suoi cappellani ad invenire di questo fatto la verità.” Megjegyzendő, hogy Klaniczay Tibor tanulmányának olasz nyelvű változatában (uo.) egyrészt a három hasábos szövegközlés pontosan ennél a résznél „szétcsúszik”, s ezért nem szembeötlő ez a kihagyás a latin szövegben, másrészt pedig értelemzavaró sajtóhiba is csúszott a szövegbe: „*verità*” helyett „*carità*” olvasható. E zavaró hibák a magyar változatban nincsenek meg.

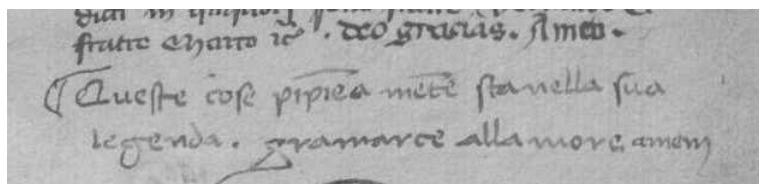
mai számokról lévén szó – könnyen lehet, hogy egyszerű másolási hibával állunk szemben, vagyis a másoló fejezetszámmal ellátva illesztette be az epizódot a *Specchió*ba, csak éppen elírta a fejezetszámot (xiiii helyett xiii). Ezt a megoldást viszont gyengíti, hogy a legendarészlet előtt, egyértelmű explicit formulával lezárul a *Specchio* szövege.

A két kézirat között még egy, első látásra lényegtelen, ám véleményem szerint alapvetően fontos eltérés látható, ez pedig a szöveg legutolsó mondata. Ez mindkét kéziratnál nagyjából ugyanazt a megjegyzést tartalmazza – bár némiképp eltérő szövegezéssel –, mely szerint minderről teljesebb formában lehet olvasni a szent legendájában:

W: *Queste cose più pienamente sta nella sua legenda.*

N: *Questo sono più pienamente sta nella sua leggenda.*

Az igazi különbség azonban az, hogy míg a bécsi kéziratban ez a megjegyzés más kézírással, szemlátomást utólag lett odaírva, addig a nápolyi kéziratban folyamatos szöveggént, ugyanazzal a kézírással követi a szöveget.

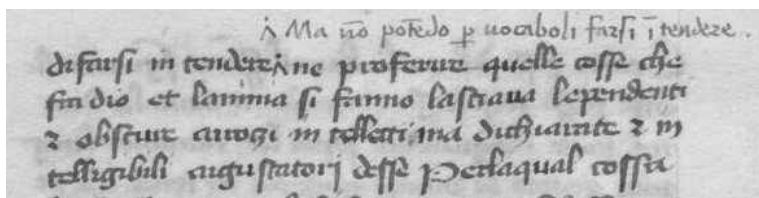


Specchio W, f. 128r

Mindezt első látásra azzal magyaráznánk, hogy a bécsi kéziratról másolták a nápolyit. Az ugyanis könnyen elképzelhető, hogy valaki, aki a bécsi kéziratban olvasta ezt az epizódot, annotáció gyanánt odabiggyesztette, hogy erről egy másik – mivel nem részletezi, melyikben, feltehetően ugyanabban a könyvtárban található – legendaszövegben is olvashat az érdeklődő, és a nápolyi kézirat másolója ezt a megjegyzést is fontosnak találta, s a szöveg részeként lejegyezte. Fordított irányban – tehát ha azt feltételeznénk, hogy a nápolyiból származik a bécsi kézirat – viszont nehezebben tudunk olyan helyzetet elképzelni, amikor egy másoló leahagyja a szöveg utolsó mondatát, és másvalaki, ugyanazt az eredetét kézbe véve, más tintával utólag odaírja. Azonban ha végignézzük a bécsi kéziratot, azt tapasztaljuk, hogy a főszöveget végig több, egymástól elkülönülő kéz annotálja, leginkább a margón, de több he-

lyűtt a lap alján vagy tetején is. Ráadásul többször is másolási hibát, kihagyást javítanak az annotációk. Lássunk erre egyetlen példát a szöveg elejéről, a prologusból: mikor a 3v lap tetején a másoló tollhiba folytán kihagy egy mondatrész (mivel kétszer szerepel egymáshoz közel az „intendere” szó), egy másik kéz utólag, szinte modern korrektúra módjára, a szöveg fölé írja a kimaradt részletet, ami a másik két kéziratban folyamatos szöveggént szerepel:

„[...] *di farsi intendere*, [beszúrásjel:] ***ma non potendo per vocaboli farsi intendere*** né *proferire quelle cosse che fra Dio et l'anima si fanno* [...]”.



Specchio W, Prologo, f. 3v

Magyarán, a bécsi kéziratban az utolsó odabiggyesztett mondatot is tekinthetjük az eredeti kézirat alapján tett utólagos korrekciónak, mivel szemlátomást valaki javított a másolaton.

A *Specchio* két kéziratában olvasható Margit-legenda-részlet eltérései tehát önmagukban nem visznek közelebb minket a stigmatizációs történet eredetproblémájának megoldásához, bár halványan felmerül annak lehetősége, hogy a tizenhármas fejezetszám az eredeti forrászövegre utal, de egyrészt ez sem bizonyos, másrészt ez egymagában igen gyenge nyom. Továbbá, az eltérések önmagukban a két kódex egymáshoz való viszonyára sem adnak megnyugtató választ, így mindenképpen meg kell vizsgálnunk a kézirat egészét, és össze kell vetnünk a többi fennmaradt változattal is.

4.3. A prolóógus

Láttuk tehát, hogy a *Specchio* legismertebb magyar vonatkozású részlete miképpen szerepel a két kéziratban. Van azonban egy másik magyar vonatkozású szövegrészlet is, amely – noha első látásra a legjelentéktelenebbnek tűnik – több érdekes problémát vet fel, és amelyet az korábbi kutatás nem vizsgált meg mélységében. Ez pedig nem más, mint a nápolyi, a bécsi és a budapesti kéziratokban egyaránt megtalálható prolóógus. A mindössze öt fóliós szakasz több szempontból is igen érdekes lehet számunkra. Egyrészt minden valószínűség szerint nem fordításról, hanem eredeti, 14. század végi, 15. század eleji olasz nyelvű forrásról van szó. Másrészt pedig ez az a hely, ahol Magyarországi Boldog Margitot nevének nevezik, itt mondják ki, hogy ő írta a traktátust, és ezért valószínűleg ez az a forrás, amely, az ortodoxia látszatát kölcsönözve az eretnek munkának, megmentette a kéziratokat az elpusztítástól.

De mily módon kapcsolódhatott Boldog Margit neve ehhez az eretnek traktátushoz, és ez mi célt szolgálhatott? Láttuk, hogy a korai magyar kutatás e kérdésre teljes értékű választ nem adhatott, hiszen még nem ismerhette a mű szerzőjének kilétét, a mű születésének körülményeit és utóéletét. A nemzetközi kutatás, noha nagy figyelmet fordít a műre, nem igazán törődik azzal a ténnyel, hogy a mű néhány, 14–15. századi változata Árpád-házi Margit neve alatt szerepel, mivel ez a traktátus filozófiai és kultúrtörténeti fontosságát kevésbé befolyásolja. Ám a kérdés elemzése mindenképpen fontos Margit olasz kultusza szempontjából, és információkkal szolgálhat a *Specchio* itáliai elterjedésének, olvasótáborának vizsgálatához is. Nem véletlen, hogy egészen a közelmúltig csupán két kutató kísérelt meg választ adni arra a kérdésre, hogy a *Specchio* hogyan és miért kapcsolódik Itáliában Boldog Margit nevéhez: Klaniczay Tibor és Romana Guarnieri, noha ők is csak érintőlegesen foglalkoztak a problémával.

A prolóógust az a személy írhatta, aki a *Miroirt* olaszra fordította, vagy pedig az, aki a második, a magyar vonatkozású elemeket tartalmazó változat szerkesztője, átírója volt. A prolóógus ismeretlen szerzőjének szemmel láthatóan kettős célja volt. Egyrészt a mű támadhatatlan eredetét igyekszik minél egyértelműbbé tenni, másrészt pedig, valódi előszót írva, igyekszik a traktátus olvasóit, illetve azokat, akikhez a kor szokásainak megfelelően felolvasás útján jut el a mű üzenete – ahogy a szerző fogalmaz: „*aki olvassa vagy olvasni hallja*” – megfelelő instrukciókkal ellátni a helyes értelmezés érdekében. Az író szemmel látható-

an tisztában van a mű zavarba ejtő mivoltával, ezért erősen aggódik, nehogy olyan valaki kezébe kerüljön a traktátus, aki nincs felkészülve annak befogadására, aki nincs ugyanazon a szinten, nem tapasztalta meg maga is a szerző állapotát, „nehogy hitetlenségbe vagy ítélkezésbe essék” olvasván e művet, mely „csodálatos és eddig bármi írásműnél szinte ismeretlen formában” íródott. Hiszen e mű egy-egy része olyan különös, „hogy csupán az ízlés az, amely alapján ezeket az igazságokat katolikusnak tarthatjuk.”²⁰² Ez a gondolat egyébként meglehetősen hasonlatosságot mutat a fajta érveléssel, amellyel az a három teológus élt, akik – feltehetően még a szerző életében – pozitív véleményt fogalmaztak meg a művel kapcsolatban. Ráadásul ez a három *approbationes* a latin és a közép-angol változatok mellett a mű olasz nyelvű változatában is szerepel.²⁰³

A kérdést, hogy ki lehetett a prolóógus és következőképp a másodikk olasz verzió szerzője, a két kutató két különböző szemszögöböl kísérli meg tisztázni. Guarnieri, mivel a *Specchio* elterjedésével, itáliei ismertségével foglalkozik, arra helyezi a hangsúlyt, hogy kik lehettek azok, akiknek a körében a *Specchio* ismerete és népszerűsége kimutatható, és akikről így feltételezhető, hogy érdekükben állt a művet megóvni az inkvizíciótól. Kutatásai során ő a jezuáta rend körében találta a legtöbb nyomot a *Specchio* ismeretére, ezért feltételezi, hogy a mű olaszra fordítása és Margit neve alatti terjesztése a jezuáta rend környezetéből származhat. Meg is nevez egy lehetséges fordítót Giovanni Tavelli da Tossignano (1386–1446) személyében, aki a 15. század első felében a rendben tevékenykedett, és – többek között – vallásos szövegek olaszra fordításáról is nevezetes. Később, 1431-ben Ferrara püspökévé nevezték ki, halála után kultusz alakult ki körülötte, és végül boldoggá is avatták.²⁰⁴ Guarnieri publikálta Tavelli levélváltását a magyar történelemből jól ismert ferences obszerváns Kapisztrán Jánossal, akit 1437-ben Lorenzo Giustinianival együtt azzal bíztak meg, hogy a jezuáták venetói kolostoraiban indítson hivatalos inkvizíciók eljárást a *Miroir*

²⁰² „chi legge o ode leggere (...) che non cadesse nella infedeltà o in giudicio (...) il mirabile stile et quasi fuori d'ogni uso di scriptura (...) solo lo gusto consente queste verità essere catholiche.” GUARNIERI 1965. A szöveg magyar fordítását lásd: FALVAY 2002.

²⁰³ A három teológus által írt *approbationes* körüli problémák legújabb összefoglalója, és a szöveg angol fordítása: FIELD 2012, 49-54.

²⁰⁴ GUARNIERI 1994, 507: „Non è impossibile che l'autore della nostra versione [...] sia il famoso Giovanni Tavelli da Tossignano (1368–1446), ottimo volgarizzatore di testi devoti”. Tavelli életéről és tevékenységéről ld. BOMBARDINI 1986; a jezuátákról általában GAGLIARDI 2004.

terjesztése miatt. Tavelli – ekkor már ferrarai püspökként – védelmébe vette a művet. Ám ha az levelet teljes kontextusában elolvassuk, azt látjuk, hogy szerzője sokkal inkább korábbi rendtársait igyekezett óvni, mintsem magát a *Miroirt*, ami az adott helyzetben több mint érthető. Ezen információk alapján, véleményem szerint nem igazolhatjuk, hogy Tavelli fordította volna olaszra a *Miroirt* (noha természetesen ki sem zárhatjuk e megoldást teljesen), hiszen – ahogy azt pontosan Guarnieri kutatásaiból tudjuk – rajta kívül is jó néhányan olvasták és védték a könyvet a 14–15. század fordulóján.²⁰⁵

Klaniczay Tibor értelemszerűen más oldalról közelíti meg a problémát. Mivel Margit olasz kultuszát vizsgálja, számára inkább az a központi kérdés, hogy a 14–15. századi Itáliában kik lehettek azok, akik számára Margit neve annyira ismert volt, hogy akár még egy eretnek művet is sikeresen meg lehetett óvni vele. Az ő gondolatmenetének az a tény az alapja, hogy a három, Margit nevét tartalmazó kéziratból kettőben szerepel a stigmatizációs legendarészlet. Mivel erről meggyőzően kimutatta, hogy a domonkosok tevékenységéhez kapcsolódik, és ők terjesztették, logikusan feltételezi, hogy a *Specchiót* is ők kapcsolták Margit nevéhez.²⁰⁶ Véleményem szerint azonban Klaniczay hipotézise sem nyugszik sokkal szilárdabb alapokon, mint Guarnierié – noha természetesen kizárni sem lehet egyiket sem – így konkrétan adat előkerüléséig ezt a kérdést nyitva kell hagynunk, és a prológust és vele együtt az olasz népnyelvi fordítást, a *volgarizzamentót* továbbra is anonimnek kell tekintenünk.

A latin és az olasz változatok egymáshoz való viszonyát vizsgálva azonban újabb adatokat találhatunk arra nézve, miképpen kapcsolódott Szent Margit neve ezen eretnek írásműhöz. A *Specchio* egyik latin kéziratán a mű incipitje így szól: „*Incipit liber qui appellatur speculum animarum simplicium. Alias uocatur margarita.*” Ez a kézirat termé-

²⁰⁵GUARNIERI 1965, 437: „[...] *de libro miror valde, quod si in illo sunt errores de quibus dicitur, quod per plures servos Dei legatur, nec percipiant tam manifestos errores. Nam de pauperibus Jesuatis, cum quibus meam duxi vitam fere per viginti quinque annos, testifcor vobis coram Deo, quod ipsi iudicio meo sunt boni viri et recte ambulant in via Dei juxta doctrinam evangelicam et apostolicam et traditiones Patrum. Numquam aliquid sensi inter eos erroris, sed fidelissimi sunt, tenentes pure et simpliciter totum quod tenet Sancta Mater Ecclesia, subjecti et obedientes praelatis Ecclesiarum et maxime Romano Pontifici et constitutionibus Ecclesie, communicantes persaepe sacramentis, sicut caeteri fideles. Mores suos habent honestissimos, nec aliter aliis dogmatizant nisi honestatem et illabatissimam castitatem.*”

²⁰⁶KLANICZAY T. 1994, 90–91: „[...] *s így talán nem kizárt, hogy magának a műnek a fordítója is domonkos lehetett.*”

szetesen nem volt ismeretlen korábban sem, sőt Verdeyen a kritikai kiadás egyik kontrollszövegeként is szerepelteti, azonban kevesebb figyelem esett rá, főleg mivel nem teljes kézirat, hanem csupán egy töredék az mű elejéről.²⁰⁷ Természetesen a korábbi kutatók is – magyar részről Klaniczay Tibor – felfigyeltek a „*margarita*” szóra, amely, noha e mondatban inkább címként és nem szerzőnévként áll, valószínűleg a szerző eredeti nevére utalhatott. (Ráadásul Lerner arra is felhívta a figyelmet, hogy a „*Porete*” nem vezeték-, hanem inkább ragadványnév lehetett eredetileg.)²⁰⁸ Néhány sorral lejjebb, a mű legelején rögtön egy exemplumot olvashatunk, amely a latin kritikai kiadásban e szavakkal kezdődik:

„*Fuit quaedam domicella filia regis, cordis utique magni et animo nobilis, quae morabatur in terra aliena.*”

Erre az exemplumra már korábban is felfigyeltem, és fontos szerepet tulajdonítottam neki abban, miképpen kapcsolhatták a művet Árpád-házi Margit nevéhez. Azonban ennél a kéziratnál nemcsak arról van szó, hogy egy külföldön tartózkodó királynéről olvasva Margitra asszociálhatott valaki, hanem jóval konkrétabb szövegösszefüggésről.

A Bodleian-töredék szövege ugyanis (az öt latin kézirat közül még kettővel egyetemben) némileg eltérő olvasatot hoz:

„*Fuit quedam domicella filia regis magni utique cordis et animo generosa quae tamen in terra morabatur aliena.*”

Noha nem egyértelmű, hogy ebben a szövegváltozatban az „*alinea*” továbbra is a „*terra*” szóra vonatkozik-e, vagy inkább már „*domicella*” szó jelzője, egy olasz anyanyelvű olvasó e variánsból még könnyebben asszociálhatott egy külföldi királynóra.

Ha az általam kiemelt szavakat a Bodleian-töredék szövegváltozata alapján összeolvassuk, akkor a „*Margarita (...) filia regis (...) (in terra) aliena*” – ‘Margit, (egy) külföldi (külföldön tartózkodó) királynő’ kifejezést kapjuk, amiből szinte automatikusan Árpád-házi Margitra lehet asszociálni. Ráadásul, ha megfigyeljük, egészen apró módosítással megkapjuk az olasz változatok incipitjében szereplő formulát: „*Mar-*

²⁰⁷Oxford, Bodleian Library, Cod lat. 46. A kritikai kiadás E-vel jelzett kódexe. E kéziratot Justine Trombley vizsgálja, akinek halálával tartozom segítő megjegyzéséért, és hogy a kézirat fotóreprodukcióját rendelkezésemre bocsátotta.

²⁰⁸Lerner megfigyelése szerint (LERNER 2010, 92) a korabeli források túlnyomó része „*Margarita dicta Porete*” elnevezéssel illeti őt.

garita, figliuola del re d'Ungaria” – ‘Margit, Magyarország királyának leánya’.²⁰⁹

Ráadásul az olasz változat prológusában ez az egyetlen formula utal csak Árpád-házi Margitra, s ez még valószínűbbé teszi, hogy eredetileg spontán folyamatról lehetett szó, nem pedig – ahogy a korábbi szakirodalom, az én korábbi cikkeimet is ideértve, feltételezte – tudatos szándékról, hogy az elítélt szöveget elrejtse az inkvizíció elől. Ha viszont azt feltételezzük, hogy a két Margit összekapcsolódása eredetileg egy ilyen spontán félreolvasás – naiv etimológia – eredményeképpen jött létre, akkor ennek fényében újra kell gondolnunk a nápolyi és a bécsi kézirat függelékében szereplő stigmatizációs Margit-legenda szerepét is. Mint már utaltam rá, a budapesti kézirat az egyetlen, amely nem tartalmazza a legendarészletet, hanem csak a prológust és az alapszöveget, és a prológus a mai értelemben vett címet helyettesítő incipit-formulában is eltérő olvasatot hoz:

N	W	B
Incomincia il prologo di questo seguente libro chia[ma]to <i>Specchio dell'anime semplici</i> dalla beata Margarita, figliuola del re d'Ungaria scripto prolag.	Inconmincia [sic!] il prologo di questo seguente libro chiamato <i>Specchio dell'anime semplici</i> dalla beata Margarita, figliuola del re d'Ungaria scripto prolag.	Incomenza el prologo del sequente libro chiamato <i>Specchio delle anime pure overo humile composto</i> dalla beata Margarita, figliola de re de Ungaria

Az alapvető különbség az, hogy B megváltoztatja a mű ismert címét, és helyette „tisza, avagy alázatos lelkekről” ír, valamint Margitot nem íróként, hanem összeállítóként jelöli meg (bár ez tekinthető csupán szóhasználat-beli eltérésnek is).

Korábban azt feltételeztem, hogy a budapesti kézirat a nápolyihoz és a bécsihez képest mutatott eltérései miatt egy későbbi szerkesztési stádiumot jelent, és köze lehet ahhoz a fentebb már elemzett 1409-es levélváltáshoz, amelyben az itáliai domonkosok információt kértek Margit állítólagos stigmáiról, és miután magyar rendtársuk, Gergely megküldte nekik Margit legkorábbi legendájának (*Legenda vetus*) a másolatát, amelyből kiderül, hogy Margit nem részesült a stigmatizáció kiváltságában, nem terjesztették tovább ezt az információt, sőt annak téves voltát hirdették.²¹⁰ Korábbi hipotézisem szerint „*e háttér megmagyarázhatja a budapesti eltéréseit a másik két olasz példánytól: tehát hogy miért hiányzik a stigmatizációs történet a kézirat végéről, s*

²⁰⁹FALVAY 2012, 160–161.

²¹⁰KLANICZAY T. 1995, 67–97; KLANICZAY G. 2000b; vö. DEÁK 2005.

hogy miért óvatosabb a prológos Margit személyével kapcsolatban.”²¹¹ Ezt a lehetőséget továbbra sem szeretném teljesen kizárni, de ha figyelembe vesszük a fent elemzett latin kézirat jellegzetességeit, és ez alapján a két Margit spontán összekapcsolódását feltételezzük, akkor ugyanennyi joggal vélelmezhetjük azt is, hogy eredetileg csak a prológos íródott meg, és később tették még nyilvánvalóbbá a magyar királylány szerzőségét, egyrészt az incipit egyértelműségével, másrészt a függelékek a szöveghez illesztésével. Ez viszont azt jelentené, hogy – legalábbis strukturális szempontból – a budapesti kézirat hagyományoz ránk korábbi állapotot a nápolyihoz és a bécsihez képest.

Ezen a ponton érdemesnek tűnhet a Bodleian-töredék szövegének összeolvasása az olasz változatokkal, hiszen ha az incipit-formula származhat ebből a variánsból, akkor nincs kizárva, hogy maga a magyar vonatkozású olasz fordítás is ebből a latin kéziratból vagy e kézirat archetípusából származhat. Ha azonban a négy olasz változatot összevetjük ezzel a latin verzióval és a latin alapszöveggel, akkor arra jutunk, hogy a Bodleian-töredék az incipiten túl alig tartalmaz önálló olvasatot. A legtöbb eltérés a kritikai kiadás alapszövege (A) és a Bodleian-kézirat (E) között hasonlóképpen megvan a kiadás B, C és D-vel jelzett kézírataiban is, magyarán ezekben az esetekben az A hoz elszigetelt olvasatot. Az első fejezetben mindössze egy olyan lényegesebb szövegeltérést találtunk, amelynél az E kevés eltérő olvasata egyikét az Olasz 2, tehát a magyar vonatkozású elemeket tartalmazó három kézirat követi.

A latin alapszöveg így szól, és ezt az Olasz 1 hüen visszaadja:

Latin A, B, C, D: *quomodo Spiritus sanctus posuit **suum** uelum
in **eius** nauí*

Olasz 1 (Specchio R): *in che modo lo Spirito Santo ha posto **la sua** vela
nella **sua** nave*

Míg a Bodleian-kézirat eltérő olvasatát követi az Olasz 2 három kézírata:

Latin E: *quomodo spiritus sanctus posuit uelum in **sua** nauí*
Specchio B, W, N: *come lo Spiritu Sancto à posta la vela nella nave **sua***

Azonban ez nem számít olyan komoly eltérésnek, amely igazolná a Bodleian-kézirat közvetlen kapcsolatát a második olasz variáns-

²¹¹FALVAY 2002b, 255j.

sal, hiszen az elsőként idézett latin változatnál is elképzelhető olyan olasz fordítás, amely kihagyja a „*suum*” – „*eius*” dupla birtokos névmás egyik felét, ugyanis az az olaszban, mivel az adott mondatban mindkettő „*sua*”-ként fordítódik, szóismétlésnek tűnhet. Mivel ez az egyetlen számottevő olyan eset, ahol a Bodleian-töredék egyedi olvasatát követné a magyar vonatkozású olasz fordítás, le kell mondanunk arról a vonzó hipotézisről, hogy e latin töredékben megtaláltuk volna a második olasz fordítás közvetlen forrását. Ráadásul, ha figyelembe vesszük, hogy maga a töredéket tartalmazó kézirat szemlátomást nem olasz eredetű, csupán azt feltételezhetjük, hogy egy korábbi, hasonló incipitet tartalmazó latin kézirat állhatott a magyar vonatkozású második olasz szöveg forrásaként.²¹²

²¹²Ld. a 10.2. mellékletet. A kézirat leírását ld. Verdeyen bevezetőjében (*Specchio* 1986, XI–XII), ahol így fogalmaz: „*L’origine du manuscrit n’est pas connue mais le texte simple écrit en Allemagne.*” Michael Sargent kételkedett a kézirat német eredetében, és – részben a vele való konzultációk hatására – én is a Bodleian-töredék lehetséges olasz eredete mellett érveltem egy konferencia-előadásomban: “The Italian Version of the Mirror of Simple Souls: A Philological Analysis.” 47th *International Congress on Medieval Studies*, Kalamazoo, USA, 2012. Azonban a Justine Trombley-vel, valamint paleográfiai szempontból Sandro Bertellivel történő konzultációk eredményeképpen úgy tűnik, le kell mondani a kézirat olasz eredetének vonzó hipotéziséről. Tanácsaikért mind Sargentnek, mind Trombley-nek és Bertellinek szeretném kifejezni köszönetemet.

4.4. A *Specchio* alapszövege

Pusztán tartalmi-szerkezeti alapon tehát nem tudjuk egyértelműen rekonstruálni a három magyar vonatkozású olasz kézirat egymáshoz való viszonyát sem, és akkor még nem is beszéltünk arról, hogy e szövegek miképpen viszonyulnak a negyedik olasz kézirathoz és a feltételezett latin eredetihez. Hogy e kérdésekben tisztán lássunk, a szövegfilológia eszközéhez kell folyamodnunk. Említettük, hogy Guarnieri 1994-ben kiadta a négy olasz kézirat egyikét, a firenzeit, amely azonban a magyar vonatkozású részleteket nem tartalmazza. Teljes egészében kiadatlan viszont a három fennmaradó olasz kézirat alapszövege, tehát magának a traktátusnak azon olasz nyelvű változata, amelyet Árpád-házi Margit neve alatt terjesztettek. Még meglepőbb, hogy még azt az alapvető filológiai vizsgálatot sem végezte el senki, hogy részletesen összevesse a négy olasz kéziratot azok feltételezett alapszövegével és a többi korai szövegtanúval. Ez egyrészt a Porete-kutatás régi adóssága, hiszen maga Romana Guarnieri hívta fel a figyelmet arra 1994-ben, hogy az egyik kézirat szövegének kiadása nem jelenti azt, hogy a kérdést megoldottnak tekinthetnénk, sőt ő maga is eredetileg kritikai kiadásban gondolkozott, csak éppen előrehaladott kora miatt le kellett mondania a tervéről: „*Évek óta – mit is mondok? –, évtizedek óta dédelgetem azt az álmot, hogy elkészítem azon két változat kritikai kiadását [...] – természetesen két hasámban –, amelyek ránk hagyományozták a Marguerite Porete Miroir des simples âmes című műve régi latin változatából készült 14. századi olasz fordítást. [...] Nem vagyok már abban a korban, hogy reménykedhessek benne, hogy valamikor megvalósítom még ezen ambiciózus álmomat [...]*”²¹³

Amikor 2002-ben alkalmam nyílt Romana Guarnierivel személyesen is megismerkedni, szóban is megerősítette, hogy alapvető fontosságúnak tartaná az olasz verzió kritikai kiadásának elkészítését, sőt engem bízott e feladatra. Noha én ezt más elfoglaltságaim miatt akkor nem tudtam elvégezni (sőt még elkezdni sem), mégis rám bízta a nápolyi kéziratnak a 60-as években általa készített gépelt átiratát, hogy ezzel is segítse a munkámat. Noha egy kritikai kiadás elkészítése még ma is csupán távoli – és talán nem is feltétlenül szükséges – cél, egy részleges és előzetes kollációt elkészítettem az olasz verzió különböző kéziratairól.

²¹³*Specchio* 1994, 506.

Mint a bevezetőben említettük, e munka aktualitását talán az is növeli, hogy az utóbbi évtizedekben a szövegfilológia is gyökeres változásokon ment keresztül, és a hagyományos lachmannianus megközelítés helyett – amely az „eredeti” fogalmára és a szerző személyére épít, és az archetípust kísérli meg rekonstruálni – olyan új filológiai megközelítés került előtérbe, amely az egyes variánsok, olvasatok szerepét értékeli fel. Emiatt az olasz filológiában általában is roppant mértékben megnőtt az érdeklődés az olasz népnyelvű fordítások iránt.²¹⁴

Ráadásul az utóbbi évtizedben több új, részben meglepő filológiai eredmény látott napvilágot, amelyek ugyan nem közvetlenül kapcsolódnak az olasz kéziratokhoz, ám olyan új szempontokat vetnek fel, amelyeket ebből az aspektusból is tovább kell gondolni. Elsőként Geneviève Hasenohr felfedezését kell megemlítenünk, aki 1999-ben publikált egy addig ismeretlen francia nyelvű kézirat töredéket, amely egyértelműen korábbi szövegvariánst őriz, mint a rendelkezésünkre álló egyetlen francia nyelvű teljes változat, a többször is kiadott és lefordított, Chantilly-kéziratként emlegetett szöveg. 2010-ben pedig Robert Lerner – aki már a 70-es években monográfiát írt e témakörben – publikált egy hosszabb tanulmányt a tekintélyes *Speculum* hasábjain, amelyben többek között azt veti fel, hogy a középangol verzió közelebb állhatott a feltételezett eredetihez, mint az összes többi ránk maradt változat. Harmadikként Michael G. Sargent nevét kell kiemelni, aki – részben e két fenti kutató eredményeit felhasználva – több tanulmányt is megjelentetett, illetve jelentet meg a közeljövőben, amelyekben a *Specchio* szöveg hagyományozódásának és terjedésének kérdését próbálja meg újra végiggondolni.²¹⁵ Filológiai szempontból talán még fontosabb, hogy Sargent digitális formában publikált egy filológusok számára elengedhetetlen eszközt, egy olyan kollációt, amely a mű összes korai változatát összeolvassa azon a rövid részleten, amely a Hasenohr által fellelt töredékben is szerepel.²¹⁶

Elsőként talán érdemes röviden összefoglalni, hogy ezen új kutatás fényében hogyan néz ki a fennmaradt változatok egymáshoz való viszonya. Mint említettük, a mű eredeti, pikárd dialektusban írt változata elveszett. Tudunk ugyan egy roppant bizonytalan utalásról egy korai francia kéziraatra, ám erre egy kutatónak sem sikerült ráakad-

²¹⁴CERQUIGLINI 1999; FOLENA 1991; CORNISH 2010.

²¹⁵HASENOHR 1999; LERNER 2010; SARGENT 2010 és SARGENT, megjelenés alatt. Köszönettel tartozom a szerzőnek, hogy megjelenés előtt álló kéziratát megosztotta velem.

²¹⁶http://web.me.com/michaelsargent/Site/Marguerite_Porete.html

nia.²¹⁷ A feltételezett eredetiből származik egyrészt a Hasenohr által kiadott töredék, másrészt az ettől jelentősen eltérő Chantilly-kézirat. Fontos megjegyezni, hogy mindkét kézirat késői, 15. századi másolat, és bizonyosan nem közvetlenül egymásból származnak. A Hasenohr-féle töredék datálásában (a 14. század végétől a 15. század végéig több dátum is előfordul) és értékelésében megoszlanak a vélemények, de az bizonyosnak látszik, hogy a feltételezett eredetihez közelebb áll, mint a Chantilly-kézirat.

A Chantilly-kéziratot adta ki elsőként, még 1965-ben Romana Guarneri, és azóta többször is újrapublikálták. Ez szerepel a mű hivatalosnak tekinthető szövegkiadásában az egyik alapszöveggként, és ennek megfelelően majdnem az összes modern kiadás alapjául ez szolgál.²¹⁸ Újabban azt is felvetik, hogy esetleg nem is közvetlenül az elveszett eredetiből származik, hanem maga is fordítás, ám ez korántsem tekinthető bizonyítottnak.²¹⁹ Az viszont egyértelmű, hogy igen kései kéziratról van szó, és nem csupán nyelvileg tartalmaz 15–16. századi állapotot, de tartalmi szempontból is több helyen a szövegromlás jeleit mutatja. Mindez mellesleg – filológiai értelemben – szinte az összes modern kiadás használhatóságát is kérdésessé teszi.

Az angol változat feltehetően a 15. század elején készült, és három kéziratban maradt ránk. Ebből később egy latin fordítás született. Robert Lerner 2010-es cikkében az angol változatot vetette össze a kontinentális latinnal, valamint a két fennmaradt francia verzióval, és arra jutott, hogy az angol változat állhat az összes ránk maradt variáns közül a legközelebb a feltételezett eredetihez, de legalábbis a latinnal azonos szinten állhat a feltételezett *stemma*n.²²⁰

Annak ellenére, hogy a kutatás, mint említettük, e fenti változatok valamelyikét tekinti az elveszett eredetihez legközelebb állónak, érde-

²¹⁷GUARNIERI 1965, 501: „*Uno [manoscritto], forse ancora del sec. XIV, e con numerose e notevoli varianti rispetto al ms. di Chantilly, sarebbe in possesso di una comunità di contemplative, di lingua francese benché non residenti in Francia, le quali non intendono farsi conoscere, né mettere a disposizione degli studi e degli studiosi il testo affidato alla loro custodia. [...] Alla Vielliard de Corberon dichiarava di aver potuto prendere visione del misterioso manoscritto francese, a patto di non rivelarne le proprietarie.*” Ugyanez a forrás említ egy állítólagos középnémet fordítást is, amely szintén nem került elő.

²¹⁸GUARNIERI 1965; *Specchio* 1986. A modern változatokról ld. Zan KOCHER fent említett bibliográfiáját.

²¹⁹SKÅRUP 1998. E tanulmány felvetését ismerteti és továbbfejleszti LERNER 2010, 96.

²²⁰LERNER 2010, 100: „[...] *the Middle English version of the Mirror stands for the most pristine surviving version in every respect, save for some missing material, and obviously excluding the fact that it is in the English language.*”

mes hangsúlyozni, hogy a legkorábbi kéziratok a mű latin változatait tartalmazzák. Nem véletlen az sem, hogy a mű „hivatalos” szövegkiadása párhuzamosan tartalmazza Paul Verdeyen latin kritikai kiadását a Guarnieri által kiadott Chantilly-kéziratéval. Ez a latin változat – Sargent ezt illeti a „*continental Latin*” névvel, hogy az angoltól készült latin fordítástól elkülönítse – összesen öt kéziratban maradt fenn. Verdeyen úgy gondolta, hogy még a szerző életében elkészülhetett egy korábbi latin fordítás, mivel az inkvizíciós perben latinul kivonatolták a traktátust. Más szerzők azonban nem fogadják el ezt a feltételezést, azzal érvelve, hogy igaz ugyan, hogy fennmaradt egy részleges, latin nyelvű úgynevezett hibalista, ám ez egyáltalán nem jelenti automatikusan azt, hogy az egész művet lefordították volna az inkvizítorok számára. Tudunk ugyanis más olyan esetekről, ahol népnyelvű műveket kivonatoltak hasonló eljárások céljából, ráadásul – mint arra Sargent rámutatott – a per számára készült rövid parafrázis inkább a francia szöveget látszik követni, mint a ránk maradt latint.²²¹ Így hát a latin verzióról – amely négy teljes kéziratban és egy töredékben maradt fenn – annyit állíthatunk nagy biztonsággal, hogy Itáliában született a 14. században, feltehetően inkább annak második felében. A mi témánk szempontjából lényeges, hogy mindkét olasz változat – tehát az, amely csak az alapszöveget tartalmazza (olasz 1) és az is, amelyik a magyar vonatkozású elemeket is (olasz 2) – e latin változathoz készült, és nem valamelyik ránk maradt franciából.

Ahhoz, hogy megértsük, mennyire alapvető kérdések várnak megválaszolásra az olasz kéziratok egymáshoz és a latin eredetihez való viszonya kapcsán, elég, ha elolvassuk Guarnierinek az 1960-as években készült kézírásos jegyzetét a fent említett gépelt kézíraton, amely Sargent 2011-ben közzétett kollációját megelőzően a legrészletesebb (!) elemzés volt, mely e kérdést tárgyalja:

„Öt oszlopba kell tenni a franciát, a latinokat és a két olaszt. Számomra. A fordítás olykor ugyanannak tűnik, olykor teljesen másnak. Valószínűleg az egyik fordítója szem előtt tartotta a másikat, vagy pedig az egyik fordítást átírták, vagy pedig mégis ugyanarról a fordításról van szó két különböző szerkesztésben [...]. Mindenesetre a latinból, és nem a franciából fordították.”

Hasonló véleményt fogalmaz meg Michael Sargent is megjelenés előtt álló tanulmányában. Ő is két fordításról beszél, ám óvatosan nyitva hagyja a kérdést:

²²¹SARGENT, megjelenés alatt.

„A *Specchio* két változata közötti, valamint a *Specchio* és a *Speculum* és az annak alapjául szolgáló *Mirouer* közötti kapcsolat első látásra nem egyértelmű; csak egy teljes kolláció fogja mindezt tisztázni.”²²²

Az első kérdésre, vagyis hogy két különböző fordításról beszélhetünk-e, meglehetősen nagy valószínűséggel igent felelhetünk. A tartalmi-szerkezeti eltéréseken túl magában az alapszövegben is olyan komoly eltérésekre bukkanhatunk, amelyek nem magyarázhatók csupán a kézirat másolásából eredő szövegromlással. Ezt szeretném az alábbiakban néhány példával illusztrálni.

A mű prologust követő első fejezete különösen alkalmas az összevetésre, mert megvan a latin változatok között speciális szerepet betöltő Bodelian-töredékben is. Rögtön az első mondat végén érdekes eltérésre akadunk:

L: Latin Kritikai kiadás	L: Latin E Oxford, Bodleian Library, Cod. Laud. Lat. 46.	Olasz 1 Riccari- diana	Olasz 2, Nápoly (N)	Olasz 2 Bécs (W)	Olasz 2 Budapest (B)
per fru- itionem divinam in patria vitae /C: prima vita/	per di- uinam fruitionem patria uite	per la divi- na usanza nella pat- ria della vita.	per divina fruitione nella pri- ma vite.	per divina frucione nella pri- ma vite.	per divina fruitione nella pri- ma vite.

222 Romana Guarnieri kézzel írt jegyzete, a nápolyi kézirat általa készített, kiadatlan gépelt átírásához (1965?), kiadva FALVAY 2011: „Occorre mettere in 5 colonne il francese i latini e i due italiani. Per me. La traduzione a volte sembra la stessa, a volte è tutta un'altra. Probabilmente il traduttore dell'una ha tenuto presente l'altra oppure una traduzione è stata rimaneggiata; oppure infine si tratta della stessa traduzione in due redazioni diverse; e a questo proposito si confronti quello che dice di sé il traduttore inglese M.N. che cioè avendo molti anni prima data una prima traduzione che fu molto criticata, ora ne dava una seconda, cercando di ovviare agli inconvenienti in cui era ricorso con la prima. Ad ogni modo è tradotto di sul latino e non sul francese..” Valamint SARGENT, megjelenés alatt: „The relations between the recensions of the *Specchio*, and between the *Specchio*, the *Speculum* and the underlying *Mirouer*, are not immediately apparent; only a full collation will clarify them.”

Itt első látásra úgy tűnik, hogy az Olasz 2 romlott olvasatot követ, mivel a latinban olvasható „*patria vitaenек*” az Olasz 1 „*patria della vita*” formulája felelne meg, ám az Olasz 2 mindhárom kézírata „*prima vite*” alakot közöl. Azonban a latin kritikai kiadás apparátusát megvizsgálva láthatjuk, hogy ez az olasz olvasat egy meglévő latin kódexen (a kritikai kiadás C jelű szövegén, Città del Vaticano, Cod. Chigianus B IV 41) alapul. Az azonban egyértelmű, nemcsak ebben a kifejezésben, hanem a „*fruitio*” szó kétfajta olasz fordítása („*usanza*”, illetve „*fruitione*”) alapján is, hogy két eltérő fordításról van szó.

Ugyanebben a fejezetben valamivel későbből jöjjön a következő példa, ugyanabból a mondatból, amit fentebb már az „*alinea*” szó kapcsán elemeztünk:

L: Latin Kritikai kiadás	L: Latin E Oxford, Bodleian Library, Cod. Laud. Lat. 46.	Olasz 1 Riccardiana	Olasz 2, Nápoly (N)	Olasz 2 Bécs (W)	Olasz 2 Budapest (B)
Fuit quaedam domicella filia regis, cordis utique magni et animo nobilis, quae morabatur in terra aliena .	Fuit quaedam domicella filia regis magni utique cordis /BCDE/ et animo generosa /BCDE/ que tamen in terra morabatur aliena /BCE/	Fu una donzella, figliuola d'uno re, certo di grande cuore e gentile d'animo, la quale però stava nell'altrui terra .	Ove adunque una donçella , figliuola d'un grande re , in verità gentile di cuore et d'animo, la quale sola habitava in paese straniero .	Era adunque una donzella , figliuola d'uno grande re , in verità gentile di cuore et d'animo, la quale sola habitava in paese straniero .	Fu adunque una donzella , figliola d'un gra[n]dere , in verità gentile de core et de animo, la quale sola habitava in paese strano .

Egyrészt azt láthatjuk, hogy a latin „*domicella*” szót az Olasz 1 „*figliuolának*”, míg az Olasz 2 „*donzellának*” fordítja. Azt is láthatjuk, hogy a különböző latin kéziratokban némileg eltér a szórend, és a másodikként közölt latin változat tűnhetett úgy egy fordító számára, hogy a „*magnus*” jelző a „*rexre*” és nem a „*corra*” vonatkozik. Az Olasz 2 mindenesetre ezt az értelmezést teszi magáévá a „*grande re*” formával.

Ráadásul az is megfigyelhető, hogy az Olasz 2-n belül B további szövegromlást is tartalmaz, hiszen N és W a latin szöveg értelmének megfelelő „*paese straniero*” formát hozza, addig B „*paese strano*” olvasatot közöl.

Hogy ne csak a szöveg elejéből álljon itt példa, szeretném felhozni a Sargent kollációjában szereplő részletet is:

L: Latin Kritikai kiadás	Olasz 1 Riccardiana	Olasz 2 Nápoly (N)	Olasz 2 Bécs (W)	Olasz 2 Budapest (B)
<i>Quas uobis continue notificabam per tam no- biles nuntios, quales nunc audistis. Et tales, dicit Amor, impe- diti seipsis manebunt usque ad mortem.</i>	le quali con- tinuamente notificava per tanti nobili messi , i quali avete ubedito ora. E questi tali , dice l'Amore, sta- ranno infino alla morte in se medesimi impaciati.	le quali io continuo vi notificava con così fatti messagieri li quali voi ora avete udito . Et tali , dice l'Amore, im- pacciati loro medesimi si stanno insino alla morte.	le quali io continuo vi notificava con così fatti messagieri li quali voi ora avete udito . Et tali , dice l'Amore, im- pacciati loro medesimi si stanno infino alla morte.	che io conti- nuo vi notifi- cava con così facti missi che voi ora avete odito . Et ali , dice l'Amore, im- paciati loro medesimi si stando infino alla morte.

Itt is egészen nyilvánvaló, hogy a két olasz változat eltérő fordítást tartalmaz: a latin „*continuet*” az Olasz 1 határozószóként, míg az Olasz 2 határozói szerepben álló jelzőként fordítja,²²³ és más megoldást választ a „*nobiles nuntios*” kifejezés feloldására is: az Olasz 1 szó szerint adja vissza, míg az Olasz 2 a latinnak egyáltalán nem megfelelő „*così fatti*” kifejezéssel él, amely szövegromlásnak tekinthető. Ugyanebben a mondatban érdekes módon egy másik kifejezésnél az Olasz 1 mutatja a szövegromlás jegyeit, amikor az „*audio*” igét az „*ubedirével*” fordítja. Úgy érzem, ezek a példák megvilágítják, hogy az Olasz 1-nek és Olasz 2-nek nevezett szövegek nem csupán strukturálisan, de szövegszinten is eltérő variánst jelentenek, és joggal tarthatjuk őket két külön fordításnak.

Ugyanezen a szövegrészleten megfigyelhető egy további olyan elem is, amely arra utal, hogy az Olasz 2 szövegcsoporton belül B későbbi

²²³A régi olasz használja a „*continuo*” formát határozói értelemben is: lásd TLIO: *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*. Pubblicazione periodica online, direttore: Pietro G. Beltrami. <http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/>

szövegállapotot tükröz. A latin „*Et tales*” kifejezést az Olasz 1 „*e questi taliként*”, az Olasz 2 N és W kézírata pedig „*et talinak*” fordítja, míg a budapesti kéziratban a teljesen más értelmű és a kontextusba egyáltalán nem illeszkedő „*et ali*” forma szerepel („*amazok*” helyett „*és szárnyak*”). Az „*et*” kötőszót a kódex szövege rövidítve hozza, ami egyértelművé teszi, hogy nem csupán a szavak – régi kéziratokban amúgy is általában esetleges – elválasztása okozza a szövegromlást.

Ugyanezen részlet legelső szavai is azt mutatják, hogy a budapesti kézirat az Olasz 2 másik két kéziratához képest is romlott változatot közöl, hiszen a latin „*mihi dicere placet*” kifejezést R, N és W egyaránt „*mi piace de dire*” formában tartalmazza, míg B „*mi piace de odire*” olvasatot közöl. Az olaszban könnyen összekeverhető „*odire*” (hall) és „*dire*” (mond) formák közötti váltás egyben arra is utal, hogy B egy másik olasz szövegből származik, esetleg többszöri másolás eredményeképpen született, hiszen az olasszal ellentétben a latin „*dicerét*” nem lehet „*audirének*” olvasni vagy értelmezni.

Mindez alapján a fentebb megfogalmazott alapprobléma – mi módon kapcsolódott a *Specchio* három kéziratához Árpád-házi Margit neve – megoldásához is valamivel közelebb kerülhetünk. Természetesen azt is meg kell említeni, hogy mivel ennél a szövegnek az átlagos kézirat-pusztulási aránynál is magasabbal kell számolnunk, feltehetjük azt is, hogy egy elveszett szövegváltozat (például B egy korábbi olasz archetípusa vagy éppen egy a Bodleian-töredékhez hasonló struktúrájú latin szöveg) szerepelhetett a ránk maradt olasz szövegek forrásául. Mindez azonban csupán spekuláció, hiszen csupán a ránk maradt szövegek egymáshoz való viszonyáról tudunk érdemleges véleményt formálni.

A *Specchio* három magyar vonatkozású kéziratának vizsgálata során tehát megállapítottuk, hogy ezek a szövegek nem csupán strukturális szempontból, hanem szövegszinten is elkülönült változatot alkotnak a modern kiadásban is megjelent Olasz 1 szöveghez képest. Valamint a három kódexen belüli szöveg hagyományozódás kérdéséhez is sikerült adatokat találnunk, s e szerint W és N korábbi, a latinhoz közelebb álló szövegállapotot őriz, mint B. A fentiek alapján levonhatjuk azt a következtetést, hogy az Olasz 2 három kézírata közül szövegszinten a budapesti tekinthető a legkésőbbi variánsnak, ami egyben azt is kizárja (vagy legalábbis nagyon valószínűtlenné teszi), hogy a prolókus fentebb elemzett, magyar vonatkozást tartalmazó incipitjének eltérése B-ben a legkorábbi szövegfejlődési stádiumot jelentené. S ez alapján az a folyamat látszik valószínűbbnek, hogy elsőként az N és W által megőrkített szövegváltozat született meg, amelyben a *Specchiót* egy-

értelműen Margit írásművének tartják, és ezt a stigmatizációs legenda-részlettel is alátámasztják, és egy későbbi szerkesztési beavatkozásnak tekinthető a prólógus módosítása és a stigmatizációs legenda-részlet kihagyása a szövegből, aminek – ismételjük meg a fentebb már felvetett gondolatot – köze lehet ahhoz az 1409-es levélváltáshoz, amelyből az olasz domonkosok értesültek arról, hogy Margit valójában nem kapott stigmákat az Úrtól.²²⁴

A *Specchio* négy fennmaradt olasz nyelvű kéziratát még egy szinten lehetséges és érdemes volna vizsgálni, ami azonban kompetenciáimat és ezen elemzés kereteit is szétfeszítené, s ez pedig a történeti dialektológia. Mivel azonban ez az elemzés kifejezetten hasznos kutatási iránynak tűnt, ezért munkámba bevontam egy olasz nyelvtörténész-dialektológus kollégát, Huszthy Almat, akivel részben közösen el is kezdtük a kutatást.²²⁵ A négy kézirat összevetése és dialektális elemzése arra a kérdésre is választ adhat, hogy Itália melyik részén másolhatták az adott kéziratokat. Ez pedig a filológiai kérdéseken túl a mű elterjedésének vizsgálata szempontjából is döntő fontosságú lehet. Ráadásul azt is figyelembe kell vennünk, hogy pontosan azon kéziratok alapszövege maradt kiadatlan, amelyeket egy magyar szent írásműveként olvastak a késő középkorban.

Huszthy Alma folyamatban lévő dialektológiai elemzői munkájának csupán egy előzetes eredményét szeretném e helyt megemlíteni, és szeretném azt is röviden illusztrálni, mi módon lehetséges a nyelvtörténeti-dialektológiai vizsgálatot összhangba hozni a történeti-filológiai kutatással. Huszthy elemzései leginkább a magyarországi itálikakutatás szempontjából is elsődlegesen fontos budapesti kézira koncentrálnak. Ennek eredményeképpen az látszik valószínűnek, hogy B nyelvjárás szempontjából Marche tartományhoz kötődik. Ez a megállapítás egyrészt némiképpen árnyalja azt a korábbi véleményt, amely a *Specchio* fordítását Észak-Itáliához kapcsolja, bár figyelembe véve, hogy B nem tekinthető a legkorábbi variánsnak, nem zárja ki annak lehetőségét, hogy eredetileg ott született meg a fordítás. Másrészt viszont találunk olyan történeti adatot, ami éppen Marche tartományhoz vezet bennünket. Romana Guarnieri kutatásaiból tudjuk, hogy a magyar történelemből is jól ismert Marchiai Szent Jakab 1449-ben éppen Marchében tevékenykedik a fentebb már többször említett Kapisztrán Jánossal egyetemben a fraticellók ellen. Ráadásul egy konkrét szöveges forrásunk is van, mégpedig Jakabnak ezen missziójáról készült *Di-*

²²⁴Lásd fentebb a 3.3. fejezetet.

²²⁵HUSZTHY – FALVAY 2011.

*alogus contra fraticellos*²²⁶ című műve, amely mind latin, mind olasz változatban fennmaradt. Külön érdekesség, hogy csak a népnyelvű változatban szerepel egy olyan kitétel, amelyet úgy értelmezhetünk, hogy a fraticelliket – sok más mellett – azzal vádolja, hogy a Szabad Lélek/Szellem eretnekséghez tartoznak („*vivere in spirito della libertà*”),²²⁷ amely mozgalomnak, mint azt fentebb láttuk, Guarnieri szerint éppen a *Miroir* volt a legfontosabb olvasmánya.

²²⁶JACOBUS DE MARCHIA 1975; GUARNIERI 1965, 477–478.

²²⁷GALAMB 2011, különösen: 251–252.

5. A *Meditationes Vitae Christi* magyar vonatkozásai

5.1. A *Meditationes Vitae Christi* jelentősége

A *Meditationes Vitae Christi* (a továbbiakban MVC) a késő középkori vallásos irodalom egyik legnépszerűbb írásműve, több száz kéziratban maradt fenn, népszerűsége a *Fioretti*ével vetekszik. Az MVC Krisztus életét dolgozza fel elmélkedések formájában, a legelterjedtebb és a legtöbb kutató szerint eredeti változatában egy ferences testvér írta egy klarissza apáca számára. Vallástörténeti-irodalomtörténeti szempontból különösen lényeges, hogy az evangéliumi történeteket roppant személyes és emocionális formában tárja az olvasó elé, másrészt számos olyan epizódot tartalmaz, amelyeknek a forrását nem találjuk meg a kanonikus evangéliumokban. Feltétlenül kiemelendő továbbá, hogy az MVC szövegében számtalan olyan részletet találunk, amelyek a Trecento képzőművészetében köszönnek vissza, ezért a szöveg és a képzőművészet egymásra hatása e mű esetében sokat tárgyalt és vitatott kérdés.²²⁸ Témánk szempontjából egyrészt azért lényeges ez a mű, mivel hosszú és névvel is megjelölt idézeteket tartalmaz a Szent Erzsébetnek tulajdonított *Mária-reveláció*kából, másrészt mivel nemcsak hogy egyértelműen Itáliában, azon belül is Toscanában (San Gimignano környékén) íródott, hanem időről időre felmerül annak lehetősége is, hogy eredetileg nem latin, hanem olasz népnyelven lett papírra vetve.

Az MVC nem csak a középkorban volt népszerű olvasmány, hanem azóta is szinte folyamatosan ismert volt a művelt olvasóközönség számára, mégis a mű filológiai szempontból hihetetlenül összetett, és sok kérdése mind a mai napig tisztázatlan. Az MVC kutatástörténetének bizonytalan aspektusai közül mindenképpen meg kell említenünk, hogy nincs megnyugtatóan tisztázva a szerzőség kérdése, a mű datálása és a különböző verziók egymáshoz való viszonya, és ehhez kapcsolódóan az sem, hogy a latin verziók tekinthetők-e eredetinek, vagy valamelyik olasz változat.

A szerzőség kérdése témánk szempontjából nem elsődlegesen fontos, ezért csupán röviden térek ki rá, a másik két vitatott pontról azonban részletesebben szólni fogunk, hiszen azok fő témánkat közvetlenebbül

²²⁸E kérdés összefoglalásához lásd RAGUSA 2003.

érintik. A datálás és az eredeti nyelv problematikája számunkra kiemelkedően lényeges, hiszen a legerjedtebb datálás éppen az Erzsébet nevéhez kapcsolt egyik idézet alapján, és az sem lehet számunkra közömbös, hogy e mű esetében is egy *volgarizzamentó*ról beszélhetünk-e, vagy eredetileg is olaszul született.

Az MVC-t korábban Szent Bonaventurának tulajdonították, ám mára ezt a szerzőazonosítást senki nem fogadja el, és noha szinte teljes konszenzus van Iohannes de Caulibus (Giovanni de' Cauli, Giovanni de' Calvoli) szerzősége mellett,²²⁹ ez a szerzőazonosítás sem mentes a problémáktól. Egyrészt ez a név egyetlen későbbi forrásban fordul csak elő, és az MVC számos kéziratának egyikén sem, másrészt pedig több ilyen nevű ferences barátot is ismertünk San Gimignano-ból.²³⁰ Ráadásul a közelmúlt két új javaslat is felmerült a szerző személyére nézve: Sarah McNamer 2009-es tanulmányában a mellett érvel, hogy a mű eredeti változatát női szerző írhatta, míg legutóbb Tóth Péter fogalmazott meg egy teljesen új hipotézist e tekintetben.²³¹

A mű legszélesebb körben elfogadott datálása éppen a magyar vonatkozású forrásán alapul, ezért számunkra ez a legfontosabb probléma, azonban ehhez elengedhetetlen, hogy a mű verzióiról is ejtsünk néhány szót. A mű számos fentmaradt kéziratán belül a kutatás három alapvető latin változatot különít el: az MVC kéziratait elsőként szisztematikusan feldolgozó Columban Fischer úttörő tanulmánya nyomán *grosse Text*nek nevezett leghosszabb verziót, a *kleine Text*ként közepest, valamint a csak a passiót és az azt közvetlenül megelőző és követő eseményeket tartalmazó változatot, amelyet *Meditationes de passione Christi* néven ismerünk. Columban Fischer egy olyan elméletet fogalmazott meg, mely szerint a *Meditationes de passione Christi* mégiscsak autentikus bonaventurái írásmű lenne, amelyet később szerkesztettek a hosszabb verziókba.²³² Ezt a feltevést a későbbi kutatók legnagyobb része elutasítja, s mellett érvel, hogy az MVC egységes műként íródott, ily módon a leghosszabb változat (*grosse Text*) tekinthető az eredetinek, s abból ragadtak ki rövidebb részeket később, amelyek önállóan is terjedtek.²³³ Amennyiben elfogadjuk az MVC egységes eredeti szerkesztésének gondolatát, úgy adódik egy valószínű *terminus post quem*, méghozzá 1299, mivel a Jézus passiójáról szóló részben több ku-

²²⁹ IOHANNES DE CAULIBUS 1997, IX; ld. még AROSIO 2000, 764–774.

²³⁰ Arosio 2000.

²³¹ McNamer 2009 és Tóth-Falvay megjelenés alatt.

²³² E szöveg kiadása STALLINGS 1965. FISCHER 1932; és Uő, *Bonaventure*. In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, I, Paris, 1937, 1851.

²³³ PETROCCHI 1952, 757–778 és STALLINGS 1965, 3–35

tató álláspontja szerint idézet olvasható Hackeborni Mechtild (†1299) *Liber specialis gratiae* című könyvéből, amelynek fennmaradt kézírata nagy valószínűséggel halála után készült el.²³⁴ Többek között emiatt is az 1990-es évekig az MVC születésének legáltalánosabban elfogadott dátuma a 14. század eleje volt.²³⁵

Utoljára Sarah McNamer próbálta meg az MVC datálását újragondolni, és egy még későbbi dátumot, 1336–1360-at javasolt.²³⁶ McNamer az új dátumot az MVC egyik megjelölt és azonosított forrása, az Árpád-házi Szent Erzsébetnek tulajdonított *Mária-revelációk* általa feltételezett szerzője alapján kísérli meg. Ő ugyanis amellett érvel, hogy a *Mária-revelációk* szerzője, illetve főszereplője valójában Tössi Erzsébet (Árpád-házi ifjabb Erzsébet), aki 1336-ban vagy 1338-ban halt meg, és akinek az életrajza 1338 és 1360 között íródott.

McNamer ugyanakkor azt is felvetette, hogy nem a hosszú latin, hanem a rövid, negyvenegy fejezetes olasz verzió lehet az MVC eredeti változata. McNamer úgy érvel, hogy a latin *kleine Text* nem számít önálló variánsnak, azonban a csak olasz nyelven fennmaradt, negyvenegy fejezetből álló szöveg – amely az azonos fejezetszám ellenére különbözik a latin *kleine Text*től – nemcsak hogy önálló verzió, hanem ez lehet a legkorábbi fennmaradt változat. E rövid olasz verzió érdekessége (amellett, hogy sok részt elhagy, főképpen a Krisztus nyilvános működését érintő epizódokat) éppen az, hogy e változat is tartalmazza a *Mária-revelációk*ból vett idézeteket, ellentétben a latin *kleine Text*tel, s ugyanúgy megjelöli a forrást is, mint a latin szöveg.

Isa Ragusa és Holly Flora azonban amellett érvelnek, hogy az egyik olasz nyelvű hosszú változat, a párizsi Bibliothèque Nationale MS Ital. 115 jelzetű szövege a legkorábbi verzió.²³⁷ Ami a mű datálása, következésképpen McNamer elmélete és annak cáfolata szempontjából lényeges, az az, hogy mindhárom szöveg, amely egészen 2009-ig a mű eredeti változataként felmerült – tehát a latin *grosse Text*, az olasz rövid, valamint az olasz hosszú változat –, tartalmazza a *Mária-revelációk*ból vett idézetet, amely alapján McNamer az új datálást megkísérelte.

²³⁴COLLEDGE, E., *Dominus cuidam devotae suae: A Source for Pseudo-Bonaventura*. = *Franciscan Studies*, 36 (1976), 105–107; idézi McNAMER 1990, 235–261.

²³⁵SEVERUS, Emmanuel von – SOLIGNAC, Aimé, *Meditationes Vitae Christi*. In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, X, ed. Marcel VILLER, Paris, 1980, 913: »[...] début du 14^e siècle [...]».

²³⁶McNAMER 1990.

²³⁷RAGUSA 1997, 145 és RAGUSA 2003, 79; FLORA 2009. Köszönöm a szerzőnek, hogy megjelenés előtt álló kéziratát rendelkezésemre bocsátotta.

Az amerikai kutatónő által javasolt dátumot mára széles körben elfogadták. 1997-ben a nagy tekintélyű *Corpus Christianorum* sorozatban megjelent a mű latin változatának kritikai kiadása, melynek előszavában a szerkesztő, Mary Jordan Stallings így ír McNamer tanulmányára hivatkozva: „Amennyiben kizárjuk, hogy a harmadik fejezetben olvasható szakasz (MVC 3.5–69) máshonnan származik, mint Tössi Erzsébet Revelációiból, akkor jelenleg úgy tűnik, hogy kb. 1346 (Tössi Erzsébet revelációi elterjedésének körülbelüli időpontja) képezi a mű összeállításának terminus post quemjét”.²³⁸ A szintén nagy tekintélyű olasz életrajzi sorozat, a *Dizionario Biografico degli Italiani* szócikkében is McNamer elméletét fogadja el Marco Arosio: „[...] az amerikai kutató tanulmányi lehetővé tették, hogy a 14. századon belül még későbbre helyezzük a mű datálását. A *Revelationes* attribúcióját [...] kétségbe vonták [...]: létezik egy másik jelölt is a mű szerzőségére, a kevésbé ismert domonkos apáca, Tössi Erzsébet [...]”.²³⁹ A legutóbbi tudományos igényű szövegkiadás (az egyik népnyelvű, szicíliai dialektusban készült változat átirata) szerkesztője McNamer nevének említése nélkül ugyan, de szintén elfogadja e kései datálást.²⁴⁰ Azt látjuk tehát, hogy Sarah McNamer 1990-es tanulmánya igen komoly visszhangot váltott ki, és hipotézisét széles körben elfogadják, noha a datálás számos problémát vet fel.

Meglepő módon, két évtizeddel nagy hatású tanulmányának megjelenése után McNamer újabb írásában maga cáfolta saját széles körbe elfogadott elméletét. 2009-es cikkében egy korábban teljesen ismeretlen, még rövidebb, olasz nyelvű változatot mutat be, amely ugyan mindössze egy késői, 15. századi kéziratban maradt ránk, ám McNamer szerint mégis ez lehetett a mű eredeti verziója. Témánk szempontjából e változat jellegzetessége, amellet, hogy jelentősen eltér az összes általunk ismert variánstól éppen az, hogy ez a verzió nem tartalmazza a Mária-revelációkból vett idézetet, amin a korábbi datálás alapult, ezért

²³⁸ „Barring the identification of the passage on chapter 3 (MVC 3.5–69) as other than the Revelations of Elisabeth of Töss, at present it would seem that ca. 1346 (an approximate date for the diffusion of the Revelations of Elisabeth of Töss) is the terminus post quem for the date of composition [...]”. IOHANNES DE CAULIBUS 1997, XI.

²³⁹ [...] gli studi della ricercatrice statunitense hanno consentito di spostare ulteriormente in avanti nel secolo XIV la data di composizione. L'attribuzione delle *Revelationes* [...] è stata messa in discussione [...]: esiste un'altra candidata alla paternità del testo, la meno conosciuta monaca domenicana Elisabetta di Töss [...]. AROSIO 2000, 771.

²⁴⁰ GASCA QUEIREZZA 2008, XIV: „L'opera, composta sulla metà del Trecento [...]”.

maga McNamer ismeri be, hogy nincs ok arra, hogy a mű születését 1338 utánra tegyük.²⁴¹ Miután azonban ez a változat ily módon nem tartalmaz magyar vonatkozást, témánk szempontjából nem elsődlegesen fontos vizsgálata.²⁴²

²⁴¹McNamer 2009.A szóban forgó kézirat: Oxford, Bodleian Library, Canon. Ital. 174.

²⁴²TÓTH-FALVAY megjelenés alatt.

5.2. A *Meditationes Vitae Christi* magyar vonatkozása és datálása

Az MVC legtöbb verziója tartalmazza a magyar vonatkozású idézetet. A legelterjedtebb és a kutatók többsége által a legkorábbi változatának tekintett, úgynevezett *grosse Text* a harmadik fejezetben idéz a Szent Erzsébetnek tulajdonított *Mária-revelációkból*, mégpedig a Szűz gyermekkorának azt az epizódját elevenítve fel, amikor Mária a templomban élt. Azért vehetjük bizonyosra, hogy az MVC szerzője nem valamely másik műből nyerte információit, mert konkrétan meg is jelöli Erzsébetet, akinek revelációiban Mária gyermekkoráról olvashatunk: „*Amit pedig ott tett, azt az ő revelációiból tudhatjuk, amelyeket valamely hívével tett. És úgy hisszük, hogy ez Szent Erzsébet volt, akinek az ünnepét évente megüljük.*”²⁴³ Ezt a bevezető mondatot követően az MVC idézi az egész negyedik revelációt, Mária imájával és hét kérésével (*petitiones*), a következő incipittel és explicittel: „*Quando, inquit, pater meus et mater mea ...X... Propterea petebam sic gratiam et uirtutes*”. Ugyanebben a fejezetben közvetlenül ezután még egy idézet olvasható a *Mária-revelációkból*, egészen pontosan a hetedik reveláció első két bekezdése, amelyben Mária arra tanítja Erzsébetet, hogy a kegyelem csupán áhítatos imádság és a test gyötrése által érheti az embert: „*Et iterum: Fili, tu credis, quod omnem gratiam ...X... et despeccior quam unquam fuerit*”. Az idézet lezárásaként az MVC összeállítója még hozzátézi: „*Hucusque de dictis reuelationibus*”.²⁴⁴ McNamer datálásának alapja tehát az MVC-ben idézett, Szent Erzsébetnek tulajdonított *Mária-revelációk* általa feltételezett szerzője.

A 2.5. fejezetben már érintettük Alexandra Barrat és McNamer elméletét, amellyel a Mária-revelációkat az 1336/1338-ban meghalt Tössi Boldog Erzsébethez próbálják kötni, és már jeleztük, hogy nem fogadjuk el ezt az azonosítást. Azonban mivel ez a téves azonosítás igen komoly visszhangot váltott ki, és alapjaiban határozta meg az MVC

²⁴³*Quid autem ibi fecerit, scire possumus ex reuelationibus suis, factis cuidam sue deuote. Et creditur, quod fuit sancta Elizabeth, cuius festum solemniter celebramus.* IOHANNES DE CAULIBUS 1997, 15; vö. S. BONAVENTURA 1868, 513.

²⁴⁴IOHANNES DE CAULIBUS 1997, 15–17. Apróbb eltérések (főleg szóelhagyások) olvashatók csupán a két szöveg között, de egyértelmű, hogy az MVC egy a Livarius Oliger által kiadotthoz igen közel álló kéziratból másolta a szöveget. Vö. OLIGER 1926, 54–58.

datálásáról kialakult véleményeket az elmúlt húsz évben, érdemes egy kicsit részletesebben is kitérni rá.

Tössi Erzsébet életrajzi adatai elég bizonytalanok.²⁴⁵ Ő is Árpád-házi hercegnő, Árpád-házi Szent Erzsébet távoli unokahúga, hiszen III. András és Fennena lengyel hercegnő lányaként látta meg a napvilágot, valamikor 1292–1294 körül Budán. Négy éves korától mostohaanyja, Habsburg Ágnes neveli. Eljegyzik a cseh III. Vencellel, majd szóba kerül Habsburg Henrik is mint jövendőbeli, azonban mint anyyi rokona, végül ő is apáca lesz. Élete nagy részét, huszonnyolc évet a ma Svájcban található Töss domonkos kolostorában töltötte, ott is halt meg 1336 és 1338 között. Noha boldogként tisztelik, szentté avatására nem került sor. Életének gyakorlatilag egyetlen forrása a feltehetőleg rendtársa, Elsbeth Stigel (†1360) által írt középfelnémet nyelvű legendája.²⁴⁶

Először Alexandra Barrat vetette fel 1992-ben, hogy a *Mária-revelációk* szerzője valójában Tössi Boldog Erzsébet lenne.²⁴⁷ Sarah McNamer először 1990-ben a már idézett cikkében fejlesztette tovább Barrat elméletét, majd 1996-ban publikálta a Barrat által vizsgált verziókat, tehát a *Mária-revelációk* két középfangol verzióját, valamint egy latin kéziratot. 1990-es cikkében, illetve 1996-os szövegkiadása előszavában McNamer Barratnál is egyértelműbben foglal állást a szerzőség kérdésében.²⁴⁸ E két szerző fejtegetései gyakorlatilag megegyeznek, hiszen maga McNamer írja, hogy a szerzőséggel kapcsolatos érveit Alexandra Barrat fentebb idézett tanulmányára alapozza, ezért e két szerző argumentációját egyben tárgyaljuk. Főbb érvek a következők: (1) A stilisztikai érvek Tössi Erzsébetre utalnak. (2) Árpád-házi Szent Erzsébet biográfiai forrásaiban nem szerepel hangsúlyosan sem a Mária-devóció, sem a misztika, míg Tössi Erzsébetében igen. (3) Tössi Erzsébet is

²⁴⁵Árpád-házi *Ifjabb Szent Erzsébet Tössi Legendája*. Ford. PUSKELY Mária. In KLANICZAY-MADAS 2001, 308–330; valamint KLANICZAY 2000, 179.

²⁴⁶Modern kiadása: OEHNINGER 2000. Korántsem bizonyos azonban, hogy a legendának, legalábbis a ma ismert formájában, valóban ő a szerzője. Lásd PUSKELY 1992.

²⁴⁷Erzsébet természetesen a szöveg főszereplője és nem szerzője, hiszen szerzőként a két kutató Elsbeth Stigel feltételezi, ám az ő terminológiájukat követve mi is ily módon használjuk. Bár óvatosan fogalmaz a szerzőség kérdésével kapcsolatban, mégis egyértelműen kiderül, hogy Tössi Erzsébetet tartja a mű valódi szerzőjének: „*There were in fact two St Elizabeths of Hungary (...) it does seem unlikely that the Revelations originated with St Elizabeth of Thuringia (...) if in spite of this Elizabeth of Toess is rejected as a candidate for the authorship of the Revelations, there are at present no other plausible candidates.*” BARRAT 1992, 7–10.

²⁴⁸MCNAMER 1996, 11–12, 14.

magyar királynő. (4) Két fontos latin kézirat is szűzként említi Erzsébetet.

A stilisztikai érvekkel (1) egyrészt leginkább azt kívánják bizonyítani, hogy „a *Mária-revelációk* Erzsébeté” apáca volt, amely Tössi Erzsébetre igaz, ellentétben Árpád-házi Szent Erzsébettel. Itt leginkább a *Mária-revelációk* szövegében előforduló olyan visszatérő formulákra utalnak, amelyekkel a középkori irodalomban valóban apácákat szoktak jelölni, mint az *ancilla Christi* vagy a *sponsa Christi* szófordulatok, vagy az, amikor megemlítik Erzsébet *sociae*t, amely kifejezéssel a rendtársakra szokás utalni. Ezenkívül kiemelik, hogy néhány reveláció a liturgikus naptárra történő utalással kezdődik (*in festo...*), s hogy ez is kolostori életformára utal.²⁴⁹ Továbbá a *Mária-revelációk* stílusáról szólva Barrat, Oligerrel vitatkozva, azt is kiemeli, hogy a szöveg egészének jellege és stílusa „nem a 12. századra jellemző, hanem a 13. század végi, 14. századi ekstatisz női misztikára.”²⁵⁰ E két megállapítással, noha az utóbbi nincs részletesen kifejtve, nagyjából egyetérthetünk – bár feltétlenül hozzátennénk, hogy e stílusjegyek nem csupán apáca-, hanem női harmadrendi, esetleg laikus-begina közösségekre is jellemzőek²⁵¹ –, s ez alapján elmondhatjuk, hogy a *Mária-revelációk* valószínűleg a 13–14. században keletkezett, s feltehetően női közösséghez kötődő személy a szerzője.

(2) Való igaz az is, hogy Tössi Erzsébet életszentségének sokkal inkább központi eleme a Mária-tisztelet, mint Árpád-házi Szent Erzsébet esetében.²⁵² Evvel kapcsolatban azonban két megjegyzést mindenképpen szeretnénk megfogalmazni. Egyrészt noha legendája tanúsága szerint Tössi Erzsébet valóban különösen intenzíven fordult Szűz Mária felé, arra mégis csupán egyetlen utalást találunk, hogy misztikus élménye (nevezetesen levitáció), fűződött volna a Szent Szűzhöz.²⁵³ Azonban ezt az egyetlen, bizonytalan leírást nem követi semmi utalás, amelyből arra következtethetnénk, hogy Tössi Erzsébet egyáltalán szavakba foglalta volna élményeit, nemhogy arra, hogy másokkal megosztotta, vagy különösen, hogy leírta vagy valakinek lediktálta volna. Sőt, a legendában arra sincs további utalás, hogy bármiféle lelki élményét írásba

²⁴⁹Uo. 13–14.

²⁵⁰„is not of the twelfth century, but is characteristic of the ecstatic women's mysticism of the later thirteenth and fourteenth centuries.” BARRAT 1992, 10.

²⁵¹A liturgikus naptárra való utalás például a ferences harmadrendi Cortonai Margit legendájában is gyakori.

²⁵²Előbbi életrajzában külön kiemelik, hogy Szűz Mária ünnepein több ezer *Ave Mariát* mondott el tisztelete jeleként – PUSKELY 1992, 316–317.

²⁵³PUSKELY 1992, 318.

foglalta volna.²⁵⁴ A másik tényező, amit mindenképpen figyelembe kell vennünk, az, hogy a Mária-devóció a 12. századtól kezdve általánosan elterjedt a vallásos irodalomban.

(3) Azt, hogy a főszereplő magyar királylány, egyértelműen hagiográfiai toposznak tekinthetjük, ahogy ezt jelen tanulmányban is bizonyítani igyekszünk.

(4) A *Mária-revelációk* szerzőjének feltételezett szüzessége már Oli-ger argumentációjában is központi szerepet játszott: ő szinte ugyanazokat az érveket hozta fel Schönauai Erzsébet mellett érvelve, mint McNamer és Barrat Tössi Erzsébet kapcsán. A szüzesség, mint attribútum szentéletű nők esetében inkább tekinthető szinte automatikus toposznak, mintsem életrajzi adatnak, hiszen például az összes női szentet, így a háromszoros édesanya Árpád-házi Erzsébetet is a szüzek között sorolják fel a középkori liturgiában. Ráadásul filológiai szempontból sem igazán helytállóak a szüzességre vonatkozó érvek. Egyrészt a *Mária-revelációk* számos kéziratának összesen három szöveghelye közül, amelyet Oliger, Barrat és McNamer kiemeltek, egyik sem tartozik filológiai értelemben az alapszöveghez: kettő az incipit formulában, míg egy az explicit formulában fordul elő.²⁵⁵ Ráadásul a „szűz” – *virgo* kifejezés Erzsébetre vonatkoztatása magyarázható egyszerűen szövegromlásként is, amennyiben az eredetileg Máriára vonatkozott és nyelvi sajátosságok miatt változhatott át e néhány szövegrészletben Erzsébet jelzőjévé.²⁵⁶

²⁵⁴Ezt egyébként mind BARRAT mind McNAMER elismeri: McNAMER 1996, 13; BARRAT 1990, 8.

²⁵⁵E szerzők két kézirat összesen három szöveghelyét hozzák fel példaként, amelyekben a *virgo* kifejezés Erzsébet neve mellett áll. Az Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, Cod. 656 jelzetű kézírata, egyike a legkorábbra, a 14. század első felére datált szövegeknek: (1) *Incipit legenda sancte Hely(sa)beth virginis cui facte sunt Revelationes infra scripte* (f. 120r.); (2) *Expliciunt Revelationes facte sancte Helysabeth virginis...* (f. 125 v). A másik szóban forgó szöveg, a Magdalene College kézírata, amelyet Alexandra BARRAT elemzett először ebben az összefüggésben és Sarah McNAMER adott ki, mindössze egyszer használja a szűz kifejezést Erzsébettel kapcsolatban, mégpedig a legelső mondatban (3) *Hic incipiunt visiones beate virginis Elisabeth filie Regis Vngarie*. Ha megfigyeljük azonban e három mondatot, megállapíthatjuk: mindháromnak közös jellegzetessége, hogy gyakorlatilag nem tartozik magához a szöveghez, hanem az (1) és a (3) szövegrész a modern értelemben vett címet helyettesítő incipit formula, amely jellemzően a kódexmásoló megfogalmazása, nem pedig a másolt szöveg része. A (2) szöveghely pedig az explicit formula.

²⁵⁶A *Mária-revelációk* különböző latin verzióiban a cím-, illetve incipit formulákban általában szerepel a *virgo* szó, ám nem Erzsébetre, hanem természetesen Máriára vonatkoztatva. Mivel a szó eredeti értelmében nem Erzsébetnek vannak

A fentiek alapján Alexandra Barrat és Sarah McNamer elméletéről, amelyben megkísérik a *Mária-revelációkat* Tössi Boldog Erzsébetnek tulajdonítani, a következőket mondhatjuk el. Érveik közül az egyik leghangsúlyosabb a szüzesség volt, amelyről az imént megállapítottuk, hogy csak igen korlátozott értelemben használható a szerzőséggel kapcsolatban. Többi argumentumaik (stilisztika, Mária-tisztelet) ugyan helytállóak, de önmagukban semmiképpen nem lehetnek perdöntők Tössi Erzsébet szerzősége mellett, hiszen csupán annyit vonhatunk le belőlük, hogy a *Mária-revelációk* szövege feltehetően a 13–14. században, kolostori vagy ehhez hasonló női vallási közösségben született, szerzője misztikus volt, s különösen tisztelte Szűz Máriát. Mindezek pedig a későközépkori női misztikán belül csak kevéssé szűkítik a kört, s alig visznek minket közelebb a *Mária-revelációk* szerzőjének azonosításához. Azt is érdemes egyébként megkérdezni, vajon miért éppen Schönaui Erzsébet és Tössi Erzsébet merült fel lehetséges alternatív szerzőként. A válasz látszólag roppant banális: a *Mária-revelációk* legtöbb kézirata egyetlen utalást tartalmaz szerzőjének kilétére – *Elisabeth filia regis Hungariae*. Ebből az információból Livarius Oliger csupán azt tartotta megkérdőjelezhetetlen ténynek, hogy egy Erzsébetet kell keresnie, míg Alexandra Barrat és Sarah McNamer azt is, hogy egy Erzsébet nevű magyar királylányt. Mellesleg azt a tényt, hogy jó néhány kézirat megemlíti, hogy Erzsébet a ferences harmadrend tagja volt, e szerzők gyakorlatilag figyelmen kívül hagyják, illetve azzal magyarázzák, hogy a valódi szerző alakja korán összerosódott Árpád-házi Szent Erzsébetével. Ez azonban véleményünk szerint önmagába visszatérő érv, hiszen ugyanezzel megmagyarázhatnánk a magyar királylány attribútumot vagy akár magát az Erzsébet nevet is.

A fenti szerzők érveinek kritikai vizsgálatán túl azonban néhány konkrét ellenérvet is felsorakoztathatunk, amelyek még kétségesebbé teszik Tössi Erzsébet szerzőségét. Az egyiket Klaniczay Gábor fogalmazta meg: „igen valószínűtlennek tetszik, hogy egy svájci dominikánus apáca írása Közép-Itáliában, ferences közegben, ferences inspirációjú

revelációi, hanem Máriának, és mivel az *Elisabeth* szót a latin sokszor nem ragozza, megérthetjük: igen könnyen összekeverhető, hogy például a *Revelationes beate virginis Elisabeth* formában kire is utalhat a *virgo* kifejezés. Ha mindennek tükrében megvizsgáljuk a három szövegrészt, amelyeknek a fenti kutatók oly nagy jelentőséget tulajdonítottak a szerzőség megállapításánál, kijelenthetjük ugyan, hogy mindhárom részletben valóban inkább Erzsébetre vonatkozik a „szűz” szó, ám a fentiek fényében mindez inkább magyarázható a kéziratok másolásából eredő szövegromlásnak.

kézirat-csoportokban kezdjen el terjedni.”²⁵⁷ Ehhez még további érvként azt tennénk hozzá, hogy kronológiailag is nehezen elképzelhető, hogy a *Mária-revelációk* szerzője valóban Tössi Erzsébet lett volna. Mint fentebb említettük, Tössi Erzsébet 1336 és 1338 között halt meg, míg legendájának feltételezett szerzője, Elsbeth Stigel 1360-ban. Mindez azt jelenti, hogy az egyetlen írásmű, amely bizonyíthatóan Tössi Erzsébettel foglalkozik, s ismertségét terjeszti, 1336 és 1360 között született. Legkorábban ettől az időszaktól kezdve számolhatunk egyáltalán avval, hogy Tössi Erzsébet ismertsége túlhaladta volna legszűkebb pátriáját. A *Mária-revelációk* kéziratai közül viszont nem csupán több latin kézirat datálható a 14. század közepére, de több olasz nyelvű is.²⁵⁸ Fontos azt is megjegyezni, hogy nem csupán latin nyelvű kéziratokról beszélhetünk, hanem már népnyelvi változatról is. Ha mindehhez hozzávesszük, hogy Barrat és McNamer szerint a mű eredetileg középelnémet nyelven íródott és abból fordították volna latinra, akkor nemcsak a földrajzi távolságot (Svájc – Közép-Itália) és a rendi különbségeket (domonkos szerző ferences kéziratokban), hanem egy kétszeres fordítási (középelnémet-latin-olasz) folyamatot is feltételeznünk kell a rendelkezésre álló néhány évben, maximum néhány évtizedben. Mindez véleményünk szerint igen valószínűtlennek tetszik.

Visszakanyarodva most a *Meditationes Vitae Christi* datálásához, azt kell leszögeznünk, hogy ha nincs okunk rá, hogy Tössi Erzsébetet tartsuk a *Mária-revelációk* szerzőjének, az egyben azt is jelenti, hogy nincs semmi okunk arra sem, hogy az MVC kései datálását elfogadjuk, ugyanis Tössi Erzsébet személye volt McNamer egyetlen pozitív érve a kérdésben, hiszen ő maga fogalmaz így:

„Ahelyett azonban, hogy az MVC datálását fogadnánk el fixnek, és ezért elutasítsuk Tössi Erzsébetet, mint a *Revelációk* szerzőjét, a bizonyítékok súlya arra ösztökél minket, hogy ezzel ellentétesen járjunk el: azt, hogy Tössi Erzsébet a *Revelációk* szerzője, fogadjuk el fixnek, és az MVC datálását változtassuk meg.”²⁵⁹

Az MVC megírásának dátumaként tehát a korábbi konszenzushoz, magyarul a 14. század elejéhez kell visszatérnünk, ami sokkal jobban

²⁵⁷KLANICZAY 2000, 291.

²⁵⁸Lásd a 2.6 fejezetet.

²⁵⁹„But rather than accepting the date of the MVC as fixed, and thus rejecting Elizabeth of Töss as the author of the Revelations, the weight of the evidence suggests that a movement in the opposite direction is required: Elizabeth of Töss's authorship of the Revelations should be accepted as fixed, and the date assigned to the MVC should yield.” McNAMER 1990, 241.

illik a mű kéziratos hagyományához, vallástörténeti kontextusához, és így módon sokkal egyszerűbben magyarázható az MVC és a Trecento képzőművészetének kapcsolata és számos kisebb kérdés is.

Még egy konkrét érvet is felsorakoztathatunk McNamer kései, 1336 utáni datálásával szemben: Michael de Massa, aki 1337-ben halt meg, idézi a MVC-t egyik művében, úgy hivatkozva forrására, mint az Úr testvére, Jakab (*Jacobus, frater domini*) Jézus-életrajza. Noha a kutatók erre már korábban is felfigyeltek, az MVC-t éppen a téves kései datálása miatt, valamint amiatt, hogy a Jakab nevet nem tudták az MVC-hez kötni, ki kellett zárniuk a lehetséges források közül. Pedit ez a név, noha más-más formában (Giacomo, Iacob, Iachobbo), de megtalálható az MVC több, összesen négy olasz nyelvű kéziratán is.²⁶⁰ Néhol egyértelműen kiderül, hogy a latinból történő fordítást tulajdonítják neki, mint például a firenzei Riccardiana Könyvtár MS 1378 jelzetű, a 14. század harmadik negyedére datált kódexében,²⁶¹ ám olyan kéziratunk is van, ahol Jakab egyértelműen szerzőként jelenik meg. A Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze MS. N.A. 350 jelzetű, kiadatlan kézírata – amelyet egyébként a legújabb katalógus a 14. század második negyedére datál,²⁶² ami önmagában is kétséggé tenné McNamer elméletét – különösen tanulságos számunkra. E szöveg is tartalmazza (a 198–199. folión) a Michael által idézett párbeszédet.²⁶³ A szöveg szerzőjét két helyen említi a kézirat, az incipitben és az explicitben, az alábbi módon (f. 1r): „*Incomincia il prolago nele meditationi dela vita di Christo lo qual fece frate...*” – lapszálon, a rubrika

²⁶⁰Az alább elemzett kéziratokon kívül Jakab neve megjelenik még a velencei Biblioteca Marciana MS IT. Z.7. jelzetű, valamint a firenzei Biblioteca Medicea Laurenziana MS Biscion 6 jelzetű kódexében, amely azonban csonka a végén, így mai állapotában hiányzik belőle a Michael de Massa által felhasznált szöveg. Az Alberto VACCARI 1952 által harmadikként említett kézirat, a Biblioteca Medicea Laurenziana MS 120 valójában nem tartalmazza a Jakab nevet.

²⁶¹Riccardiana MS 1378, f. 1r: „*Qui chomincia lo prolago nelle meditationi della vita di Christo chomposto per frate Iachopo dell'ordine de' frati minori. Tradatato di grammatica in volghare.* – f. 33r-v: „*Divina meditatione.*” Inc.: „*Qui si puote trovare e pensare una meditatione molto bella e divota della quale la scrittura non parla. Cenando dunque messer Giesù lo mercholedì siegiente*” ...X... Expl.: „*non ci possiamo ritenere, andame noi nella chasa nostra di Gerusalem. Ma credo ch'io non ebi mai maj più amara Pasqua chome sia questo.*”

²⁶²E kéziratot sem Fischer, sem Vaccari nem említi, pedig korai datálása miatt alapvetően fontosnak tűnik. Leírása: BERTELLI 2002, 49–50. 102. j., tav. CXXXI.

²⁶³Inc.: „*Qui si puote pensare et trovare una meditatione molto bella et divota della quale la scrittura non parla. Cenando dunque messer Gesù*” ...X... Expl.: „*Ma credo ch'io non ebbi mai pasqua così fatta ne così amara come sarà questa.*”

kiegészítése korabeli, más kézírással: „**Iacob da San Gimignano.**”²⁶⁴ A szöveg explicitje még érdekesebb számunkra, hiszen így fogalmaz (f. 135v): „*Chi finisce el libro dela meditatione e dela vita di Cristo fatto e composto per frate Iacob da San Gimignano dell’ordine de’ Frati Minori [...]*”.²⁶⁵ Amennyiben Michael de Massa egy ehhez a kézírathoz közel álló olasz nyelvű szöveget használt, akkor könnyen rekonstruálhatjuk, hogy a *frate Iacob*ból hogyan lett **Jacobus frater Domini**, és a *libro dela meditatione e dela vita di Cristó*ból **Liber de vita Christi**. Amennyiben pedig valóban az MVC volt Michael de Massa forrása, az egyben újabb, ezúttal megdönthetetlen, pozitív cáfolatát is jelenti McNamer elméletének, s arra utal, hogy a szöveg – McNamer nézetével ellentétben – már Michael korában, tehát még 1337-ben bekövetkezett halála előtt létezhetett, s ekkoriban szemmel láthatólag még egy Jakab nevű szerzőnek tulajdonították.²⁶⁶

A továbbiakban a nyelv kérdésére szeretnék röviden kitérni. A kutatók többsége egyetért abban, hogy a mű eredetileg latinul íródott, ám időről időre felvetődik az olasz népnyelvi változatok elsőbbsége is. Az elmúlt két évben két amerikai kutatónő – a fentebb már említett Sarah McNamer új tanulmányában, valamint Holly Flora – egymástól függetlenül és egymással vitakozva, de egyaránt egy-egy olasz változat elsőbbsége mellett érvelt.²⁶⁷

Az, hogy ez a kérdés még mind a mai napig vitatéma lehet, azzal magyarázható, hogy hihetetlenül bonyolult a mű szövegahagyományának kérdése: több, mint száz latin és olasz nyelvű kézirat maradt fenn, s azokon belül is legalább három alapvetően eltérő változatot különböztethetünk meg. Ráadásul két latin változatnak van ugyan hivatalosnak tekinthető kritikai kiadása, ám az olasz változatoknak egyáltalán

²⁶⁴Az MVC szerzőjéről egyértelmű, hogy egy San Gimignano-i ferences írta. Ezen információ, valamint egy későbbi említés alapján tulajdonítják ma a traktátust Iohannes de Caulibusnak, akinek a neve amúgy egyetlen kézíraton sem szerepel.

²⁶⁵Ahogy már FISCHER 1932, 308 is megfigyelte, más olasz nyelvű kéziratok is tartalmazzák a *Libro* szót a szöveg címében, például a Biblioteca Medicea Laurenziana, MS Biscion 120 explicitje így fogalmaz: „*Finito il libro della Vita di Xpo.*”

²⁶⁶Michael de Massáról ld. TÓTH 2010, az MVC-vel való kapcsolatáról TÓTH – FALVAY 2009. valamint TÓTH – FALVAY megjelenés alatt.

²⁶⁷McNAMER 2009, 905–955. Az olasz nyelvű eredet mellett érveken túl McNamer egyébként a datálással kapcsolatos korábbi álláspontját is módosítja. Vö. FLORA 2009.

nincs, sőt még az olasz és a latin változatok alapos összevetése is várta magára.²⁶⁸

Az olasz változat elsőbbsége melletti érvek csak kisebb részben filológiai jellegűek, nagyobb részben azon a tényen alapulnak, hogy az MVC-t egyértelműen női közönségnek szánták (a legtöbb változatban egy klarissza apácát szólít meg a szerző, és őt buzdítja lelki elmélyülésre), Sarah McNamer pedig egyenesen azt vetette fel, hogy egy női szerző állhatott a mű eredeti változata mögött. S mint már fentebb kitértünk rá, a női közönség (és főleg a női szerzőség) sok esetben – bár korántsem automatikusan – magával hozta a népnyelvű megfogalmazást is.

Noha ezek az érvek megfontolandóak, én másutt egy rövid részleten megkíséreltem a legfontosabb olasz változatokat összeolvasni a latinral, és ez alapján inkább szkeptikus vagyok a népnyelvű szerkesztés eredetiségével kapcsolatban, és magam is a latin változat elsőbbségét érzem meggyőzőbbnek, azonban ahhoz, hogy ezt határozottabban állíthassuk, minimum egy egész műre kiterjedő kollációt el kellene végezni.²⁶⁹

A *Meditationes Vitae Christi* a *Legenda Aurea* mellett a legszélesebb körben olvasott késő-középkori mű, amely magyar vonatkozásokat is tartalmaz. Külön filológiai érdekessége ennek az esetnek, hogy éppen a magyar vonatkozású szövegrész volt az, amely alapján az egész művet mepróbálták – mint láttuk, tévesen – datálni.

²⁶⁸ Az olasz kéziratokról és a változatokról ld. főképp FISCHER 1932, VACCARI 1952, PETROCCHI 1952, valamint McNamer fentebb idézett műveit, ám ők sem végezték el még a kéziratok teljes összeírását sem, nemhogy a különböző összevetéseket.

²⁶⁹ TÓTH – FALVAY megjelenés alatt. Az olasz változatok összevetési, kollacionálási munkáját időközben az ELTE Italianisztikai Doktori Programja keretén belül meg is kezdtem négy doktorandusz részvételével. A kutatási projekt ismertetése: FALVAY 2012b.

6. Santa Guglielma – Szent Vilma

Két olyan hagyományt ismerünk a késő-középkori, koraujkori Itáliából, amely Santa Guglielma (Szent Vilma) nevéhez kötődik, és mindkét esetben a magyar királyi családhoz tartozik valamilyen módon a nevezett szent. Az első hagyomány egy történeti személyhez kapcsolódik, és eredete a 13. század végi Milánóba vezet el minket, ahol egy spontán, népi szentkultuszról kapunk hírt, amelyet azonban körülbelül húsz évvel a szentként tisztelt asszony halála után eretnekké nyilvánítanak. A második, ugyanezen névhez köthető eset a 14-15. század fordulóján, olasz nyelvű legendákban jelenik meg, és inkább irodalmi fikciónak tűnik, és bizonytalan, hogy van-e bármiféle történeti alapja a legendának, illetve, hogy kapcsolódik-e bármi módon az első esethez. Témánk szempontjából különlegesen fontos, hogy mindkét esetben a főszereplőt valamilyen módon a magyar királyi családhoz kapcsolják.

6.1. Milánói Guglielma: egy cseh-magyar királynő eretnek kultusza?

Milánói Guglielma (Guglielma, Guielma vagy Guglielmina) esetében is a közép-európai királynő toposzának megnyilvánulását érhetjük tetten. Igaz, hogy itt nem a hagiográfiában, hanem az inkvizíciós eljárás által közvetített spontán népi vallásosságban jelenik meg e motívum, de talán éppen ezért még jobban láthatjuk erősségét. Milánói Guglielma a 13. század második felében élt Milánóban. 1260 körül tűnt fel a városban, bűnbánó életet folytatva. Viszonylag hamar egy vallási társaság középpontjává vált, akik valóságos élő szentként kezdték tisztelni. 1281/1282-ben halt meg, ám tisztelete nem maradt abba, sőt eretnek elemekkel bővült. Egyrészt a tanúvallomások szerint Guglielma is stigmákat kapott az Úrtól, másrészt követői – élükön Andrea Saramita és Maifreda da Pirovano – elkezdték benne a Szentlélek női inkarnációját látni, és az egyház női megújulásáról beszéltek, ahol is Maifreda nőpápaként szerepelt volna. Amennyire tudjuk, ő maga életében mindvégig visszautasította ezeket az attribúciókat, és önmagát egyszerű bűnös asszonyként mutatta be: valószínűleg ez óvta meg őt életében az egyházzal való összeütközéstől. Követőit (akiket guglielmitáknak vagy vilhelmitáknak nevez a kutatás) 1300-ban perbe fogta az inkvizíció, s a több mint egy évig tartó per eredményeképpen az egész mozgalmat elítélték, legalább három guglielmitát átadtak a világi hatóságoknak és megégették.²⁷⁰ Nehéz eldönteni ugyan, hogy az említett eretnek elemek²⁷¹ mennyiben köszönhetőek az inkvizíciós eljárás torzító hatásának, ám témánk szempontjából az is hasonlóan jól megmutatja a kor spiritualitásának jellegét, amit az inkvizítorok gondoltak az ilyen jellegű vallási jelenségekről.²⁷²

²⁷⁰ *Milano 1300.*

²⁷¹ Gerardo da Novazzano beszél a stigmákról vallomásaiban, *Milano 1300*, 92, 693–697. sor: „*Item dixit dictus frater Girardus quod audivit ad ipso Andrea quod dicta sancta Guillelma habuerat .V. plagas in corpore suo similes plagis Yhesu Christi. Et hoc idem audivit a quadam muliere que nominatur Aydelina uxor Stephani de Crimella, quod ipsa viderat illas plagas dicte Guillelme et eas terserat.*” Ugyanő a harmadik vallomásaiban (kb. három hónappal később), amikor még egyszer megkérdezik tőle, hogy valóban ezt vallotta-e, így válaszol (uo., 268, 133–134. sor): „[...] *respondit quod non recordatur, nec credit quod ipse hoc dixit.*”

²⁷² BENEDETTI 1998, 24: „*Gli atti inquisitoriali qui sono anche testi agiografici. L'impalcatura biografica che ne deriva rimane esile: può essere capovolta, smontata, ricostruita.*”

Guglielma és a guglielmita mozgalom a késő középkori eretnekségek igen különös ága. A per anyagát Beltramo Salvagno milánói jegyző rögzítette, aki a domonkos inkvizítorok szolgálatában állt. A kézirat a *Quaterni imbrivaturarum* címet viseli és a milánói Biblioteca Ambrosianában található (ms. A 227 inf.). Eredetileg négy füzetben (*quaterni*) őrződött meg, összesen 38 fólió terjedelemben. A kézirat a per szinte teljes anyagát tartalmazza. Magából a forrásból következtethetünk arra, hogy volt egy másik része is a peranyagnak, amely nem maradt fenn. Ez az oka annak, hogy például szinte minden ítélet hiányzik, a kivégzésekről is csak közvetett értesüléseink vannak. A szöveg 110 rövid dokumentumot tartalmaz, melynek nagy részét (66) a tanúvallomások (*dictum*) teszik ki. A többi dokumentum a per részét képező különböző jogi szöveg, például *citatio*, *abiuratio*, *iuramentum*, *licentia* vagy *absolutio*. Több tucat tanú vallomását ismerhetjük meg, a legtöbbjüket többször is kikérdezték.

Ugyancsak a jogi eljárás fennmaradt jegyzőkönyvében esik szó a témánk szempontjából legfontosabb kultuszlelemről, jelesül arról, hogy több követője szilárdan meg volt győződve arról, hogy Guglielma cseh királylány. Ráadásul még Guglielma állítólagos anyját is megnevezi az inkvizíciós jegyzőkönyv, egy bizonyos Konstancia királyné személyében. Sőt egyikük, Andrea Saramita úgy vall, hogy Guglielma halála után egy társával elzarándokolt Csehországba, hogy Guglielma szüleit megtalálja. Leginkább ezen információ alapján több kutató tényként fogadta el Guglielma cseh királyi származását, s emiatt a Guglielma (la) Boema elnevezés is igen elterjedt.

Míndez a mi témánk szempontjából azért érdekes, mert a forrásban említett Konstancia királyné történetileg jól azonosítható: nem lehet más, mint Árpád-házi III. Béla leánya, aki 1198-ban I. Přemysl Ottokár cseh királyhoz ment feleségül, és 1240-ben halt meg. Miután 1281/1282-ben bekövetkezett halálakor (sőt már Milánóba érkezésekor is) Guglielma már idősebb asszony volt (a tanúvallomásokban megemlítik, hogy a fiával érkezett Milánóba), és mivel fiatalkoráról nem tudunk semmit, ez az állítás kronológiailag és történetileg akár még helytálló is lehet. Magyarán ezen állítás szerint Milanói Guglielma is közvetlenül a magyar királyi családhoz kötődne, hiszen édesanyja magyar királylány, anyai nagyapja Árpád-házi király, első fokú unokatestvére pedig nem volna más, mint Árpád-házi Szent Erzsébet. Ráadásul e genealógia szerint a testvére Prágai (Csehországi) Szent Ágnes (1205–1282), aki szintén a közép-európai női szentség egyik prominens megvalósítója, többek között Assisi Klára levelezőpartnerként ismert.

Időről időre fellángol a vita, hogy ezt az attribúciót mennyire lehet történeti adatnak tekinteni. Először a cseh történetírás fogadta el tényként a közlést, és Guglielmát beillesztették a Přemysl-dinasztia családfájába, majd ennek alapján több kutató is elfogadni látszott Guglielma közép-európai eredetét.²⁷³ Az 1990-es évek végére úgy tűnt, hogy a szkeptikus vélemények kerültek előtérbe, hiszen Milánói Guglielma legnagyobb szakértője, a legutóbbi monográfiát jegyző, valamint az inkvizíciós forrást újra kiadó és lefordító Marina Benedetti, valamint a közép-európai dinasztikus szentség legfontosabb kutatója, Klaniczay Gábor egyaránt elutasította ezt az elméletet.

Az utóbbi években azonban egy neves amerikai kutatónő, Barbara Newman, aki több tanulmányában is érintette a kérdést, újra elfogadni látszik Guglielma cseh–magyar királyi eredetét. 1995-ös monográfiájában csupán érintőlegesen tér ki a problémára, ám egyértelműen cseh királylánynak nevezi Guglielmát.²⁷⁴ 2005-ös írásában – amelyre más szempontból még visszatérünk – nem foglal ugyan egyértelműen állást, ám úgy tűnik, hajlik arra, hogy elfogadja az azonosítást. A Brepols-nál 2012-ben megjelent reprezentatív kötetben közölt írásában pedig már határozottabban (noha nem egyértelműen) magáévá teszi ezt az identifikációt.²⁷⁵ Emiatt szükségesnek látszik, hogy a felmerült érveket és adatokat újra áttekintsük, s megkíséreljünk állást foglalni e kérdésben.

Az inkvizíciós per anyagában több alkalommal is szó esik Guglielma állítólagos cseh származásáról. A legfontosabb és legtöbbször idézett vallomás Andrea Saramita szájából hangzott el. Andreáról tudjuk, hogy ő volt a mozgalom egyik vezetője, és az is kiderül, hogy a per folyamán átadták a világi hatóságoknak és kivégezték. Azonban minket e helyt Guglielma állítólagos származása foglalkoztat, ezért idézzük fel Andreának a perben rögzített szavait:

Mikor kikérdezték, hogy tudja-e, illetve hallotta-e, honnan való volt Guglielma, igennel válaszolt, mivelhogy ő Csehország néhai királyának lánya volt, úgy mondták. Mikor kikérdezték, hogy ő maga meggyőződött-e ennek igazságáról, igennel válaszolt, mivel maga Andreas elment

²⁷³MURARO 1985; COSTA 1985; LUNDT 1990, 260–269.

²⁷⁴NEWMAN 1995, 185: „Recent investigations have confirmed the fact: Guglielma was indeed Princess Blažena Vilemína, daughter of King Přemysl Ottokar I of Bohemia and his queen, Constance of Hungary.”

²⁷⁵KLANICZAY 2000a, különösen: 297; BENEDETTI 1998, különösen: 21–29; NEWMAN 2005, különösen: 9–10; valamint NEWMAN 2012.

egészen Csehország királyáig, ahol a királyt holtan találta, és meggyőződött arról, hogy így volt.²⁷⁶

Azt látjuk tehát, hogy egyrészt Andrea Saramita saját állítása szerint meggyőződött arról, hogy Guglielma tényleg Csehországból származott, hiszen el is utazott oda, és ezt a vallomást egy másik személy, Mirano da Garbagnate is megerősítette, aki – saját bevallása szerint – elkísérte Andreát az útján. Ráadásul a per fennmaradt dokumentumaiból úgy tűnik, hogy az inkvizitorokat nem érdekelte különösebben Guglielma állítólagos származása – mivel a doktrinális és egyházszervezeti gyanúkra koncentráltak²⁷⁷ –, így azt sem kell feltételeznünk, hogy e kérdésben a hatóság jól ismert torzító mechanizmusával, illetve kinnváltatás alkalmazásával adták volna Saramita szájába az információt. E két vallomáson kívül még összesen öt esetben említik Csehországot a peranyagban, ám mindössze egy további információelem hangzik el, amely a cseh király testvérének, és nem lányának nevezi.²⁷⁸ Azonban, ha a fentebb ismertetett genealógiát elfogadjuk, ez sem jelent ellentmondást, hiszen Guglielma feltételezett testvére, I. Vencel (1230–1253) is uralkodott Csehországban.

Viszont egy látszólag jelentéktelen kifejezésre mindenképpen érdemes felhívni a figyelmet. Andrea az információ eredeti forrása-ként nem Guglielmát jelöli meg, hanem szóbeszédre hivatkozik: „*ut dicebatur*”. Ráadásul Marina Benedetti joggal jegyzi meg, hogy nem csupán Andrea Saramita vallomásában, de minden alkalommal a per folyamán, ahol Csehországról említés történik, hasonlóan bizonytalan

²⁷⁶Milano 1300, 56–58, 101–105. sor: „*Interrogatus si scit vel audivit unde fuerit illa Guillelma, respondit quod sic, videlicet quod fuit filia quondam regis Boemie, ut dicebatur. Interrogatus si ipse inquisivit veritatem de hoc, respondit sic, videlicet quod ipse Andreas ivit usque ad regem Boemie et invenit regem mortuum et invenit quod ita erat.*” (Kiemelés tőlem.)

²⁷⁷Andrea szavai után az inkvizitorok következő kérdése már arra irányul, hogy nem Guglielma szentté avatását kívánták-e Csehországban elérni, és más részletre nem voltak kíváncsiak, Milano 1300, 58, 110–114. sor: „*Interrogatus qua de causa ivit ad inquirendum hoc, respondit quod ivit ad significandum regi quod illa Guillelma erat mortua et si ipse Andreas aliquid posset obtinere a rege propter honorem impensum dicte Guillelme per ipsum Andream. Interrogatus ipse Andreas si ivit ad dictum regem occaxione procurandi cum eo rege ut illa Guillelma canonizaretur per ecclesiam, respondit quod non ut tunc, sed alias bene dixit, sed non procurando.*”

²⁷⁸Uo., 302, 686–687. sor: „[...] *et dicebatur quod ipsa erat soror [!] regis Boemie [...]*”.

forrásmegjelöléssel találkozunk csupán.²⁷⁹ Ez alapján viszont Newman 2012-es tanulmánya első alaptéziseinek egyikét is részben cáfolhatjuk, ugyanis a forrásban nem esik szó arról, hogy „*Guglielma megosztotta néhány közeli barátjával, hogy Csehország királyainak lánya, illetve nővére volt, édesanyja pedig Magyarországi Konstancia [...]*”,²⁸⁰ hanem mindannyian, Andrea Saramitát is ideértve, általános vélekedésként, szóbeszédként említik az információt.

Guglielma állítólagos édesanyjáról, Konstancia királynőről mindössze egyszer esik szó a peranyagban. Róla is Andrea Saramita beszél, véleményem szerint még árulkodóbb szóhasználattal. Az inkvizítorok arra kérdeztek rá, hogy miért mondta és írta azt Andrea korábbi (elveszett) vallomásában, hogy Rafael arkangyal előre bejelentette Guglielma születését anyjának, Konstanciának, ahogy Gábrriel tette Szűz Máriával. Minderre Saramita e szavakkal válaszolt:

„[...] azt mondta, hogy hallotta nevezett Guglielmától, hogy Pünkösdkor született, és mikor nevezett Andrea egyszer Maifreda nővérrel beszélgetett nevezett Guglielmáról, **azt mondták egymás közt, hogy úgy hiszik, és úgy tűnik nekik, hogy így kellett történnie: amiként Gábrriel arkangyal bejelentette Máriának Krisztus megtestesülését, úgy tűnik nekik, hogy Rafael arkangyal is így jelentette be Konstanciának, Csehország királynéjának nevezett Guglielma megtestesülését.**”²⁸¹

Itt tehát azt érhetjük tetten, hogy az egyetlen olyan információ, amely szövegszinten Guglielmától származik, az a tény, hogy pünkösdkor született,²⁸² és hogy erre a guglielmiták egymás közti beszélgetéseik

²⁷⁹Uo., 150, 124. sor: „[...] *Guillelma, que dicitur fuisse de Boemia [...]*”; és ld. az előző jegyzetet.

²⁸⁰NEWMAN 2012, 558: „*Guglielma had confided to a few close friends that she was the daughter and sister of Bohemian kings, her mother being Constance of Hungary [...]*”. A Konstanciára vonatkozó érvekre visszatérünk alább.

²⁸¹*Milano 1300*, 172, 791–796. sor: „*Respondit et dixit quod ipse hoc audivit a dicta Guillelma quod ipsa nata erat in Pentecoste, et dictus Andreas, loquens aliquando cum sorore Mayfreda de dicta Guillelma, dixerunt inter se quod credebant et videbatur eis quod sic deberet esse: quod sicut archangelus Gabriel nuntiavit beate Marie incarnationem Christi, sic videbatur eis quod arcangelus Raffael nuntiavit domine Constantie regine Boemie incarnationem dicte Guillelme.*” (Kiemelés tőlem.)

²⁸²Érdekes, hogy éppen erről az információról még Newman is azt írja, hogy különféle teológiai fantáziákat táplált – ne feledjük, hogy Guglielmát a Szentlélekkel azonosítják követői –, noha lehetett akár véletlen egybeesés is, ld. NEWMAN 2005, 10.

során építenek fel különféle, egyre elrugaszkodottabb teológiai eszmefuttatásokat.

Konstancia királyné nevének említése azonban mindenképpen további vizsgálódást igényel, ő ugyanis több mint negyven évvel a guglielmiták említett prágai utazása és hatvan évvel a tanúkihallgatások előtt meghalt. Miképpen kerülhetett a neve a dokumentumba, ráadásul Andrea vallomásába, ha nem valóban Guglielmától származott a közlés? Véleményem szerint több lehetséges alternatív válasz is megfogalmazható. Egyrészt, ha megvizsgáljuk e szövegrészlet kontextusát, azt láthatjuk, hogy – ellentétben a csehországi utazással – ez a kihallgatásrészlet teológiailag központi fontosságú kérdéseket érint, mégpedig Guglielma isteni természetét, Krisztushoz való hasonlatosságát. Ez azt is jelenti, hogy ez a motívum kiemelkedően fontos volt az inkvizítorok számára – amit az is mutat, hogy (hasonlóan például Guglielma állítólagos stigmáihoz) másodsor is rákérdeztek –, következésképpen joggal feltételezhetjük, hogy az inkvizíciós eljárás jól ismert torzító mechanizmusa erőteljesebb szerepet játszott. Nem zárhatjuk ki azt sem, hogy az egész történetet vagy éppen Konstancia nevét a kihallgatást végző, művelt egyházi személyek adták Andrea Saramita szájába, hiszen számos esetet ismerünk – a templomosok nem sokkal későbbi pere talán a legismertebb példa –, ahol teljes motívumokat, történeteket, kultuszelemeket vallanak be kényszer alatt a megvádolt személyek.²⁸³

A másik lehetséges válasz, hogy Konstancia királyné neve jól ismert volt a ciszterci rend körében, hiszen számos alapítás fűződik a nevéhez, és tudjuk, hogy a milánói humiliátik mellett éppen a chiaravallei ciszterci közösség karolta fel Guglielma kultuszát még életében, és halála után is.²⁸⁴ Azt pedig, hogy az egyes szerzetesrendeken belül milyen hatékony információs hálózatok működtek a korban, jól láthatjuk például a domonkos rend példáján, Árpád-házi Margit kultusza kapcsán.²⁸⁵ Ez

²⁸³ A milánói per inkvizítorairól ld. MERLO 1999; a templomosokról BARBER 1978. Az inkvizíciós eljárás torzító mechanizmusa és a személyes emlékezet viszonyát vizsgáltam korábbi tanulmányomban: FALVAY 2010, főképp: 355–356.

²⁸⁴ Köszönöm Laszlovszky Józsefnek, hogy erre a lehetőségre felhívta a figyelmemet. A chiaravallei apátságról ld. BENEDETTI 1998, 9–10; BENEDETTI 1999, 38–40. Konstancia ciszterci kapcsolataira más kontextusban ugyan, de Newman is felfigyelt, és megemlíti, hogy Prágai Ágnes gyermekkorában több évet a trebnitzi kolostorban töltött, valamint megemlíti a királynő által alapított Porta Coeli apátságot Tišnov (Tischnowitz) mellett, ahol utolsó éveit töltötte és ahol meghalt: NEWMAN 2012, 567–568.

²⁸⁵ Erről ld. a 3.3. fejezet.

alapján joggal feltételezhetjük, hogy a Milánó melletti ciszterci közösség is ismerte a rendet támogató királyné nevét.

Továbbá azt a kézenfekvő magyarázatot sem zárhatjuk ki, hogy Andrea Saramita és Mirano da Garbagnate Prágában jutottak hozzá ahhoz az információhoz, hogy ki volt a királyné Guglielma születése idején. Azt az állítást ugyanis véleményem szerint nyugodtan elfogadhatjuk, hogy valóban elutaztak Csehországba bejelenteni Guglielma halálát és meggyőződni a királyi származás igaz voltáról. Még az a tény sem mond ennek ellent, hogy Andrea, mint fentebb láttuk, úgy nyilatkozik, hogy ugyan megbizonyosodott erről, de hozzáteszi, hogy a királlyal nem tudott beszélni, mivel halott volt. Sőt ez éppen a közép-európai származást elfogadók számára fontos érv, hiszen éppen a Guglielma halálát követő évben valóban interregnum volt Csehországban, II. Ottokár és II. Vencel uralkodása között (1278–1283), és, ahogy Newman fogalmaz, „*ha [Andrea] nem látogatott volna el tényleg Prágába 1282-ben, akkor nehezen tudhatott volna arról 1300-ban, hogy pontosan tizennyolc évvel korábban interregnum volt Csehországban.*”²⁸⁶

Nagyon fontos hangsúlyoznunk azonban e kérdéssel kapcsolatban, hogy – állásfoglalástól függetlenül – minden kutató szinte kizárólag a guglielmiták elleni per anyagából indul ki, és eddig senki sem tudott kontrollforrást felmutatni.²⁸⁷ Ezt egyébként Newman is elismeri 2012-es cikkében, mondván: „*Guglielma származását nem tudjuk biztosan megállapítani, mivel teljesen hiányoznak az azt alátámasztó cseh források.*”²⁸⁸ Emiatt nem is foglal nyíltan állást a kérdésben, s többször is hangsúlyozza a kérdés bizonyítatlan voltát, ám a tanulmány egészében, főleg annak második felében, egyértelműen testvérként tárgyalja Ágnes és Guglielmát.²⁸⁹

²⁸⁶NEWMAN 2012, 562: „[...] if he had not in fact visited Prague in 1282, he could hardly have known in 1300 that there had been a Bohemian interregnum precisely eighteen years earlier [...]”.

²⁸⁷A cseh historiográfia friss összefoglalásához ld. Lenka STARÁ, *Vilemína z Milána a její stoupenici*, M.A. dolgozat, Brno, Masarykova Univerzita, 2009 (http://is.muni.cz/th/146115/ff_m/), amelyből szintén kiviláglik, hogy a cseh történet-szek érvei is csupán ezen az egy forráson alapulnak. Köszönöm David Zbírálknak ezt a közlést.

²⁸⁸NEWMAN 2012, 562: „On the other hand, we cannot establish Guglielma’s descent with certainty, given the total absence of corroborating Czech documents.”

²⁸⁹Pl. uo., 564: „[...] those who accept it [...]. But this is pure speculation [...]. In any case, Guglielma’s early life remains impenetrably dark.” Vö. uo., 567: „[...] Agnes, perhaps accompanied by her sister [...]. Their mother, Constance of Hungary [...]”; és uo., 573: „Both sisters embraced the vita apostolica [...] Guglielma chose exile far from her native land, while Agnes [...]”.

Még egy adat szokott felmerülni, amely látszólag Guglielma cseh származását támasztja alá, mégpedig az, hogy eredetileg Blaženának vagy Blažena Vilemínának nevezték volna, és több helyen találkozhatunk azzal is, hogy ilyen néven beillesztik a Přemysl-család genealógiájába.²⁹⁰ Ez azonban ugyanolyan körkörös érv, mint a többi, hiszen ez a név sem fordul elő más forrásban, hanem csupán az inkvizíciós peranyagban előforduló latin névalakot fordították „vissza” cseh nyelvre:

*Aztán azt mondta nevezett Andreas, hogy mivel nevezett Guglielma úrnőt korábban Felixnek nevezték és a Vigasztaló Léleknek hitték, ezért néhányan a nevezett kongregációból, akiknek fiaik vagy lányaik voltak, e neveket adták nekik, vagyis Filixollust, Filixollát és Paraclitust.*²⁹¹

A legutóbbi Guglielma-monográfia szerzője, Marina Benedetti azonban igen meggyőzően azt állapítja meg, hogy „életéről egy biztos adat áll rendelkezésünkre, mégpedig az, hogy Milánóban tartózkodott. A cseh származás úgy tűnik, hagiográfiai adatként rögzül.”²⁹² Valamint a *Dizionario Biografico degli Italiani*-ba (DBI) írt szócikkében ő is leszögezi, hogy a cseh–magyar eredet körkörös érvekre épül és csupán az inkvizíciós per anyagán alapul.²⁹³ Véleményem szerint Benedetti érvelése tűnik valószínűbbnek, hiszen igaz ugyan, hogy nincs okunk kételkedni abban, hogy Guglielma követői valóban azt hitték, cseh királylány volt az általuk tisztelt személy, sőt még az is elképzelhető, hogy e – Newman szavaival – „fáradságos és költséges útra”²⁹⁴ valóban vállalkoztak, ám mindez nem mond ellent Benedetti megállapításának. Andrea Saramita, Maifreda da Pirovano és a többi guglielmita ugyanis számos más olyan dologban hitt mély meggyőződéssel, amely mai szemmel eléggé valószínűtlennek tűnik, és amely ráadásul még veszélyes is volt számukra. Andrea és Maifreda egy olyan hitért – Guglielma isteni mivolta –, amely mai, tudományos, „objektív” szemmel nonszensz, a kor vallási

²⁹⁰Ld. pl. http://cs.wikipedia.org/wiki/Vilem%C3%ADna_%C4%8Cesk%C3%A1

²⁹¹*Milano 1300*, 144, 325–328. sor: „Item dixit dictus Andreas quod quia dicta domina Guillelma nominata fuit primo Felix et credebatur Spiritus Paraclitus, ideo aliqui de congregatione predicta qui habebant filios et filias imponebant sibi ista nomina, scilicet Filixollus et Filixolla et Paraclitus.”

²⁹²BENEDETTI 1998, 28: „[...] un dato certo della sua esistenza è la permanenza a Milano. L'origine boema sembrerebbe affermarsi come dato agiografico.”

²⁹³BENEDETTI 2003, 707: „Il legame di G. con la famiglia regia boema è un dato che muove dai processi milanesi, e la derivante tradizione si è cementata attraverso una catena di citazioni reciproche.”

²⁹⁴NEWMAN 2005, 9.

aspektusából pedig egyértelmű eretnekség, nemhogy egy fárasztó utazást vállaltak, hanem az életüket áldozták fel. Ez utóbbi meggyőződést – amennyire a per vallomásaiból kivehető – ráadásul maga az érintett igyekezett határozottan cáfolni, hiszen ismerjük Guglielma sokszor idézett szavait: „*MenjeteK, én nem vagyok Isten!*”²⁹⁵ Önmagában az a tény tehát, hogy követői Guglielma életével kapcsolatban erősen hittek valamiben, és hogy e hitért komoly áldozatokra is vállalkoztak, nem jelenti azt, hogy tényként kell elfogadnunk. A cseh származást bizonyító egyéb közvetlen forrás pedig, mint említettük, nem került elő. Newman több olyan hipotézist is megfogalmaz, amelyekkel magyarázhatnánk Guglielma cseh származását: például hogy esetleg törvénytelen gyermek volt, ezért nincs róla hivatalos forrásunk, valamint hogy Itáliába mehetett férjhez, s megözvegyülése után került Milánóba, azonban ezek újabb adat felbukkanásáig csupán spekulációnak tekinthetőek.²⁹⁶

A királyi eredet pedig, mint azt kimutatni igyekszünk e tanulmányban is, valójában szinte automatikus hagiográfiai toposz a késő középkori Európában, s különösen gyakran alkalmazták közép-európai eredettel kombinálva. Ugyanilyen értelemben beszél Guglielma feltételezett cseh királylány voltáról Klaniczay Gábor is, aki szerint e kultusz azt mutatja meg, hogy „*a távolról jött királylány mítosza jól illeszkedett Itáliában a szentekről alkotott elképzelésbe.*”²⁹⁷

Noha, mint mondtuk, Guglielma feltételezett cseh–magyar királyi eredetére nézve nincs kontrollforrásunk, tudunk egy korabeli független említésről, amely érdekes információkat tartalmaz. Az *Annales Colmarienses maiores* című évkönyv, amelyben 1277 és 1305 közötti eseményeket örökített meg egy Domonkos-rendi szerző, az 1301. szeptember–októberi események (többségében nagypolitikai, illetve érdekes, színes hírek – üstökös megjelenése, bűnesetek – leírása) közé a következő szöveget illeszti:

*Előző évben jött Angliából egy igen bájos és ugyanannyira ékes beszédű szűz, aki magát a Szentléleknek nevezte, aki a nők megváltására öltött testet; és az Atya, a Fiú és önmaga nevében keresztezte a nőt. Mikor meghalt, Milánóba vitték és ott elégették; hamvait a prédikátorok rendjéből való Wissenburgi János barát látta, és arról többeknek beszámolt.*²⁹⁸

²⁹⁵ *Milano 1300*, 102, 875. sor: „*Ite, ego non sum deus.*”

²⁹⁶ NEWMAN 2005, 9–10 és NEWMAN 2012, 563–567.

²⁹⁷ KLANICZAY 2000a, 297.

²⁹⁸ *Annales* 1963, 226: „*In precedenti anno venit de Anglia virgo decora valde pariterque facunda, dicens se Spiritum Sanctum incarnatum in redemptionem mu-*

Ez a híradás minden bizonnyal Guglielmára vonatkozik, noha nevét nem említi a szöveg. Ám az 1300-as év, a Szentlélekkel való azonosítás, valamint az az adat, hogy halála után Milánóban megégették, egyértelműen rá utal. Azonban azt is roppant érdekes megfigyelni, hogy igen jelentős torzulásokon megy keresztül a „hír”: Guglielmát szűznek nevezi az *Évkönyv*, azt állítja róla, hogy magát nevezte a Szentléleknek, valamint az egész mozgalom heterodoxiája és elítélése is csak közvetetten, torzult formában szerepel. A leglényegesebb és legmeglepőbb új elem azonban az a közlés, hogy Guglielma Angliából érkezett volna. Luisa Muraro úgy magyarázza ezt a motívumot, hogy az inkvizítoroknak kellemetlen lehetett a cseh királylány elítélése, és ezért egy kitalált származást tulajdonítottak neki.²⁹⁹ Newman felveti annak lehetőségét, hogy Guglielmát – mint esetleg törvénytelen királylányt – egy angol nemeshez adhatták férjhez, mikor feltételezett édesapja, Ottokár király III. Henrik angol királlyal 1227-ben arról egyezkedett, hogy Szent Ágneszt hozzáadnák feleségül, és Guglielma akkor érkezett volna Milánóba, amikor e házasságából megözvegyült, esetleg valóban Angliából. Azonban természetesen ez az elmélet is csupán pusztá spekuláció, és azon túl, hogy teljességgel bizonyítatlan, véleményem szerint legalább annyi további kérdést vet fel, mint amennyit megoldana.³⁰⁰

Ennél jóval meggyőzőbb Newmannek az az ugyanott, bár más kontextusban megfogalmazott felvetése, mely szerint Anglia emlegetése hagiográfiai hatásként – a teljes mértékben fiktív Szent Orsolya legendájából – kerülhetett a történetbe. Klaniczay és Benedetti álláspontját elfogadva, véleményem szerint ez az a vonal, amely a kérdés tisztázását lehetővé teszi, hiszen Guglielma nevéhez a 15. századtól kezdve kiterjedt hagiográfiai hagyomány kapcsolódik, amelyben Anglia és Magyarország komoly, szinte attribútumszerű szerepet játszanak, s ahol Guglielma szűzként szerepel.

lierum; et baptizavit mulieres in nomine Patris et Filii ac sui. Que mortua ducta fuit in Mediolanum, ibi et cremata; cuius cineres frater Iohannes de Wissenburg ordinis Fratrum Predicatorum se vidisse pluribus referebat.” (Kiemelés tőlem.)

²⁹⁹MURARO 1985, 109: „Tanto valeva non nominare nemmeno il paese dell’eretica straniera e dargliene uno di fantasia.”

³⁰⁰NEWMAN 2005, 10. Például, ha törvénytelen gyermek lett volna Guglielma, akkor vagy a Konstanciára vagy a cseh királyra vonatkozó érvcsoport alapja vész el. Továbbá nem túl életszerű, hogy egy Angliában megözvegyült cseh királylány, miért éppen Észak-Itáliába menne gyermekével, sokkal valószínűbb, hogy vagy hazatér, vagy ott vonul kolostorba, ahol élt.

6.2. Szent Vilma (Guglielma), magyar királyné története

Létezik tehát egy másik történet, amely szintén Guglielma nevéhez kapcsolódik. Az üldözött-ártatlan nő mondájának egyik speciális ága még közvetlenebbül kapcsolódik témánkhoz, hiszen Szent Vilma (Santa Guglielma, Guielma vagy Guglielmina)³⁰¹ története egyrészt kizárólag Itáliában, és majdnem kizárólag olasz nyelvű forrásokban terjedt el, másrészt e szövegek legnagyobb részében Vilma magyar királyné.

Ahogy kérdést legszisztematikusabb formában tárgyaló Kovács Zsuzsa kutatásaiból kiderül, „a Szent Vilma-legenda jelenleg ismert corpus-át huszonhárom kézirat és három nyomtatvány alkotja”,³⁰² s modern kiadás is készült a szövegből. Külön filológiai érdekesség, hogy Budapesten is megtalálható egy 19. századi kivonatos másolata, amely Jankovich Miklós számára készült, feltehetően a ma Londonban található kézirat alapján,³⁰³ valamint későbbi változatainak több régi nyomtatványa is.³⁰⁴

Vilma, az angol király leánya kegyes életet él apja udvarában, mikor a magyarok királya, akihez eljutott a híre, feleségül kéri és kapja őt. Ám Vilma a házasságban is megőrzi szüzességét, és igen erényes és vallásos életet él. Férje fivére megkísérli elcsábítani, azonban természetesen kudarcot vall, ezért bosszúból hamisan megvádolja Vilmát a férje előtt. A szent életű asszonyt halálra ítélik, ám csodálatos módon – Szűz Mária segítségével – sikerül megszöknie. Menekülés közben rangrejtve találkozik a francia királlyal, akire olyan mély benyomást tesz a me-

³⁰¹ A Vilma névalak a Guglielma magyar fordítása, és természetesen egyik forrásban sem fordul elő, azt Kropf Lajos nyomán Kovács Zsuzsa vezette be a terminológiába (KOVÁCS 2007, KOVÁCS 2008). Noha hasonló megfontolások miatt, mint amit fentebb a cseh Blažena Vilema, Vilemína névalakok használatánál említettem, némi fenntartással kezelem ugyan, de én is átvettem (FALVAY 2008), és jelen tanulmányban is így használom, többek között azért, hogy a két hagyományt világosan elkülönítsem.

³⁰² KOVÁCS 2011, 216. Olasz nyelvű tanulmányában publikálta is a források katalógusát: KOVÁCS 2010a, 40–45; valamint részletes leírást ad róla doktori disszertációjában: KOVÁCS 2011, 125–213.

³⁰³ *La compasionevole hystoria de la beata Guielma Regina de Ongaria per lo venerabile homo misier Andrea Bon, abbate de sancto Gregorio de Venetia*. Országos Széchényi Könyvtár, Fol. Ital. 37. Ld. FALVAY 2008; KOVÁCS 2011, 46.

³⁰⁴ Az OSZK-ban őrzött nyomtatványokról ld. Dombi Anikó megjelenés alatt álló tanulmányát. DOMBI MEGJELENÉS ALATT.

nekülő asszony, hogy felkéri kisfia nevelőjének. A francia udvarban is hasonló jelenet zajlik le, mint korábban Magyarországon, csak itt a király udvarmestere szerepel csábítóként. Bosszúból az udvarmester meggyilkolja a kisfiút, és a gyanút Vilmára tereli, akit megint elítélnék, s megint szöknie kell. Hajón menekül, ahol újabb kalandok és a Szent Szűz újabb közbenjárása után megérkezik egy ismeretlen földre, ahol befogadják egy kolostorba. Itt is igen erényes életet él, s csodák is fűződnek nevéhez. Híre elterjed az egész világon, s a magyar és a francia király, egymástól függetlenül, elzarándokolnak a kolostorba, hogy Vilma közbenjárását kérjék az időközben halálosan megbetegedett két bűnös gyógyulása érdekében. Vilma a történet végén leleplezi magát, a két uralkodó bűnbánatot gyakorol, az asszony megbocsát nekik is, a bűnösöknek is, és visszatér Magyarországra, ahol híres szentként él tovább.

Szent Vilma története az ártatlanul üldözött nő mondájának narrációját követi. Ezt a roppant elterjedt történetet számos kutató vizsgálta. Alapmotívuma, hogy egy nőt családtagjai (apja vagy sógora) szexuális indíttatásból zaklatnak, majd megvádolnak, és többször is menekülnie kell. Fontos elem az üldöztetés-menekülés megismétlődése, valamint a szimbolikus helyszínek, az erdő és a tenger szerepeltetése. A történet végén a rangrejtve élő főhősnőt felismerik, s újra egyesül férjével. Ez a több kutató szerint archetipikus elemeket és beavatási rítusok motívumait is tartalmazó történet számos variánsban és számos nyelven ismert. Egyes vélemények szerint keleti eredetű, mások, éppen archaikus jellege miatt, úgy tartják, poligenezissel keletkezett. A történet egyik ágát, ahol a fő üldöző fél az apa, Crescentia-Florence néven, míg a másikat, ahol a sógor a csábító, a Máriacsoda-példázatok között említi Veronica Orazi. A középkor folyamán krisztianizálódott és Máriacsodákkal bővült ágának egyik variánsa a Vilma-legenda.³⁰⁵ Témánk szempontjából alapvetően fontos megemlíteni, hogy a főszereplő számos variánsban magyar királylány vagy királyné, akit a különféle változatokban más-más néven említenek. Karl Lajos vetette fel, hogy a magyar királyi eredet – legalább részben – Árpád-házi Szent Erzsébet hatására került volna a történetbe.³⁰⁶ Az bizonyos, hogy Erzsébet személye hatással volt a szent magyar királylány motívumára több szinten is, erre azonban később, a 9. fejezetben részletesen kitérünk.

³⁰⁵MUSSAFIA 1865; KARL 1908; WALLENSKÖLD 1907. Legújabb összefoglalása: ORAZI 2000. A Vilma-legenda szempontjából a legteljesebb összefoglalása: KOVÁCS 2011, 68–72.

³⁰⁶KARL 1908 és FALVAY 2008.

A Vilma-legenda kizárólag olasz nyelven maradt fenn. A legtöbb variáns szerzőnév nélkül áll, azonban a 15. század közepén Andrea Bon átdolgozta a történetet, valamint a 17. században készült belőle még egy prózai változat, Antonio Ferraro tollából. A történet a 15. században más műfajokba is átkerült, hiszen Antonia Pulci írt belőle egy igen népszerű *sacra rappresentazione*t (misztériumjátékot), valamint ismerünk egy humanista novellát is, ahol ugyanezen alaptörténetben a főszereplő már nem szentként szerepel.³⁰⁷ Mint azt látni fogjuk, minden változat ugyanezt a történetet követi, narratológiai szempontból egyedül a két átdolgozás jelent némi különbséget, ugyanis a Bon-féle prózai változat fináléja enyhe eltérést mutat, Pulci színdarabja pedig kihagyja az üldöztetés megismétlődését, a francia udvarban játszódó egész jelenetsort.

Mint említettük, a legenda alaptörténete egy jól ismert motívum, amely számos más név alatt is terjedt, és ezt a motívumot, főleg a 19–20. század fordulóján, számos kutató vizsgálta.³⁰⁸ Kifejezetten Szent Vilma legendájával azonban viszonylag kevesen foglalkoztak: kisebb említéseként eltekintve magyar részről Kropf Lajos, Karl Lajos és Katona Lajos írtak róla a 20. század első felében, továbbá Florio Banfi is gyűjtött anyagokat a témához, ám végül nem publikált róla tanulmányt.³⁰⁹ Jászay Magda a korábbi cikkek alapján említi a kérdést monográfiájában, és egy saját hipotézist is felvet, ám önálló kutatást ő nem végzett e téren. 2000/2001-ben én kezdtem foglalkozni a kérdéssel MA szakdolgozatomban, néhány évvel később pedig Kovács Zsuzsa jelentkezett nagyszabású kutatással.³¹⁰

Ezen kívül, a 19. századtól az elmúlt évtizedekig visszamenően, röviden kitér e hagyományra a Milánói Guglielma kultuszát vizsgáló kutatók egy része is.³¹¹ Ők általában csak érintőlegesen – és a Szent Vilma-legenda kéziratos vagy nyomtatott forrásanyagának csak kis

³⁰⁷A novelláról ld. Kovács 2011, 67; annak egyetlen ismert kézirataról: 133–134.

Ezt a szöveget a jelen dolgozatban nem tárgyaljuk, mivel kívül esik a vallásos irodalom keretein. Pulci misztériumjátékáról ld. alább a 6.4.2. fejezetet.

³⁰⁸MUSSAFIA 1865; WALDENSKÖLD 1907; Wesselofsky, 1867. .

³⁰⁹KARL 1908; KATONA 1909; BANFI HAGYATÉK.

³¹⁰Dávid FALVAY, *Ambivalent Origins of Female Sainthood and Heresy*, Középkortudomány MA dolgozat, Budapest, CEU, 2001. E dolgozathoz két rövid cikket publikáltam: FALVAY 2001; FALVAY 2002. Kovács Zsuzsa először 2004-ben az Irodalomtudományi Intézetben, 2006-ban pedig a debreceni Hungarológiai Kongresszuson számolt be kutatásairól, majd 2007-től sorra jelennek meg publikációi is. Végül 2011-ben megvédte a kérdéstről írt PhD dolgozatát (Kovács 2011), amely várhatóan könyv formában is megjelenik.

³¹¹Elsőként Michele Caffi említi, ő két külön hagyományként kezeli a kérdést: CAFFI 1843, 110–111. BENEDETTI 1998, 25, 34. j.; COSTA 1985, 96–97 és 147–149.

részét ismerve – foglalkoznak a két hagyomány lehetséges kapcsolatával, és vagy felvetik a lehetséges kultuszkeveredés lehetőségét, mint Patrizia Maria Costa, vagy pedig óvatosan nyitva hagyják a kérdést, mint Marina Benedetti.³¹² Én magam is az eretnek Guglielma esetéből kiindulva vizsgáltam a kérdést szakdolgozatomban és első publikációimban, és – hasonlóan a fent említett kutatókhoz – a második szöveg-hagyományból csupán néhány szöveget ismerve foglaltam állást a két kultusz lehetséges kapcsolatáról.³¹³ Anna Pullia a Firenzei Tudományegyetemen 2004/2005-ben írt szakdolgozatában szintén összekapcsolja Milánói Guglielma és Szent Vilma alakját. Tudtommal ő volt az első, aki a másik irányból, tehát a Szent Vilma-legenda, és annak is a legnépszerűbb feldolgozása, Antonia Pulci misztériumjátéka felől kiindulva jutott el a két hagyomány összekapcsolódásához.³¹⁴

³¹²Luisa Muraro csak egy Costára reagáló lábjegyzetben említi a kérdést, amelyben ugyan kizárja, hogy a két történet összekeveredett volna, ám felveti, hogy Szent Vilma története Milánói Guglielmájából eredhet, ld. MURARO 1985, 208: „[...] non riesco a immaginare le modalità secondo cui si sarebbe operata la contaminazione tra le due storie. Quella della Guglielma inglese, d'altra parte, ha l'aria di essere una leggenda, sulla cui antichità non è dato decidere: esisteva già nel 1300? Non potrebbe essere più tarda? E non potrebbe essere derivata essa stessa dalla storia di Guglielma Boema?”

³¹³FALVAY 2001; FALVAY 2002. Kovács Zsuzsa jogosan veti szememre, hogy érveimet a Szent Vilma-legenda teljes korpuszának ismerete nélkül, más szóval kellő filológiai megalapozottság nélkül írtam meg, azonban azt elfelejti hozzátenni, hogy azt megelőzően az utolsó – alapkutatáson alapuló – publikáció e témában több mint kilencven évvel korábban íródott itthon (KATONA 1909), és én az akkor ismert szakirodalomnál valamivel több szöveget használtam. Néhány olyan, leginkább francia és német nyelvű publikációt, amelyek a mesemotívum elemzéséből indultak ki, valóban nem ismertem, azonban ezek – ahogy Kovács is elismeri – Magyarországon és Olaszországban is teljesen ismeretlenek voltak. A publikációim megjelenését követő kutatási eredményeket, így Kovács publikációt pedig értelemszerűen nem ismerhettem. Nekem csupán 2002-ben nyílt módom kifejezetten e témában kéziratfeltároló kutatást végezni Olaszországban, egy Klebelsberg Kunó-ösztöndíj segítségével. Kovács 2008-as cikkemmel kapcsolatos megállapítása pedig, miszerint „Falvay sem vette tekintetbe a legenda forrásait, noha első publikációja óta ő tudomást szerzett annak számos kéziratáról. De azon túl, hogy újabb cikkének egy lábjegyzetében felsorolta őket, továbbra sem fordított rájuk figyelmet,” tényszerűen nem igaz, hiszen hosszan elemzem az 1642-es *Breve relazione* bevezetőjét, valamint az egyik velencei kézirat annotációját is (KOVÁCS 2011, 121; vö. FALVAY 2008, 73–74). A kéziratokról mellesleg nem csupán „tudomást szereztem”, hanem fent említett ösztöndíjam során jó néhányat én kutattam fel, s azok közül a három velencei kézirat másolatát magam adtam át Kovács Zsuzsának. Ez utóbbit egyik cikke lábjegyzetében meg is említi (KOVÁCS 2007, 47j.).

³¹⁴PULLIA 2004; NEWMAN 2005.

6.3. *Milánói Guglielma emlékezete és Szent Vilma legendája*

Igen széles körben vitatott az a kérdés, hogy Milánói Guglielma emlékezete kapcsolódik-e Szent Vilma legendájához, és ha igen, milyen módon. Maga a kérdésfelvetés elég evidens, hiszen mindkét hagyomány főszereplője a forrásokban a Santa Guglielma nevet viseli, az egyéb elnevezések – Guglielma (la) Boema, Guglielma di Milano, Milánói Guglielma, Blažena Vilemíná, Milánói Vilma, Szent Vilma, Guglielma d’Ungheria stb. – csupán az utókor vagy a modern szakirodalom értelmezési kísérleteit tükrözik. Ez a vita időről időre fellángol, a fontosabb mai szerzők közül Milánói Guglielma legnagyobb szakértője, Benedetti éppen csak felvillantja ezt a hagyományt, de alapvetően nyitva hagyja a kérdést, Barbara Newman viszont nem csupán azt állítja határozottan, hogy a név és néhány kultuszelem átkerült Milánói Guglielma emlékezetéből, hanem történetileg is rekonstruálni próbálja azt a folyamatot, amely során az egyik kultusz a másikba alakult át. A Szent Vilma-legendával kapcsolatban a legszisztematikusabb kutatást végző Kovács Zsuzsa azonban határozottan tagadja, hogy bármilyen kapcsolódás is fennállna a két hagyomány között. Az alábbiakban e két szerző érveit próbálom meg összevetni, hozzátevé saját véleményemet is, hiszen az én 2001–2002-es írásaimban még e két roppant elmélyült kutatást végző szerző eredményeinek ismerete nélkül próbáltam meg állást foglalni e vitatott kérdésben, és amellet érveltem, hogy valamilye kapcsolat fennállhatott a két hagyomány között.³¹⁵

Barbara Newman tanulmányában azt a folyamatot vázolja, miképpen válhatott az eretnek Milánói Guglielmából az angol királyné és magyar királyné Szent Vilma. Ő mutatja ki ugyanis azt a korábban kevésbé ismert tényt, hogy a Guglielma-kultuszhoz igen sok szállal kötődik a milánói Visconti-család, akik a 14. század elején a város urai, és akik ekkor vívják küzdelmeiket a Della Torre-családdal és a pápával. Az 1300-as perben elítélt, illetve vád alá vont személyek közül többen közvetlen kapcsolatban álltak a város akkori vezetőjével, Mat-

³¹⁵FALVAY 2001; FALVAY 2002. 2008-as tanulmányomban elfogadtam Newman elméletét (FALVAY 2008), ám akkor Kovács Zsuzsa érveit még nem ismerhettem, hiszen ő, noha már előzetes publikációiban is megemlíti szkeptikus álláspontját, részletes és igen éles kritikáját – mind Newmannel, mind velem szemben – csak 2011-es doktori disszertációjában fejt ki (KOVÁCS 2011, főleg: 98–124).

teo Viscontival, Francesco da Garbagnata például közeli barátja és tanácsadója volt. A guglielmiták egyik vezetője, a kivégzett Maifreda da Pirovano pedig állítása szerint egyenesen elsőfokú unokatestvére volt Viscontinak. Ugyan Newman erre vonatkozó elsődleges forrást nem idéz,³¹⁶ ám Gerolamo Biscaro tanulmányában olvashatjuk XXII. János pápa 1324-ben a milánói érsekhez címzett levelét, melyben így ír Maifredáról, megemlítve guglielmita voltát és kivégzését is: „[...] milánói nő, mondott Matteo V(isconti)nak nőágon rokona [...]”.³¹⁷

A következő években váltakozó kimenetelű küzdelem folyt a császárpárti Visconti-, és a pápapárti Della Torre-család között a hatalomért, melynek során több olyan momentum is akad, amelyek összefüggésbe hozhatóak a guglielmita eretnekséggel. A hatalomba való 1311-es visszatérése után Matteo Visconti kiutasítja a pápai inkvizitorokat a városból. Ehhez az eseményhez kapcsolva Newman hipotetikusan felveti, hogy esetleg a per anyagát tartalmazó kézirat is a Viscontiak révén került ki a domonkos inkvizitorok – később teljes egészében elpusztult – irattárából, és jutott Paviába, ahonnan a 17. században előkerült. Ezt a gondolatmenetet folytatva a szerző azt is felveti hipotézis formájában, hogy a kézirat csonka mivolta és főleg az ítéletek szinte teljes hiánya nem a véletlen műve, hanem a Viscontiak érdekében állhatott.³¹⁸

A Della Torre-család szövetségese, XXII. János pápa 1322-ben a Visconti-család ellen keresztes hadjáratot hirdet, és politikai indíttatású inkvizíciós pert indít Matteo és fia, Galeazzo Visconti ellen. E per során több, részben reálisnak tűnő, részben nyilvánvalóan koholt vád mellett, többször is a család tagjainak szemére hányják, hogy kapcsolódtak a guglielmitákhoz, illetve hogy megpróbálták az abban elítélt személyeket megmenteni, sőt még azt is megemlítik, hogy jó néhány Visconti-párti polgár mellett magát Galeazzo Viscontit is penitenciára ítélték az 1300-as perben.³¹⁹ Nincs okunk kételkedni a per politikai indíttatásában, továbbá az is nyilvánvaló, hogy számos koholt vádat is a Visconti-család fejére olvastak. Azonban éppen az alig több mint húsz évvel korábban lezajlott perről az 1322-es eljárás inkvizítorainak

³¹⁶NEWMAN 2005, 18. Ezen adatoknál Barbara Newman Dorothy Muir monográfiájára (MUIR 1924, főképp: 10–24) hivatkozik. Kovács minden további hivatkozás, jegyzet vagy akár érv nélkül vitatja a Visconti családra vonatkozó állításokat: KOVÁCS 2011, 95–96.

³¹⁷BISCARO 1930, 12.

³¹⁸NEWMAN 2005, 20–21.

³¹⁹A perről ld. ANDRÉ-MICHEL 1926; idézi NEWMAN 2005, 17–23. Vö. Gerolamo Biscaro elemzésével, aki maga is közli a fenti adatokat, és közülük csupán ez utolsót tartja egyértelműen koholtnak: BISCARO 1930, 12–14.

közvetlen információk álltak rendelkezésükre, mivel az egyik inkvizítor, Iordanus de Montecucho (Giordano da Montecucco) az 1300-as perben tanúként szerepelt több esetben is.³²⁰

Newman tanulmányában részletes érvekkel mutatja ki, hogy a Visconti-család körében miképpen élhetett tovább Milánói Guglielma emléke a 14–15. században. A Szent Vilma-kultusz fennmaradt tárgyi emlékei, egy többször is idézett 15. századi tarokk-kártya-lap, valamint a Milánótól nem messze fekvő Brunatében mind a mai napig élő Szent Vilma-kultusz, s főleg annak legkorábbi emléke, egy szintén 15. századi freskó ugyancsak a Visconti-családhoz köthetőek valamilyen módon, és ezekben az esetekben a Visconti-dinasztia utolsó tagja, a mélyen vallásos Bianca Maria Visconti (1424–1468) úrnő szerepe az elsődleges.³²¹

A milánói Brera képtárban mindmáig látható úgynevezett Visconti-Sforza-tarokkot Bianca Maria Visconti és férje, Francesco Sforza kedvenc udvari festője, Bonifacio Bembo készítette, s e kártyák között van egy apácaruhás női figurát ábrázoló híres lap, amelyet „*la papessa*” néven ismernek. Többen Johanna nőpápával azonosítják a figurát, ám ez kevésbé valószínű, mivel ő éppen arról volt nevezetes, hogy férföltözetben járt egész életében,³²² így a vallásos öltözet egyáltalán nem köthető hozzá. Mások szerint Maifredát ábrázolja a kártyalap, aki, mint említettük, az új guglielmita egyház fejeként jelenik meg a forrásokban, és a Visconti-családdal áll rokonságban.³²³

A Szent Vilma-kultusz legfontosabb tárgyi emléke a Como közelében található Brunate templomának Guglielma-ábrázolása. Itt mind a mai napig él Szent Vilma kultusza. A freskó abból az időből származik, amikor a szintén helyi szentként tisztelt Boldog Maddalena Albrizzi volt az apátnő (15. század közepe). A comói származású Maddalena Albrizzi 1420 körül került brunatei remetekolostorba, amely az ő szervezési tevékenységének köszönhetően csatlakozott az ágostonos remetékhez. Albrizzi jó kapcsolatot ápolt Bianca Maria Viscontival, aki támogatta a kolostort, és személyesen is megfordult Brunatében. A freskó datá-

³²⁰BISCARO 1930, 13.

³²¹NEWMAN 2005, 27–34.

³²²Johannáról általában ld. BOUREAU 2001.

³²³A kártyalapot először Gertrude Mokley azonosította Maifredával (MOKLEY 1966, 72–73), ám ezt – éppen a párhuzamos kontrollforrások hiánya miatt – nem fogadja el egyöntetűen a kutatás, ld. NEWMAN 2005, 28. Illetve felmerül az az érv is, hogy szimbolikus figuráról lenne szó, ami igen valószínű, ám szerintem egyáltalán nem zárja ki, hogy eredetileg egy történeti vagy annak hitt személyről mintázta volna a művész.

lását és értelmezését illetően eltérnek az álláspontok. Az álló főalak egyértelműen Guglielma, a két térdeplő figurába Newman Andrea Saramatát és Maifreda da Pirovanót látja bele, úgy érvelve, hogy a polgári öltözetű férfi és az apácaruhás nő együtt ábrázolása nem származhat a Szent Vilma-legendából, hanem csakis Milánói Guglielma két legfőbb követőjét örökítheti meg a kép. Kovács ellenben azt állítja, hogy a kép nem a mára elpusztult narratív ciklus egy darabja, hanem a donátorokat ábrázolja, és így a női alak Maddalena Albrizzi volna, egy szerinte kanonoki öltözetet viselő, ismeretlen férfi donátorral.³²⁴

Ami a Vilma-legendája szöveghagyományát illeti, ezzel kapcsolatban Newman egyik érvét Kovács részlegesen cáfolta ugyan, hiszen a Ferraro által kiadott legendát nem Antonio Bonfadini írta, akinek a neve alatt publikálták, így nem kötődik feltétlenül Ferrara városához. Azonban ez az egész gondolatmenetet véleményem szerint csak kisebb részben érinti. Egyrészt, attól függetlenül, hogy nem Bonfadini írta a szöveget, a szöveg datálása és provenienciája Kovács szerint is ugyanaz (Ferrara, 1425 körül, ráadásul azt is megjegyzi, hogy a dialektusa is ferrarai).³²⁵ Másrészt ez az érv korántsem olyan központi jelentőségű Newman érvelésében, mint azt Kovács állítja, hiszen – noha valóban nem ismeri a többi szövegváltozatot – Newman is feltételezi, hogy a ferrarai szöveg nem előzmények nélkül való. Ráadásul az, hogy a Vilma-legendája nem 1425-ben és nem Ferrarában keletkezett, hanem „jóval korábban”, véleményem szerint nem gyengíti, inkább erősíti Newman érveit,³²⁶ hiszen az ő tanulmányának az egyik legproblematisabb pontja éppen az, hogy bő száz év hallgatást próbál meg áthidalni a Viscontiak titkos kultuszának feltételezésével (ld. a „*The Reinvention of St Guglielma*” című fejezetet).³²⁷ Ráadásul másutt Kovács nyelvi-filológiai szempontból azt feltételezi, hogy az olasz nyelvű legenda archetípusa Lombardia–Veneto térségéből származhat, ami pedig a Visconti-családra vonatkozó hipotézissel földrajzilag teljesen összeegyeztethető.³²⁸

³²⁴NEWMAN 2005, 32–34; KOVÁCS 2011, 95–96.

³²⁵KOVÁCS 2011, 136.

³²⁶Kovács egyik leghangsúlyosabb érve Newmannal szemben pedig éppen ez, és nem csupán doktori dolgozatában, hanem olaszul publikált tanulmányában is: „*Newman pensando – erroneamente – che scrivesse la leggenda Bonfadini a Ferrara, si sforzava di costruire un’ipotesi [...]. Falvay ha ribadito la tesi di Newman. [...] (il manoscritto parigino p. es. che lui stesso ha citato, essendo copiato nel Trecento in Toscana, confuta la tesi di Newman).*” Kovács 2010a, 37j.

³²⁷NEWMAN 2005, 23–34; vö. KOVÁCS 2011, 97–98.

³²⁸KOVÁCS 2011, 218: „*A fentiek alapján arra következtethetünk, hogy az anonim legenda variánsai mind egy veneto-lombard dialektusban írt változathoz tartoznak.*”

Newman gondolatmenetével szemben csupán az jelentene valóban perdöntő érvet filológiai szempontból, ha az bizonyosodna be, hogy a Szent Vilma-legenda már Milánó Guglielma halála vagy a per előtt létezett volna. Kovács Zsuzsa disszertációjában – és említésszerűen már korábbi cikkeiben is – erre is kísérletet tesz, és azt igyekszik kimutatni, hogy két ilyen szöveg is létezett már a 13–14. század fordulóján. Miután Kovács kutatásának legfőbb célkitűzése, és véleményem szerint legmaradandóbb eredménye éppen a szövegkorpusz összegyűjtése és vizsgálata, ezekre az érvekre komoly figyelmet kell fordítanunk.

Elsőként azt kell leszögeznünk, hogy a Kovács által összegyűjtött kéziratokból egyik sem datálható a 14. századnál korábbra, sőt, még a 14. századiként jelzett kódexek közül sem tűnik egyik sem a század elejéről valónak.³²⁹ Tehát olyan közvetlen kodikológiai bizonyíték nincs, amely a korai datálást alátámasztaná. Azonban természetesen ez nem jelenti azt, hogy ki kellene zárunk ennek lehetőségét, hiszen számos olyan esetet ismerünk, amikor kizárólag kései másolatok őriznek meg korai szöveghagyományokat.

Kovács Zsuzsa két olyan filológiai érvet hoz fel, amelyek szerinte arra utalnak, hogy a Guglielma-legenda létezett már 1301 előtt is. Elsőként egy velencei kódex egyik megjegyzését említi. A velencei Marciana könyvtár kézirata³³⁰ ugyan egyértelműen 15. századi, ám Kovács elmélete szerint jóval korábbi mintáról másolhatták. Erre a bizonyítékot a kódex végén olvasható megjegyzésben leli meg, amely így szól: „*Iste liber est domine Mansuete domine sancte Grate ordinis sancti Benedicti / Ego frater Stephanus de Tirabuschis scripsi*”. Mivel pedig egy neves Mansueta de Carpionibus apátnőt ismerünk a nevezett kolostorból az 1297 és 1301 közötti időszakból, Kovács úgy érvel, hogy amennyiben ezt a mondatot „*a mintáról másolták*”, mindez „*bizonyítaná legendánk létezését már a 13–14. század fordulóján*”.³³¹ Ez az érv azonban több szempontból is igen gyenge lábakon áll. Először is azt kell hangsúlyozni, hogy – bár ez Kovács publikált érveiből nem derül ki, csupán a doktori dolgozatban közölt részletes kéziratleírásból – ez a megjegyzés nem a Vilma-legenda végén olvasható, hanem Szent Grata bergamói matróna életének leírásánál.³³² És igaz ugyan, hogy ez a szöveg az egész

³²⁹Kovács 2010a és Kovács 2011.

³³⁰Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, It., V. 68, 84r–110v. Kovács katalógusában: VE1; ld. Kovács 2010a, 42; Kovács 2011, 176–178.

³³¹Kovács 2010a, 38–39.

³³²A Vilma-legenda a kilencedik, míg a Grata-életrajz a tizenkettedik szöveg a legendáriumban. Nem véletlen, hogy doktorijában már Kovács is jóval óvatosabban tárgyalja ezt a hipotézist: Kovács 2011, 176–177.

kézirat utolsó darabja, így fizikailag a megjegyzés a kódex végén áll, ám mivel a Grata-legenda elején is utalás esik Mansuetára („*Proemio a Madonna Mansueta*”), véleményem szerint az utalás csak a legutolsó legendára, és nem a legendárium egészére értendő.³³³

Ettől függetlenül, a megjegyzés értelmezésére véleményem szerint két lehetséges magyarázat van. Egyrészt – ahogyan doktori dolgozatában már Kovács is írja – a Mansuetára vonatkozó megjegyzés lehet possessor-bejegyzés (bár ezt gyengíti az ugyanennek a személynek szóló *Proemio* megléte). A possessor-bejegyzés viszont nem tartozik a szöveghez, s mint ilyen, jellemzően nem szokták a másolók továbbmásolni. A második lehetőség pedig az, hogy a megjegyzés a szöveg megrendelőjére vonatkozik, ám ebben az esetben is inkább csak a Grata-életrajz születéséről kaphatunk általa információt, és nem a Vilma-legendáéről. S végül, ahogy doktori dolgozatában már Kovács is közli a szakirodalom erre vonatkozó megjegyzéseit, jóval valószínűbb, hogy a szövegben említett Mansueta a 15. századi, névvel is említett másoló kortársa, aki számára a másolat készült.

Kovács Zsuzsa másik, jóval komolyabbnak tűnő érve azon hipotézis alátámasztására, hogy a Vilma-legenda már a 13. században létezett, a londoni British Museumban őrzött, 15–16. századi, velencei eredetű kézirat, amelyben a legenda végéhez egy Guglielmához szóló latin nyelvű antifóna és egy ima szövegét másolták. Az imaszöveg lezárása után pedig egy dátum olvasható: *Deo gratias semper. 1300. 1. adì 20 Marzo*.³³⁴ Ugyanez az ima azonban a dátum nélkül megtalálható az egyik ma is Velencében őrzött kézirat végén, valamint csak a dátumot közli a – Jankovich Miklós számára feltehetően a londoni kézirat alapján készült – budapesti kivonat is. Kovács olasz nyelvű tanulmányában ebből azt a következtetést vonja le, hogy:

„Az 1301-es dátum nem vonatkozhat a kézira magára, csupán a modelljére, amelyről másolták [...]. A londoni kézirat végén lévő dátum nem csupán azt bizonyítja, hogy a legendánk már 1301-ben ismert volt, hanem a latin liturgikus szöveg arra enged következtetni, hogy a szent kultusza jóval hamarabb született.”³³⁵

³³³Vö. DELCORNO 2000, 468-470.

³³⁴A szöveget a dátum nélkül kiadta KOVÁCS 2008, 55, majd újrapiublikálta, immár a dátummal együtt, KOVÁCS 2010a, 39.

³³⁵„La data 1301 non può riferirsi al manoscritto stesso, solo al modello da cui fu copiato [...]. La data alla fine del manoscritto londinese non solo prova che la nostra leggenda era già conosciuta nel 1301, ma il testo liturgico in latino fa supporre

Lényegében ugyanezt az érvet ismétli meg doktori dolgozatában is, csak ott – ahogy majd látni fogjuk – az egész dolgozat konklúziójában is központi jelentőséget tulajdonít ennek az adatnak. Először tehát még csak Vilma liturgikus tiszteletének korai voltára következtet a latin nyelvű ima után álló dátumból, később viszont – minden további érv nélkül – már úgy kezeli ezt a közlést, mintha az magára a legendára is egyértelműen igaz volna, és konklúziójában már bizonyított tényként kezeli a legenda 13. századi meglétét.³³⁶

Véleményem szerint azonban ez az érv sem tekinthető kellően megalapozottnak. Egyrészt azt kell leszögezni, hogy a dátum valójában nem a legendához kapcsolódik, hanem egyértelműen annak lezárása után, a más műfajú és más nyelvű szöveghez, ami legfeljebb arra utal, hogy az imához tartozott ez a dátum, hiszen a legenda szövegvariánsai közül az ehhez a kéziratához legközelebb álló kódexek egyike³³⁷ egyáltalán nem tartalmazza az imát. Sőt, egy olyan kéziratot is ismerünk,³³⁸ amelyik tartalmazza ugyan az imát, de hiányzik mellőle a dátum, amiből arra is lehet következtetni, hogy a három elem – az olasz nyelvű legenda, a latin ima és a dátum – egymástól függetlenül terjedt.³³⁹

A második megfontolandó érv az, hogy nem látom száz százalékosan bizonyítottnak, hogy a szóban forgó dátum valóban 1301-ként értelmezhető. Kovács is említi, hogy a katalógusban 1501-nek olvasták, és ezt a szakirodalom is átvette. Véleményem szerint nem véletlenül, ugyanis a kéziratban az 1301-es évszám 3-as számjegye nem egyértelműen 3-as, hanem fordított 3-as, „ε” szimbólum. Capelli szótárában ennek megfelelő alak a 3-as szám különféle írásmódjainál nem szerepel, viszont ehhez hasonló az 5-ös számnál előfordul.³⁴⁰ Az, hogy a 19. századi budapesti másolatban 1301-ként írták át a számot, több mint érthető, hiszen – ahogy maga Kovács is kifejti – az a kivonat azért készült, hogy a kódexre a magyar műgyűjtő figyelmét felhívják (eladás

che il culto della santa fosse nato ben prima.” Kovács 2010a, 38–39; vö. Kovács 2011, 195–196.

³³⁶Kovács 2011, 221 skk.: „A dátum azt bizonyítja, hogy a legenda a 13–14. század fordulóján már ismert volt, s a latin nyelvű liturgikus szöveg egyértelműen tanúsítja Szent Vilma egyházi kultuszát, amelynek nyilván jóval ezt az időpontot megelőzően kellett kialakulnia.”

³³⁷Padova, Biblioteca Civica, C.M. 304/8, 1r–21v. Kovács katalógusaiban BonPD; ld. Kovács 2011, 196–197.

³³⁸Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, It. V.41 (48, 5615), ff. 1r–48v. Kovácsnál BonVE1, ld. Kovács 2011, 198–200.

³³⁹Sőt, az olasz nyelvű legendát a latin imával összekötő olasz mondat, a többi elem nélkül, szerepel még további három kéziratban is: Uo.

³⁴⁰CAPELLI 1990, 423–426.

céljából), és ilyen esetben elemi érdeke a kereskedőnek, hogy régebbinek és következésképpen értékesebbnek mutassa be a kéziratot.³⁴¹ A londoni kézirat ráadásul az 1501-es évhez konkrétan is köthető, hiszen az első lapon látható a Badoer család címere, amelynek egyik tagja, Giovanni Badoer éppen 1501 és 1503 között Budán volt Velence követe, és, ahogy maga Kovács veti fel, esetleg az ő számára készülhetett a másolat.³⁴²

Mindennek ellenére nem zárhatjuk ki, hogy valóban 1301-ként olvasandó a dátum, azonban meggyőződésem szerint ebben az esetben sem lehet ennek az adatnak perdöntő súlyt tulajdonítani. Mint már említettük, a kézirat egyértelműen késői – a 15–16. század fordulójáról való –, és egy ilyen, két évszázaddal korábbi évszám szerepeltetése sokkal nagyobb eséllyel tekinthető kontaminációnak, mint valódi történeti adat továbbmásolásának. Ahogy a 17. századi, alább elemzendő *Breve relazione* szövegében szereplő 795-ös évszámról most már Kovács Zsuzsa is elismeri,³⁴³ hogy egyértelműen kontamináció, erről a dátumról véleményem szerint még jogosabban feltételezhetjük ugyanezt, hiszen az 1300–1301-es évszám, mint tudjuk, szinte attribútumként kapcsolódik a Guglielma névhez. Mivel, mint fentebb utaltam rá, az évszám nem kötődik szervesen a legenda szövegéhez, ezért természetesen nem azt állítom, hogy ez az évszám bizonyítaná, hogy Milánói Guglielma emlékezete hatással volt a Vilma-legenda formálódására, ám azt igen,

³⁴¹ Az értékes kéziratot valószínűleg eladásra ajánlották Jankovich Miklós számára, ebből a célból készíthettek róla részletes ismertetést. FALVAY 2008, 67; vö. Kovács 2011, 46.

³⁴² Kovács 2011, 192.

³⁴³ 2004-es előadásában még a Szent Vilma-legenda ősi jellegét próbálta vele alátámasztani. Később folyamatosan finomított álláspontján, és 2010-es cikkében és disszertációjában ő is ugyanolyan értelemben ír a szövegről, ahogy FALVAY 2008, ugyanakkor nyitva hagyja annak a lehetőségét, hogy szervesebb kapcsolat is fennállhatott a Vilma-legenda és a bevezetőjében szereplő történeti adatok között. Ld. Kovács 2010a, 35: „Ferrari, con l'introduzione aggiunta alla leggenda collegò questa tradizione storiografica alla vita di Santa Guglielma, zelante di conferirle autenticità. Per capire se l'abbia fatto del tutto arbitrariamente o no, se la leggenda fosse veramente in relazione a questi fatti storici, ci vogliono ulteriori indagini. Senza indizi che confermino l'esistenza del culto tra l'inizio del nono secolo, quando la devozione si sarebbe formata e l'inizio del quattordicesimo, quando abbiamo la prima attestazione della leggenda, che riempirebbero il vuoto di cinque secoli, l'idea di Ferrari rimane solo un'ipotesi.” Vö. Kovács 2011, 111: „Ferrari ezt a történetírói hagyományt kapcsolta Szent Vilma históriájához, mikor – a történet hitelességének a demonstrálására – hozzátoldotta a bevezető szakaszt. Kérdés, hogy önkényesen járt-e el, vagy valóban ezekkel a történeti eseményekkel függ-e össze Szent Vilma története.”

hogy ez az évszám igen könnyen származhatott a guglielmiták peréről beszámoló valamilyen történeti forrásból. Ezen évszám mellett ugyanis jó néhány történeti műben olvashatta egy 15–16. századi olasz másoló a Guglielma nevet, és különféle krónikák is beszámoltak Guglielma elítéléséről, s ezek általában az 1300. vagy 1301. év alatt tették ezt.³⁴⁴ Arra pedig több példát ismerünk, hogy a késői, a humanizmus elterjedése utáni változatokban a másolók, szerkesztők hajlamosak máshonnan vett történeti adatokkal ellátni a kegyes történeteket, hogy azok jobban megfeleljenek a kor történeti érzékének.³⁴⁵

Véleményem szerint tehát Kovács Zsuzsa két érve, amelyekkel azt kívánta bizonyítani, hogy a Vilma-legenda már a 13. században is létezett, több problémát is felvet, és semmiképpen sem tekinthető perdöntőnek a datálás tekintetében. Ez pedig azt is jelenti, hogy nem maradt olyan közvetlen filológiai érv, amely kizárná azt a legrészletesebben Barbara Newman által kifejtett gondolatmenetet, amely szerint a Szent Vilma-hagyomány Milánói Guglielma emlékezetéből alakult volna ki. Kovács Zsuzsa némely részargumentuma megfontolásra érdemes ugyan – a brunatei freskó értelmezése, vagy a ferrarai szál túlzott hangsúlyozása tekintetében –, ám ezek alapján Newman gondolatmenetét egészeiben elvetni nem indokolt. A Viscontiak szerepe mind Milánói Guglielma, mind Szent Vilma kultuszának terjedésében véleményem szerint vitathatatlan, arra jó néhány közvetlen és közvetett bizonyítékunk van. Még maga Kovács is szolgáltat egy újabb adalékot a Vilma-kultusz és a Visconti-család kapcsolatáról,³⁴⁶ és a Newman által felsorolt számos kapcsolódási pont közül csupán néhány tűnik alaptalannak, tévesnek vagy túlzónak.

Mindazonáltal úgy vélem, annyiban jogos Kovács Zsuzsa kritiká-

³⁴⁴A per fennmaradt része – egyetlen 1302-re átcusúzó kihallgatástól eltekintve – éppen 1301 márciusában zárult le: *Milano 1300*, 312–313. Noha ilyen irányú direkt kutatást nem végeztem, a szakirodalom több krónikát, történeti művet is említ: míg Donato Bossi 1492-es krónikája az 1300-as év alatt beszél az eseményekről (közli COSTA 1985, 117), addig a fentebb elemzett *Annales Colmarienses* az 1301-es év őszénél említi. A 15. század végi történetíró, Bernardino Corio szintén az 1300-as évnél tárgyalja az esetet, ld. CORIO 1978, vol. I, 563–564.

³⁴⁵Ld. e dolgozatban alább a *Breve relazione* vagy a velencei kézirat annotációit vagy Waquelin történeti „pontosságait” a „levágott kezű lány történeténél,” vagy éppen a 3.3. fejezetben Borselli esetét, aki további, máshonnan nem ismert személyneveket dolgoz bele Margit-legendájába.

³⁴⁶A 17. századi *Breve relazione* szövegével együtt maradt fenn két, Vilmáról szóló madrigál, amelyekben megemlítik a Visconti nevet. A két madrigál szövegét újraközli KOVÁCS 2011, 209–210; ld. még KOVÁCS 2007, 50. Korábban e szövegeket közölte PULLIA 2004, Newman azonban nem említi.

ja, hogy Barbara Newman valóban túlzásokba esik tanulmányában, főleg a tekintetben, hogy egy bonyolult és összetett – ráadásul teljes egészében nem is tisztázható – folyamatot, két történeti-irodalmi hagyomány kapcsolódását egyetlen tényezőtől próbálja meg levezetni. Véleményem szerint ez a folyamat jóval összetettebb, és sokkal kevésbé szándékos beavatkozás eredménye, mint ahogy azt Newman tanulmányában olvashatjuk. Milánói Guglielma emlékezete sokkal több áttétellel és kevésbé tudatos módon hatott a Szent Vilma-legendára, sokkal nagyobb szerepet tulajdoníthatunk a spontán keveredésnek, motívumátvételnak. Ugyanakkor a Viscontiak szerepének kimutatása mindkét hagyományban olyan elem, amelyet meggyőződésem szerint nem lehet többé figyelmen kívül hagyni e kérdés vizsgálatánál.

6.3. A Vilma-legenda magyar történeti vonatkozásai

Kovács Zsuzsa kutatásainak maradandó eredménye, hogy összegyűjtötte és kritikailag megvizsgálta a Szent Vilma-legenda szövegkorpuszát. Más kutatókhoz képest – engem is ideértve – a korábban ismert kéziratok többszörösét gyűjtötte össze,³⁴⁷ és noha természetesen kerülhetnek még elő kéziratok vagy nyomtatványok, kijelenthetjük, hogy lényegét tekintve a szövegahagyomány filológiai tisztázását Kovács elvégezte.

A szerző igyekszik igen visszafogottan nyilatkozni a nagyszabású filológiai kutatásból levont konklúzióiban, azonban két olyan következtetése is van, amelyet mindenképpen említenünk kell, s a fentebb már említett datálási kérdéshez is kapcsolódik. Kovács, mint láttuk, a fenti, gyenge lábakon álló érvek alapján tényként kezeli, hogy a legenda már a 13. században is létezett volna, és ehhez még azt is hozzáteszi, hogy eredetileg latinul íródott, amire szintén semmiféle bizonyítékunk nincs, hiszen a fentebb már említett latin nyelvű imaszövegtől eltekintve semmi jel nem mutat arra, hogy a szövegnek lett volna latin eredetije. Ráadásul Kovács ezt a két állítást oly módon kapcsolja össze, hogy már a népnyelvű változat megszületését helyezi a 13. századra, és értelemszerűen – bár ki nem mondva – még ennél is korábbra teszi a latin eredeti megírását.³⁴⁸

Ezzel pedig a szöveg hipotetikus eredetijét próbálja meg az időben minél korábbra helyezni, amivel két nyilvánvaló célja van: egyrészt – mint láttuk fentebb – a Milánói Guglielmára vonatkozó érvcsoportot kívánja egy csapásra kiiktatni, másrészt pedig Kovács kutatásaiban vissza-visszatérő motívum, hogy feltételezi a Vilma-legenda valamiféle ősi, történeti rétegét. Az egész kutatás egyik kiinduló pontja is ez volt,

³⁴⁷Megjegyzem viszont, hogy Anna Pullia 2004-es szakdolgozatában nem kevesebb, mint kilenc kéziratot ír le részletesen, valamint teljes átiratot közöl Andrea Bon feldolgozásának egyik kéziratáról, a velencei Marciana Könyvtár ITAL.V, 41 jelzetű kódexéről (Kovács katalógusában: BonVE1), ld. PULLIA 2004, 31–44 és 136–181. Ezt a tényt Kovács Zsuzsa sehol sem említi, még az egyes kéziratoknál közölt bibliográfiájában sem, ahol pedig minden apró említést összegyűjt. Pedig Pullia szakdolgozatát ismerte, hiszen nemcsak hogy feltüntette bibliográfiájában, hanem még (negatív) véleményt is mond róla: Kovács 2011, 91 és 120j.

³⁴⁸Ezt az állítást többször is megismétli konklúziójában, pl. Kovács 2011, 222: „A Szent Vilma-legenda eredetileg feltehetően latinul íródott, s vulgáris nyelvű változata a 13. században született.”

ahogy azt 2004-es előadásában még egyértelműen megfogalmazta, azóta azonban lényegesen finomított álláspontján, és doktori disszertációjában szinte csak utalásszerűen említi, s lezárásában a jövő feladatának nevezi ennek tisztázását:

„Jóllehet a távolabbi múltba nyúlik, de talán a Szent Vilma-legenda történeti alapjai is felfejthetők. [...] A legenda szövegének a mesecsalád legközelebbi rokonaival való, részletes, összehasonlító vizsgálata, történeti rétegeinek az alaposabb feltárása a jövő feladata.”³⁴⁹

Azonban a dolgozat összegzésekor mégis megfogalmazza hipotézisét, mely szerint:

„Valószínű, hogy az ismeretlen eredetű, egyházi kultuszhoz kapcsolódó hagiográfiai legenda egy mesemotívum elbeszélő hagyományának és egy olyan történeti hagyománynak az ötvözése révén született, mely egy «ongaro»-nak nevezett – magyar? török? avar? – népcsoport kereszténységre térésének és első «királynéjának» az emlékét őrzi.”³⁵⁰

Ahhoz azonban, hogy ez a jövőbeli feladat elvégezhető legyen, nem elég csupán a meglévő szövegvariánsok még oly alapos feltárása és bemutatása sem, hanem szükséges a szöveg műfajának és kontextusának korrekt és preconcepcióktól mentes értelmezése is. Kovács ugyanis a dolgozat konklúziójában, roppant hangsúlyos helyen, az általa feltételezett „történeti rétegek” kimutatása érdekében több tendenciózus és vitatható megállapítást is tesz.

Egyrészt azt állítja, hogy *„a legenda hagyományozása során [...] elhalványodtak a legenda konkrét történeti vonatkozásai,”* ami nem állja meg a helyét, hiszen az összes ismert változat ugyanazokat a minimális utalásokat (összesen egy személynév és 3-4 földrajzi név) tartalmazza, és szó sincsen semmiféle elhalványulásról. Ahogy az kiderül a mondat folytatásából is, hiszen Kovács, nyilvánvaló önellentmondással, így fejezi be azt: *„az általunk ismert vulgáris nyelvű legendamásokban ezeket csak a hősnő Vilma, valamint Magyarország, Anglia és Franciaország, s a magyar király városának egyes variánsokban szereplő Patiuole neve őrizte meg.”³⁵¹* Magyarán a szerző által feltételezett „hagyó-

³⁴⁹Uo., 231.

³⁵⁰Uo., 252.

³⁵¹Uo., 221. Kevésbé hangsúlyos helyen, de szinte szóról szóra ugyanez a mondat szerepel egy publikált cikkében is: Kovács 2010b, 11–12. A néhány kéziratban szereplő Patiuole városnévről ld. alább.

mányozódás során történő elhalványodás” teljes egésze (!) kizárólag a csak a szerző által feltételezett korábbi variánsokban „zajlott le”, a ránk maradt kéziratokban egyáltalán nem mutatható ki, hiszen azok e tekintetben majdnem teljesen egységesek. Ez az érvelés pedig filológiai szempontból meglehetősen sajátos, és semmiképpen nem tekinthető helytállónak.

Kovács Zsuzsa ugyanezen érvének első fele a Vilma-legenda műfaját érinti, s itt a szerző nem kisebb szaktekintély, mint Hippolyte Delehaye definícióját idézi érvként: „*A hagiográfiai legenda a história műfajába tartozik – eredetileg a szent ünnepén felolvasandó históriáját jelentette – s noha mesés elemeket is tartalmaz, mindig van topográfiai vagy történeti vonatkozása, egy valóságosan létezett személyhez kapcsolódik.*”³⁵² Ez az állítás általában véve természetesen igaz. Azonban ha kontextusában olvassuk Delehaye definícióját, azt látjuk, hogy szó sincs arról, hogy minden írásművet, amelyben a főszereplőt szentnek nevezik, ilyen értelemben hagiográfiai legendának tartana. Sőt, éppen arra törekszik, hogy azt világosan elkülönítse számos más műfajtól, mint például a mítosztól (*le mythe*), a mesétől (*la fable* vagy *le conte*) vagy a regénytől (*le roman*), és hangsúlyosan hívja fel a figyelmet arra, hogy ezek a kategóriák sokszor nehezen választhatók szét. Példaként Delehaye éppen azt a folyamatot említi, ahogy egy mese változik át legendává, vagy éppen egy mítosz ölti magára a legenda jellegét. Ráadásul ezen folyamat illusztrációjaként egy olyan példát is megemlít a neves bollandista, amely mintha egyenesen a Vilma-legendáról szólna, hiszen azt írja, hogy egy mese egyik országból másikba vándorlása során például előfordulhat, hogy „...egy főszereplő névtelen király történeti nevet kaphat magának. És lám, a mese máris legendává változott. És nagyon könnyen félreértheti az ember, ha ugyanezen történet egy másik verziója nem tartalmazza ezt a tisztán véletlenszerűen hozzáadott történeti elemet”³⁵³ Ha a Delehaye-től Kovács Zsuzsa által idézett definíció minden olyan szövegre igaz volna, amelynek a címe a legenda vagy a *vita* szót tartalmazza, és amelynek főszereplőjét szentnek nevezik, akkor valóságosan létező személynek kellene tartanunk azt a számtalan

³⁵²Kovács 2011, 229

³⁵³„Un de ces contes ailés qui volent d’un peuple à l’autre peut s’être arrêté un instant sur quelque monument fameux; le roi anonyme qui était le principal personnage de la narration peut avoir pris un nom historique. Voilà la conte transformé en légende, et vous y serez trompé si quelque autre version du même récit ne vient vous révéler l’introduction purement accidentelle de l’élément historique.” (kiemelés tőlem). DELEHAYE 1955, 8.

legendás, szentnek nevezett középkori alakot, akik egyértelműen csupán a fikció termékei.

Véleményem szerint a Vilma-legenda nem hagiográfiai legenda, legalábbis nem abban az értelemben, mint amiről Delehaye ír. Hiszen az – legalábbis a 12. századtól kezdve egyértelműen – a kanonizációs eljárás alkalmából készül, a szentként tisztelt személyt ismerő emberek vallomásán alapul, telis-tele van konkrét nevekkal, adatokkal, földrajzi utalásokkal, továbbá alapvető eleme a szent sírjánál történő csodák tanúkkal történő bemutatása. Mindennek természetesen a Vilma-legendában a leghalványabb nyoma sincs, hiszen például nemhogy a szent sírjáról, de még a haláláról sincs szó a szövegben, pedig egy szent halála minden kultusz kiindulópontja, mindig is azt tekintették a szent „születésnapjának.”

Fontosnak tartom kiemelni a legenda mesés jellegét, valamint azt az ehhez kapcsolódó jellegzetességet, hogy a történet alig tartalmaz konkrét információkat: Vilma nevén, valamint Anglia, Magyarország és Franciaország megemlítésén kívül nem találunk semmiféle konkrét adatot, személy- vagy földrajzi nevet. Ezért az ilyen típusú narrációkat inkább hagiográfiai regényként definiálhatnánk (*haiographic romance*).³⁵⁴ Az üldözött királynő történeteit elemző (köztük a Vilma-legenda legközelebbi rokonának számító Római császárné történetét) elemző Nancy B. Black formális definíciót ugyan nem ad, ám egyértelműen regényként (*novel*) vagy meseként (*tale*) elemzi e narrációkat. Éppen azokkal a terminusokkal használja tehát a Vilma-legendához narratológiai szempontból legközelebb álló történetekre, amelyekről Delehaye éppen, hogy elválasztani kívánja a hagiográfiai legendákat, és amelyekkel kapcsolatban óva int, mivel összekeverésük „*könnyen félrevezethet*” bennünket.³⁵⁵

A személy- és földrajzi nevekkal kapcsolatban érdekes folyamatot érhetünk tetten Szent Vilma legendájának egyik 15. századi, velencei kéziratában.³⁵⁶ E kéziratban a történet pontosan ugyanazt a változatot követi, mint a többi, fentebb ismertetett verzióban, azzal a különbséggel, hogy a szöveg elején a magyarok királyára utaló „*re de quello reame*” szövegrész fölé egy valamivel későbbi kéz utólag odaírta: „*Stephano*”. Ahol pedig azt olvassuk, hogy feleséget kerestek a királynak,

³⁵⁴E műfaj terjedéséhez ld. CAZELLES 1991, 3–88.

³⁵⁵BLACK 2003 és „Delehaye könyvének angol fodításában a fentebb idézett fogalmakat pontosan a „*tale*” a „*novel*” és „*myth*” kifejezésekkel fordítják, ugyanazokkal a terminusokkal tehát, amelyekkel Black meghatározta a műfajt: DELEHAYE 1961.

³⁵⁶Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, IT. V. 68., ff. 84r–110v.

s eljutottak Angliába, az „*Engelterra*” szót ugyanez a kéz áthúzta, s a margóra azt írta: „*Saxonia*”. Ahol pedig Vilma apjáról, az angol királyról esik szó, fölé biggyesztette: „*Ottone*.”³⁵⁷ Itt is világos, hogy ezek az utólagos magyarázó, illetve pontosító megjegyzések miért kerültek a szövegbe. Egyrészt a történet fentebb már idézett incipitje – „*Nel tempo che novamente seran convertiti gli Ongari alla fede cristiana*” –, másrészt az a tény, hogy a Vilma név olasz formája (e változatban *Guilma*) némiképp hasonlít Szent István feleségének, Gizellának a nevére, sarkallhatta arra a kódex egyik olvasóját, hogy „pontosabb történeti hátteret” adjon a legendának. Noha ilyen információkat tartalmazó Szent Vilma-legendát nem ismerünk, könnyen elképzelhetjük, hogy ha e kódexet továbbmásolták volna, ezek a hozzátett információk az alapszöveg részévé válhattak volna.

Idézzünk fel egy időben és műfajban közeli, bár másik nyelv irodalmából származó párhuzamot, amely talán hozzájárul ahhoz, hogy e mechanizmust megértsük. Eckhardt Sándor egyik tanulmányában egy konkrét filológiai példát is hoz arra vonatkozóan, hogy a mesés-legendás történetekbe miképpen kerülhetnek reálisabb információk Magyarországról.³⁵⁸ Az ártatlanul üldözött nő mondájának egyik altípusa a „levágott kezű lány története”. E legenda egyik prózai, francia nyelvű (pikárd dialektusban íródott) változatában nem csupán arról olvashatunk, hogy a hősnő magyar királylány, hanem konkrét történeti adatokat is találunk. A variáns szerzőjét név szerint is megjelöli az azóta megrongálódott torinói kézirat: Jean Wauqelin flandriai kompilátor jegyzi a történetnek ezt a változatát, aki többek között Jó Fülöp burgundi herceg udvarában élt 1452-ben bekövetkezett haláláig. E szövegben a magyar királylányt, a helyette elégetett bábura utalva, *La Manekine*-nek nevezik (ez a variáns elterjedt címe is), különben pedig a *Joiie* nevet viseli. Wauqelin forrását ő maga jelöli meg: Philippe de Remi, sire Beaumanoir ugyanezen címet viselő verses regényét ültette át prózába.³⁵⁹

Wauqelin változatában nem csupán az üldözött nő nevét találjuk meg, hanem azt is, hogy apját, a magyar királyt Salamonnak hívják, aki 1075 körül uralkodott, háborúban állt Henrik német császárral, a magyarok harmadik keresztény királya volt (István és Péter után) s feleségét Gizellának hívták. Ezen információk, ha nem is pontosak, de mindenképpen a 11. századi magyar történelem valamelyes ismeretéről

³⁵⁷Uo., f. 84r.

³⁵⁸ECKHARDT 1926, 24–30.

³⁵⁹Ez utóbbiról lásd SZABICS 2003.

tanúskodnak. Ám a mű közvetlen forrásából, a fentebb említett verses változatból mindezek az információk hiányoznak. Eckhardt azonban idézi Wauqelin szavait, amelyekből pontosan kiderül, mi módon kerültek e történeti információk a szövegébe, ugyanis először ő is csupán annyit közöl, hogy „*ung roy en la terre de Hongherie*”, majd, mielőtt rátérne arra, hogy e király ki is volt, ezt írja: „[...] *l'ay peult ymaginer par autres histoires* [...]”.³⁶⁰ Itt tehát egyértelműen tetten érhetjük, ahogy egy széles körben terjedő mesés történetnek egyik késői, 15. századi változatában a kompilátor annak érzi szükségét, hogy konkrétabb és reálisabb adatokkal „színezzé ki” a romantikus történetet, s az is kiderül, hogy ehhez más forrásokat használt. Sőt még azt is megtudjuk, hogy miért akart Wauqelin pontosabb történeti hátteret adni a hagiográfiai regénynek, hiszen utószavában azt olvashatjuk, hogy művét Jehan de Croy úrnak szánta, aki családját az Árpád-háztól származtatta.³⁶¹

Valószínűleg ezzel a mechanizmussal magyarázhatjuk azt is, miképpen kerülhetett a Vilma-monda legkésőbbi ismert változatába, az 1642-es Ferrari-féle kiadásba néhány további konkrét személyes adat, mégpedig a lényegében változtatás nélkül közölt legenda első mondatába:

„*Amikor megtért Jézus Krisztus hitére Magyarország királya, akit Theodónak hívtak, az emberi nem megváltásának 795., I. Adorján pápa 24. és Nagy Károly, a világ császára uralkodásának 28. évében, a bulgárok királya, Telerik mintájára, aki Konstantinápolyból megkeresztelkedve tért vissza.*”³⁶²

Annál is valószínűbbnek tűnik mindez, mivel Ferrari könyve bevezetőjében leírja, hogy kezébe akadt egy „kis könyvecske” Szent Vilmáról, melyet úgy ítélt meg, hogy hasznos lenne szélesebb körben

³⁶⁰ „[...] *ahogy el tudtam gondolni más történetek nyomán* [...]”, idézi ECKHARDT 1926, 27–28.

³⁶¹ Eckhardt azt is megjegyzi, hogy ezen információk forrása egy ismeretlen németpárti krónika vagy történeti mű lehetett, és a kompilátor azért jelölte meg konkrét uralkodóként Salamont, mivel a történet verses eredetijében utalás esik Orbán pápáról, akit valószínűleg II. Orbánnal azonosított (1088–1099). ECKHARDT 1926, 28–29; vö. BLACK 2003, 62–65.

³⁶² „*Conuertito il Rè d’Ongaria, chiamato Theodo alla fede di Giesù Christo l’anno della reparatione del genere humano 795, 24. di Papa Adriano Primo, e 28. di Carlo Magno Imperator del Mondo, per l’esempio di Telerico Rè de Bulgari, che da Costantinopoli ritornò Battezzato.*” FERRARI 1642, 10. Köszönettel tartozom Kovács Zsuzsának, aki ezt a szöveget, amelyet 2002-es cikkemben még csak hivatkozásból ismertem, a rendelkezésemre bocsátotta.

megismertetni, ám amikor az egyházi hatóságokhoz fordult engedélyért, azok „elégtelennek ítélték a történet hitelességét”, s ezért, hogy nagyobb hitelt adjon neki, felkért egy domonkos atyát, Giovanni Maria Castellót (akit 1641-ben bíborosnak neveztek ki), hogy kutasson Vilma legendája után a Vatikáni Könyvtárban. Castello atya pedig fellelt egy másik szöveget, amely „lényegében ugyanolyan módon írja le a történetet”, mint az általa közölni kívánt könyvecske.³⁶³ Azt ugyan nem írja a szerző, hogy mennyiben módosított a történeten, de a fenti két példa – Salamon király Wauquelinnél, illetve a velencei Vilma-kézirat „pontosításai” – alapján valószínűnek tűnik, hogy a tudós domonkos fellelhetett számára a Vatikánban olyan forrásokat, amelyek „hitelesebb történeti hátteret” biztosítottak e szép legendának.

E két konkrét esetet azért volt érdemes felidéznünk, hogy megértsük azt a folyamatot, ahogyan a regényes történetekben előforduló mesés és minden történeti alapot nélkülöző magyar királyi eredetet utólag látják el Magyarországra utaló konkrétabb információkkal. Érdemes tehát leszögezni, hogy a pontosabb, reálisabb adatok nem feltétlenül jelentenek korábbi, avagy autentikusabb változatot; ellenkezőleg, e példák azt mutatják, hogy egyértelműen utólag tesznek hozzá az eredeti toposzszerű megfogalmazáshoz újabb adalékokat.

A főszereplő nevéen és a három országnéven túl egyetlen konkrét adat fordul még elő a szövegekben, ez pedig a „Patiuole” elnevezés, amellyel néhány kéziratban a magyarok fővárosát illetik. Ilyen nevű várost nem ismerünk, azonban Kovács Zsuzsa megfogalmaz egy feltevést, miszerint a mai Ptuj latin Poetovio nevéből torzult volna el, amely várost a 7. századtól szlávok és avarok lakták, és ennek kapcsán is megfogalmazza bűvópatakaként vissza-visszatérő elméletét: „*hipotézisként felvethető, hogy a Szent Vilma-legenda esetleg egy itteni, kereszténységre tért avar – onogur? magyar? – vezető feleségének emlékét őrzi*”, ám szemlátomást még ő sem érzi teljesen meggyőzőnek ezt az hipotézist, mert azzal zárja a lábjegyzetet, hogy további kutatásokat igényel a kérdés.³⁶⁴

Érdemes megemlíteni még e helyt, hogy az alaptörténet és Vilma neve nem csupán magyar származással együtt fordul elő,³⁶⁵ hanem

³⁶³Uo., 9–10.

³⁶⁴Kovács 2011, 217n.

³⁶⁵Alberto Cioni katalógusa a „*Guglielma, imperatrice Romana*” név alatt hoz egy 1500-as nyomtatványt is, azonban ennek a nyomtatványnak csak a címében szerepel Guglielma neve, a történetben nem. CIONI 1963, 261; ld. Kovács 2011, 63. Korábban ezt az esetet is annak alátámasztására idéztem fel, hogy a név, a származás és az alaptörténet egymástól függetlenül kapcsolódnak össze: FALVAY 2008. Noha magában a nyomtatványban valóban nem fordul elő Vilma neve, és

ismerjük a legenda egy változatát, amelyben Lengyelország szerepel, és a magyar variánsoknál jóval részletesebb történeti háttérrel is kap a történet. A Guglielma néven túl még számos személynév és földrajzi-történeti utalás is fölbukkan.³⁶⁶ Jelen dolgozatban nem kívánom e kérdést részletesen vizsgálni, csupán megemlítem, hogy egy lengyel kutató kísérletet tett a mese történeti rétegének tisztázására, és 12. századi eseményekkel hozta azt összefüggésbe. Kovács Zsuzsa ezzel kapcsolatban arra a meglepő konklúzióra jut, hogy „*a felséges lengyel királyné históriája [...] a mesemotívumnak ezt a magyar királynéről szóló, immár tovább módosult változatát egy lengyel királyné személyéhez és egy pogányellenes összefogást célzó budai francia–magyar–lengyel királytalálkozó elbeszéléséhez kapcsolta [...]*”, és amellet érvel, hogy a lengyel történet a magyar vonatkozású Vilma-legenda alapján alakult volna ki.³⁶⁷ Ez a magyarázat alapvetően meggyőzőnek tűnik, és nem tartom kizártnak azt sem, hogy valóban a Kovács által felvetett 15–16. századi történeti személyre – II. Ulászló feleségére, Candele-i Annára – vonatkozó hagyomány lehetett hatással a történet alakulására. Mindazonáltal véleményem szerint ez a mechanizmus, vagyis hogy ugyanazon névhez és alaptörténethez teljesen más „történeti rétegek” rakódnak rá, még inkább azt valószínűsíti, hogy a magyar történeti szál is hasonló módon kapcsolódhatott az alaptörténethez, mint ahogy azt fentebb két konkrét variánsnál kimutattuk. Mindezt maga Kovács is érzékeli, hiszen így fogalmaz:

„*A neveket tartalmazó bevezetőt a személyneveket egyébként általában nem használó történet elé illesztették (Guglielma férje név nélkül, csak mint „re di Polonia” szerepel, apja pedig mint „re d’Inghilterra”), ahhoz hasonló módon, mint ahogy a Szent Vilma-legenda történeti alapjait rekonstruálni szándékozó Ferrari illesztett egy neveket és évszámot tartalmazó, krónikából vett részletet a legenda elejére.*”

Mégis, ezen nyilvánvaló analógia ellenére, Ferrari magyar vonatko-

a címlapon valószínűleg tényleg a nyomdász hibájából szerepel a Guglielma név, véleményem szerint az is megmutatja, hogy miképpen keverednek a történetek, hogy egy 15–16. századi nyomdász miképpen mos össze hagyományokat.

³⁶⁶ *La Historia della Serenissima Regina di Polonia*. Milano, Biblioteca Trivulziana, L. 859. A szöveget kiadja Kovács 2010b, 18–27.

³⁶⁷ Jan ŚLANSKI, „Historia o królowej Polski” (Z dziejów włoskiej literatury populamej XVI wieku). In *W świecie pieśni i bajki. Studia folklorystyczne*, red. Ryszard GÓRSKI i Julian KRZYANOWSKI, Wrocław, Ossolineum, 1969, 259–266, idézi Kovács 2011, 68–69 és 230.

zású betoldásainál továbbra sem zárja ki, hogy az ott szereplő adatok szervesen a legendához tartozhattak, és még ugyanabban a cikkében felveti, hogy:

„Ferrari értelmezése a kutatás számára rendkívül csábító – megválaszolásra váró – kérdést vet fel: őrizheti-e a legenda az avar birodalomban élt onogurok – magyarok? törökök? – megkeresztelkedésének emlékét, vagy a történetnek a magyarokra vonatkoztatása pusztán egy valamilyen módon romlott szöveghagyomány eredménye?”³⁶⁸

Véleményem szerint többek között a lengyel vonatkozású történet is azt bizonyítja, hogy a pontosabb történelmi adatok utólag, szinte szabad történelmi asszociáció révén kerülnek egy történetbe, és ezért semmi sem indokolja, hogy azt feltételezzük, hogy a Vilma-legendája egésze, névvel, ország-megjelöléssel együtt, hordozna valami ősi történelmi réteget.

Azon kísérletek tehát, amelyek ősi történelmi réteget próbáltak meg a Vilma-legendába belelátni, nem tűnnek megalapozottnak. A *Breve relazione* történelmi bevezetőjének vizsgálata érdekes lehet, ám ez a Vilma-legendához, mint láttuk, csak igen későn és kontamináció útján kapcsolódott, így a legenda eredetéről semmit nem mond. Természetesen keveredhettek és kimutathatóan keveredtek is Magyarországról és a magyarokról szóló történelmi elemek a hagyományba, ám ezekről nem sikerült meggyőzően kimutatni, hogy a történet alaprétégéhez tartoznának.

³⁶⁸Kovács 2010b, 12–13.

6.4. A Vilma-legenda 15. századi feldolgozásai

6.4.1. A prózai feldolgozások

A történet variánsairól és 15. századi feldolgozásairól ejtsünk még néhány szót. A legenda megmaradt változatai meglepően egységes képet mutatnak. Mind az anonim szövegcsoport, mind Andrea Bon 15. századi és Ferrari 17. századi feldolgozása ugyanazt a történetet mondja el, csupán stiláris és nyelvjárásbeli különbségek fedezhetőek fel az egyes szövegek között.³⁶⁹ A 17. századi feldolgozás speciális bevezetőjéről fentebb már szóltunk, most a két 15. századi feldolgozást – Andrea Bon prózai historiáját és Antonia Pulci verses színdarabját – szeretném kissé részletesebben megvizsgálni. Két oka is van, hogy ennek külön alfejezetet szentelek. Egyrészt ezek azok variánsok, ahol maga a narráció is módosul, az első esetben kisebb mértékben, a másodikban jelentősen, másrészt pedig ezekre a 15. századi szövegváltozatokra, különösen Antonia Pulcira, Kovács Zsuzsa kutatásai nem terjedtek ki, mivel őt – mint láttuk – valójában a legenda eredete foglalkoztatta. Meggyőződésem szerint viszont e két szöveg közelebbi ismerete fontos ahhoz, hogy megértsük, milyen kép élt hazánkról és a magyarokról a 15. századi Itáliában.

Andrea Bon Benedek-rendi apát volt, és 1455 körül halt meg. Ő készítette el a Vilma-legenda első olyan változatát, amelynél a szerző nevét is ismerjük. Kovács Zsuzsa véleménye szerint szövege „*a legenda elavult formájának a megújítása céljából született*”,³⁷⁰ és archaikus mintát követett. Ez utóbbi megállapításnak ugyan szöveg szinten én nem sok nyomát látom, Kovács Zsuzsa konkrét érvként csak a címben szereplő „*Historia*” szót (aminek ő Delehaye fenti definícióját félreértve különös jelentőséget tulajdonít), valamint a két kézirat végéhez csatolt imaszöveget említi, amelynek értelmezési lehetőségei – mint fentebb láttuk – igencsak korlátozottak. Az mindenképpen tény, hogy egy tu-

³⁶⁹Vö. Kovács 2011, 216: „*Mind a legenda anonim variánsai, mind Bon és Ferrari feldolgozásai ugyanazt a történet adják elő, a legkisebb epizódig megegyezően. Különbségek csak az egyes jelenetek bővebb vagy szűkszavúbb elmesélésében, az előadás módjában, stílusában, nyelvi megformálásában, illetve nyelvjárási eltérésekben mutatkoznak.*”

³⁷⁰Kovács 2011, 220.

dós, komoly egyházi funkciót betöltő férfiú³⁷¹ fontosnak tartotta, hogy Szent Vilma legendáját új formába öntse, és ez hozzájárult ahhoz, hogy ez a magyar vonatkozású történet szélesebb körben terjedjen el, hiszen három késő középkori kézirat is megőrződött az ő feldolgozásából, valamint a magyarországi italikumként is említésre méltó, budapesti kéziratröredék is ezek egyikéből készült.³⁷²

Nincs mód arra, hogy részletesen végignézzük a két legendaszöveg eltéréseit és hasonlóságait, az alábbiakban illusztráció gyanánt csupán két szövegrészleten – a történet elejéről és a végéről – végzek el összeolvasást. Az első részlet a második fejezetből való, ahol a magyar követek Angliába érve a királlyal tárgyalnak, és már megkérték Vilma kezét:

L'instoria de Sancta Guielma, figliola delo re d'Inghilterra e moglie delo re d'Ungaria.
Oxford, Bodleian Library, Ms. Canon. Ital., 215 (S.C. 20267), ff. 96ra–111ra. In Kovács 2011, 4–41.

(26–29. sor)

Oldendo questa ambasiata lo dito re d'Anglia, disse de volere deliberare e sapere quanto questo parentado fosse grato, prima alla figliola, et altersi a tutti i suoi baruni. Et in quello lui lecincio i dicti ambasiaturi.

Andrea Bon: *Istoria Della B. Guglielma d'Ungheria.*
Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Ital.V, 41. In PULLIA 2004, 136–181.

(*Capitollo secondo*)

Aldida questa robasiada lo dito re de Anglia disse de volere deliberare e volere esavere quanto questo parentado fosse grato prima a la fuolla domandata et altro sia tutti li suoi baroni e in quello lui lezencio li diti ambasatori.

Ezen a szövegrészleten azt láthatjuk, hogy szinte csak nyelvjárási különbségek adódnak a két szöveg között, a szóhasználat terén mindössze az *ambasiata* – *robasiada* eltérés figyelhető meg.

A két prózai szövegvariáns között a legkomolyabb különbség a történet legvégén olvasható, miután minden kiderül, s Vilma visszatér férjével Magyarországra. Lássuk a két szöveg olvasatát:

³⁷¹A vicenzai S. Felice e Fortunato, valamint a velencei S. Gregorio kolostorokban volt apát. Uo.

³⁷²London, Biritsh Museum, Add. Ms. 10051; Padova, Biblioteca Civica, C. M. 304/8; és Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, It. V. 41.

Ora de giorno in giorno cresceva Guielma de virtute in virtute, facendo de multi miracoli, e questo perché vivete in grandissima sanctitate.

E redusse el marito ad essere perfectissimo servo di Dio e grande elimosinario, e fecino fare molte gesie e monasteri a servi de Dio. E così facendo e continuando el suo vivere, piacete a Dio de chiamarli tutti dui ali beni de vita eterna, ala quale ci conduca Dio, che vive e regna in secula seculorum amen.

Ella se fe' avocata dei poveri de Cristo procuratrize di ospedali ogni di visitandoli e provedandoli e finalmente adimpliando perfetamente le opere de la misericordia per talle che la fazeva molti miracolli liberando poveri de dinuse infirmità e finalmente redusse el marito a servir Dio e qual fere far un belo monestier de stricta observanza e dotollo e da puo refudò la corona e intrò là entro e Guielma rezina feze el simele intro in uno monestier de done e regratiava la Madre de misericordia che per le soe interzessione Dio l'aveva fato digna de intrar in la sancta religione ove perseverò in fina a la fine in le sancte operatione e simelle fere el marito e quando a Dio piaque lo iciamò ai beni di vita eterna a li qualli a nuj conducha colui che senza fine vive e regnia. (Kiemelés tölem.)

Az első, kisebb különbség abban mutatkozik, hogy a két szöveg miképpen írja le a királyné szent életét a visszatérte után. Míg az anonim változat csak általában beszél Vilma erényeiről és szent életéről, valamint sok csodájáról, addig Bon feldolgozása konkrétabb formában is leírja mindezeket, hiszen így fogalmaz: „Magát Krisztus szegényeinek oltalmazójává, ispotályok támogatójává tette, minden nap látogatva és ellátva őket.”

Bonnál a csodákkal kapcsolatban sem csak azt az általános információt kapjuk, hogy „sok csodát tett” („facendo de multi miracoli”), mint az anonim változatban, hanem az is kiderül, hogy ezt a szegények érdekében tette („fazeva molti miracoli liberando poveri de dinuse infirmità”). Mindez alapján Andrea Bon feldolgozásában egy aktívabb, karitatívabb szent tűnik a szemünk elé, úgy is fogalmazhatnánk, hogy a 15. századi feldolgozó hagyományosabb szentté formálja története végén a hősnőjét, mint a névtelen legenda szerzője.

A lényegesebb eltérés azonban a történet legvégén olvasható. Mindkét változat ugyanazokkal a szavakkal említi, hogy hatására férje is Isten szolgálatát választotta („redusse el marito a [...]”), ám míg ezt az

anonim változat szerzője csupán annyiban bontja ki, hogy a férj igen jótékony lett és sok kolostort alapított, addig Bon ebből az általános kolostoralapításból a következő finálét kerekíti ki:

„[A férj] építtetett és adományokkal ellátott egy szép és szigorú observanciát követő kolostort, és később visszautasította a koronát, és oda belépett, és Vilma hasonlóképpen cselekedett, belépett egy női kolostorba, és köszönetet mondott a Könyörületesség Anyjának, akinek közbenjárására Isten méltóvá tette őt, hogy a szent szerzetbe lépjen, ahol a végsőkig élt szent tevékenységek közepette, és hasonlóképpen tett a férje is.”

A történet ilyen lezárását tekinthetjük Andrea Bon egyéni invenciójának, hiszen egyrészt jól illeszkedik a történet narrációjába, mivel Vilma már korábban is kolostorban élt, másrészt pedig a korban is elég „életszerű” volt, hogy egy uralkodó vagy uralkodópár lemond a trónról, és kolostorba vonul.

6.4.2. La rappresentazione di Santa Guglielma

Az elbeszélést bő egy generációval később egy másik szerző is feldolgozta, és ez a változat még szélesebb körben tette ismertté a magyar vonatkozású történetet Itáliában. Antonia Pulci sokkal közelebb állt a kor fő irodalmi-kulturális köreihez, mint Andrea Bon, hiszen nem csupán a Mediciek Firenzéjében élt, de közvetve ugyan (férje és főleg sógora által) maga Lorenzo de' Medici köréhez kapcsolódott. Antonia Tanini néven született 1452-ben, Francesco de' Tanini és Iacopa da Roma második gyermekeként.³⁷³ 1470-ben férjhez ment Bernardo Pulcihoz, akinek a fivére nem más volt, mint a *Morgante* szerzője, Luigi Pulci, a kor egyik legfontosabb irodalmára. Férje, Bernardo is kötődött a Medici-udvarhoz, és legalább két megbízatásáról tudunk, amelyet a firenzei kormányzattól kapott.³⁷⁴ Antonia 1488-ban, férje halálakor az ágostonos remeték harmadrendjéhez csatlakozott, 1500-ban pedig fogadalmat tett. Az általa alapított Santa Maria della Misericordia rendházban halt meg egy évvel később.

Még férjével, Bernardóval együtt kezdtek el misztériumjátékokat, *sacra rappresentazione*-kat írni, amely műfaj a látszat ellenére egyáltalán nem volt idegen a Lorenzo de' Medici köré szerveződő firenzei humanista irodalmi körtől, hiszen maga Lorenzo is írt misztériumjátékokat. Antonia Pulci művének négy misztériumjáték tartható biztosan: *Santa Guglielma*, *Santa Domitilla*, *San Francesco*, *Il Figliuol Prodigio* (*A tékozló fiú*).³⁷⁵ E négy írásmű mindegyike a következő szerzőmegjelölést viseli: „*Composta per Mona Antonia donna di Bernardo Pulci*”. Következésképpen, mivel Antonia Bernardo feleségként jelenik meg, azt feltételezhetjük, hogy házasságuk ideje alatt, magyarán 1470 és 1488 között íródtak. Egyedül a *Santa Domitilla* című mű datálható pontosan, ez 1483-ban született meg. Mivel különféle stilisztikai érvek

³⁷³A szakirodalomban egy téves olvasatnak köszönhetően Antonia leánykori neveként terjed a Gianotti családnév is (FLAMINI 1888 és ULYSSE 1994). Antonia életrajzának legpontosabb összefoglalásához ld. WEAVER 2003, továbbá COOK 1996, 10. Köszönöm Elissa Weaver pontosító megjegyzéseit, amelyeket Anna Pulliával írt cikkünkhöz (PULLIA – FALVAY 2012) tett.

³⁷⁴1476-tól a mugellói contado kamarása, 1484-től 1488-ban bekövetkezett haláláig pedig a firenzei és pisai Studium hivatalnokainak járó juttatások főfelügyelője.

³⁷⁵Stilisztikai érvek alapján, még további darabokat tulajdonítanak Antonia Pulcinak különböző szerzők: *Sant'Antonio Abate*; *Ioseph Figliuol di Jacob*; *Susana*; *Rosana*; *Santa Teodora*.

alapján úgy tűnik, hogy a Vilmáról szóló mű ezt megelőzően íródott, hipotetikusan felvethetjük, hogy a Szent Vilma-misztériumjáték 1470 és 1483 között íródott.³⁷⁶ Kéziratossá változata nem maradt fenn, első nyomtatott kiadása az 1490-es évek első feléből származik, azt követően számos, 1650-ig több mint harminc kiadást élt meg.³⁷⁷ A kritikusok véleménye szerint a darab a firenzei *sacra rappresentazione* műfajának egyik legszélsőségesebb példája, mivel itt a szentség egyre inkább háttérbe szorul, és a mű a profán színház felé közelít, hiszen a konfliktusforrás nem annyira a keresztény hit és annak üldözése, hanem az érzéki szenvedély, valamint felvetik, hogy Vilma nem vágyik a mártírhálálra, hanem menekül.³⁷⁸ Mindezek az elemek azonban megvoltak a forrásául szolgáló prózai legendában is, amelyről eddig beszéltünk, ezért a továbbiakban a prózaszöveg és a verses színdarab között fennálló eltérésekre hívnám fel a figyelmet.

Elsőként természetesen a műfajból eredő evidens különbségekről kell szólni. A misztériumjáték párbeszédes formában és versben íródott, összesen százhat, nyolcsoros versszakra osztva a történetet, va-

³⁷⁶PULLIA – FALVAY 2012.

³⁷⁷A misztériumjáték első kiadása: Firenze, Antonio Miscomini, 1490–1495 k. (mai őrzőhelye: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, H. 13561), incipitje: „Comincia la rapresentatione / di sancta Guglielma compo / sta per mona Antonia don / na di Bernardo Pulci. Et / dice. | (o) Giusto eterno o sommo redemptore | che per noi peccator qua giù venisti [...]”. További, különböző könyvtárakban őrzött kiadásai 1650-ig bezárólag: Firenze, Bartolomeo de Libri, 1495 k.; Firenze, Tubini e Ghirlandi, 1515 k.; Firenze, Francesco di Giovanni Benvenuto, 1538; Firenze, 1554 (azonosítatlan nyomdász); Firenze, 1557 (azonosítatlan nyomdász); Firenze, Alle Scale di Badia, 1560 k.; Firenze, 1568 (azonosítatlan nyomdász); Firenze, Iacopo Chiti, 1572; Siena, Luca Bonetti, 1572; Siena, Luca Bonetti, 1575; Siena, Luca Bonetti, 1579; Firenze, Giovanni Galassi, 1580; Firenze, Giovanni Baleni, 1585; Firenze, Giovanni Baleni, 1588; Firenze, Giovanni Baleni, 1594; Firenze, Giovanni Baleni, 1597; Siena, Alla Loggia del Papa, 1600 k.; Firenze, All’Insegna della Testuggine, 1600 k.; Venezia, Bonfadini, 1604; Firenze, Zenobio Bisticci, 1609; Firenze, Alle Scale di Badia, 1613; Siena, Alla Loggia del Papa, 1617; Firenze, Arnesi, 1618; Venezia, 1621 (azonosítatlan nyomdász?); Bologna, Brescia, Verona, Macerata, Eredi di P. Salvioni e Agostino Grisei, 1636; Bologna, Sarti, 1640; Firenze, Domenico Giraffi, 1640 k. Valamint a csak az OSZK gyűjteményében található Viterbo, 1619 (azonosítatlan nyomdász?). Továbbá a következő kiadásokat csak említésből ismerjük: Venezia, Vecchi, 1600; Firenze, Al Vescovato, 1600 k.; Venezia, Bonfadini, 1607; Firenze, Iacopo Pocavanza, 1611. E kiadásokhoz ld. CIONI 1961, 210–216; BATINES 1852, 15–19; PULLIA 2004, 89–94.

³⁷⁸ULYSSE 1994, 183–186; D’AMICO 1958, 232–235; DE BARTHOLOMAEIS 1943, 234; ld. még PULLIA – FALVAY 2012.

lamint narratív összekötő szövegek is találhatóak az egyes jelenetek között. A kor uralkodó verselési formája, az „*ottava rima*”³⁷⁹ meghatározza a szöveg megformálását is, noha pont e téren Antonia újítással él, mikor az egyes szereplők megszólalásánál alkalmanként megtöri a nyolcsoros versszakok egységét, ezzel élenkebb párbeszéd hatást érve el. Lássunk erre egy példát a történet elejéről, ahol a magyar király a fivérének és báróinak bejelenti házassági szándékát:

Il RE d'Ungheria volto al fratello e a' baroni dice:

[4.] *Attendi ben, diletto fratel mio,
e voi, baron, la mia voglia ascoltate:
di torre sposa è fermo il mio disio,
e però l'Inghilterra ricercate
d'una che ci dimostra il nostro Idio
adorna di costumi e d'onestate;
Guglielma detta, del gran re figliuola.*

Risponde il FRATELLO del Re:

*Ubidita sarà la tua parola.*³⁸⁰

Mint látjuk, a nyolcsoros versszak utolsó sora már a fivér válasza, s így az utolsó rímpár (*figliuola* – *parola*) is kettéválik a két szereplő között. Egyébként már ennél az első jelenetnél megmutatkozik, hogy a műfajváltás számos kisebb-nagyobb eltérést okoz a történetben, hiszen míg mindkét prózai változatban az szerepel, hogy a magyar király elküldi a „világba” a követeit, hogy feleséget leljenek neki, és ők véletlenül kerülnek Angliába, addig a verses drámában elhangzik, hogy

³⁷⁹Nyolc *endecasillabó*ból álló verssor a következő rímképlettel: ABABABCC.

³⁸⁰Itt a versforma bemutatása érdekében a főszövegben hagyom az eredetit. A verses misztériumjáték szövegét mindenhol nyersfordításban közlöm, a sorok felosztását megtartva. A különböző kiadások (PULCI 1963, 1974, PULLIA 2004) oldalszámát nem tüntetem fel, azonban a versszak sorszámát mindenhol jelzem.

Magyarország KIRÁLYA fivéréhez és a bárókhoz fordulva így szól:

[4.] Figyelj jól, szeretett fivérem,
És ti, bárók, halljátok akaratomat,
Hogy feleséget szerezni határozott vágyam,
És ezért Angliában keressetek,
Valakit, akit Istenünk mutatott nekünk,
Erkölcökben és becsületben kiváló,
Vilmának nevezik, s a nagy király leánya

Válaszol a király FIVÉRE:

Szavadnak engedelmeskedni fogunk

magyar és az angol király rokonságban álltak egymással („*col gran re d’Inghilterra imparentato*”). Továbbá az idézett versszakból az is kiviláglik, hogy a király egyenesen Angliába küldi őket, és már előre megnevezi leendő feleségét, míg a prózai változatban elsőként a követeknek tetszik csak meg a lány.

A legfontosabb strukturális eltérés a prózai változatokhoz képest mindenképpen az, hogy a történet francia szála teljes egészében kima-
rad, és a drámában az üldözött királylány Magyarországról nem egy erdőbe, hanem egy sivatagba, onnan a hajóra, s hajón az ismeretlen országban található kolostorba menekül. Továbbá a végén a dráma szövege komoly eltérést mutat mind az anonim, mind a Bon-féle feldolgozás variánsához képest, bár megjegyzendő, hogy a finálé megfogalmazásában Bon megoldását követi, hiszen e változatban is Vilma először visszatér Magyarországra, és később férjével egyetemben lemond a trónról. Viszont a Magyarországra való visszatérés, amit a prózai legendák csupán egy mondatban foglalnak össze,³⁸¹ itt több versszakon át tartó, részletes dialógusokban játszódik le:

Visszatérnek Magyarországra: a KIRÁLY bemutatja
Vilmát a báróknak és elmeséli, hogy történt az eset:

[99.] *Nézzétek meg jól, hogy felismeritek-e
Vilmát, aki hajdan királynétok volt,
S aki máglyára ment, mint tudjátok,
Tévedésből elítéltetve a boldogtalant.
Csodálatos dolgokat hallotok majd,
Melyeket érte mutatott az isteni jószág,
Mivel az, akinek meg kellett volna égetnie őt,
Istentől inspirálva szabadon engedte.
[...]*

³⁸¹Bon: „[...] in Ongaria sentida che fo questa novella in lo suo reame per tute zità e castelle se fazevano grandi aparechiamentjdi feste e devotione aldando da gran pazientia che questa santissima dona aveva abuto in le soe aspre persecutione e arivadi che j fo cum grando solenità e devotione rezevuti e in lo suo palazzo montati et ella perseverando in devotione molti cumcorevano se no per veder la sua maiestà ella se fe’ avocata dei poveri de Cristo procuratrice di ospedali ogni di visitandoli e provedandoli e finalmente adimpliando perfetamente le opere de la misericordia per talle che la fazeva molti miracolli liberando poveri de dinuse infirmità e finalmente.” PULLIA 2004, uo.

A BÁRÓK, Vilmát ünnepelve, így szólnak hozzá:

[101.] *Hőn szeretett asszonyunk, becsületes és kegyes,
Ó, isteni jószág, mily nagy öröm ez!
Áldott legyen ő, ki téged megmentett!*³⁸²

Utána hasonló párbeszéd zajlik le Vilma és szolgálóleányai között, s azt követően jelenti be a király – eltérően a Bon-féle feldolgozás megfogalmazásától, amelyik egyértelműen kolostorokról ír, ahová a király és Vilma külön-külön visszavonulnak –, hogy „*Vilmával és a korábban leprás fivérével útra kelnek, hogy magányos helyeken tartsanak bűnbánatot*”,³⁸³ és az ország kormányzását báróira hagyja. Magyarán nem kolostorba vonulnak, hanem Antonia Pulci szavai szerint remeteéletet választanak.

Noha ezek a változtatások nagyrészt a műfaj jellegéből adódnak, hiszen például a francia szál kihagyása, valamint a dramaturgiai látványos szituációk hosszabb kibontása színpadi szempontokat is szolgálhat, két dolgot mindenképpen meg kell említenünk ennek kapcsán. Egyrészt azzal, hogy az üldöztetés megismétlődése kimarad, éppen az a történet egyik alapeleme vész el, hiszen ahogy azt a strukturalista ihletésű elemzések kimutatták, ez a történet alaprétégéhez tartozik. Másodsor pedig, és témánk szempontjából ez a fontosabb, mindenképpen meg kell állapítani, hogy ily módon az Antonia Pulci által megörökített változatban Magyarország és a magyarok, és különösen a magyar király szerepe sokkal központibb, mint az összes többi variánsban, hiszen a történet fő motívuma, az igazságtalan üldöztetés

³⁸² „*Tornansi in Ungheria: il RE monstra Guglielma a' baroni suoi e racconta il caso adivenuto:*

[99.] Guardate ben se voi riconoscete
Guglielma che fu già vostra regina
che fu nel foco, come voi sapete
a torto condannata, la meschina
cose maravigliose, sentirete
per lei mostrate ha la bontà divina
però che chi dovea quella abruciare
da Dio spirati, la lasciorno andare.
[...]

E' BARONI facendo festa di Guglielma, dicono a lei:

[101.] Amatissima donna, onesta e grata
o divina bontà, che gaudio è questo?
Benedetto colui che t'ha salvata!”

³⁸³ „[...] e partesi con Guglielma e col fratello che fu lebbroso, per andare in luoghi solitarii a far penitenza [...]” PULLIA 2004.

főszereplői kizárólag a magyarok.³⁸⁴ Ráadásul azt is megfigyelhetjük, hogy a magyar királynak sokkal döntőbb és aktívabb szerepe van mind – ahogy láttuk – Vilma kiválasztásában, mind pedig a végső döntés bejelentésében. A prózai változatban ugyanis a király szerepe még a legvégén is szinte másodlagos Vilmáé mellett, hiszen még ott is a királyné „veszi rá férjét, hogy Istent szolgálja.”³⁸⁵ Pulci drámájában azonban ő jelenti be a döntést Vilma nevében is:

[104.] *Egész hátralevő életemet
Isten szolgálatában akarom szentelni
E Vilmám társágában
Minden emberi élvezetet meg kívánok vetni.*³⁸⁶

Antonia Pulci témaválasztásában és abban a hangsúlyeltolódásban, hogy a magyar királynak aktívabb és némiképp pozitívabb szerepet tulajdonít, mint a prózai változatok, szerepet játszhatott az a tény, hogy a 15. század végén egy erőskezü és Itália-szerte nagyon jól ismert király, Hunyadi Mátyás uralkodott Magyarországon (1458–1490). Személyében egy olyan magyar uralkodó került be az olasz köztudatba, aki egyrészt élettel töltötte meg a rendre visszatérő, mesés „*re d’Ungheria*” formulát, másrészt a nápolyi királynnyal, Aragóniai Beatrixszal 1476-ban kötött házassága még a történetben központi szerepet betöltő házasságmotívumot is széles körben ismertté és aktuálisá tette a korabeli olasz közönség szemében. Tudjuk ugyanis, hogy az összes itáliai államot élénken foglalkoztatta a dinasztikus frigy s annak minden politikai-diplomáciai hozadéka, valamint hogy a menyasszonyért útra kelő népes magyar követség egész Itáliát bejárta, s ne feledjük, hogy a *Rappresentazione di Santa Guglielma* legvalószínűbb keletkezési időpontja éppen erre az időszakra, 1470 és 1483 közé esik.³⁸⁷

Az utolsó szempont, amit Antonia Pulci drámája kapcsán hangsúlyozni szeretnék, hogy az ő műve tette Vilma történetét igazán népszerűvé és közkedvelté Itáliában: a *sacra rappresentazione* fennmaradt

³⁸⁴PULLIA – FALVAY 2012, 244.

³⁸⁵„[...] *redusse el marito a servir Dio* [...]”. Bon,

³⁸⁶„[104.] E tutto il resto della vita mia

ne’ servigi di Dio vo’ dispensare
con questa mia Guglielma in compagnia
ogni diletto uman vo’ disprezare.”

³⁸⁷Erről részletesen ld. PULLIA – FALVAY 2012.

nyomatványainak száma jóval meghaladja az összes prózai változatét, és ez a tény mindenképpen érdemes a figyelmünkre.

Végezetül szeretnék röviden kitérni a mű magyar vonatkozásainak egy másik szintjére: mint ahogyan azt jó néhány más esetben is tapasztaltuk, éppen a mű hungarikum mivolta miatt egyes példányok Magyarországra kerültek, és így az mára a magyarországi itálíka-kutatás tárgyává is vált.³⁸⁸ Az Országos Széchényi Könyvtár három régi nyomtatványt őriz, amelyek Antonia Pulci Vilma-misztériumjátékát tartalmazzák, s ezeket a nyomtatványokat legújabban Dombi Anikó mutatta be.³⁸⁹ A misztériumjáték számos nyomtatott kiadásával kapcsolatban azt kívánom továbbá kiemelni, hogy azok feltehetően a 16–17. században már nem színpadi szöveggént, hanem népszerű olvasmányként terjedtek,³⁹⁰ s részben emiatt számos kiadást metszetekkel illusztráltak. Az illusztrációkkal kapcsolatban arra az érdekességre szeretném zárásképpen felhívni a figyelmet, hogy az egyik olyan nyomtatványon, amelyik az OSZK-ban is megtalálható, a címlapot díszítő metszeten a koronát viselő szent körül négy férfialak térdepel, közülük kettő szintén koronát hord.³⁹¹ Ezek a figurák jól beazonosíthatóan a történet főszereplői: a magyar és a francia király, valamint a két csábító és hamis vádló: a magyar király fivére és a francia király udvarmestere. Azonban az a meglepő, hogy – mint említettük – a misztériumjátékból a francia szál, vagyis a csábítás–hamis vád–menekülés eseménysor megismétlődése hiányzik, magyarán csak egy király és egy megtérő bűnös szerepel a történetben. Ebből pedig az következik, hogy ez a metszet eredetileg nem a misztériumjátékot, hanem a prózai legendát illusztrálhatta, és később került a színdarab nyomtatott változatára.³⁹²

³⁸⁸DOMOKOS-FARKAS 2001

³⁸⁹DOMBI, megjelenés alatt.

³⁹⁰Uo.

³⁹¹Antonia Pulci, *La festa di Santa Guglielma*. || [Alle Scale di Badia.] [Firenze, 1561?] Milano, Biblioteca Trivulziana, Budapest, OSZK, Ant. 4089. A nyomtatványról ld. CIONI 1963; PULLIA 2004; PULLIA – FALVAY 2012 és DOMBI, megjelenés alatt.

³⁹²PULLIA – FALVAY 2012, 242–243.

6.5. Konklúzió

A késő középkori, kora újkori Itáliában a Guglielma (Vilma) névhez tehát két különböző hagyomány kapcsolódott. Milánói Guglielmát életében és halála után szentként tisztelték, és e – heterodox elemekkel bővülő – kultuszhoz kapcsolódott az a meggyőződés, hogy Guglielma valójában közép-európai, cseh (és anyai ágon magyar) királylány volt. Ez a motívum véleményünk szerint a szent hagiográfiájának a része, és nem életrajzi elem, noha számos történész elfogadni látszik ezt az azonosítást. Guglielma kultuszát viszont betiltották, s nem csupán ereklyéit és követőit (a kultikus emlékezet fizikai és személyes hordozóit) pusztították el 1300–1301-ben, hanem emlékezetét oly módon is megpróbálták kiirtani, hogy olyan történeteket terjesztettek róla, amelyek *damnatio memoriae*ként befeketítik az emlékét, – az eretnekekkel és boszorkányokkal szemben alkalmazott, jól ismert mechanizmussal – orgiavádat fogalmazva meg vele és követőivel szemben. Fontos megemlíteni, hogy ez a motívum az inkvizíciós per aktáiban még utalásszerűen sem szerepel, ám több – valószínűleg a 14. század elején megszülető – krónikaszöveg is tartalmazza.³⁹³ Guglielmának a kultusz által megformált emlékezte tehát súlyos és szándékos torzításokat is elszenved, és talán ez magyarázza, hogy már 1301-ben, egy semleges beszámolóban is – mint láttuk az *Annales Colmarienses maiores* esetét – torzult, keveredett információkat találunk. Mindezek mellett bizonyosra vehetjük, hogy Guglielma emlékezte megőrződött, és azt is, hogy az valamilyen módon kötődik a Visconti-dinasztiához, hiszen erre az ellenük folytatott 1322-es eljárás konkrétan utal. A Visconticsalád mindkét hagyományban játszott szerepe, valamint az *Annales Colmarienses* tanúsága – ahol, mint láttuk, több olyan elem is szerepel, amely a Szent Vilma-legendában lesz alapmotívum, mint például az angol származás vagy a szüzesség – azt mutatja, hogy a két hagyomány egyes elemei összekapcsolódhattak. A 14–15. században megjelenő Szent Vilma-legenda szövegének mintegy 90%-a nem eredeti elem, hanem egy igen elterjedt mese vagy monda krisztianizált, exemplummá vagy Mária-csodává változott variánsa. Az alaptörténetben olvasható

³⁹³Biscaro említi a kortárs Antonio da Retenate mára elveszett krónikáját, amelynek tartalmára következtethetünk két 15–16. századi történetíró, Bernardino Corio és Tristano Calco műveiből. BISCARO 1930, 3. A szöveg egy másik, 15. század végi változatát közli COSTA 1985, 117.

minimális földrajzi utalásból (három országnév) és a meseszerű időbeli elhelyezésből („*mikor a magyarok újonnan tértek meg a keresztény hitre*”) arra következtetni, hogy a legenda a magyar őstörténetről tudósítana, a szöveg műfajának és jellegének komoly félreértése. Ugyanezzel a logikával akár Nagylábú Berta mondája alapján is kutathatnánk, hogy Nagy Károly édesanyja valóban magyar volt-e. Az más kérdés, hogy a humanista műveltségű, 15–17. századi olvasók a kor igényei szerint ezt megpróbálták szó szerint venni, és más forrásokból történeti hátteret találni hozzá, és ha ehhez használtak olyan szöveget, amit a magyar történetírás nem ismer (mint Wauqelin vagy éppen Ferrari), annak feltárása értékes hozzájárulás lehet, ám a legenda eredetéhez semmiképpen nem visz közelebb.

A Szent Vilma-legenda esetében – meggyőződésem szerint – három egymástól függetlenül terjedő motívum összekapcsolódását érhetjük tetten: 1) Milánói Guglielma nevének és néhány, torzult formában továbbélő attribútumának emlékezete, amely emlékezet fenntartásához valamilyen formában a Visconti-család is hozzájárult; 2) egy egész Nyugat-Európában számos variánsban terjedő alaptörténet, az ártatlanul üldözött lány mondája; és nem utolsósorban: 3) egy magyar uralkodói attribútum, amit ugyanezen monda számos más változatában is olvashatunk, más nevekhez kapcsolva.

Mindenesetre ez a történet igen népszerűvé vált Itáliában, részben 15. századi feldolgozásai, részben a nyomtatás elterjedésével számos olvasóhoz eljutott, és széles körben ismertté tette e fiktív magyar királyné nevét, tetteit és megpróbáltatásait.

7. Az olasz nyelvű Mária-csodagyűjtemények magyar vonatkozásai

7.1. Mária-csodák olasz nyelven

A Mária-csodagyűjtemény jól ismert műfaja a késő középkori vallásos irodalomnak. E műfaj gyökereit megtaláljuk már a kora középkori vallásos irodalomban is, ám igazán népszerűvé csak a késő középkorban válik, főképpen a Mária-kultusz fellendülésével párhuzamosan, a 12. századtól kezdve.³⁹⁴ A latinon kívül a Mária-csodagyűjtemény műfaja népnyelven vált kiemelkedően népszerű olvasmánnyá. Újlatin nyelveken számos ilyen csodagyűjtemény maradt ránk, melyek közül a legismertebb Gautier de Coincy (1177–1226 k.) verses műve, amely a *Miracles de Nostre Dame* címet viseli. Ezenkívül két fontos újlatin gyűjteményt említhetünk meg: a Gonzalo de Berceo (1221?–1252?) nevéhez fűződő *Milagros de Nuestra Señort*, valamint a *Cantigas de Santa Mariát*, amelyet X. Bölcs Alfonz (1221–1284) spanyol király írt.³⁹⁵

Olasz nyelvterületen is találunk szép számmal hasonló kompilációkat. Igaz ugyan – ahogy Ezio Levi megjegyzi –, hogy más népnyelvű műfajokhoz hasonlóan az olasz nyelvű Mária-csodák is jelentős késéssel jelennek meg a latinhoz vagy a korábbi népnyelvű variánsokhoz képest, de sok eredeti változatot, vagy legalábbis eredeti feldolgozást olvashatunk közöttük.³⁹⁶ Az egyik változat kiadásának előszavaként közölt tanulmányában Ezio Levi harmincnégy olyan kéziratról és harmincegy ősnymtatványról ad hírt, amely hasonló jellegű, olasz nyelvű Mária-csodákat tartalmaz. A számos variánson belül alapvetően három kompilációt különíthetünk el, amelyek ma ismert formájukban feltehetőleg mind a 14. század első feléből származnak. Az olasz nyelvű Mária-csodák legteljesebb, kimerítő tárgyalása Mary Vincentine Grippy nevéhez fűződik, aki két részben közölt, hosszú tanulmányában

³⁹⁴A Mária-csodák irodalmáról általában ld. PHILIPPART – SIGNORI 1996; PONCELET 1902; WARNER 1983.

³⁹⁵GAUTIER DE COINCI 1955, 1961; GONZALO DE BERCEO 1980; ld. még KELLEY 2004; KELLEY 1991. E három mű legújabb kiadása és modern olasz fordítása: GAUTIER DE COINCI – GONZALO DE BERCEO – ALFONSO X EL SABIO 1999.

³⁹⁶LEVI 1917, XLI.

a teljesség igényével mutatja be a különböző csodagyűjteményeket és azok kéziratoss forrásait.³⁹⁷

Az első a Levi által publikált *Il libro dei cinquanta miracoli della Vergine* (A Szűz ötven csodájának könyve) című gyűjtemény.³⁹⁸ A második kompilációt a gyűjtemény első csodája után általában az *Il libro del cavaliere* (A lovag könyve) címmel szokták megjelölni. E gyűjteménynek is van modern kiadása, mégpedig egy 16. századi velencei nyomtatvány alapján.³⁹⁹ A harmadik kompilációt pedig összeállítója neve után Duccio di Gana-féle gyűjteményként szokták megjelölni. Ennek az utolsó – és témánk szempontjából legfontosabb – gyűjteménynek van egy több kódexben is megtalálható, rövidebb altípusa, amelyet az első csodáról *Il libro del naufragio* (A hajótörés könyve) néven említenek.⁴⁰⁰

Az egyik leghosszabb (és kiadatlan) olasz nyelvű Mária-csodagyűjteménynek tehát ismerjük az összeállítóját is, egy bizonyos Duccio di Gana (vagy Gano) da Pisát. Gyűjteményét mai ismereteink szerint mindössze két kézirat, a vatikáni Cod. Barb. Lat. 4032 jelzetű kódex (amelyre alább, egyéb magyar vonatkozásai miatt még visszatérünk) és a firenzei Biblioteca Nazionale Centrale Magliabecchiano XXXVIII, 70 jelzetű kézírata őrizte meg.

A vatikáni kódexben a gyűjtemény a következő incipittel olvasható:

„Itt kezdődik a dicsőséges Szűz Mária egynémely csodája, amelyeket a Pisából való Duccio di Gana több kötetből merített, és amelyeket hosszabb idő alatt Firenze városában állított össze e könyvben, az ő dicsőségére és tiszteletére.”⁴⁰¹

Az 50-es években Gripkey részletesen elemezte a két kódexet, és a műből Don De Luca is közölt részleteket az olasz nyelvű középkori vallásos irodalmat bemutató, nagyszabású antológiájában. Ugyan-ezen, 1954-es szövegkiadás előszavában De Luca szót ejt arról is, hogy

³⁹⁷GRIPKEY 1952–1953.

³⁹⁸LEVI 1917.

³⁹⁹MISCIAPELLI 1929.

⁴⁰⁰Lucia Baroncini írt e témából doktori disszertációt a Bolognai Tudományegyetemen, és készül e gyűjtemény kiadására, továbbá előadást tartott róla 2010-ben Veronában: *Agiografia e Culture Popolari / Hagiography and Popular Cultures: VII Convegno Internazionale AISSCA*.

⁴⁰¹Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Barb. Lat 4032, f. 11v: „Qui cominciano alquanti miracoli della gloriosa vergine Maria, gli quali Duccio di Gano da Pisa ha tratto di più volumi e messoli insieme in questo libro in più tempo nella città di Firenze a sua laude e a sua riverantia.”

Giulianna Cavallini készült egy kritikai szövegkiadásra a fent említett firenzei Magliabecchiano-kódex és az általunk tárgyalt vatikáni kézirat megfelelő részének alapján. A tervezett szövegkiadás azonban nem készült el.⁴⁰² Ugyancsak a De Luca-féle antológia alapján tér ki e műre az egyik olasz irodalomtörténeti összefoglalás is.⁴⁰³

Mіндеzen tanulmányok és ismertetések ellenére Duccio di Gana életéről alig tudunk valami konkrétumot, még azonosítása is igen bizonytalan. Levi egy 1381-es céhregiszterben olvasható, *Duccius Iohannis sellariusként* megjelölt személlyel próbálja azonosítani, aki Firenze San Giovanni kerületében élt. Gripkey viszont a kódexen olvasható névváltozatot is megtalálni vélte a firenzei Santa Croce egyik, dátum nélkül álló temetési jegyzékében, amely egy elhunyt asszonyt említ *Duccius Ghanus* feleségeként, és a Santa Croce kerületben is talált említést *Duccius Iohannis magisterről*, ugyancsak 1381-ből.⁴⁰⁴

Témánk szempontjából alapvetően fontos, hogy a Duccio di Gana-féle gyűjtemény három magyar vonatkozású csodát is tartalmaz. Egyrészt olvashatunk egy Enrico nevű magyar király fiával megesett csodáról, másrészt olvashatjuk benne Árpád-házi Erzsébet két ismert csodáját is, mindkettőt igen különleges, eredeti szerkesztésben.

⁴⁰²„Dai Miracoli della Vergine”: DE LUCA 1977, 729–738. Carlo Delcorno – akinek hálaival tartozom azért is, hogy Gripkey tanulmányára felhívta a figyelmemet – szíves közlése alapján tudom, hogy e publikáció nem készült el, s ugyanezt Lucia Baroncini is megerősítette.

⁴⁰³Guido BALDASSARRI, Letteratura devota edificante e morale: MALATO 1995, 276–277.

⁴⁰⁴Mindkét forrást idézi: GRIPKEY 1953, 14.

7.2. Enrico (Imre?) magyar király fia

Nem csupán Duccio di Ganónál, hanem egy másik olasz nyelvű csodagyűjteményben is előfordul⁴⁰⁵ Mária-csodában egy Enricónak nevezett magyar király fia a főszereplő. E történet szerint a magyar király két fia közül az egyik klerikus (diakónus) lesz, míg a másik örökli a trónt. A klerikus fiú egy betegségét követően fogadalmat tesz a Szűznek. Mikor azonban testvére utód nélkül meghal, a bárók meggyőzik, hogy az ország érdekében térjen vissza a világba, lépjen trónra és házasodjon meg. Azonban az esküvő után megjelenik neki Mária, figyelmezteti megszegett fogadalmára, és felszólítja, hogy hagyja el földi menyasszonyát és gyakoroljon bűnbánatot. A király egy kis idő elteltével így is tesz, álruhában elbujdosik, s remeteként él tizenegy évet Aquileia városának közelében, ahol a pátriárka halálát követően őt kéri fel e megtisztelő egyházi tisztre. Időközben a bárók új királyt hívnak a trónra.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵LEVI 1917, 69–70.

⁴⁰⁶BAV: Cod. Barb. Lat. 4032, f. 93v–94v: „*Come la vergine gloriosa liberoe da una grande infermitade un figliuolo del Re d’Ungheria poi il trasse dalle nozze e dopo al quanto tempo il fecie patriarca d’Aquileia. Uno re d’Ungheria il quale avea nome Henrico avea due filgiuoli da quali egli dono et offerse a messer domenedi e fallo cherico l’altro rimase al secolo fu fatto Re dopo la morte del padre suo. Quegli ch’era cherico era uno savio giovane et molto alletterato e era gia ordinato diacono evangelico. Il quale ebbe una grande infermità e racomandossi alla beata Vergine Maria ella il sanoe miracolosamente, per la qualcosa egli diventoe grande suo amico e divoto. Et votossi di stare sempre casto per suo amore. Et diceva continuamente l’ora sua con grande divotione. Ora adivenne che ’l fratello il quale era Re si morie senza figliuoli. Et non essendo chi esser Re i baroni del reame andarono alla chiesa per forza ne trassono il figliuolo del Re cherico et fecierlo Re. Et dopo alcun tempo i baroni mandarono a corte di papa et fecierlo dispensare che potesse esser Re inperciò ch’era diacono. Ancora il feciero asolvere dal voto della castità acciò che potesse aver moglie siché la schiatta reale non si spegniesse. Et diarongli per moglie una gentilissima giovane. Et avendo giurata ed essendo per menarla il vescovo cielebrò la messa del matrimonio essendo presenti il Re ella sposa et molti baroni et cavalieri et molti altri huomini. Et finita che fu finita la messa messer lo re si racomandoe che per molta ocupatione e facenda egli aveva ancora a dire l’ufficio della donna. Et perciò comandoe che ogni persona uscisse dalla chiesa et cominciò a dire il matutino della donna seguendo poi l’altra hora. Et quando venne allora della nona e dicendo quella antifona la quale dice «pulcrae et decora filia Jerusalem terribili siit castro acies ordinata» che dice così in volgare: bella se et vistosa figliuola di Gierusalem e sete vibile come si chi era di campi benordinata. Et dicendo egli la detta antifona si gl’aparve la Vergine gloriosa tutta luminosa*

Maga a történet – mint azt Seláf Levente vizsgálta 2008-as tanulmányában – egyébként megtalálható már a latin és a francia nyelvű korábbi kompilációkban is. Az exemplum eredeti forrása valószínűleg a Szent Anzelmnek tulajdonított *Sermo de conceptione*, és később a *Legenda Aurea* jó néhány kéziratába is bekerül, Mária szeplőtelen fogantatásának ünnepe kapcsán. A narráció alapja egy vándormotívum, „melynek lényege «az ifjú eljegyzése Szűz Máriával» [...]. A motívumot magát megtaláljuk szinte az összes középkori mirákulum- és exemplumgyűjteményben, így – nem a magyar királyfit szerepeltetve – Bölcs Alfonz egyik *cantigájában*, vagy *Gautier de Coincy Miracles de Nostre Dame-jában* is.”⁴⁰⁷ A magyar vonatkozás sem az olasz változatban tűnik fel először, hiszen Albert Poncelet négy olyan legendát sorol fel repertóriumában, melyek a történetet a magyar királyfihoz kötik, s Seláf még további latin változatokat is azonosít.⁴⁰⁸

A történet két állandó motívuma, hogy a főszereplő aquileiai pátriárka és magyar királyfi egy személyben. Emiatt a kutatás kísérletet tett arra, hogy olyan történeti személyeket találjon, akik ennek az alaknak

risplendente a compagnata ivi da due agnioli dinanzi al'altare. Et quasi raguardoe e sdegniosa il Re in facia et disse. Messer lo re s'io sono sì bella e vistosa come tu dici quale la cagione che tu non mi vuoi piu per isposa anzi hai presa un'altra. Dedimi il voto chi ti pare piu bella o io od ella. Et dimmi vi è destino tu mai niuna più bella di me non credo or non mi votasti tu la tua castitude quando ti liberai della grande infermità. Or teneva che se tu lascierai me per altra sposa l'amore del figliuolo mio sarà tanto dilungi da te, quanto e dilungi il cielo dalla terra el oriente dal ocidente. Allora messer lo re tutto conpurito e lacrimoso disse: Madonna mia, piena di misircordia ditemi che io abbia a ffare imperciò che sono aparecchiato ad ubbidire. Rispuose la Vergine gloriosa e disse Se tu per mio amore lascierai la sposa ch'ai presa et viverai casto faciendo ogni anno la festa della conceptione mia et averai in riverentia tutti i sabati dell'anno per lo mio amore tu riavrai per isposa nel cielestiale regnio. Et dette ch'ebbe queste parole di subito sparie et il Re uscì poi fuori a baroni et non disse loro nulla della visione. Ma poi colse tempo e un dì ocultamente si trasse i panni vili et partissi nascosamente del reame et andando peregrinando per alcuno tempo giunse et pervenne alla città in su una ripa, edificoe una celluzza nella quale stette undici anni a ffare penitentia. E baroni predetti vegiando che messer lo Re era fuggito et non si trovava chiamarono altro Re il più prossimario tra reali. Et la sposa del re primaio si maritò a uno grande signore. Dopo cierto tempo morie il patirca d'Aquilegia. Il Re romito ch'era ivi presso per volontà et operatione della Beata Vergine Maria fu fatto patriarca della detta città. Et mentre che visse fecie cielebrare nelle chiese sue ogni anno la festa della conceptione della Beata Vergine Maria et fecie avere in riverentia tutti i sabati del'anno per amore di Lei. Et visse lungo tempo e poi ben finì.” Köszönöm Lucia Barnocini segítségét.

⁴⁰⁷SELÁF 2008, 583.

⁴⁰⁸PONCELET 1902, 242–360.

az előképeként szerepelhettek. Seláf egy korábbi azonosítást vet fel igen óvatos formában, amely szerint a történet előképe Berthold von Andechs-Meran, vagy másképpen Meráni Bertold lehetett, aki II. András sógora volt, és más egyházi címei mellett aquileiai pátriárka is.⁴⁰⁹ Seláf természetesen tisztában van azzal, hogy maga az alpnarráció korábbi, mint az általa felvetett történeti személy,⁴¹⁰ és nem is az exemplum eredetét próbálja ilyen módon kutatni, hanem – témánk szempontjából igen tanulságos módon – így közelíti meg a kérdést:

„[...] az exemplumok belső logikájából következett a helyszínek, nevek, időpontok állandó változása, és jórészt fiktív mivolta [...]. Az irodalmi források kontaminációja, különböző, azonos kontextusba állított szövegek egymásra hatása tulajdonképpen jóval valószínűbb magyarázata az exemplum létrejöttének, mint bármiféle valós történelmi vonatkozás.”⁴¹¹

Az exemplum olasz változatának specialitása, hogy a főszereplő magyar királyfi és aquileiai pátriárka apját, a magyar királyt meg is nevezi: Enrico. Ebből a névformából elsőre Szent Imrére asszociálhatunk, esetleg valamelyik Henrik nevű uralkodóra. Egyébként magára a történetre is hatással lehetett Szent Imre legendájának néhány eleme – a szüzesség hangsúlyozása, a trónra nem lépő királyfi motívuma –, és nem zárhatjuk ki, hogy valamilyen történeti vagy irodalmi forrással kontaminálódott az exemplum olasz változata. Felmerülhet esetleg Salamon király emlékezete is, főleg pulai mondája,⁴¹² amelyben a trónját elvesztő király zarándok, illetve remete lesz, ráadásul ennek földrajzilag is megfelel a történet, hiszen azt olvashatjuk, hogy a remete királyfi Aquileia közelében tartózkodott, ami Pula városára is vonatkozhat. Mindazonáltal természetesen nem gondoljuk, hogy ez a csodatörténet 11. századi magyar eseményekről tudósítana, csupán arra utaltunk, hogy ebben az esetben is különböző szövegek egymásra hatása, kontaminációja útján kerülhettek ezek a motívumok az alpnarrációba.

⁴⁰⁹Seláf 2008.: „1218 és 1251 között, a leghosszabb ideig töltötte be ezt a fontos egyházi és világi tisztséget. Ő Gertrúd királyné testvére, II. András magyar király sógora volt. 1203-ban bambergi préposttá, 1206-ban pedig kalocsai érsekké nevezték ki.”

⁴¹⁰Erre már Tímár Kálmán és Banfi Florio is felfigyeltek: TÍMÁR 1909b, 290–292; HOLIK-BARABÁS 1930; vö. SELÁF 2008, 32j.

⁴¹¹SELÁF 2008.

⁴¹²ROKAY 1990; KLANICZAY 2008.

7.3. A szaracén királylány története

Duccio di Gana gyűjteményének másik, témánkkal kapcsolatos csodája gyakorlatilag a rózsacsodát írja le, ám nem Szent Erzsébet neve alatt: a csoda itt egy szaracén király lányával esik meg. A szövegből sem a király, sem a királylány neve nem derül ki. A történet érdekessége, hogy ez esetben a rózsacsoda is „marianizálódik”, mint alább a ruhacsodánál látni fogjuk, hiszen a királylány Szűz Mária hatására tér meg és kezdi a szegényeket táplálni. A történet egy szaracén királyról és annak egyetlen lányáról szól, aki az apja országában lévő keresztényekhez kezd el járni, ahol sok szép szót hall a keresztény hitről és főképpen Szűz Máriáról. Többször is visszatér közénk, és „*a negyedik alkalommal nagyon eltelt a keresztény hittel.*” Megtérése után pedig „*felvette azt az erényt, hogy minden szegénynek adományt adott*”. Mivel királyi apja sok fogadást tartott, belopózott a konyhába és titkon ételt vett el, amit a szegényeknek adott. Mikor tetten érték, az étel csodálatos módon virággá változott. Mire apja megkérdezte: „*Honnan vetted te e virágokat? És a lány elmondta, hogy történt. Ekkor pedig a király az összes bárójával egyetemben, mikor látták e csodát, kereszténnyé lettek, és a lánnyal együtt megkeresztelkedtek.*”⁴¹³

⁴¹³Cod. Barb. Lat. 4032, f. 25r–v: „*Uno re saraino lo quale aveva una sua figliuola et non aveva altri figliuoli. Ora aveva dato questo re saraino a cierti cristiani uno luogo nella terra ove si potessino stare. Et erano fra quest cristiani alcuno prete che amaestravano qualunque persone <che> andava a lloro. Et questa fanciulla sapeva dove stavano questi cristiani, et pousi in quore d'andare a riparare della fede loro. Et udendo dire qua vita cortesia che facieva la gloriosa Vergine Maria a suoi divoti questa fanciulla figliuola di questo re si mosse. Uno di andò a lluogo dove erano questi cristiani et stette a udire la parola di Dio et della gloriosa Vergine Maria. Et udì fra l'altro a parola quanto la gloriosa Vergine Maria era piena di misericordia et caritate. Et ritornanovi in pochi di tre volta et **alla quarta volta fu molto ripiena della fede cristiana.** Et quando bene intesa quanto la gloriosa Vergine Maria è piena di misericordia **si prese questa virtù al suo honore di fare a ogni povero limosina.** Et ciò ch'ella poteva avere dava per l'amore di Idio et della Vergine Maria. Questo suo padre teneva spesso corte et teneva assai gente. Et questa sua figliuola se n'andava nella cucina et toglieva di quella cosa che si cocevano et portavala a poveri [...]. Allora lo padre la dimandò ove avesti tu questi fiori. E lla fanciulla disse come al fatto era stato. Allora lo re con tutti gli altri baroni, vedendo questo miracolo diventon cristiani, et facionsi battezzare insieme alla fanciulla [...].” Vö. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Cod. Magl. XXXVIII. 61, f. 29. A szöveg kiadása: FALVAY 2010, 177; vö. GRIPKEY 1953, 20.*

A rózsacsoda szövegfejlődését a 2.5. fejezetben áttekintettük. Ebben a történetben három különös elemet kell kiemelnünk. Egyrészt itt a csoda nem a szentség bizonyítéka, hanem Mária közbenjárását példázza, ami természetesen a műfaji sajátosságokból ered.

Másrészt, tudomásom szerint ez az egyetlen olyan változat, amely a rózsacsodát anonim módon, tehát nem valamely szenthez kapcsolva adja elő. Mivel ennek az exemplumnak korai forrását nem ismerjük, csupán Duccio gyűjteményének általunk vizsgált két olasz nyelvű, 14–15. századi kódexében olvasható, így nem feltételezhetjük, hogy ez lenne a korábbi változat, és később kapcsolódott volna Erzsébet hagiográfiájához. Ebből pedig az következik, hogy a történet magyar vonatkozásai helyett szerepel a szaracén király és leánya.

A harmadik és témánk szempontjából a legfontosabb elem éppen ez, ezért érdemes rá néhány szóval kitérni. Elsőre meglepőnek tűnhet, hogy a keresztény magyar király helyén miképpen állhat egy pogány, szaracén uralkodó. Azonban a történet műfaját figyelembe véve érthetővé válik ez a változtatás. Az csodagyűjtemények általában exemplumként állnak, és ez igaz az általunk vizsgált Mária-csodákra is. Abban, hogy egy történet hatásosan példázzon egy tanítást, fontos szerepe van a jól megválasztott retorikai eszközöknek. És a pogány-keresztény ellentét ebben a szövegben igen hatásosan erősíti fel (vagy inkább váltja fel) az eredeti narrációban meglévő konfliktust, ami a királyi környezet és a karitatív tevékenység közötti feszült. A pogány szülő keresztény gyermeke mellesleg a hagiográfiai irodalomban is jól ismert motívum. Arra is érdemes felfigyelni – s erre a konklúzióban térünk majd ki részletesen – hogy a magyar eredet és a pogány, nem európai motívum dinamikus módon egészíti ki egymást több általunk vizsgált hagyományban is.

7.4. A ruhacsoda és Mária-csodák vatikáni kézírata

A harmadik exemplum, amit Duccio di Gana gyűjteményéből megemlítenék, szintén Szent Erzsébethez kötődik, ez pedig az úgynevezett ruhacsodája. Ez a történet azonban egészen meglepő módon a Duccio di Gana féle kompilációt ránk örökítő két kódex egyikében, két változatban is szerepel.

E csoda sem csupán olasz nyelvterületen található meg (bár itt terjedt el a leginkább), hiszen, mint látni fogjuk, egy magyar és egy német eredetű legenda is tartalmazza, azonban olasz nyelven speciális átalakításokon ment keresztül.

A Vatikáni Könyvtár kézírattárában található Barberini Latini 4032 jelzetű kódexet több részből állították össze, feltehetően a 14. században,⁴¹⁴ és tartalmából arra következtethetünk, hogy egy női vallásos közösség számára készülhetett kegyes olvasmányként.

A kódex négy fő részből áll:

- 1) *Vita di nostra donna, gloriosa vergine Maria.*
- 2) ***Miracoli della gloriosa vergine Maria, gli quali Duccio di Gana da Pisa ha tratto da più volumi e messoli insieme in questo libro in più tempo nella città di Firenze e a sua laude a sua reverenza.***
- 3) ***Alcuna particella tratta della Istoria di Santa Elisabetta figliuola del Re d'Ungheria***
- 4) *Leggende di S. Cecilia vergine, S. Teodora, S. Teodosia, S. Felicità, S. Preparata, S. Agata vergine, S. Lucia vergine, S. Agnieszka vergine, S. Domitilla vergine, S. Petronilla vergine, S. Tayse, S. Beatrice, S. Alessandra, S. Margherita detta Pelagio, S. Maria Egíptiaca, S. Orsola, una vergine di Anthiochia, S. Anastasia, S. Maria Maddalena, S. Giuliana, S. Giulietta, S. Caterina, S. Giustina, S. Cristina, Sampiero Apostolo, S. Nicolaio.*

Az első rész tehát Szűz Mária élete, a második a Duccio di Gana-féle Mária-csodagyűjtemény, a harmadik Szent Erzsébet *vitájának* néhány részlete, míg a negyedik egy legendagyűjtemény, amely két kivétellel kizárólag női szentek életét tartalmazza.

⁴¹⁴Mary Vincentine Gripkey alapvető tanulmányában megemlíti, hogy a vízjel, valamint a kézírás vizsgálata alapján inkább 15. századnak tűnik a kódex: GRIPKEY 1953, 14–17.

Mivel témánk szempontjából a második és a harmadik rész (a csodagyűjtemény és az Erzsébet-*vita*) bír különös fontossággal, e dolgozat keretében e két részt elemezzük. Mivel az itt található Erzsébet-életrajz nem más, mint a *Mária-revelációk* C variánsa, s megegyezik a Manni által két firenzei kézirat alapján kiadottal, s ezt a 2.4. fejezetben részletesen elemezzük, tárgyalásától e részben eltekintünk. Erzsébet nevén túl a kódex két – egyértelműen utólag egybeszerkesztett részét – az a tény kapcsolja össze, hogy a Mária-csodagyűjteményben lejegyzett csoda, Erzsébet ruhacsodája megtalálható a kódex harmadik részét képező Erzsébet-életrajzban is. Az alábbiakban elsőként a két, minden bizonnyal különböző szerzőtől származó rész közül a Mária-csodákat fogom tárgyalni, az irodalmi, vallástörténeti és filológiai háttér bemutatásával egyetemben. Végül, e fejezet utolsó részében, a két részben egymástól függetlenül megtalálható, két különböző narrációval előadott csodát fogom részletesebb elemzésnek alávetni.

A Barberini Latini 4032 jelzetű vatikáni kódex négy részéből tehát kettő tartalmaz Árpád-házi Szent Erzsébetre vonatkozó hagiográfiai elemeket. Az általunk elemzett rész, a Mária-csodagyűjtemény, száznyolcvanhat csoda közé vesz fel egy Erzsébet nevéhez fűződő és más legendákban is előforduló csodát. Ugyanakkor a kódex másik, általunk elemzendő része, egy Erzsébet-legendaváltozat (a *Mária-revelációk* C variánsa), bár keveset tartalmaz a szent biográfiájából, ám pontosan azokat az elemeket – a rózsacsodát és a Mária-revelációkat – helyezi a középpontba, amelyek a késő középkori olasz vallásosságban váltak népszerűvé, és amelyek által Erzsébet a megváltozott itáliai vallási környezetben is meg tudta őrizni népszerűségét. Ebben a részben a ruhacsodát kívánom részletesebb elemzésnek alávetni, és megkísérlek választ adni arra a kérdésre is, mi az oka annak, hogy a kódex két része két különböző narrációban adja elő a csodaleírást.

A ruhacsoda, mint említettük, nem található meg Árpád-házi Szent Erzsébet életrajzának tekinthető forrásai között, ám több ismert legendában is felbukkan. Több 13–14. századi latin változatát ismerjük, amelyek közül a két legismertebb a német domonkos, Dietrich von Apolda által a 13. század végén írt *vita*, valamint a Lemmens által kiadott, anonim toszkánnak nevezett, feltehetőleg itáliai eredetű legenda, szintén a 13. század végéről.⁴¹⁵ Ez utóbbiról a 2.5. fejezetben, a rózsacsoda kapcsán már szót ejtettünk.

E két forrás némiképp eltérően adja elő a csodát. Az alaptörténet mindkét változatban az, hogy vendégek érkeznek a türingiai udvarba,

⁴¹⁵Ld. RENER 1993, 283–386; LEMMENS 1901, 17.

akik a hírneves szent asszonyt is látni kívánják, ám ő nem rendelkezik megfelelően előkelő ruhával, ezért imáiba merül, és az Úr, csodálatosan kiségitve őt szorult helyzetéből, ragyogó ruhát juttat számára.

Lássuk a két megfelelő részletet:

Dietrich von Apolda	Anonim toszkán (Lemmens)
<i>Ecce enim apparuit signum magnum de celo et visa est mulier illa sancta omnium oculis iacinctini coloris vestibus insignita, que margaritis erant preciosissimis adornate.</i>	<i>Et orans, ut tunc Deus suam suppleret nuditatem, vidit angelum cum veste et corona splendente dicentem sibi: „His ornare, quae tibi coelestis sponsus transmisit de coelis.</i>

Mint látjuk, a különbség e két latin változat között egyrészt az, hogy míg Dietrichnél közvetlenül, addig a Lemmens-féle életrajznál Isten angyala által jut el a ruha a szenthez, illetve hogy Dietrichnél csupán ruháról, míg a másik verzióban ruháról és koronáról szól a híradás.

Szintén a 13. század vége és a 14. század első fele közti időszakból maradt ránk három szöveg. Ezek hozzávetőleges kronológiai sorrendben a következők: egy francia nyelvterületről származó prédikáció Jacques de Provins (Jacobus de Provinis) tollából, melyet Balázs Ilona publikált.⁴¹⁶ A második egy kevésbé ismert, közép-európai eredetű életrajz a 14. század első negyedéből, melyet Lori Pieper adott közre (e legendát is tárgyaltuk a rózsacsoda kapcsán az Erzsébetről szóló fejezetben). A harmadik pedig a Brüsszeli Könyvtár bollandisták által kiadott 14. századi kódexe (cod. 1770–1777), amely jóval részletesebb, párbeszédekkel tarkított előadásban adja elő a csodát. Érdeemes még megjegyezni a brüsszeli kódexről, hogy itt a csoda nem egy legendába szerkesztve található – noha egy a *Libelluson* alapuló legenda is megtalálható a kódexben –, hanem önálló szöveggént szerepel. Lássuk e három szövegrészletet:

⁴¹⁶Az Erzsébetről szóló prédikációs irodalomról a legteljesebb összefoglaló GECSEK 2012. A szóban forgó sermőről: uo., 252-253.

Jacques de Provins	Anonim ferences	Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, cod. 1770–1777
<p>„[...] dominus audita oracione sua, misit unum pulchrum angelum, qui tenebat in manu unum pulchrum paramentum, vel vestem et in alia manu pulcrum coronam.⁴¹⁷</p> <p>(Kiemelés tölem.)</p>	<p>„Vix illa orationem compleverat, et ecce angelus Domini astitit, vestemque mirifice operis apportavit, insuper et coronam auream gemmis pretiosissimis adornatam [...]”⁴¹⁸</p> <p>(Kiemelés tölem.)</p>	<p>„Hac oratione completa, ecce angelus Domini descendit de coelo et vestmentum divinitus operatum atque coronam auream diversis lapidibus pretiosis intextam deferens in manibus, allocutus est eam.”⁴¹⁹</p> <p>(Kiemelés tölem.)</p>

Amint láthatjuk, mindhárom szöveg hasonló narrációban adja elő a történetet, és mindhárom a Lemmens-féle anonim toszkán előadásmódját követi, legalábbis az általunk vizsgált két szempont tekintetében: az Úr anygala juttatja el a ruhát Erzsébethhez, és a ruhához korona is tartozik. Úgy tűnik, hogy a latin változatok tekintetében Dietrich von Apolda verziója, amely sem az anygáról, sem a koronáról nem tesz említést, elszigetelt szövegvariáns maradt. Mindössze egy 14. századi *sermóról* van tudomásom, amely, noha említi az anygalt, de kihagyja a koronát: „Statimque angelus affuit et uestes miro modo fulgentes illi attulit [...]”⁴²⁰

Ami az olasz nyelvű változatokat illeti, az ebben a kódexben szereplő variánson kívül még egyről van tudomásom, amelyet Florio Banfi adott ki két firenzei kézirat alapján, amelyről már ejtettünk szót a 2.4. fejezetben. A ruhacsoda a redakció első felében található, több hagyományos és ismert gyógyító csoda közé szerkesztve. Érdekes megfigyel-

⁴¹⁷BALÁZS 1930, 37–38.

⁴¹⁸PIEPER 2000, 54–56.

⁴¹⁹*Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis*, I/1, Bruxelles, 1886, 295.

⁴²⁰Servasactus de Faenza-nak tulajdonítva: *De Sancta Helysabeth*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 9884, ff. 211r–212v. A kézirat leírása és elemzése: GECSER 2012, 120 és 274–275. Hálás vagyok Gecser Ottónak, hogy az általa készített publikálatlan szövegkiadást a rendelkezésemre bocsátotta.

ni, hogy ez a csodaleírás a bollandisták által kiadott brüsszeli kézirat részletes, párbeszédekkel tarkított latin szövegét követi, szinte annak népnyelvű fordításának is tekinthető:

„*Ed avendo appena compiuta l'oratione, le fu presentata dall'angelo d'Iddio uno vestimento d'opre maravigliose con una corona d'oro ornata di gemme pretiosissime, el quale la salutò con volto allegrissimo e disse [...]*”.⁴²¹ (Kiemelés tőlem.)

E rövid áttekintés azt mutatja, hogy az ismert változatok az anonim toszkán előadásmódját követik. Lássuk most, mi módon illeszkedik e sorba az általunk tárgyalt vatikáni kódexben (Barb. Lat. 4032) található két változat (mivel kiadatlan kéziratról van szó, a két részletet teljes egészében közlöm, kiemelve a lényeges különbségeket):

Miracoli della gloriosa vergine Maria:
D'elisabet figliuola del Re d'Ungheria come orando le fu recato una vesta di paradiso (f. 14r-v)

Elisabet figliuola del re d'Ungheria moglie del re d'Ungheria d'Ezipto, donna misericordiosa et divota. La quale uno principe reale chiamato Cloyo principe d'una provincia si la convitò a noze. Et vedendola senza vestimento reale si lla cominciò a pregare ch'ella dovesse recare vestimenta piu bella. Et la verità era ch'ella le aveva date a poveri et a cattarle nolla poteva trovare. Et come gli cavalieri invitati cominciassono a venire, ella alla gloriosa Vergine Maria per una festa orava. Et stando un poco, due vergini mandate dalla gloriosa Vergine Maria d'una sua cassa una vesta dorata pretiosissima si ne trassino la quale passava la chiarità del sole, et ogni magnificentia et ogni bellezza: Et entrò nel palagio dove doveano mangiare gli convitanti. Et entrano dren- to si lla si faciono incontro. Et nessuno di

Alcuna particella tratta della Istoria di Santa Helisabetta figliuola del Re d'Ungheria (ff. 123-128)

c. 123] *Un'altra volta essendo venuto un barone della Magnia a casa il marito il quale avea grande volontà di vederla, il marito chiamò et pregòlla ch'ella donasse venire a fare honore al barone. Et ella disse al marito che verrebbe, e rimase nella camera e gittasi in oratione et prego Giesù Cristo ch'ella dovesse sovenire da rivestire, peroché i suoi avea tutti dati per lo suo amore. Et questo prego facie acciò ch'ella ricoprissi la sua inudità e non tornasse di signore al marito. Et avendo appena compiuta l'oratione che l'angiolo di dio [le fu presente con uno vestimento d'opere maravigliose et con una corona ornata di genia pretiosa. Et salutalla con volto algrissimo e disse: sposa del Re celestiale Geso Cristo il*

⁴²¹BANFI 1932, 13-14.

loro ebbe potentia di salutarla, et essendo a tavolla nessuno di loro poteva guardare se none in questa vesta. Et nessuno di loro non poteva né mangiare, né bere, et etian-
dio ad altra cosa pensare. Et stando cosi per infino alla sera del beneficio, satiati con grande allegrezza partirono. Et quella vesta poi che'll ebbe riposta non si poté mai ritrovare. Questa donna ebbe tanta gratia, che 'l Figluolo della Vergine Maria meritò di vederlo nella sua gratia. Et molti miracoli fece per lo suo amore et risucitò dodici morti.⁴²² (Kiemelés tölem.)

quale tu ami con tutto il cuore ti saluta et mandati questo vestimento et coronati di questa corona. Et come si conviene a figluola di re ti sia sempre honore e gloria. Et Santa Elisabetta così vestita et coronata andoe al convito col volto bellissimo il quale era simigliante agli angioli come quello che Idio per gratia avea venduto glorioso. Et riempiette tutto il convito di dolci parole e d'allegrezza.⁴²³ (Kiemelés tölem.)

Mint látjuk, az első általunk elemzett részben, a Mária-csodagyűj-

⁴²² „Erzsébetről, Magyarország királyának lányáról. Arról, hogy ima közben hogyan kapott egy paradicsomi ruhát. Erzsébet, Magyarország királyának leánya s Egyiptom királyának asszonya könyörületes és áhítatos asszony volt, s egyszer egy királyi herceg, akit Clyónak hívtak, esküvőre hívta őt. És mikor meglátta az asszonyt királyi öltözék nélkül, elkezdte kérlelni, hogy szerezzen magának szebb ruhát. Az igazság az volt, hogy ő a ruháit mind a szegényeknek adta, és nem tudta visszakérni tőlük. És mivel már kezdtek megérkezni a meghívott lovagok, Erzsébet a dicsőséges Szűz Máriához imádkozott ruháért. És kis idő elteltével két szűz, akiket Szűz Mária küldött, az övéi közül egy igen értékes díszes ruhát küldött neki, amely felülmúlta a nap fényességét, minden nagyságot és szépséget. És bement a palotába, ahol a lakomázóknak kellett volna enniük. Ám ahogy ezek belépve meglátták őt, egyikük sem volt képes köszönteni, s mikor már az asztalnál ültek, egyikük sem tudott másra tekinteni, csak e ruhára, s egyikük sem volt képes sem enni, sem inni, sem másra gondolni. És így voltak egészen estig, amikor is eltelve a jótéteményektől, igen vidáman útra keltek. És eme ruhát, miután ő levette, soha többé nem lehetett előtalálni. Ezen asszonyt oly nagy kegyelem érte, hogy a Boldogságos Szűz Fia arra méltatta kegyelméből, hogy megpillanthatta őt. És sok csodát cselekedett, s feltámasztott tizenkét halottat.”

⁴²³ „Egy másik alkalommal, mikor egy báró érkezett Németföldről férje házába, és nagyon akarta látni őt, a férje érte küldött, hogy jöjjön, és tegye tiszteletét a báró előtt. Erzsébet azt mondta férjének, hogy jön, s a szobájában maradt, imába merült, és kérte Jézus Krisztust, hogy segítse őt ki egy ruhával, hiszen a sajátjait mind az ő szeretetéért ajándékozta el. Azért kérte ezt, hogy meztelenségét elrejtse, s hogy a férjurát meg ne bántsa. Alighogy bevégezte az imát, megjelent előtte Isten angyala egy csodálatosan megmunkált ruhával és egy nagyon értékes kövekkal díszített koronával, s köszöntötte őt, így szólván: – Jegyese az égi királynak, Jézus Krisztusnak, akit te valóban teljes szívedből szeretsz! Ő köszönt téged és küldi neked e ruhát, és ő koronáz meg e koronával: öltözz fel és tedd fel e koronát, ahogyan király leányához illik, és hogy mindig tisztelet és dicsőség illessen! – Szent Erzsébet pedig így felöltözve és megkoronázva, szépséges ábrázattal ment a lakomára, és angyalokhoz hasonlónak tűnt, minthogy Isten

teményben csupán ruháról ír a szöveg, míg a második szövegváltozatban, az Erzsébet-*vita* részletben az elterjedtebb ruha- és koronaváltozatot találjuk. Ez a különbség is azt jelzi, hogy a két szöveg egymástól függetlenül, más forrást felhasználva keletkezhetett, ám a leglényegesebb eltérés a két szövegváltozat között nem ez. A második szövegben, hasonlóan az összes ismert latin nyelvű verzióhoz, Isten, illetve Isten angyala juttatja a ruhát a szentnek, míg a csodagyűjteményben az angyalok helyett „*due vergini mandate dalla gloriosa Vergine Maria*”, tehát a dicsőséges Szűz Mária által küldött két szűz hozza el a ruhát.

Tehát amíg az Erzsébet-*vitában* olvasható csodaleírás fő vonalaiban követi a ruhacsoda legelterjedtebb verzióját, addig a Mária-csodagyűjteményben elbeszélte változat két fő elemében is eltér e narrációtól. Az, hogy e változatban nem fordul elő korona, csupán a ruha, azt valószínűsíti, hogy a kompilátor más forrást, feltehetően egy Dietrich von Apolda legendájához kapcsolódó szöveget követett. A fentebb említett brüsszeli kézirat is azt erősíti meg, hogy a ruhacsoda nem csupán redakciókban, hanem önálló szöveggként is létezett, tehát előfordulhat, hogy az összeállító nem egy legendából merítette e csodát, hanem ilyen formában akadt rá.

A második eltérés, Mária, illetve a szüzek szerepeltetése Isten és az angyalok helyett, a műfaj sajátosságaiból adódik. Erzsébetnek e látványos csodája csak úgy kerülhetett be a Mária-csodák közé, ha „marianizálják”. Ily módon vagy azt feltételezzük, hogy a csodagyűjtemény összeállítójának, Duccio di Gana da Pisának tetszett meg annyira e csodaleírás, hogy átalakította oly módon, hogy megfeleljen az általa „több kötetből összeállított”⁴²⁴ kompilációnak, vagy azt a – véleményem szerint valószínűbb – verziót feltételezzük, hogy a csodagyűjtemény összeállítója már úgymond készen találta e „marianizált” csodát. Ha e második változatot valószínűsítjük, akkor meg kell vizsgálnunk, hogy Erzsébet itáliai hagiográfiájában – hiszen e változat tudtommal csak olaszul létezik – milyen szerepe volt a Mária-devóciónak. Mint láttuk, bár Erzsébet életrajzi forrásai is tartalmazznak Mária-devóciót idéző elemeket, Erzsébet életében a vallásos áhitat egyértelműen Krisztus felé összpontosult. A 14–15. századi Itáliában azonban nemcsak új típusú elemeket – rózsacso-

kegyesen megdicsőítette őt. Édes szavakkal és vidámsággal halmozta el az egész vendégsereget.”

⁴²⁴ „*Miracoli della gloriosa vergine Maria, gli quali Duccio di Gana da Pisa ha tratto da più volumi e messoli insieme in questo libro [...]*”. Lásd fent.

da, Mária-revelációk – kapcsoltak a hagiográfiájához, hanem igen központi szerepet tulajdonítottak Erzsébet állítólagos Mária-tiszteletének is.

Azt is megfigyelhetjük, hogy a Duccio di Gana-féle Mária-csodagyűjteményben található történet nem csupán magát a ruhacsodát alakítja át a műfaj sajátosságai szerint, hanem valamifajta kezdetleges hagiográfiai keretbe is foglalja a csodát. Az első, bevezető mondat („*Elisabet figliuola del re d’Ungheria moglie del re d’Ungheria d’Ezipto, donna misericordiosa et divota*”) ugyan csak bevezeti a csodaleírást, ám ha így tekintjük, igen tömören össze is foglalja Erzsébet életének és vallásosságának legfőbb elemeit (bár érdekes, hogy Erzsébetet egy egyiptomi király feleségként említi a szöveg). A záróformula („*Questa donna ebbe tanta gratia che ’l Figluolo della Vergine Maria meritò di vederlo nella sua gratia. Et molti miracoli fece per lo suo amore et risucitò dodici morti*”) azonban további hagiográfiai elemeket is tartalmaz. Egyrészt az, hogy megpillanthatta Krisztust, utalhatna csupán arra is, hogy halála után Jézus színe előtt állt, azonban ezt egy szent esetében nem kellene külön hangsúlyozni. Itt inkább arra utal a szöveg, hogy még életében láthatta az Urat, ami pedig egyértelműen vízióra utal, ráadásul, noha Krisztusra vonatkozik a megjegyzés, itt is hangsúlyosan Máriát említi a szöveg. Véleményem szerint ez a megjegyzés a *Mária-revelációkra* utal. Ezt annál is könnyebb elképzelnünk, mivel ugyanez a kódex, ugyanazon másoló kézírásával tartalmazza a *Mária-revelációkat* is magába foglaló Erzsébet-legendát. Ráadásul a csodaleírás záróformulájának legutolsó eleme Erzsébet csodáiról tesz említést, külön kiemelve a halottak feltámasztását, s ehhez igen hasonló szöveget találunk az Erzsébet-legendában (bár ott csupán hét feltámasztásról esik szó), közvetlenül a ruhacsodát követően.⁴²⁵

Összefoglalva azt állapíthatjuk meg, hogy az olasz nyelvű Mária-csoda gyűjtemények is komoly magyar vonatkozásokkal bírnak, és a magyar vonatkozású epizódok nagy része éppen a kiadatlan Duccio di Gana-féle gyűjteményben olvasható. Érdekes megfigyelni, hogy itt is Erzsébet hagiográfiája bír a legnagyobb hatással: a három magyar vonatkozású csoda közül kettő tartozik valamilyen módon az ő hagiográfiájához, az egyikben nevét is olvashatjuk, míg a másikban a narrációban ismerhetjük csak fel híres rózsacsodáját. A harmadik – általunk elsőként elemzett – történet pedig egy magyar királyfit mutat

⁴²⁵ „*Sucitò sette morti, illuminò XXI ciechi a tra zoppi, e attratti, e lebbrosi, paraltici, e d’altre infermitadi gravati cento uno.*”

be, akit nem tudunk megnyugtatóan azonosítani, ám valószínűleg, a műfaj jellegzetességeit figyelembe véve, nem is szükséges, hogy konkrét történeti személyt keressünk a történet mögött, hiszen több irodalmi hagyomány kontaminációjából születhetett meg az itt olvasható narráció.

8. Szent Albanus: fiktív legenda vagy exemplum?

Egy 14. századi, szépen illusztrált velencei kéziratban egy különös szent életéről olvashatunk.⁴²⁶ A velencei dialektusban írt szöveg, amely Eugenio Burgio kritikai kiadásában is megjelent, a következő címet viseli: *Legenda de misier Sento Alban*.⁴²⁷ A legenda komoly magyar vonatkozásokkal bír, hiszen a történet jó része Magyarországon játszódik, a főszereplő pedig nem más, mint a magyar király örökbe fogadott fia, akit társuralkodóvá is koronáznak. Mindennek ellenére a magyar irodalomtörténetben és történeti irodalomban alig esik szó e különös szent-ről. Ennek elsődleges oka abban keresendő, hogy természetesen nem történeti alakról van szó, hanem mesés történetről, irodalmi invencióról. Mindazonáltal véleményem szerint e legenda mindenképpen érdemes a figyelemre, mivel ezen keresztül arról is képet alkothatunk, hogy a középkori nyugati ember miképpen látta, hogyan ábrázolta irodalmi eszközökkel Magyarországot.

A legenda eredeti változata – ahogy arra alább még visszatérünk –, noha itáliai eredetű, nem olaszul, hanem latinul íródott, s számos latin nyelvű változata is fennmaradt. E számos késő középkori latin nyelvű változathoz képest Magyarországra került, s mindkettőt az Eötvös Loránd Tudományegyetem Egyetemi Könyvtárának Kézirattárában őrzik.⁴²⁸ Az én figyelmemet is az ott dolgozó kollegák hívták fel e történetre, azonban kompetenciám miatt és jelen tanulmány témájához illeszkedően elsősorban az olasz nyelvű változatot mutatom be.

A legenda meglehetősen szokatlan, hogy azt ne mondjuk, morbid élettörténetet ír le, melyet talán nem érdektelen röviden összefoglalni. Egy császár egyedül neveli lányát, s mikor az felserdül, bűnös, vérfertőző kapcsolatra lép vele. Ebből a kapcsolatból egy fiúgyermek születik, akit, hogy a botrányt elkerüljék, az apa el akar pusztítani, ám édesanyja inkább díszes pólyába burkolva kiteszi az erdőbe, s nyakába egy kis zacskóban gyűrűket és aranypénzt rejt. Két arra járó vándor rálel a csecsemőre, és miután látják, hogy nem akármilyen gyermek-

⁴²⁶Venezia, Museo Civico Correr, MS. 1497, ff. 17r–25r, kb. 1370; vö. BAI, 23–24.

⁴²⁷BURGIO 1995, a szöveg kiadása: 65–72.

⁴²⁸ELTE Egyetemi Könyvtár, Cod. Lat. 126 és Cod. Lat. 128. Köszönöm Tóth Péternek, hogy e kéziratokra felhívta a figyelmemet. E legenda elemzése: FALVAY 2011.

ről van szó, a magyar királynak viszik ajándék gyanánt. A királynak és feleségének, gyermektelenek lévén, éppen kapóra jön az újszülött, akit Albanusnak keresztelnek, édes gyermeküként mutatnak be és nevelnek fel. A gyermek felserdülven mindenféle uralkodói erényben tökéletesnek mutatkozik, ezért az idős király társuralkodóként maga mellé veszi, és meg is koronázzák. Az ifjú királyfi híre túljut az országhatáron, s elér a császár fülébe is, aki arra az elhatározásra jut, hogy végre véget vet bűnös kapcsolatának lányával, s hozzáadja e nemes ifjúhoz, nem tudván, hogy így saját fiához (és féltestvéréhez) kényszeríti a szerencsétlen nőt. A házasságot megkötik és el is hálják, vagyis inentől fogva egészen morbid, kettős vérfertőző kapcsolatról van szó. A magyar király a halálos ágyán feltárja Albanusnak származása titkát, és átadja neki a pólyában talált tárgyakat. A királyfi, felesége hosszas unszolására, neki is elmondja a titkot, ő viszont rájön a jelvényekből, hogy férje tulajdonképpen a saját gyermeke.

A magyar király halála után úgy döntenek, hogy felkeresik az egész bűn elindítóját (mindkettőjük apját), a császárt. Miután neki is elmondják az igazságot, mindhárman meggyónnak a helyi püspöknek, aki egy szent életű remetéhez irányítja őket. Az erdei remete hét év vándorlást ír nekik elő penitenciaként, amit annak rendje és módja szerint véghez is visznek. Azonban az utolsó napon, hazafelé tartva, egy erdőben éri őket az éjjel, ahol a császár és az asszony egymás mellett fekvé újra a régi bűnbe esnek, aminek Albanus is szemtanúja, és erkölcsi felháborodásában mindkettőjüket (édesapját, valamint édesanyját és egyben feleségét) megöli. Ezek után visszatér a remetéhez, aki újabb hét év penitenciát ír elő számára, amelynek végeztével – hiába hívják vissza uralkodónak – Albanus is remetének áll. A sivatagban azonban rablótámadás áldozatául esik, és holttestét egy folyóba dobják. A folyó vizétől csodálatos gyógyulások következnek be, s így megtalálják Albanus holttestét, kezében egy papírlapot szorongatva, melyen tragikus története olvasható.

A legenda szövegahagyományának filológiai rekonstrukciójával nem kívánok e helyt részletesen foglalkozni, hiszen a latin (és a német) változatok részletes filológiai vizsgálatát Karin Morvay már 1977-ben elvégezte,⁴²⁹ a velencei legenda szövegét kiadó Eugenio Burgio pedig részletesen összevetette a latin változatokat az olasz nyelvűvel. Ezért csupán röviden összefoglalnám e tanulmányok eredményeit. A mű feltehetően a pápai kúria környezetében született a 12. század végén. Szerzőségét korábban egy Transamundus nevű pápai jegyzőnek (1185–1186) tulaj-

⁴²⁹MORVAY 1977.

donították, ám ez nem bizonyítható. A latin legendának három prózai változata ismert, melyek közül az A-val jelzett⁴³⁰ a legkorábbi. A másik kettő variáns, valamint a verses feldolgozások is ebből származnak. A velencei olasz nyelvű változat is erre a latin A-ra vezethető vissza, ráadásul a fordító meglehetősen szó szerint fordítja a forrásszöveget.

Külön filológiai érdekesség, hogy e történet esetében a népnyelvű változat, a *volgarizzamento* nem jár azzal, amit általában e jelenség szinte definíciószerű elemének tartanak, vagyis a népnyelvű fordítás nem jelenti azt – legalábbis a fennmaradt kéziratok tanúsága alapján –, hogy a mű szélesebb körhöz, kevésbé művelt olvasóközönséghez is eljut. E szöveg hagyományozódása mintha azt mutatná, hogy itt a latin szövegből, latinul alkottak népszerűsítő változatokat (gondolok itt főleg a verses variánsokra), míg az olasz népnyelvű szöveg elszigetelt maradt, és az egyetlen ránk maradt kódex is inkább tekinthető reprezentatív, mint divulgatív kéziratnak.

Azt már említettük az elején, hogy a történet teljes egészében fikció, azt a kérdést azonban még nem tettük fel, honnan származik ez az igen különös narráció. Jól ismert és igen sok változatban keringő történetről van szó, amely az úgynevezett oidipuszi szentek mondakörébe tartozik. Ezt a szövegcsoportot legutóbb Paolo Tomea elemezte hosszú tanulmányában, amelyben bemutatta az egész irodalmi hagyományt és annak különböző változatait: Júdás legendájától, Szent Gergelyen át Szent Ursusig. Tomea az Albanus-legendával kapcsolatban arra hívta fel a figyelmet, hogy abban természetesen nem a thébai monda közvetlen feldolgozását kell látnunk, hanem csupán egyes összefüggéstelen történetelemek szabad felhasználását.⁴³¹ Amit a modern olvasó a történet legfőbb paradoxonjának érez, magyarán, hogy egy vérfertőző, azon felül szülőgyilkos ember – ráadásul Albanus, Oidipusszal ellentétben, úgy öli meg a szüleit, hogy már tudatában van a kiletüknek – hogyan válhat szentté, az adja tulajdonképpen a mű erkölcsi tanulságát: nincs olyan bűn, amit mély bűnbánat és megfelelően végrehajtott penitencia ne tudna semmissé tenni. A narráció ily módon valójában nem is le-

⁴³⁰ *Passio vel vita sancti Albani martyris*, BHL, num. 201; újrakiadás: BURGIO 1995, 73–82.

⁴³¹ TOMEA 2005, 736: „[...] sarebbe illusorio voler rintracciare nelle pagine della Vita Albani l'orma effettiva del mito del re tebano. Ciò che apparentemente ne resta non sono che singole tessere disgiunte, entrate ormai a far parte di un repertorio topico immemore delle sue radici e utilizzate in modo assolutamente libero.” Köszönöm Paolo Golinellinek, hogy Tomea alapvető tanulmányára felhívta a figyelmemet.

gendának, hanem sokkal inkább exemplumnak tekinthető, amely mű-fajmegjelölés a mű egy-egy változatában elő is fordul.⁴³²

A legenda szöveg-hagyománya, a történet irodalmi háttere tehát lényegében megoldottnak mondható, van azonban egy olyan alapvető eleme ennek a történetnek, amellyel a szakirodalom eddig – tudomásom szerint – nem foglalkozott: mit keres Magyarország ebben a történetben?⁴³³ Hiszen, mint láthattuk, Magyarország szerepe központi a narrációban: fontos szerepet játszik benne a magyar király, szerepel a magyar királyné és egy-két udvari ember is. Még fontosabb, hogy maga a főhős örökbe fogadott (ám mindenki által természetesnek hitt) magyar királyfi, akiről ráadásul a szöveg egyértelműen kimondja: „[...] királlyá koronázták, még a király életében megkapta atyja méltóságát”.⁴³⁴ Tehát itt tulajdonképpen egy magyar szent királyról van szó.

Ezek a tények akkor is sokatmondóak, ha meg kell állapítanunk, hogy semmiféle értékelhető információ nem olvasható hazánkról. Egyetlen földrajzi adatot találunk a szövegben, mely szerint a császársághoz közel fekszik az ország, azonban magát a császár birodalmát is azzal a kevésbé kézzelfogható adattal írja le mind a latin, mind az olasz szöveg, hogy „*in partibus aquilonis – en la parte de tramontana*.” Itt is, mint sok hasonló jellegű irodalmi alkotásban, szembeötlő a konkrét és azonosítható nevek és helymegjelölések szinte teljes hiánya. Az egész legendában (mind a latin, mint az olasz változatban) Albanus neve az egyetlen személynév, és – ha a csak *Imperó*ként megjelölt császárságot nem számítjuk – Magyarország az egyetlen földrajzi név. E hagyomány esetében is önmagától vetődik fel a kérdés, hogy itt a magyar eredetnek csupán díszítő funkciója van-e, vagy esetleg köze lehet valamilyen történeti hagyományhoz.

Az a gondolattársítás, amely a magyarságot a pogánysághoz és az erkölcsi romlottsághoz köti, valamiféleképpen jelen van az Albanus-legenda általunk ismertett változatában is. Hiszen annak ellenére, hogy a fő negatív figura a császár, mégis Magyarország adja az erkölcsi romlottság talán legmélyebb szintjét bemutató történet háttérét, helyszínét. Azonban a legfontosabb ok, amely miatt e helyen felidéztük ezt

⁴³² Ld. az alább elemzendő, D’Ancona által kiadott Albanus-legendát: D’ANCONA 1865.

⁴³³ Az a kevés magyar szakirodalom, amit e kérdéssel találtam, leginkább a hazánkba került kódexek könyvészeti problémájával foglalkozik: PONGRÁCZ 1912, 1–7; CSAPODI 1967, 157–159.

⁴³⁴ A velencei, illetve a latin szöveg így fogalmaz (BURGIO 1995, 66 és 74): „[...] e vien coronado per re, ancora vivando lo re ‘lo rečevé la dignità del pare”; illetve „[...] coronatur in regem et vivente adhuc patre paterni tituli suscipit dignitatem”.

a sztereotípiát, mely a magyarságot a pogánysággal, nem európaisággal, barbársággal asszociálja, az, hogy ennek segítségével meg lehet magyarázni, hogy egy másik, szintén Szent Albanus neve alatt futó, olasz nyelvű történet miképpen kapcsolódik az általunk elemzett műhöz. Alessandro d’Ancona publikált egy 14. századi firenzei szöveget a firenzei Riccardiana Könyvtár MS 2734 jelzetű kézírata alapján, amely szintén egy bizonyos Szent Albanus történetét meséli el, ám a jelen tanulmány témájául szolgáló legenda korábbi kutatói nem sok figyelmet fordítottak rá, mivel a két fiktív személy között egyszerű névazonosságot láttak csupán.⁴³⁵

A történet narratológiai szempontból tényleg lényegesen eltér a mi legendánkétól, ám sok rokon vonást is mutat. Itt Albanus olyan remete, akihez egy vadászaton eltévedt királylány tér be éjszakára. A szent életű remete enged a sátán kísértésének, és megerőszkolja a lányt, majd, hogy a felelősségre vonástól megmeneküljön, megöli őt, és elrejtí a holttestet. Ezt követően ő is súlyos penitenciát vállal, és a végén, amikor találkozik a királlyal, akinek a lányát megölte, elnyeri Isten bűnbocsánatát, és a lány is életre kel.⁴³⁶

A két történetben tehát a néven túl mindenképpen közös elem a szexuális indíttatású bűnbeesés, amely még súlyosabb vétekhez, gyilkossághoz vezet. Jóllehet itt a történet erkölcsi tanulsága nem csupán a bűnbánat mindent legyőző erejére terjed ki, hanem legalább ugyanekkor mértékben arra a gondolatra is, hogy a kísértés bárkire, bármikor lesújthat, hiszen ez az Albanus már szent életű remeteként esik bűnbe. Témánk szempontjából azonban különösen fontos, hogy ebből a legendából teljesen hiányzik a magyar vonal. A történet kezdőszavai viszont így hangzanak: „*Volt egy király Indiában, akinek volt egy igen bölcs asszonya és egy leánya [...]*”⁴³⁷ Más szóval magyar helyett egy egyértelműen egzotikus, nem keresztény környezetben játszódik a történet, és a korábbi kutatók részben emiatt sem tekintették az Albanus név alatt játszódó két történetet rokon jellegűnek.

Megfigyelhetjük tehát, hogy egy tanító célzatú narrációban (exemplum), jelen esetben az Albanus-legenda toszkán változatában, a magyar királylány könnyedén pogány szaracénná válik – ahogy azt a 7.2.3. fejezetben Erzsébet kapcsán elemeztük –, s India is felváltja Magyaror-

⁴³⁵ D’ANCONA 1865; a legenda szövegkiadása: 69–84; vö. BAI, 24.

⁴³⁶ A narráció magja keleti eredetű. Ugyanez a történet más változatokban Aranyházájú Szent János neve alatt is ismert. Ld. D’Ancona bevezetőjét: D’ANCONA 1865, 5–65.

⁴³⁷ Uo., 69: „*Avea in India uno Re che avea una sua donna molto savia, e avea una figliuola.*”

szágot mint helyszínt, és ugyan maga a főszereplő nem királyfi, de az áldozat személyében a királyi származás ugyanúgy jelen van a történetben. Az Albanus-legenda magyar vonatkozása tehát fiktív elem, sőt még azt is látjuk, hogy hazánk helyszíneként való szerepeltetése könnyen felcserélhető és helyettesíthető más nevekkal. Mindennek ellenére véleményem szerint e történet is jó példázza azt, milyen kép élt Magyarországról és a magyarokról a késő középkori Nyugat-Európában, milyen attribútumokhoz, fogalmakhoz asszociálták a magyar eredetet építő jellegű, vallásos művekben.

9. Konklúzió: Királyi származás, magyarsággép és vallásos irodalom

A fentiekben számos olasz nyelvű kódexet elemeztünk, amelyek olyan szövegeket tartalmaztak, amelyekben a főszereplő magyar és királyi származása együtt volt jelen vallásos irodalmi alkotásokban. Ezen áttekintés zárásaképpen megpróbálom megválaszolni a kutatás elején megfogalmazott kérdéseket: van-e valami különös oka annak, hogy e két motívum ilyen széles körben megjelenik vallásos kontextusban?

Mivel az általunk tárgyalt személyek legtöbbje királyi származású szentként jelenik meg, először is érdemes néhány szót mondani a hagiográfia és az uralkodói szentség kapcsolatáról. Mint azt jól tudjuk, az európai uralkodóházak számos tagját tisztelték szentként a középkorban. André Vauchez azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy sok esetben a szentek legendáiban előforduló uralkodói származás nem életrajzi adat, hanem a legendaírók fantáziájának eredménye. Sőt, megfogalmazása szerint ez szinte automatikusan így történt, amennyiben egy szentként tisztelt emberről nem álltak rendelkezésre pontos adatok:

„[...] amikor egy olyan személyről, akit kultuszban részesítettek, nem álltak rendelkezésre információk, és szükségesnek látszott, hogy életrajzzal lássák el, a legendákban szinte mindig előkelő vagy egyenesen királyi származást tulajdonítottak neki.”⁴³⁸

Példaként a jeles francia történész, Nürnbergi Sebaldus esetét hozza fel, aki a 11. században élt remeteként, és akinek a személye körül a következő évszázadok során Nürnbergben élénk kultusz alakult ki. Egy 14. századi, tiszteletére írt himnuszban megjelenik a „*de stirpe regali natus*” megjelölés, míg 1380 körül írt életrajzában már kifejezetten Dánia királyának fiaként mutatják be. Itt tehát egy konkrét példán keresztül (amelyet Vauchez egy általános folyamat illusztrációjának szánt) azt láthatjuk, hogy a 14. századi legendaírók minden alap nélkül kreálnak királyi származást a szenteknek. Azt is érdekes megfigyelni,

⁴³⁸ VAUCHEZ 1999, 68. 2. j.: „[...] lorsque on ne savait rien sur la vie d'un personnage qui faisait l'objet d'un culte et qu'on éprouvait le besoin de le doter d'une biographie, on lui attribuait presque toujours dans les légendes une ascendance illustre, voire même royale.”

hogy a királyi eredet e hagyományban egy a kereszténység periferiáján fekvő királysághoz köti a kultuszban részesített szentet.

Nem meglepő az sem, hogy didaktikus szövegekben – és általunk vizsgált példák jelentős része ide sorolható – különösen szívesen használnak fel kiemelkedő státuszú szereplőket, hogy ily módon is növeljék az olvasóra gyakorolt hatást. Ez nem csupán az exemplumokra igaz, hanem Black még a hagiográfiai regények esetében is általános jelenségként fogalmazza meg az arisztokrata vagy éppen királyi származás szerepeltetését.⁴³⁹

Annak megértéséhez, hogy ez a jelenség mennyiben tekinthető olasz specialitásnak, rövid kitekintésképpen szeretnék néhány olyan példát bemutatni, ahol a nyugati irodalom a magyar királyi eredetet használta igen ismert történetekben. Érdekes megfigyelni, hogy főleg az újlatin népnyelű irodalomban fordul elő sűrűn a fiktív magyar származás.⁴⁴⁰ Az alábbiakban azokat a hagyományokat villantom fel, amelyek közvetlen vagy közvetett módon az olasz irodalomra is hatással voltak.

Először Szent Márton legendájáról ejtek szót, majd röviden a Berta-monda hasonló magyar vonatkozásait mutatom be. Tours-i Szent Márton egyike a legismertebb szenteknek. Mint legelső életrajzírója, Sulpicius Severus leírásából tudjuk: „*Igitur Martinus Sabaria Pannoniarum oppido oriundus fuit [...]. Pater eius miles primum, post tribunus militum fuit.*”⁴⁴¹ Tehát Szent Márton esetében egy konkrét biográfiai adat áll rendelkezésünkre, amely arról tudósít, hogy a híres szent Pannóniában, Savaria (a mai Szombathely) városában született. Ezt az adatot szinte minden Márton-legenda átveszi valamilyen formában. Hogy csak egy példát említsünk, a késő középkor legelterjedtebb legendagyűjteménye, a *Legenda Aurea* is e szavakkal kezdi Szent Márton életének bemutatását: „*Martinus Sabaria Pannoniarum oppido oriundus est.*”⁴⁴²

⁴³⁹ BLACK 2003, 8–9: „*Although aristocratic status is conventional in romances, the royal status of the protagonists carries an additional semiotic meaning here. The queens and empresses provide a model of social and religious behavior, a behavior that is mainly passive, obedient, and chaste, hence seemingly gender-specific. However, in the inciting moments of the stories, all the royal heroines are presented with a conflict between obedience to man and obedience to God.*”

⁴⁴⁰ Általában és az egyes konkrét esetekről néhány modern publikáció: LADÁNYI THURÓCZI 2005; SELÁF 2008; RÁKÓCZI 1999; SZABICS 2000.

⁴⁴¹ PL XX, col. 1020; és SULPICIUS SEVERUS 1967; magyarul: VANYÓ 1999, 151–210.

⁴⁴² „CLXII. De sancto Martino”. *Legenda Aurea*, 1133.

Király Ilona (és részben Eckhardt Sándor) foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy milyen átváltozásokon ment keresztül a különböző ha-
giográfiai munkákban ez az egyszerű információ. Tanulmányában
Király számos latin és francia nyelvű mű elemzésén keresztül mutatja
be, hogy ez az adat a különböző szövegváltozatokban hogyan színe-
sedett, torzult: először a szent genealógiájában jelenik meg egy bizo-
nyos Florius hun király – aki egyébként több középkori alkotásban
is előfordul –, majd a későbbi változatokban Márton apja szerepel ki-
rályként, s végül maga a szent is uralkodóként jelenik meg. Ráadásul
a hun király motívuma átalakul magyar királyi származássá, és így
válik – egy 15. századi francia misztériumjátékban – Szent Márton
pannóniai katonagyerekből magyar királyfivá, majd királlyá, sőt még
arról is hírt kapunk, hogy a „magyarok ekkor muzulmánok voltak.”⁴⁴³
Láttuk tehát, hogy a kora középkor egyik leghíresebb szentje esetében
azt az egyszerű információt, hogy Pannóniában született és édesapja
katona volt, miképpen színezte ki és alakította át a középkor folyamán
a vallásos irodalom. Azt is érdemes megfigyelni, hogy e királyi motí-
vumhoz hozzátartozik azon aspektus is, hogy a főszereplő szent egy
távoli, pogány nép királya, amely pontosan az ő szentsége által tér meg
a keresztény hitre. Olasz nyelvterületen nem ismerünk pontosan ilyen
Márton-legenda változatot – vagyis ahol a szentet magyar királyfiként
vagy királyként mutatnák be –, bár egy 15. század eleji toszkán verses
feldolgozásban véleményem szerint már ebbe az irányba halad a fősze-
replő bemutatása, mely e szavakkal kezdődik: „Aki különösen értékes
férfit volt / És egy nagy magyarországi pogány fia.”⁴⁴⁴

A Berta-monda a másik olyan hagyomány, amelyet abból a szem-
pontból szeretnék röviden megvizsgálni, hogy a magyar királyi eredet
miképpen jelenik meg a középkori irodalomban. Ez a monda a késő kö-
zépkor egyik legnépszerűbb *chanson de geste*-je, amely számos nyelven
(francia, olasz, német, spanyol) fennmaradt. Nagy valószínűséggel a
12. században íródott Franciaországban. A történet narratívája alapján
az ártatlanul üldözött nő mondacsaládjához tartozik, és Pippin frank
királynak Bertával kötött házasságát, valamint Nagy Károly születé-
sét meséli el.⁴⁴⁵ A mi szempontunkból ez a hagyomány azért érdekes,
mivel számos változatban Berta magyar királylány, ráadásul édesap-
ját Floriusnak nevezik, ugyanúgy, mint az előző hagyományban Szent

⁴⁴³ KIRÁLY 1929, 32–33; vö. ECKHARDT, Alexandre: *Les Sept Dormants, Berthe aux grands pieds et la Manekien*. In ECKHARDT 1943, 94–96.

⁴⁴⁴ „El qual fu uom di singular valore / E d’Ungheria figluol d’un gran pagano.”
Kiadja: BETTINI 1971/29, 341–376; vö. BAI.

⁴⁴⁵ ECKHARDT 1943, 91–104; vö. KARL 1909.

Márton királyi nagyapját, illetve apját.⁴⁴⁶ Király Ilona kísérelte meg a két hagyomány egymáshoz való viszonyát tisztázni, és arra a megállapításra jutott, hogy Berta magyar királyi származása Szent Márton legendájának hatására került a Berta-mondába.⁴⁴⁷

A mi fejtegetésünk szempontjából azt kell hangsúlyoznunk, hogy a középkor egyik legnépszerűbb uralkodójához, a szentként is tisztelt Nagy Károlyhoz kapcsolódó irodalmi hagyományokban találkozunk széles körben elterjedt magyar királyi eredettel. Ráadásul a Berta-monda tanúsága szerint maga Nagy Károly egyik nagyapja lett volna magyar király. A Berta-monda egyébként az olasz nyelvű irodalomba is átkerült, Andrea da Barberino *I Reali di Francia* című művében magyar vonatkozásával együtt olvashatjuk Berta történetét.⁴⁴⁸

Mint a Vilma-legenda elemzése kapcsán láttuk, az ártatlanul üldözött nő mondája egyike a nyugati irodalom egyik legszeleesebb körben elterjedt történeteinek.⁴⁴⁹ A történet a 12. században jelenik meg a nyugati irodalomban, és igen hamar széles körben elterjed: több mint kétszázhatvan változatát ismerik a kutatók. E mondakör legújabb összehasonlító elemzése Nancy B. Black nevéhez fűződik, aki főképpen az angol és a francia változatokra koncentrálna publikálta monográfiáját, amely jó általános áttekintést ad, ám az olasz variánsokat szinte teljesen figyelmen kívül hagyja.⁴⁵⁰ A monda egyik ága – az egyes variánsokban eltérő mértékben ugyan – hagiográfiai színezetet öltött. Hagiografikus változatainak legismertebb verziója Gautier de Coinci Mária-csodái között olvasható.⁴⁵¹ Az üldözött asszony neve változik a különféle variánsokban. A mi témánk szempontjából azért érdemes ezt a hagyományt felidézni, mivel majdnem minden változatban császárné, illetve királyné (vagy királylány) az üldözött asszony, jó néhány szövegvariánsban pedig egyenesen magyar királylány, olykor magyar királyné.⁴⁵² Azt is érdekes megfigyelni, hogy az ártatlanul üldözött nő mondájának több olasz nyelvű változata is megtalálható az általunk egyéb magyar vonatkozású exemplumaik okán elemzett Mária-csoda-

⁴⁴⁶ „Chronique Saintongeaise”, idézi ECKHARDT 1943, 97.

⁴⁴⁷ KIRÁLY 1929, 82–85.

⁴⁴⁸ ANDREA DA BABERINO 1947. A történet magyar vonatkozásainak legfrissebb, rövid összefoglalása: ANGELINI 2011.

⁴⁴⁹ A történet talán legismertebb variánsa Chaucer *Canterbury meséiben* olvasható „*Man of Law's Tale*” címen. Erről ld. például BENSON – ROBERTSON 1990.

⁴⁵⁰ BLACK 2003.

⁴⁵¹ GAUTIER DE COINCI 1955, I, xviii–xxx, III, 303–459; vö. „The Empress of Rome”: BLACK 2003, 20–36.

⁴⁵² Pont Gautier-nél egyébként hiányzik a magyar eredet. KARL 1908.

gyűjteményekben, ám különös módon magyar vonatkozásuk nélkül. Ilyen például a csak olasz nyelven létező Vilma-legendához narratológiaiilag legközelebb álló római császárné exempluma is.

Az az érzésünk alakulhat ki e Magyarország-képpel kapcsolatban, hogy itt egy romantikus, a kereszténység periferiáján található, félbarbár, pogány, félig keleti nép szinonimájaként kerül a magyar eredet ezekbe a történetekbe, s így inkább romantikus toposzként foghatjuk fel, mintsem történeti adatként. Lucien Bezar ezt a romantikus Magyarország-képet ekként foglalta össze:

„[...] *nem kell több valóságot keresni ebben a költői Magyarországban, mint azokban a fantasztikus városokban, melyek a lenyugvó naptól megaranyozott felhők közepett tűnnek fel néha.*”⁴⁵³

Azonban e kétségtelenül romantikus kép mellett e hagiográfiai-irodalmi motívumok folyamatos kölcsönhatásban állnak a Magyarországról és a közép-európai régióról meglévő realisabb képpel, amelynek szintén láthatjuk nyomait e művekben. Király Ilona és Eckhardt Sándor véleménye szerint e kettős Magyarország-képnek az az oka, hogy egyrészt a Nyugat képzetrendszerében és irodalmi műveiben élénken él a pogány, kalandozó magyarok emléke, ám ugyanakkor Magyarország nyugati kereszténységbe történő betagozódása, a keresztes hadjáratok, a zarándoklatok és a kereskedelmi-politikai kapcsolatok hatására kialakult egy realis információkon alapuló kép is hazánkról.⁴⁵⁴

Ha azt vizsgáljuk, miképpen kapcsolódik össze a magyar királyi eredet a szentség fogalmával Itáliában, onnan kell kezdenünk, hogy felidézzük azt a közismert tény, hogy a középkori magyar uralkodóház Európa-szerte híres volt arról, hogy számos szentet adott az egyháznak, ezért írnak a korabeli szövegek az Árpád-házról mint *beata stirps*ről. Noha természetesen az uralkodói szentség a késő középkorra Európa-szerte elterjed, Magyarország – ahogy arra magyar kutatók mellett a középkori szentkultusz talán legnagyobb hatású szakértője, André Vauchez is felfigyelt⁴⁵⁵ – e tekintetben kitűnik a többi ország közül. Ezt a jellegzetességet a magyar dinasztikus reprezentáció és pro-

⁴⁵³ BEZARD 1906, 333.

⁴⁵⁴ KIRÁLY 1929, 91; vö. ECKHARDT 1943, 73–96.

⁴⁵⁵ VAUCHEZ 1999, 70: „*La Hongrie possède le privilège d'avoir eu, au XI^e siècle, plusieurs rois qui ont été considérés comme saints [...]. Ce grand nombre de rois saints – ou de saints rois – au XI^e siècle n'est pas un phénomène propre à la Hongrie. On le retrouve, sous des formes diverses, dans la plupart des pays qui étaient alors en voie de christianisation, de la Suède à la Russie.*” (kiemelés tőlem).

paganda is felhasználta, és átvették a magyar dinasztival rokonságban álló, valamint a 14. századtól kezdve a helyébe lépő uralkodóházak is, többek között a nápolyi Anjou-dinasztia.⁴⁵⁶ Az általunk vizsgált irodalmi hagyományok közül több esetben is tetten érhattük a dinasztikus propaganda szerepét. Noha, mint láttuk, Szent Margit hagiográfiájából azok a művek, amelyek esetében korábban a nápolyi udvar szerepét feltételezték, nem, vagy csak közvetve kapcsolódnak Nápolyhoz, ám az általunk csak érintőlegesen tárgyalt képzőművészetben az nápolyi királyi udvar szerepe elsődleges, mint azt a Santa Maria Donna Regina templom ikonográfiája is mutatja.⁴⁵⁷ Az, hogy konkrétan Nápolyhoz köthető szövegváltozat nem maradt fenn, egyébként nagy valószínűséggel annak köszönhető, hogy abban a régióban a kéziratok pusztulása jóval meghaladta a Közép- és Észak-Itáliában tapasztalható mértéket. Azonban vannak közvetett adataink több magyar vonatkozású, ám mára már elveszett nápolyi kézitról. Például az Árpád-házi Mária királyné végrendeletében olvasható könyvlista is több ilyen tételt tartalmaz,⁴⁵⁸ és Gecser Ottó hipotetikusán Nápolyt jelöli meg Erzsébet rózsacsodájának szülőhelyként is.⁴⁵⁹

A számos valódi magyar dinasztikus szent mellett több olyan hagyományról is tudunk, ahol fiktív személyeket mutatnak be magyar királyi családból származóként, illetve létező szenteket látnak el fiktív magyar királyi genealógiával. Témánk szempontjából a Vauchez által kimutatott és fentebb elemzett mechanizmus jó kiindulópontként szolgálhat annak megértéséhez, hogy speciálisan a magyar (illetve közép-európai) királyi származás miképpen szolgált ilyen jellegű fiktív uralkodói származás kialakításához a nyugat-európai hagyományok esetében.

Sajátosan ötvöződik e kettős kép a hagiográfiában, hiszen a Magyarországáról és a régióból származó szentek egyre terjedő hírneve egyrészt valódi, történeti alapú információkat integrált a nyugati irodalomba, ugyanakkor, éppen a hagiográfia műfaji sajátosságai miatt, pontosan a lelki épülést szolgáló egyszerű motívumok hatottak a legjobban a jámbor olvasókra. Külön érdekes megfigyelni, hogy Karl Lajos véleménye szerint Berta, valamint általában az ártatlanul üldözött nő (így többek között Szent Vilma) magyar királyi származása éppen Árpád-házi Szent Erzsébet hagiográfiájának hatására terjedt el. Karl

⁴⁵⁶ A legteljesebb összefoglaló magyar nyelven: KLANICZAY 2000a.

⁴⁵⁷ JANIS-WARR 2002.

⁴⁵⁸ LUCHERINI, megjelenés előtt.

⁴⁵⁹ GECSER 2009b, valamint lásd a 2.4. fejezetet.

fejtegetései abban foglalhatóak össze, hogy egyrészt kimutatja, hogy a magyar királylány motívuma nem kerülhetett a történetbe a 13. század közepét, tehát Erzsébet kultuszának fellendülését megelőző időszakban, másrészt amellel érvel, hogy Árpád-házi Szent Erzsébet olyan nyira népszerű volt a 13. században, hogy az ő ismertsége „terjesztette el” a vallási irodalomban a magyar királylány toposzát.⁴⁶⁰

Erzsébet biográfiai forrásaiban valóban találunk arra vonatkozó utalásokat, hogy Erzsébetet, ha nem is üldözték, de mindenképpen megkísérelték férje rokonai kisemmizni az örökségéből: legautentikusabbnak tekintett életrajzában, a *Négy szolgáló vallomásában* (*Libellus de dictis quatuor ancillarum*) ezt olvashatjuk: „*Miután férje meghalt, Boldog Erzsébetnek egy ideig nem engedték meg, hogy a férjétől rámaradt javakat használhassa, mivel férjének fivére megakadályozta ebben.*” S szó esik arról is, hogy ennek következtében a szó szoros értelmében nyomorgott. Caesarius Heisterbacensis ugyancsak 13. századi legendája pedig egyenesen „*alávaló kiűzésről*” és „*üldöztetésről*” számol be férje fiverei részéről.⁴⁶¹ Ezen életrajzi adat alapján Karl Lajos úgy érvel, hogy ezt kapcsolhatták össze a népszerű mondával, és ez az alapja annak a motívumnak, hogy a főszereplő magyar királylány, illetve királyné.

Az is figyelemre méltó, hogy számos általunk elemzett szövegben a magyar királyi származás a pogánysághoz kapcsolódik, mint például Szent Vilma történetében, amelyben a fentebb idézett Szent Márton-misztériumjátékhoz hasonlóan a magyarok mint pogány, újonnan megtérített nép jelennek meg, hiszen a Vilma-legenda kezdősorai így szólnak: „*Abban az időben, mikor a magyarok újonnan tértek meg a keresztény hitre [...]*”.

Azzal kapcsolatban, hogy a pogányság miképpen társulhat ilyen jellegű irodalmi szövegekben a magyar királyi eredethez, egyrészt evidens módon merül fel, hogy a kalandozó, pogány magyarok – Itáliában oly élénk – emlékezete is hatással lehetett erre a konnotációra. Valamint megemlíthetjük a szintén Itáliában terjedő Attila-legendát, amelyben a rettegett pogány uralkodó Magyarország királyaként jelenik meg. Ahhoz, hogy a magyarokat a pogánysághoz, a keresztényietlen erkölcshez asszociálják, természetesen sok elem hozzájárult, de mindenképpen szerepe volt benne (a kalandozások emléke mellett) az említett Attila-legendának. Attila személyét a késő középkorban – mint tudjuk – egyrészt a magyarok használták fel tudatosan nemzeti önreprezentációra, másrészt a korabeli nyugati irodalomban, amellel,

⁴⁶⁰ KARL 1908 és KARL 1909.

⁴⁶¹ J. HORVÁTH-SZABÓ 2001, 174, 221–222; vö. Sz. JÓNÁS 1997, 74–75.

hogy ő szimbolizálja a barbárságot és a pusztítást, eszkatológiai funkciót is öltött (Attila, Isten ostora, a büntetés vétkeinkért stb.). Ahogy Bäuml és Birnbaum fogalmaztak:

„Nyugat-Európa számára Attila maradt a Másság; és részben annak köszönhetően, hogy Attilát és hunjait Magyarországgal azonosították, részben pedig Magyarország földrajzi pozíciója és politikai története miatt Magyarország és a magyarok öltötték magukra a Másság szerepét a nyugat-európaiak szemében.”⁴⁶²

Továbbá azt is tudjuk, hogy főleg itáliai legendákban Attila egyértelműen magyar királyfiként vagy királyként jelenik meg, s több olasz szövegben, például egy 15. századi velencei krónikában vele kapcsolatban is olvashatjuk a „*figlio del re d’Ongaria*” toposzát. Az észak-olasz területen, leginkább népnyelven terjedő Attila-legendában ráadásul a főhős – Albanushoz némiképp hasonló módon – maga is meglehetősen szabálytalan és erkölcstelen nemi kapcsolatból születik: ezen elbeszélések szerint Attila egy magyar királylány és egy kutya nászából származott volna.⁴⁶³

Véleményem szerint azonban az ilyen jellegű narrációnál a magyar eredet könnyen felcserélhető Európán kívüli földrajzi nevekkal. Hogy egy konkrét példát is hozzák e folyamat illusztrálására, szeretném még egyszer felidézni Árpád-házi Erzsébet rózsacsodájának a 2.5. fejezetben elemzett átváltozását. A 13. század végén egy franciaországi, latin nyelvű prédikációban, ahol a csoda egy másik változata szerepel, a következő szavakkal mutatják be Erzsébetet:

„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 [...]”

Mint láttuk, itt ugyanarról a személyről szól az elbeszélés, de a magyar és keresztény királyi származás pogánnyá alakul, Erzsébet férjének örgrófi titulusa (*Landgraf*) pedig az állítólagos pogány apa

⁴⁶² BÄUML – BIRNBAUM 1993, 4: „For Western Europe Attila remained the Other; and partly as a consequence of the widespread identification of Attila and his Huns with Hungary, and partly because of Hungary’s geographical position and political history, Hungary and the Hungarians assumed the role of the Other in western European eyes.”

⁴⁶³ E legendáról ld. többek között: BERTINI 2001; DOMOKOS 2006.

nevévé.⁴⁶⁴ Az eredeti narrációban is meglévő konfliktus a karitatív tevékenység és az ezzel ellenséges családi környezet között e példázatban azáltal lesz még hatásosabb, hogy pogány–keresztény ellentétet is beleszó az elbeszélő.

E motívum további átalakulásnak tekinthető az a 14. századi olasz nyelvű Mária-csodagyűjtemény, amelyről a 7.3. fejezetben szóltunk, s amelyben fő vonalaiban szintén a rózsacsoda ismert történetét olvashatjuk, csak éppen Erzsébet és Magyarország említése nélkül. E változatban a főszereplő bemutatása e szavakkal történik: „*Volt egy szaracén királynak egy lánya [...]*”.⁴⁶⁵ S az is kiderül róla, hogy pogány, és ő maga is csak a csodás közbenjárás hatására fog megkeresztelkedni. Az Albanus-legenda kapcsán is láthattuk a 8. fejezetben, hogy egyik változatában a magyar környezet könnyen felcserélődik egzotikus-pogány háttérrel, így a magyar udvar helyett Indiáról olvashatunk.

Ezek az első ránézésre ellentétes motívumok valójában egymást dinamikusan kiegészítve jelennek meg és válnak különösen hatásos irodalmi-didaktikus formulákká, sokszor egymást erősítő toposzokban bukkanva fel (pogány király magyar lánya, a hun magyarok vs. *beata stirps*).

Az láthatjuk tehát, hogy a magyar származás nem történeti adatként jelenik meg, hanem szinte csupán retorikai elemként, nem az a szövegek célja, hogy Magyarországról vagy a magyarokról tudósítson, hanem csak az olykor didaktikus, olykor tisztábban irodalmi mondanivalót erősíti fel; retorikai eszköz, mely révén a vallással együtt járó konfliktusok, feszültségek kézzel foghatóbbá tehetőek, tisztábban ábrázolhatóak. Mint a fenti rövid áttekintésből kiderült, az általunk tárgyalt olasz nyelvű szövegek nagyobb része a nyugati irodalmi hagyományba illeszkednek, és a legtöbb szövegnek van kimutatható párhuzama vagy éppen forrása. Azonban jó néhány olyan aspektust is megfigyeltünk, amelyek csak Itáliára, illetve csak olasz nyelvű szövegekre jellemzőek. Ilyen volt a Szent Vilma-legenda, amely ugyan egy ismert narrációt követ, de ebben a formájában csak olaszul ismert, nem is beszélve verses-drámai feldolgozásáról. De megemlíthetjük Margit stigmatizációjának történetét, a híres rózsacsodát, vagy a csak olasz nyelven ismert, magyar vonatkozású Mária-csodákat is. Az olasz nyelvű irodalom sajátosságai ebben a tekintetben talán azzal magyarázhatóak, hogy egyrészt Itáliában a királyi származásnak még erősebb

⁴⁶⁴ Thomas de Chartes prédikációja, kb. 1273. Idézi és magyarul közli: KLANICZAY 2000a, 289–290.

⁴⁶⁵ Ld. a 7.2.3. fejezetet.

konnotációi lehettek, mint mondjuk Franciaországban, éppen amiatt, hogy Észak- és Közép-Itáliában a királyság intézménye nem létezett. A magyar eredet tehát nem történeti adatként fontos, hanem inkább toposzként jelenik meg e szövegekben, hiszen még a történeti szentekhez kapcsolódó alkotásokban is szembeötlik a vissza-visszatérő formula: „figliuola” vagy „figliuolo del Re d’Ungheria”, és sok szövegnél már csak ez az egy információ marad meg a szereplőről.

Ugyanakkor azt is meg kell említeni, hogy találkozunk olyan esetekkel is, amikor részletes és pontos, vagy legalábbis történeti igényű adatokkal mutatnak be egy-egy magyar származású szereplőt. Ilyen például Szent Vilma legendájának a *Breve relazione*-ban olvasható változata,⁴⁶⁶ vagy Erzsébet egyik olasz nyelvű legendakompozíciója,⁴⁶⁷ és hasonló esetet figyeltünk meg a 15. század végi domonkos életrajgyűjtemények esetében Margit életírásával kapcsolatban is.⁴⁶⁸ Ezekről a konkrét adatokban gazdagabb szövegekről első olvasásra logikusan azt gondolhatnánk, hogy ezek őriznek meg többet az eredeti történeti forrásból, és így azt is feltételezhetnénk, hogy filológiai szempontból közelebb állnak valamiféle archetipikus szöveghez. Azonban a konkrét esettanulmányok vizsgálatánál azt láthattuk, hogy több esetben is kimutatható, hogy nem korai, hanem éppen késői szövegállapotot tükröznek e variánsok, a pontosabb történeti adatok paradox módon „szövegromlás”, pontosabban tudatos kontamináció eredményei. Ez főleg a 15-16. századi szövegeknél érhető tetten, ahol a humanista műveltségű kompilátorok, másolók a kialakulóban lévő (pre)modern forráskritika szemszögéből gyengének érezték egy-egy kegyes szöveg történeti háttérének megalapozottságát, és ezért más forrásokat felhasználva igyekeztek utólag történeti háttérrel biztosítani egy műnek. Magyarán ezekben az esetekben a pontosabb történeti háttér nem jelent korábbi szövegállapotot, hanem éppen a késői átdolgozások eredménye.

466 *Breve relazione*, ld. a 6.3. fejezetet.

467 BANFI 1932, ld. a 2.5. fejezetet.

468 RAZZI 1577, ld. a 3.3. fejezetet.

10. MELLÉKLETEK

10.1. *Két olasz nyelvű Erzsébet-legenda kompozíció konkordanciája*

Témám szempontjából alapvető fontossággal bír, hogy e két 14. századi olasz nyelvű Erzsébet-legendát tüzetesen megvizsgáljuk, hiszen a korábbi kutatás szinte teljesen figyelmen kívül hagyta e két szöveget. Azonban mivel mindkét szöveget már kiadták, nem lett volna célszerű kritikai kiadást készíteni belőlük, s ezért döntöttem az alábbi, táblázatos konkordancia forma mellett.

A két legenda összevetésénél emellett, hogy a megegyező részeket és a különbségeket igyekszem bemutatni, fontosnak tartom, hogy mindkét szöveg narratív struktúráját megtartsam, valamint, hogy az egyes részek latin forrását is feltűntessem. A két legenda részei a táblázat két baloldali oszlopában fentről lefelé az eredeti sorrendet követve követhetők folyamatos római, illetve arab számozással. Amennyiben egy résznek nincs a másik legendában megfeleltethető párhuzama, úgy azt a másik szövegnél a bevett om. rövidítéssel jelzem. A Mária-revelációk szövegét dőlt betűvel külön is kiemelem a két legendában. A két legenda elemzését lásd a 2.4. fejezetben.

A harmadik oszlopban a két legenda egyes részeinek eredeti (latin) forrását jelölöm. A negyedik oszlopban az adott szövegrészlet rövid tartalmi leírását adom. Az ötödik oszlopban filológiai, vagy tartalmi megjegyzések kerülnek.

A két kiadás a következő kéziratok alapján készült:

MANNI - DE LUCA:

Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale: Panciatich. 38, ff. 120b-132b

BANFI 1932:

Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale: Cod. II. IV. 105 (Magl. XXXVIII. 4.), ff. 59-78

Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale: Cod. II. II. 71 (Magl. VII. 22.), ff. 79-99.

MANNI - DE LUCA	BANFI 1932	Forrás	Leírás	Megjegyzés
om.	1 „Conciosiaca ché... x Chiesa di Roma” p. 1. or Proológus	<i>Libellus de dictis quatuor ancillarum</i> . Kiadása: HUYSKENS 1911, továbbiakban: Libellus, p. XXXI	A Libellus bevezetője.	
i. „La beatissima... x ...per l'amore di Dio” rövid életrajzi bevezető p.707.	om.	Libellus(?)	E. életének összefoglalása 4 mondatban. Szűz, Máriát és János evangélistát külön megemlíti	A rövid bevezető négy mondatra feleltethető bármelyik, a Libelluson alapuló Erzsébet-vita felosztásnak E. életrajzai szerinti
om.	2 Della sua conversazione infino al matrimonio sancto „Una vergine religiosa... x ... molti anni inanzi” p. 3-5	Libellus. 247-308 sor, 346-363, 384-405	Guda beszámolója gyermekkoráról.	
om.	3 Della sua conversazione nello stato del matrimonio. „Una religiosa... x ...sancta Elisabeth” p. 6-12.	Huyskens, Libellus. 407-601-626, 646-938	Isertrúd vallomása. élete a házassága idején.	E. Beteg ápolása, szegének támogatása, devóció
om.	4 Del ciecho alluminato. „Volendoci Iddio... x ...Sancta Elisabeth” p. 12	Relatio miracolorum, I.csoda	Gyógyítócsoda in vita. Egy vakon született fiú meggyógyítása	

om.	5 D'uno ferito a morte e poi liberato „Ed un altra... x ...maravigliose opere” p. 12-13..	Libellus, p. 74 n.	Gyógyítócsoda in vita. Halálos fejséből meggyógyít egy szerzetest.	
om. de E. vízióját lásd a revelációk közé szerkesztve (xi. sor)	6 Della vita e conversatione dopo la morte del marito „Dopo la morte... x ...molti anni.” 15-20 E. víziója:	Libellus, 940-1079, 1086-1179, 1194-1211, 1216-1232, 1250-1343, 1350-1368	E. özvegyiségének időszaka	p. 16. E. Krisztus-víziója a Libellusból: „Si tu vis esse mecum ego volo esse tecum, ”
om.	7 Della vita e della conversatione sua, poi che prese l'abito infino alla fine. „Una ancilla... x ...con loro ...” p. 20-24	Huyskens, Libellus, 1370-1387, 1397-1407, 1690-1872, 1408-581.	E. utolsó életszakasza a szürke ruha felvételétől haláláig.	
ii. „Più volte, essendo... x ...portava, in essi.” p. 707	om.	Lemmens 1901, Pieper 2000, Schiaffini 1954	A rózsacsoda.	Lásd a 2.5. fejezetet.
iii. „E una volta essendo venuto... x ...d'allegrezza spiritual” e p. 707-708	8 Come l'angelo le recho el vestimento e la corona dell'oro. „E disparevasi l'odore... x ...secula seculorum amen.” p. 13-14	Lemmens 1901, Brüsszel	” A ruhacsoda	Manni az Anonim toszkán (Lemmens) bevett rövid változatát követi, míg Bánfi a Brüsszeli kódex hosszabb párbeszédés verzióját. De a csoda magja szinte szó szerint ugyanaz, lásd a 7. fejezetet.

iv. „Suscitò sette... x ...cento uno.” p. 708	x Banfi-ban a legvégén szerepel a legendának. (lásd. 28. sor)		Gyógyító-csodái két sorba zanzásítva	
v-xvi: „Stando un di... x ...Madre sempre. Amen.” p. 708-720	9-21: „E stando un di... x ...secula seculorum.” p. 24-32	OLIGER 1927	A Mária-revelációk.	Banfi teljesen Oligert követi, Man ni kihagyja a 3. és a 10.rev.-t, s beszúrja a Libellus Erzsébet vízió-leírását tartalmazó jeletet a 7. és a 8. közé.
v. „Stando un di... x 9 ...aguati d'Erode.” p. 708-709	9 „E stando uno di... x ...aguati d'Erode.” p. 24-25.	OLIGER 1927: Prima revelatio. „Die quadam... x ...Egyptum fugit » p. 52, 54	Az első reveláció	
vi. „Nella festa del di... x ...ogni offesa.” p. 709	10 „Nella festa di sancta Agata... x ...ogni offesa p. 25.	OLIGER 1927: Secunda revelatio. „In festo beate Agathe... x ...dimicittus offensa.” p. 54	Második reveláció	
Om.	11 „Nella festa di sancta Scolastica... x ...ne fece carta.” p. 25.	OLIGER 1927: Tertia revelatio. „In festo sancte Scolastice... x ...instrumentum scripsit.” p. 54.	Harmadik reveláció	
vii. „Nella vilia di Natale... x ...pre-sunzione a dimandarla.” p. 709-711	12 „Nella vigilia di Natale... x ...dovessi dimandare.” p. 25-26	OLIGER 1927: Quarta revelatio. „In vigilia nati-tatis... x ...virtutes dari.” p. 54, 56, 58.	Negyedik reveláció	

viii. »Un'altra volta... x ...entrasse in lecto...» p. 711-712.	13 »Un'altra volta... x ...nocte in lecto.» p. 26-27	x OLIGER 1927: Quinta re-velatio. »Item quadam nocte... x ...lectum intraret.» p. 58, 60	Ötödik reveláció	
ix. »Partita la vergine... x ...troverrai adempiute.» p. 712-713.	14 »E lla mattina... x ...troverai adempiute.» p. 27-28.	x OLIGER 1927: Sexta re-velatio. »Mane autem... x ...petitiones inpletas.» p. 60, 62, 64, 66.	Hatodik reveláció	
x. »Ancora stando... x ...non si può salvare.» p. 714-715.	15 »Ancora stando... x ...vita eterna...» p. 28-29.	x OLIGER 1927: Septima re-velatio. »Item dum vice... x ...ipsam perdit.» p. 66, 68, 70.	Hetedik reveláció	
xi. »Ancora un dì di quaresima... x ...mi furono mostrate.» p. 715-716	di Banfinal lásd fentebb az első részben. (6. sor)	Libellus, 1016-1079.		Libellusból beszúrás, E. Krisztus-víziója: »Si tu vis esse mecum ego volo esse tecum.»
xii. »Nella vilta di Natale... x ...amerai Iddio.» p. 716.	16 »Nella vigilia di Natale... x ...e 'l mio aiuto.» p. 29-30	OLIGER 1927: Octava re-velatio. »In vigilia nati-tatis... x ...confortans te.» p. 70.	Nyolcadik reveláció	
xiii. »Pensando una volta... x ...salute degli altri.» p. 717-718.	17 »Pensando una volta... x ...salute d'altrui.» p. 30.	OLIGER 1927: Nona revelatio. »Dum semel Christi... x ...sollicite et devote.» p. 70, 72, 74.	Kilencedik reveláció	

Om.	18	»Essendo sancta... x ...l'anima e 'l corpo.» p. 31.	x OLIGER 1927: »Cum pre-dicta... x ...videbatur et corpus.» p. 74.	Tizedik reveláció	
xiv.	19	»Uno die aveat... x ...adopera bene.» p. 718.	x OLIGER 1927: »Die quada- dam fuerat... x ..derealique furorem.» p. 74, 76.	Tizenegyedik reveláció	
xv.	20	»Un altro di... x ...contenta e alleggera.» p. 718-719.	x OLIGER 1927: »Item dum quadam... x ...pro te portavi.» p. 76, 78.	Tizenkettedik reveláció	
xvi.	21	»Un'altra volta... x ...Madre sempre. Amen.» p. 719-720.	x OLIGER 1927: »Item quada- dam vice... x ...vera non esse.» p. 78, 80.	Tizenharmadik reveláció	
om.	22	Anco disse la detta... x ...della sua fine. p. 32-35..	Libellus, 1582-1689, 1873-1992, 2011-2109	Irmengard és Guda vallo- mása: Erzsébet vallásos- sága és karitatív tevékeny- sége utolsó éveiben	
xvii.	23	Disse Elisabeth... x ...la sua morte. p. 35.	Huyskens, Libellus, 2109-2168.	Hálalos ágán madaré- nek.	Majdnem szó szerint ugyanaz a két verzió
om.	24	Disse la detta ancil- la... x ...di paradiso. p. 35-36	Huyskens, Libellus, 2109-2168.	Irmengard: E. utolsó sza- vai.	

xviii. Avvenne poi... x ...aveano perduta. p. 721.	x 25 Ed avvengache... ...madre di tutti. . p. 36	Huyskens, Libellus, 2169- 2221.	Halála után holttestéből édes illat, ereklyegyűjtés, szegények a sírnál	Majdnem szó szerint ugyanaz a két verzió
xix. E mentre... x ...a suo verso. p. 721	26 E mentre che... x ...a ssua guisa. . p. 36	Huyskens, Libellus, 2169- 2221.	Az érte mondott officium alatt madárének.	Majdnem szó szerint ugyanaz a két verzió
xx. E avvenga che... x ...molto abbrevi- ata. p. 721	27 Ed avvengache... x ...n'avemmo scritto. p. 36-37	Huyskens, Libellus, 2169- 2221.	Zárszó, mi minden ma- radt még ki.	Az utolsó mondatról elte- kintve, majdnem szó sze- rint ugyanaz a két verzió
xxi. Manninál lásd feljebb (iv. sor)	28 Miracoli da Dio... x ...seculorum. Amen. p. 37			
xxii. Papa Gregorio... x ...MCCXXXIII... p. 721	om.		Rövid hír a kanonizációról.	

10.2. A Specchio delle anime semplici olasz és latin változatainak kollációja

Az alábbi kolláció a *Specchio delle anime semplici* magyar vonatkozású 3 olasz nyelvű kéziratának (B, N, W) első fejezetét veti össze az egyetlen olyan latin nyelvű töredékkel, amely a szerző nevére utaló Margarita szót tartalmazza (LB), a kollációban szerepel továbbá a mű negyedik, a magyar vonatkozást nem tartalmazó kézírata (R) valamint a latin változatok kritikai kiadása is (L). A latin kritikai kiadás konjekturált szöveg, tehát nem mindig a az alapszöveg, ezért jelzem az eltéréseket.

A kritikai kiadásban figyelembe vett további kéziratok:

A = Biblioteca Apostolica Vaticana: Vat. Latin 4355

B = Biblioteca Apostolica Vaticana: Rossiano 4

C = Biblioteca Apostolica Vaticana: Chigiano B IV 41

D = Biblioteca Apostolica Vaticana: Chigiano C IV 85

A szövegek részletes elemzését lásd a 4.4. fejezetben.

Köszönettel tartozom Justine Trombley-nek az oxfordi kézirat fotójáért, valamint Huszthy Almának az olasz változatok kollacionálásában nyújtott segítségével.

L: Latin Kritikai (Specchio 1986)	LE Oxford Bodleian Library, Cod. Laud. Lat. 46. A Latin kriti- kai kiadás E jelű kézirata	R: Olasz 1 Riccardiana (Specchio 1994)	B: Olasz 2 Budapest	N: Olasz 2, Napoli	W: Olasz 2 Wien	MEGJEGYZÉS
			Il libro della Beata Margherita /külső borítón/			Modern érte- lemben vett cím csak a B kódexen olvasható, az is utólagos modern hozzátétel
<i>Titulus:</i> Iste liber uocatur speculum et simplicium animarum/ Incipit speculum animarum in uoluntate desiderio morantium. B. / Incipit liber speculatus nuncupatus speculum simpli-	In nomine patris et filij et spiritus sancti Amen. Incipit liber qui speculatur animarum in uoluntate et desiderio morantium. B. / Incipit liber speculatus nuncupatus speculum simpli-		Incomienza el pro- logo del sequente libro llamado <i>Specchio delle anime pure humile composto dalla beata Margarita, figliola del re de Ungaria...</i> X... Finito el pro- logo incomienza la tavola de capitoli.	Incomincia il pro- logo di questo libro chiamato <i>Specchio delle anime pure humile composto dalla beata Margarita, figliola del re d'Ungaria scrip- to</i> X... Finito è il prologo di questo	il Incomincia il pro- logo di questo libro chiamato <i>Specchio delle anime pure humile composto dalla beata Margarita, figliola del re d'Ungaria scrip- to</i> X... Finito è il prologo di questo	A csak az Olasz 2 kéziratain olvasható prologus kiadásá- ra: GUARNIERI 1965 és FALVAY 1999. A prologus incipitje kapcsolható hozzátétel.

<p>cium animarum C. Speculum animarum simplicium in uoluntate et desiderio morantium. Alias animadnichilata. D</p>				<p>In nomine sancte et individue trinitatis amen. Incom[n]za lo libro: capitulo primo.</p>	<p>Om.</p>	<p>prologo di questo infrascripto libro. Incomincia la tavola de' capitoli di questo seguente libro.</p>	<p>In nomine sancte et individue trinitatis amen. Incomincia il libro della beata Margarita figliuola del Re d'Ungharia chiamato <i>Specchio dell' anime semplici.</i></p>	<p>Nel principio del quale pone uno exemplo materia- le dichiarando per quello stato della sua gentilissima anima. Et incon-</p>	<p>infrascripto libro. Incomincia la tavola de' capitoli di questo seguente libro.</p>	<p>In nomine sancte et individue trinitatis amen. Incomincia il libro della beata Margarita figliuola del Re d'Ungharia chiamato <i>Specchio dell' anime semplici.</i></p>	<p>Nel principio del quale pone uno exemplo materia- le dichiarando per quello stato della sua gentilissima anima. Et incon-</p>
<p>Om. De a C: Qualiter liber iste fuit a Spiritu sancto traditus cuidam animae prae amorin niemietate aestuanti,</p>				<p>Om.</p>	<p>Om.</p>						

<p>imaginarium sui dilecti effigiem representans, et de statu primae uitae. Capitulum I.</p>	<p>Anima a Deo tacta peccatis exuta in primo gratie statu, ascendit per divinam gratiam ad septimum gradum, in quo anima habet perfectionis plenitudinem per fruitionem in patria vite /prima vita C/</p>	<p>L'anima toccata da Dio e spogliata da' peccati nel primo stato della grazia, saglie per la divina grazia al settimo grado della grazia, nel quale ha la plenitudine della sua perfezione per la divina fruizione nella patria vite.</p>	<p>L'anima toccata da Dio spogliata di peccati nel primo stato della grazia, sale per divina gratia al settimo grado della grazia, nel quale a plenitudine di sua perfezione per divina fruizione nella prima vite.</p>	<p>mincia il primo capitolo. Capitolo primo.</p>	<p>mincia il primo capitolo. Capitolo primo.</p>	<p>Az Olasz 2 a <i>prima vita</i> olvasatot követi, amit a latin C hoz</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------	--------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------

Vos actiui et contemplatiui, et post hoc esse adnichilati qui audiatis aliquas potencias et uirtutes puri nobilissimae amoris anime liberae, et quomodo spiritus sanctus posuit suum uelum in eius nauis,	Voi, actiui et contemplatiui dopo anichilati questo essere lo quale odirate alcune tirite virtute del puro, nobile et sublimo amore dell'Anima Libera, e in che modo lo Spirito Santo ha posto la sua vela nella sua nave,	Voi, actiui et contemplatiui dopo anichilati questo essere lo quale odirate alcune tirite virtute del puro, nobile et sublimo amore dell'Anima Libera et come lo Spirito Santo à posta la vela nella sua,	Voi, actiui et contemplatiui dopo anichilati questo essere lo quale odirate alcune tirite virtute del puro, nobile et sublimo amore dell'Anima Libera et come lo Spirito Santo à posta la vela nella sua,	Itt a Olasz 2 a LE-t követi: <i>sua nauis</i> = <i>nave sua</i> , míg Olasz 1 <i>suum uelum in eius nauis</i> = <i>lum in eius nauis</i> = <i>sua vela nella sua nave</i>
Rogo uos per amorem, dicit amor, quod audiatis cum magno studio et subtili intelligentia uestrorum hominum intellectus in quiete diligenter.	Rogo uos per amorem, dicit amor, quod audiatis cum magno studio et subtili intelligentia uestrorum hominum intellectus in quiete diligenter.	Rogo uos per amorem, dicit amor, quod audiatis cum magno studio et subtili intelligentia uestrorum hominum intellectus in quiete diligenter.	Rogo uos per amorem, dicit amor, quod audiatis cum magno studio et subtili intelligentia uestrorum hominum intellectus in quiete diligenter.	Az Latin A és B olvasatát az Olasz 2 követi, amennyiben az <i>intelligentia</i> szót fordítja, de a <i>diligentia</i> -t nem. Míg LE olvasatát (és vele együtt a C és D kéziratokét) követi az Olasz 1.

Aliter enim minus bene intelligerent praedicta omnes illi qui audient, nisi <i>sint hoc ipsum.</i>	Però che altre-mente non inten-dereste bene le predette cose, tut-ti voi che udite, se non sarete questa medesima cosa.	Però che altra-mente meno che bene intenderebe-no le predette cose, tutti quegli che l'udiranno se non sono quello mede-simo coll'amore.	Imperò che altre-mente meno che bene intennere-bono le predette cose, tutti quegli che l'udiranno se non sono quello mede-simo coll'amore.
Nunc igitur, Vos alii, per humili-tatem attendite unum exemplum mundi amore, nichilominus ad diuinum exten-dentes amorem!	Nunc igitur per humiliatam, uos attendite unum exemplum de mundi amore, nichilominus ad diuinum exten-dentes amorem!	Adunque per humilitate voi altri uno piccolo exemplo del mondo niente dimeno recando quello a divino amore.	Addunque per humilitate voi altri uno piccolo exemplo del mondo niente dimeno recando quello a divino amore.

Fuit quaedam do- micella filia regis cordis utique magni et animo nobilis, quae mo- rabatur in terra aliena.	Fuit quaedam do- micella filia regis cordis utique magni et animo nobilis, quae mo- rabatur in terra aliena.	Fu una donzella, figliuola d'uno re, certo di gran- de cuore e gen- tile d'animo, la quale però stava nell'altrui terra.	Fu adonque una donzella, figliuola d'un grande re, in verità gentile de core et de ani- mo, la quale sola habitava in paese strano.	Ove adunque una donçella, figliuola d'un grande re, in verità gentile di core et d'animo, la quale sola ha- bitava in paese straniero.	Era addunque una donzella, figliuola d'uno grande re, in verità gentile di cuore et hozza, hanem az A-n kívül kívül az összes többi latin kézirat (BCD) is.	Itt az Olasz 2 gran- de re követi a filia regis magnit, de ezt nem csak a LE hozza, hanem az A-n kívül kívül az összes többi latin kézirat (BCD) is.
Accidit autem ut praedicta domi- micella audi- ret aliquando loquentes de mul- ta et mira nobi- litate et largitate Alexandri impe- ratoris	Accidit autem ut praedicta domi- micella audi- ret aliquando loquentes de mul- ta et mira nobi- litate et largitate Alexandri impe- ratoris	Avvenne che la donzella al- cuna volta udi, da quelli i quali ri- contavano, molte cose e maraviglio- se della nobiltà e magnificenzia d'Alessandro im- peradore.	la Advenne che la donzella al- cuna volta udi, da certe persone che narravano, molte cose molte et mirabili cose della nobiltà et magnificenzia dello imperadore Alexandro.	la Advenne che la donzella al- cuna volta udi, da certe persone che narravano, contavano, molte cose e maravigli- ose della nobiltà e magnificenzia d'Alessandro im- peradore.	Latin A-t követi az Olasz 1 és az Olasz 2-ből a W, míg a latin BCDE- t B és N.	Latin A-t követi az Olasz 1 és az Olasz 2-ből a W, míg a latin BCDE- t B és N.
Quo audito statim ipsius uoluntas eum dilexit prop- ter excellentiam ingentem suae fa- mae.	Quibus audi- tis statim eius/ BCDE/ uoluntas eum dilexit ob DE/ extellentiam sue fame.	Le quali cose udi- te, subito la sua volontà l'amò per la eccellenzia della sua fama.	Le quale cose udite de subito la sua volontà lo comenzò ad ama- re per la excellen- tia della fama sua.	Le quali cose udite di subito la sua volontà lo cominciò ad ama- re per excellentia della fama sua.	Le quali cosse udite de subito la sua volontà lo cominciò ad amare per la ex- cellencia della fama sua.	Le quali cosse udite de subito la sua volontà lo cominciò ad amare per la ex- cellencia della fama sua.

Sed tamen ita longe erat illa domicella ab illo principe, in quem suum fixerat amorem, quod nec habere poterat nec uidere poterat eum.	Sed tamen ita remota/BCDE/erat ipsa regia puella/BCDE/ ab illo donzella da principe, in quem suum fixerat amorem, quod ipsum nec habere poterat nec uidere/BCDE/.	Ma nondimeno era tanto di lunga questa fanciulla da quello principe, in cui avea posto el suo amore, che non lo poteva avere né vedere;	Ma tanto era di lunga questa reale fanciulla da questo principe, in cui avea posto il suo amore, che no-llo poteva avere né vedere;	Ma tanto era di lunga questa reale veti: <i>domicella</i> – <i>donzella</i> , mig a Latin BCDE olvasatát az Olasz 2 <i>regia puella, reale fanciulla</i>
Propter frequenter in seipsa, quia nullus alius amor praeter sibi sufficiebat aut placebat.	Propter amari- cabatur frequenter et de- solabatur/BCE/ in se ipsa eo quod/BCDE/ nullus alius amor praeter ipsum ei sufficiebat aut placebat.	ne portava grande et amaritudine e ancora in se medesima, però che niuno altro amore li bastava, o piacevagli a- llei.	per la qual cosa spesso portava grande amaritudine et desolavasio- ra in si medesima, anchora in se medesima, però che niuno altro amore fuor di quello bastava, o piaceva a- llei.	per la qual cosa spesso portava grande amaritudine et desolavasio- ra in si medesima, anchora in se medesima, però che niuno altro amore fuor di quello bastava, o piaceva a- llei.

<i>Vnde videns quodiste amor ita longinquus, sibi tamen multum propinquus, ab ea erat tantum remotus cogitavit per aliquam imaginem suum iuxta qualitatem amoris repraesentantem dilectum, proprium aliquiliter lenire dolorem, quo frequenter vulnerabatur in corde.</i>	Vnde uidens quod iste amor ita longinquus sibi tamen multum propinquus ab ea erat tantum remotus per cogitavit per aliquam imaginem suum iuxta qualitatem amoris repraesentantem dilectum, proprium aliquiliter lenire dolorem, quo frequenter vulnerabatur in corde.	Per la qual cosa ripresentasse el suo proprio diletto appresso la qualità dello amore, per la quale un poco placasse el dolore del quale spesso era ferita nel suo cuore.	Onde vedendo che questo [11v / 12r] li ripresentasse lo proprio diletto secondo la quantità del suo amore, onde almeno alcuna volta miticasse il dolore, alcuna volta molto amaro portava et erane piena nel core.	Onde vedendo che questo gli ripresentasse il proprio diletto secondo la quantità del suo amore, onde almeno alcuna volta miticasse il dolore dal quale spesso volte era riempita nel cuore.
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

11. BIBLIOGRÁFIA

RÖVIDÍTÉSEK

- Bánfi hagyaték = Bánfi Florio hagyatéka. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár: MS Fond 391.

- Breve Relazione = Ferrari, Andrea. Breve relazione della vita di S. Guglielma, figlia del re d'Inghilterra e regina d'Ungheria. Como: n.p., 1642.

- Brüsszel = *Catalogus codicum hagiographicum bibliothecae Regie Bruxellensis*, I. Bruxelles, 1886.

- Legenda aurea = Maggioni, Giovanni Paolo, szerk. *Legenda aurea*. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 1998.

- Manni – De Luca = „Vita di Santa Elisabetta” in *Vite di alcuni Santi*, szerk. Domenico Maria Manni. Firenze, 1735. (Újraközlése: „Rivelazioni sulla vita della Madonna e Leggenda di Santa Elisabetta” in *Scrittori di religione del Trecento: Volgarizzamenti*, szerk. Don Giuseppe De Luca. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi, 1954. Második kiadás: Torino: Einaudi, 1977. 4. vol., 705-726).

- Milano 1300 = Benedetti, Marina, szerk. *Milano 1300: I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di Santa Guglielma*. Milano: Scheiwiller, 1999.

- Specchio 1986 = Marguerite Porete. *Le Mirour des Simples Ames*, szerk. Romana Guarnieri/Margaretæ Porete. *Speculum animarum simplicium*, szerk. Paul Verdeyen. Corpus Christianorum, Continuatio Medioevalis, LXIX. Turnhout: Brepols, 1986.

- Specchio 1994 = „Lo specchio dell'anime semplici le quali stanno in volontà e desiderio” in Margherita Porete, *Lo Specchio delle anime semplici*, szerk. Giovanna Fozzer – Romana Guarnieri – Marco Vanni. Milano: San Paolo, 1994, 503-624.

11.1. Fontosabb kézíratos források

Az Albanus-legenda olasz nyelvű változata

- Venezia: Museo Civico Correr: MS. 1497, ff. 17e-25r. (Kiadása: Burgio 1995, 65-72)

Ducio di Gano: *Miracoli della Vergine Maria*

- Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana: Barberini Latini 4032, ff. 1-122v.
- Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale: Magliabecchiano XXXVIII, ff. 9-79.

***Cronica Fiorentina del '200* (Kiadása: Schiaffini 1954)**

- Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale: MS. II. IV. 323 (Magl. XXV.)
- Firenze: Biblioteca Medicea Laurenziana: MS. Laurenziano-Gaddiano 77

Erzsébet olasz nyelvű legenda-kompozíciója

- Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale: Cod. II. IV. 105 (Magl. XXXVIII. 4.), ff. 59-78. (Kiadása: Banfi 1932)
- Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale: Cod. II. II. 71 (Magl. VII. 22.), ff. 79-99 (Kiadása: Banfi 1932)
- Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale: Panciatich. 38, ff. 120v-132v. (Kiadása: Manni-De Luca)
- Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale: Cod. II. IV. 147 (Magl. XXXVIII. 149.), ff. 61-67v.
- Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana: Cod. Barb. Lat. 4032, ff. 123-128v.

***Legenda Aurea* olasz nyelvű Erzsébet életrajzai**

- Firenze: Biblioteca Riccardiana: MS 1290, ff. 148v-155.
- Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale: Magliabecchiano XXXVIII. 74, ff. 9v-26. (Kiadása: Parenti 1848)

- Milano: Biblioteca Ambrosiana di Milano: Ambrosiana I. 115 Inf., ff. 22v-35.

Mária-revelációk

- Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale: Cod. Palat. 118, ff. 1-15v.
- Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale: Cod. II. VIII. 25. (Magl. XXXV. 305.), ff. 152-153v.
- Firenze: Biblioteca Riccardiana: Ms. 1441. (Q. I. 19.), ff. 153-164v.
- Firenze: Biblioteca Nazionale: Cod. II. II. 390. (Magl. XXXV. 175.), ff. 59v-63.
- Volterra: Biblioteca Guarnacciana: Cod. 316. (5966.) (LIV. 4. I.), ff. 262-267.

***Meditationes Vitae Christi* magyar szempontból érdekesebb kéziratjai**

- Firenze: Biblioteca Medicea Laurenziana: MS Biscion 6
- Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale: MS N.A. 350
- Oxford: Bodleian Library: Canon. Ital. 174
- Paris: Bibliotheque National: MS Ital. 115
- Venezia: Biblioteca Marciana: MS Ital. Fondo Antico 7 (4739)
- Firenze: Biblioteca Riccardiana: MS 1378

***Specchio delle anime semplici* magyar vonatkozású kéziratjai**

- Budapest: Országos Széchényi Könyvtár: MS Oct. Ital 15
- Napoli: Biblioteca Nazionale di Napoli: MS XII. F5
- Wien: Österreichische Nationalbibliothek: MS Palat.15093

Szent Vilma legendája

- Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale: MS Panciatichi 66 [64- IV, 16]
- Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale: MS Palatino 131 [611- E, 5,9,82]
- Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale: MS Palatino 132 [90- E,5,7,31]
- Ferrara: Biblioteca Comunale Ariostea: MS I. 181
- Oxford: Bodleian Library: Canon. Ital. 215 (s.c. 20267)
- Paris: Bibliotheque National: Fonds Italiens 66

- Padova: Biblioteca Universitaria: MS 2011
- Roma: Biblioteca Angelica: MS 2235
- Treviso: Biblioteca Comunale: MS 1594
- Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana: Ferrajoli 922
- Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana: Vat. Lat. 5863
- Venezia: Biblioteca Marciana: IT. V. 35 (5590)
- Venezia: Biblioteca Marciana: IT. V. 68 (5619)
- Venezia: Biblioteca Marciana: IT. V.41. (5615)
- Venezia: Biblioteca Marciana: MS Lat. XIV, 247 (4715)
- Venezia: Museo Correr: MS Cicogna 2242

Modern kéziratok

- Emich Gusztáv. *Notizien über Bibliotheken und Miniaturen in Ober Italien*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára: MS 702/2, 1879
- Bánfi Florio hagyatéka. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár: MS Fond 391. (= Bánfi hagyaték)

11.2. Kiadott források

- Andrea da Barberino. *I Reali di Francia*, szerk. Giuseppe Vandelli – Giovanni Gambarin. Bari: Laterza, 1947.
- „Annales Colmarienses maiores” in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*, XVII, szerk. Georgius Henricus. Hannover, 1861. (Reprint: Stuttgart–New York: Anton Hiersemann-Kraus Reprint Corporation, 1963, 221-231.)
- Árpád-házi Szent Margit legrégebbi legendája és szentté avatási pere*, Budapest: Balassi, 1999.
- Banfi, Florio. *Santa Elisabetta di Ungheria: Langravia di Turingia*, Assisi: S. Maria degli Angeli, 1932.
- Benedetti, Marina, szerk. *Milano 1300: I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di Santa Guglielma*, Milano: Scheiwiller, 1999. (= Milano 1300)
- Bettini, Rosanna. „Un travestimento di San Martino.” *Studi di filologia Italiana* 29 (1971), 341-376.
- Bonfadini, Antonio. *Vite di S. Guglielma Regina d’Ungheria e di S. Eufrosia vergine romana*, szerk. G.[sic] Ferraro. Scelta di curiosità letterarie inedite o rare. 159. vol. Bologna: Gaetano Romagnoli, 1878, 47-49.
- Burgio, Eugenio. „*Legenda de misier sento Alban.*” *Volgarizzamento veneziano in prosa del XIV secolo*, Venezia: Marsilio, 1995.
- Cook, James Wyatt – Collier Cook, Barbara, szerk. *Florentine Drama for Convent and Festival: seven Sacred Plays by A. Pulci*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Corio, Bernardino. *Storia di Milano*, szerk. Anna Morisi Guerra. Torino: UTET, 1978.

- Dante Alighieri. *Commedia I-II. I. Riproduzione fotografica: Biblioteca Universitaria di Budapest. Codex Italicus I. II: Studi e ricerche*, szerk. Gian Paolo Marchi – József Pál. Verona – Szeged: Szegedi Tudományegyetem – Università degli Studi di Verona, 2006.
- D'Ancona, Alessandro, szerk. *La leggenda di Sant'Albano, Prosa inedita del XIV. secolo. La storia di San Giovanni Boccadoro, secondo due antiche lezioni in ottava rima*, Bologna: Gaetano Romagnoli, 1865.
- De Bartholomaeis, Vincenzo, szerk. *Laude drammatiche e rappresentazioni sacre*, Firenze: Le Monnier, 1943.
- De Luca, Giuseppe, szerk. *Scrittori di religione del Trecento: Volgarizzamenti*, 4. vol. Torino: Einaudi, 1977.
- Domenico Cavalca. *Vite dei santi padri*, szerk. Carlo Delcorno. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2009.
- Ferrari, Andrea. *Breve relazione della vita di S. Guglielma, figlia del re d'Inghilterra e regina d'Ungheria*, Como: n.p., 1642. (=Breve Relazione)
- Fraknói, Vilmos, szerk. „Inquisitio super vita, conversatione et miraculis beatae Margarethae virginis, Belae IV. Hungarorum regis filiae, sanctimonialis monasterii virginis gloriosae de insula Danubii, Ordinis Praedicatorum, Vespremis diocesis” in *Monumenta Romana episcopatus Vespremiensis*, I., Budapest, 1896, 162-383.
- Gautier de Coinci. *Le miracles de Nostre Dame*, szerk. V. Frederic Koenig. Vol. 1. Genève-Lille: Droz-Giard, 1955; Vol. 2. Genève-Paris: Droz-Minard, 1961.
- Gautier de Coinci – Gonzalo de Berceo – Alfonso X el Sabio, *Miracoli della Vergine: Testi volgari medievali*, szerk. Carlo Beretta, bevezető: Cesare Segre. Torino: Einaudi, 1999.

Gonzalo de Berceo. „Los milagros de Nuestra Señora” in *Obras completas*, szerk. Brian Dulton, Monografias 15, London: Colección Tamesis, 1980.

Gasca Queirezza, Giuliano, szerk. *Meditazioni di la vita di Christu*, Palermo: Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 2008.

J. Horváth Tamás – Szabó Irén, szerk. *Magyarország virága: 13. századi források Árpád-házi Szent Erzsébet életéről*, Középkori keresztény írók 3. Budapest: Szent István Társulat, 2001.

Huyskens, Albert, szerk. *Der sogenannte Libellus de dictis quattor ancillarum s. Elisabeth confectus*, München-Kempten: Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, 1911.

Iohannes de Caulibus. *Meditaciones vite Christi olim S. Bonaventuro attributae*, szerk. Mary Jordan Stallings. Corpus Cristianorum. Continuatio Mediaevalis 153. Turnhout: Brepols, 1997.

Jacobus de Marchia. *Dialogus contra fraticellos, addita versione itala saeculi XV*, szerk. Dionisio Lasić. Falconara Marittima: Biblioteca Franciscana, 1975.

Klanciczay Gábor. „Borselli és Taeggio Margit legendája Bánfi Florio apparátusával” in *Miscellanea fontium historiae Europae. Emlékkönyv H. Balázs Éva történészprofesszor 80. születésnapjára*, szerk. Kalmár János. Budapest: ELTE BTK, 1997, 11-56.

Lemmens, Leonhard. „Zur Biographie der heiligen Elisabeth, Landgräfin von Thüringen.” *Mittheilungen des Historischen Vereins der Diözese Fulda* 4. (1901), 14-20.

Levi, Ezio, szerk. *Il libro dei cinquanta miracoli della vergine*, Collezione di inedite o rare dei primi secoli della lingua. Bologna, 1917.

„Lo specchio dell’anime semplici le quali stanno in volontà e desiderio” in Margherita Porete, *Lo Specchio delle anime semplici*, szerk. Giovanna Fozzer – Romana Guarnieri – Marco Vannini. Milano: San Paolo, 1994, 503-624. (=Specchio 1994)

- Madas Edit – Klaniczay Gábor, szerk. *Legendák és csodák (13-16. század): Szentek a magyar középkorból*, II. Budapest: Osiris, 2001.
- Maggioni, Giovanni Paolo, szerk. *Legenda aurea*, Firenze: Edizioni del Galluzzo, 1998. (= *Legenda aurea*)
- Margaret Porete. „The Mirror of Simple Souls” szerk. Marylin Dorion. *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 5 (1968), 241-355.
- Marguerite Porete. *Le Mirour des Simples Ames*, szerk. Romana Guarnieri/Margaretae Porete. *Speculum animarum simplicium*, szerk. Paul Verdeyen. Corpus Christianorum, Continuatio Medioevalis, LXIX. Turnhout: Brepols, 1986. (= *Specchio* 1986)
- McNamer, Sarah. *The Two Middle English translations of the Revelations of St. Elisabeth of Hungary: Ed. from Cambridge University Library MS Hh.i. 11 and Wynkyn de Worde's printed text of ?1493*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996.
- Misciatelli, Piero, szerk. *Miracoli della Gloriosa Vergine Maria*, Milano: Fratelli Treves Editori, 1929.
- Oliger, Livarius. „Revelationes B. Elisabeth. Disquisitio critica una cum textibus latino et catalannensi.” *Antonianum* 1 (1926), 14-83.
- Pancrazi, Pietro – Schiaffini, Alfredo, szerk. „La prosa del Duecento” in *La Letteratura italiana. Storia e testi*, szerk. Cesare Segre – Marco Marti. Vol. 3. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardini, 1959.
- Parenti, Marc'Antonio, szerk. *Volgarizzamento della vita di S. Elisabetta di Ungheria, Langravia di Turingia. Testo antico toscano, ora per la prima volta stampato*, Modena: Per gli eredi Soliani Tipografi, 1848.
- Pelbartus de Temeswar. *Stellarium corone benedictae Marie Virginis*, Hagenau, 1498.

- Pieper, Lori. „A New Life of St. Elizabeth of Hungary: The Anonymous Franciscan.” *Archivum Franciscanum Historicum* 93/1-4 (2000), 29-78.
- Pulci, Antonia. „La rappresentazione di Santa Guglielma” in *Sacre Rappresentazioni del Quattrocento*, szerk. Luigi Banfi. Torino: UTET, 1963, 533-577. és in *Sacre rappresentazioni fiorentine del Quattrocento*, szerk. Giovanni Ponte. Milano: Marzorati, 1974, 69-98.
- Razzi, Serafino. *Vite dei santi e beati del sacro ordine de’ Frati Predicatori, così huomini come donne*, Firenze: Bartolomeo Sermatelli, 1577.
- Rener, Monika, szerk. *Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda*. Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1993. Magyarul: „Szent Erzsébet élete” (ford.: Csalog Judit). In J. HORVÁTH-SZABÓ 2001, 283-386.
- Schiaffini, Alfredo, szerk. *Testi fiorentini del Dugento e dei primi del Trecento*, Firenze: Sansoni, 1954.
- Stallings, Mary Jordan, szerk. *Meditationes de Passione Christi olim Sancto Bonaventurae attributae*, Washington, D. C., 1965.
- Sulpicius Severus. *Vita Martini*, szerk. Jacques Fontaine. Sources Chrétiennes 133. Paris, 1967. (Magyarul *A III-IV. századi szentjei*, szerk. Vanyó László. Budapest: Jel Kiadó, 1999, 151-210.)
- Thomas Antonii de Senis. *Libellus de Supplemento Legende Prolixe Virginis beate Catherine de Senis*. Szerk. Iuliana Cavallini – Imelda Foralosso. Roma: Edizioni Cateriniane, 1974.
- „Vita di Santa Elisabetta” in *Vite di alcuni Santi*, szerk. Domenico Maria Manni. Firenze, 1735. (Újraközlése: „Rivelazioni sulla vita della Madonna e Leggenda di Santa Elisabetta” in *Scrittori di religione del Trecento: Volgarizzamenti*, szerk. Don Giuseppe De Luca. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi, 1954. Második kiadás: Torino: Einaudi, 1977. 4. vol., 705-726.) (=Manni – De Luca)

11.3. Felhasznált irodalom

- Ancelet-Hustache, Jeanne. *Sainte Elisabeth de Hongrie*. Paris: Éditions Franciscaines, 1946.
- André-Michel, Robert. „Le procès de Matteo et de Galeazzo Visconti.” *Mélanges d’histoire et d’archéologie* 1926, 149-206.
- Andreozzi, Gabriele. „Elisabetta e Lodovico i santi patroni del Terzo Ordine di San Francesco.” *Analecta tertii ordinis regularis sancti Francisci* 26 (1995), 307-379.
- Angelini, Maria Teresa. „La presenza di riferimenti ungheresi ne I Reali di Francia di Andrea da Barberino.” „*Ritrar parlando il bel.*” *Tanulmányok Király Erzsébet tiszteletére*. Szegedi Eszter – Falvay Dávid, szerk. Budapest: L’Harmattan, 2011, 279-284.
- Arosio, Marco. „Giovanni de’ Cauli” in *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, 764-774.
- Baccheschi, Edi, szerk. *Giotto életműve*. Budapest: Corvina, 1946.
- Balázs Ilona. *Magyarországi Szent Erzsébet a XIII. század francia irodalmában*. Budapest: Bibliothèque de l’Institut Français à l’Université de Budapest, 1930.
- Baldassari, Guido. „Letteratura devota edificante e morale” in *Storia della letteratura italiana, Vol. II. Il Trecento*. Cap. V. Enrico Malato, főszerk. Roma: Salerno, 1995.
- Banfi, Florio. „Le stimmate dell B. Margherita d’Ungheria.” *Memorie Dominicane* 50-51 (1934), 297-312.
- Banfi, Florio. „Specchio delle anime semplici dalla Beata Margarita d’Ungheria scripto.” *Memorie Dominicane* 57 (1940), 3-10, 133-140.

- Banfi, Florio. „La leggenda sulle rose di Sant’Elisabetta d’Ungheria.” *Frate Francesco* 4 (1931), 445-449.
- Banfi, Florio. „Ricordi ungheresi in Italia.” *Annuario dell’Accademia d’Ungheria in Roma* 1940/41.
- Banfi Florio – Horváth Zoltán György – Kovács Zsuzsa – Sárközy Péter. *Itáliai magyar emlékek*. Budapest: Romanika, 2007.
- Barber, Malcolm. *The Trial of the Templars*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Barrat, Alexandra. „The Revelations of St. Elizabeth of Hungary: Problems of Attribution.” *The Library. Sixth series* 14 (1992), 1-11.
- Barrat, Alexandra. „The Virgin and the Visionary in the Revelations of St. Elizabeth.” *The Mystics Quarterly* 17 (1991), 125-36.
- Bauml, Franz H. – Marianna D. Birnbaum, szerk. *Attila, The Man and his Image*. Los Angeles – Budapest: Center for Medieval and Renaissance Studies, Univ. of California, 1993.
- Beer, Jeanette, szerk. *Medieval Translators and Their Craft*. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute, Western Michigan University, 1989.
- Benedetti, Marina – Grado Giovanni Merlo – Andrea Piazza, szerk. *Vite di eretici e storie di frati*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1998.
- Benedetti, Marina. „Personaggi e luoghi di un’eresia milanese” in *Milano 1300: I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di santa Guglielma*. Uő, szerk. Milano: Scheiwiller, 1999, 31-48.
- Benedetti, Marina. „Guglielma di Milano, detta la Boema” in *Dizionario Biografico degli Italiani*. vol 60. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2003, 707-708.

- Benedetti, Marina. *Io non son Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo*. Milano: Biblioteca Francescana, 1998.
- Benson, David C. – Elizabeth Robertson, szerk. *Chaucer's Religious Tales*. Chaucer Studies, 15. Cambridge: D. S. Brewer, 1990.
- Benvenuti Papi, Anna. «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*. Roma: Herder, 1990.
- Benvenuti Papi, Anna. „La santità nel matrimonio: momenti e motivi di una contraddizione” in *Storia del matrimonio*. Michela De Giorgio – Christiane Klapisch Zuber, szerk. Roma – Bari: Laterza, 1996, 64-90.
- Benvenuti, Anna. „La civiltà urbana” in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. AA.VV. Roma: Viella, 2005, 157-221.
- Bertelli, Sandro. *I manoscritti della letteratura italiana delle origini: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale*. Firenze: SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2002.
- Bertelli, Sandro. *I manoscritti della letteratura italiana delle origini: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana*. Firenze: SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2011.
- Bertini, Ferruccio. „La leggenda di Attila: fonti ungheresi e italiche a confronto” in *L'eredità classica in Italia e Ungheria fra tardo Medioevo e primo Rinascimento*. Sante Graciotti – Amedeo di Francesco, szerk. Roma: Il Calamo, 2001, 261-282.
- Bezard, Lucien. „Magyarország az ó-francia eposzban.” *Egyetemi Philologiai Közlöny* 30 (1906).
- Biscaro, Gerolamo. „Guglielma la Boema e i guglielmiti.” *Archivio storico lombardo* 47 (1930), 1-67.
- Black, Nancy B. *Medieval Narratives of Accused Queens*. Gainesville, FL.: University Press of Florida, 2003.
- Blumenfeld-Kosinski, Renate – Duncan Robertson – Nancy Warren, szerk. *The Vernacular Spirit*. Palgrave: Macmillan, 2002.

- Boesch Gajano, Sofia. „Dai leggendari altomedievali agli «Acta Sanctroum»». *Forme di trasmissione e nuove funzioni dell'agiografia*” *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 21 (1985), 219–244.
- Boesch Gajano, Sofia. *La santità*. Roma-Bari: Laterza, 1999.
- Boitani, Piero – Mario Mancini – Alberto Vàrvaro, szerk. *Lo spazio letterario nel Medioevo 2. Il medioevo volgare*. Roma: Salerno, 2004.
- Bombardini, Sanzio. *Il beato Giovanni Tavelli da Tossignano*. Bologna: University of Bologna Press, 1986.
- Boureau, Alain. *La légende dorée: Le system narratif de Jacques de Voragine († 1298)*. Paris: Cerf, 1984.
- Boureau, Alain. *The Myth of Pope Joan*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Bynum, Caroline Walker. *The Resurrection of the Body in Western Christianity: 200-1336*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Caciola, Nancy. *Discerning the Spirit: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca – London: Cornell University Press, 2003.
- Caffi, Michele. *Dell'Abbazia di Chiaravalle in Lombardia: Iscrizioni e Monumenti. Aggiuntavi la storia dell'eretica Gulielmina Boema*. Milano: Giacomo Gnocchi, 1843.
- Casagrande, Giovanna. „Un Ordine per i laici. Penitenza e Penitenti nel Duecento” in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, AA.VV. Torino: Einaudi, 1997, 237-255.
- Cazelles, Brigitte, szerk. *The Lady as Saint: A collection of French Hagiographic Romances of the Thirteenth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

- Celluli, Enrico. *Il libro etiopico dei Miracoli della Vergine e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo*. Roma: G. Bardi, 1943.
- Cerquiglini, Bernard. *In Praise of the Variant. A Critical History of Philology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.
- Cioni, Alberto. *La poesia religiosa: I cantari agiografici e le rime di argomento sacro*. Firenze: Sansoni, 1963.
- Clark, Anne L. *Elisabeth of Schönau: a Twelfth-Century Visionary*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Colomb de Batines, szerk. *Bibliografia delle antiche rappresentazioni italiane sacre e profane stampate nei secoli XV e XVI*. Firenze: Società Tipografica, 1852, 15-19.
- Cornish, Alison. *Vernacular Translation in Dante's Italy: Illiterate Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Costa, Patrizia Maria. *Guglielma la Boema: L' „eretica” di Chiaravalle: Uno scorcio di vita religiosa Milanese nel secolo XIII*. Milano: NED, 1985.
- Csapodi Csaba. „Az oxfordi „Liber Sancti Albani” és a Corvina Könyvtár” *Magyar Könyvszemle* 83/2 (1967), 157-159.
- D'Amico, Silvio. *Storia del teatro drammatico*. Milano: Garzanti, 1958.
- Deák, Viktória Hedvig. „The Birth of a Legend: the so-called Legenda Maior of Saint Margaret of Hungary and Dominican Hagiography” *Revue Mabillon* 20 (2009), 87-112.
- Deák, Viktória Hedvig. „The Technics of a Hagiographer: The Two Legendae of Saint Margaret of Hungary” in *Promoting the Saints: Cults and Their Context from Late Antiquity until the Early Modern Period: Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday*. Ottó Gecser – József Laszlovszky – Balázs Nagy – Marcell Sebők – Katalin Szende, szerk. Budapest-New York: CEU Press, 2011, 125-136.

- Deák, Viktória Hedvig. *Szent Margit és a domonkos hagiográfia*. Budapest: Kairosz, 2005.
- Delehay, Hippolyte. *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1955 (repr.: 1973) Angolul: Delehay, Hippolyte. *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography*. 1907 Reprint: University of Notre Dame Press, 1961.
- Delcorno, Carlo. *La tradizione delle „Vite dei Santi Padri”* Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, 2000.
- Dinzelbacher, Peter. „Revelationes” *Typologie des sources du Moyen Âge Occidental*. Fasc. 57. A-VI.D.3. Turnhout: Brepols, 1991.
- Dinzelbacher, Peter. *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart: Anon Hirsemann, 1981.
- Dombi Anikó. „Szent Vilma magyar királyné legendájának és misztériumjátékának XVI.-XVII. századi nyomtatott forrásai az Országos Széchényi Könyvtárban.” *Magyar Könyvszemle*, 2012, megjelenés alatt.
- Domokos, György. „Riferimenti ungheresi in una cornaca veneziana anonima del secolo XV.” in *Con dottrina e con volere insieme: Saggi, studi e scritti vai dedicati a Béla Hoffman*. Antonio Sciacovelli, szerk. Szombathely: Savaria Press, 2006, 173-176.
- Domokos György – Farkas Gábor Farkas. „Le fonti dell’italianistica in Ungheria” in *Problematiche e prospettive della ricerca sul materiale librario ungherese presente in Italia e sul materiale librario italiano presente in Ungheria: Primo incontro italo - ungherese di bibliotecari*. Mariarosa Scigliitano, szerk. Budapest: Istituto Italiano di Cultura, 2001, 212-221.
- Dronke, Peter. *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite Porete*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Dunn-Lardeau, Brenda, szerk. *Legenda aurea: Sept siècles de diffusion*. Montréal-Paris: Bellarmin, Vrin, 1986.

- Eckhardt Sándor. „Salamon magyar király lányának históriája.” *Magyar Könyvszemle* 1926 (33), 24-30.
- Eckhardt, Alexandre. *De Sicambria à Sans-Souci: Histoires et légendes Franco-Hongroises*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1943.
- Elliot, Janis – Cordelia Warr, szerk. *The Church of Santa Maria Donna Regina in Naples: Art, Iconography and Patronage in Fourteenth-Century Naples*. Ashgate: Aldershot, 2004.
- Espagne, Michel – Michael Werner. „La construction d’une référence allemande en France. Génèse et histoire culturelle.” *Annales ESC* 1987, 969–992.
- Espagne, Michel. *Les transferts culturels franco-allemands. Coll. ‘Perspectives germaniques.’* Paris: Presses Universitaires de France, 1999, 1–49. Magyarul: A francia–német kulturális transzferek, *Aetas* 19 (2004), 3-4, 254-282
- Érszegi Géza. „Delle beghine in Ungheria ovvero l’insegnamento di un codice di Siena” in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*. Sante Graciotti – Cesare Vasoli, szerk. Firenze: Olschki, 1995, 63-74.
- Érszegi Géza. „Szent Margit és Boldog Ilona” in *R. Várkonyi Ágnes emlékkönyv*. Tusor Péter szerk. Budapest: ELTE, 1998, 36-42.
- Falvy Dávid. „A Lady Wandering in a Faraway Land: The Central European Queen/princess Motif in Italian Heretical Cults.” *Annual of Medieval Studies at CEU* 8 (2002), 157-179.
- Falvy Dávid. „A Szent Erzsébetnek tulajdonított Mária-revelációk katalógusa.” *FONS: Forráskutatás és Történeti Segédtudományok* XII/1 (2005), 71-88. (= Falvy 2005c)
- Falvy Dávid. „A rózsacsoda Itáliában: Olasz nyelvű kéziratok” in *Árpád-házi Szent Erzsébet kultusza a 13–15. században*. Falvy Dávid, szerk. Budapest: Magyarok Nagyszonya Ferences Rendtartomány, 2009, 105–121.

- Falvy Dávid. „Árpád-házi Szt. Margit és Marguerite Porete” in *Köztes-Európa vonzásában: Ünnepi tanulmányok Font Márta tiszteletére*. Bagi Dániel – Fedeles Tamás – Kiss Gergely, szerk. Pécs: Kronosz, 2012, 151-161.
- Falvy Dávid. „Due versioni italiane trecentesche della vita di Santa Elisabetta d’Ungheria.” *Annuario. Studi e documenti italo-ungheresi 2005*. Róma-Szeged: Római Magyar Akadémia - Szegedi Egyetem Olasz Tanszék, 2005, 13-23.
- Falvy Dávid. „Elisabetta d’Ungheria: il culto di una santa europea in Italia negli ultimi secoli del Medioevo.” *Nuova Corvina: Rivista di Italianistica*. 14. (2003), 113-125.
- Falvy Dávid. „*Elisabetta, divota della vergine Maria: Árpád-házi Szent Erzsébet itáliai kultuszának sajátosságai.*” in *Serta Jimmyaca: Emlékkönyv Kelemen János 60. születésnapjára*. Szörényi László – Takács József szerk. Budapest: Balassi, 2004, 101-110.
- Falvy Dávid. „Hungarians as ‘Saintly Pagans’ in Late Medieval Western Literature” in *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints*. Ana Marinković – Trpimir Vedriš, szerk. Zagreb: Hagiotheca, 2010, 165-178.
- Falvy Dávid. „Il libro della beata Margherita: Un documento inedito del culto di Margherita d’Ungheria in Italia nei secoli XIV e XV.” *Nuova Corvina. Rivista di Italianistica* 5 (1999), 35-46.
- Falvy Dávid. „La versione italiana delle *Meditationes Vitae Christi*: Un progetto di ricerca.” *Újlatin filológia*, 4 (2012) (= Falvy 2012b)
- Falvy Dávid. „Le rivelazioni di Santa Elisabetta d’Ungheria.” *Annuario 2002-2004: Conferenze e convegni*. Csorba László – Komlóssy Gyöngyi szerk. Roma: Római Magyar Akadémia, 2005, 248-263.
- Falvy Dávid. „Marguerite Porete, az Egyszerű lelkek tükre és annak magyar vonatkozásai.” *Aetas* 2002/4, 155-162.

- Falvay Dávid. „Memory and Hagiography: The Formation of the Memory of Three Thirteenth Century Female Saints” in *The Making of Memory in the Middle Ages*. Lucie Doležalová, szerk. Leiden-Boston: Brill, 2010, 347-364.
- Falvay Dávid. „Santa Elisabetta d’Ungheria nei manoscritti della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.” *Annuario: Studi e documenti italo-ungheresi. Numero speciale: Tra magiaristica e istituzioni*. Roma-Szeged: Accademia d’Ungheria in Roma-Szegedi Tudományegyetem, 2005, 172-186. (= Falvay 2005b)
- Falvay Dávid. „Szent Albanus, a vérfertőző magyar királyfi. Egy fik-tív szent legendája Itáliában” in „*Ritrar parlando il bel.*” *Tanulmányok Király Erzsébet tiszteletére*. Szegedi Eszter – Falvay Dávid, szerk. Budapest: L’Harmattan, 2011, 267-278.
- Falvay Dávid. „Szent Erzsébet, Szent Vilma és a magyar királyi származás mint toposz Itáliában.” *Aetas* 2008/1, 64-76.
- Fest Sándor. *The Hungarian Origin of St. Margaret of Scotland*. Debrecen: Tisza István University, 1940.
- Field, Sean L. *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor. The Trials of Marguerite Porete, and Guiard of Cressonessart*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012.
- Fischer, Columban. „Die *Meditationes vitae Christi*: Ihre Handschriftliche Überlieferung un die Verfasserfrage.” *Archivum Franciscanum Historicum* 25 (1932) 3-35, 175-209, 305-348, 449-483.
- Flamini, Francesco. „La vita e le liriche di Bernardo Pulci.” *Il Propugnatore* n.s. I, (1888), 217-248.
- Flora, Holly. *’The Devout Belief of the Imagination.’ The Paris ’Meditationes Vitae Christi’ and Female Franciscan Spirituality in Trecento Italy*. Turnhout: Brepols, 2009.
- Folena, Gianfranco. *Volgarizzare e tradurre*. Torino: Einaudi, 1994.

- Frugoni, Chiara. „La mistica femminile nell’iconografia delle visioni” in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*. Rimini: Maggioli, 1984, 155-182.
- Gábriel Asztrik. „Szent Erzsébet magyarsága nyugati szemmel.” *Regnum: Egyháztörténeti Évkönyv*, (Budapest) 1937.
- Gábriel Asztrik. *Szent Erzsébet tisztelete e középkori Spanyolországban*. Budapest, 1940.
- Gagliardi, Isabella. „*I Pauperes Yesuati*” *tra esperienze religiose e conflitti istituzionali*, Roma: Herder, 2004.
- Galamb György. „Sainthood in the Propaganda of Mendicant orders: The Case of the Dialogus contra fraticellos of James of the Marches” in *Promoting the Saints: Cults and Their Context from Late Antiquity until the Early Modern Period: Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday*. Ottó Gecser – József Laszlovszky – Balázs Nagy – Marcell Sebők – Katalin Szende, szerk. Budapest-New York: CEU Press, 2011, 245-259.
- Gardner, Julian. *Giotto and His Publics: Three Paradigms of Patronage*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011, 47–80.
- Gecser Ottó. „Szent Erzsébet rózsacsodájának előzményei és legkorábbi latin szövegváltozatai” in *Árpád-házi Szent Erzsébet kultusza a 13–15. században*. Falvay Dávid, szerk. Budapest: Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, 2009, 105–121.
- Gecser Ottó. „Santa Elisabetta d’Ungheria e il miracolo delle rose.” *Annuario 2002-2004: Conferenze e convegni*. Róma: Római Magyar Akadémia, 2005, 240-247.
- Gecser Ottó. *Aspects of the Cult of St. Elizabeth of Hungary with a Special Emphasis on Preaching, 1231-c.1500*. PhD Disszertáció, Közép-Európai Egyetem, Budapest, 2007. (= Gecser 2007a)
- Gecser Ottó. „Handschrift eines franziskanischen Legendars / Handschrift eines franziskanischen Breviers” in *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige: Katalog*. Werner, Matthias – Blume, Dieter, szerk. Petersberg: Imhof, 2007, 241-242. (no. 160-161) (= Gecser 2007b)

- Gecser Ottó. „Lives of St. Elizabeth: Their Rewritings and Diffusion in the Thiteenth Century.” *Analecta Bollandiana* 127 (2009), 49-107.
- Gecser Ottó. *The Feast and the Pulpit. Preachers, Sermons and the Cult of St. Elizabeth of Hungary, 1235ca.-1500*. Spoleto: CISLAM, 2012.
- Goodich, Michael. „Una santa bambina, una santa dei bambini: l’infanzia di Elisabetta di Turingia (1207-1231)” in *Storia dell’infanzia*. Egle Becchi – Dominique Julia, szerk. Bari: Laterza, 1996. vol. 1, 91-114.
- Goodich, Michael. *Vita perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*. Monografien zu Geschichte des Mittelalters 25. Stuttgart: Hiersemann, 1982.
- Graciotti, Sante. „Per una rilettura della ‘Legenda’ su Elisabetta d’Ungheria, tra biografia e agiografia” in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*. Sante Graciotti – Cesare Vasoli, szerk. Firenze: Olschki, 1995, 111-131.
- Gramigni, Tommaso. *I manoscritti della letteratura italiana delle origini conservati nella Biblioteca Riccardiana di Firenze: Analisi paleografica e codicologica*. Kéziratos szakdolgozat. Firenze: Università degli Studi di Firenze, 2003/2004.
- Gripkey, Mary Vincentine S.C.L. „Mary Legends in Italian Manuscripts in the Major Libraries of Italy.” *Mediaeval Studies* XIV (1952), 9-47 és XV (1953), 14-46.
- Guarnieri, Romana. „Il movimento del Libero Spirito: I) Dalle origini al secolo XVI. II) Il ‘Miroir des simples ames’ di M. Porete III) Appendici.” *Archivio italiano per la storia della pietà* 4 (1965), 351-708.
- Guarnieri, Romana. „Lo specchio delle anime semplici e Margherita Porete.” *Osservatore Romano* 6. October 1946, 3.

- Guarnieri, Romana. „Margherita Porete e il suo *Miroir des simples ames*: Prefazione storica” in Margherita Porete. *Lo Specchio delle anime semplici*. Giovanna Fozzer – Romana Guarnieri – Marco Vannini, szerk. Milano: San Paolo, 1994, 7-54.
- Györrfy, György. „Budapest története az Árpádkorban” in *Budapest története*. Gerevich László szerk. Budapest: Corvina, 1973, 319-321.
- Hasenohr, Geneviève. „La traduction du *Miroir des simples âmes* au XVe siècle : de Marguerite Porète (†1310) à Marguerite de Navarre.” *Comptes rendus des séances-Académie des Inscriptions & Belles-Lettres* 4 (1999), 1347-1366.
- Heid, Ulrich. „Studi su Margherita Porete e il suo *Miroir des simples ames*” in *Movimento religioso e mistica femminile*. Peter Dinzelbacher – Dieter. R. Bauer, szerk. Bologna: Edizioni Paoline, 1993, 219-247.
- Herzig, Tamar. „Leandro Alberti and the Savonarolan Movement in Northern Italy” in „*L'Italia dell'inquisitore*.” *Storia e geografia dell'Italia del Cinquecento nella 'Descrizione' di Leandro Alberti*. Bologna: Bononia University Press, 2007.
- Herzig, Tamar. *Savonarola's Women: Vision and Reform in Renaissance Italy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Holik Barabás – Ladislao F. *Sponsus Marianus Filius Regis Hungariae*. Santa Maria degli Angeli, Tipografia Porziuncola, 1930.
- Huszthy Alma. „Dialektális és hiperkorrekt alakok útvesztőjében – Hol születhetett Marguerite Porete *Egyszerű lelkek tükré*-nek korai olasz fordítása?” megjelenés alatt.
- Huszthy Alma – Falvay Dávid. „Problemi metodologici relativi a manoscritti italiani con riferimenti ungheresi: Un manoscritto dello Specchio delle anime semplici di Margherita Porete conservato a Budapest.” *Űjlatin filológia* 3 (2011), 185-196.
- Ikas, Wolfgang-Valentin. „Martinus Polonus' Chronicle of the Popes and Emperors. A Medieval Best-seller and its Neglected

Influence on English Medieval Chroniclers.” *The English Historical Review* 116 (2001), 327-341

Imre Zoltán – József Ildikó – Kulcsár-Szabó Zoltán – Zsadányi Edit, szerk. *Transfer and Translation. Intercultural Dialogues*. Budapest: Books In Print, 2002.

Jansen, Katherine Ludwig. *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Middle Ages*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2000.

Jászay, Magda. *Párhuzamok és keresztteződések: A magyar-olasz kapcsolatok történetéből*. Budapest: Gondolat, 1982.

Jónás Sz, Ilona. *Árpád-házi Szent Erzsébet*. Budapest: Akadémiai, 1986.

Kaftal, George (közreműködik: Fabio Bisogni). *Iconography of the Saints in the Painting of North East Italy*. Firenze: Sansoni, 1978.

Kaftal, George (közreműködik: Fabio Bisogni). *Iconography of the Saints in the Painting of North West Italy*. Firenze: Le Lettere, 1985.

Kaftal, George. *Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting*. Firenze: Sansoni, 1965.

Kaftal, George. *Iconography of the Saints in Tuscan Painting*. Firenze: Le Lettere, 1986.

Karácsonyi János. „A mérges vipera és az antimonális. Korkép Kun László idejéből.” *Századok* 44 (1910), 1-24.

Karl Lajos. „Erzsébet és az üldözött ártatlan nő mondája.” *Ethnographia* 1908. [különnyomat]

Karl Lajos. „A Berta-monda.” *Ethnographia* 1909. [különnyomat]

Karl, Louis. „Florence de Rome et la vie de deux saints de Hongrie.” *Revue des langues romanes* 52 (1909), 163-180.

- Kasten, Ingrid – Werner Paravicini – René Pérennec, szerk. *Kultureller Austausch und Literaturgeschichte im Mittelalter / Transferts culturels et histoire littéraire au Moyen Age*. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1998.
- Kastner Jenő. „Együgyű lelkek tüköre.” *Minerva* 8 (1929), 245-253.
- Katona Lajos. „Egy magyar vonatkozású olasz legenda.” *Egyetemes Philológiai Közlöny* 1909, 661–668.
- Kelley, Mary Jane. „Ascendent Eloquence: Language and Sanctity in the Works of Gonzalo de Berceo.” *Speculum: A Journal of Medieval Studies* January 2004, 66-87.
- Kelley, Mary Jane. „Spinning Virgin Yarns: Narrative, Miracles, and Salvation in Gonzalo de Berceo’s *Milagros de Nuestra Señora*.” *Hispania* 77 (1991).
- Király Ilona. *Árpádházi Szent Margit és a sziget*. Budapest: Szent István Társulat, 1979.
- Király Ilona. *Szent Márton magyar király legendája*. Budapest: Bibliothèque de l’Institut Français à l’Université de Budapest, 1929.
- Klanciczay Gábor. „I modelli di santità femminile tra is secoli XIII e XIV in Europa Centrale e in Italia” in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*. Sante Graciotti – Cesare Vasoli, szerk. Firenze: Olschki, 1995, 75-109.
- Klanciczay Gábor. „A női szentség mintái Közép Európában és Itáliában” in Klanciczay Tibor – Klanciczay Gábor. *Szent Margit legendái és stigmái*. Budapest: Argumentum, 1994, 93-244.
- Klanciczay Gábor. „Képek és legendák Árpád-házi Szent Margit stigmatizációjáról” in *Magyar szentek tisztelete és ereklyéi*. Kiállítás a Keresztény Múzeumban. Esztergom, 2000, 36-54.
- Klanciczay Gábor. *Az uralkodók szentsége a középkorban*. Budapest: Balassi, 2000. 290-292. (angolul) *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 372-375.

Klanciczay Gábor. „A királyi bölcsesség ellentmondásos mintaképe – Salamon.” *Aetas* 2008/1, 25-41.

Klanciczay Gábor. „Proving Sanctity in the Canonization Process (Saint Elizabeth and Saint Margaret of Hungary)” in *Procès de canonisation au Moyen Âge. Aspects juridiques et religieux – Medieval Canonization Processes. Legal and Religious Aspects*. Uő, szerk. Rome: École française de Rome, 2004, 117-148.

Klanciczay Gábor. „Le stimate di santa Margherita d’Ungheria: immagini e testi.” *Iconographica* 1 (2002), 16-31.

Klanciczay Gábor. „Legends as Life-Strategies for Aspirant Saints in the Later Middle Ages” in *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*. Karen Margolis, szerk. Cambridge, Princeton: Polity Press, Princeton University Press, 1990, 95-111.

Klanciczay Gábor. „On the Stigmatization of Saint Margaret of Hungary,” in Miri Rubin, szerk. *Medieval Christianity in Practice*, Princeton: Princeton University Press, 2009, 274-284.

Klanciczay Gábor. „Saint Elizabeth of Hungary : A European Saint.” *Classica, mediaevalia, neolatina* 3 (2009), 201-22.

Klanciczay Tibor. „A ferencesek és a domonkos irodalmi tevékenysége az Anjou korban” in Uő. *A hagyományok ébresztése*. Budapest: Szépirodalmi, 1976, 111-128.

Klanciczay Tibor. „A Margit-legendák történetének revíziója” in Klanciczay Tibor – Klanciczay Gábor. *Szent Margit legendái és stigmái*. Budapest: Argumentum, 1994, 5-91.

Klanciczay Tibor. „La fortuna di Santa Margherita d’Ungheria in Italia.” in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*. Sante Graciotti – Cesare Vasoli, szerk. Firenze: Olschki, 1995, 3-28.

- Koltay-Kastner, Eugenio. „La leggenda della beata Margherita d’Ungheria alla corte angioina di Napoli.” *Studi e documenti Italo-ungheresi della R. Accademia d’Ungheria di Roma* 3 (1938/39), 174-180.
- Konrád Eszter. „The Life of Saint Elizabeth of Hungary in the Vernacular.” *Annual of Medieval Studies at CEU* 18 (2012), 90-103.
- Korondi Ágnes. „Bonaventura-fordítások a késő középkori magyar nyelvű kolostori kódexirodalomban. (kegyességi és szövegmodellek)” in *A fordítás kultúrája – szövegek és gyakorlatok II.* Gábor Csilla – Korondi Ágnes szerk. Kolozsvár: Verbum – Láthatatlan Kollégium, 2010, 111-182.
- Kovács Zsuzsa. „Szent Vilma magyar királyné legendájának 16. századi adaptációja: história a lengyel királynéről.” *Lymbus* 2010, 7-29. (= Kovács 2010b)
- Kovács Zsuzsa. „Alexius magyar király és Arese alapításának a legendája” in „*Nem súlyed az emberiség!*”...*Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára.* Jankovich József szerk. Budapest: MTA ITI, 2007, 1009-1023.
- Kovács Zsuzsa. „La leggenda di Santa Guglielma, figlia del re d’Inghilterra e donna del re d’Ungheria.” *Rivista di Studi Ungheresi* 9 (2010), 27-44.
- Kovács Zsuzsa. „Szent Vilma (Santa Guglielma) antifóniája” in *A Stollwerk: Stoll Béla 70. születésnapjára.* Ács Pál – Székely Júlia szerk. Budapest: MTA ITI–Balassi, 2008, 52-55.
- Kovács Zsuzsa. „Szent Vilma (Santa Guglielma) magyar királyné legendája és kultusza Itáliában a 14-17. században” in *Humanizmus, religio, identitástudat: Tanulmányok a kora újkori Magyarország művelődéstörténetéről.* Bitskey István – Fazakas Gergely Tamás szerk. (Studia Litteraria XLV.) Debrecen, 2007, 43-55.
- Kovács Zsuzsa. *Szent Vilma magyar királyné legendája.* Doktori (PhD) értekezés. Szeged: Szegedi Tudományegyetem, 2011.

- Köster, Kurt. „Das Visionäre Werk Elisabeth von Schönau.” *Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte* 4 (1952), 79-119.
- Köster, Kurt. „Elisabeth von Schönau: Werk und Wirkung im Spiegel der mittelalterlichen handschriftlichen Überlieferung.” *Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte* 3 (1951), 243-315.
- Lábán Antal. *Az Árpád-házi Szent Erzsébet-legendák irodalmunkban*. Budapest, 1907.
- Ladányi Thuróczy Csilla. „Kitalált magyarok portugál krónikásai.” *Történelmi Szemle* XLVII/3-4 (2005), 207-220.
- Lambert, Malcolm. *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*. Oxford-Cambridge: Blackwell, 1992.
- Lamy, Marielle. *L'Immaculée Conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles)*. Paris: Études Augustiniennes, 2000.
- Le Goff, Jacques. *Saint Louis*. Paris: Gallimard, 1996.
- Lea, Henry Charles. *History of the Inquisition of the Middle Ages*. New York: Harbor Press, 1955.
- Lemmens, Leonhard. „Zum Rosenwunder der hl. Elisabeth von Thüringen.” *Der Katholik* 82 (1902), 381-384.
- Leonardi, Lino. „A volerla bene volgarizzare...”: teorie della traduzione biblica in Italia.” *Studi Medievali* 37/1 (1996), 171-201.
- Lerner, Robert E. „New Light on the Mirror of Simple Souls.” *Speculum*, 85 (2010), 91-11.
- Lerner, Robert E. *The Heresy of the Free Spirit in the Late Middle Ages*. Berkeley: The University of California Press, 1972.
- Lovas Elemér. „Árpádházi B. Margit első életrajzírója – Marcellus.” *A pannonthalmi Szt. Gellért főiskola évkönyve* (1941), 21-85.

- Lucherini, Vinni. "Il „testamento” di Maria d’Ungheria a Napoli. Un esempio di acculturazione regale” in *Images and Words in Exile*. Elisa Brillì – Laura Fenelli – Gerhard Wolf, szerk. Firenze, megjelenés alatt
- Lundt, Bea. „Eine Vergessene Premyslidenprinzessin: Neu Fragen und Forschungsergebnisse.” *Bohemia. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Böhmisches Länder* 31 (1990), 60-269.
- Madas Edit. „A Karthauzi Névtelen és kódexe (Utószó)” in *A néma barát megszólal: Válogatás a Karthauzi Névtelen beszédeiből*. Uő., szerk. Budapest: Magvető, 1985, 545-559.
- Madas Edit. „A Legenda aurea a középkori Magyarországon.” *Magyar Könyvszemle* 108 (1992), 93-99.
- Madas Edit. „La Légende dorée – Historica Lombradica – en Hongrie” in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*. Sante Graciotti – Cesare Vasoli, szerk. Firenze: Olschki, 1995, 53-63.
- Madas Edit. *Középkori prédikációirodalmunk történetéből. A kezdetektől a XIV. század elejéig*. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2002.
- Maggioni, Giovanni Paolo. *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della „Leggenda Aurea”*. Spoleto: Biblioteca di Medioevo Latino 8, 1994.
- Mágosy-Deitz Sándor. *Emich Gusztáv, 1843-1911: Élet és jellemrajz*. Budapest: Atheneum, 1912.
- Malato, Enrico, szerk., *Storia della letteratura italiana*. Vol. II. *Il Trecento*, Roma: Salerno, 1995.
- Mályusz Elemér. „Árpádházi Boldog Margit (A magyar egyházi műveltség problémája)” in *Emlékkönyv Károlyi Árpád születése 80. fordulójának ünnepére*. Domanovszky Sándor szerk. Budapest: Sárkány ny., 1933, 341-384.

- Manselli, Raoul. „Santità principesca e vita quotidiana in Elisabetta d’Ungheria: la testimonianza delle ancelle.” *Analecta TOR* 18 (1985), 23-45.
- McLaughlin, Eleanor. „The Heresy of the Free Spirit and the Late Medieval Mysticism.” *Mediaevalia et Humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture* 4 (1973), 37-54.
- McNamer, Sarah. „Further Evidence for the Date of the Pseudo-Bonaventuran *Meditationes Vitae Christi*.” *Franciscan Studies* 50 (1990), 235-61.
- McNamer, Sarah. „The Origins of the *Meditationes Vitae Christi*.” *Speculum* 84 (2009), 905-955.
- Merlo, Grado Giovanni. „Inquisizione a Milano: intenti e tecniche” in *Milano 1300: I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di santa Guglielma*. Marina Benedetti szerk. Milano: Scheiwiller, 1999, 15-30.
- Merlo, Grado Giovanni. *Eretici ed eresie medievali*. Bologna: Mulino, 1995.
- Mezey László. *Irodalmi anyanyelvűségünk kezdetei az Árpádkor végén*. Budapest: Akadémiai, 1955.
- Miskolczy István. „A nápolyi Biblioteca Nazionale magyar vonatkozású kéziratai.” *Magyar Könyvszemle* 1927, 146-148.
- Miskolczy István. *Magyar-olasz összeköttetések az Anjouk korában: Magyar-nápoly kapcsolatok*. Budapest: Szent István Társulat, 1937.
- Moakley, Gertrude. *The Tarot Cards, Painted by Bonifacio Bembo for the Visconti-Sforza Family: An Iconographic and Historical Study*. New York: New York Public Library, 1966.
- Morpurgo, S. – Palpa, P. – Maracchi Biagiarelli, Berta, szerk. *Catalogo dei manoscritti panciatichiani della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*. Vol. 1. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1887-1962.

- Morvay, Karin. *Die Albanuslegende. Deutsche Fassungen un ihre Beziehungen zur lateinischen Überlieferung*. München: Fink, 1977.
- Muir, Dorothy. *A History of Milan under the Visconti*. London: Methuen, 1924.
- Muraro, Luisa. „Margarita Porete y Gullierma de Bohemia (la diferencia femenina, casi una herejía).” *Duoda. Revista d’Estudios Feministes* 9 (1995), 81-97.
- Muraro, Luisa. „Margarita Porete, lectora de la Biblia sobre el tema de la salvación.” *Duoda. Revista d’Estudios Feministes* 9 (1995), 69-80.
- Muraro, Luisa. *Guglielma e Maifreda: Storia di un’eresia femminista*. Milano: La Tartaruga, 1985.
- Mussafia, Adolf. *Über eine italienischemetrische Darstellung der Crescentiasage*. Sitzungberichte der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften, Wien, XLI (1865), 589-692.
- Newman, Barbara. „Agnes of Prague and Guglielma of Milan” in *Medieval Holy Women in the Christian Tradition, c. 1100- c. 1500*. Alastair Minnis – Rosalynn Voaden, szerk. Turnhout: Brepols, 2012, 557-580.
- Newman, Barbara. „The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Milan and Brunate.” *Church History*, 74/1 (2005), 1-38.
- Newman, Barbara. *From Virile Women to WomanChrist*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.
- Nichols, Stephen, szerk. *The new philology*, *Speculum: A journal of medieval studies*. Special Issue. LXV, 1 (1990)
- Oliger, Livarius. „Le Meditationes Vitae Christi del Pseudo-Bonaventura.” *Studi Francescani* 7 (1921), 143-183 és 8 (1922), 18-47.

- Orazi, Veronica. „Die verfolgte Frau. Per l’analisi semiologica di un motivo folclorico e delle sue derivazioni medievali (con speciale attenzione all’ambito catalano).” *Estudis Romànics* (Barcelona, Institut d’Estudis Catalans) 22 (2000), 101-138.
- Pasztor, Edith. „Sant’Elisabetta d’Ungheria nella religiosità femminile del secolo XIII” in Uő. *Donne e Sante: Studi sulla religiosità femminile nel Medio Evo*. Roma: Edizioni Studium, 2000, 153-171.
- Petrocchi, Giorgio. „Sulla composizione e data delle Meditationes Vitae Christi.” *Convivium Raccolta Nuova* (1952), 757-778.
- Petroff, Elizabeth Alvilda, szerk. *Medieval Women’s Visionary Literature*. New York- Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Philippart, Guy-Gabriela Signori. „Miraculeuse Marie” in *Marie: Le culte de la vierge dans la société médiévale*. Dominique Iogns-Prat – Éric Palazzo – Daniel Russo, szerk. Paris: Beauchesne, 1996, 563-617.
- Poncelet, Albertus. *Index miraculorum beatae virginis Mariae quae sunt conscripta*. Bruxelles, 1902
- Pongrácz József. „A cambridgei Korvin-kódex és a Trinity College magyar vonatkozású egyéb kéziratai.” *Magyar Könyvszemle* 20/5-6 (1912), 1-7.
- Previtali, Giovanni. *Giotto e la sua bottega*. Milano: Fabbri, 1993. (3. kiadás)
- Prokopp Mária. „Szent Erzsébet-falképciklus a nápolyi Santa Maria Donnaregina-templomban” in *A középkor szeretete: Történeti tanulmányok Sz. Jónás Ilona tiszteletére*. Klaniczay Gábor – Nagy Balázs szerk. Budapest: ELTE BTK Közép- és Koraiújkori Egyetemes Történeti Tanszék, 1999, 414-423.
- Prokopp Mária. „Magyarországi Szent Erzsébet, Tübingia és Hessen tartomány grófnője.” in *Árpád-házi Szent Erzsébet*. Golarits István – Prokopp Mária szerk. Budapest: Tertia, 2003.

- Prokopp Mária. „Magyar szentek az itáliai Trecento festészetében” in AA.VV. *Magyar szentek tisztelete és ereklyéi*. Kiállítás a Keresztény Múzeumban. Esztergom: Keresztény Múzeum, 2000, 25-35.
- Prokopp Mária. „Simone Martini: A Szt. Erzsébet kápolna falképei az assisi Szt. Ferenc-bazilika alsó templomában.” *Ars Hungarica* 20 (1987), 47-55.
- Pullia, Anna. *Due Guglielme per una drammaturga: Guglielma d’Ungheria e Guglielma la Boema nell’ottica teatrale di Antonia Pulci* (szakdolgozat). Firenze: Università degli Studi, 2004.
- Pullia, Anna – Falvai Dávid. „La sacra rappresentazione fiorentina di Santa Guglielma, regina d’Ungheria.” In „*Sul fil ragno della memoria*”: *Studi in onore di Ilona Fried*. Szerk. Franciska d’Elhounge Hervai – Dávid Falvai. Budapest: ELTE BTK – Ponte Alapítvány, 2012, 235-248.
- Puskely Mária. *Árpád-házi B. Erzsébet és a XIV. századi misztika*. Róma, 1980.
- Puskely Mária. *Árpád-házi Szent Margit és Ifjabb Szent Erzsébet tössi legendája*. Budapest, 1992.
- Ragusa, Isa. „L’autore delle Meditationes vitae Christi secondo il codice ms. Ital. 115 della Bibliothèque Nationale di Parigi.” *Arte medievale – Second Series* (11) 1997.
- Ragusa, Isa. „La particolarità del testo delle Meditationes Vitae Christi.” *Arte medievale – New Series* (2) 2003.
- Rákóczi István. „A suposta origem húngara da primeira dinastia n’Os Lusíadas de Camões. Raízes e anatomia de um erro histórico” in *Portugalhungria. Dez estudos sobre os contactos culturais luso-húngaros*. Rákóczi István szerk. Budapest, 1999, 57-77.
- Rákóczi István. „Egy történelmi tévedés anatómiája. (Az első portugál királyi dinasztia állítólagos magyar eredete Camões „A Lusíadák”-jában.)” in *Magyar-portugál kapcsolatok*.

(*Tanulmányok, bibliográfia, szemelvények*). Lukács Laura – Rákóczi István szerk. Budapest, 1987. 55–75.

Réau, Louis. *Iconographie de l'art chrétien: Tom III./I Iconographie des saints A-F*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

Reber, Ortrud. *Die Heilige Elisabeth: Leben und Legende*. St. Ottilien, 1982.

Redigonda, Abele L. „Alberti, Leandro” in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 1 (1960).

Rokay Péter. *Salamon és Póla. Értekezések, monográfiák* 23. Újvidék, 1990.

Sankt Elisabeth. Fürstin Dienerin Heilige. Sigmaringen: Thorbecke, 1981.

Santini, Pietro. *Quesiti e ricerche di storiografia fiorentina*. Firenze: Bernardo Seeber, 1903.

Sargent, Michael G. „Marguerite Porete” in *Medieval Holy Women in the Christian Tradition, c. 1100 - c. 1500*. Alastair Minnis – Rosalynn Voaden, szerk. Turnhout: Brepols, 2010, 291-309.

Sargent, Michael G. *Medieval and Modern Readership of Marguerite Porete's Mirouer des simples âmes anienties: the Continental Latin and Italian Tradition* (megjelenés alatt).

Sárközy Péter. „I rapporti culturali italo-ungheresi e le ricerche storiche di Florio Banfi (1899-1967)” in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*. Sante Graciotti – Cesare Vasoli, szerk. Firenze: Olschki, 1995, 295-319.

Seláf Levente. „Egy exemplum változatai: a magyar királyfi, mint Mária jegyese és aquileiai pátriárka.” *Irodalomtörténeti Közlemények* 112/5-6. (2008), 582-598.

Scaraffia Lucetta – Gabriella Zarri, szerk., *Donne e fede: Santità e vita religiosa in Italia* Roma-Bari: Laterza, 1994.

- Schmidt, Paul Gerhard. „Die zeitgenössische Überlieferung zum Leben und zur Heiligspreschung der heiligen Elisabeth” in *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog*. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1981, 1-6. Magyarul: „Szent Erzsébet életére és szenttéavatására vonatkozó korabeli források” in *Magyarország virága: 13. századi források Árpád-házi Szent Erzsébet életéről*. J. Horváth Tamás – Szabó Irén szerk. (Középkori keresztény írók 3.) Budapest: Szent István Társulat, 2001, 9-14.
- Schmitt, Jean Claude. „A látomások a középkorban.” *Világosság* 28/4, 254-262.
- Schmitt, Jean Claude. *Le saint lévrier: Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XII. siècle*. Paris: Flammarion, 1979.
- Smith, Lesley. „Scriba, Femina: Medieval Depictions of Women Writing” in *Women and the Book: Assessing the Visual Evidence*. Lesley Smith – Jane H. M. Taylor, szerk. London-Toronto: The British Library-University of Toronto Press, 1996-1997.
- Sz. Jónás Ilona. „Sainte Elisabeth en Hongrie, en France et dans les pays ibériques.” *Annuario dell'Accademia d'Ungheria in Roma* 2005.
- Sz. Jónás Ilona. *Árpád-házi Szent Erzsébet*. Budapest: Ecclesia, 1997. (2. Kiadás)
- Szabics, Imre. „'Chanson d'aventures' ou 'chanson de mésaventures': Florence de Rome” in *Études de Littérature Médiévale. Recherches Actuelles en Hongrie*. Katalin Halász, szerk. (Studia Romanica de Debrecen. Series Literaria XXII.). Debrecen, 2000, 170-171.
- Szabics, Imre. „L'exotisme dans la Manekine de Philippe de Remi” in *L'exotisme dans la poésie épique française. In memoriam Klára Csűrös*. Anikó Kalmár, szerk. [Actes du colloque international des 26-28 octobre 2000] Paris: L'Harmattan, 2003, 65-77.

Szilárdy Áron. *Temesvári Pelbárt élete és munkái*. Budapest: MTA, 1880.

Temperini, Lino. *Santa Elisabetta d'Ungheria (1207-1231) gloria dei Penitenti Francescani*. Roma: Editrice Francescanum, 2002.

Tímár Kálmán. „Adalékok kódexeink forrásaihoz. 4. Látomások kódexeinkben.” *Irodalomtörténeti közlemények* 30 (1926), 169-177.

Tímár Kálmán. „Árpád-házi Szent Erzsébet látomásai.” *Religio* (1909) 580, 594, 611.

Tímár Kálmán. „Bertold kalocsai érsek legendája.” *Religio* 68 (1909), 290-292. (=Tímár 1909b)

Toldy Ferenc. „Margit kir. Hercegnő, mint ethikai író” in *Uő. Újabb adalékok a régibb magyar irodalom történetéhez. Értekezések a Nyelv és Széptudományi Osztály köréből*. 8-14. Pest: Eggenberger, 1871.

Tomea, Paolo. „Il segno di Edipo. Parricidio, incesto e ‘materia tebaná’ nelle fonti agiografiche medioevali (con una Vita inedita di Sant’Urso)” in *Scribere sanctorum gesta. Recueil d’études d’ hagiographie médiévale offert a Guy Philippart*. Turnhout: Brepols, 2005, 717-761.

Tóth Péter – Falvy Dávid. „Jakab apostoltól Szent Bonaventuráig: egy ál-apokrif a Sermones dominicales passiók beszédében” in *Magistrae discipuli: Tanulmányok Madas Edit tiszteletére*. Nemerkenyi Előd szerk. A Magyar Könyvszemle és a Mokka-R Egyesület füzetek 2. Budapest: Argumentum, 2009, 313-340.

Tóth Péter – Falvy Dávid. *New Light on the Date and Authorship of the Meditationes Vitae Christi*. eds, ‘Diverse Imaginacions of Cristes Life’: *Devotional Culture in England and Beyond 1300-1560*. Stephen Kelly, Ryan Perry, szerk. Turnhout, Brepols, megjelenés alatt.

Tóth Péter. „Pseudo-Apocryphal Dialogue as Tool for Memorization of Scholastic Wisdom: The Farewell of Christ to Mary and the

- Liber de vita Christi by Jacobus” in *The Making of Memories in the Middle Ages*. Lucie Dolezalova, szerk. Leiden: Brill, 2010, 161-198.
- Tóth László. *Tanulmányok a szegénységi vita forrásainak történetéhez XII. János pápa korában*. Budapest: k. n., 1934.
- Török József. „A Szeplőtelen Fogantatás dogmájának története.” *Vigilia* 2005/7, 532-535.
- Ulysse, George. „Une couple d’écrivains: les ‘Sacre Rappresentazioni’ de Bernardo et Antonia Pulci” in *Les femmes écrivains en Italie au Moyen Âge et à la Renaissance. Actes du Colloque International Aix-en-Provence, 12-14 nov. 1992*. Aix-en-Provence: Université de Provence, 1994, 177-196.
- Vaccari, Alberto. „Le *Meditazioni della vita di Cristo* in volgare” in *Uő. Scritti di erudizione e di filologia*. Roma, 1952, I vol., 341-378.
- Varga Imre Kapisztrán. „’Pia Mater Fratrum Minorum’ – Szt. Erzsébet, a ferences” in *Árpád-házi Szent Erzsébet kultusza a 13–15. században*. Falvay Dávid szerk. Budapest: Magyarok Nagyszonyja Ferences Rendtartomány, 2009, 105–121.
- Vauchez, André. *Esperienze religiose nel Medioevo*. Roma: Viella, 2003.
- Vauchez, André. „Charité et pauvreté chez sainte Elisabeth de Thuringe.” in *Études sur l’histoire de la pauvreté (Moyen Age - XVI^e siècle)*. Michel Mollet, szerk. Paris: Publication de la Sorbonne, 1974, 163-175.
- Vauchez, André. *I laici nel Medioevo: Pratiche ed esperienze religiose*. Milano: Il Saggiatore, 1989. (*Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Les Editions du Cerf, 1987.)
- Vauchez, André. *Santi, profeti e visionari: Il soprannaturale nel medioevo*. Bologna: Mulino, 2000. (*Saints, prophètes, et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*. Paris: Édition Albin Michel, 1999.)

- Vauchez, André. *Sainthood in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. (*La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome: École Française de Rome, 1981.)
- Villari, Pasquale. *I primi due secoli della storia di Firenze*. Firenze: Sansoni, 1905. (2. kiadás)
- Vízkelety András. „Recenzió Klaniczay Tibor – Klaniczay Gábor: *Szent Margit legendái és stigmái* c. könyvéről.” *Magyar Könyvszemle* 112 (1996), 125–130.
- V. Kovács Sándor. „Bánfi Florio középkori kutatásai.” *Irodalomtörténeti Közlemények* 1968, 269-271
- V. Kovács Sándor. „Utószó” in *Temesvári Pelbárt válogatott írásai*. V. Kovács Sándor szerk. Budapest: Európa-Helikon, 1982.
- Wallensköld, Axel Gabriel. „Le conte de la femme chaste convoitée par son beaufrère.” *Acta Societatis Scientiarum Fennicae* XXXIV, 1 (1907).
- Warner, Marina. *Alone of Her Sex: the Myth and the Cult of the Virgin Mary*. New York: Vintage Books, 1983.
- Warr, Cordelia. „The 'Golden Legend' and the Cycle of the Life of St. Elizabeth of Thuringia-Hungary” in *The Church of Santa Maria Donna Regina in Naples: Art, Iconography and Patronage in Fourteenth-Century Naples*. Janis Elliot – Cordelia Warr, szerk. Aldershot: Ashgate, 2004, 155-174.
- Weaver, Elissa B. „Antonia Pulci e la sacra rappresentazione al femminile” in *La maschera e il volto. Il teatro in Italia*. Francesco Bruni, szerk. Venezia: Fondazione Giorgio Cini, 2002, 3-19.
- Weaver, Elissa B. „Antonia Tanini (1452-1501), playwright, and wife of Bernardo Pulci (1438-88)” in *Essays in Honor of Marga Cottino-Jones*. Laura White – Andrea Fedi – Kristin Phillips, szerk. Fiesole: Edizioni Cadmo, 2003, 23-37.

Werner, Matthias. "Mater Hassiae - Flos Ungariae - Gloria Teutoniae: Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der Heiligen Elisabeth von Thüringen" in *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*. Jürgen Petersohn, szerk. Vorträge und Vorschungen 42. Sigmaringen: Thorbecke, 1994, 449-540.

Wesselofsky, Alessandro. „Recensione di Adolf Mussafia, Über eine italienische metrische Darstellung der Crescentiasage.“ *Rivista bolognese di scienze lettere arti e scuole* 1 (1867), 421-427.

12. Riassunto in italiano

Dávid Falvay:

Santi dinastici ungheresi in codici italiani

0. Premessa e ringraziamenti

1. Introduzione

1.1. I santi dinastici ungheresi e l'Italia.

Per comprendere la presenza di santi dinastici ungheresi in Italia si possono individuare tre aspetti principali:

- l'elevato numero di santi provenienti dalla stirpe regnante in Ungheria o da dinastie ad essa imparentate e la conseguente diffusione di questo culto da parte delle stesse per motivi devozionali e di propaganda dinastica (come sappiamo dalle ricerche di G. Klaniczay);

- il ruolo degli ordini religiosi, soprattutto di quelli mendicanti, che con la loro rete di comunicazione internazionale contribuirono in modo estremamente efficace alla divulgazione di culti e testi;

- il ruolo centrale che il processo di canonizzazione assume a partire dal XII-XIII secolo e che, nel caso di santi con un processo almeno iniziato nel medioevo, fa pervenire alla corte papale in Italia la documentazione scritta (atti dei processi, leggende, miracoli) che servirà in molti casi come base dell'agiografia successiva.

1.2. Letteratura religiosa.

Benché le opere italiane relative ai santi ungheresi siano generalmente dei volgarizzamenti e non facciano parte del canone letterario italiano, da un lato l'autore sottolinea che si trovano esempi di capolavori anche in senso letterario, come la *Legenda Aurea* o le *Meditationes Vitae Christi*; dall'altro, negli ultimi decenni anche la storiografia letteraria ha approfondito maggiormente i cosiddetti "autori minori" e i volgarizzamenti hanno acquisito un ruolo più centrale. E' interessante che, ad eccezione della poesia, l'analisi presenta forse, ogni genere di letteratura religiosa italiana.

1.3. Traduzione - volgarizzamento - transfer culturale.

Oltre al fatto ben noto al pubblico italiano che *volgarizzamento* significa, per lo più, anche rielaborazione del testo e transfer culturale, viene sottolineato che il processo di traduzione nella letteratura medievale

non è monodirezionale (cioè, sempre dal latino al volgare). Questo capitolo richiama l'attenzione anche sul fenomeno della teologia volgare e sull'accrescimento del valore di ogni singola variante, grazie alla cosiddetta "nuova filologia".

1.4. Ricerca degli "hungarica", ricerca degli "italica" e studio dei manoscritti

La presente ricerca viene collocata all'interno del concetto ungherese di ricerca degli "hungarica", ovvero un programma, appoggiato anche da fondi e programmi diversi, che mira ad individuare e indagare ogni fonte con riferimenti ungheresi in altri paesi. Quelle oggetto del presente saggio sono, però, meno studiate per due motivi: trattandosi principalmente di volgarizzamenti, e spesso scritti dopo il 1350 non rientrano nell'ambito della ricerca internazionale, mentre da parte ungherese nei decenni passati l'attenzione si è rivolta maggiormente alle fonti latine medievali. Inoltre, benché parecchi testimoni di queste tradizioni letterarie italiane – appunto per il loro riferimento ungherese – siano finiti in raccolte ungheresi, sono stati spesso sorprendentemente poco studiati.

2. Santa Elisabetta d'Ungheria nella letteratura italiana

2.1. Elisabetta d'Ungheria: una santa europea.

Elisabetta (morta nel 1231) era, tra i santi ungheresi, sicuramente la più nota in Italia e in Europa. Il primo capitolo cerca di individuare i motivi della sua fortuna internazionale, da ricercare da un lato nel fatto che rappresentava la spiritualità mendicante di recente formazione, per di più, con un'impostazione insolita e in un ambito del tutto nuovo: moglie e madre di famiglia nel contesto delle corti. Dall'altro Elisabetta era già parte della vita "internazionale" (d'origine ungherese, vissuta in Turingia), aspetto ancor più rafforzato dalle parentele molto ramificate della sua famiglia (compresi gli Angiò di Napoli) e di quella del marito. Inoltre, è decisivo anche il ruolo degli ordini, oltre ai francescani, che diventeranno i principali diffusori del culto, inizialmente era notevole anche il ruolo dei domenicani e dei teutonici.

2.2. Le fonti "biografiche" della santa e l'Italia.

Nel caso dell'agiografia è molto difficile separare la biografia "autentica" dai livelli narrativi aggiunti durante il culto, poiché, da un lato un santo già in vita segue dei modelli e anche i testimoni più diretti lo osservano e descrivono attraverso il filtro dei loro preconcetti sulla santità (S. Graciotti). Dall'altro, prima della nascita dell'agiografia cri-

tica, tutte le tradizioni e gli elementi legati a un santo ne costituivano l'immagine, il "dossier agiografico", attraverso il quale il pubblico ne veniva a conoscenza. Ciononostante la ricerca su Elisabetta individua le fonti biografiche della santa e definisce, così, quelle nate nei decenni successivi alla morte e, soprattutto, alla canonizzazione (1231 e 1235). I due testi principali sono la *Summa vitae*, breve biografia scritta dal suo confessore, Corrado da Marburgo, subito dopo la morte della santa e una leggenda, redatta in base alla deposizione delle quattro ancelle di Elisabetta, intitolata (nella forma più diffusa) *Libellus de dictis quatuor ancillarum*. Quest'ultimo, in particolare, fu la base di molte leggende successive.

2.3. Leggende latine d'origine italiana.

Per poter parlare degli scritti volgari bisogna assolutamente citare testi latini che ne costituiscono il contesto e spesso la fonte. Sono tre le leggende elisabettiane scritte nel Duecento: quella attribuita (secondo O. Gecser erroneamente) a Tommaso da Celano, che non ebbe apparentemente alcun influsso diretto sulla letteratura volgare, mentre quella conosciuta come *Anonimo toscano* solo per due episodi, di cui si parlerà a parte. La vita inclusa nella *Legenda Aurea*, però, è essenziale, non per il contenuto (è un'abbreviazione delle leggende precedenti), ma per il suo impatto generale (la raccolta è il testo agiografico più diffuso in Occidente) e per i volgarizzamenti, che circolano anche separati dal resto della leggenda.

2.4. La trasformazione del culto di Elisabetta in Italia e le compilazioni in volgare.

Oltre ai suddetti testi latini si conoscono leggende volgari del Tre- e Quattrocento che rappresentano la trasformazione del culto di Elisabetta in Italia. Infatti, per la spiritualità italiana dell'ultimo medioevo, l'ideale di vita originale di Elisabetta non era più abbastanza affascinante e si formarono da un lato dei "miracoli metaforici", che rappresentano gli aspetti principali della sua religiosità (vita mendicante/caritativa in conflitto con l'ambiente regale) in forma letteraria, come il miracolo delle rose o il miracolo del vestito; dall'altro l'immagine della santa venne completata da nuovi episodi non autentici di esperienza mistica, come le rivelazioni della Vergine. Questi elementi si sono conservati anche in latino, ma in due composizioni volgari dal Tre- e Quattrocento i nuovi episodi si combinano con brani volgarizzati dal *Libellus*. La versione breve fu pubblicata dal D.M. Manni e ripubblicata da G. De Luca, mentre la più lunga da F. Banfi. Dalla comparazione

strutturale e testuale dei due testi si rileva che derivano da un comune archetipo volgare.

2.5. Il miracolo delle rose nella letteratura italiana.

Nonostante questo miracolo sia l'episodio più popolare della vita della santa e fornisca la base del suo più noto attributo iconografico, il miracolo delle rose manca dalle fonti biografiche di Elisabetta d'Ungheria (studiato da G. Klaniczay e O. Gecser). Questa storia appare in tre testi contemporanei, due leggende latine (una toscana, l'altra centro-europea, pubblicate rispettivamente da L. Lemmens e da L. Pieper) e una cronaca fiorentina in volgare, tutte e tre databili tra la fine del Due- o l'inizio del Trecento. Il terzo testo, la cosiddetta *Cronica fiorentina del Duecento*, benché molto noto in altri contesti (edito da A. Schiaffini), è rimasto del tutto ignoto alla ricerca su Elisabetta d'Ungheria. Dalla comparazione dei tre testi si rileva che sono indipendenti; dobbiamo, perciò, ipotizzare l'esistenza di un archetipo comune. Le caratteristiche filologiche della *Cronica fiorentina* suggeriscono che la narrazione del miracolo provenga da materiale toscano, mentre recentemente è stata proposta da O. Gecser Napoli come luogo di partenza per la sua diffusione. Il miracolo delle rose si diffuse anche in altri testi volgari del Tre- e Quattrocento, di cui la principale è la suddetta leggenda toscana pubblicata da Manni, che sopravvive anche in un ulteriore manoscritto inedito e ancora mai analizzato prima. Inoltre, viene presentata un'illustrazione di un inedito codice fiorentino quattrocentesco, in cui la santa è raffigurata con le rose nel grembo del vestito, nonostante il miracolo non sia incluso nel testo elisabettiano presente nel codice. Il modello del disegno fu, probabilmente, l'affresco di Giotto della Cappella Bardi della Santa Croce di Firenze.

2.6. Le rivelazioni della Vergine attribuite a Santa Elisabetta.

Il libro delle rivelazioni della Vergine contiene le 13 visioni mostratele maggiormente dalla Vergine, ma anche da Giovanni Evangelista e Cristo stesso. Il testo fu scritto, probabilmente, all'inizio del Trecento ed è sopravvissuto in parecchi manoscritti latini (editi da L. Oliger) e in diversi volgarizzamenti (catalano, francese, spagnolo, inglese e italiano). La ricerca precedente ha distinto due versioni latine (la versione A è quella di Oliger, da cui derivano i volgarizzamenti romanzi, e la B, quella da cui dipendono i volgarizzamenti inglesi, pubblicati da S. Mc Namer). Nel testo di base il nome Elisabetta è menzionato solo nell'incipit, inoltre è certo che non tramanda le esperienze vissute dalla santa ungherese. Per questo motivo gli studiosi hanno cercato un'"altra"

Elisabetta” come autrice o protagonista del libro. Oliger ha proposto il nome di Elisabetta di Schönau, mentre A. Barrat e S. McNamer quello della Beata Elisabetta di Töss (Elisabetta d’Ungheria junior). Ritengo che entrambe le ipotesi siano da escludere per motivi cronologici, filologici e storico-letterari. A mio parere, il testo originariamente era anonimo, ma venne associato molto presto al culto di Elisabetta d’Ungheria. Questa ipotesi è rafforzata anche dall’esame dei manoscritti italiani (per lo più sconosciuti alla ricerca precedente): si possono distinguere due categorie di testo tra i testimoni italiani, il gruppo A, che contiene solo il volgarizzamento del trattato e il gruppo C, in cui il testo delle rivelazioni è redatto organicamente in una leggenda elisabetiana, di cui si è parlato sopra.

3.Santa Margherita d’Ungheria, Beata Elena d’Ungheria e leggende italiane.

3.1.L’Italia e le leggende di Margherita d’Ungheria.

La principessa domenicana, Margherita d’Ungheria (morta nel 1270 e canonizzata nel 1943) visse sempre in Ungheria e anche le prime fonti su di lei sono di origine ungherese. Ciononostante, anche lei godette di fama internazionale, soprattutto in Italia, dove il suo culto è legato ai vari tentativi di canonizzazione durante il medioevo, cosicché la sua prima vita, la *Legenda Vetus* e gli atti del primo processo di canonizzazione sono giunti fino a Roma. Gli studiosi delle sue numerose leggende latine (L. Mezey, T. Klaniczay, F. Banfi, V. Deák) attribuiscono un ruolo centrale all’Italia, tanto che si possono distinguere due tematiche centrali nella storiografia della sua agiografia: la prima legata alla corte napoletana angio-ungherese, la seconda all’ordine domenicano italiano.

3.2. Il “filone napoletano.”

Dopo il doppio matrimonio tra le dinastie Árpádiana e Angioina, i legami tra i due regni furono intensi (anche se non sempre armonici). Secondo l’ipotesi della ricerca ungherese, accettata fino agli anni Novanta del secolo scorso, le due principesse ungheresi vissute alla corte di Napoli (la regina Maria e Elisabetta) ebbero un ruolo centrale nella formazione e diffusione del culto e dell’agiografia di Margherita in Italia. Una delle leggende latine importanti della santa è conservata a Napoli e tradizionalmente veniva chiamata *Leggenda napoletana*. In realtà le ricerche di T. Klaniczay e quelle più recenti di V. H. Deák hanno chiarito che non esiste alcuna traccia del presunto culto napoletano di Margherita e che la leggenda menzionata non ha nulla a che fare né

con Napoli né direttamente con l'Italia. Oggi è indicata come *Legenda Maior* e il suo autore riconosciuto è il domenicano Garinus de Giaco.

3.3. Il ruolo dei domenicani, la leggenda di Pisa e le stigmate di Margherita.

C'è un altro elemento notevole nel culto italiano di Margherita, legato strettamente all'ordine domenicano. Fin dal Trecento si hanno notizie di immagini e di testi sulla stigmatizzazione della santa, elemento assolutamente assente dalle sue prime leggende di cui sopra. Anche se l'origine di questa storia non è chiara, dagli studi di F. Banfi, T. e G. Klaniczay è noto che la sua diffusione era legata all'attività dei domenicani italiani, specialmente a Tommaso da Siena (detto Caffarini) che usava quella narrazione per la campagna di canonizzazione di Caterina da Siena, cercando degli antecedenti di domenicane stigmatizzate. Fu lui a copiare l'episodio da un testo perduto, chiamato dalla ricerca *Leggenda di Pisa*. Nel 1409 una corrispondenza tra i domenicani ungheresi e quelli italiani chiarì che la stigmatizzazione non faceva parte della biografia di Margherita, bensì della sua "magistra", la Beata Elena. Tommaso modificò, quindi, la sua campagna e cominciò ad usare le leggende di Elena, ma la fama delle stigmate di Margherita continuò a circolare anche tra gli autori domenicani del Quattro- e Cinquecento, come le leggende latine di Borselli e di Taeggio, mentre il volgarizzamento di Razzi tramandava già l'informazione "corretta".

3.4. La leggenda della Beata Elena d'Ungheria.

Nella leggenda di Elena d'Ungheria gli studiosi hanno rilevato un grave problema interpretativo. I domenicani ungheresi e, di conseguenza, quelli italiani la nominarono maestra di Margherita, ma nelle fonti biografiche di Margherita non se ne hanno notizie, anzi, viene chiaramente indicata un'altra persona come precettrice della santa sin dall'infanzia. In più, dal testo della leggenda di Elena – che si conserva solo nella copia allegata alla lettera del 1409 dei domenicani ungheresi – si desume che fosse morta prima dell'invasione dei mongoli del 1242, mentre si sa che Margherita nacque proprio in quell'anno. A chiarimento della discrepanza la ricerca ha dato due risposte: L. Mezey e G. Érszegi sostengono che il termine "magistra" viene usato in senso astratto per indicare che entrambe erano state educate nel convento di Veszprém ed era Elena a determinarne l'atmosfera spirituale che "formava" anche Margherita. G. Klaniczay e V.H. Deák, invece, pongono la possibilità che Elena non fosse un personaggio storico del Duecento, ma che la sua leggenda sia stata falsificata successivamente. Oltre ai

problemi biografico-cronologici, anche lo stile della leggenda alimenta sospetti: quasi del tutto privo di elementi biografici, il testo abbonda di descrizioni di esperienze mistiche che nell'Ungheria del Duecento risulterebbero insolite. La leggenda di Elena rientra, comunque, nella letteratura domenicana italiana e viene inclusa sia nell'opera di Borselli che nel volgarizzamento di Razzi.

4.1 riferimenti ungheresi dello *Specchio delle anime semplici*.

4.1. La storiografia dello *Specchio*.

La storia apocrifia delle stimate di Margherita d'Ungheria si diffonde anche in un testo particolare, il volgarizzamento italiano del famoso trattato eretico di Margherita Porete (morta nel 1310), intitolato *Specchio delle anime semplici*. Il libro, scritto in francese, fu tradotto prima in latino e, poi, dal latino volgarizzato in medio-inglese e in italiano. Dei quattro manoscritti italiani, tre sono attribuiti, secondo il prologo, a Margherita d'Ungheria, due dei quali includono in allegato anche l'episodio della stigmatizzazione. Margherita Porete fu identificata come autrice del trattato mistico dialogato da R. Guarnieri nel 1946, che ne pubblicò anche l'unica versione intera in francese (1965). Da allora il caso è diventato oggetto di studi a livello internazionale. È poco noto, però, che prima del 1946 furono quasi esclusivamente studiosi ungheresi ad occuparsi del libro analizzando, appunto, i manoscritti italiani riguardanti la santa principessa ungherese. Dopo alcuni studi da notare solo come curiosità storiografica (Toldy, Miskolczy, Koltay-Kastner) è stato F. Banfi (d'origine ungherese, ma vissuto in Italia) a contribuire notevolmente anche alla scoperta della Guarnieri.

4.2. Il brano sulle stimate di Margherita.

In due dei tre manoscritti italiani dello *Specchio* (tutti databili alla fine del Trecento o al Quattrocento) che includono l'attribuzione ungherese, - precisamente il manoscritto di Napoli e quello di Vienna - in allegato si legge anche l'episodio delle stimate di Margherita. A proposito del rapporto tra questo testo italiano e quelli latini analizzati sopra (Tommaso da Siena, Borselli) si constata che non ci sono differenze testuali notevoli, nonostante i manoscritti italiani precedano cronologicamente le versioni latine (che, però, si basano sulla Leggenda di Pisa andata perduta). Il testo di questo brano è stato pubblicato da Banfi e successivamente da Klaniczay in base al manoscritto napoletano, ma sembra utile paragonarlo anche con l'altro testimone della storia. I due testi sono infatti molto simili, a parte due piccole differenze non a tal punto rilevanti da chiarire la trasmissione del testo.

4.3. Il prologo.

Oltre alla storia delle stimmate di Margherita, in tre manoscritti italiani si legge anche un prologo importante per la nostra analisi, visto che probabilmente fu scritto dal volgarizzatore o dal redattore della versione italiana con riferimento ungherese. Per identificare l'autore si sono formulate due ipotesi (entrambe plausibili, ma non accertate): R. Guarnieri argomenta che il volgarizzatore (e conseguentemente l'autore del prologo) potrebbe essere il gesuita Giovanni Tavelli da Tossignano (morto nel 1446), da cui sappiamo che nella sua comunità veneta si leggeva il libro nel '400. T. Klaniczay, basandosi sulle sue ricerche a proposito della diffusione della storia delle stimmate, argomenta che il volgarizzatore veniva dall'ambito dei domenicani. A proposito del prologo bisogna considerare un frammento latino dello *Specchio* (il frammento Bodleian), il cui incipit mostra alcune somiglianze con quello del prologo italiano. Tale affinità suggerisce che l'attribuzione dei testimoni italiani alla santa ungherese sia stato un processo ingenuo e non un atto cosciente per nascondere il testo dall'Inquisizione. Dalla comparazione testuale dei due risulta, però, che i testimoni non sono direttamente correlati. L'incipit del prologo nel manoscritto di Budapest evidenzia una lettura diversa e, inoltre, vi manca l'allegato con la storia della stigmatizzazione. Queste caratteristiche possono essere spiegate o come prima fase di un ingenuo processo di attribuzione oppure un atto cosciente di redazione dopo il 1409, quando arrivò in Italia la notizia della falsità delle stimmate di Margherita; ma per dare una risposta definitiva è indispensabile una comparazione testuale dei tre testimoni.

4.4. Il testo di base dello *Specchio*.

I tre testimoni con riferimento ungherese sono inediti (Italiano 2), mentre l'unico manoscritto dell'altra versione italiana (Italiano 1) è pubblicato da R. Guarnieri nel 1994. Ciononostante – come l'editrice stessa ha notato – manca un'analisi testuale per chiarire la relazione dei quattro testimoni italiani e il loro rapporto con il latino. Il presente capitolo cerca di illustrare i risultati di un tale lavoro di *collatio* e arriva alle seguenti conclusioni: 1) le due versioni italiane sono veramente due traduzioni separate, anche se non interamente indipendenti; 2) all'interno dell'Italiano 2 il manoscritto di Budapest sembra essere il più lontano dall'originale, il che rende improbabile (o almeno non dimostrabile dai testimoni a disposizione) l'ipotesi formulata nel capitolo precedente che l'attribuzione del testo a Margherita sia il risultato di

un'etimologia ingenua e che la mancanza della storia delle stigmate dal testimone di Budapest significhi una fase di redazione precedente.

5.I riferimenti ungheresi delle *Meditationes Vitae Christi*. 5.1.

L'importanza delle *Meditationes Vitae Christi*. Le *Meditationes Vitae Christi* (MVC) sono un testo particolarmente diffuso e importante della spiritualità del basso-medioevo. Una parafrasi della narrazione biblica, completata da molti dettagli sconosciuti e da narrazioni apocriefe, specialmente importante anche per l'arte del Trecento. Il testo è conosciuto e studiato fin dal '700, ma nonostante questo anche le questioni più fondamentali sono rimaste aperte: 1) non è stata definitivamente chiarita l'identità dell'autore. L'ipotesi di Bonaventura non è più accettata da nessuno e fino ad alcuni anni fa c'era consenso intorno a Giovanni de' Calvoli (Iohanes de Caulibus), mentre oggi si evidenziano due nuove ipotesi (Mc Namer 2009 e Tóth-Falvay, in stampa). 2) C'è dibattito anche su versione e lingua originali del trattato. Il consenso tradizionale considerava la versione latina lunga come originale (edita da Stallings-Taney), ma ultimamente è riproposta una delle versioni italiane (Flora 2009, Mc Namer 2009) come precedente. 3) La datazione più diffusa delle MVC (McNamer 1990) si basa sull'errata identificazione di una delle fonti delle MVC, precisamente il brano con riferimento ungherese.

5.2. La connessione ungherese delle *Meditationes Vitae Christi* e la datazione del testo.

La datazione delle MVC a metà del Trecento si basa sull'identificazione dell'autore delle Rivelazioni della Vergine (cap. 2.6.) citate nelle MVC. Secondo Mc Namer le Rivelazioni sono della Beata Elisabetta di Töss, morta nel 1336/38 e, di conseguenza, anche l'intera composizione delle MVC dev'essere stata fatta successivamente a quella data. L'unico argomento positivo di Mc Namer è l'identificazione errata dell'autrice delle Rivelazioni; inoltre, la data proposta delle MVC provoca gravi problemi nell'interpretare l'influenza letteraria e artistica del testo (Falvay 2011). Per queste considerazioni si propone di ritornare alla data tradizionale delle MVC, cioè l'inizio del Trecento.

6. Due tradizioni, un nome: Santa Guglielma

6.1. Guglielma da Milano: il culto eretico di una principessa boemo-ungherese?

Esistono due tradizioni religiose in Italia che si rifanno al nome di Santa Guglielma. La prima è legata a un personaggio storico che visse nella

seconda metà del Duecento a Milano e attorno alla quale si era formato un gruppo di seguaci che la veneravano già in vita come santa (anzi, come incarnazione dello Spirito Santo), ma soprattutto dopo la morte (1281/82). Nel 1300/1301 l'Inquisizione condannò il movimento come eretico. Nelle deposizioni registrate del processo emerse che alcuni seguaci ritenevano Guglielma principessa boema di madre ungherese, la regina Costanza. La ricerca recente è divisa sulla questione se accettarne o meno l'origine centro-europea: B. Newman tende ad essere favorevole, mentre G. Klaniczay e M. Benedetti la rifiutano. Io condivido la posizione scettica dovuta alla mancanza di fonti di controllo, all'insicurezza delle informazioni fornite dal processo e perché ritengo l'origine regale e centro-europea un topos agiografico.

6.2. La storia di Santa Guglielma, regina d'Ungheria.

L'altra tradizione legata al nome di Guglielma è ancor più pertinente al tema, visto che la protagonista è chiamata regina d'Ungheria e le fonti sono quasi esclusivamente in volgare. La leggenda della santa, principessa inglese e regina ungherese, è una variante della storia della donna innocente perseguitata, tipo di narrazione molto diffusa in tutto l'Occidente medievale. L'attributo ungherese, vale la pena sottolinearlo, appare anche in molte altre versioni, ma il nome Guglielma solo in italiano. Secondo la narrazione viene accusata ingiustamente due volte (prima in Ungheria, poi in Francia) e condannata a morte, ma riesce a scappare e trova rifugio in un monastero, dove diventa santa venerata. Alla fine si svela tutto e la protagonista si riunisce con il marito. Tale leggenda è sopravvissuta in una ventina di testimoni italiani e ne fu scritta anche una sacra rappresentazione alla fine del Quattrocento. Esistono due filoni di studi attorno a questa narrazione: quello che analizza la leggenda come variante dell'enorme corpus della storia della donna perseguitata (per es. Mussafia, Karl, Orazi) e quello che esamina la possibilità del legame tra le due tradizioni su Guglielma (Benedetti, Pullia, Falvay, Newman), negli ultimi anni è stata Zsuzsa Kovács a condurre uno studio che si concentra specialmente su questa tradizione letteraria.

6.3. La memoria di Guglielma di Milano e la leggenda di Santa Guglielma.

Negli ultimi anni due studiose hanno esaminato la possibilità di un legame tra le due tradizioni legate allo stesso nome. B. Newman sostiene che la leggenda di Santa Guglielma si sia formata direttamente dalla memoria dell'eretica Guglielma di Milano e sostiene che il legame sia

la famiglia Visconti che si collegava ad entrambi i casi. Dall'altra Zs. Kovács nega ogni rapporto tra i due casi, sostenendo – oltre ad argomenti minori – che la leggenda di S. Guglielma sia anteriore al caso di Guglielma di Milano. Le sue argomentazioni per dimostrare che la leggenda esisteva già nel XIII secolo – secondo me – risultano infondate e, così, nonostante alcune critiche valide contro Newman, non riesce a negare in modo convincente né il rapporto tra le due tradizioni né il ruolo dei Visconti.

6.4. I riferimenti storici nella leggenda di Santa Guglielma.

Oltre ad aver eseguito la recensio e la descrizione delle fonti della leggenda, Kovács ritiene di poter sostenere anche che la narrazione ha un fondamento storico, relativo alla cristianizzazione degli ungheresi (o onoguri o avari). Le fonti a noi rimaste, però, contengono pochissimi dati concreti (oltre al nome di Guglielma, che è l'unico nome di persona, compaiono 3 o 4 nomi geografici) e oltre l'incipit che menziona la conversione degli „ongari,” né la trasmissione testuale né il genere della leggenda sembra appoggiare quest'ipotesi. Infatti, il genere della storia di S. Guglielma non è una leggenda agiografica, bensì una favola o un romanzo agiografico e le ulteriori informazioni storiche in alcune versioni tardive sono chiaramente aggiunte in una fase successiva, con l'uso di altre fonti.

6.5. Le rielaborazioni quattrocentesche della leggenda di Santa Guglielma. 6.5.1. Le versioni in prosa.

La versione in prosa di Andrea Bon (abate benedettino veneto, morto nel 1455 circa), oltre che per lo stile e il colore dialettale, differisce poco dai testimoni anonimi in senso narratologico. L'unico divario notevole si legge nel finale dove, secondo la versione di Bon, Guglielma e il marito dopo il loro ritorno in Ungheria rinunciano al trono ed entrano in monastero. A mio avviso, però, questa modifica non altera significativamente la narrazione, visto che può venire dalla logica interna della narrazione.

6.5.2. La rappresentazione di Santa Guglielma.

Antonia Pulci, autrice vicina all'ambiente di Lorenzo de' Medici, scrisse una sacra rappresentazione che elabora la leggenda di Guglielma. Il dramma divenne popolare, fu stampato ripetute volte al punto da divenire la versione più diffusa della storia. Oltre alle variazioni dovute al cambiamento di genere va evidenziata una modifica strutturale: nella sacra rappresentazione manca il filone francese, cioè, i persecutori

della protagonista erano esclusivamente ungheresi. Inoltre, il ruolo del re ungherese è più centrale e anche più positivo rispetto alle versioni in prosa. Questo fenomeno, e forse anche la scelta del tema, poteva essere motivato da un re ungherese carismatico e dal suo matrimonio italiano (Mattia Corvino – Beatrice d’Aragona, 1476).

7. I riferimenti ungheresi nelle raccolte dei miracoli mariani in italiano.

7.1. I miracoli della Vergine in italiano volgare.

Le raccolte dei miracoli mariani sono un genere popolare della letteratura medievale. Dopo le versioni in latino e in lingue romanze, dal XIV secolo compaiono diverse redazioni italiane (studiate da Gripkey e edite da Levi e Misciatelli) sono suddivise dalla ricerca in 3 o 4 gruppi, tra cui soprattutto la raccolta inedita di Duccio di Gana (e la sua versione più breve *Il libro del naufragio*) ha riferimenti ungheresi.

7.2. Il figlio del re ungherese, Enrico (Emerico?)

Uno dei miracoli presenti in più raccolte narra del figlio di un re ungherese, di nome Enrico, che fu patriarca di Aquileia. La narrazione è presente anche in versioni latine e francesi, per cui si è cercato di identificarvi personaggi storici, anche se deriva per certo dalla contaminazione di tradizioni diverse (Seláf), tra le quali, forse, anche quella della memoria di Sant’Emerico d’Ungheria.

7.3. La storia della principessa saracena.

Nella raccolta di Duccio si legge un miracolo strutturalmente identico a quello delle rose, ma anziché trattarsi di Elisabetta d’Ungheria, la protagonista è un’anonima principessa saracena e come risultato del miracolo lei e il padre si convertono. Il cambiamento ha un ruolo retorico (il conflitto originale viene rafforzato dal conflitto pagano-cristiano), ma si può essere sicuri che l’ambientazione esotico-pagana sostituisce quella originale ungherese.

7.4. Il miracolo del vestito in un manoscritto vaticano.

Il terzo miracolo della raccolta di Duccio è legato a Elisabetta d’Ungheria. Neanche questo fa parte della sua biografia autentica, ma lo si conosce dal suo dossier agiografico. Una particolarità filologica del caso è che uno dei due testimoni della raccolta, l’inedito Cod. Barb. Lat. 4032 del Vaticano, contiene il miracolo in due narrazioni: come parte di una leggenda elisabettiana e come uno dei miracoli mariani. La spiegazione di questa duplice variante è che le due parti del codi-

ce furono copiate da diverse fonti. La versione presente tra i miracoli mariani viene “marianizzata”, cioè, invece dell’angelo di Dio Maria manda due vergini a compiere il miracolo.

8. Sant’Albano: una leggenda fittizia o un *exemplum*?

La storia di Albano è un tipico *exemplum*: descrive la storia di un santo edipico che commette incesto e uccide i parenti, e ciononostante – dopo il pentimento – diventa santo. Albano è figlio adottivo (ma creduto naturale) del re d’Ungheria e viene anche incoronato. Naturalmente la storia e il protagonista sono fittizi e la storia serve, appunto, da *exemplum*. Alla fine del capitolo si cerca di trovare il legame con un altro testo, diverso dal punto di vista narrativo ma con un protagonista omonimo (e un comportamento similmente peccaminoso) e ambientato in india anziché in Ungheria.

9. Conclusione: Origine dinastica, l’immagine degli ungheresi e letteratura religiosa.

Tra i casi analizzati si sono incontrate varie tradizioni italiane, in cui l’origine regale ungherese viene associata senza alcun fondamento al fenomeno della santità. Dalle ricerche di A. Vauchez sappiamo che la santità si associa facilmente all’origine regale in culti senza una biografia autentica a disposizione, mentre G. Klaniczay ha dimostrato come cambia l’immagine dei santi dinastici ungheresi durante i secoli. Questo non è una specificità della letteratura italiana, perché anche in altre lingue romanze (soprattutto in francese) si incontrano caratteristiche simili (come il caso di S. Martino di Tours come re ungherese, e Berta, come principessa ungherese). La figura più importante è Elisabetta d’Ungheria, la cui memoria e agiografia influisce anche altre tradizioni. Si nota una strana contraddizione dinamica nel presentare i santi regali ungheresi: santità e virtù sono associate al paganesimo e a comportamenti peccaminosi. Tra i motivi di questa particolare duplicità si possono menzionare la memoria delle incursioni degli ungari, e il mito di Attila che, oltre alla funzione escatologica, viene rappresentato come re d’Ungheria (sia in Italia che in Ungheria). I forti contrasti (santità – peccato, figlia cristiana – padre pagano ecc.) sono uno strumento molto usato dalla letteratura didattica a cui buona parte dei testi da noi analizzati appartiene.

10. Bibliografia

11. Allegati

