ANDRÓCZKI ANETT

A *FIORETTI* „MÍTOSZTALANÍTÁSA”

ÚJ SZEMPONTOK A MŰ ÉRTELMEZÉSÉHEZ

PhD-ÉRTEKEZÉS

SZEGED

2009

Szegedi Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar
Irodalomtudományi Doktori Iskola
Olasz Irodalom Képzési Program

ANDRÓCZKI ANETT

A *FIORETTI* „MÍTOSZTALANÍTÁSA”

ÚJ SZEMPONTOK A MŰ ÉRTELMEZÉSÉHEZ

Témavezető: Pál József tanszékvezető egyetemi tanár, DsC

Leadás: 2009. február 9.

Tartalomjegyzék

I. Bevezetés 4.

II. Szent Ferenc életrajzok a történetkritika fényében 9.

1. A „ferences kérdés” 10.

1.1. Assisi Szent Ferenc saját írásai és a szövegkritika 13.

1.2. A „ferences kérdés” és az életrajzok 14.

1.3. A XIV. századi kompilációk 29.

1.3.1. A *Fioretti* 30.

III. A *Fioretti* és az olasz irodalomkritika 31.

1. A ferences irodalom és az olasz irodalomtörténetírás kezdetei 34.

2. A *Fioretti* Francesco De Sanctis irodalomtörténetében 38.

3. A *Fioretti* és a vallásos irodalom megítélése a századfordulón 40.

4. A *Fioretti* mint vallásos próza Croce esztétikájában 42.

5. Croce után a *Fioretti*ről 46.

6. A *Fioretti* és a XX. századi irodalomtörténetek 51.

IV. A *Fioretti* és a hagiográfia 61.

1. Műfaji sajátosságok 62.

2. Szentkultuszok a XIV. században 68.

2.1. Előzmények 68.

2.2. Hivatalos szentségeszmény a XIV. században 72.

2.3. A népi szentkultusz és a koldulórendek hagiográfiai törekvései 84.

2.3.1. A *Fioretti* „házi” szentjei 94.

3. A spirituálisok *Fioretti*je 102.

4. Misztika és a *Fioretti* 116.

4.1. Jegyesmisztika a *Fiorettiben* 125.

4.2. Bonaventura hatása 131.

5. Tipológiai szimbolizmus és Krisztus misztika a *Fioretti*ben 147.

6. A népi kultúra és a *Fioretti* 161.

6.1. Folklór és hagiográfia 162.

6.2. A karnevál 178.

6.2.1. A groteszk realizmus 182.

6.2.1.1.Az ördög figurája és a *Fioretti* XXIX. fejezete 183.

V. Konklúzió 192.

Irodalomjegyzék 196.

I. BEVEZETÉS

Bár Assisi Szent Ferencről számos olyan életrajz, és legendagyűjtemény maradt fenn, amelyek történetileg hitelesebbnek értékelhetők, keletkezésüket tekintve pedig időben közelebb állnak a leírt eseményekhez, mégis a XIV. századi *Fioretti* a legismertebb, legemblematikusabb prózai alkotás a középkor e nagy szentjéről. Népszerűségét jelzi, hogy a vulgáris olasz nyelvű művek közül elsőként jelent meg nyomtatásban - 1469-ben, röviddel a könyvnyomtatás feltalálása (1440), illetve az első nyomtatott könyv forgalomba kerülése (1456) után[1] -, és a XV. század végéig még legalább tizenöt újabb kiadást ért meg[2]. Az általa közvetített Szent Ferenc-kép évszázadokon át meghatározó eleme volt a ferencességről alkotott elképzeléseknek, de ma is színdarabok, regények, és egyéb, ferences vonatkozású művészi alkotások merítenek belőle ihletet. XX. századi hatástörténetéhez kapcsolódóan megemlíthetjük Gabriele D'Annunziót, aki „*nuovi fioretti*"-ként jelölte meg *Opera omniá*jának[3] (1927) tartalomjegyzékében azt a színművet, amelyet Assisi Szent Ferencről készült írni, valamint Roberto Rossellini filmjét, a *Francesco, giullare di Dio*-t (1950), amely javarészt a *Fioretti* neorealista adaptációja, de az irodalmi Nobel díjas Dario Fo' ugyancsak a ferences legendairodalom e remekéhez nyúlt vissza *I Fioretti apocrifi di San Francesco* (1999) című színdarabjával.

---

[1] Vö.: Aldo Maria Morace: *Tecnica narrativa e mitografia dell'ascesi nei „Fioretti" di S.Francesco*. In: San Francesco e il francescanesimo nella letteratura italiana dal XIII al XV secolo. Atti del Convegno Nazionale (Assisi, 10-12 dicembre 1999), Assisi, 2001 pp.195-235. Jacques Cambell ugyanakkor Giannetto Avanzira, valamint az *Indice generale degli incunaboli delle biblioteche d'Italia* 1948-as kiadására hivatkozva 1476 és 1497 között tizenhárom itáliai *Fioretti* kiadást regisztrál. Vö: Marino Bigaroni e Giovanni Boccali (a cura di): *Actus beati francisci et sociorum eius. Nuova edizione postuma di Jacques Cambell con testo dei Fioretti a fronte,* Edizioni Porziuncola, Assisi, 1988, p. 12.

[2] Vö. Giannetto Avanzi: *Le edizioni del secolo XV dei„Fioretti di S. Francesco".* In: *Miscellanea Francescana 40* (1940), Foligno - Assisi - Roma, Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, pp.29-48.

[3] Az *Opera omnia* D'Annunzio összes művét tartalmazza, a Mondadori kiadó 49 kötetben jelentette meg 1927-36 között, a szerző, Gabriele D'Annunzio gondozásában.

A *Fioretti*ről szóló olasz és magyar[4] szövegtörténeti, irodalomtörténeti, esztétikai-stilisztikai, és lelkiségi elemzések áttanulmányozását követően olyan új értelmezési lehetőségek után kutattunk, amelyek a mű mondanivalójához visznek közelebb. Arra kerestük a választ, hogy a saját korában mit jelenthetett, miért volt élő és elevenen ható szöveg majd' hétszáz évvel ezelőtt. Egyfajta „pozitív" mítosztalanításra vállalkoztunk (a szó ricoeur-i értelmében[5]), vagyis arra, hogy megszabadítsuk a művet, legalábbis olvasatát, modern előfeltevéseinktől, bízva abban, hogy így új jelentéstartalmak bukkanhatnak a felszínre az interpretáció egyébiránt lezárhatatlan folyamatában. A történetkritika, a „ferences kérdés" és az irodalomtörténet szempontjainak bemutatását követően az elsődleges történeti kontextust vettük alapul, amelynek eredményeként a *Fioretti*t a keletkezés korába visszahelyezve kíséreltük meg értelmezni.

---

[4]Néhány példa a magyar *Fioretti*-kutatásból: Erdős Renée a századeleji itáliai ferences kutatások tükrében ad rövid összefoglalót Szent Ferenc életéről, valamint a *Fioretti*ről, amely számára a „szent bódulatok és a minden látásokon felül való látások könyve" in: Erdős Renée: *Fioretti*. Révai kiadás, Budapest, ca. 1911. pp. 1-12. Kaposy József saját itáliai utazását, és élményeit szövi a *Fioretti* klasszikusnak számító magyar kiadásának (első kiadás: 1913) előszavához. Szent Ferenc életének elbeszélésével kezdi, a *Fioretti* ma már módosításra szoruló szövegtörténetével, és a régi magyar ferences irodalom bemutatásával folytatja, majd pedig a *Fioretti* magyar fordításaival zárja terjedelmes bevezető tanulmányát: Kaposy József (ford.): *Assisi Szent Ferenc virágos kertje*. *Fioretti.* Atheneum, Budapest, 1943; pp. 5-56. Tormay Cecília „Nádudvaron, 1926-ban, nyáridőben" írta a *Fioretti* fordítása elé lírai hangvételű gondolatait Szent Ferencről: Tormay Cecília (ford.): *Assis Szent Ferenc kis virágai. I'Fioretti di sancto Francesco*. Genius kiadó, Bp. pp. 3-7. Éder Zoltán főként a magyar *Fioretti* fordítások bírálatának szenteli É. Megyeri Andrástól átvett előszavát az 1989-es kiadás bécsi kiadásban: Éder Zoltán (ford.): *Assisi Szent Ferenc Virágoskertje. Fioretti*. Bécs, 1989. P. Radnai Tibor kapucinus kiadása, pp. 9-17. Fr. Varga Imre Kapisztrán a modern ferences történetkritikai kutatások summáját adja a *Fioretti*ről, magyar vonatkozásokkal - fordítások, Jókai kódex – kiegészítve a *Fioretti* legújabb hazai kiadásának *Bevezetés*ében: Varga Kapisztrán OFM és Várnai Jakab OFM (szerk.): *Assisi Szent Ferenc Virágoskertje. Fioretti.* Ferences források sorozat, Agapé, Szeged, 1999. pp. 7 – 13. E sorozatban É. Megyeri András korábbi fordítását jelentették meg, aki maga is kiadta, előszóval és jegyzetekkel látta el a *Fioretti*t: É. Megyeri András (ford., szerk.): *Assisi Szent Ferenc Virágoskertje. Fioretti*. Bécs, P. Radnai Tibor kapucinus kiadása, 1978.pp. 9-17. Szörényi László elsősorban a Jókai kódex-szel összefüggésben említi a *Fioretti*t, illetve a rá vonatkozó legújabb kutatások eredményeit a *La problematica del Codice "Jókai" alla luce degli studi recenti sulle leggende di San Francesco* című tanulmányában in: Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso Medioevo: (atti del convegno org. dalla Fondazione Giorgio Cini in collab. con l'Accademia Ungherese delle Scienze); a cura di Sante Graciotti e Cesare Vasoli. Firenze, Olschki, 1995. pp. 133-147. Aczél Zsuzsanna szintén a Jókai kódex keletkezéstörténetével kapcsolatban tesz említést a *Fioretti*ről illetve az *Actus*ról : Aczél Zsuzsa: *Il codice Jókai e la prima letteratura francescana* in: Francescanesimo in volgare, secoli 13-14. Atti del 24 Convegno internazionale, Assisi, 17-19 ottobbre. 1996, Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1997. pp. 221-243.

[5] „A mítosztalanítást (…) a szöveg jobb megértésének vágya motiválja. Vagyis az a vágy, hogy a szöveg intencióját ismerje meg, amely nem önmagáról, hanem az eseményről beszél (…) Vagy ha mondhatjuk így: törekvés arra, hogy szétzúzza azt a hamis botrányt, amit a mitológikus világkép abszurditása vált ki a mai emberben, és ugyanakkor törekvés arra, hogy nyilvánvalóvá tegye az igazi botrányt, az Istennek a Jézus Krisztusban megjelenő bolondságát, mely minden kor embere számára botrány" in: Paul Ricoeur: *Előszó Rudolf Bultmannhoz* in: Fabinyi Tibor (szerk.): Ikonológia és műértelmezés 3, JATEPress, Szeged 1998, pp. 169-184, főleg: pp. 174-177.

A szöveg jelentésének ilyen megközelítésében alapvetőnek tartottuk elismerni saját szempontjaink viszonylagosságát, illetve elfogadni azt, hogy olvasatunkat bármikor felülmúlhatja egy másik lehetséges olvasat. Ebben a gadameri hermeneutika alapelveiből indultunk ki[6], szemben azzal a kritikai megközelítéssel, amelynél kevésbé láttuk érvényesülni a szöveg „szabadságát", vagyis azt a feltevést, hogy ma is lehet érvényes üzenete. Valójában azt az értelmezést igyekeztünk elkerülni, amely az alkalmazott módszerbe, és főleg az objektivitásba vetett „naiv" hitre épít, illetőleg azt, hogy a szövegünk eszközzé váljon egy olyan értelmező kezében, aki csakis azt hajlandó megismerni, ami tipikus és belefér az eddigi tapasztalatokon alapuló következtetések rendszerébe. Előfordul azonban, hogy az értelmező igényt tart arra, hogy megismerje a szöveget, esetleg a szerzőt, sőt jobban szeretné ismerni, mint az saját magát, de csak azért, hogy „fölébe kerekedjen", kisajátítsa, azaz saját szempontjait érvényesítse az értelmezésben. A történeti tudat ilyenkor jó szándékkal belátja a múlt másságát, és törekszik is a múlt feltérképezésére, de úgy, hogy közben megfeledkezik saját viszonylagosságáról. Felülről lefelé tekintő perspektívából néz a szövegre saját látószögét abszolútnak tartva. Az értelmezők mindkét esetben kivonják magukat a történetiségből és megfosztják a szöveget a szabadságától, attól, hogy legitim igényei lehessenek a ma olvasója felé is. A szöveg, meglátásunk szerint, akkor jut szóhoz, amikor az értelmező elismeri saját történetiségét, azt, hogy ő maga és addigi összes tudása véges, a történelem abszolútumához képest pedig relatív, azaz amikor egyszerűen felismeri, tudatosítja saját helyzetét. Ebből születik a hermeneutikai szituáció, amelyben valaki egy időben vagy térben távoli dolgot, pl. eseményt vagy szöveget meg akar érteni, de a megértés folyamatában saját helyzetének tudatosításából indul ki. Ebben a helyzetben magunk is alá vagyunk vetve történetiségünk hatásainak, mert kérdéseinket, amivel az adott történeti jelenség felé fordulunk, eleve meghatározza az a tény, hogy időben létező, véges lények vagyunk, és nem

[6] Lsd. Hans Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, Osiris, Budapest, 2003. főleg: pp. 299-402.

rendelkezünk végtelen tudással, ismeretekkel, hanem mi magunk is adott helyen és adott időben születve, élve magunkba szívunk olyan látásmódot, megtanulunk, automatikusan magunkévá teszünk olyan perspektívákat, tudást, amely saját korunkra jellemző. A történeti objektivizmus erről nem vesz tudomást. Naivitása abból adódik, hogy nem számol saját történetiségével, mert a végletekig bízik saját módszerében.

A hermeneutikai szituáció sajátossága tehát az, hogy nem tudjuk teljesen kívülről nézni és értelmezni: egy olyan álláspont, amely természetszerűleg korlátozza a látás lehetőségeit, egyfajta horizontot ad. Ez a horizont lehet tág vagy szűk attól függően, hogy milyen tapasztalt emberről van szó. A tapasztalat itt abban nyeri el jelentőségét, hogy bár alapvetően negativitásból születik, ez a negativitás mégis produktív, mert a fejlődés lehetőségét hordozza, a tudás gyarapodását, a belátást. A tapasztalat valójában nem más, mint ütközés a minket körülvevő valósággal, emberi létünk, képességeink határainak felfedezése, annak a beismerése, hogy nem rendelkezünk korlátlan erővel és hatalommal. A tapasztalat alázatra tanít a valósággal szemben. Akinek szűk a látóköre, az túlbecsüli a közelit, ezért ahhoz, hogy megfelelő távlatokra tegyünk szert az értelmezés folyamatában, le kell mondanunk a „tökéletes felvilágosultság fantomjáról”[7]. Ezáltal tehetünk szert kellő nyitottságra a valóság megtapasztalásához, és így válunk képessé arra, hogy adekvát kérdéseket tegyünk fel egy számunkra idegennek ható szövegnek. Így indulhat el a valódi párbeszéd az értelmező és a szöveg között, amely így életre tud kelni a kommunikáció kölcsönösségében. Valaha azt tartották a hermeneutika feladatának, hogy az adott szöveg értelmét hozzáigazítsa ahhoz a konkrét szituációhoz, amelyben a szöveget értelmezik. A romantikus hermeneutika és annak betetőződése, a pszichológiai értelmezés, úgy tűnik, mintha közelebb vinne a szöveg megértéséhez, végső soron azonban mégiscsak egyoldalúan közelíti meg

[7] i.m. p.418.

az értelmezendő dolgot: a historizmus módszerével. A gadameri hermeneutika szerint mind a történeti szituációt, mind pedig saját helyzetünket kívülről, egy nagyobb általánoshoz felemelkedve kell szemlélnünk, mert ez képes legyőzni a saját partikularitásunkat, és értelmezendőét is.

Dolgozatunkban a fentieket szem előtt tartva szándékoztunk bemutatni az eddig érvényesülő értelmezési-és értékelési szempontokat: a történetkitikait és az irodalomtörténetit. Először azt a sajátos hermeneutikai szituációt vázoltuk fel, amely ma a ferences rendet jellemzi, illetve azt, hogy ebben a helyzetben hogyan tekint saját irodalmi múltjára. Ezt követően a *Fiorettiről* szóló irodalmi kritikából válogattunk szemelvényeket az itáliai irodalomtörténet írás kezdeteitől a múlt század végéig. Ebben képet kaphatunk a *Fioretti* irodalmi megítéléséről, illetve ennek változásairól. E két fejezetben felvillantott interpretációs lehetőségek fényében nyerheti el jelentőségét az utolsó fejezet. Ebben olyan szempontok alapján tettünk kísérletet a *Fioretti* mondanivalójának kifejtésére, amelyek reményeink szerint árnyalják a róla alkotott irodalmi képet, ugyanakkor nyújtanak némi adalékot a ferences rend önértelmezéséhez is. A múltbéli szöveg és a jelen között természetszerűleg létezik egyfajta feszültség, amely az időbeli távolságból adódik, abból, hogy más fogalomrendszert használ egy hétszáz éve keletkezett mű, mint a ma élő olvasó. A történeti múltba való visszahelyezkedés, vagyis annak a történelmi-kulturális, a hagiográfiai műfaj miatt esetünkben spirituális háttérnek a megismerése, amelyben a mű megszületett, nem az időbeli distanciának áthidalása, vagy legyőzése, hanem produktív tudatosítása kívánt lenni. A történeti kontextus néhány részletének rekonstruálásával szerettük volna kibővíteni a *Fioretti* eddig megismert jelentéstartalmát. Célunk volt úgy vizsgálódni, hogy a jelennel való naiv összehangolás helyett inkább feltárjuk, és nyitva tartjuk az értelmezési

lehetőségeket, kockáztatjuk előfeltevéseinket, hogy utat engedjünk a szöveg igazságtartalmának[8]. Mint látjuk a gadameri hermeneutika összességében alázatra int a múlt szövegeinek értelmezésével kapcsolatban, az alázat pedig illő kiindulási alap és hozzáállás egy olyan szentről szóló legenda kutatásában, akinek életét oly mélyen áthatotta ennek az erénynek a kegyelme és megélése.

II. SZENT FERENC ÉLETRAJZOK A TÖRTÉNETKRITIKA FÉNYÉBEN

Assisi Szent Ferenc és a ferencesek hatása az európai kultúrára az irodalom, a képzőművészetek vagy akár a színjátszás, előadóművészetek terén szinte felmérhetetlen. Ennek köszönhető, hogy fokozott tudományos érdeklődés kíséri az utóbbi évszázad rendtörténeti kutatásait, amelyben jelentős szerepet játszanak a szentről szóló életrajzok. A ferences szövegekre irányuló, századelőn meginduló történetkritikai vizsgálódások olyan meghatározó fordulatot hoztak, hogy a II. Vatikáni Zsinat (1962 – 1965) után még a Rend újraalapítása is szóba került. A probléma hátterében a forráshierarchia felborulása állt, azaz azoknak az írott szövegeknek az újonnan felállított kánonja, amelyeket összefoglalóan ferences forrásoknak nevezünk. A ferences forrásokat Assisi Szent Ferenc saját, vagy neki tulajdonított művei, a róla szóló életrajzok (*legendae*), és a rendalapító korában, de a Renden kívül keletkezett tanúságok gyűjteménye alkotja. A történelem során a rendi identitástudatot elsősorban az életrajzokból kiolvasható Szent Ferenc-kép határozta meg, amely -mint a későbbi kutatásokból kiderült – gyakorta eltér a Szent saját írásaiból kibontakozó arculatától. A zsinatot követően újabb

[8] Ennek során ugyanakkor nem láttuk feltétlenül szükségesnek a felhasznált forrásokból eredeti nyelven idézni, mert a viszgálódásaink alapvetően nem filológiai jellegűek. Ahol tudomásunk volt arról, hogy a fordítás során jelentésmódosulás történt, ott ennek figyelembevételével elemeztük a szöveget.

lendületet kapott a szövegkritikai és irodalomtörténeti forráskutatás azon dekrétum nyomán, amely a rendalapítók szellemiségéhez való visszatérést sürgette: „Accommodata renovatio vitae religiosae simul complectitur et continuum reditum ad omnis vitae christianae fontes primigeniamque institutorum inspirationem et aptationem ipsorum ad mutatas temporum condiciones (...) In ipsum Ecclesiae bonum cedit ut instituta peculiarem suam indolem ac munus habeant. Ideo fideliter agnoscantur et serventur Fundatorum spiritus propriaque proposita, necnon sanae traditiones, quae omnia cuiusque instituti patrimonium constituent."[9] A ferences rend ennek értelmében nagy erőfeszítéseket tesz arra, hogy közel kerüljön saját múltjához, és felgöngyölítse azt az intézménytörténetet és hagyományt, amiből ered. [10]

1. A "ferences kérdés"

Az intézménytörténet visszanyerésében jelentős szerepe van az életrajzokban, főként a korai életrajzokban áthagyományozott Szent Ferenc-kép kritikai vizsgálatának. Az életrajzi források körül kialakult egy tudományág, amely az ún. "questione francescana"-val[11] foglalkozik, és arra keresi a választ, hogy milyen módosításokon és torzulásokon ment keresztül az eredeti szentferenci arculat az évszázadok során. Ez nem csupán az egyes források precíz, filológiai szempontból is helyénvaló olvasatát jelenti, hanem a háttérben meghúzódó renden belüli, illetve - tágabb kitekintésben - kulturális, vallási, társadalmi, vagyis röviden történelmi okok felderítését,

[9] „A szerzetesi élet korszerű megújítása magában foglalja egyrészt az állandó visszatérést minden keresztény élet forrásaihoz és a (szerzetes) intézmény eredeti szellemiségéhez, másrészt az intézmény alkalmazkodását a kor megváltozott körülményeihez (…) Ezért hitelesen meg kell ismerni és meg kell őrizni az alapítók szellemét és sajátos célkitűzéseit, valamint az egészséges hagyományokat, melyek együtt alkotják minden (szerzetes) intézmény örökségét." Részlet a *Perfectae caritatis*ból in: Diós István (szerk.): A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai. Szent István Társulat, Budapest, 2000. p. 322.

[10] vö. Várnai Jakab OFM: *A ferences források és a történelem*. In: *A ferences lelkiség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára.* Piliscsaba, PPKE, BTK, Új-és Legújabbkori Történeti Tanszék, Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 2005. pp.23-27.

[11] Edith Pásztor: *Francesco d'Assisi e la "questione francescana"*. Edizioni Porziuncola, Assisi, 2000. pp. 15-45.

amely a középkorral foglalkozó tudományok legkülönfélébb területeinek bevonását igényli[12].

A szentek legendáinak tudományos, történetkritikai feldolgozása már a XVI. század közepén elkezdődött a bollandisták tevékenységének nyomán, akik a szentekre vonatkozó forrásanyagok legkorábbi, leghitelesebb változatait kutatták fel, és gyűjtötték össze az *Acta Sanctorum*ban. Ők voltak a modern hagiográfia-kritika megalapozói. Az Assisi Szent Ferenchez kapcsolódó írásos anyagok alapos vizsgálatát azonban rendkívül megnehezíti, hogy csak a XIII. században, tehát a Szent Ferenc halálát közvetlenül követő évtizedekben, számos olyan legenda született, amelyek különböző perspektívából világítják meg a rendalapító életének főbb eseményeit, olykor egymásnak is ellentmondó részletekkel kiegészítve. Akár az életrajzírók kedvelt toposzát, Szent Ferenc és Krisztus hasonlatosságát[13] is felfedezhetjük ebben a mozzanatban, hiszen Krisztus tetteit és szavait ugyancsak több – pontosan négy: Márk, János, Máté és Lukács - szerző szemüvegén keresztül ismerhetjük meg, szemben a más vallásokra jellemző egyetlen szent könyv tanúságtételével. A relativitás igazsága, az igazság relativitása, illetve a minden ellentétet magába olvasztó „Igazság" így még nagyobb teret kap.[14]

A Szent Ferenc-legendák filológiai komplexitására elsőként Paul Sabatier, protestáns történész mutatott rá az 1894-ben, saját költségén megjelentetett *Vie de s. François d'Assise* című művében. Az ő nevéhez fűződik a *Speculum perfectionis* (1898), majd az *Actus beati Francisci et sociorum eius* (1902) kiadása is. Tevékenységének köszönhetően indultak el a ferences kutatások, rendtörténeti vizsgálódások a század elején, addig nem látott és tapasztalt mennyiségben és

[12]Érdekes párhuzam, hogy a kortárs – rendi szempontból pedig olykor „versenytárs"- Szent Domonkos hagiográfiai emlékét és kultuszát szintén a XX. században kezdték el behatóan vizsgálni a rendtörténet, ill. a rendi öntudat formálódásának fényében. A kutatások arra keresik a választ, hogy a renden belül hol, és miben találhatók a mozgatórugói, motivációi az egyes legendák és dokumentumok keletkezésének. Az eredményeknek köszönhetően egy olyan életrajz született, amelyből a korábbiaktól eltérő Szent Domonkos arc rajzolódik ki.

[13] A *conformitas Christi*, azaz Ferenc hasonlósága Krisztushoz, olyan téma, amelynek teljes kibontására először Bartolomeo da Pisa vállalkozott a *De conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Iesu* című művében a XIV. század végén (1385-1399).

[14] V.ö.: Jacques Dalarun: *La malavventura di Francesco d'Assisi*. Biblioteca Francescana, Milano, 1996. p.16.

minőségben. Maga a „ferences kérdés” mint a ferences forrásokat tanulmányozó tudományág elnevezése azonban nem hozzá, hanem Salvatore Minocchi nevéhez kötődik, aki *La questione francescana* címmel publikált írásában foglalta össze a Paul Sabatier kutatásai által kiváltott viták eredményét 1902 – ben, a *Giornale storico della letteratura italianá*ban. A XX. század második felében, a nyolcvanas években kaptak újabb lendületet a ferences stúdiumok Raoul Manselli kutatásainak köszönhetően. Két legjelentősebb műve ebben a témában az 1980-ban napvilágot látott *S. Francesco d'Assisi* és a *Nos qui cum eo fuimus*. Az előbbi egy tudományos igénnyel megírt életrajz Szent Ferencről, amelynek összeállításában Manselli kizárólag Szent Ferenc saját műveire, Tommaso da Celano *Vitá*ira, a *Legenda trium sociorum*ra és a *Legenda perusiná*ra hagyatkozott. Az utóbbi pedig egy kísérlet arra, hogy a Szentírás magyarázatánál is alkalmazott formatörténet (*Formgesichte*) módszereivel kiutat mutasson a ferences kérdés útvesztőjéből. Ennek értelmében, valamint figyelembe véve azt a konkrét környezetet és élethelyzetet (*Sitz im Leben*), amelyben a legendák keletkeztek, Manselli megkülönböztette a hivatalos életrajzokat (*Vita prima, Vita secunda, Legenda maior*), a nem hivatalosaktól (*Legenda trium sociorum*-1246.; *Anonymus Perusinus*-ca.1241; *Speculum perfectionis*-1318) valamint a nem rendszerezettektől (*Legenda perusina, Speculum Lemmens, Ms Little*). Kimutatta továbbá, hogy a *Legenda perusiná*ban, a *Speculum perfectionis*ban, a *Speculum Lemmens*ben és a *Ms Little*-ben fellelhető egy visszatérő kifejezés, a „*Nos qui cum eo fuimus”* [15] , amely feltehetőleg azon testvérek beszámolóit vezeti be, akik maguk is részesei voltak az elbeszélt eseményeknek. Az ilyen felütéssel indított szövegrészeket Manselli dokumentum – értékűnek tekintette.

A következő két alfejezetben rövid, összefoglaló áttekintést adunk a ferences szövegtörténeti kutatások jelenlegi állásáról, amelynek során képet kaphatunk a „questione francescana”-ban

[15] „mi, akik vele voltunk”

megfogalmazódó dilemmákról, illetve a kutatások során bejárt utakról. Ebben a *Fonti Francescane* 2004-ben kiadott kötete nyújtott számunkra nélkülözhetetlen támogatást[16].

1.1. Assisi Szent Ferenc saját írásai és a szövegkritika

Assisi Szent Ferenc saját írásai viszonyítási pontként szolgáltak a ferences kérdés kutatói számára egyrészt a Szent Ferenc – legendák történeti hitelességének vizsgálatában, valamint, ezzel szoros összefüggésben, a szent lelki életének rekonstruálásában egészen addig, amíg a ferences források egyik legjelentősebb kutatója, Kajetan Esser OFM[17] fel nem hívta a figyelmet arra, hogy Szent Ferenc – igazodva a középkorban egyébként széles körben elterjedt szokáshoz – valószínűleg nem saját maga írt, hanem diktált. Kajetan óvatosságra intett a valódi szerzőség kilétét illetően, szerinte ugyanis a szent szerény latin nyelvtudása miatt, inkább a korabeli vulgáris nyelvet szerette használni tollbamondáskor, amelyet latinra fordított a jegyzeteléssel megbízott testvér, de az is előfordulhatott, hogy Ferenc még csak nem is a végleges kifejezést diktálta, hanem gondolatait mondta el, és az írnokra bízta, hogy azt latinul milyen írott formába önti. A jegyzetelő ferences testvérek azonban különböztek a nyelvi felkészültség tekintetében, ezért mutat olyan nagy változatosságot a leírt szövegek stílusa. Ezek alapján sokáig tartotta magát az a nézet, hogy a „saját" írások sem közvetítik teljes hitelességgel és megbízhatósággal Assisi Szent Ferenc arculatát. Kajetan észrevételeit látszik alátámasztani, hogy az egyes források maguk is említést tesznek a közreműködők által eszközölt módosításokról, főként a regulák (*Regula non*

[16] A *Fonti Francescane* a ferences kutatások eredményeinek fényében kommentálja és közli a források szövegét.
[17] Az ő nevéhez fűződik Assisi Szent Ferenc írásainak kritikai kiadása, amely napjainkig az egyik legteljesebb tudományos igényű összefoglaló Szent Ferenc műveinek kéziratos hagyományáról: *Opuscula des Heiligen Franziskus von Assis. Neue textkritische Edition* Ed. Collegi S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, Roma, 1976.

bullata, Regula bullata) megszövegezésénél.[18] Végül maga Szent Ferenc szolgáltatta a megoldás kulcsát az írásainak eredetisége körüli viták lezárásában. A louvain-i egyetem filológusai Assisi Szent Ferenc valamennyi neki tulajdonított művét célba vették, és azon kritériumok alapján vizsgálták őket végig, amelyeket - az életrajzok egyöntetű tanúsága szerint - Szent Ferenc szigorúan betartott beszédben és írásban egyaránt: „(…) non dava a nessuno l'appellativo di „buono" per rispetto verso il Signore, che disse:Nessuno è buono, eccetto Dio solo. Allo stesso modo, non dava a nessuno il titolo di „padre" o di „maestro", nemmeno nelle lettere, per riguardo verso il Signore che disse: Nessuno chiamate vostro padre su questa terra, e non fatevi chiamare maestri."[19] A vizsgálatok eredményeként kiderült, hogy a szövegek egyetlen helyen sem sértik meg ezt a szabályt, így a kutatók kizárták annak a lehetőségét, hogy a szövegekbe Szent Ferenc szellemiségétől idegen gondolati elemek kerültek volna[20].

1.2. A „ferences kérdés" és az életrajzok

Az életrajzok sorát rendszerint a *Vita prima*, azaz a *Vita del beato Francesco* indítja, amelyet IX. Gergely pápa kérésére Tommaso da Celano kezdett írni 1228-ban. Szinte sehol sem említik azonban Illés testvér levelét[21], amely közvetlenül Szent Ferenc halála (1226. október 4.) után

---

[18] „ Un frate laico, indignato di queste costituzioni, per il fatto che quelli avessero avuto la presunzione di aggiungere alcunché alla Regola del padre santo, prese con sé quelle costituzioni (…) attraversó il mare (…) E così con il favore di Dio, i turbolenti furono subito calmati e il beato Francesco ristrutturò l'Ordine secondo i suoi ordinamenti. Vedendo poi che frate Cesario era esperto in Sacra Scrittura, affidò a lui il compito di ornare con parole del Vangelo la Regola che egli stesso aveva concepito con semplici parole. Ed egli lo fece." Aristide Cabassi, Feliciano Olgiati (szerk.): *Cronaca di Giordano da Giano* in Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane. Editrici Francescane, Padova 2004.pp. 1532 - 1535.

[19] Olyannyira ragaszkodott ezekhez az evangéliumi normákhoz, hogy inkább átkeresztelte *Benvegnaté*nak az őt kezelő orvost, csak hogy ne kelljen őt a nevén, *Bongiovanni*nak szólítani. Lsd. *Specchio di perfezione* in Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane. id.kiad. p.1121.

[20] Lsd. bővebben: Carlo Paolazzi: *Introduzione* in*:* Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane. id.kiad. pp.38-41. ; vagy: Raoul Manselli: *San Francesco d'Assisi*. Bulzoni editore. Roma, 1981. pp. 289 – 324.

[21] *Lettera encicla di frate Elia, a tutte le province dell'ordine, sulla morte di san Francesco* in: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane. id.kiad. pp. 236 - 240.

született, mégpedig azzal a céllal, hogy a rend tartományaiba hírül vigye a gyászos eseményt. Annak ellenére, hogy nem életrajzi jellegű alkotásról van szó, mégis érdemes ebben a fejezetben szót ejteni róla, mert olyan témákat vázol fel, amelyeket később Tommaso da Celano *Vita secundá*jában vagy Bonaventura *Legenda maior*jában szintén megtalálunk. Feltűnő hangsúlyt kap a levélben Ferenc eszkatológikus jelentősége, amely visszatérő motívuma a későbbi életrajzoknak: a Mózest jellemző bibliai kifejezések Ferencre vonatkoztatása, Ferenc mint második Jákob vagy Áron említése, és mindez bibliai, főleg ószövetségi idézetek áradatában. A levélnek szinte alig van olyan mondata, amely teljesen önálló és nem szentírásból vett kifejezéssel, szókapcsolattal kezdődik vagy fejeződik be, explicit vagy implicit formában. A szerző még a haldokló Ferenc leírásában is igyekezett bibliai megfeleléseket találni: „Mentre il suo spirito viveva ancora nel corpo non aveva apparenza, ma il suo volto era disprezzato e non era rimasto in lui membro che non fosse straziato”[22]. A levélből kiderül, hogy hogyan látták Ferencet a társai, hogyan akarták őt láttatni, és milyen mérhetetlen volt az a fájdalom, amellyel búcsút vettek tőle: „(…) perché colui che andava e veniva come Aronne, portando a noi dal suo tesoro cose nuove e cose antiche, e consolandoci in ogni nostra tribolazione, fu tolto di mezzo a noi, ed ora possiamo dirci orfani, senza padre.”A levelet William Spoelberch publikálta első ízben a *Speculum vitae B. Francisci et sociuorum eius* 1620-as kiadásában, mégpedig azon korábbi szövegpéldány alapján, amelyet a francia tartományfőnöknek, Gregorio di Napolinak címeztek, és amelyet a valenciennes-i ferences kolostorban őriztek, de később elveszett. Az eredeti kéziratos példány soha nem került elő, és a ferenc–életrajzok is hallgatnak róla. Egyedül Giordano da Giano tesz rá utalást *Króniká*jában, de az ő tolmácsolásában a levél tartalma némileg eltér a jelenleg ismert szövegvariansétól. Giordano da Giano arról tudósít, hogy a levél nemcsak a

[22] Vö. Iz 53, 2-3

stigmákról, hanem a *post mortem* csodákról, valamint arról is szól, hogy Illés testvér káptalanra hívja a testvéreket egy új miniszter generális megválasztására.[23] Az mindenesetre bizonyos, hogy a levél mai, fennmaradt formájában több, de legalább két levél összemásolásából keletkezett. Az első rész, amely önmagában is kerek egészet alkot, Szent Ferenc halálán érzett fájdalom zsoltárokat idéző, megindító soraival kezdődik, majd a stigmatizáció csodájának leírásával folytatódik, és arra ösztönzi a barátokat, hogy imádkozzanak Ferencért, Ferenchez, emlékét pedig féltve őrizzék, majd egy „*Amen*”-nel zárul. Ebben a szakaszban tizenegy ószövetségi és hét újszövetségi utalást találunk. A levél második része, illetve a feltételezett második levél, ezután következik, és többnyire az első részben leírtakat ismétli meg, körülbelül még tizenöt szentírási helyet idéz. Illés testvér levele a tipológiai szimbolizmus szabályait követi: ahogyan az Ószövetség előrevetíti az újat, akként hirdetik a régi szentek az új szentet, Ferencet. Bár nem lehet tudni, hogy a két levél pontosan mikor keletkezett, vagy mikor egyesítették őket a másolók, Illés testvér levele mégis értékes és hitelesnek elfogadott forrás a ferences kutatások számára.[24]

Tommaso da Celano Assisi Ferenc felgyorsított szentté avatási procedúráját (1228. július 16.) követően lát hozzá a *Vita primá*hoz, a pápa megbízásából. IX. Gergely jól ismerte Ferencet, szinte a kezdetektől szoros barátság fűzte hozzá, segített neki a *Regula* végleges formájának, tartalmának kialakításában és mindvégig szívén viselte a rend sorsát. Ferenc még megválasztása előtt[25] megjósolta neki a pápai trónt, az akkor regnáló III. Honoriustól pedig azt kérte, hogy nevezze ki a rend védnökének Ugolinót, aki ekkor még csak püspökként tevékenykedett. Bár

[23] „(…) dava notizia inoltre delle stimmate e di altri miracoli che, dopo la sua morte, l’Altissimo si era degnato di operare per mezzo del beato Francesco; infine raccomandava ai ministri (e ai custodi) dell’Ordine di convenire per eleggere il misnistro generale.” *Cronaca di Giordano da Giano* in: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane. id. kiad. pp. 1551-1552.

[24] Vö: Felice Accrocca: *Introduzione* in: Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane. Editrici Francescane, Padova, 2004. pp. 235 - 236.

[25] Világi neve: Ugolino dei conti Segni. 1198-ban püspökké szentelik, 1206-tól Ostia és Velletri püspöke lesz, majd 1227. március 19-én IX. Gergely néven elfoglalja a pápai széket.

műve bevezetőjében hivatkozik arra, hogy a leírtakat részben magától Ferenctől hallotta, Tommaso da Celanónak feltehetőleg nem sok személyes kapcsolata volt Ferenccel. Az viszont bizonyos, hogy jelen volt a kanonizáció napján, mert arról feltűnő részletességgel számol be a legendában. Az írás során, miként az a prológusban is olvasható, erősen támaszkodott a megbízható szemtanúk beszámolóira, de jól ismerhette Ferenc saját írásait is, mert azok több helyen is visszaköszönnek. Tommaso da Celanót elsősorban a pápa elképzelésének megfelelő Ferenc-kép kialakításának gondolata vezérelte a mű megkomponálásakor. IX. Gergely rendkívüli jelentőséget tulajdonított a koldulórendeknek az Egyház megújításában. Ferenc kanonizációs bullájában, a *Mira circa nos*-ban fogalmazta meg leghatározottabban azt a szerepet, amelyet Ferencnek szánt ebben a folyamatban: Ferencet ahhoz a szolgához hasonlítja, akit az Úr a tizenegyedik órában küld szőlőjébe, hogy művelje, és tisztítsa meg a gazoktól és a gyomoktól, Isten bátor katonájaként tünteti fel, aki szembeszáll az Egyház ellenségeivel, mégpedig a prédikáció fegyverével[26]. A *Vita prima* Ferenc-képe ehhez az elképzeléshez alkalmazkodik, de leghívebben, bár implicit módon, mégis a szentpáli hasonlóság domborodik ki a műből, kezdve a fiatalkori kicsapongó éveket követő „pálfordulástól" a nemzetek apostolát idéző utazásokon át Krisztus sebeinek a viseléséig, amelyekről Szent Pál ekként ír:"Ezután senki ne okozzon nekem kellemetlenséget, mert Jézus jegyeit viselem testemen"[27].

Ezt követően, az 1244-es genovai általános káptalan úgy ítélte meg, hogy Tommaso da Celano *Vita del beato Francescó*ja kiegészítésre szorul. Ennek értelmében az akkori miniszter generális, Crescenzio a Iesi körlevelet küldött a testvéreknek, amelyben arra kérte őket, hogy gyűjtsék össze a Szent életéhez kapcsolódó, addig még nem ismert személyes emlékeket egy új

[26] (…) il Signore (…) nell'ora undecima suscitò il suo servo il beato Francesco (…) manandolo nella sua vigna perché ne estirpasse le spine e i rovi, dopo aver annientati i filistei che l'assaltavano, illuminando la patria, e la riconciliasse con Dio ammonendola con assidua esortazione." *Bolla „Mira circa nos" di Gregorio IX* in: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane id.kiad. p. 1717.
[27] Gal 6, 17

életrajz megírásához. A miniszter generális körlevele az évszázadok során elveszett, de a tartalma fennmaradt a *Cronaca dei XXIV generali*-ban és abban a levélben, amelyet Ferenc három közvetlen társa, Angelo, Ruffino és Leo írt, válaszként a felhívásra 1246. augusztus 11-én, Greccióban[28]. A beküldött anyagból - melynek egy része szintén elveszett - Tommaso da Celano nekilátott a *Memoriale nel desiderio dell'anima*, azaz a *Vita Secunda* megalkotásának. Az új életrajzot feltehetőleg 1247. tavaszán fejezte be és csak később (1250-52) csatolta hozzá a traktátust *Szent Ferenc Csodáiról*. Kérdés, hogy az 1244-ben kiadott körlevélre miért csak két év múlva válaszolt a „három társ"? Egyes feltételezések szerint a válasz IV. Ince 1245. november 14-én kelt *Ordinem vestrum* című bullájában keresendő, amelyben a pápa a ferences *Regula* egyes pontjainak homályosságát szerette volna eloszlatni[29], és amelyben egyúttal jelentősen könnyített a szegénység megtartása és a barátok tulajdonlási jogait illetően. A bulla olyan parázs vitákat váltott ki a renden belül, hogy alkalmazását az 1260-ban összehívott narbonne-i káptalan kénytelen volt érvényteleníteni. Egyes feltételezések szerint ezek a rendi konfliktusok késleltették a grecciói anyag összeállítását és elküldését.

A *Vita secundá*ban explicitebbé válnak azok a hagiográfiai mintaképek, amelyeket a *Vita primá*ban csak a hozzáértő szeme vett észre. Tommaso da Celano először Keresztelő Szent Jánoshoz hasonlítja Ferencet[30], később Szent Márton lovaghoz[31], majd pedig a megtért Pál apostolhoz[32]. A *Vita secunda* két, jól elkülöníthető tartalmi egységből áll: az első rész, amely

---

[28] „Al reverendo padre in Cristo, frate Crescenzio, per grazia di Dio ministro generale, frate Leone, frate Rufino e frate Angelo, che in passato furono compagni, senza esserne meritevoli, del beato padre Francesco, esprimono la loro doverosa e devota riverenza nel Signore. Poiché per disposizione del capitolo generale testé celebrato e vostra, i frati sono tenuti a comunicare alla paternità vostra i miracoli e i prodigi del beatissimo padre Francesco…" *La lettera di Greccio* in: Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane,id.kiad.p.353.

[29] „Vi sono nella vostra Regola alcuni punti dubbi e poco chiari…Per questo noi, volendo rimuovere completamente da essi l'oscurità, chiarificandoli attraverso una perfetta interpretazione…" *Ordinem vestrum* in: Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane,id.kiad.p.1727.

[30] Tommaso da Celano: *Vita seconda* in Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane id.kiad. p. 363.

[31] i.m. p. 365.

[32] „Ritornò senza indugio, fatto ormai modello di obbedienza e trasformato con il rinnegamento della sua volontà da Saulo in Paolo." i.m. p.366.

kronológiai sorrendben meséli el az eseményeket, szinte kizárólag Ferenc fiatalkoráról és megtéréséről szól, amíg a második részben az időrend felborul és Szent Ferenc erényei szerint csoportosulnak a történetek - ez utóbbi később önálló műfajként (*Tökéletesség tükre*) nagy népszerűségre tesz szert a ferences legendaírók körében. Ferenc az „isteni szentség legszentségesebb tükre", akinek szemlélése révén a testvérek szívében fellángolhat az „álmos szeretet"[33]. A rend tehát elszenderedett és Tommaso da Celano nem titkolt célja volt, hogy Szent Ferenc példáján keresztül felrázza a második generációs ferenceseket, valamint irányt mutasson nekik a regula megtartásában. Az erények ilyen kiragadása a történeti kontextusból rávilágít a ferences eszmeiség vitás pontjaira: mindenekelőtt Ferenc prófétikus képességei kapnak különös hangsúlyt, valamint a szegénység témája, Ferenc kapcsolata a szegényekkel - Tommaso da Celano többször megemlíti Ferenc misztikus házasságát a szegénységgel. Érdemes párhuzamba állítani az *Ordinem vestrum* és a *Vita secunda* egyes passzusait a szegénységről: amíg IV. Ince arról beszél, hogy a barátoknak jogukban áll használatba venni bármiféle ingóságot anélkül, hogy az a tulajdonukba kerülne - házat, könyveket, bútorokat - addig Tommaso da Celano kiemeli Szent Ferenc lakhelyeinek szegényességét, és felidézi Ferenc abbéli óhaját, hogy a testvérek kunyhókban, ne kőházakban éljenek, valamint figyelmeztetését a „curiositatem librorum" kapcsán[34]. Tommaso da Celano túl azon, hogy felhasználta a Crescenzio a Iesihez beérkezett anyagokat – ezek egy része a *Három társ legendá*jában is fellelhető - olyan egyéb forrásokból, tanúságtételekből is merített, amelyek eredete máig ismeretlen és sehol máshol nem fordulnak elő, csak a későbbi, *Vita secundá*ból bőséggel merítő *Legenda maior*ban. Giovanni da Parma miniszter generális azonban a *Vita secunda* további kiegészítésére, pontosan a kihagyott

[33] Celanói Tamás: *Szent Ferenc második életrajza*. Agapé, Ferences források, Újvidék-Szeged-Csíksomlyó, 1996. p. 171.
[34] „A szent azt tanította, hogy a könyvekben az Úr végzését, nem pedig azok anyagi értékét, a lelki épülést, nem pedig a külső forma szépségét kell keresnünk." Celanói Tamás: *Szent Ferenc második életrajza*. id.kiad. p. 200.

csodatételek beillesztésére tovább ösztönözte Tommaso da Celanót. Hosszas rábeszélésre - és talán akarata ellenére - Tommaso da Celano végül belefogott *Szent Ferenc csodái*nak megírásába[35] , amivel 1252-53-ban el is készült. Ezt a traktátust elveszettnek hitték egészen a XIX. század végéig, amikor is Antoine de Porrentruy kapucinus egy árverésen véletlenül hozzájutott egy olyan kézirathoz, amely tartalmazta a szöveget. Ma ismert címe, a *Trattato dei miracoli di san Francesco d'Assisi*, François van Ortroytól származik, aki elsőként jelentette meg. Önálló műként nem értékelhető a traktátus, mert a *Memoriale* szerves részét alkotja olyannyira, hogy ebben az egyetlen fellelhető kéziratban sem válik el tőle, mindössze a bevezető mondat utal arra, hogy külön fejezet kezdődik: „Iniziano i miracoli del beato Francesco". Irodalmi és teológiai szempontból a traktátus első része (II-VI. fejezet) a legkidolgozattabb, tematikáját pedig szinte kizárólag a stigmák körüli csodás események alkotják: a szenvedés jegyeinek elnyerésével Ferenc hasonló lett az Úrhoz, aki a teremtmények feletti hatalommal ruházta őt fel (III-IV. fejezet), imái meghallgatást nyernek (V-VI. fejezet), kételkedésnek nincs helye, és a rendi fogadalom megtartásában nincs kompromisszum. Felbukkan a bosszúálló szent motívuma is, amely a konvencionális szentségeszmény egy jellegzetessége: Szent Ferenc fellép azokkal szemben, akik nem hisznek szentségében, nem tartják meg az ünnepét (pl. XII. fejezet: *Donne liberate dai pericoli del parto, e quelli che non osservavano la festa del santo*), vagy a korábbi fogadalmakat. A VII. fejezettől kezdődik a csodák felsorolás-szerű elbeszélése: a bénák járnak, a halottak feltámadnak, a süketek hallanak, a némák beszélnek és a vakok látnak.

Javarészt Tommaso da Celano *Vita secundá*jára támaszkodott Bonaventura da Bagnoregio a *Legenda maior* megírásakor. A *Legenda maior* egy olyan korszakban keletkezett, amikor külső

[35] „Certo non siamo stati spinti a scrivere ciò per vanità, né ci siamo lasciati sommergere dall'istinto della nostra volontà fra tanta diversità di espressioni, ma ci estorse ciò la maniera importuna dei frati supplicanti e ancora ci condusse a portarlo a termine l'autorità dei nostri superiori." Tommaso da Celano: *Vita seconda*. In: Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane. id. kiad. p. 590

és belső harcok tépázták a rendet. 1260-ban a narbonne-i nagykáptalan azzal bízta meg a miniszter generálist, hogy írjon új *vitá*t Szent Ferenc életéről. Három évvel később a pisai káptalanon Bonaventura bemutatta munkájának gyümölcsét, amelyet jóvá is hagytak. Bonaventura ekkor már néhány évet eltöltött a rend élén és átérezte a felelősség súlyát, amely az új *vita* megírásával reá hárult. Latba vetette minden teológiai tudását, hogy egy olyan Ferenc képet fessen a rendtársaknak, amely megoldja a rendet megosztó számtalan külső és belső problémát. Az *Előszó*ban Bonaventura zseniálisan összesűríti Ferenc alakjának leglényegesebb vonásait: ő Krisztus jele és jelenléte a történelem végső órájában, profétai lélekkel megáldott, aki azért jött, hogy az Úr útját előkészítse, mert az Úr hamarosan eljön és bűnbánatra hívja az embereket. Ferenc a hatodik pecsét angyala, aki a Tau-val jelöli meg a hívő szolgák homlokát; ő az új Illés, az új Keresztelő János. Látható tehát, hogy az *Előszó* képei Ferencet prófétai és eszkatológikus szereppel ruházzák fel, ő a vőlegény barátja, aki az üdvtörténet egy új állomását jelöli azáltal, hogy feleleveníti az apostolok korában megvalósuló csodákat. Bár Bonaventura állítja, hogy személyesen meglátogatta azokat a helyeket, ahol a szent született és tevékenykedett, alapos kutatást végzett és kikérdezte a szent még életben lévő társait, nyilvánvaló, hogy elsősorban a már megírt életrajzokra támaszkodott, azok közül is főként Tommaso da Celano *vitá*ira és a Crescenzio a Iesihez beérkezett anyagokra. Az első és az utolsó epizódokat Tommaso da Celano *Vita primá*ja ihlette, a közbülső fejezeteket viszont a *Vita secunda,* de Giuliano da Spira *Vita di san Francesco*jának és a *Három társ legendájá*nak hatása is kimutatható. Szent Ferenc életének alapvető fordulópontjait Bonaventura több helyen is csodás olvasatban adaptálja a forrásokból: miután a szent megcsókolja a leprást, az titokzatos módon eltűnik; az az ember, aki Ortében kenyeret adományozott nekik „nem tudni honnan jött és hová megy”, Szent Ferenc kétségeit pedig arra vonatkozóan, hogy a világban vagy a világtól elvonultan éljen-e, egy isteni látomás oszlatja el. Összességében elmondható, hogy Szent Ferenc emberi vonásai jelentősen

elmosódnak. Tommaso da Celano *Vita secundá*ja inspirálta Bonaventurát a szerkezeti felépítésnél is: a legenda tizenöt fejezetből áll, amelyeket a csodákról szóló külön rész követ. A szent életének eseményeit eleinte időrendi sorrendben olvashatjuk a születésétől egészen addig, hogy III. Honoriusz pápa jóváhagyja a *Regulát*, majd akárcsak a *Vita secundá*ban, a középső egységben kicsúszik a kronológiából az elbeszélés és az erények, valamint az életvitel módozatai körül bonyolódik a cselekmény, hogy aztán a két zárófejezet újra visszatérjen az időrendi elbeszélés adta keretek közé. Néhány kutató szerint a középső részben Assisi Szent Ferenc lelki fejlődését a tökéletesség eléréséig Bonaventura saját tanaiból, azaz a hármas útról (*De triplici via*) szóló tanításból kiindulva ábrázolja: ennek értelmében a szentnek át kellett mennie a megtisztulás (via purificativa – V-VII. fejezet), majd a megvilágosodás folyamatán (*via illuminativa* – VIII-X.fejezet), hogy megérkezzen az Istennel való egység, a *via unitiva* (XI-XIII. fejezet) beteljesülést adó útjára. Ebben a fokozatos felemelkedésben a misztikus egyesüléshez, a Verna hegyén bekövetkező *unione misticá*hoz Ferencet Krisztus keresztje vezeti: a kereszt indítja el, irányítja, és végül Ferenc a keresztben találja meg a végső teljességet is. A kereszt teszi Ferencet fokozatosan Krisztushoz hasonlóvá ezen a meredek emelkedőn, és mire felér a hegyre, mint egy új Mózes, már átalakul a „szeretett lény képére" („nell immagine stessa dell'amato")[36], egy másik Krisztus lesz belőle, Krisztus tökéletes utánzója („imitatore perfetto"[37]). Annak ellenére, hogy a már létező anyagok ilyen erőteljesen befolyásolták a *Legenda maior* megszületését, Bonaventura nem tekinthető csupán egyszerű kompilátornak, hiszen olyan új mondanivaló szolgálatába állította az összeolvasztott forrásokat, amellyel egy teljesen önálló és eredeti művet hozott létre. Egy olyan Ferencet állít elénk, amely a ferences szerzeteseket követésre buzdítja, a világi híveket

[36] Bonaventura da Bagnoregio: *Leggenda maggiore*. In: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane id.kiad. p. 694.
[37] i.m. p. 676.

pedig csodálatra[38]. Bonaventura ábrázolásából eltűnnek a Ferencet nyugtalanító rendi elhajlások, a konfliktusok, és megmarad egy szinte akadályok nélkül fejlődő, és fává terebélyesedő szerzet képe a mustármag allegóriájára. Bonaventura óvatosan került minden olyan utalást, amelynek megosztó hatása lett volna a korabeli rendre, egységre volt szükség a *Legenda maior* megírásakor és Bonaventura ennek rendelt alá mindent. A *Legenda maior*ral párhuzamosan készítette el a liturgikus célokat szolgáló, felolvasásra szánt *Legenda minoré*t, amely Tommaso da Celano *Leggenda ad uso del coro* című munkáját hivatott helyettesíteni.

A „ferences kérdés" mint irodalomtörténeti probléma az elveszett források nyomán keletkezett 1894-ben, amikor napvilágot látott Paul Sabatier *Vie de St. François*-hoz írott előszava, a *l'Étude critique des sources,* amelyben Szent Ferenc három társának Crescenzio a Iesi miniszter generálishoz küldött írásaira hívja fel a figyelmet. Ezekből mindössze az a levél maradt fenn, amelyet az elküldött anyaghoz csatoltak 1246. augusztus 11-én Grecciióban. A levélből kiderül, hogy Szent Ferenc első és hozzá legközelebb álló társaitól, Leo, Angelo és Ruffino testvértől származik, akik olyan történeteket vetettek papírra Szent Ferenc életéből, amelyeket saját szemükkel láttak, de hozzátették, hogy nem szándékoztak életrajzot írni ("per modum legendae non scribimus"), nem időrendi sorrendben követik az eseményeket ("continuatam historiam non sequentes") és csak találomra ("arbitrio nostro") gyűjtötték egybe a legszebb virágokat (*flores*) a rendalapító életéből[39]. Érthető tehát ennek a Szent közvetlen környezetéből származó szövegnek a jelentősége, amely feltehetőleg szabad, interpretációs sémáktól mentes arculatot közvetít. A kérdést tanulmányozó szakemberek azonnal nekiláttak a levélből megismert szöveg felkutatásának. Bár a kéziratok egyöntetűen a *Három társ legendája* előtt idézik a levelet,

[38] „Tutti i convenuti (…) dicevano apertamente che un'umiltà come quella si poteva, sì, ammirare, ma non certo imitare" i.m. p. 639.
[39] Felice Accroca: *Introduzione*. In: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane. Ed.Francescane.Padova 2004.p.789-792.

mintegy a legenda előszavaként, a két szöveg tartalma ellentmond egymásnak: amíg a levélből az világlik ki, hogy a szerzők nem törekedtek a legendaírás műfaji kitételeihez igazodni, az azt követő szöveg egyértelműen tudatos hagiográfiai kompozíciónak tekinthető, időrendi sorrendben meséli el az eseményeket, sőt még a *cursus*t is használja. A legenda megbízott lejegyzője a hozzá beérkező tanúságokon túl láthatóan felhasználta Tommaso da Celano életrajzait, a *Primordi o fondazione dell'Ordine-t (Anonimo perugino)* valamint Giuliano da Spira *Vita di san Francesco* című életrajzát is[40]. A szerző kilétét máig homály fedi, de a szöveg maga árulkodik róla: szokatlan részletességgel kapunk betekintést Ferenc ifjúkori szokásaiba (hogy t.i. kirívóan és különc módjára öltözködött, gyorsan ebédelt, hogy minél előbb futhasson barátaihoz), a szerző láthatóan jól ismeri Assisit, a városbeli előkelő fiatalokat, ritka pontossággal ábrázolja számunkra a városi hivatalok működését, minden más legendánál jelentősebb szerepben tünteti fel a város püspökét, Guidót, ugyanakkor meglehetősen járatlanságról tesz tanubizonyságot a kánonjogban, hiszen felcseréli, és helytelen értelemben használja a „rend" és a „religio" szót („Infatti il loro Ordine non era ancora detto Religione"[41]). Ezek alapján feltételezhető, hogy a szerző nem ferences szerzetes, hanem talán Assisi egy hivatalnoka lehetett, akinek az volt az elsődleges célja, hogy korrigálja azt sötét tónusokkal megrajzolt képet Ferenc ifjúkoráról, családjáról és az egész umbriai városról, amit Tommaso da Celano fest *Vita primá*jában. Ferenc ebben az életrajzban nem megátalkodott bűnös, hanem kifinomult, vidám, udvarias, olykor túlzottan is nagylelkű fiatalember, aki bár nem tökéletesen, de ismeri a francia nyelvet. A *Vita primá*tól eltérően Ferenc szülei itt nem tehetségtelen nevelőként jelennek meg: kiderül, hogy édesanyja a többi gyermekénél is jobban szerette Ferencet, és bár apja kétségtelenül szigorúan lépett fel vele

[40] A *Három társ legendájá*nak keletkezéséről lsd. bővebben: Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane, id. kiad. Felice Accrocca bevezetője: pp. 769-792., valamint Várnai Jakab bevezetőjét a *Három társ legendájá*nak magyar nyelvű kiadásához: *A három társ legendája*, Agapé, Újvidék – Szeged – Csíksomlyó, 1995, pp. 5-11.

[41] „Infatti il loro Ordine non era ancora detto Religione." *Leggenda dei tre Compagni*. In: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane id.kiad. p. 818. Éppen fordítva volt, mert a Rendet eleinte „religiónak" hívták, maga Ferenc is így nevezi írásaiban.

szemben, a szerző nem mulasztja el megemlíteni, hogy milyen mély fájdalom volt számára fiát olyan nyomorúságos körülmények között látni („Atyját mélységes fájdalommal töltötte el Ferenc nyomorúságos életmódjának látása. Mivel ugyanis nagyon szerette fiát, mondhatatlanul bántotta őt, hogy önsanyargatásaival szinte halálra gyötri testét.”[42]) A „legenda”szövegét elküldték Crescenzio a Iesi miniszter generálisnak, Tommaso da Celano pedig felhasználta a *Memoriale* megírásához. Ezek, és az Assisi-beli levéltárban őrzött anyagok, nem estek áldozatul a Bonaventura-féle szövegirtásnak. Később, a XIII. század végén, XIV. század elején egy ismeretlen szerkesztői kéz egybeszőtte a levelet és a szöveget (I-XVI. fejezet), valamint hozzáadott két további fejezetet a sebhelyekről és a szentté avatásról, amelyek témájukban és nyelvezetükben is eltérnek a szövegkorpusz többi részétől. A három társnak tulajdonított szerzőség mindenesetre nagyban hozzájárult a Ferenc emberségére fókuszáló mű népszerűségéhez és ismertségéhez.

A forráskutatások mai állása szerint *A három társ legendájá*nál, sőt még Tommaso da Celano *Memorialéj*ánál is korábbi keltezésű lehet a helytelen módon *Anonimo perugin*ókként, azaz *A perugiai névtelen legenda*ként ismertté vált életírás. A mű eredeti címe: *Primordi o fondazione dell'Ordine,* szerzője pedig az a János barát, akit a grecciói levél úgy említ, hogy „(…)János testvér, tiszteletreméltó Egyed testvér kísérője, aki éppen ebben a tárgyban sok mindent hallott Szent Egyed testvértől(…)”[43]. János barát figyelmének középpontjában nem annyira Szent Ferenc életének bemutatása, mintsem inkább a Ferenc körül szerveződő testvériség, a „fraternitas” története, határokon átnyúló, elismert, hivatalos egyházi renddé való szerveződése és növekedése áll. Éppen ezért ez a tizenkét fejezetnyi mű valahol a hagiográfia és a krónika műfaja között foglal helyet. A szerző láthatóan jól ismerte Tommaso da Celano *Vitá*ját, amelyet

[42] *A három társ legendája*, id. kiad. p. 32.

[43] *A három társ legendája* id.kiad. p.14.

felhasznált ugyan, de jelentősen módosításokkal: sokkal részletezőbben tárja olvasói elé Ferenc álmait és azt a lelki folyamatot, amelynek során Ferenc pugliai utazását félbeszakítva visszatért Assisibe, jelentősen tompítja a Ferenc és édesapja közötti vitát, elhagyja a rivotortói epizódot és kiegészíti az „evangéliumi reveláció" (X-XI. fejezet) történetét. Akárcsak Tommaso da Celano, János fráter is bőven idéz Szent Ferenc írásaiból, de találhatók benne máshol fel nem lelhető adatok: egyedül ebből a szövegből tudjuk, hogy Pietrónak hívták a Szent Damján templom papját, Albertónak pedig azt a koldust, akitől Ferenc áldást kért az atyai átkok után.

A „ferences kérdés" tehát egy elveszett, és "*Florilégium*nak" keresztelt szöveg felkutatásaként indult. A *Florilégium* beazonosítása még nagyobb jelentőséget nyert az 1266-os párizsi nagykáptalanon meghozott döntés fényében, ahol Bonaventura *Legenda maior*-ja lett a rend egyetlen hivatalos életrajza, és az összes többit tűzre vetették, Tommaso da Celano két korábbi életrajzát (*Vita prima, Vita secunda*) is beleértve. Sokan innen számítják a „ferences kérdés" megfogalmazódását. Bár a hagiográfia történetében máig példa nélkül álló pusztítás zajlott, mégsem tudták megsemmisíteni az összes legendát. A *Florilégium*hoz kapcsolódó kutatások eredményeként több hipotézis is született a szöveg kilétéről. Az egyik szerint a *Florilegium* nem más, mint az *Acta Sanctorum*ban már publikált mű, a *Legenda trium sociorum* (*A három társ legendája*), a másik szerint a *Legenda antiqua*nak[44] elnevezett szöveg, amelyet Jacques Delorme fedezett fel 1922-ben a perugiai Biblioteca Augustában (ms. 1046). A *Legenda antiquá*t később átkeresztelték *Legenda perusiná*nak a városról, Perugiáról, ahol rátaláltak, végül *Compilatio assisiensis* címmel jelent meg, elsőként Marino Bigaroni gondozásában. Ez az utóbbi a legtalálóbb cím, egyrészről azért, mert valóban kompilált műről van szó, másrészt pedig azért,

[44] A XIV. század első felében keletkezett, főként spirituális hatásról tanúskodó legendagyűjtemények, kompilációk, vagy a mai forráskutatás terminológiája szerint: a nem hivatalos életrajzok Bonaventura *Legenda maior*ja („legenda nova") előtti hagyományhoz igyekeztek visszanyúlni és ezért viselték a „legenda antiqua" címet. Vö. Varga Imre OFM bevezetője in: *Assisi Szent Ferenc perugiai legendája*, Helikon, Budapest, 1990, p.19.

mert a szöveg eredetileg Assisiből, a Sacro Convento könyvtárából származik. Bár 1922 és 1975 között ötször is megjelent, kritikai kiadása ezidáig nem látott napvilágot. Eredetileg egy olyan kéziratban fedezték fel, amelyet 1381-ben fr. Johannes de Iolo katalógusjellel látott el egy könyvtári leltár során. A kézirat különböző szerzőktől illetve másolóktól származó anyagát egyetlen kéz szerkesztette egybe a Sacro Convento scriptóriumában – valamennyi iniciálé kimutathatóan ugyanannak a kéznek a nyomát viseli az egész kódexben – 1310-12 között. A *Compilatio assisiensis* közvetlenül a *Legenda maior*t követi a kódexben, amely a könyvtárnak a *libraria publica,* azaz a szélesebb közönség számára is nyitott részén volt megtalálható. Feltételezhető tehát, hogy az egyházjogi szövegeket is tartalmazó kézirat és benne a *Compilatio assisiensis* nem privát, belső használatra készült, hanem nagyobb publikumnak. A *Compilatio* olyan anyagokat gyűjt egybe, amelyek Crescenzio a Iesi miniszter generálishoz érkeztek be 1244 után, olyan szövegrészleteket, amelyeket későbbi szerzők, mint Ubertino da Casale és Angelo Clareno egyöntetűen Leo testvérnek tulajdonítanak, illetve olyanokat, amelyek minden kétséget kizáróan Tommaso da Celano *Memoriale*jából származnak. Raoul Manselli tüzetes vizsgálódásainak eredményeként ma már bizton állítható, hogy a szövegrészletek forrása az 1246-os grecciói levélhez csatolt gyűjtemény. A *Memoriale*ból átvett szövegek rendre hiányoznak a *Legenda maior*ból, amely pedig köztudottan sokat merített Tommaso da Celano életrajzaiból. A *Compilatio* elhelyezkedése a kéziratban, valamint a fejezetek tematikája arra enged következtetni, hogy kifejezetten Bonaventura művét hivatott kiegészíteni, anélkül, hogy új *vita*ként versenyre kelt volna az egyedüli hivatalos életrajzként elfogadott *Legenda maior*ral, ugyanakkor megfelelt az 1276-os padovai káptalan felhívásának is, amely, kissé ellentmondva a párizsi határozatnak, újból arra ösztönözte a testvéreket, hogy Ferenc és a kezdetek életéről gyűjtsék össze a továbbörökítésre érdemes emlékeket. Az eredeti szövegvariáns keletkezése ilyen módon akár a XIII. század végére, 1276 utánra is tehető, a kompilátor pedig olyan ferences

lehetett, akinek bejárása volt az archívumba, ahol az összegyűjtött anyagokat őrizték. Az általa egybeszőtt művet reprodukálta 1310-12 között az eredeti szöveghez kínos hűséggel ragaszkodó másoló, kompilátor, aki még a „mi, akik vele voltunk” formulát is megtartotta. Főleg Ferenc életének utolsó szakasza, a betegségek, Ferenc és az első társak közötti feszültségek és ellentétek, valamint a regulában foglaltak megtartására tett erőfeszítések bemutatása kerül előtérbe egy első olvasatra kompozíciós elv nélküli, rendezetlen mindössze az asszociáción alapuló tematikus szerkesztésű műben. Ferenc emberi arca, végtelenül finom és érzékeny lelkivilága sejlik fel az elbeszélésekből, amelyeket egyébiránt áthat a szeretett atya elvesztése feletti fájdalom és nosztalgia érzése is.

A *Speculum perfectionis* azaz a *Tökéletesség tükre* mint önálló forrás 1898-ban Paul Sabatiernek köszönhetően vált ismertté. Paul Sabatier tévesen 1227-re tette keletkezésének idejét, és meg volt róla győződve, hogy Leo testvér írásait fedezte fel, ám későbbi kutatások fényt derítettek arra, hogy a mű eredetileg 1318-ban íródott és ugyanazokból a forrásokból táplálkozott mint a *Compilatio assisiensis*. A *Tökéletesség tükrének* százhuszonöt epizódjából száztizenöt megtalálható a *Compilatió*ban is, a fennmaradó fejezetek pedig vagy költői alkotások (pl. Szent Ferenc *Naphimnusz*a) vagy olyan szövegrészletek, amelyek minden bizonnyal szintén fellelhetők voltak a közös forrásanyagban. A szövegmódosításokból egyértelműen kiviláglik a szerző illetve a kompilátor szándéka: az első fejezet – amely félreérthetetlenül lándzsát tör a regula élhetősége és szó szerinti megtartása mellett – bevezeti a további tizenkét nagyobb egységet, azaz szám szerint éppen annyit, ahány fejezetre oszlik maga a regula is. Erőteljesebben és radikálisabban dominál a Ferenc mint *alter Cristus* téma mint bármelyik korábbi legendában és további következtetések jelennek meg: ha Ferenc másik Krisztus, akkor a regulája is valamiképpen összevethető az evangéliummal, azaz, aki megtartja a regulát, az megtartja az evangéliumot is, tehát a regula éppolyan módosíthatatlan mint a Szentírás: „Perfetto zelatore dell’osservanza del

santo Vangelo, il beato Francesco zelava ardentemente che tutti mettessero in pratica la Regola, la quale altro non è che la perfetta ossrvanza del Vangelo (…)" [45]. A regula megtartása körül zajló heves viták sűrűjében, a *Tökéletesség tükre* határozott álláspontot képviselt.

A Szent Ferenc-legendák láthatóan szövevényes, nehezen követhető szövegtörténetét a XIV. századi kompilációk még tovább bonyolítják.

1.3. A XIV. századi kompilációk

Ami a XIII. században még sürgető szükség volt, vagyis, hogy legyen a rendalapítónak egy írott életrajza, amelyen keresztül megismerhetők a tettei és szavai, példája pedig követhetővé válik, a XIV. századra veszített jelentőségéből. A XIV. századi források nemcsak folyamatosságról tanúskodnak, hanem a ferences szellemiség új hajtásairól is, a hagyományos elemek mellett tehát megjelennek az újak. Elegendő a XIII. században oly népszerű Ferenc mint *typus Christi*[46] témára gondolni, amely a XV. században teljesedik ki, de fejlődési szakaszai végigkövethetők a XIII. századi legendáktól, a *Fioretti*n, Angelo Clareno *Historia septem tribulationum*án (1325 körül), Arnauld de Sarrant *De cognatione b. Francisci* -jén át Bartolomeo da Pisa *De conformitate vitae b. Francisci ad vitam Domini Iesu*-ig (1399). Ezeket a gyakran személyes vagy közösségi érdekek alapján összeválogatott kompilációkat, amelyek a legkülönfélébb ferences forrásokból merítenek, a történetkritika és a filológia még nem vette olyan akkurátus nagyító alá, mint a XIII. századiakat – Raul Manselli maga is elsősorban az 1229/30-1318 között keletkezett ferences szövegeket vizsgálta.

---

[45] *Specchio di perfezione* in Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane, id.kiad. pp. 1076-77.
[46] A *Fioretti*ben megjelenő typológiai szimbolizmusról később még szólunk.

1.3.1. A *Fioretti*

A *Fioretti* az első népnyelven írott legenda Szent Ferencről, a latinul íródott *Actus beati Francisci et sociorum eius* vulgarizált változata. Az *Actus* kompilátora fráter Ugolino Boniscambi da Montegiorgio volt, aki a legutóbbi filológiai kutatások szerint 1331 és 1337 között vethette papírra művét[47]. A *Fioretti* keletkezési dátuma a mai napig kérdéses de minden bizonnyal 1396 előttre tehető - erre az évre datálódik ugyanis Amaretto Mannello[48] *Fioretti* kódexe, amelyről viszont bizton tudható, hogy maga is másolat. Egyes feltételezések szerint az eredeti vulgarizált változat már röviddel a latin szöveg (*Actus*) megjelenése után is napvilágot láthatott[49]. Az *Actus* kifejezetten a széles néprétegek számára gyűjtötte egybe Ferenc életének eseményeit, és irodalomtörténeti különlegessége, hogy bár alapvetően kompilált szöveg, amelyben az egyes részek és bekezdések, olykor egyszerű betoldások, különféle szerzőktől és forrásokból, vagy más kompilációkból származnak (mint pl. Tommaso da Celano *Legenda Sanctae Clarae*-ból), epizódjainak egy része egyetlen korábbi legendában sem fordul elő. Sokat emlegetett példa a kompiláltságára az Angelo Clareno *Hisoria septem tribolationum Ordinis Minorum* (1325) című, polemikus hangvételű művéből kölcsönzött (*Actus)* LXIV. fejezet (*Fioretti* XLVIII), amely éppen stílusának meglepő élénkségével tűnik ki az elbeszélések közül[50]. A *Fioretti* vulgarizálójának kiléte máig ismeretlen, származását tekintve toszkán vagy Markiai ferences barát lehetett, aki javarészt hűen követte az eredeti latin forrást, de fordítás közben olykor-olykor azért maga is válogatott és tovább kompilált. Ennek a válogatásnak köszönhetően

---

[47] Jacques Cambell: *Introduzione*. In: *Actus Beati Francisci et Sociorum Eius.* Edizioni Porziuncola, Assisi, 1988, p. 37.

[48] Amaretto Mannelli a *Cronichette antiche* szerzője és egyben a *Decameron*t másoló Francesco Mannelli édesapja volt.

[49] Felice Accrocca: *Introduzione a „I Fioretti di San Francesco”.* In: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane. Id.kiad. pp.1127 – 1130.

[50] Aldo Maria Morace: *Tecnica narrativa e mitografia dell'ascesi nei „Fioretti” di S.Francesco*. id.kiad. pp. 195-235.

az *Actus* hetvenhat epizódjából huszonkettő kimaradt a *Fioretti*ből, amely viszont tartalmaz hat olyan fejezetet, amely nem található az *Actus*ban[51].

A *Fioretti* népszerűségét jelzi, hogy amíg az *Actus* teljes kiadására 1902-ig kellett várni (Paul Sabatier ebben az évben publikálta az akkor még egy régiségkereskedő tulajdonában levő kódex szövegét), addig, ahogy azt már fentebb említettük, a *Fioretti* már 1469-ben nyomtatásba került Itáliában, és a század végéig még legalább tizenhárom kiadás követte (1476-1497)[52].

III. A *FIORETTI* ÉS AZ OLASZ IRODALOMKRITIKA

A romantika rajongva éltette a *Fioretti „*rózsaszín" meseszerűségét, elbeszéléseinek naív költőiségét, de amikor a századelő szövegtörténeti kutatásai fényt derítettek arra, hogy az eredetinek hitt szöveg alapvető eltérések nélkül követi a korábbi, latin nyelvű *Actus sancti Francisci et sociorum ejus* című legendagyűjteményt, egyfajta kiábrándulás lett úrrá az irodalomtörténészeken. A *Fioretti* jelentősége háttérbe szorult minden olyan értékelésnél, ahol az irodalmár történészként nézett a szövegre, és a művet elsősorban történelmi dokumentumként[53] vizsgálta. A presztízsveszteség tovább mélyült, amikor a Sabatier-féle első *Actus* (1902) kiadás után újabb latin nyelvű kódexek láttak napvilágot (Little és főként a Magliabecchiano), amelyek úgy tűnt, még közelebb állnak a *Fioretti* jelenlegi, ám a kritikai kiadást mai napig nélkülöző szövegéhez[54].

---

[51] *Assisi Szent Ferenc virágoskertje. Fioretti*. Agapé Ferences Nyomda és Könyvkiadó Kft., Szeged, 1999. Fordító: É. Megyeri András. Fr.Varga Imre Kapisztrán bevezője, pp. 7-13. A továbbiakban erre a kiadásra hivatkozok, és a magyar idézeteket is ebből veszem.

[52] Jacques Cambell: *Introduzione*. In: *Actus Beati Francisci et Sociorum Eius.* Edizioni Porziuncola, Assisi, 1988,p. 12.

[53] vö. Eric Donald Hirsch, Jr: *A kritika céljairól* . In: Ikonológia és műértelmezés 3. Szerk. Fabinyi Tibor. JATEPress, Szeged, 1998, pp. 299-318.

[54] Aldo Maria Morace: *Tecnica narrativa e mitografia dell'ascesi nei „Fioretti" di S.Francesco*. Id.kiad.,195-235.

A XX. század első felében a *Fiorettit* többnyire "a szelídség és az érzelmek"[55] vagy a "fantasztikus bűvölet"[56] prózájaként ünnepelték, mert "egyszerűen és egyedülállóan fejezi ki a közvetlen istenkapcsolat megragadhatatlan értelmét"[57], vagy éppen a lelki gyermekkor mítoszát, azaz a "keresztény tökéletesség egyszerű mondatszerkezetekben gombolyodó tiszta, könnyed fonalú, csodálatos" meséjét[58] látták benne. Időnként azért reálisabb hangvételű vélemények is napvilágot láttak. Benedetto Croce, akinek esztétikáját részletesebben is megnézzük a későbbiekben, védelmébe vette a *Fiorettit* azokkal szemben, akik csupán profán szempontokat figyelembe véve, kivonták magukat a műből áradó misztika alól, és monotonnak tartották a tanítói célzatosság miatt. Ugyanakkor egyetértett azokkal, akik szerint éppen a vallásos, moralizáló jelleg szab határokat irodalmi értékének, és arra igyekezett a kritika figyelmét felhívni, hogy ennek fényében jelölje ki a mű helyét[59] az irodalomtörténetben.

Napjaink irodalmi megítélésében egyre nagyobb súllyal esik latba az eredeti szentferenci gondolattól való eltérés motívuma. Bár hangvételét mesterkéltnek és stílusát az összetett ferences üzenet radikalitásától távolinak tartják, többnyire elismerik a vulgarizáló irodalmi érzékét, aki szemmel láthatólag törekedett az igehirdetés feladatán túlmenni és az általa jól ismert (és gyümölcsözően hasznosított) laikus irodalom retorikai, és stilisztikai elemeivel kísérletezni. Mindezt sikerült olyan minőségben megvalósítania, hogy az irodalomtörténészek egy darabig a *Pecorone*[60] íróját (Ser Giovanni Fiorentino) gyanították az anoním szerző álarca mögött[61]. Olykor

---

[55] Attilio Momigliano: *I Fioretti di s. Francesco*. In: Studi di poesia. Laterza, Bari 1938. p. 14.
[56] Giorgio Petrocchi: *Cultura e poesia del Trecento*. In: Emilio Cecchi e Natalino Sapegno (szerk.): *Storia della letteratura*. Garzanti, Milano, 1965, p. 644.
[57] Attilio Momigliano: *I Fioretti di s. Francesco*. Id.kiad. p. 14.
[58] Giovanni Getto: *Introduzione ai Fioretti*. In: Letteratura religiosa dal Due al Novecento, Sansoni, Firenze 1967,p. 145.
[59] „(…) chi si ostina a veder semplicemente poesia in ció che tale non vuole essere e non é fondamentalmente, si accorge poi di urtare come in una barriera che toglie quel largo palpito, quella infinita vista dell'universo che la genuina e piena poesia apre al cuore e allo sguardo umano." Benedetto Croce: *Poesia popolare e poesia d'arte*. Laterza, Bari 1930. p. 163.
[60] Novellagyűjtemény, amely 1378 körül keletkezett Firenzében a *Dekameron* mintájára.

említésre kerül a *Fioretti* nyelv-és irodalomtörténeti jelentőségének alátámasztására, hogy nyelvi tisztasága miatt a Crusca[62] a Trecento legjelentősebb szövegei közé sorolta[63]. Egyes irodalomtörténészek a ferences mozgalom XIV. századi kifulladását vélik felfedezni a giccsesnek vagy édeskésnek tartott ábrázolás mögött. Maradtak azért lelkendező hívei is a *Fioretti*nek:"Talán irodalmunk egyetlen prózája sem hasonlítható a *Fioretti*éhez, amelyben mintha minden szó először születne meg (...), és magával hozná az ősi ártatlanság visszhangját, a naív csodálat ízét."[64]

Ebben a fejezetben a *Fioretti* irodalmi megítélésének történetét szeretnénk felvázolni az olasz irodalomtörténetírás kezdeteitől a múlt század végéig. E panoráma vizsgálatakor azonban elkerülhetetlenül beleütközünk a vallásos szövegek irodalmiságával kapcsolatos dilemmába. Irodalomnak lehet-e tekinteni egy vallásos tartalmú művet? A kérdésre több válasz is született az évszázadok során, ezekből villantunk fel néhányat miközben a *Fioretti*ről szóló olasz kritikákból szemezgetünk korszakok szerinti felosztásban.

1. A ferences irodalom és az olasz irodalomtörténetírás kezdetei

---

[61] G.Petrocchi: *Dagli „Actus beati Francisci" al volgarizzamento dei „Fioretti*" in: Ascesi e mistica trecentesca, Le Monnier, Firenze, 1957, pp.134-135.

[62]Az 1582-ben alapított firenzei Accademia della Crusca a mai napig az olasz nyelvművelés központja, az olasz nyelv tisztaságának megőrzését szolgálja. 1612-ben látott napvilágot Velencében az akadémia első irodalmi és köznyelvi normatív szótára (*Vocabolario degli Accademici della Crusca*), amely kizárólag az itáliai Trecento irodalmi szókincsét tartalmazta.

[63] Aldo Maria Morace: *Tecnica narrativa e mitografia dell'ascesi nei „Fioretti" di S.Francesco*. Id.kiad. pp.195-235.

[64] Alberto Asor Rosa: *Letteratura della persuasione*. In u. ő. : La letteratura italiana. Il Trecento. Einaudi, Torino, 1988. p.282.

Az itáliai irodalom vallásos szegmense a XVII. századig semmilyen visszhangot sem váltott ki világi körökben.[65] Jacopone da Todi laudáit, amelyeket ma már vitathatatlanul a középkori olasz irodalom remekművei közé sorolunk, először 1490-ben adta ki Francesco Bonaccorsi Firenzében, de előszavában még alig formálódik a stilisztikai értékelés, inkább az olvasók spirituális, lelki épülésére ajánlja a művet. Bonaccorsi valószínűleg kegyes jellegű méltatásokon kívül nem is számított egyébre a megjelenést követően: „ Siano adunque confortati li lectori a legere con attenzione esse laude, simplici quanto al stilo et parole, ma piene di sancta doctrina" 1558-ban Rómában is megjelent a kötet, amelyhez Néri Fülöp követője, Giovanni Battista Modio, a XVI. századi római orvos, filozófus és életrajzíró írt bevezetést. Bár Bonaccorsihoz hasonlóan Modio is elsősorban lelki olvasmányként tekint Jacopone da Todi laudáira, nála mégis hangsúlyosabbak az esztétikai jellegű megjegyzések, amelyek a Néri Fülöp körül kialakult, irodalom -és zenebarát, de alapjaiban vallási céllal létrejött iskola hatásáról árulkodnak: Modio utal arra, hogy Jacopone stílusából hiányzik a könnyedség („affettato piuttosto la grandezza dei concetti che la vaghezza del dire leggiadro") a versek nyelvezete pedig durva és egyszerű („scritti rozzamente e con parole dure e basse")[66].

A vallásos szövegek nagyszabású összegyűjtése és katalogizálása a XVII. században kezdődött, leginkább a domonkos és a ferences rend berkein belül, amikor az ellenreformáció hatására, a rend iránti tisztelet és hűség megerősítésére hozzáláttak azon rendtársak írásait felkutatni, akik meghatározó szereppel bírtak a szerzet hírnevének öregbítésében. Ennek köszönhetően látott napvilágot Rómában a *Scriptores Ordinis Minorum* az ír származású ferences

[65] Jacopone da Todi laudáit a XVII. században sorolta szövegei közé a *Vocabolario degli Accademici della Crusca.*

[66] Ezen idézetek, és e fejezet (a 4. alfejezetig) további, másként nem jelzett idézetei Giovanni Getto vallásos irodalomról szóló tanulmányából származnak, amelyben Giovanni Getto (1906-2002), a Croce utáni olasz irodalomkritika egyik legkiemelkedőbb alakja átfogó képet nyújt az itáliai vallásos irodalom kritikatörténetéről.: Giovanni Getto: *La letteratura religiosa* in: u.ő: Letteratura e critica nel tempo, Marzorati editore, Milano, 1968. pp. 140-146.

történész, kiadó és diplomata Lucas Wadding (1588-1657) tollából 1650-ben[67], majd Párizsban a háromkötetetes *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti* (1719-21), a domonkos Jacobus Quétif és Jacobus Echardtól, hogy csak a legjelentősebbeket említsük. Bár ezek az alkotások bibliográfiai jellegűek és nincs irodalomtörténeti tartalmuk, mégis jelentősen közrejátszottak abban, hogy a vallásos szövegek bekerüljenek az irodalmi köztudatba.

A legelső irodalomtörténeti jellegű kísérlet Itáliában Giovanni Mario Crescimbeni (1663-1728), az Accademia dell'Arcadia[68] alapító tagjának nevéhez fűződik, akinek *Istoria della volgar poesia* című műve 1698-ban jelent meg először Rómában, és amelyet 1714-ben újabb kiadás követett. Már ebben a kezdetleges irodalomtörténeti összefoglalóban is helyet kapott néhány egyházi szerző, mint pl. Assisi Szent Ferenc vagy Néri Szent Fülöp, de ekkor ez még olyan szokatlan és merész vállalkozásnak számított, hogy Crescimbeni jónak látta a harmadik kötet elején előre felkészíteni az olvasókat a váratlan „találkozásra": „se troverà in quest'opera qualche soggetto che non si sappia che sia stato poeta di professione, perché questi tali che sono per lo più santi o grandi personaggi, siccome arrecano grandissimo lustro e credito a questa nobilissima arte (…)„. A Crescimbeni nyomdokain elinduló, későbbi irodalomtörténetek, például Francesco Saverio Quadrio *Della storia e della ragione di ogni poesia* című,1739-1752 között kiadott műve, vagy Girolamo Tiraboschi 1772-82-ben megjelent *Storia della letteratura italianá*ja, megszilárdították a vallásos tartalmú írások helyét az irodalmi alkotások között, sőt tovább bővítették az idesorolandók körét. A nagy műveltségű jezsuita Tiraboschi egyébként a tudós teológusok és prédikátorok műveit preferálta az egyházi szerzők közül, ezért viszonylag kevés

[67] legújabb kiadása: 1906

[68] Az Árkádia Akadémia 1690-ben alakult költők, zenészek és műértők társaságából a svéd Krisztina királynő római palotájában. A tagok árkádiai pásztoroknak nevezték magukat, és pásztorneveket vettek fel. Az akkor egyeduralkodó terjengős, dagályos és meserkélt barokk költészettel szemben egy egyszerűbb, tisztább és természetesebb irodalmi stílust állítottak fel.

helyet szorított Assisi Szent Ferencnek, és a róla szóló irodalomnak. Összességében elmondható, hogy ezek a XVIII. századi irodalomtörténeti művek ekkor még inkább csak hatalmas „bibliografikus kompilációk” voltak, tények aranybányái és nem hasonlíthatók a mai irodalomtörténeti kötetekhez.

A Trecento vallásos irodalmára először a purista nyelvészek irányították a figyelmet. Antonio Cesari (1760-1828), e nyelvművelő mozgalom elindítója volt az első, aki behatóan foglalkozott a XIV. századi vallásos szövegekkel. Az ő gondozásában jelent meg ekkoriban Domenico Cavalca *Vite dei Santi Padri*, és Feo Belcari *Vita del Beato Colombin*i című műve, valamint a *Fioretti*, amelyeket követendő nyelvi modellként állított fel *Le Grazie* című dialógusában (1813), kifejezésük eleganciája, szókincsük és mondatszerkesztésük könnyedsége miatt. Hasonlóképpen rajongott más purista nyelvész is ezekért a szövegekért, például Giulio Perticari (1779 – 1822), aki *Degli scrittori del Trecento e dei loro imitatori,* sokatmondó címmel ellátott munkájában szintén a XIV. századdal bezárólag tartja értékelhetőnek és követendőnek a nyelvhasználatot Itáliában, amíg a későbbi századokat, már a XV-et is, a nyelvi barbarizmus századának bélyegez. A vallásos szövegeket tartalmi oldalról ekkoriban nem méltatták, még Giacomo Leopardi (1798-1837), a kivételes humanista műveltségű gondolkodó is csak filológiai szempontból foglalkozik velük és általában ugyanolyan megvetéssel nyilatkozik róluk, mint az egész XIV. századról, amely számára egyenlő volt a „secolo d’ignoranza”-val. Bár a puristák csak nyelvészeti oldalról vizsgálták a XIV. századi vallásos szövegeket mégis az ő ténykedésüknek nagyban köszönhető, hogy a későbbi irodalmi érdeklődés számára elérhetővé válhattak.

A romantika elfordulása a realitástól, elvágyódása a „csodálatos” középkorba, a mesés Keletre, a nemzeti múlt dicső korszakaiba, különös fogékonysága a népi kultúra, a népköltészet iránt, valamint a vallásos érzés, a fantázia és a szabadon szárnyaló képzelet szerepének előtérbe

kerülése rendkívüli módon kitágította a korabeli művészetszemlélet határait, új műfajokat hozott létre és új területeket vont a művészetek körébe. Nem véletlen, hogy a középkori vallásos szövegeket teljesen más fényben, új szemszögből kezdték tanulmányozni a XIX. században. Ekkor született Franciaországban Frédéric Ozanam műve a *Les poètes franciscains en Italie au treizième siècle* (1852), amelyben rendkívüli rajongással tekint az itáliai vallásos szövegekre, közöttük a *Fioretti*re is. Ekkor láttak napvilágot Itáliában Niccolò Tommaseo (1802-1874) gondozásában Sienai Szent Katalin levelei, amelyek már nem csupán szavak gyűjteményeként kerültek az olvasó elé, mint Girolamo Gigli (1660-1722) korábbi *Vocabolario Caterinianó*ja (1707), hanem a szerző emberi alakjával, személyiségével, élettörténetével kibővítve. Cesare Cantù (1804-1895) irodalomtörténetének (*La storia della letteratura italiana*, 1865) egészében a vallásos irodalom aránya jelentősen megnőtt és a megszokott szereplőkön túl (Jacopo Passavanti és Domenico Cavalca művei, valamint a *Fioretti*) olyan új nevekkel egészült ki mint például Girolamo Savonarola.

2. A *Fioretti* Francesco De Sanctis irodalomtörténetében

A romantika legérettebb irodalomtörténeti alkotása minden kétséget kizáróan Francesco De Sanctis (1817 – 1883) főműve, a *Storia della letteratura italiana,* amely első ízben 1870-ben jelent meg Domenico és Antonio Morano kiadónál Nápolyban. De Sanctis előtt az irodalomtörténeti munkákból vagy az irodalom, vagy a történelem hiányzott, azaz ahol a történelem került előtérbe, ott az irodalomnak csupán a háttérdokumentum szerepe jutott. Elsőként De Sanctisnak sikerült a kettőt egyesítenie. De Sanctis egy-egy vallásos mű vizsgálatakor, történeti és esztétikai szempontokon túl, a szerző bonyolult lelki tapasztalatát is

figyelembe vette, így jutott el az emberi és művészi intelligencia értékeléséhez. Az ő irodalomtörténetének köszönhetően szilárdult meg végelegesen a vallásos szerzők kánonja világi irodalomban.

A Trecentóval a *Storia della letteratura italiana* VI. fejezete foglalkozik, rögtön a vallásos irodalommal indul[69]. Itt már nem hiányzik az esztétikai, stilisztikai jellegű véleményalkotás. A romantikus individualizmus jegyében De Sanctis számára jelentősége lesz a szerző személyének, észreveszi és értékeli, hogy a XIV. századi egyházi írók már nem burkolóznak a teljes anonimitás homályába. A romantikus irodalomtörténész számára lényeges felfedezés, hogy érzékelhető a személyesség műveken, még akkor is, ha a szerző neve ismeretlen: „E c'incontriamo dapprima nella letteratura claustrale, ascetica, mistica, religiosa, continuazione in prosa di fra Jacopone, ma in una prosa piena di poesia. Domenico Cavalca, l'autore de'*Fioretti*, Guido da Pisa, Bartolomeo da San Concordio, Jacopo Passavanti, Giovanni delle Celle non sono scrittori astratti e impersonali, come quelli del secolo innanzi, ma, anche volgarizzando, senti che quegli uomini prendono viva partecipazione a quello che scrivono, e vivono lá dentro, e ci lasciano l'impronta del loro carattere e della loro fisionomia intellettuale e morale."

A másik jellegzetesen romantikus vonás az egyszerűség iránti vonzalom, és a XV. század előtti művészetet magasztaló preraffaelizmus: „Perché questi uomini non ragionano, non disputano, e di rado citano: la loro dottrina va poco al di lá della Bibbia e de'santi Padri: ma narrano quel medesimo che si rappresentava ne'misteri, vite, leggende e visione, e sono narrazioni piú vive e schiette, che non i misteri del Quattrocento, raffazzonamenti degli antichi, con piú liscio, ma dove desideri la puritá e semplicitá delle prime ispirazioni." A megelőző

[69] Francesco de Sanctis: *Storia della letteratura italiana*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2002, p. 176-177.

század egyházi irodalmához képest De Sanctis fejlődésnek tekinti, hogy a traktátusok, a „virágoskertek” elvontsága háttérbe szorul és az élet realitása, a „vero giardino dell’arte” kap helyet. Az érzelmek, érzések, a csodás, mesés elemek iránti romantikus rajongás szól a következő sorokból: ”Gli scrittori sono tutti frati, ed hanno le qualitá degli uomini solitarii, il candore, l’evidenza, e l’affetto. Hanno l’ingenuitá di un fanciullo che sta con gli occhi aperti a sentire, e piú i fatti sono straordinari e maravigliosi, piú tende l’orecchio e tutto si beve: qualitá spiccatissima ne’*Fioretti di san Francesco,* il piú amabile e caro di questi libri fanciulleschi.” A képzelet szerepe sem maradhat ki egy romantikus kritikából: „L’immaginazione concitata dalla solitudine presenta gli oggetti cosí vivi e proprii, che vengon fuori di un getto, non solo figurati, ma animati e coloriti, caldi ancora dell’impressione fatta sullo scrittore.” A spontaneitást és a mesterkéletlen őszinteséget szintén nagyra értékelte ez a század, így nem csoda, ha De Sanctis is keresi, illetve kiemeli ezeket a jegyeket a *Fioretti*ben:” Non ci é in queste prose alcuna intenzione artistica, nessun vestigio di studio, o di sforzo, o di esitazione, o di scelta; manca soprattutto il nesso, la distribuzione, la gradazione. Ma si conseguno tutti gli effetti dell’arte che nascono da movimenti sinceri e gagliardi dell’immaginazione e dell’affetto, e n’escon pagine animate, e potenti assai piú sul tuo spirito che non tanti romanzi moderni.”

A *Fioretti* egyik érdeme De Sanctis szerint, hogy mindaz a misztérium, amely elméleti formában Szent Katalinnál is megfogalmazódott, itt kézzelfogható, történeti valóság képében válik értelmezhetővé az olvasó számára[70]. De Sanctis irodalomkritikája a társadalomtörténeti távlatokat sem mellőzi: a *Fioretti* és a többi XIV. századi legenda kapcsán megemlíti, hogy ez a típusú irodalom, és a novella műfaja általában nem volt hatással a művelt, értelmiségi körökre. A *Decameron*ról szóló IX. fejezetben egy pár megjegyzés erejéig még visszatér a *Fioretti*re: „La novella era dunque un genere vivente di letteratura, lasciato in balía dell’immaginazione, e come

[70] i.m. p.208.

materia profana e frivola, trascurata dagli uomini colti. Rivale della novella era la leggenda co'suoi miracoli e le sue visioni. Gli uomini colti si tenevano alto in una regione loro propria, e lasciavano a'frati i *Fioretti di san Francesco* e la vita del beato Colombino, e a'buontemponi la semplicitá di Calandrino e le avventure galanti di Alatiel.„

3. A *Fioretti* és a vallásos irodalom megítélése a századfordulón

A valamivel későbbi irodalmi generációhoz tartozó, pályája kezdetén harcos liberális és ateista Giosuè Carducci (1835-1907), teljesen más hozzáállással közelített a vallásos szerzők szövegeihez mint romantikus elődei, ő a pozitivizmus híveként bizalmatlanul szemlélte őket. Assisi Szent Ferenc költői tehetségéről kevéssé elismerőn nyilatkozott: „orazioni e laudi in prosa poté comporre (non scrivere) (…); versi regolarmente rimati, no."[71] Carducci meggyőződéssel adott hangot *Dello svolgimento della letteratura nazionale* című írásának első fejezetében annak a megállapításának, miszerint a vallásos lélek tapasztalatai, érzései, öröme, fájdalma, félelme még önmagában nem művészet, a reneszánsz rétorok és kritikusok sem tekintették annak, a hívek és a teológusok között pedig botránkozást kelt az, hogy egyes kortárs esztéták és kritikusok mint irodalmi művet tárgyalják őket. Végül Carducci eljut ahhoz a következtetéshez, amelyben más pozitivista irodalmár is osztotta a véleményét, hogy t.i.„ Tra l'aspirazione cristiana e l'arte v'è odio."[72] Adolfo Bartoli (1833-1894) hasonlóan lesújtó véleménnyel szólt a miszticizmusról Petrarcával[73] kapcsolatban: „Anche il misticismo è una malattia che ha afflitto molte anime, che ha annebbiati molti intelletti, che ha lacerato molti cuori (…); tra i morbi morali fu uno dei più

[71] Giovanni Getto: *La letteratura religiosa* in *Letteratura e critica nel tempo*, Marzorati editore, Milano, 1968, p. 140.
[72] Giosué Carducci: *Dello svolgimento della letteratura nazionale* in: Studi letterari di Giusué Carducci. Ed. Franc Vigo. Livorno. 1874.,p. 12.
[73] Adolfo Bartoli hétkötetes műve, a *Storia della letteratura italiana* (1878-1889), a Petrarcáról szóló fejezetnél maradt félbe.

micidiali, fu la peste bubbonica degli spiriti nel grande lazzaretto del medioevo." Alessandro D'Ancona (1835-1914) egy tanulmányában (*Jacopone da Todi, il giullare di Dio nel secolo XIII*) szintén a misztika és a költészet kibékíthetetlensége mellett tört lándzsát: „Crediamo fermamente che le dottrine del misticismo ed i suoi atteggiamenti non siano andamento buono a poetare, perché la poesia vuole il concreto e le immagini della fantasia tramuta in forme reali, né perciò paion fatte per le vaporose sottigliezze." [74]

A századforduló sokszínű kulturális és tudományos érdeklődését tükrözi Gabriele D'Annunzio (1863-1938) ajánlása *Trionfo della morte* (1894) című regénye elején. Ebben, utalva a korabeli regényírók érdeklődésére a pszichológia tudománya iránt, azt javasolja, hogy az „új pszichológusok", amennyiben vissza akarnak nyúlni a gyökerekhez, tanulmányozzák az aszkétákat, a kazuistákat, a prédikációk, homéliák, beszédek vulgarizálóit, olvassák Sienai Szent Katalint, Domenico Cavalcát, és Jacopo Passavantit, merüljenek el Órigenész és Szent Bernát műveiben[75]. D'Annunzio, hűen bevezetőjéhez nem sokkal később írott *Le Vergini delle Rocce* (1895) c. regényét már megtűzdelte Szent Katalintól és a *Fioretti*ből vett idézetekkel[76]. Az ő esztétizáló miszticizmusa nem maradt hatástalan: Guido Gozzano (1883-1916) szeretett tanítómesterével, D'Annunzióval kapcsolatosan a következőkről vallott egy levelében: „Sentivo accennare nei suoi capolavori i nomi e i detti di parecchi mistici della Chiesa e mi punse la curiosità di conoscerli più da vicino. Per questo girai le biblioteche, per questo mi procurai le

[74] Alessandro D'Ancona: *Jacopone da Todi, il giullare di Dio nel secolo XIII*.in: Studi sulla letteratura italiana dei primi secoli per Alessandro D'Ancona. A.Gustavo Morelli Editore,Ancona, 1884. p. 28.

[75] „E gli psicologi appunto, poiché sembra che i nuovi romanzieri d'Italia inclinino a questa scienza (…) Se dunque i nuovi psicologi vogliono riallacciarsi ai padri debbono ricercare gli asceti (…)" in: Gabriele D'Annunzio: *Trionfo della morte*, Mondadori, Roma, 1934, pp. 7-8.

[76] „Come io la fissai nelle pupille, ella si tinse di un rossore che mi parve quasi violento in quella pallidezza. – 'Siate, siate quel fiore odorifero che dovete essere e gittiate odore nel cospetto dolce di Dio!' Ha scritto per voi Santa Caterina. – Voi conoscete Santa Caterina!-fece la clarissa brillando di meraviglia nel suo rossore." In: Gabriele d'Annunzio: *Le Vergini delle Rocce*.Fratelli Treves, Milano, 1905. pp. 267-268.

opere di san Francesco d'Assisi, di santa Chiara, di santa Caterina da Siena, e cosí conobbi, a poco a poco, l'anima di quei Beati"[77].

4. A *Fioretti* mint vallásos próza Croce esztétikájában

A tudományos igényű irodalomkritika területén Olaszországban Benedetto Croce (1866-1952) volt a vallásos irodalom leghitelesebb és legtekintélyesebb kutatója. Ő volt a huszadik század egyik legjelentősebb művészetteoretikusa, filozófus, irodalomtörténész, akit sokáig kizárólag mint az olasz művészeti élet meghatározó szereplőjét tartottak számon, és csak halála után, a hatvanas években terelődött a figyelem esztétikai elméletének egyetemes érvényű mondanivalójára. Croce azoknak a szempontoknak a felállítására törekedett, amelyek irányt mutatnak a hiteles művészeti értékek felismerésében. Vallotta, hogy igazi művészet nélkül nem teljesedhet ki az emberi személyiség, és kiegyensúlyozott társadalom sem létezhet. Mindezt egy olyan korban hangoztatta, amelyben az első, a második világháború, a fasizmus, majd a kommunizmus, és annak devianciái alapvetőnek hitt emberi értékeket kérdőjeleztek meg.

Croce elhatárolódott az esztétikai szubjektivizmustól, amely a létrejött művet kizárólag az alkotó személyéből kiindulva értelmezte de a vulgáris szociológizálástól is, amely szerint a művészet csupán másolata a természetnek és a minket körülvevő valóságnak. Autonómnak tekinette a műalkotást, olyasvalaminek, amely túlmutat a hétköznapiságon, felülmúlja a világot de a l'art pour l'art ürességével szemben képes az ember számára erkölcsi-etikai értékeket is közvetíteni. Croce esztétikájának kulcsfontosságú elve a művészet autonómiájának védelme, amely egyet jelent azzal, amire erőfeszítései mindvégig irányultak, vagyis a művészet helyének

[77] Giovanni Getto: *La letteratura religiosa* in *Letteratura e critica nel tempo*, Marzorati editore, Milano, 1968, p. 146.

pontos meghatározásával a szellemtudományok körében. Croce szerint méltatlan az, amikor a művészet közvetlenül didaktikai célok, politikai manipuláció vagy bármilyen irányzatosság eszközévé válik, mert ekkor elveszíti egyetemességét, örökérvényűségét, jó értelemben vett magasabbrendűségét és végsősoron önállóságát. Croce De Sanctistól veszi át és alkalmazza az *artista* (művész) és a *poeta* (költő) fogalmát: a művész az „alacsonyabb rendű" művészetet műveli, alkotásai öncélúak, időbeli érdekek határozzák meg, míg a költő műve autonóm, képes elszakadni a biográfiai személytől és az esztétikum szférjába emelkedni, inkább előkészíti a tettet (azione) és nem közvetlenül ábrázolja. Croce számára minden, ami nem költészet („non-poesia"), az *letteratura*, azaz irodalom. A költészeten belül különbséget tesz a műköltészet és a népköltészet között *Poesia poplare e poesia d'arte* c. művében. Ebben felhívja a figyelmet arra, hogy a népköltészet –miután kevesebb benne a gondolati és érzelmi mélység - könnyebben válik partikuláris indítékok tárgyává, azaz a műköltészethez képest jobban ki van téve annak a veszélynek, hogy „irodalommá" sűllyedjen. Croce félti a művészetet minden olyan törekvéstől, amely nem esztétikai, hanem gyakorlati céllal, puszta eszközzé redukálja, és így mintegy dehumanizálja azt.[78] Ebben a művében, amelyet pályája csúcsán, az olasz irodalomtörténet szintéziseként indított útjára, elvitatja a vallásos irodalom igazi és teljes művészi értékét[79], mert itt is egy ügyet lát a háttérben, amelyet szolgálni kell, érdekeket, amelyeket elő kell mozdítani, példát mutatni, és lelkesíteni. Croce szerint értelmetlen arról vitatkozni, hogy a költészet hasonló, esetleg megegyezik-e a vallással, vagy a vallási tartalom ölthet-e költői formát. Leginkább a kereszténység vonatkozásában tartja hiábavalónak a kérdést, mert szerinte a transzcendencia, az aszkézis, az elfordulás a világtól, és a szenvedélyek kioltása ellentétes a költészet tartalmával.

[78] vö.:Kaposi Márton: *Intuíció és költészet, Benedetto Croce esztétikája*, Nemzeti tankönyvkiadó, Budapest, 1994. pp. 52-69.

[79] "Se la versificatoria morale e politica profana era limitata dal suo stesso fine e natura, e impedita di diventare vera e propria poesia, libera fantasia e canto, perché mai sarebbe dovuto accadere altrimenti della versificatoria di sentimento e materia sacra?" Benedetto Croce: *Letteratura di devozione* in: *Poesia popolare e poesia d'arte*, Bari, Laterza, 193. p.163.

Croce szerint nem az a lényeg, hogy a vallás, vagy egy adott vallás művészileg mennyire tehetséges vagy tehetségtelen, hanem az, amit hívőknek és nem hívőknek egyaránt el kell fogadniuk, hogy a vallás nem az, és nem is lehet költészet, amint a kritika és az erkölcstan sem. Ugyanakkor előfordulhat, hogy a vallás megfűszerezheti a költemények témáját. A kizáró tényező maga a tanító jelleg, a pedagógiai és gyakorlati célzatosság, amely a vallás sajátossága. A költészet természetéből fakadóan kételkedve tekint mindenféle hitre és a tettekkel járó kötelezettségekre, mert „győzedelmesen és derűsen elmerül a lélek drámájában, a világmindenség fájdalmas és örvendező életében”[80]. Amikor egy költő oktató, didaktikai vagy bármilyen gyakorlati indíttatásból akár vallási, etikai vagy politikai jellegű művet ír, ha költői vénáját használja, szükségszerűen meghaladja a kezdeti célt. Croce Dante *Isteni színjáték*ában is megkülönbözteti a teológiát és a költészetet. Véleménye szerint, ha Dante a kettő egységét megtartotta volna, akkor Domenico Cavalcához, Jacopo Passavantihoz, vagy Sienai Szent Katalinhoz lett volna hasonló, de nem lett volna „genio fraterno di Omero e di Shakespeare”[81].

A Trecento vallásos irodalmáról Croce mint „care prose” e „cari versicoli” beszél, amelyeket a maguk helyén és nemében kell megítélni, anélkül, hogy téves elvárások fényében lebecsülnénk jelentőségüket. Jacopo Passavantival kapcsolatban megjegyzi, hogy elbeszéléseiben, amelyek nem nélkülözik a poézist, Dantéval ellentétben, óvatosan kerül minden olyan ábrázolást, amely egyéniséget adna a szereplőknek, költőivé tenné alakjukat, vágyaikat, gondolataikat pedig közelebb hozná az olvasóhoz. A szereplők az exemplum szolgálatában állnak. A *Fioretti* történetei a maguk különleges szépségében szintén exemplumok Croce szerint. A híres, madaraknak szóló prédikáció fejezete ekként ihlette meg: „Qui si assorge alla vaghezza di una fiaba, la fiaba della gentilezza che spira come aura soave all’apparire della bontà, e quegli

[80] i.m. p. 164.
[81] Homérosz és Shakespeare testvérgéniusza. i.m. p.165.

uccelli sono spiritelli che consentono e si uniscono a lei, docili di ubbidienza e di amore."[82] A Szent Ferenc és Szent Klára ebédjénél kiütött tűz hasonlóképpen elbűvöli Crocét: „La natura si accende e risplende al lume della santità, che gli uomini dapprima vedono solo in quel riflesso: non si poteva trovare un'immagine piú poetica per celebrare il fulgore dell'anima rapita nel divino, con qule suo irraggiarsi tutt'intorno nelle cose stesse inanimate" A *Fioretti*ben leplezetlenül megjelenő tanító szándék miatt sokan egyhangúnak bélyegezték a novelláit, de Croce szerint csak annak tűnhetnek monotonnak, aki a kívülálló szemével, profán módon gondolkozva mindenáron a poézist keresi az egész műben és nem elégszik meg azzal, amennyit a költészetből az nyújtani tud. Croce úgy látja, hogy a *Fioretti* szerzője művészi érzékkel írt, szabadjára engedte összes költészetét, amennyire lelkiismerete és a formai szabályok engedték. Croce azzal zárja a Trecento vallásos irodalmát tárgyaló fejezetet, hogy akármilyen költői magaslatokat is érintenek olykor-olykor az idetartozó művek, a megfelelő véleményalkotáshoz mindig szem előtt kell tartanunk azt a környezetet, amelyben létrejöttek, és azt a szándékot, amelynek megfelelni igyekeztek – ez pedig nem más mint a vallásos életre nevelés és buzdítás szándéka.

5. Croce után a *Fioretti*ről

A *Mistici del Due e del Trecento* Arrigo Levasti (1886-1973) szerkesztésében, ugyanabban az évben, 1933-ban jelent meg (a Rizzoli kiadónál) mint Croce fent idézett műve. Arrigo Levasti bevezetőjében megvédi a vallásos irodalom művészi értékét. A címmel ellentétben Arrigo Levasti antológiájában nemcsak a szigorú értelemben vett misztikusok írásai

[82] i.m. p.168-169.

kaptak helyet, hanem III. Ince pápától Simone da Cascináig, azaz az 1160-1412-ig terjedő korszakban keletkezett, általában véve vallásos témájú prózai művek, imádságok, elmélkedések, prédikációk és levelek is.

Arrigo Levasti szerint csakis tájékozatlanságból, félreértésből és lelki hiányosságokból származhat az a már-már közhelynek számító gondolat, miszerint a XIII-XIV. századi vallásos és misztikus irodalom alkotásai személytelenek, szinte mindegy, hogy melyik szerző tollából származnak. Aki maga nem élt még át misztikus élményt és csak profán szempontok alapján képes megközelíteni a szövegeket, az nem tudja megítélni egy ilyen ihletettségű szerző eredetiségét. Egy vallásos író lehet költő vagy filozófus, de Istennel való kapcsolata olyan mélyen áthatja mindazt, ami a lelkében és az elméjében zajlik, hogy művészetét vagy filozófiáját nem lehet a vallásosságtól idegen, pusztán esztétikai vagy ideológiai alapon megítélni. A legfontosabb kérdés, amit a vallásos témájú művek kapcsán meg kell vizsgálni, hogy a kifejezés és a megélt tapasztalat összhangban van-e, azaz a kifejezési forma elhanyagolható, közepes vagy magasrendű vallási tapasztalatot örökít meg. Arrigo Levasti tiltakozik azon felszínes irodalomkritika ellen, amelynek szemszögéből nézve az egész középkori misztikus-vallásos irodalom egyszerű ujjgyakorlat, variáció egy témára. Ilyet csak az állíthat, akinek nincsenek spirituális tapasztalatai, belső lelki élete. Az ilyen kritikus számára a vallásos írók fenséges belső gazdagsága nem érthető.Egészen konkrétan válaszol Crocénak akkor, amikor rátér a vallásos írók gyakorlati céljaira. Arrigo Levasti szerint nyílvánvaló és tagadhatatlan, hogy praktikus elgondolások állnak egy-egy misztikus jellegű mű hátterében de a szerző társadalmi, kollektív elkötelezettségét mindig megelőzi az Istennel való találkozás misztikus élménye, amely mintegy „lángra gyújtja”, írásra, tettekre sarkallja őt. Hangsúlyozza, hogy a tett (lsd. Croce: „azione”) ebben az esetben kizárólag a misztikus élmény után következik, és sohasem előzi meg. A vallásos irodalom téves

megítélése mindig abból ered, hogy profán esztétikai szempontokat vesznek alapul, pontosan úgy, mintha valaki a kínai vagy az indiai zenét az európai hangskála szerint próbálná értelmezni.

Lehet költői egy vallásos mű, de nemcsak úgy, hogy a szerző költőileg remekbeszabott verseket ír, mint pl. Jacopone da Todi, Luis de León, vagy Keresztes Szent János, hanem abban az értelemben is, hogy a misztikus Istennel való egyesülése pillanatában a tiszta líraisággal találkozik. Maga a líraiság és a misztika nem azonos de egybeesik. A misztikus számára az Istennel való találkozás a legfontosabb, Isten pedig maga a legtökéletesebb szépség, tehát a legtisztább költészet is, amelyben a misztikus feloldódik. A kérdés csak az, hogy ki tudja –e fejezni ezt az élményt a misztikus azzal a líraisággal, amelyben részesült. Arrigo Levasti szerint ez igen ritka. Kevesen vannak a nagy misztikusok és még kevesebben azok, akik misztikusok és egyben jelentős költők is, de ez nem jelenti azt, hogy egyáltalán nem léteznek misztikus-költők vagy, hogy egy-egy misztikus írásaiban nem csillan meg a költészet olykor-olykor. Arrigo Levasti egyetért Crocénak azzal az állításával, amelyet fentebb a *Poesia popolare e poesia d'arte* című művéből már idéztünk: „La poesia (…) si affisa vittoriosa e serena nel dramma dell'anima, nella vita dolorosa e gaudiosa del cosmo, che con questa fa tutt'uno" , de csak annyiban ad érvényt ennek a tételnek, amennyiben a lélek drámája nem kizárólag lélek és lélek, hanem lélek és Isten között is értelmezhető, és amennyiben elismerjük, hogy a misztikus is képes a kozmoszra *sub specie aeternitatis* úgy tekinteni, hogy közben nem feledkezik meg a fájdalomról, és az örömről, az emberi dolgok színességéről („senza lo scolorarsi di tutte le cose umane"). Ilyenformán mi értelme van a Croce által felállított *ratio excludendi*nek misztika és költészet között? - teszi fel a kérdést Arrigo Levasti. A misztikusoknál mindig előtérben marad az isteni egyesülés élménye és a költészet számukra csak egy másodlagos jelentőségű, szükségszerű kifejezési forma lesz. Emiatt azonban nem kell kizárni őket a költészetből, vagy valamiféle alárendelt státuszba száműzni őket.

A XIII-XIV. századi misztika alapvetően a ferences és dominikánus rendhez kötődik, de lényegi vonásait a korai ferencesség határozza meg, főként pedig magának a rendalapítónak, Assisi Szent Ferencnek az alakja. A *Fioretti*ről szólva Arrigo Levasti kiemeli stílusának finomságát, amellyel „meleg és aranyfényű" világba „ringatja" az olvasót. Értékeli, hogy a szerző nem állít fel lépcsőket, és fokokat az Isten felé vezető úton, szereplői ugyanis olyan misztikusok, akik már feljutottak az égi magaslatokba – bár hozzáteszi, hogy a *Fioretti* nem tartozik a szigorú értelemben vett misztikus művek közé, inkább vallásos olvasmány, helyenként felvillanó aszkézissel és misztikával. A szerzőt Arrigo Levasti őszinte, tiszta lelkű minorita barátnak tartja, aki nem szándékozik alámerülni a vallásos lélektan mélységeibe, hanem „lendületesen megindul Szent Ferenc és társai nyomdokán", a csoda pedig olyan megszokott számára, hogy a legnagyobb természetességgel mesél róla, mintha mindennapos eseményről lenne szó. A *Fioretti* legmisztikusabb momentumát a tökéletes boldogságról szóló fejezetben véli felfedezni Arrigo Levasti, amelynek tanulsága, hogy a szenvedés, az igazságtalanság, a fájdalom és a kiszolgáltatottság elviselése az egyedüli, amit az ember saját erejéből megtehet az Isten felé vezető úton.

Francesco Flora (1891-1962) irodalomtörténetének[83] „*Arte religiosa*" c. fejezetét a *Fioretti* tárgyalásával kezdi. Croce tanítványaként mentegetőzve azzal indít, hogy a vallásos tartalmú olvasmányoknak, úgy tűnhetne, nem sok keresnivalója van az irodalomtörténetek lapjain, mert csupán tanítói célzatossággal íródtak: buzdító, gyakorlati vagy esetleg misztikus jellegűek. Ha azonban alaposabban megvizsgáljuk ezeket a műveket láthatjuk, hogy sok helyütt a tiszta megformálás (pura rappresentazione), vagyis maga a művészi cél, minden egyebet felülír, és a kifejezőerő szépsége miatt, amelyben egy alak, egy elbeszélés, egy látomás kiefejeződik,

[83] Francesco Flora: *Arte religiosa* in *Storia della letteratura italiana*, Ed. Minore, Vol I, Dal Medio Evo alla fine del Quattrocento, Edizioni scolastiche Mondadori 1947. pp. 165-167.

felülmúlja mintegy „túlénekli” a témát. A Trecento vallásos irodalmából a latin nyelven íródott *De imitatione Christi*-t tartja a legértékésebb alkotásnak, majd a *Storia di fra Michele Minoritá*-t emeli ki költői hangvétele miatt, de leszögezi, hogy költőiséből a *Fioretti*nek jutott a legtöbb. Flora Szent Ferenc *Naphimnusz*ának poézisét látja folytatódni a *Fioretti* lapjain, ahol is a konkrét művészi tehetség fölébe kerekedett a szerző tisztán vallásos szándékának, és lehetővé tette az ártatlan, naív lelkiállapot lírai megfestését.

A fentebb említett Giovanni Getto, aki oly sokat foglalkozott az olasz vallásos irodalom történetével 1944-ben előszót ír a *Fioretti*hez [84], amelyben a kortárs illetve a romantikus kritika fényében értelmezi újra a „ferences irodalom kis remekművét”. Felhívja a figyelmünket arra, hogy a *Fioretti*t általában az alázatról szóló költeménynek, a teremtmények szerete téneké nek, az igaz boldogság himnuszának tartják, melynek ábrándos prózájában a lelki gyermekség mint a „visszaszerzett ártatlanság” mítosza vagy a keresztény tökéletesség csodás meséje szólal meg. Ha azonban nemcsak felületesen, hanem a lényege mélyén szeretnénk megragadni a *Fioretti* elbeszéléseinek mondanivalóját, akkor mindezek figyelembevételével nem tekinthetünk el a reménység fogalmától sem, amely alapjaiban határozza meg a szöveg jelentését. Giovanni Getto szerint a *Fioretti*t úgy is jellemezhetnénk mint lírai értekezést a keresztény reménységről, az evangéliumi optimizmus breviáriumát. A remény az, amely a *Fioretti*ben kirajzolódó nagylelkű és befogadó Isten képét formálja és áthatja az elbeszéléseket. Elegendő a szultán megtérésére gondolnunk, aki a halálos ágyán beteljesülni látja Szent Ferenc ígéretét, miszerint még halála előtt küld hozzá két testvért, hogy megkereszteljék őt; vagy a leprásra, aki először ellenségesen fogadja Szent Ferenc köszöntését, majd meggyógyul és visszanyeri lelki békéjét; Ruffino testvérre, akit azzal a gondolattal kísért meg a sátán, hogy el fog kárhozni de Ruffino vidám

[84] Giovanni Getto: *Introduzione ai Fioretti*. In: u.ő.: Letteratura religiosa dal Due al Novecento, Firenze, Sansoni, 1967, p. 143-155.

lélekkel legyőzi, és megnyílik a békét adó, megnyugtató isteni szóra, amely boldog életet ígér neki. Ez a hangulat hatja át azokat a jól ismert jeleneteket is, mint a madaraknak vagy halaknak szóló prédikáció, a gerlék epizódját, akiknek Szent Ferenc fészket készít, vagy a gubbiói farkas megtérésének történetét, amelyek később alapot szolgáltattak a főszereplő alakjának szentimentális és femminin eltorzításához a romantika és a dekadentizmus korszakában. Ennek az új összhangnak ember és madár, hal, galamb, fecske, és farkas között azonban semmi köze sincsen a XVIII. századi szalon-érzelgősséghez. Giovanni Getto szerint nem csupán a *Naphimnusz* folytatása a *Fioretti*, hanem az „új teremtés", a „visszaszerzett ártatlanság ámulata", várakozás az ígéret földjére, amely Szent Pálnak a rómaiakhoz írott levelében fogalmazódik meg: „Mert a teremtett világ sóvárogva várja, hogy Isten fiai megnyilvánuljanak. Hiszen a teremtett világ hiábavalóságnak van alávetve, nem önként, hanem az által, aki alávetette, mégpedig azzal a reménységgel, hogy a teremtett világ is felszabadul majd a romlandóság szolgaságából Isten fiai dicsőségének szabadságára. Tudjuk ugyanis, hogy minden teremtmény együtt sóhajtozik és vajúdik mind ez ideig." (Róm 8, 19-23). Ez a teremtés minden részére kiterjedő szentpáli remény az, amely a *Fioretti* történeteinek alaphangját megadja, még akkor is, ha Szent Pál nem utal közvetlenül az ember és a farkas közötti békekötésre, vagy a Gondviselésre, amely pedig a madaraknak és a halaknak szóló prédikáció vezérmotívuma.

Getto idézi Benedetto Crocét, aki szerint a *Fioretti*ben a mesék bája, kedvessége szólal meg, valamint De Sanctist és Francesco Florát, akik gyermekinek tartották a mű hangvételét, de elismerve ezen megjegyzések helyénvalóságát hozzáteszi, hogy ennek hátterében azonban nem egyszerűen esztétikai célok húzódnak meg. A gyermekiesség emblematikus kifejezése egy olyan szemléletmódnak, amely egyszerűségre törekszik, (gondoljunk Masseo testvérre, aki – mint a gyerekek - forogni kezd, azért, hogy eldöntse melyik irányba menjen tovább), alázatra és ezért visszamegy a gyermekkorba, ahol a remény és a várakozás még olyan természetes dolog. Getto

szerint ezért öltik magukra a mese illuzórikus hangnemét a *Fioretti* elbeszélései. „Hadonászó emberkéktől hemzsegő illusztrációk” töltik meg a *Fioretti* lapjait – mondja Getto, utalva a jellemábrázolás egyszerűségére, amely érzelmileg és stilisztikailag is könnyeddé teszi a művet. Getto végül azzal zárja sorait, hogy reményei szerint a jelenkor is fogékony valamelyest arra az igazságra és a költészetre, amelyet ez a kis könyvecske nyújt.

6. A *Fioretti* a XX. századi olasz irodalomtörténetben

Arturo Pompeati Sienai Szent Katalin leveleihez illetve *Libro della Divina Provvidenza* című művéhez képest egységesebb művészi hangvételűnek tartja és a XIV. századi vallásos irodalom kincseként tartja számon a *Fiorettit*. Pompeati szerint a *Fioretti* azzal éri el célját, hogy „tisztaságában és földöntúli sejtelmességében is a földön tartja Szent Ferenc szavait, törvényeit és példáját”. A sok eretnek, fanatikus és szakadár ferences után Pompeati úgy érzi, hogy szükség volt egy olyan műre, amely nem ellentétet szított, hanem csak mesélt, elregélte Szent Ferencnek és első társainak „üde legendáját”. „Egyszerű történet egyszerű lelkeknek” és mégis mindenki számára van mondanivalója. Némi szövegtörténeti kitérő után Pompeati összefoglalja a mű legértékesebb vonásait. Leginkább azt méltatja, hogy „földközelben” tudja tartani a ferences szentségeszményt az elbeszélésekben uralkodó irreális, és mesebeli hangulat ellenére is: az elmét és a fantáziát egyaránt megszólítja. Pompeati szerint tehát „a ferences szentségeszmény ezen a földön olyan elbűvölő könnyedséggel mozog, amely megszabadítja a földi valóságot súlyos korlátaitól és derűs ragyogásban élteti.” Stilisztikai szempontból Pompeati a következőként nyilatkozik: „alázatos hangvétel, egyszerű elbeszélésmód, közvetlen képek, semmi apologetikus eszmefuttatás, inkább a lehető legrövidebb tanulságok”. A jellemábrázolás kezdetleges, épp csak vázlatot kapunk egy-egy személyiségről: Éliás testvér a tudására gőgös értelmiségi, Masseo

testvér az óvatos és bizalmatlan, Leó testvér az engedelmes és egyszerű, stb. de Pompeati szerint a mélyrehatóbb jellemrajz tolakodónak hatna Isten teremtményeivel szemben a *Fioretti*ből sugárzó lelkiség fényében. Érdekességként kiemeli a *Fioretti* XXXVIII. fejezetét, ahol Szent Ferenc „idegenkedik" Éliás testvértől, de Pompeati olvasatában még ez a szokatlan szentferenci bosszankodás sem töri meg a *Fioretti* egységes hangvételét. [85]

Giorgio Petrocchi[86] felhívja a figyelmet arra, hogy a kutatások mélységeiben még nem foglalkoztak a vallásos irodalom egészével, inkább csak egy-két művet ragadtak ki, és nem mint célt vizsgálták, hanem mint olyasvalamit, ami önmagában nem érték. A vallásos irodalom sohasem volt tudományos vagy művészi súlyú vizsgálódás tárgya. Petrocchi jelentős különbséget lát a XIII. és a XIV. századi vallásosság között: a Trecentóban más a morális hangulat, nagyobb hangsúlyt kap a lelki élet feletti szemlélődés mint a szenvedélyes miszticizmus, de még így is marad belőle elegendő ahhoz, hogy újraélessze azt az evangéliumi *pátoszt*, amelytől a XIII. század vallási élete szárnyra kapott. A XIV. századi minorita és a domonkos vagy a jeromosrendi (jezsuátik) irodalom összevetésekor, feltűnik Petrocchinak, hogy amíg a domonkosok ekkor bújtak elő a *studia sollemnia*-nak szánt zárt termeikből, addig a ferencesek ekkor hagyták el az utcákat és tereket - ahol a szegénységről és a szeretetről szóló prédikációik korábban tömegeket térítettek meg - hogy bevonuljanak celláik magányába, és erkölcsről értekezzenek, történeteket elevenítsenek fel a rend fénykorából és népnyelvre fordítotsák, vulgarizálják a XIII. századi vallásos irodalom gyöngyszemeit. A szegénység eszméje a XIV. századi ferences írók számára elmélet, morálteológiai téma lesz, ötlet az értekezésre, szemlélődés tárgya és sokkal kevésbé tett. Egy olyan átmenetnek vagyunk szemtanúi Petrocchi értelmezésében, amelyben a szeretetről szóló vallásos nevelésnek egy nyitott és közvetlenül megszólító változata, amely a korabeli hívek

[85] Vö.:Arturo Pompeati: *Storia della letteratura italiana*, Torino, UTET, 1962. pp. 726-728.
[86] Giorgio Petrocchi: *Cultura e poesia del Trecento*. In: Storia della letteratura. Id.kiad. p. 641.

lelki igényeit hiánytalanul kielégítette, átalakul az erkölcsi tapasztalat egy jóval kevésbé hatékony, száraz, hideg, és olykor szűklátókörű traktátusokból kihallatszó szólamává. A kolostori iskola tanítása táplálta az egész ferences irodalmat és Petrocchi szerint a *Fioretti* stílusán is érezhető, hogy olyasvalakinek a műve, aki a rendház falai között próbált meg visszanyúlni az előző század ferences lelkiségéhez, és arra törekedett, hogy reprodukálja azt a misztikus hatást, és elvarázsolt finomságot, amelyet a XIII. századi szövegekben oly nagyon szeretett.

Petrocchi a *Fioretti* szövegtörténetére is kitér. Megjegyzi, hogy a Crusca *Szótárának (Vocabolario)* alkotói Bartolomeo da Pisa *De conformitate* c. művében jelölték meg a szöveg eredetijét de a későbbi kutatások arra engedtek következtetni, hogy mégiscsak egy eltűnt *Floretum* szolgált a mű alapjául, és pár éve vált egészen bizonyossá, hogy valójában az *Actus beati Francisci et sociorum eius* latin szövegének népnyelvi átültetésével van dolgunk, amelyet valószínűleg egy frate Ugolino da Monte Santa Maria nevű szerzetes vetett papírra a XIII. század végén, XIV. század elején. A vulgarizáló minorita szerzetes lehetett, toszkán származású, a szöveg legalábbis egész biztosan toszkán nyelvjárásban íródott, bár néhányan Marca-belinek tartják a lejegyző barátot. A vulgarizáló 1370 és 1390 között fejezte be a művet. A *Fioretti* Petrocchi olvasatában tiszta, XIV. századi toszkán szöveg, amelyet annyira átjárnak a XIII. századi forradalmi ferencesség és a spirituális szárny eszméi, hogy népnyelvének stílusában megjelenik a XIII. századi írott szövegek archaikussága.

Petrocchi szerint az ismeretlen vulgarizálónak kettős célja volt: egyrészről szeretett volna olyan szöveget alkotni, amely nem száraz, hanem színes, és igényes - látszik, hogy szándékosan nyúl olyan eszközökhöz, amellyel irodalmi hatást kelt - másrészről viszont célja volt az is, hogy érthetőbbé tegye a vallási tananyagot, teológiai elmélkedések nélkül, a korai ferencesség szellemiségének bemutatásával. Ez a kettős cél tetten érhető a fordításban, sőt már a cím „vulgarizálásában” is: ott *actus*, Szent Ferenc és társainak cselekedetei, hőstettei, művei, itt

fioretti, azaz virágocskák, kis válogatás a rendalapító és a leghűbb társak életének szép, és bátorító epizódjaiból. Ettől eltekintve azonban, kétségtelen, hogy a XIV. századi vulgarizált szöveg olyan mű, amely új tanítást nem ad az eredeti szöveghez, az *Actus*hoz. Az újdonság az eltérő irodalmi minőségben, a népnyelv érzékletes és fokozott használatában mutatkozik meg. A *Fioretti* költőisége egy emberséggel, „szelídséggel teljes világ elragadtatott és ártatlan szemléléséből" fakad, és végtelenül tiszta expresszivitású elbeszélések sorozatában fejeződik ki. A minorita szerző szemében még a mindennapi kolostori élet legegyszerűbb és legjelentéktelenebb történései is mesés és elvarázsolt fényben tűnnek fel. Az *Actus* és a *Fioretti* szövegének összevetésekor a kutatók behatárolták ugyan az ismeretlen vulgarizáló önálló költői szerepét, de kimutatták az olasz mű sajátosságát hangvételének azon finomságaiban, amelyek még légiesebbé teszik az elbeszélés atmoszféráját, még csodálatosabbá teszik az egész könyvecskét uraló elvarázsolt hangulatot, „tompítják a színeket, csiszolják a realisztikus érdességeket, visszafogják a párbeszéd és a vallásos reflexió terjengősségét".[87]

Gianfranco Contini (1912-1990) Pietro Giordani (1774-1848) szavait hívja segítségül, amikor a *Fioretti*ről szóló általánosan elterjedt értékítéletet próbálja megfogalmazni a hetvenes években megjelent irodalomtörténetében: „ Sono eccellente e raro modello d'una inimitabile purità e grazia affettuosa di stile". Rövid bevezető után Contini erőteljesen történeti oldalról kezdi boncolgatni a *Fioretti*t. Megjegyzi, hogy a népszerűség bizonyos mértékig elfedte a mű valódi arcát, mert bár az alázat és a szegénység ferences erényei kerülnek előtérbe, ezt mégsem az a naívitás és egyszerűség övezi, mint ahogy azt általában hiszik. A korszak esztétikájának megfelelően a *Fioretti* elbeszélései legkevésbé sem történetiek, inkább szimbolikusan kell értelmezni őket: a gubbiói farkas például Contini szerint a korabeli veszedelmes politikai élet

[87] Giorgio Petrocchi: *La letteratura religiosa* / Cultura e poesia del Trecento /Il Trecento/ in: Emilio Cecchi e Natalino Sapegno: Storia della lettartura italiana. Id.kiad. pp. 637-682.

allegóriája, amelyet a minoriták feladata megbékíteni; a tökéletes boldogságról szóló „virágocska” pedig azokra az ellentétekre utal, amelyek feltehetőleg a rendet akkoriban tépázták. Contini történelmi megközelítéséből az is kiderül, hogy a *Fioretti* akár a ferencesek radikális szárnyának, a spirituális irányzatnak a szócsöve is lehetett, mert szigorú kritikának veti alá Illés testvért teológiai műveltsége miatt, ugyanakkor az együgyü Leó barátot (vagy Bernát, Masseo, Szilveszter, Antal, vagy az esetleges függelékben Egyed és Ginepro tetsvért) tünteti fel követendő példaképnek. A ferences életírás képi megjelenítésében, vizualizálásában aratott óriási sikere csakis Giottóéhoz mérhető (aki viszont Assisiben, csakúgy mint a Santa Croce festésekor a hivatalos legendát, Bonaventura *Legenda maior*ját követte), és töretlen népszerűsége miatt a spirituálisok kisebbfajta győzelmeként értékelhető.[88]

A huszadik század végének olasz irodalomtörténeti munkái közül talán az egyik legelismerőbb hangvételű kritikát a nyolcvanas években kiadott, és Alberto Asor Rosa[89] által szerkesztett olasz irodalomtörténet Trecentóról szóló kötetében, a *La letteratura della persuasione* című fejezetben[90] (a cím önmagában gondolatébresztő a crocei irodalomesztétika tükrében) olvashatjuk, a Jacopo Passavantiról és Sienai Szent Katalinról szóló alfejezet között. A szerző kiemeli a mű költőiségét, amellyel a hit, az alázat és a lelki szabadság világát eredeti, intuitív formában tárja az olvasó elé, egyszerűen, szemben a korabeli teológusok, prédikátorok és tudósok szillogisztikus eszmefuttatásainak bonyolult gondolatmenetével. A középkori keresztény legendák újraélednek, jelenvalóvá válnak, a hitigazságok természetes, spontán módón manifesztálódnak, a földi teremtmények, virágok, növények, madarak, halak, vadállatok és minden apróság csoda, Isten, a Gondviselés megnyilatkozása, a természetfeletti jele, szimbóluma

[88] vö. Gianfranco Contini: *Letteratura italiana delle Origini*, Firenze, Sansoni, 1991, pp. 540-541.
[89] Alberto Asor Rosa (1933, Róma) irodalomkritikus, író, politikus, jelenleg a római La Sapienza egyetemen tanít olasz irodalmat.
[90] Alberto Asor Rosa: *La letteratura della persuasione.* In:u.ő (szerk.): La letteratura italiana, id.kiad., pp. 281-282.

lesz a *Fioretti* lapjain. Amíg a XIV. századi olasz irodalom óriásai hatalmas erőfeszítéseket tettek, hogy „kapcsolatok, kötelékek és alternatívák egész világát” építsék fel műveikben, addig a *Fioretti* anonim kompilátora megtalálja a realitáshoz, és a transzcendenciához vezető utat a csend és az extázis eszközével. A tér és az idő lelki, belső tudati történéssé változik, amely leginkább a XXXIV. fejezetben válik nyilvánvalóvá, ahol Egyed testvér és Lajos, francia király a „szívük mélyéig”megismerik egymást az „isteni közreműködés” segítségével, anélkül, hogy egy szót is váltanának. A „meggyőzés”, amelyet a domonkosok az észérvek rávezető erejével gyakoroltak, a ferences módszer alapján intuitíven, a lélek mélyéről kiindulva történik:„ Mások lépcsőket állítanak fel, utakat és ösvényeket vágnak (…) hogy Istenhez eljussanak: a *Fioretti* szerzője viszont könnyedén jut el, csomag nélkül, szinte öntudatlanul.”

Franco Ferrucci[91] a XIV. századi vallásos irodalom területén két irányzatot különít el mítosszal, mitológiával foglalkozó irodalomtörténeti tanulmányában[92]: az egyiket „non-mitológikus” vonalnak nevezi, amelyet érzelmileg telítettnek tart és amelynek véleménye szerint legfőbb képviselője Sienai Szent Katalin, a másik irányzatot pedig „mitológikus-narratív” – nak hívja. Ez utóbbihoz sorolja a *Fiorettit*, valamint Jacopo Passavanti, Domenico Cavalca és Angela da Foligno írásait. Ferrucci szerint ez a kettősség tükrözi a korabeli vallásosságban fellelhető dualizmust, amelyben jelen volt az igény egyrészről a hit misztikus, vagyis tanító jellegű és „antihedonisztikus” irodalmi formáira, másrészről pedig a törekvés arra, hogy „saját pályáján, azaz a mesék de ezúttal keresztény, tehát legitim mesék világában vívjon meg az új pogánysággal”. Szent Ferenc és a farkas találkozása keresztény mese, amely Ferrucci olvasatában

[91] Franco Ferrucci (1936, Pisa), olasz író, irodalomkritikus, jelenleg New Yorkban tanít.
[92] Franco Ferrucci: *Il mito*. In: Alberto Asor Rosa: Letteratura italiana. Vol. V. id.kiad. pp. 523-524.

szemben áll az ovídiuszi mítoszokkal. Végül ez, a mitológikus- elbeszélő irányzat kerekedett felül a vallásos próza történetében.

Talán nem véletlen, hogy az egyik leglesújtóbb ítéletet a *Fiorettiről* éppen egy történésztől olvashatjuk. Alberto Asor Rosa olasz irodalomtörténetének az irodalom és a hatalom viszonyát boncolgató első kötetében, *Dal comune alla corte rinascimentale* címmel Franco Gaeta[93] társadalomtörténeti kontextusból kiindulva mond véleményt. A XIV. század második felétől a nagy pestisjárványt követően az egész itáliai, de főként a toszkán és a firenzei társadalom válságba került. A krízis előjelei már az előző század vallási és politikai mozgalmainak kifulladásában is megmutatkoztak. Olyan eszmék mint pl. a szegénység ekkorra elveszítették a korai ferencesség lelkesítő, mindent elsöprő erejét, lendületét és kritikai eszmefuttatások, teológiai értekezések tárgyává vagy „ a *Fioretti* elbűvölő giccsévé" váltak[94].

Műfajtörténeti tanulmányában Achille Tartaro[95] körképet ad a XIV. századi prózáról, amely egészen más jellegű gyümölcsöket termett mint amire Dante bonyolult, életrajzi ihletettségű *Vita Nuová*ja után számítani lehetett[96]. Az olasz próza aranykorában inkább a már szentesített, és hivatalosan is elfogadott műfajok virágoztak: a történetírás (krónikák formájában); vallási propaganda, tengernyi morális, hagiográfiai, didaktikus írás („csodák", exemplumok, vallásos levelezések); valamint a karoling és a breton mondakör szerencsés adaptációján felnövő letteratura „romanzesca". A Trecento történetírása nem követi a középkor enciklopédikus és univerzális törekvéseit, krónikái érzelmekkel, félelmekkel, a krónikás személyes tapasztalataival gazdagodnak (Dino Compagni, Giovanni Villani). A krónikások etikai, morális és politikai

---

[93] Franco Gaeta olasz történész.

[94] Franco Gaeta: *Dal comune alla corte rinascimentale* in Asor Rosa, vol. I. Letteratura e potere, Giulio Einaudi editore, Torino, 1982, pp.226.

[95] Achille Tartaro olasz irodalomtörténész, jelenleg a római La Sapienza egyetem bölcsészettudományi karának dékánja.

[96] Achille Tartaro: *La prosa narrativa antica*, in Alberto Asor Rosa (szerk.): Letteratura italiana. Le forme del testo II. La prosa.id.kiad., pp.646-647.

eszmefuttatásai transzcendens jelleggel telítődnek a vallásos szerzők írásaiban, a népi vallásosság igényeire pedig a Biblia vulgáris fordításai, hagiografikus, doktrinális és tanító jellegű prózai művek válaszolnak. A domonkosok pedagógiai törekvéseit a teológia és a misztika dualitása jellemzi. Bár mentes mindenféle kifejezésbeli keresettségtől mégis sűrűnek tűnnek, izzónak és vibrálónak hatnak Giovanni Colombini *Levelei* (*Lettere*) vagy Sienai Szent Katalin művei a század második feléből. Jacopo Passavanti *Specchio di vera penitenza* c. művével beilleszkedik az exemplumokra építő elbeszélők sorába, akárcsak Giordano da Pisa és Filippo degli Agazzari (*Assempri*). Jacopo Passavanti nagyon tudatosan használja a vulgáris nyelvet és annak népszerűsítő erejét, színesen ír, magával ragadja az olvasót, az érzelmekre hat, ellentétben Domenico Cavalca (1320-1342) száraz prózájával. Az általa felhasznált exemplumok javarésze az *Alphabetum narrationum*-ból származik. Többnyire a jó és a rossz harca, a bűntől való rettegés, a bűntudat, lelki gyötrődések jellemzik a főhősöket.[97]

Achille Tartaro tanulmányában[98] erőteljesen keverednek a történeti és esztétikai szempontok. Jacopo Passavanti sötét tónusokkal megrajzolt exemplumaihoz (*Specchio di vera penitenza*) képest a *Fioretti*t teljesen eltérő hangú műnek tartja. A szövegtörténetre vonatkozóan kiemeli, hogy a *Fioretti* a spirituálisok és a konventuálisok közötti harc hevében íródott *Actus beati Francisci et sociorum eius* fordítása, majd rátér az esztétikai értékelésre. Achille Tartaro szerint az ismeretlen, talán szienai, kompilátor művészete nem annyira a latin eredeti szöveg „szerény (és nem mindig szerencsés)" narratív és stilisztikai átszerkesztésében ragadható meg, hanem inkább abban, ahogyan felhasználja az *Actus* azon epizódjait, amelyek a leginkább igazodnak egy „árnyoldalak nélküli, idilli, és elementárisan népi devóció" céljaihoz. Ezen korlátokon belül a *Fioretti* „mesterkélt" és a ferences üzenet összetettebb és feszültebb

[97] i.m. p.649.
[98] Achille Tartaro: *La prosa narrativa antica* in Le forme del narrare, Vol. III. di Asor Rosa, Giulio Einaudi editore, Torino, 1982,p. 651.

igazságától alapvetően távoli „naivitása” bizonyos irodalmi finomsággal fogalmazódik meg. A szegénység és az engedelmesség erénye jut főszerephez a teremtés harmonikus és békés rendszerében, amelyet Achille Tartaro szerint az elbeszélések időnként a „mesék és legendák távoli, szuggesztív világába vetítenek”. Kicsit később összefoglalóan, a korabeli profán irodalommal is összevetve megállapítja, hogy „A *Fioretti* irodalmi intelligenciája (…) a Boccacciót követő prózai termés nagy részét messze felülmúlja”.

Bár az itt bemutatott irodalomkritika valamelyest segít a szöveg megértésében, a mai átlagolvasó számára mégis olyan távolinak tűnik az az erkölcsiség, amely a *Fioretti* eseményeit mozgatja, hogy rémülten, vagy fejcsóválva csukja be a könyvet az első három fejezet után. A mű több évszázados népszerűsége mégis elgondolkodtató. Hermann Hesse (1867-1962), akinek első regényét Assisi Szent Ferenc alakja ihlette[99], 1905-ben a következőket írta egy recenziójában, amelyet a *Fioretti* egy német fordítására készített: "(...) ez a gyűjtemény már a könyvnyomtatás feltalálása előtt Itália legkedveltebb népi olvasmánya volt és máig az maradt. A *Fioretti,* az olasz novella előfutára vallásos tartalma dacára, egy olyan emlékmű, amelynél értékesebbet és maradandóbbat nemzeti irodalom nem is állíthatott volna ilyen nagy személyiségnek.”[100]A mondanivalójának tehát mégis tartalmaznia kell valami örökérvényűt, másképp már a feledés homályába veszett volna. Valójában a kifejezésmód, maga a megnyilvánulási forma, a "mitikus

[99] Hermann Hesse 1901-ben utazik első ízben Itáliába, amelynek során érinti Assisit is. Ezt az utazást örökíti meg *Peter Camenzind* (1904) című regényében. A regény főhőse ifjúkorában ambíciózus világi ábrándokat kerget, majd az élet viszontagságaitól megtörten és kiábrándulva, Itáliába utazik, ahol barátságot köt egy bénával. Felfedezi, hogy a béna férfi, Boppi magában hordozza az emeriség teljes szépségét és méltóságát. Ez a felfedezés elvezeti őt a szeretet fontosságának felsimerésére, és új értelmet ad az életének. A történet párhuzamba állítható Assisi Szent Ferenc megtérésével, amely a híres leprásnak adott csókkal vette kezdetét.

[100]„ (…)prima ancora che fosse scoperta la stampa questa raccolta era ciò che è ancora oggi: il libro popolare più amato in Italia. I *Fioretti,* che malgrado il loro contenuto devoto precorrono le novelle italiane, sono il monumento piú bello e imperituro che un grande uomo abbia mai ispirato nella letteratura del suo popolo…”A *Fioretti* keletkezését a sokáig XIII. századra tették, és a köztudatba a szazadfordulón még frissnek számító történeti kutatások nem jutottak el, Hesse valószínűleg ezért nevezi a *Fioretti* elbeszéléseit az olasz novella előfutárának. Idézet: Aldo Maria Morace: *Tecnica narrativa e mitografia dell’ascesi nei „Fioretti” di S.Francesco*. Id.kiad. p. 235.

ruha"[101]az, ami idegen a huszonegyedik századi ember számára, akinek fogalmi rendszerét természetszerűleg óriási távolság választja el a *Fioretti* fejezeteiben tükröződő kultúrától. A szöveg múltja és a befogadó jelene közötti időbeli distanciából adódik ez a - gadameri hermeneutikából már idézett - feszültség[102], amely arra késztet, hogy megfejtsük a legendagyűjtemény rejtjelezettnek tűnő üzenetét. Mint láttuk, napjainkban a ferences rend éppen arra törekszik, hogy a forrásokat, közöttük az életrajzokat dekódolja, helyesen interpretálja, és így saját történelméhez, végső soron pedig saját identitásához közelebb kerüljön. Egyfajta mítosztalanításról beszélhetünk, amelynek segítségével feltárul az a kulturális közeg, amelyben a mondanivaló megfogalmazódott, a mondanivaló pedig ebben a fényben új értelmet nyer, élővé válik. A ferences rend nem pusztán történetileg akarja megérteni a szöveget, amikor arra tesz kísérletet, hogy rekonstruálja a történeti körülményeket és belehelyezkedjen az adott történeti szituációba[103]- mert ezzel lemondana arról a lehetőségről, hogy a hagyományban igazságra bukkanjon - hanem az értelmezés folyamatán túl, vagy azzal együtt, saját jelene számára is érvényes igazságokat szeretne felfedezni az alapító körül kialakult legendairodalomban, hogy jelenlegi önazonosságát és hitelességét tovább építse.

IV. A *FIORETTI* ÉS A HAGIOGRÁFIA

Az előző fejezetben idézett irodalomtudósok természetszerűleg profán irodalmi szempontok szerint elemzik a *Fiorettit*: történeti, esztétikai-stilisztikai aspektusból közelítenek

[101] vö. Paul Ricoeur: *Előszó Rudolf Bultmannhoz*. In: Fabinyi Tibor (szerk.): *Ikonológia és műértelmezés* 3, JATEPress, Szeged 1998, pp. 169-185.
[102] Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Id.kiad. p. 330.
[103] A történetiség az értelmezésnek csupán egy fázisa, mert „nem merevedik egy múltbéli tudat önmagától való elidegenedésévé, hanem a jelen megértéshorizontja vonja magába”. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Id.kiad. p.418.

hozzá, keresik benne azt, ami mai fogalmaink szerint irodalmivá teszi, amitől beleilleszthető az irodalmi művek mégoly bizonytalan körvonalú kategóriájába. Ezen törekvés eredményeként látnak napvilágot olyan értékelések mint pl. a Crocét idéző Natalino Sapegno kommentárja:„Ma è pur vero che da questi racconti è assente sempre l'umanità intesa nel suo aspetto più ampio, come dramma e conflitto, ascensione e progresso, quell'umanità che sola è veramente materia di poesia".[104] Közismert, hogy a *Fioretti*nek vannak irodalmi téren is méltányolható érdemei, hiszen a szerző vagy a vulgarizáló kompilátor törekedett a költőiségre és felhasználta a korabeli világi novellák retorikai elemeit. Vizsgálódásunk tárgya azonban alapvetően a középkori hagiográfia produktuma, ezért érdemes azt is figyelembe venni – mint ahogy erre egyes irodalomtörténészek ki is térnek[105] -, hogy a szerzőnek elsősorban e műfaj diktálta követelményeknek kellett megfelelnie: a szentek életének tradicionálisan elismert és ismert képei, sémái és kifejezőeszközei közül kellett válogatnia ahhoz, hogy a mondanivalója bizton célba érjen. Ebben a fejezetben arra teszünk kísérletet, hogy ezt a műfaji meghatározottságot alapul véve visszahelyezzük a művet saját korába, és fellebbentsük a fátylat arról a történelmi, kulturális-spirituális kontextusról, amely meglátásunk szerint leginkább formálta a *Fioretti* elbeszéléseit. Bár egyes irodalomelméleti irányzatok elvetik az alkotói szándék illetve a történetiség szerepét egy mű értelmezésének folyamatában, mi mégis abban bízunk, hogy új jelentéstartalmak kerülhetnek a felszínre azzal, ha megvizsgáljuk miként ágyazódik a *Fioretti* a korabeli műfaji kötelmek, tendenciák, szenttisztelet, tágabb történelmi és rendtörténeti összefüggések, a korabeli sajátos gondolkodásmód, művészetfelfogás (tipológiai szimbolizmus), valamint az uralkodó

[104] Natalino Sapegno: *I „Fioretti di san Francesco"* in u.ő: Storia letteraria d'Italia. Il Trecento. Casa Editrice Dr. Francesco Vallardi. Milano, 1960. pp. 541-542.

[105] „(…) sicché la felicità espressiva dei *Fioretti* non deve far dimenticare che il testo si colloca in un insieme composto da tendenze religiose, filosofiche, letterarie e in una parola culturali (…) Meglio che come un'opera in cui si rispecchia la complessità del francescanesimo, i *Fioretti* vanno considerati come la voce di una delle sue componenti (…)" Francesco Bruni: *S. Francesco e il francescanesimo. La sensibilità e le idee.* In: Giorgio Bárberi Squarotti: Storia della civiltà letteraria italiana. UTET. Torino, 1996. p. 52.

spirituális irányzatok, nem utolsó sorban pedig a folklorisztikus világszemlélet által alkotott kulturális-szellemi környezetbe, klímába.

1. Műfaji sajátosságok

A hagiográfiában használatos motívumok kánonja, írott és íratlan szabályai észrevétlenül szilárdultak meg az évszázadok során és lassan, több fázisban módosultak. A szentek történeteinek, életének lejegyzése, „életírása" (*vita*) visszanyúlik a kereszténység kezdeteihez. Korai formájának tekinthetők egyes apokrif iratok is, amelyek a hellenista regények mintájára, egyfajta keresztény szórakoztató olvasmányként szolgáltak egyéni vagy közösségi célokat, közismert ószövetségi vagy újszövetségi bibliai alakok életének színes átírásával, kiegészítésével. Az első szentek, vagyis azok az elhunytak, akiket nyilvános keretek között kezdtek tisztelni az ősegyházban, a mártírok voltak. Az ő törvényszéki kihallgatásaikat, szenvedésük, hitvallásuk történetét örökítették meg a katakombák keresztényei által összeállított vértanúakták (*acta martyrum*)[106], amelyek így elsőként szolgálták a „szentek" emlékének továbbörökítését. A vértanúk szenvedéstörténetét (*passio*) aztán felolvasták a haláluk évfordulóján az egész közösség előtt. A felolvasás továbbélt az egyház hagyományában: a későbbi szerzetesközösségekben étkezés alatt vagy akár a szentmise keretein belül is helyett kapott a *Liber legendarius*ban vagy a *Liber passionarius*ban található hitvallók, vértanúk felolvasandó anyaga, a *legenda*. A vértanúakták és feldolgozásaik az írni nem tudó, egyszerű átlagkereszténynek szóltak, nem az egyházatyák teológiai traktátusain nevelkedett, művelt főknek - ezt tükrözi a bennük kirajzolódó hit,-és hiedelemvilág is. A kereszténüldözések befejeződésével még nagyobb népszerűségre tettek szert a vértanúakták, amelyek folyamatos módosításokon mentek keresztül: kiszínezték

[106] A legrégebbi vértanúakta *Polükarposz vértanúsága* a II. századból.

őket és csodás elemekkel bővítették eredeti, szűkszavú leírásaikat, elterjedt a hitvallók[107] kultusza is. Amíg a kereszténység első századaiban a hitvallók egyetlen tette, a hit vállalásának és megvallásának aktusa, és az ezzel esetlegesen együttjáró vértanúság áll a róluk szóló elbeszélések középpontjában, addig a későbbi művek már egy egész élet bemutatására vállalkoztak: a IV. században születik meg a hagiográfia, az ókori biográfia mintájára, a szent életpályájának bemutatása gyanánt[108]. Az első *vitá*k közé sorolandó többek között Pontius diakónustól *Szent Cyprianus élete*, amely még a keresztényüldözések alatt született, valamint a műfajteremtőnek számító *Vita Antonii* Remete Szent Antalról (Szent Atanáztól), valamint a Szent Ágostonról (Possidius), Szent István vértanúról (Prudentius), valamint Szent Mártonról (Sulpitius Severus) szóló életrajzok. A legjelentősebb gyűjtemény pedig a sivatagi atyák életét feldolgozó *Vitae Patrum* volt. Ezekben az elbeszélésekben már jól érzékelhetően jelen van a világi prózai alkotásokra jellemző cselekményesség, képalkotó fantázia és megjelenik egyfajta jellemrajz is. Az elbeszélés történeti hitelességét ekkor még az időbeli közelség garantálta, hiszen a szerzők sokszor maguk is szemtanúi („*testis de visu")* voltak az általuk megörökített eseményeknek. A tanító szándék azonban mindig is előbbre való volt, és rendszerint felülkerekedett a leírtak valóságtartalmán, de csak a VII. századtól indul el az a folyamat, amelynek során végképp háttérbe szorul a történetiség és az életrajzok legendaszerű elemekkel telítődnek. A legenda, amelynek írott változata rendszerint csak hosszas szájhagyományozás után látott napvilágot, a szenttisztelet terjesztésének egyik leghatásosabb eszköze lett a középkorban. Ekkoriban alakultak ki a legendákra máig jellemző főbb toposzok, a szereplők típusai és a tartalmi vázak. A szerzők forrásai között pedig a Szentírás, valamint a korábban keletkezett *vitá*k, és egyéb gyűjtemények, művek mellett megtaláljuk a keleti mítoszokat, meséket is. A IX-X. században a monasztikus

[107] A hitvallók csakugyan szenvedtek a hitükért, de nem jutottak el a vértanúságig.
[108] V.ö.: Vanyó László: *Az ókeresztény egyház irodalma*, Budapest, Jel kiadó, 2007, I. kötet pp.: 41-51, 438-445, II. kötet: pp. 73-76.

szerzetesi eszményt előtérbe helyező hagiográfiák sokasodtak meg a cluny reform hatására, amíg a XIII. századot a nagy gyűjtemények megjelenése jellemzi, a *legendae novae / abbreviationes* elterjedésével. Ennek az új műfajnak a kialakulása a koldulórendek, főként a domonkosok tevékenységéhez kötődik, akik olyan gyűjtemény létrehozására törekedtek, amely tartalmazza a szentek lerövidített, összesűrített és egy kötetbe szerkesztett életét a prédikációra való felkészülés megkönnyítésére.[109] Ekkor indult hódító útjára Iacopo da Varazze *Legenda Aureá*ja is, amely évszázadokon át nyújtott támogatást a lelkipásztorkodó papság munkájában, a nép vallásos nevelésben[110]. A vándormotívumok, a jellemek elnagyolt ábrázolása, valamint a csodás és természetfölötti jelenségek aránya még jobban megnő a XIV-XV. századi hagiográfiai művekben. Ennek fényében némileg megkérdőjelezhető az a nézőpont is, amely a történeti hitelesség hiánya miatt „csupán" mint irodalmat értékeli a *Fioretti*t a korábbi ferences legendákkal szemben[111]. A hagiográfia-kritika a XVI. század második felétől, a bollandisták tevékenysége nyomán bontakozik ki, ekkor kezdődik a legendák történetiségének illetve a hagiográfia sajátos műfaji törvényszerűségeinek tudományos vizsgálata.

Bár a *Fioretti*nek minden kétséget kizáróan van profán értelemben vett irodalmi, művészi értéke - ezért is szerepel az irodalomtörténeti művek megfelelő oldalain –, ezt a korabeli világi irodalom terméseinek érdemeivel egybevetni mégsem tűnik célravezetőnek. A kettőt összehasonlítani olyan, mintha egy mérlegre tennénk az ikonfestészet egy alkotását és a reneszánsz tájképfestészet valamely remekét. Mindkettő létrejöttében más célok játszottak

---

[109] Ezen törekvés mentén születtek kronológiai sorrendben a következő művek:Bartolomeus Tridentinus: *Liber epilogorum in gesta sanctorum edita*; Vincentius Bellovacensis (Vincent de Beauvais): *Speculum historiale*, 1244 (500 fejezet foglalkozik szentekkel); Jean de Mailly: *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum;*Bernardus Guidonis: *Speculum Sanctorale*-XIV. század*;* Petrus Caló legendáriuma – XIV. század : 850 szent életét feldolgozó monumentális mű.

[110] Deák Viktória Hedvig O.P.: *Árpád-házi Szent Margit és a domonkos hagiográfia. Garinus legendája nyomán*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2005. pp.78-80.

[111] „Avec les *Fioretti* nous ontrona définitivement dans le domaine de la lègende. Ce bijou littéraire racconte la vie de François; de ses compagnos e de ses disciples (…)" Paul Sabatier: *Vie de François d'Assise*, Paris 1894, Libraire Fischbacher, p. CVII-CVIII.

szerepet. Az ikonfestészetben a hangsúly nem az eredetiségen és a kísérletezésen van, hanem épp ellenkezőleg: a művész háttérbe húzódik, kerül minden konkrétumot, ami körülhatárolná, életszerűvé tenné az ábrázolt alakokat azért, hogy túlmutathasson rajtuk. A szerző a hagiográfiában általában éppígy tesz: lemond az individualitásról, arról, hogy bármi egyénit alkosson[112], kerül mindent, amitől az olvasó valóságosan létező személyként érzékelné a szereplőket azért, hogy helyet adjon az örökérvényű mondanivalónak. A középkori hagiográfia sajátosságainak ismerete nélkül a *Fioretti* ma csupán egy tetszetős külsejű, de felszínes és semmitmondó mese lenne, amelyben a kronológiai és földrajzi elnagyolásokat, pontatlanságokat és kortévesztéseket egyszerűen betudhatnánk a szerző könnyelműségének vagy túltengő fantáziájának. Ezek pedig számtalan helyen tarkítják a *Fioretti* történeteit: bár a XVIII. fejezetben Szent Domonkos térdre borulva kér Szent Ferenctől bocsánatot, amiért „hamisan ítélte" meg egy rendelkezését, a valóságban azonban sohasem találkoztak[113], legalábbis a történeti források erre vonatkozóan nem szolgálnak adatokkal, ahogy a babilóni szultán megtérésére vonatkozóan sem, pedig a *Fioretti* szerint ez Szent Ferenc egyiptomi térítőútjának köszönhetően megtörtént[114], IX. Szent Lajos (1215-1270) francia királyról sem jegyezték fel, hogy valaha is járt volna Umbriában[115], így hát Egyed testvérnél tett perugiai látogatása is csak a *Fioretti* lapjain érvényes. Mindezek hiteltelenné tennék a művet akkor, ha nem vennénk figyelembe, hogy a középkori hagiografikus szerzők alapvetően nem arra törekedtek, hogy tényszerű és autentikus tartalmú dokumentumokat írjanak, ezt rábízták a krónikásokra. A tanítás volt a fő cél és ennek érdekében alakították át, fokozták fel és sűrítették össze az elbeszélendő eseményeket, tényeket az adott kor és kultúra képzeletvilágának megfelelően, miközben szorosan

---

[112] vö. Mihail Bahtyin: *A szerző és a hős.* Gond-Cura Alapítvány, Budapest 2004. p. 283.
[113] I *Fioretti di San Francesco* in: Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane. Id.kiad. p.1163.
[114] I.m. p. 1174.
[115] I.m. p. 1195.

ragaszkodtak a megszilárdult konvenciókhoz, olyannyira, hogy a hagyomány esetleges változása elsőbbséget élvezett az életrajzi események valóságos ábrázolásához képest. Legszemléletesebben olyankor mutatkozott meg ez, amikor egy-egy szentről szóló legendát visszamenőleg módosítottak az Egyház által előtérbe helyezett, vagy a köztudatban spontán módon elterjedő új szentségeszmény nyomán. Jó példa erre a madarakkal társalgó Assisi Szent Ferenc képe, amely mintául szolgált a halaknak prédikáló Páduai Szent Antal megformálásához, vagy a *Fioretti* XLVII. fejezetének anonim szerzetes figurájának megrajzolásához, akivel Szent Ferenchez hasonlóan, szintén megtörtént, hogy „amikor a szemlélődés különleges ajándéka által elmerült és teljesen föloldódott Istenben […] különféle fajta madarak repültek hozzá, szép szelíden megpihentek a fején és a vállán meg a karján és a kezén, s csodálatosan énekeltek neki."[116] Szent Ferenc stigmatizációja inspirálta a domonkosokat, hogy a XIII. századi Árpádházi Szent Margit alakját egy évszázaddal később kiegészítsék a szent sebek motívumával[117], azaz mintegy újramintázzák őt. Ma már azt is tudjuk, hogy a ferences legendák által ránk hagyományozott, jól ismert történet, amely szerint III. Ince pápa álmában látta, amint Szent Ferenc törékeny vállaival támasztja a Lateráni bazilika roskadozó épületét, nem más mint egy Szent Domonkosra írott epizód adaptálása Costantino Medici di Orvieto *Legenda s. Dominici* című művéből (1244-46)[118]. A mai gondolkodás számára a szentekről szóló legendák újra meg újra előbukkanó toposzai, a csodák vándormotívumai az eredetiség hiányának tűnnek, de a középkori szellemiség az ismétlődésben a valódiság igazi zálogát látta, a változatlan és örök transzcendens tartalmak megmutatkozását. A visszatérő témák kedvelése[119] szorosan összefügg a Szentírás elbeszélésmódjával, amelynek belső organikusságát, koherenciáját szintén az állandóan

[116] *Assisi Szent Ferenc virágoskertje/Fioretti*. id.kiad. p.129.
[117] Klaniczay Tibor-Klaniczay Gábor: *Szent Margit legendái és stigmái*. Argumentum. Budapest, 1994. pp. 229-244.
[118] Jacques Dalarun: *La malavventura di Francesco d'Assisi* .Biblioteca Francescana, Milano, 1996. p.62.
[119] Fabiny Tibor: *A keresztény hermenutika kérdései és története*, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998, pp.16-19.

ismétlődő képek, mítoszok és szimbólumok adják; valamint, ehhez kapcsolódóan, a középkor sajátos értelmezésrendszerével, a tipológiai szimbolizmussal, amelyről később még részletesebben szólunk.

A *Fioretti* a történeti hitelesség hiánya miatt kerül háttérbe a korábban keletkezett ferences források és a „ferences kérdés" történetkritikai vizsgálatánál, olykor még irodalmi megítélésénél is[120], szimpátiával ugyan de a XIII. századi ferences hagiográfia terméseihez mérik. Történeti dokumentumként a hagiográfiák elenyésző hányada állja ki a tudományos kritika próbáját, de ha a kultúra olyan elemeként tekintenek rájuk, amely lényegében az őket létrehozó és számukra hátteret biztosító szellemi közeget tükrözik, akkor értékelésük is árnyaltabb, és hitelesebb lesz.

2. A szentkuluszok a XIV. században

A továbbiakban arra keressük a választ, hogy milyen spirituális-vallási irányvonalak formálták a *Fioretti* történeteit, szereplőinek arculatát a keletkezés korszakában és milyen tágabb történelmi kontextus adott ennek hátteret.

2.1 Előzmények

[120]„Leggendo i testi letterari minoritici del secolo XIV(…) si ha quasi l'impressione che in questo periodo (…) i francescani abbandonino le vie e le piazze (…) ed entrino nelle celle dei conventi a discettare di morale, a raccontare episodi e momenti della gloriosa vita dell'Ordine, a volgarizzare i tesori della spiritualità duecentesca (…) Pur con tutto il loro profumo, pur nella dolcezza dei racconti, i *Fioretti di san Francesco* sono opera di chi, nel chiostro , cerca di rivivere il paesaggio francescano di un secolo prima; e in tanto, il volgarizzatore raggiunge un suo clima spirituale in quanto riesce a ricostruire nello scritto la suggestione mistica e la dolcezza incantata che egli amava leggere nei testi duecenteschi." Giorgio Petrocchi: *La letteratura francescana* in Emilio Cecchi e Natalino Sapegno: (szerk.): Storia della Letteratura Italiana. Il Trecento. Id.kiad. p. 641.

A szentek tisztelete nem mindig volt az egyházban jogilag tisztázott és egységes. Az ókeresztténység minden Krisztusban hívő embert szentnek nevezett[121], a korai katolikus felfogás szerint ezt a megnevezést azokra alkalmazták, akik a hitükért vértanúságot szenvedtek, a középkorban pedig már csak azokra vonatkoztatták, akik átmentek a kanonizáció hivatalos procedúráján. A kanonizálási pert sokszor megelőzte a szent aspiráns legendájának, életrajzának megírása. Évszázadokon át a plébániák, illetve a püspökségek döntésén múlott, hogy kiből lett boldog vagy szent. Augsburgi Ulrich (890-973) volt az első, akit pápa kanonizált[122]. A szentkultuszok III. Sándor pápa idején kerültek véglegesen központi - azaz pápai – irányítás alá. III. Sándor, aki trónra lépése előtt kánonjogot tanított a bolognai egyetemen, a svéd királynak címzett levelében (*Aeterna et incommutabilis*,1171-72) megtiltotta, hogy szentnek járó tiszteletben részesítsenek egy részegen meggyilkolt embert („hominem quendam in potacione et ebrietate occisum"). III. Ince pápa maga is erre a levélre hivatkozva jelentette ki Szent Kunigunda kanonizációjakor, hogy a szentté avatás privilégiuma a római pápáé[123]. 1234-ben a levél vonatkozó részei bekerültek IX. Gergely dekretálisai (*Decretales Gregorii papae IX*) közé a IV. lateráni zsinat 62. kánonjával együtt, amely megtiltotta, hogy az új ereklyéket pápai jóváhagyás nélkül tiszteljék. Így emelkedett tehát törvényi szintre a római pápa elsőbbsége a szentté avatás felett[124].

1150 után lendületet kap a kortárs szentek tisztelete, pl. Clairvaux-i Bernát (1090-1153) 1174-ben és Becket Tamás (1118-1170) 1173-ban bekövetkezett szentté avatásával. A *legendae*

---

[121] Számos újszövetségi rész tanúsítja ezt a szóhasználatot,pl. „Pál és Timóteus, Krisztus Jézus szolgái, mindazoknak a Krisztus Jézusban hívő szenteknek, akik Filippiben vannak, püspökeikkel és diakónusaikkal együtt: kegyelem néktek és békesség Istentől, a mi Atyánktól és az Úr Jézus Krisztustól" (Fil 1,1-2)

[122] XV. János pápa nyilvánította szentté 993-ban.

[123] Deák Viktória Hedvig OP*: Árpád-házi Szent Margit és a domonkos hagiográfia.* Kairosz Kiadó, Budapest, 2005, p. 76-77.

[124] V.ö.: Klaniczay Gábor: *Az 1083. évi magyarországi szentté avatások*. In: Fügedi Erik (szerk.): Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról, Gondolat kiadó, Budapest, 1986. pp. 16-17.; F.L. Cross – E.A. Livingstone: *Oxford Ditionary of the Christian Church*, Oxford University Press, New York, 1988, pp. 233, 1227-28.

novae lapjain eleinte még kevés volt a „modern” szent, tiszteletük lassan, a koldulórendek révén terjedt el - igaz, ők elsősorban saját szentjeik, vagy saját rendjükhöz valamiképpen kapcsolódó szentek hírnevének terjesztéséről gondoskodtak. A *Legenda aureá*ban (1261-66), amelyet a korai kéziratok *Legenda nova*ként is neveznek, a kereszténység első századaiban élt szenteken túl, csekély számban ugyan, de megjelentek a „modern” szentek is, Clairvaux-i Bernát és Beckett Tamás a XII. századból, Szent Domonkos, Szent Ferenc és Árpádházi Szent Erzsébet pedig a XIII. századból. A modern szentek viszonylagos népszerűtlensége annak tudható be André Vauchez szerint, hogy a hagiográfiai szövegek „átlagfogyasztói” számára nagyobb vonzerővel bírtak az olyan távoli, megfoghatatlan és időtlen szentek mint például Remete Szent Antal vagy Szent Ágnes. Minél „együgyübb” volt a megszólítandó tömeg, annál elérhetetlenebbé, és csodálatosabbá formálódtak a szentek figurái a közizlés kohójában. Ennek az volt az oka, hogy hiányzott a köztudatból az az ambíció amely a polgárokat a szent példájának követésére sarkallta volna, az evangélium megvalósítására saját életükben és a megtérés rögös útjára vezette volna lépteiket. A kiváltságokhoz való hozzájutásban inkább egy olyan szent közvetítésére hagyatkoztak az emberek, akinek szabad átjárása volt Ég és Föld között. A szentekről, vértanúkról és szenvedéseikről szóló színes történetek magukban hordozták annak a veszélyét, hogy a hívők figyelme elterelődik a fő mondanivalóról, az „*imitatione Christi*” üzenetéről. A XIII. századi „új hagiográfia” képviselőinek (valamennyien domonkosok: Giovanni di Mailly, Bartolomeo da Trento, Iacopo da Varazze, stb.) történelmi jelentősége éppen abban ragadható meg, hogy ennek a lehetséges „elhajlásnak” korlátokat szabtak, de közben nem feledkeztek meg a közönség igényeiről és ízléséről sem. Legendagyűjteményeikben ennek megfelelően főként a hagyományos, ókori szenteket szerepeltették, de szorítottak helyet a modernek számára is[125],

[125] André Vauchez: *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*. Il Mulino, Bologna, 2000, pp. 66-68.

ugyanakkor kevesebb szót ejtettek a hitvallók szenvedéseiről, és gyötrelmeiről, annál többet viszont azok Isten és az emberek iránti szeretetéről. Kidomborították a szent példa-szerűségét, és minden olyan gesztusát, amely követésre buzdíthatta az akkori hívőket. A modern szentek továbbra is rendkívüliek maradtak, akárcsak a kora középkorban, de már megjelentek náluk az utánozhatóság elemei is. Szent Homobonus, cremonai kereskedő (†1197) kanonizálása nyitotta meg az utat a laikusok számára a szentté válás illetve a konizáció lehetősége felé. Innentől kezdve a szentségre nemcsak a világtól elvonultan lehetett eljutni, monasztikus magányban, és főleg nemesi származással, hanem laikusként, közönséges családi gyökerekkel is. A XII. század végétől a XIII. század végéig az ún. evangéliumi modell volt az uralkodó szentségtípus: a *sequela Christi*, Krisztus követése, amely azonban magában foglalta a szenvedő Krisztussal való lelki illetve testi azonosulást is[126]. Ennek a lelkiségnek az alapjait Szent Bernát misztikus teológiája fektette le. A kemény aszkézist maga is gyakorló clairvaux-i apátnál fontos szerep jutott az emberi Krisztus szeretetének és a passiómeditációnak (*contemplatio dominicae passionis*) - egyes történészek a szigorú bűnbánattartáson alapuló későbbi nagy bűnbánó mozgalmak (pl. a XIII-XIV. századi flagellánsok) fő szellemi mozgatóerejét látják benne[127], bár megjegyzendő, hogy Szent Bernát hatása az egész középkori kultúrára, teológiára, és spiritualitásra szinte felmérhetetlen. A XII. század végén, XIII. század elején Assisi Szent Ferenc színrelépésével még inkább előtérbe került a szenvedő Krisztussal való azonosulás, de új jelentőséget kapott a felebarát szeretete is - Szent Ferencnél elképzelhetetlen volt az istenszeretet a felebarát szeretete nélkül. Összességében elmondható, hogy bensőségesebb lett a szegény és alázatos Krisztus követése. A pantokrator típusú Isten-kép helyett Isten embersége került a XII-XIII. századi

[126] Részben annak is köszönhető, hogy a XII. századi monasztikus szerzők érdeklődésének középpontjába kerül az emberi test mint érték, az emberi személyiség valóságának része. Ekkor lát napvilágot Saint-Thierry Vilmos *Physica* című műve is.
[127] Vö.: Jean Leclerq: *Clairvaix-i Szent Bernát*. Budapest, Szent István Társulat, 1998. pp. 89-133., főleg p. 90, 130.

vallásos lelkiség középpontjába[128]. Ez volt a mozgatórugója a korabeli Egyház arra vonatkozó törekvéseinek is, hogy a világi életformákat összhangba hozza az evangéliumi eszménnyel, és a kontemplatív, monasztikus ideál további propagálása mellett elmozduljon az aktív élet, a laikusság rehabilitációja felé.[129]

A hagiográfia vonatkozásában lényeges, hogy az érett középkorban a hivatalos egyház érdeklődése végképp áttevődött a vértanúságról az időben elnyújtott, lépésről lépésre végigkövetett életútra (*vita et conversatio*), amelynek természetes vége a halál. A XIV. századi *Fioretti*ben mégsem egy teljes életpályát látunk, hanem innen is onnan is leszakított virágocskák (*fioretti*), azaz színes történetek fűzérét, amelyekben feltűnően nagy a csodás elemek aránya. Magyarázatot kaphatunk a csodavilág ilyen mértékű jelenlétére a műben, ha megnézzük a korabeli szentté avatási eljárásokat és főleg azt, hogy a ferences hagiográfia miként formál a XIII. századi rendalapító alakjából a XIV. századi életszentség ideáljának megfelelő szentet.[130] Mint minden korban, a Trecentóban is két eredője volt a hagiografiai műveknek: az udvari kultúra és a népi. Miután az avignoni udvar egyházi politikája nagy erővel nehezedett az egész század vallási beállítottságára és szellemiségére, beleértve a hagiografia irányát is, először az általa előtérbe helyezett, azaz a hivatalos szentségeszmény felvázolására teszünk kísérletet.

2.2 Hivatalos szentségeszmény a XIV. században

---

[128] A XII-XIII. századi szenvedésmisztikáról, megjelenési formáiról, és kapcsolódásáról a bűnbánó mozgalmakhoz lsd. bővebben: Otger Steggink: *Szenvedésmisztika* in Christian Schütz (szerk.): A keresztény szellemiség lexikona. Szent István Társulat, 1993,Budapest, p. 355.; Szabó Ferenc: *A szenvedésmisztika és az archaikus imádságok*. In: Czövek Judit (szerk.): Imádságos asszony: tanulmányok Erdélyi Zsuzsanna tiszteletére. Gondolat, Budapest, 2003. pp.132-137.; Klaniczay Gábor: *Elgyötört test és megtépett ruha. Két kultúrtörténeti adalék a performance gyökereihez*. In: Szőke Annamária (szerk.): A performance-művészet. Balassi kiadó, Budapest, 2000, pp. 159-169.

[129] Deák Viktória: *Laikusok szerepe a középkori egyházban.* in: Világiak szerepe az egyház lelkipásztori tevékenységében. A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán 2002. nov. 16-án tartott tudományos konferencia anyaga. Kiadó:Vigília, Budapest, 2003, p. 7-23.

[130] Barna Gábor (szerk.): *Szenttisztelet.* SZTE Néprajzi Tanszék. Kairosz. Szeged, 2001.p.12.

A XIV. századot a dekadencia korszakaként szokták értékelni a középkori szerzetesség történetében. Ekkor zajlott Európában a százéves háború, a kihalt Capeting dinasztia örökségéért folyó harc, amely 1337-1453 között a korabeli két legjelentősebb államot, Angliát és Franciaországot szinte teljesen lekötötte. A katolikus egyház egysége addig soha nem látott módon tört meg ebben az évszázadban: Kelemen pápa (1305-1314) áttette székhelyét Rómából a francia területekkel szomszédos Avignonba és ezzel kiszolgáltatta magát a francia politikai érdekeknek, így a pápaság elvesztette az önállóságát[131]. A helyzetet a század vége felé tovább súlyosbította az ellenpápa megválasztása, amelynek következményeként több mint száz évig a katolikus egyháznak két pápája, sőt a pisai zsinat (1409) után egy ideig három pápája is volt. Az egyházszakadás jelentősen megingatta a pápa tekintélyébe vetetett hitet és fokozta a hívő nép anyagi terhét, mert a két, majd a három pápai udvartartás, a pápák politikai vállalkozásai és birtokaikért folytatott harcok miatt megnőttek az egyházi adók. A Német-római Császárság ugyancsak elveszítette azt az univerzalitást, amely akkor jellemezte, amikor hatalma még összefonódott az Egyházéval. Bár óriási birodalom állt a császár, IV. Károly (1347-1378) névleges uralma alatt, a tartományok jelentős függetlenséggel rendelkeztek és a birodalom egyes fejedelmei szinte teljesen önálló politikát folytattak[132].

[131] Az „avignoni fogság" 1309-1377-ig tartott. 1378-ban az Avignonból Rómába visszatelepülő VII. Orbán (1378-1389) ellenében a franciákkal szimpatizáló bíborosok egy másik pápát választottak VII. Kelemen (1378-1394) személyében. Az 1409-es pisai zsinaton az Egyház szeretett volna egységet teremteni és egy új pápát (V. Sándor) választottak meg, a másik két pápa viszont nem volt hajlandó lemondani a trónról, így három pápája lett az Egyháznak. Az egyházszakadás áldatlan állapotának a konstanzi vásárcsarnokban rendezett konklávé (1417. november 11.) vetett véget, amikor Colonna Ottó bíboros került a pápai trónra, miután a kilencvenéves XII. Gergely lemondott, a vele párhuzamosan regnáló XIII. Benedeket pedig a konstanzi zsinat megfosztotta méltóságától. Az új pápa V. Márton (1417-1437) néven kezdte meg működését.

[132] IV. Károly az 1356-ban kiadott német Aranybullával szentesítette a tartományúri hatalmat: az egyes fejedelmeknek olyan jogokat biztosított (pénzverési jog, önálló bíráskodáas, vámszedés, stb. joga) amellyel szinte teljes autonómiát kaptak.

Ebbe a röviden vázolt történelmi háttérbe ágyazódik a kor vallásos mentalitása, amelyet jól tükröznek a kanonizálási vizsgálatokhoz kapcsolódó dokumentumok is. A szentté avatási perek nemcsak kincsesbányái a szentek életére vonatkozó adatoknak, hanem adalékot szolgáltatnak a kor vallásgyakorlatához, vagy szélesebb társadalmi problémák megértéséhez is. A XIV. századi kanonizációs perekből kiviláglik, hogy miként módosult a szentségmodell ebben a században a korábbihoz képest. A leginformatívabb forrás erre vonatkozóan a perre előterjesztettek személye és a feltett kérdések, az *articoli interrogatorii*, amelyekkel a tanúk vallomásainak egyfajta keretet adott a bizottság. Jelen dolgozatban vizsgálódásunk az előterjesztettek személyére korlátozódik.

1198 és 1431 között a Szentszék hetvenegy esetben indított el szentté avatási pert, de ezek közül csak harminchárom vezetett eredményhez, azaz kanonizációhoz a középkorban[133]. A XIV. századi kanonizációs vizsgálatok szinte kivétel nélkül a közelmúltban elhúnyt személyekkel kapcsolatban zajlottak[134]. A kutatások tanúsága szerint[135]az avignoni pápák által kezdeményezett szentté avatási eljárások közül hatot zártak le a XIV. században: V. Celesztinét (1229-ben halt meg) 1313-ban V. Kelemen pápasága alatt, Anjou Lajosét 1317-ben (1297-ben halt meg), Thomas de Cantilupe-ét 1320-ban (1282-ben halt meg), Aquinói Tamásét (1274-ben halt meg)1323-ban XXII. János pápasága idején, Hélory Ivóét (1253 – 1303) 1347-ben VI. Kelemen pápasága idején, valamint Sabrani Elzeárét 1369-ben V. Orbán pápa alatt. A szentté avatottak

---

[133] vö: André Vauchez: *La santitá nel medioevo*. Il Mulino, Bologna 1981. pp. 219-224.

[134] André Vauchez a következő elindított kanonizációs pereket regisztrálja: Pietro Morrone (V. Celesztin, †1296), 1306-ban kezdődik a pere, Tommaso di Cantilupe (Herefordi Tamás †1282), 1307-ben kezdődik a pere, Anjou Lajos (†1297) 1308, Montefelcói Klára (†1308) 1318-ban, Aquinói Tamás (†1274) 1319-ben, Sabrani Elzeár (†1323) 1323-ban, Tolentinói Miklós (†1306) 1325-ben, Kermartini Ivo (†1303) 1330-ban, Signe-i Delfina (†1361) 1363-ban, Blois Károly (†1364) 1371-ben, Svéd Brigitta (†1370) 1376-ban, V. Orbán (†1370) 1382-ben és Luxemburgi Péter (†1387) 1389-ben. Vö: Claudio Leonardi: *Committenze agiografiche nel Trecento* in: *Patronage & Public in the Trecento* Edited by Vincent Moleta, Firenze, Olschki, 1986, pp. 37-58.

[135] vö. Giulia Barone : *La santitá nei processi di canonizzazione del '300*. In: Santi e santitá nel secolo XIV. Atti del XV Convegno internazionale, Assisi, 15-16-17 ottobre 1987. Università degli Studi di Perugia Centro Studi Francescani, Perugia 1989. pp. 55-78.

mind jelentős személyiségek voltak, vagy közel álltak a kor jeles képviselőihez: Anjou Lajos király fia volt, Elzeár az Anjoukhoz és más befolyásos francia dinasztiákhoz közel álló nemesi származású hadfi, Szent Ivó kultuszát pedig Valois Károly mozdította elő. V. Celesztin pápa szentté avatása összefüggésbe hozható VI. Kelemen pápa politikájával, amelyre jelentős hatással bírt Szép Fülöp azon törekvése, hogy az egyébként is vitatható etikával kormányzó VIII. Bonifác emlékét befeketítse[136]. Aquinói Tamás és Thomas de Cantilupe mindketten tudós szerzetesek voltak, egyik koldulórendi, a másik Hereford püspöke. A szentté avatottak között jelentős a francia származásúak aránya. Az egyetlen laikus nemesember: a harmadrendi ferences Elzeár, aki a XVII. században szintén szentté avatott Delfinával kötött, majd szűzességben megélt házasságáról vált híressé. Az egyetlen pap Ivó, az igazságos, irgalmas bíró és plébános. Az egyetlen koldulórendi szerzetes a híres domonkos teológus, Aquinói Tamás, végül pedig két püspök következik, Lajos király ferences fia és a Cantilupe-i püspök, majd egy vitatott szimbólummá vált pápa (Pietro da Morrone - V. Celesztin)[137]. Látható, hogy mennyire meghatározzák a pápák hagiografikus politikáját az adott kort mozgató hatalmi erők: a francia király, az erőskezű arisztokrata dinasztiák, valamint a két koldulórend elöljárói. A választások még beszédesebbek, ha megnézzük azokat, akiket nem választottak: laikusok (pl. Bolzanói Henrik, akinek szenttéavatását 1316-17-ben kérelmezték), misztikusok (Cortonai Margit, Angela da Foligno) vagy a prófétai karizmával megáldottak (Fiorei Joachim, akiért 1346-ban adtak be kérelmet). Az avignoni udvar láthatóan nem adott teret az új kezdeményezéseknek, hanem a maga elit, udvari kultúrájával konzerválta a már megszilárdult, biztonságos eszméket.

---

[136] VIII. Bonifác elfogatta V. Celesztint, annak ellenére, hogy Celesztin önként lemondott az egyébként is kényszerűségből vállalt pápai trónról. Celesztinnek sikerült többször kiszabadulnia VIII. Bonifác fogságából és a számára oly kedves hegyek közé menekülnie a remete-élet folytatása reményében, de VIII. Bonifác elfogató parancsa végül célt ért, és Celesztin börtönben végezte, igen mostoha körülmények között. Raboskodásának kilencedik hónapjában meghalt, de egyes feltevések szerint VIII. Bonifác gyilkoltatta meg.

[137] Politikai nyomásra vállalta el Szent Péter székének betöltését, rokonszenvezett a ferences spirituálisokkal, gyenge kézzel kormányzott, és rövid pápasága alatt is mindvégig visszavágyott a remeteség magányába, amitől oly nehezen vált meg trónralépésekor.

Melyek voltak azok a feltételek, amelyek a szentté váláshoz szükségesek voltak a XIV. századi hivatalos egyházi álláspont szerint? Az egyik jelentős változás a korábbi szentségideálhoz képest az volt, hogy mérvadó lett az egyetemen szerzett tudás, de csak a férfiaknál. A XIII. század végére szakadék keletkezett ezen a területen: amíg a nőknél felértékelődött a misztika, főleg a laikus női szentek életrajzaiban, addig a férfiaknál felértékelődött a tanultság és a skolasztikus műveltség, amelynek pedig a XIII. század során még nem volt jelentősége. Szent Domonkos 1233-as szentté avatási perében még nem játszott szerepet a stúdiumok iránti lelkesedése, inkább apostoli lelkülete és önmegtagadásai, aszketikus életmódja került előtérbe, pedig Domonkos köztudottan fontosnak tartotta a tanulmányokat, olyannyira hogy, sokak megrökönyödésére, első testvéreit a bolognai és a párizsi egyetemre küldte tanulni. Aquinói Szent Tamás esetében viszont, akinek a pere már a XIV. században zajlott (1317-19 között), nagy súllyal esett latba teológiai tudása, lelki életéről ugyanakkor alig tudunk meg valamit a perből- feltehetőleg azért is, mert a per idejére alig maradtak élő tanúk. Az avignoni pápák a misztika helyett inkább Aquinói Szent Tamás és Anjou Szent Lajos műveltségét, teológiai munkásságát értékelték, és egyetlen misztikus nőt sem iktattak a szentek sorába a XV. század előtt[138].

A *Fioretti*ben elvétve ugyan de találunk némi utalást a kultúra illetve a tudomány szerepére. A XXVII. fejezetben Szent Ferenc Bolognában járva felveszi rendjébe Pellegrinót és Riccierit, a két tudós és nemesi származású diákot. A hagyományosan ferences erény, az alázat, és a műveltség viszonyát a ferences értékrendben jól példázza Pellegrino esete, aki ezt követően "semmiképp sem akart felszentelt páter lenni, hanem mindvégig egyszerű laikus testvér maradt, noha művelt ember és kitűnő jogtudós volt (…) Erényekben gazdagon költözött át az

[138] pl. Sienai Szent Katalin, megh. 1380-ban, szentté avatták 1461-ben; Svéd Brigitta (†1370)kanonizációjának időpontja bizonytalan, valamikor 1391 és 1415-19 közé tehető.

örökkévalóságba, s életében csakúgy, mint halála után számos csoda történt közbenjárására." A másik diák, Riccieri története arra enged következtetni, hogy a rend nem volt ellenséges a tanultabb társakkal szemben, hiszen miután Riccieri "hűséges odaadással szolgálta a testvéreket, Szent Ferenc különleges bizalmába fogadta őt" és tartományfőnök lett belőle. Ferenc még súlyos betegként is felkelt, hogy elébe siessen, amikor Riccieri kételyektől telve felkereste őt, és szeretetéről biztosította: "Fiacskám, drága Riccieri testvérem, valamennyi testvérünk között téged különösképpen szeretlek". Riccieri privilégiumai ugyanakkor a *Fioretti* olvasatában elsősorban az embernek és nem a műveltségének szólnak. A *Fioretti* tehát hű maradt Ferenc eredeti óvatosságához a világban megszerezhető tudással szemben[139].

Amíg a század összes férfi szentje kivétel nélkül komoly stúdiumokat folytatott, addig a század női szentjeiről ez nem mondható el, bár hiányos műveltségük nem jelentett számukra akadályt, hogy Istennel való közvetlen kapcsolatuk révén náluk műveltebb és nagyobb tudású férfiakat irányítsanak, mint pl. Sienai Szent Katalin vagy Svédországi Szent Brigitta. Az Árpád-házi Szent Margitról szóló *Legenda maior* (terminus ante quem: 1340) szintén igazodik a XIV. századi női szent jellegzetességeihez[140], mert a benne kirajzolódó szentségeszmény Margit Krisztussal való egységében fejeződik ki, amelyet Garinus - a szerző - tolmácsolásában elsősorban a misztikus elragadtatások sora jelez. Bár az avignoni pápai udvar többre értékelte a tanulmányokkal megszerezhető tudást mint a csodálatos természetfeletti kegyelmi adományokat, az intellektuális teljesítmény önmagában nem volt elég még a férfi szenteknél sem. Aquinói Szent Tamás esetében látjuk, hogy bár a XII. századra jellemző kemény aszkézis már nem számottevő a szentté válás kritériumainak sorában, és inkább a szellemi tevékenység lép előtérbe,

---

139 "Quindi tutti noi frati guardiamoci da ogni superbia e vana gloria, e difendiamoci dalla sapienza di questo mondo...". *Regola non bollata*. In: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane. Id.kiad. p.77.

140 Deák Viktória Hedvig OP: *Árpád-házi Szent Margit és a domonkos hagiográfia*. Id.kiad. p. 298.

emellett a misztika azért némileg teret kap, igaz kisebb arányban, mint a népi vallásosság világában. A Bernardus Guidonis-féle, 1318-ban íródott legendában (*Legenda sancti Thomae Aquinatis)*, amely valószínűleg a szentté avatási per előzményeként íródott, már gyűlnek a misztikus elemek: Szent Tamás mindig imádságba merül mielőtt nekilát egy komolyabb teológiai kérdés megoldásának, sokszor esik elragadtatásba, levegőbe emelkedik, élete végén pedig olyan mennyei dolgokba nyer belátást, amihez képest teológiai eszmefuttatásai semmiségnek, hiábavalóságnak tűnnek. A *Fioretti* határozottan állást foglal a tudás teljességét adó misztikus istenkapcsolat elsőbbsége mellett a tanulással megszerezhető tudománnyal szemben, például a XLI. és a XLIX. fejezetben, ahol megtudjuk a példaképként elénk állított Simon testvérről, hogy ”latinul sohasem tanult” mégis rendelkezett az ékesszólás adományával, valamint Alvernai Jánosról, hogy „emberi tudományt sohasem tanult” mégis értette a földi ész számára felfoghatatlan Szentháromság misztériumát, és olyan bölcsességgel tudta ezt a titkot fejtegetni, amelynek mindenképpen isteni eredetűnek kell lennie. A *Fioretti* és a misztika kapcsolatáról még szólunk a későbbi fejezetekben.

Aquinói Tamás szentté avatása emblematikus jelentőséggel bírt a maga korában. XXII. János pápa a domonkosok nagy örömére éppen akkor rendelte el hivatalos kultuszát (1323), amikor az evangéliumi szegénység körüli vitában oly heves csatákat vívott a ferencesekkel. A domonkosoknak így két szentje is lett (a rendalapító Domonkost 1234-ben kanonizálták) akárcsak a rivális ferenceseknek (Assisi Szent Ferenc, Páduai Szent Antal). Avignon lándzsát tört a szegénység eszméjével kapcsolatban, megfosztotta korábbi jelentőségétől, ugyanakkor előtérbe helyezte a jámborságot és az egyházhoz való hűséget. A pápa és a ferencesek csatározásának hátterében az állt, hogy a rend egyes csoportjai (*spirituálisok*) nem voltak hajlandóak elfogadni XXII. János 1323-ban kiadott bulláját (*Cum inter nonullos*), amely eretneknek nyilvánította azt az elképzelését, miszerint Krisztus és az apostolok nem rendelkeztek sem egyéni sem közös

vagyonnal, tulajdonnal. Ezzel a pápa a Szent Ferenc eredeti szegénységeszméjét hűen követők, a spirituálisok legitimitását ásta alá a renden belül[141]. A szegénység erényének háttérbe szorulását jelzi az is, hogy az 1317-ben szentté avatott Anjou Lajos kanonizációs bullájában említésre sem került, hogy Lajos a legteljesebb szegénységben kívánt élni miután belépett a ferencesek közé, képzettsége és jámborsága viszont annál jelentősebb hangsúlyt kapott. Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy a szegénység erényére gyanakvással nézett a pápai udvar. A *Fioretti* ezen a ponton nem hajlandó kompromisszumra: a szegénység továbbra is „szent" marad, „mérhetetlen kincs", „evangéliumi igazgyöngy" amelyhez forró szívvel ragaszkodni kell, és amely az üdvözülés záloga is egyben (XIII. fejezet). A lehető legvilágosabban foglal állást a tökéletes szegénység megtartása mellett a szent sebhelyekről szóló traktátus II. fejezetében: „Tartsatok ki állhatatosan a szent szegénységben (…) Ez az az életmód, amire magamat kötelezem, és amit nektek is elrendelek."

A tanultság mellett egy másik erény, a *zelus animarum* is jelentős szerepet kapott a szent-aspiránsok hivatalos megítélésében. A klérus és a szerzetesek világban végzett lelkigondozói aktivitásának, a *zelus animarum*nak, a mások lelkéért való buzgóságnak, a lelkekkel való törődésnek a XII-XIII. században lett jelentősége, ez volt a legnagyobb újdonság a koldulórendi szentek életében, ez különböztette meg őket a monasztikus szerzetesektől és a remetéktől – akiknek nem volt feladata a lelkipásztorkodás. Ez a lelkigondozói tevékenység a legkülönfélébb módokon nyilvánult meg: Szent Tamásról pl. feljegyezték, hogy milyen buzgó volt a prédikálásban - főként Nápolyban töltött nagyböjti időszaka jelentős ebből a szempontból. A ferenceseknél ez nemcsak prédikálást, hanem karitatív szolgálatot is jelentett, pl. betegek, leprások ápolását. A *Fioretti*ben kevés helyen jelennek meg a laikusok, és akkor is csak

[141] A ferences rend XIV. századi megosztottságáról még lesz szó a későbbi fejezetekben.

mellékszereplőként (pl. XV., XIX., XXX. fejezet), többnyire a renden belül zajló eseményekre, a kolostori életre, a barátok egymás közti viszonyainak bemutatására korlátozódnak a leírások. A XX. századi gondolkodás szerint a karitatív tevékenység az egyik legjellemzőbb elvárás egy szent-jelölttől, de a XIV. században a szentté avatási vizsgálatokban láthatóan nem ezen van a hangsúly. Elegendő Aquinói Tamásra gondolni, akit például a tanulmányok szinte teljesen elvontak a szegényekkel való foglalatoskodás lehetőségétől. Bár a *Fioretti*ben nyomaiban megjelenik a tevékeny szeretet motívuma, összességében mégsem ez domborodik ki a mondanivalóból: a leprások, betegek ápolásáról elvétve esik szó (pl. XXV. fejezet), és hiányzik a Ferenc életében oly nagy jelentőségű, leprásnak adott csók is. Egyedül a híres madaraknak szóló prédikációnál (XVI. fejezet) kerül nyíltan előtérbe a *zelus animarum*, a nép felé forduló prédikáció, és aktivitás problematikája. A *Fioretti* ezen epizódja azt bizonyítja, hogy Szent Ferenc számára nem volt egészen egyértelmű a világi híveknek végzett szolgálat helye és súlya Istentől kapott hivatásában. A dilemmát mindenesetre a „minden ember üdvösségére" szánt harmadik rend megalapításával sikerült megoldania[142].

A szentté avatás egyik kötelező kritériuma volt a csodatétel is. A szent közbenjárására történt csodákat a szentségi élet megnyilvánulásainak, isteni bizonyítékoknak tartotta ugyan a hivatalos egyházi felfogás, de nem tekintette a szentség kizárólagos feltételeinek. Elsőként III. Ince pápa (1198-1216) határozta meg az erényes élet és a csodatételek szerepét a kanonizáció folyamatában: „sem erények csodák, sem csodák erények nélkül nem elegendőek a szentséghez"[143]. Amikor a pápai vizsgálódás kötelező érvényű lett a szentség hírében elhunyt személyekkel kapcsolatban, akkor a csodák megítélése is szigorúbb keretek közé szorult. Ettől kezdve csak azokat a csodás tetteket tekintették a szentség jeleinek, amelyeket több szemtanú is

---

[142] Varga Kapisztrán OFM és Várnai Jakab OFM (szerk.): *Szent Ferenc virágoskertje/Fioretti.* Id.kiad.p. 55.
[143] Klaniczay Gábor: *Szentté avatás a középkorban*. In: Rubicon. 15.évf.10.sz. 2004.pp.41-45.

eskü alatt hitelesített[144]. Valószínűleg ezzel az intézkedéssel hozható összefüggésbe, hogy az egész európai látomásirodalomban végigkövethető a transzcendens élmény valódiságát verifikáló, külső tanú motívuma[145]. A misztikus eseményeknek a *Fioretti*ben is mindig van a résztvevőn túl egy külső szemlélője, csakúgy mint pl. Szent Margit *Legenda maior*jában: ha Margit imáit, égiekkel való társalgását akarja bemutatni a szerző, mindig szerepeltet néhány tanút, mondandója hitelességének alátámasztására. A *Fioretti* nem fukarkodik a csodákkal, sőt olyan mértékű a csodás elemek túltengése, hogy az már inkább a népi ihletettségről tanúskodik, semmint a hivatalos egyházi szentségeszmény követéséről (erről még bővebben ejtünk szót a későbbiek során). A csodákat mindazonáltal a *Fioretti*ben is igyekeznek legitimizálni, főleg az elvonultság és az imádság idején bekövetkező elragadtatások és különös jelenségek leírásánál feltűnő a többnyire rejtekben meghúzódó, álmélkodó tanú bevonása a történetbe, pl. az „*Egy barátnövendék éjnek idején meglesi Szent Ferencet*" című (XVII.) fejezetben, vagy a XLII-ben ahol „Bentivogliát […] Masseo testvér a levegőben látta lebegni" és az „urbinói Servadeo testvér szemtanúja volt annak, amikor monticellói Péter testvér öt vagy hat könyöknyi magasságba emelkedett, a nagy templomi feszületnek egészen a lábáig, amely alatt imádkozott." A legjellemzőbb tanú-viselkedés mégis Péter testvéré, aki Konrád testvér után „lopódzott, hogy meglássa mi történik vele", amikor az az erdőbe ment imádkozni[146].

Minden kanonizációs perben kitértek arra, hogy milyen hatást gyakorolt a szent-jelölt példája, szavai, és prédikációja az emberekre. A hittérítés a szentté avatás elengedhetetlen feltétele volt a XIV. században is. A *Fioretti*ben ez a szultán megtérítéséről szóló fejezetben

---

[144] A középkori csodákról, fajtáiról, egyházi megítéléséről, kialakulásuk történetéről lsd.: Klaniczay Gábor: *Szent László „csodás" tettei krónikáinkban* in: Magyar Könyvszemle, 117 (2001), pp. 393-410.
[145] Pócs Éva: *Transz és látomás Európa népi kultúráiban*. In: *Eksztázis, álom, látomás/Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, szerk. Pócs Éva, Balassi Kiadó, Budapest University Press, Pécs, 1998, pp. 32-34.
[146] *Assisi Szent Ferenc virágoskertje.Fioretti* id.kiad.p.118.

domborodik ki leginkább. Érdekes, hogy a történet egyedül a *Fioretti* tolmácsolásában (a XXIV. fejezetben) végződik eredményesen a ferences források közül, a többi Szent Ferenc-legenda arról tudósít, hogy a szultán, bár nagy tisztelettel fogadta Ferencet, soha nem tért át keresztény hitre. Ebbe a kategóriába sorolható a *Fioretti* elbeszélései közül a három rablógyilkos megtérítése is (XXVI.fejezet), vagy Szent Antal eretnekek körében végzett térítői tevékenységéhez kapcsolódó epizódok, például a halaknak szóló prédikáció (XL. fejezet) és az azt követő tömeges megtérés. Mint arról korábban szóltunk, nem a laikus hívők, hanem a ferences rendtársak a *Fioretti* főszereplői. Az ő hitéletük tárul az olvasó lelki szemei elé, és nem az elnagyolt ecsetvonásokkal megrajzolt névtelen tömegé. A hittérítés, a társak lelki megmentése éppen ezért a kolostorfalak között is nagy jelentőséggel bír: többször említésre kerül, hogy Szent Ferenc mennyire szívén viselte társainak lelki életét, ismerte jellemüket, sokszor megsejtette, hogy melyiket milyen hitbeli kétségek gyötörnek (pl.: XI, XVIII, XXIII, XXXI, XXXVI. fejezetek) és a segítségükre sietett. A *Fioretti* többi szentje is bővelkedik ilyen erényekben, elegendő Simon testvérre gondolni, aki "megszabadítja egyik társát az ördög kísértésétől" (XLI.) vagy Konrád testvérre, aki "kiszabadítja a tisztítótűzből egyik rendtársának lelkét" (XLIII). Látható ugyanakkor, hogy elsősorban a hittérítésben, a lelkek megmentésében nyeri el jelentőségét mind a karitatív szolgálat, az igehirdetés, az apostolkodás mind pedig a cölibátus megtartása, renden belül vagy renden kívül, hiszen valamennyi tevékenység, csoda és erény megtartására tett erőfeszítés végső jutalma nem más mint egy-egy lélek bűnbánata és megtérése.

A szüzesség erénye a gergelyi[147] reformokat követően meghatározó jellegzetessége lett a klérus tagjainak, ezért nem meglepő, hogy a szentté avatási eljárások során mindvégig nagy figyelmet szenteltek a kihallgatók ennek a kérdésnek. Aquinói Tamásról feljegyezték, hogy ellenállt egy gyönyörű fiatal lány csábításának, akit rendtársai vezettek a cellájába, hogy

[147] VII. Gergely pápa (1073-1085)

hivatásától eltántorítsák, Anjou Lajos pedig már igen fiatalon szüzességi fogadalmat tett. A *Fioretti*ben Szent Ferenc találkozása a "gyönyörű testű, de romlott lelkű nőszeméllyel" a XXIV. fejezetben ezt az erényt támasztja alá és feltehetőleg nem véletlen, hogy a történet elsőként a *Fioretti*ben található meg a legendák közül. Minden bizonnyal egy kölcsönzött, emblematikus hagiográfiai toposz ferences adaptációjáról van szó, mert a jelenet hangszíne feltűnően idegen a többi fejezetétől, Szent Ferencre pedig szinte rá sem lehet ismerni, sehol nem találjuk a rá jellemző szelídséget, a harcias ellenállást annál inkább. Talán a ferences erények lanyhulása késztette a szerzőt arra, hogy kiegészítse Szent Ferenc alakját ezzel az epizóddal, és újra felhívja a figyelmet a tisztasági fogadalom megtartásának jelentőségére, és gyümölcseire - a „szemérmetlen némber" ugyanis látván Szent Ferenc állhatatosságát megtér és általa még sokan üdvözülnek[148]. A meglehetősen tendenciózus hangnemben íródott, szent sebhelyekről szóló traktátusban újra előkerül a szüzesség témája, mégpedig meglepően leplezetlen nyíltsággal: a traktátus IV. fejezetében Szent Ferenc legközelebbi társa, Leó testvér azon kezd tűnődni, hogy vajon hőn szeretett mestere mentes volt-e a testiség bűnétől, és kíváncsisága egészen addig hajtja, hogy imádkozni kezd megvilágosításért. A megerősítés egy látomásban éri utol: „Látomásában Szent Ferencet kimagasló helyen látta állni, ahová senki sem juthatott el, sőt amelyet senki meg sem közelíthetett. Sugalmazás útján megértette, hogy az a kiváltságos hely jelenti Szent Ferenc kiváló szűzi tisztaságát, amely szükséges volt ahhoz, hogy testét Krisztus sebei ékesíthessék."[149]

Miután sorra vettük azokat a legfőbb kritériumokat, amelyeknek a kanonizációs eljárások dokumentumai szerint a XIV. századi szenteknek meg kellett megfelelniük, nyilvánvalóvá válik, hogy a *Fioretti* szent figurái két fő pontban térnek el a korabeli Egyház hivatalos szentségideáljától, mégpedig a szegénység illetve a misztika eszményítését illetően. Ahhoz, hogy

[148] *Assisi Szent Ferenc virágoskertje.Fioretti*. id.kiad.p.75.
[149] i.m. p. 175.

választ kapjunk ennek a miértjére, a hivatalos szentségeszményt követően a korabeli népi szentségideál alakulását kell megvizsgálnuk.

2.3. A népi szentkultusz és a koldulórendek hagiográfiai törekvései

A törökök megjelenése és gyors előretörése Európában, a század közepén pusztító nagy pestisjárvány (1347), amely megtizedelte a városi lakosságot, a fentebb már említett politikai helyzet, valamint az ezek nyomán bekövetkező individualizmus és partikularitás megerősödése a kollektivitás és az egység szellemiségének ellenében, mind kihatottak az egyház egész szervezetére és korabeli kultúrájára, így a szerzetesrendek állapotára is. A magas halálozási arány miatt elnéptelenedtek a kolostorok, így az egyes rendek kénytelenek voltak engedményeket tenni a jelentkezők életkorával illetve műveltségével kapcsolatban. XII. Benedek pápa (1334-1342) Avignonból a hagyományosabb, monasztikus jellegű rendszabályzatokhoz való visszatérést sürgette[150]: 1335. július 12-én kiadott *Fulgens sicut stella matutina* kezdetű bullájával indította el a reformokat, amelyek elsőként saját rendjét, a ciszterciekет érintették, de egy év múlva a cluny bencések is sorra kerültek (*Summi magistri*). Az 1336-ban kiadott *Redemptor noster* (1336) kezdetű bullával elítélte a ferencesek spirituális szárnyát, szigorúbb szabálykövetésre szólította fel a rendtagokat, egységes étkezési, ruházkodási, valamint általános ellátási szokásokat írt elő számukra, és mindenféle egyéni – főleg kolostoron kívüli – fellépést megtiltott, legfőképpen pedig a külvilágnak szóló prédikációk ellenőrzésére szólított fel. 1339-ben, az *Ad decorem Ecclasia*-vel zárul a reform-bullák sora, amely az ágostonos kanonokokat érintette. XII. Benedek alapvetően az eredeti szerzetesi fegyelem visszaállítását, a teológiai stúdiumok, valamint a szerzetesek képzésének előmozdítását célozta meg. Az érintettek kisebb ellenállás után, de fejet

[150] Vö. Grado Giovanni Merlo: *Nel nome di San Francesco.* Editrici Francescane, Padova 2003.pp. 281-283.

hajtottak a pápai szándék előtt. Összességében elmondható, hogy elveszítette iránymutató szerepét a katolikus egyház az évszázad viharában, megkérdőjeleződött a hagyományokat továbbörökítő intézmények, így a szerzetesség intézményének létjogosultsága is. Bizonytalanná vált, hogy a több száz, illetve ezer éves múltra visszatekintő szerzetesi életforma képes-e autentikus módon megfogalmazni a kor emberének nagy dilemmáit, illetve tud-e megfelelő választ adni azokra[151].

Bár a XIV. század derekára a Kisebb Testvérek Rendje harmincötezer tagot számlált Európában, Oroszországtól Kínáig, erőteljesen mutatkoztak a hanyatlás jelei is[152]. A ferences rendben uralkodó állapotokról, a Rendalapító elképzeléseitől való jelentős eltávolodásról tájékoztat minket V. Kelemen pápa 1312-ben kiadott konstitúciója, amely bár a *Regula* megtartása és értelmezése körüli kétségeket („*dubia*") hivatott eloszlatni, emellett az elhajlásokról is nyíltan beszél: „Ad nostrum fuerunt deducta examen quae in ordine fieri dicebantur et videbantur praedicto voto [paupertatis] et puritati ordinis repugnare, videlicet (…) quod [fratres] se institui heredes non solum sustinent, sed procurant; item, quod redditus annuos recipiunt interdum in tam notabili quantitate, quod conventus habentes totaliter inde vivunt; (…) item, quod alicubi non solum excessivos hortos, sed etiam vineas magnas habent, de quibus tam de oleribus quam de vino multum colligitur ad vendendum; item, quod temporibus messium vel vindimiarium sic copiose granum et vinum mendicando vel aliunde emendo coliguntur a fratribus et in cellariis et granariis reconduntur, quod per anni residuum et absque eorum mendicatione possunt transigere vitam suam; item, quod ecclesias vel alia aedificia faciunt vel procurant fieri in quantitate e curiositate figurae et formae ac sumptuositate notabiliter excessiva, sic quod non videntur habitacula pauperum sed magnatum. Paramenta etiam ecclesiastica in plerisque locis

[151] Varga Imre Kapisztrán: *A szerzetesség kiútkeresése a 14. században*. In: *Vigília* 1999/2, 64. évfolyam. pp. 87-92.
[152] Puskely Mária: *Kétezer év szerzetessége*, Dinasztia Kiadóház Rt., Budapest, 1998, p. 358-360.

tam multa habentet tam notabiliter excessiva, quod excedunt in his magnas ecclesias cathedrales. Equos insuper et arma eis oblata in funeribus recipiunt indistincte".[153] (Néhány olyan ügyben kérték a vizsgálatunkat, amelyekről azt állítják, hogy a Rendben történnek és amelyek a szegénységi fogadalom valamint a Rend tisztasága ellen valók, vagyis (…) hogy a testvérek nemhogy elfogadják, hanem el is érik, hogy örökösöknek nevezzék meg őket; továbbá, hogy olykor olyan nagy mennyiségű évi járadékot kapnak, hogy abból a rendháznak telik minden szükséges megélhetésre; (…) továbbá, hogy néhol nemcsak hogy óriási területű kertjeik vannak, hanem hatalmas szőlőik, ahonnan számos terményhez jutnak, úgy olajhoz mint borhoz, amit akár értékesíteni is tudnak, továbbá, hogy betakarításkor és szüretkor a testvérek, az alamizsna vagy akár még kifizetés révén is, gabonát és bort gyűjtenek, amelyet pincékben és magtárakban tárolnak olyan mennyiségben, hogy az év hátralevő részére, anélkül, hogy koldulásra szükségük lenne, el tudják magukat tartani; továbbá olyan templomokat és épületeket építenek vagy építtetnek, amelyek olyan fenséges építészeti megjelenést és olyan finomkodó dekorációkat vonultatnak fel, mintha nem is a testvéreknek, hanem legalább mágnásoknak készültek volna. A legtöbb helyen olyan mennyiségű és olyan értékes egyházi szöveteik vannak, amelyek felülmúlják még a nagy katedrális templomok tulajdonában lévőket is. Ráadásul temetések alkalmával megkülönbeztetés nélkül fogadják el a számukra felajánlott lovakat és fegyvereket.)

A ferencesek klerikalizálódása, és a rendtagok laxizmusa maga után vonta a rend presztízsvesztését, amelyet kiválóan dokumentált a korabeli laikus irodalom is. A késő középkor általános közhelye volt Európában a szerzetesek, főként a ferences barátok kipellengérezése. Gyakori témája volt az akkori szórakoztató irodalomnak az élvhajhász szerzetes, akit nagy evő-ivó kedv és szerelmetes hajlam jellemez. A XIII. századtól kezdődően megszaporodnak a férj

[153] Grado Giovanni Merlo:*Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo.* Editrici francescane, Padova, 2003. pp. 255-256.

távollétében a feleséggel vidáman szórakozó, buja szerzetes történetét tartalmazó kéziratok is. Figyelemre méltó, hogy ezen anekdoták szerzői mindig a szerzetessel szimpatizálnak a váratlanul betoppanó férj bosszújával szemben. Az XIV. századi Itáliáról látleletet adó *Dekameron* (1353 körül) egyik szembetűnő jellegzetessége, hogy a klérusnak osztott szerep nem túl hízelgő: ami egyházzal kapcsolatos az főként a szerzetesekhez, nem ritkán a ferences barátokhoz kötődik és komikus. Mosolygunk, vagy megbotránkozunk rajtuk. Boccaccio már az első nap első novellájában elmondja véleményét a szentekről, ebben ugyanis egy bizonyos Ser Cepparello hamis gyónással becsap egy szent barátot, ezek után pedig meghal. A halála után viszont szentként kezdik tisztelni, sőt Szent Ciappellettónak is nevezik, pedig „életében igen gonosz ember volt". A második novella folytatja a megkezdett témát, és beszámol a „zsidó Ábrahám" botránkozásáról, aki a római udvar erkölcstelenségein felbuzdulva maga is keresztény hite tér. A harmadik novella ugyancsak lehúzza a korabeli klérusról a vizes lepedőt, egészen a kolostorfalak mögé engedi az olvasót, ahol a „testi gerjedelem" bűnébe esett barát úgy menekül meg a rá váró büntetéstől, hogy ugyanazt a bűnt elöljárója szemére veti[154]. A hatodik novella a barátok „gonosz képmutatásáról" szól. De gondolhatunk akár frate Cipollára, aki kihasználva az együgyüek naivitását pénzt hajt be tőlük az ereklye gyanánt őrzött papagájtollért vagy széndarabokért (VI. nap 10. novella), illetve az anti-szent figuráját megtestesítő ser Ciappellettóra az első nap első novellájából – nem véletlenül áll vele szemben (szerkezetileg is: X.10), bár egyedüli példaként Griselda pozitív, női szent figurája - vagy a fiatal ferences don Felicére, aki kihasználva fra Puccio ájtatos buzgalmát, elcsábítja annak feleségét (III.4.)[155]. Boccaccio a *Dekameron* "szentjeit" illetve "álszentjeit" hús-vér, hétköznapi, gyarló emberekként állítja elénk. A *Fioretti*

[154] Giovanni Boccaccio: *Dekameron* in: Kardos Tibor, Rózsa Zoltán (szerk.): Boccaccio művei. Helikon, Budapest, 1964, pp. 272-294, pp.296-299.

[155] „Don Felice insegna a frate Puccio come egli diverrà beato faccendo una sua penitenzia; la quale frate Puccio fa, e don Felice in questo mezzo con la moglie del frate si dà buon tempo." Giovanni Boccaccio: *Decamerone* in: Vittorio Branca (a cura di): Tutte le opere di Giovanni Boccaccio, vol IV., Mondadori, 1976, Milano, p. 265.

(1390, *Actus* 1340) mintha ezt a cinizmust próbálná ellensúlyozni a misztika hangsúlyozásával, Ferenc és a többi barát arculatának meseszerű, irreálisnak ható megfestésével. Talán nem véletlen, hogy a vulgarizáló éppen azokat a fejezeteket válogatta össze Ferenc életéből, amelyek a legalkalmasabbak a csodás ábrázolásra, és végső soron a Rend arculatának helyreállítására a szélesebb néprétegek körében[156].

A ferencesek XIV. századi tevékenysége azonban, a presztízsvesztés dacára, jelentősen hatott a korabeli a népi vallásosságra, a hivatalos egyházi szentkultuszok mellett párhuzamosan létező helyi szenttiszteletekre. A lokális jellegű szentkultusz elsősorban az „alsóbb" néprétegek felé közvetítette az Evangélium üzenetét. Itáliában ez a mai napig olyannyira meghatározó eleme a vallási életnek, hogy sok helyen nagyobb tiszteletnek örvend a falu szentje, mint Krisztus. A szakrális világ e polarizálódása a XIV. században is megfigyelhető volt: egyik oldalon állt Krisztus, az Atya és a Szentlélek, a másik oldalon pedig a csodatévő szentek és a Madonnák (többes számban). Sokkal érthetőbb volt az absztrakt gondolkodásban kevésbé jártas hívők számára egy szent, aki időnként kézzelfogható csodát tesz, sőt ereklyéi (csontjai, haja, egyéb testrészek) révén szemmel látható, sőt olykor esetleg még tapintható is, mint pl. a Szentháromság elvont fogalma. Egyes történészek szerint a szentek tiszteletét az egyszerű emberek szinte „rákényszerítették" az Egyházra. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy a népi vallásosság megítélésében is hajlamosak vagyunk elvéteni a perspektívát, és nem a saját logikája szerint ítéljük meg, hanem az „elit" vallásosság szemszögéből. Ebből az egyoldalú nézőpontból születnek azok a vélemények, amelyek szerint a néphit a hivatalos egyházi tanítás deformált, leegyszerűsített változata, „naiv", „primitív", „faragatlan", „durva", „felületes", „paralogikus",

[156] vö.Emilio Pasquini*: La santitá nella letteratura italiana del Trecento.* In: *Santi e santitá nel secolo XIV. Atti del XV Convegno internazionale, Assisi, 15-16-17 ottobre 1987*. Università degli Studi di Perugia Centro Studi Francescani,Perugia, 1989.pp.23-53.

„gyermeki”, a „gyermekded nép” vallása, amely telítve van hiedelmekkel, mesebeli és mitikus elemekkel[157].

Az 1260-70-es évektől megszaporodik az elutasított kanonizációs kérelmek száma, ami azt jelzi, hogy az udvari szentségideál eltávolodott a népi vallásosság szentségeszményétől - a szentté avatás többnyire alulról, a társadalom alsóbb rétegeiből jövő kezdeményezésre indult el (erről később még ejtünk szót). Az udvari szenttiszteleten kívül eső középkori vallásosságra erősen hatottak a helyi, szűkebb földrajzi környezetben érvényesülő vallási viszonyok és adottságok. Jelentős befolyásuk volt a népi mentalitás alakítására a megtelepülő koldulórendeknek is, amelyek kiváló lehetőséget láttak a helyi szentkultuszokban saját szentségmodelljüket terjesztésére.[158] A ferencesek igen aktív és lelkes politikát folytattak ezen a téren[159], még az egyre szigorodó hivatalos egyházi álláspontot is figyelmen kívül hagyták arra vonatkozóan, hogy ki a szent és ki a boldog. Ebben azonban a domonkosok sem voltak következetesek: annak ellenére, hogy ekkorra már jelentős hagyománya volt a „sanctus” és a „beatus” fogalma közti kánonjogi különbségnek[160] – még III. Sándor pápasága alatt (1159 – 1181) szabályozták – , a koldulórendek önkényesen, egymás szinonimájaként használták a két jelzőt. Laurentius Pignon burgundiai domonkos szerzetes például 1394 és 1412 között írt *Catalogus fratrum spectabilium ordinis fratrum praedicatorum* c. művében mindenki *sanctus/sancta* jelzőt kap, még azok is, akiket hivatalosan nem avattak szentté.

---

[157] A népi vallásosság megítélésről az elit vallásosság szemszögéből lsd. Peter Brown: *A szentkultusz kialakulása és szerepe a latin kereszténységben.* Atlantisz. Budapest, 1993. p.43.
[158] vö. Vauchez: *La santitá nel Medioevo*. Id.kiad. pp. 169-181.; u.ő: *Il culto dei nuovi santi in Umbria nei secoli XIII e XIV*, In: Ordini mendicanti e societá italiana, Saggiatore, Milano 1990, pp. 186-193.
[159] vö. Roberto Paciocco : *Elementi per una tipologia della santitá francescana nel secolo XIV*. In: Santi *e santitá nel secolo XIV. Atti del XV Convegno internazionale, Assisi, 15-16-17 ottobre 1987*. Università degli Studi di Perugia, Centro di Studi Frnacescani, Perugia 1989. pp.79-102.
[160] vö. Klaniczay Gábor: *Szentté avatás a középkorban*. In: Rubicon. 15.évf.10.sz. 2004, pp. 41-45.

Ezzel párhuzamosan megfigyelhető a hagiográfia lokális jellegének megerősödése, hiszen a koldulórendek egy-egy helybéli vagy az adott kolostor mikrokörnyezetében tiszteletnek örvendő ferences illetve domonkos barát szentségét nemcsak szóban, hanem írásban, azaz hagiográfiailag is igyekeztek megszilárdítani. Így kívánták elősegíteni a hívek és a rendtársak elkötelezettségét, és megerősíteni az évszázad viharában megtépázott rendi identitástudatot. Az így keletkezett életírások tehát nemcsak a nagy rendalapítók, illetve a rend főbb szentjeinek emlékét elevenítették fel, hanem a kisebb háziak kultuszát is terjesztették, akik szintén példaként szolgáltak a következő generációk számára. A rendalapító személye mindazonáltal sokkal hangsúlyosabb szerepet töltött be a szentségideál tekintetében a ferenceseknél, mint a domonkosoknál. Ennek köszönhetően alakult ki a jelentősebb szentek, Szent Ferenc és Páduai Szent Antal tulajdonságainak transzpozíciója új szentek alakjaiba, így kapta fabrianói Ferenc a "Franciscus novellus" elnevezést, de ide vezethetők vissza Corrado da Offida csodatételei a farkasokkal és a madarakkal, a velencei Ferencnek adott "Poverellus" jelző vagy Filippo "de Aqueriis" stigmatizációja. Még Kapisztrán János XV. századi életrajzában is fellelhetők a tipikus ferences csodák illetve a Szent Ferenc-analógiák. Amikor Kapisztrán János Tivoliban prédikálni szeretett volna, zavarták a tücskök fáradhatatlan ciripelésükkel, ezért csendre intette őket, azok pedig engedelmesen el is hallgattak, akárcsak Szent Ferenc szavára, aki „megparancsolta a fecskéknek, hogy hallgassanak, míg el nem mondja beszédét”[161]. Egy másik alkalommal Kapisztrán János is a fecskékkel hadakozik, de ennél talán még beszédesebb a halála, amely ugyanabban a hónapban ugyanazon a napon, és majdnem ugyanabban az órában következett be mint Szent Ferencé[162]. Már korábban említettük, hogy a motívumok, toposzok ismétlődése nem vont le egy középkori mű értékéből semmit, sőt! Egy középkori történetíró akkor örült, ha egy

[161] *Assisi Szent Ferenc virágoskertje. Fioretti* id.kiad. p.55.
[162] Vö.: Stanko Andrić: *The miracles of St. John Capistran*, Budapest; New York: CEU Press, 2000 Martonvásár , pp.70-74.

történeti eseményt összehasonlíthatott egy másikkal, egy prototípussal és pl. „új Nagy Sándort", „új Mózest", „új Dávidot" énekelhetett meg. Amint látjuk a ferences hagiográfiában is találkozhatunk ilyen „új Ferencekkel". A *Fioretti* XLI. fejezetének azon jelenete, amelyben Simon testvér megparancsolja a varjaknak, hogy távozzanak, mert károgásukkal zavarják imáját, feltehetőleg a fentebb már említett XVI. fejezet analógiájára íródott, ahol Szent Ferenc ugyan nem zavarja el, csak megkéri a fecskéket, hogy maradjanak csendben. Azon jellegzetessége alapján, hogy a korábbi Szent Ferenc legendákkal szemben nemcsak Ferencről és első társairól szólnak a történetek, hanem a XXXIX. fejezettől a második generációs és főleg Marche tartományban tevékenykedő barátok életszentségének is emléket állít, akik szintén megismétlik a nagy szentek attribútumait, a *Fioretti* kétségtelenül beilleszkedik ebbe, a lokális szentkultuszhoz kapcsolható, jellegzetesen XIV. századi hagiográfiai irányvonalba.[163]

Érdekes párhuzam figyelhető meg a XIV. századi domonkos és a ferences hagiográfia alakulásában ezen a területen. Ekkoriban jött létre a domonkos obszervancia, amelynek egyik fő törekvése volt az ősi, tiszta szerzetesi élethez való visszatérés. Deák Viktória Árpádházi Szent Margit *Legenda maior* és *Legenda minor*ja nyomán egy Mezey László[164] féle kutatásra hivatkozva említi a domonkosok 1334-es limoges-i általános káptalanját, amelyen elrendelték, hogy Szent Domonkos, (Veronai) Szent Péter mártír és Aquinói Szent Tamás olyan csodáit, amelyekről a rend egy része nem tud, valamint más, szentség hírében álló testvérek életét és csodáit írják meg minden provinciában, hogy ez a testvéreket devócióra serkentse[165]. Az idézett szövegrészletből egyértelműen látszik a domonkos rend azon törekvése, hogy újra felfedezzék a

---

[163] Cfr. Roberto Paciocco *: Elementi per una tipologia della santitá francescana nel secolo XIV.* In: *Santi e santitá nel secolo XIV. Atti del XV Convegno internazionale, Assisi, 15-16-17 ottobre 1987.* Università degli Studi di Perugia, Centro di Studi Francescani, Perugia 1989. pp.79-102.

[164] Mezey László: *Irodalmi anyanyelvűségünk kezdetei az Árpád-kor végén.* Akadémiai kiadó, Budapest, 1955. pp.44-45.

[165] Deák Viktória: *Árpád-házi Szent Margit.* id.kiad. pp.49-51.

rend nagy szentjeit, illetve felhívják a figyelmet a kisebb helyi, azaz házi szentekre is. A új legendák íratásának illetve a régiek újraíratásának (pl. Szent Margit legendáját újraíratják) azonban volt egy másik aspektusa is, mégpedig az, hogy megváltoztak a hagiográfiára vonatkozó követelmények. A hívők buzgóságának felkeltésére többé nem azokat a legendákat tartották alkalmasnak, amelyek kronológiai sorrendben mesélik el a szent életét, hanem azokat, amelyek a szent főbb jellemvonásait, erényeit, életének rendkívüli jelenségeit állítják a középpontba, és nem feltétlenül követik az „ordo temporis”-t. A *Fioretti* több ponton is alátámasztja azt, hogy a domonkos rend limoges-i káptalanján elhangzott felszólítás feltehetőleg nem jelentett úttörő újdonságot, hanem a XIV. századi hagiográfia általános irányváltására reagált. A *Fioretti* ugyanis, amely címében is őrzi a „florilégium”, „floretum” latin szót, egyik közismert jellegzetessége, hogy Ferenc életét nem kronológiai sorrendben tárgyalja, hanem kiragad belőle epizódokat, főleg csodás eseményeket, de a második generációs, szentek hírében álló testvérek szerepeltetése is párhuzamba állítható a limoges-i káptalan felhívásával a kisebb domonkos szentek illetve csodáik feltérképezéséről. A *Fioretti* ötvenhárom fejezete (valójában eggyel kevesebb, mert az első két fejezetet a XV. századi kéziratok ketté bontották) több mint száztíz évet ölel át, összességében mégsem tekinthető életrajzi jellegűnek, mert Szent Ferenc életének némely igen jelentős, ha nem a legjelentősebb eseményei hiányoznak: egy szó sem esik a fiatalkoráról, vagy a megtérés viszontagságairól, apja szembenállásáról, a városból való kitaszítottságról és ebből adódó kezdeti magányáról, vagy az életének utolsó éveit átszövő kétségeiről, a renden belüli nehézségekről, és általában a halála előtti időszakról. A jelenetek, amelyek eleinte Umbriában játszódnak, a XLII. epizód után Marche tartományba tevődnek át. Az egyetlen, jól kivehető elkülönülés azok között az epizódok között található, amelyekben Ferenc még életben van (I - XXXVIII), tehát az első generációról szólnak, és amelyek már olyan eseményekről tudósítanak, amelyek Ferenc halála után történtek (XXXIX - LIII), azaz a második

generációs ferencesek életét és tetteit beszélik el. Ez utóbbiak többé-kevésbé követik az említett földrajzi változást is a XXXIX - XLI-ig tartó fejezetek kivételével, amelyek Páduai Szent Antal és az Assisi-ből származó Simon barát jámborságáról szólnak. Bár Deák Viktória szerint a limoges-i káptalanon elhangzottak nem tekinthetők programnak, csak egy, a káptalanokon egyébként rutinszerűen elhangzó szólamnak, mégis gyanítható hogy a XIV. században volt egy általános hagiográfiai törekvés a legendák újszerű szerkesztésére és az elődökre való visszatekintésre. A domonkos rendelkezések vonatkoztatása a ferences hagiográfiára azért tűnik legitimnek, mert a két rend közismerten rivalizált egymással, a versengés pedig egyfajta kölcsönhatást mozdított elő. Ezt dokumentálja a *Fioretti* XVIII. fejezete, amelyben arról értesülünk, hogy Domonkosnak voltak előítéletei a ferencesekkel szemben, illetve, hogy az Assisiben tartott egyetemes káptalanon résztvevő Domonkosra végül mégis milyen „mélyen hatott Szent Ferenc hite, épülésére szolgált ennek a nagy és fegyelmezett sokaságnak engedelmessége és szegénysége, nemkülönben az isteni Gondviselés, amely oly bőségesen ellátta őket."

A lokális szentkultusz mindenesetre megerősödött, és ennek eredményeképpen a középkor végére szinte minden itáliai város elmondhatta, hogy van legalább egy koldulórendi patrónusa. Miután a városokban többnyire mégiscsak a laikus szentek találtak tetszésre a hívők körében a koldulórendek olyan laikusok, javarészt női szentek tiszteletét is fontosnak tartották terjeszteni, akik valamilyen módon kapcsolódtak hozzájuk és megfelelő alapot tudtak szolgáltatni a rend szentségmodelljének. Az első nagyhatású példa erre a firenzei Umiliana Cerchi (1219 - 1246), aki szüntelen alamizsnálkodásáról és jótékonykodásáról volt híres. Férje halála után a Cerchi család házának egyik tornyába zárkózva, szinte remeteként élte le életének utolsó hét évét. A Santa Croce templomában temették el. Umiliana kiváló példát nyújtott a születőfélben lévő ferences harmadrendnek, főként egy olyan nyüzsgő városban, mint Firenze. Életrajzát éppen

ezért sietve, már halálának évében összeállította egy ferences testvér, Vito da Cortona, akit még Szent Ferenc személyesen öltöztetett be. A ferencesek nem tagadott célja az volt, hogy a laikusok számára is követendő példát állítsanak: „a legkisebbtől a legnagyobbig, senkinek nem lehet már mentsége arra, hogy nem szolgálja Istent a saját lehetőségei szerint, a saját házában, világi öltözetben, és ezután már senki sem rejtőzhet el szeretetének tüze elől."[166] A másik nagy ferences női szent ebből az időből Margherita da Cortona (Cortonai Szent Margit:1247 - 1297), akinek misztikus életrajzát egyik gyóntatója, fra Giunta da Bevegnati vetette papírra a XIV. század elején (feltehetőleg 1308-ban). A koldulórendek XIV. századi, tipikus szentségmodellje rajzolódik ki ezekből az életrajzokból: a hangsúly a spirituális értékeken van, és a legfontosabb az Istennel való egyesülés keresése az üdvtörténet titkainak, (főleg a passiónak) egyéni elmélkedése, szemlélése által.

2.3.1 A *Fioretti* „házi" szentjei

A *Fioretti* szereplői bizonyos mértékig alkalmazkodnak a hivatalosan előírt szentségeszményhez, de alakjukat hangsúlyosabban formálja a népi vallásosság, amely az elvont ideák helyett jobban kedvelte az érzékletes leírásokat, a konkrétumokban pl. csodatételekben megragadható életszentség ábrázolását. A népi vallásosság látásmódját jól példázza Aquinói Tamás kanonizációs pere, amely halála után majd ötven évvel kezdődött, vagyis a kihallgatott tanúk már csak halványan emlékezhettek az eseményekre, inkább egy összbenyomást tudtak közvetíteni, vagy egy-két emlékfoszlányt a részletes élménybeszámoló helyett. Ennek alapján történeti szempontból nem tűnnek értékesnek a perek, de a kihallgatás korában uralkodó, széles

[166] Giovanni Pozzi - Claudio Leonardi: *Olasz misztikus írónők.* Európa könyvkiadó, Budapest, 2001. p. 98.

körben elterjedt spirituális irányzatok tekintetében rendkívül informatívak lehetnek. Érdekes, hogy a Szent Tamás esetében kihallgatottak többnyire a 'fama sanctitatis'-ról[167], vagyis a szenthírnévről és a csodákról tettek tanúvallomást. Függetlenül valós tulajdonságaitól, a per idején leginkább mint csodatévő szentet tisztelték. Annak ellenére, hogy érdemei életében szinte kizárólag intellektuális teljesítményéhez kötődtek, a "*Doctor Angelicus*" domonkos szerzetes relikviái a XIV. században már eredményesen gyógyították a paralízist, daganatokat és a különféle ízületi bántalmakat. Hozzá is olyan kérésekkel fordultak a hívek mint más, kevésbé intellektuális beállítottságú szenthez.

Általában elmondható, hogy a XIV. századi szentek mind életükben (*in vitam*), mind pedig halálukat követően (*post mortem*) tettek csodákat. A csodák sokasága át meg átszövi a *Fioretti* elbeszéléseit is: Szent Ferenc a madaraknak prédikál (XVI.fejezet), csodát tesz a rieti pap szőlőjében (XIX.fejezet), jó útra téríti a gubbiói farkast (XXI.fejezet), megszelídíti a gerléket (XXII.fejezet), meggyógyít egy bélpoklost (XXV.fejezet) de ide sorolhatjuk azokat a különleges lelki adományokat is, amelynek segítségével egyszerre két helyen tudnak jelen lenni a *Fioretti* szereplői (pl. *A beteg szent Klára karácsony éjszakája*-XXXV. fejezet), vagy angyali segítséggel egy szempillantás alatt tesznek meg hosszú távolságokat, imáikkal kiszabadítják a lelkeket a tisztítótűzből, és kimondatlanul is ismerik egymás lelki titkait.

A házi szentek, vagyis szentség hírében elhunyt rendtársak egyik lényeges jellegzetessége, hogy hírük nem terjedt túl a renden – legtöbb esetben nem is kezdeményezték a szentté avatásukat – ugyanakkor rendkívül szorosan kötődtek ahhoz a helységhez, ahol tevékenységüket életük során kifejtették. Corrado da Offida, akit valamennyi XIV. századi ferences hagiográfiai forrás említ, a *Fioretti* úgyszintén, még halálában is lokálpatriótaként

[167] „A keresztény nép körében spontán módon terjedő szenthírnevet isteni jelnek tekintették: ’ a nép szava az Isten szava’ (vox populi-vox Dei).” Klaniczay Gábor: *Szentté avatás a középkorban*. In: *Rubicon.* 2004/10, 15.évf. pp.41-45.

viselkedett: csak abban a városban volt hajlandó *post mortem* csodát tenni, ahol utolsó éveit töltötte, és ahol a halál érte, az umbriai Bastiában. Perugiában viszont, ahova hamvait 1320-ban "manu armata" költöztették nem volt erre hajlandó, de ha mégis, hát kizárólag a bastiai hívek kéréseit teljesítette[168]. Ezzel összefüggésben a ferences rendtörténetírás első ízben vett fel olyan formát, amely a listaszerűen felsorolt több száz szentet földrajzilag és nem erények szerint csoportosítja[169]. Bár a szentek helyi tiszteletének több európai központja is létrejött, leginkább azokon a területeken terjedt el, ahol a koldulórendek a legerősebbek voltak: Umbria, Toszkána, később Provansz, Languedoc és Katalónia. Bizton állítható azonban, hogy az ilyen típusú szentkultusz elsősorban Itáliára volt jellemző, ott is kiváltképp Umbriára - a ferences mozgalom elindulásának színhelye - és a spirituális szárny epicentrumának tartott Marche tartomány környékére. Ennek eklatáns példája a *Fioretti*, amelynek második része (XLI-LIII.fejezetek) olyan ferences testvérek szentségéről ad hírt, akiket sohasem kanonizáltak hivatalosan és akik éppen Marche tartományban éltek. A XLII. fejezet ekképp ír a tartományban ténykedő ferencesek életszentségéről: "Hajdan az anconai Marca tartományát, mint az égboltot a csillagok, jámbor életű barátok ékesítették, akik az égitestekhez hasonlóan beragyogták és földíszítették példájukkal Szent Ferenc rendjét és az egész világot". A *Fioretti* házi szentjei (a Markiai Simon testvér, Konrád testvér, Péter, Della Penna János testvér, Massai Jakab, stb.) közül egyedül Corrado da Offidát és Giovanni della Vernát avatták boldoggá, de őket is csak a XIX. században.

Az népi vallásosság egyik legjellemzőbb formája az ereklyetisztelet. Az Egyház sokszor adott hangot tiltakozásának a túlzott szentkultusz vagy relikviatisztelet ellen, mert a bálványimádás újjáéledését vélték felfedezni benne és gyakran sietett megerősíteni, hogy nem kizárólag a csodákon múlik valakinek a szentsége, hanem aszketikus tettein, morális

---

[168] Corrado da Offida hamvait csak a XX. században, 1994-ben szállították vissza az umbriai Perugiából szülővárosába, a Marche tartományban levő Offidába. 1817-ben avatták hivatalosan boldoggá.

[169] Ilyen újszerű csoportosítás látható pl. az 1335-ös keltezésű *Catalogus sanctorum fratrum minorum*-ban is.

tökéletességén, tisztaságán, stb. Ennek ellenére az egyszerű hívek, azaz a hívek többsége csodákat szeretett volna látni, számukra az a szent, aki nem tett csodákat, nem is számított igazi szentnek. A csodatételek egyik kézzelfogható forrása az ereklye volt. Az ereklyék tisztelete Keletről származott, az amulett kereskedelem mintájára alakult a története és Nyugaton nagy népszerűségre tett szert. Nemcsak a ferences forrásokból, hanem egyéb dokumentumokból, vagy a laikus irodalom területéről, Boccaccio *Dekameron*jából is értesülhetünk az ereklyékhez való frenetikus kötődésről. A fentebb már említett hatodik nap tizedik novellájában „Cipolla testvér megígéri bizonyos parasztoknak, hogy megmutatja nékik Gábriel arkangyal szárnyatollát; de mivel azoknak helyén széndarabokat lel, azt mondja, hogy ezek ama szénből valók, melyen Szent Lőrincet megsütötték”[170]. A második nap első novellájából szintén képet kaphatunk az átlaghívő fogékonyságára az ereklyék csodatévő erejével kapcsolatban, itt ugyanis arról szerezhetünk tudomást, hogy Arrigót, a német teherhordót halála után szentként kezdték tisztelni, mert halála órájában a trevisói székesegyház valamennyi harangja magától megkondult. Miután a holttestét átvitték a székesegyházba „odavezettek hozzá sántákat és bénákat és vakokat és más mindennemű nyomorúságban szenvedőket azzal a szándokkal, hogy testének érintésétől valamennyien meggyógyuljanak”. Ezt a hiszékenységet figurázza ki Martellino, az urak udvaraiban forgolódó jokulátor, aki nyomoréknak tettetve magát ráfekszik a felravatolozott Arrigo testére, ezután pedig eljátssza a csodás gyógyulást. A hívő sereg ereklyék iránti tisztelete azonban olyan erős, hogy amikor fény derül Martellino tréfájára, majdnem felakasztják[171]. Az ereklyetiszteletről a rendtagok körében a *Fioretti* XLVI. fejezetéből kapunk némi ízelítőt: Pacifico testvér Umile testvér csontjait "*jó* borban megmosta, fehér gyolcsba takarta, áhítatos

[170] Giovanni Boccaccio: *Dekameron*. II. kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1980, pp. 31-40.
[171] i.m. pp. 313-317.

tisztelettel csókolgatta és siratta." majd társainak rosszallására a következőket mondta: "csontjai egy szentnek a földi maradványai és a paradicsomban lesz a helyük."

A megszaporodó hivatkozások a Szentlélekre csakugyan jellegzetesen XIV. századi jelenségnek számít a népszerűsítő hagiográfiában. Garinus úgy próbálta Margit alakját a kor ízlésvilágának megfelelően újraformálni, hogy ahol csak lehetett, összefüggésbe hozta Margit cselekedeteit és tulajdonságait a Szentlélek adományaival. Ez annak a teológiai fejlődésnek a következménye, amely szerint, ha valaki a Szentlélek adományait használja, magasabbrendűen cselekszik. Ez magyarázatot adhat arra, hogy miért nőtt meg a természetfeletti, felülről kapott tudás jelentősége a szenteknél[172]. Ilyen adományok segítségével olvasott Margit mások gondolataiban, vagy jósolta meg saját halálát. A szívek ismerete a teológiában a prófétai karizma részét képezi. Ferenc maga is előre tudja társainak gondolatait, ismeri szívük titkait a *Fioretti* tanúsága szerint. Ide sorolhatók azok az epizódok is, ahol tanúi lehetünk némely barát profetikus képességének, amelynek segítségével pl. előre látják saját vagy valamelyik társuk halálát.[173] "*A Massai Jakab testvér látomása a rend jövőjéről*" című XLVIII. fejezet vagy a "*Pacifico testvér úgy látja, hogy Umile testvér lelke az égbe száll*" című XLVI. fejezet tökéletesen illeszkedik a kor profetikus szellemiségéhez. Bár a prófécia köztudottan egy jövőbeni esemény bekövetkeztére hívja fel a figyelmet, általánosabb értelemben véve az emberi magatartás és cselekedetek iránymutatója, amennyiben azoknak nyilvános és történelmi szerepük van. A próféta, bár közszereplő, de semmilyen tekintélyre sem tud támaszkodni, egyedül sajátjára illetve Istenére. A XIV. században a prófécia a világi és egyházi hatalom elleni tiltakozás, de amíg az előbbinek van előzménye VII. Gergely pápa idején, Beckett Tamás mártírhalálában, addig az utóbbi inkább

[172] vö. André Vauchez: *La Santitá nel Medioevo*.Il Mulino, 1981. pp. 536-38.
[173] Claudio Leonardi : *Il Francescanesimo tra mistica, escatologia e potere*. In: I francescani nel trecento, Atti del XIV convegno internazionale, Assisi, 16-17-18 ottobre 1986.Perugia Università degli Studi di Perugia Centro di Studi Francescani, 1988. pp. 25-40

nevezhető a XIV. század sajátosságának[174]. A *Fioretti* XLVIII. fejezete, amely Massai Jakab testvér látomását írja le a rend jövőjéről kifejezetten a joachimita szellemiségű ferences-spirituális prófécia műfajába illeszkedik: elítéli a regulához hűtlen rendi elöljárókat és a szentferenci gyökerekhez ragaszkodóknak boldog jövőt jósol[175].

A népi vallásosságban fontos szerep jut az angyaloknak is, akárcsak a Szent Szűz jelenéseinek. A *Fioretti* lapjai ezekben is bővelkednek: legalább tizenöt fejezet szól angyali segítségről vagy látogatásról az ötvennyolcból (pl. *Szent Ferenc sebhelyeinek története,* II. fejezet: „Az isteni kegyelem ajándékaként Szent Ferenc nemcsak Istenhez ragadtatott a szemlélődés útján, hanem némelykor egy-egy angyal látogatásában is részesült.”). Gyakran a Szűzanya társaságában szállnak a földre: „ (…) egyik nap csodálatos fényességben, angyalok és szüzek sokaságától körülvéve megjelent neki és ágyához lépett Jézus Krisztusnak dicsőséges anyja…” (XLVII. fejezet).

A házi vagy helyi kultusznak örvendő ferences szentek további jellegzetessége, hogy nem töltöttek be magas pozíciókat a renden, az egyházon, vagy a társadalmon belül és intellektuális képességeiket tekintve sem részesültek nagy elismerésben. A *Fioretti*ben vannak ugyan a szereplők között tartományfőnökök (pl.Bernát testvér, Assisi "legelőkelőbb polgára", akit Ferenc utódjául rendelt, vagy a tudós Riccieri testvér a XXVIII.fejezetből) és gvárdiánok (a nemesi származású Angyal testvér), de ők mind az első generációs ferencesekhez tartoznak, míg a második generációs, szentként bemutatott testvérek között már egyáltalán nem találunk magas beosztású vagy nemesi származású testvéreket, kivéve Della Penna János testvért, aki többször volt ugyan gvárdián, de „tapintattal” töltötte be tisztét[176]. Jellemző vonása a XIV. századi

[174] Vö: Claudio Leonardi: *Committenze agiografiche nel Trecento.* id.kiad. pp. 37-58.
[175] *Assis Szent Ferenc virágoskertje. Fioretti* id.kiad. p. 135.

[176] i.m. p.125.

ferences hagiográfiának a ferences barátok üdvözülésével kapcsolatos kérdések megsűrűsödése, amelyek az identitástudat bizonytalanságát tükrözik. Erre számtalan példát találunk a *Fioretti*ben is, ahol úgy tűnik, a barátokat gyakorta gyötörték kétségek ezen a területen. Ez legszemléletesebben a Ruffino testvérről szóló, XXIX. fejezetben mutatkozik meg: "Ruffino testvért (...) egy időben üdvössége dolgában fölöttébb hevesen gyötörte és kísértette a sátán. Egészen búskomor lett, mert az ördög a szívébe lopta a gondolatot, hogy elkárhozik, nincs az üdvösségre kiszemeltek között, s ezért kárba vész a szerzetben végzett minden fáradozása". Az üdvözülés kérdése ugyanakkor számos helyen összefonódik a rendhez tartozás dilemmájával is [177]. André Vauchez szerint a középkor végén nagyobb jelentősége volt annak, hogy ki melyik „lelki" család tagja mint a valóságos vér szerinti hovatartozásnak, ellentétben a XI-XII. vagy XIII. századi népi hiedelemmel, amely előszeretettel tulajdonított nemesi vagy királyi dinasztiáknak öröklődő szent-hírnevet, gondoljunk csak a magyar Árpád-házi szentekre. A szentté avatásoknál a XV. századig többet nyomott a latba a nép véleménye, hangja, a már említett *vox populi* mint az egyházi hatalom. Az uralkodókat és arisztokratákat a nép hajlamos volt felruházni a szentség attribútumaival, amennyiben a kiválasztott valóban erkölcsös életet élt. Mind a vér szerinti család, mind pedig a spirituális család esetében azonban a *beata stirps*-hez való tartozás az, ami egyfajta biztosítékot nyújtott az üdvözülésre. A koldulórendek megjelenésével elterjedt ugyan az új típusú szentségideál, ahol a szegénység és alázatosság gyakorlása állt a középpontban, de a nagy vagyonnal rendelkező királyok illetve családjaik szentsége még ekkor sem kérdőjeleződött meg, a dinasztikus szentség még ebben a kontextusban is fennmaradt. Jó példa erre Árpád-házi Szent Erzsébet vagy Szent Margit, akik királyi

[177] lsd. még pl.: „Egyik nap haláláról és rendjének sorsáról tűnődött, s tűnődésének ilyen hangot adott: - Uram Istenem, mi lesz halálom után szegényke családoddal, amelyet jóságodban rám, bűnösre bíztál? Ki fogja erősíteni? Ki fogja bátorítani? Ki fog imádkozni értük? - Ilyen és hasonló szavaira megjelent neki Isten angyala, és így nyugtatta meg: - Isten nevében mondom neked, hogy szerzeted fönnmarad az ítélet napjáig." i.m. pp. 157-158.

származásuk ellenére minden felkínált gazdagságot elutasítottak, és egész életüket a szegények szolgálatának szentelték. A nézet, hogy egy bizonyos családhoz való tartozás privilégiumokat jelent az örök élet elnyerésére azonban nemcsak a nép körében tartotta magát, hanem magasabb, egyházi értelmiségi körökben is. Ennek a hátterében Jessze törzsének, azaz Krisztus családfájának Máté evangéliumából is ismert bibliai modellje áll. Ha Krisztus Dávid király leszármazottja, akkor miért ne származhatnának szentek a középkori királyi dinasztiákból is? Ez az analógia a XIV-XV. századi ikonográfiába is átkerült: számos „*arbor genealogico*" ábrázolás maradt fenn, amelyen a rendalapító hasából kinövő fatörzs ágain a rend szentjei és boldoggá avatottjai csüngenek gyümölcsök gyanánt. Annak ellenére, hogy az individualitás egyre nagyobb teret nyert a középkor vége felé, a családi, dinasztikus modell továbbélt az emberek mentalitásában. Feltehetőleg ezért maradt meg ez a közösségi jellegű privilegizálás annak ellenére, hogy a XIV. század a legindividuálisabb vallásosság, a misztika előretörésének a százada[178]. A *Fioretti* XLVIII. fejezetének aranygyökerű fája, amelynek gyümölcsei kisebb testvérek, épp egy ilyen „családfát" mintáz, a ferences rend családfáját, de több helyen is értesülünk arról, hogy a rendhez való tartozás lelki admányok kiáradásával jár, illetve biztosítékot jelent a boldog örök életre. A *Fioretti* többször is beszámol arról, hogy Szent Ferenc érdemeire való tekintettel a rend a világ végéig fenn fog maradni, és aki megtartja a rend szabályzatát, az üdvözül: „akik követik példádat a szegénységben, biztosak lehetnek üdvösségükben, s veled együtt megáldja őket az Úr" - mondja Szent Péter és Szent Pál Ferenc egy látomásában (XIII. fejezet). Isten angyala a következő kinyilatkoztatást adja: „Isten nevében mondom neked, hogy szerzeted fönnmarad az ítélet napjáig. Nem akad akkora bűnös, aki ha szívből szereti rendedet, ne találna irgalmat Istennél. Aki pedig gonosz indulatból támadja családodat, nem lesz hosszú életű a földön." (*Szent Ferenc sebhelyeinek története*, II. fejezet).

[178] André Vauchez: *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*. Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 69-80.

3. A spirituálisok *Fioretti*je

Annak ellenére, hogy keletkezésekor már csak emlék volt a spirituálisok küzdelme, érdemes egy pillantást vetnünk a *Fioretti* „spirituális" vetületére is. A XIII. század végén, XIV. század elején keletkezett legendák egy része a ferences rend spirituális ágától származik. Ezek az évek jelölik a ferences történelem legellentmondásosabb és feszültségekkel leginkább terhes időszakát. Szent Ferenc rendje nagy számban vonzotta a jelentkezőket, és mire Ferenc befejezte földi pályafutását (1226) körülbelül már tízezer kisebb testvér élt Európában. A rend azonban még Ferenc életében olyan irányban kezdett fejlődni, amely nem minden részletében állt összhangban az *intentio Francisci*-val, azaz a rendalapító eredeti elképzelésével és szándékával. A testvérek közötti széthúzás és ellentétek nagyon nyugtalanították Ferencet, és olykor teljes elkeseredettségbe kergették őt. A legendák tanúsága szerint Ferenc számos alkalommal kényszerült megerősíteni a regulában megfogalmazott álláspontját a testvérek sorozatos támadása és enyhítésre való törekvésével szemben, míg végül eljutott odáig, hogy az 1220-as káptalanon lemondott a rend intézményi vezetéséről és átadta ezt a feladatot az első társak egyikének, Pietro Cattaninak, aki gyakorlott jogtudós volt[179]. Pietro Cattani azonban csak rövid ideig állt a rend élén, mert a kinevezését követő évben meghalt, és helyébe a határozott kézzel irányító Illés testvér lépett, aki rendszeres szerzetesi és teológiai képzést szervezett a testvéreknek, rendházakat és templomokat épített. Kemény, és olykor provokatívnak ítélt vezetése miatt az 1239-es káptalan összehívása után IX. Gergely pápa (1227-41) tette le tisztéről. Mindezenközben éles vita

[179] „Ad servandam humilitatis sancte virtutem, paucis annis elapsis post suam conversionem, in quodam capitulo coram omnibus fratribus de religione prelationis officium resignavit, dicens:"Amodo sum mortuus vobis. Sed ecce – inquit – frater Petrus Cathanii cui ego et vos omnes obediamus" Et inclinans se protinus coram ipso, obedientiam et reverentiam promisit eidem. Flebant igitur fratres et altos extorquebat gemitus dolor, cum videbant se tanto patre quodammodo orphanos fieri" Tommaso da Celano: *Vita secunda* 143.

bontakozott ki a Ferenc által megkívánt, végrendeletében pedig megerősített abszolút szegénysé*g*ről, amelynek megtartása egyre nehezebbnek bizonyult a rendtagok tanulmányai, valamint a missziókba indulók ellátása során. A „communitas", azaz azoknak a ferenceseknek az összessége, akik hű követői akartak lenni szeretett mesterüknek, de a végletektől mentes, józan, realitásokkal is számot vető középutat igyekeztek megtalálni, és végül a templomok melletti rendházakban telepedtek le. Ők alkották a konventuálisok csoportját. Velük szemben álltak azok a testvérek (*zelanti*, 'buzgók'), akik a Szent Ferenc eszményéhez és a regula szó szerinti megtartásához ragaszkodva visszautasították az új, kényelmes életmódot és remeteségekben, szétszórva éltek. Ők a ferences rend spirituálisnak nevezett, radikális szárnyához tartoztak. Számukra a *Regula* egyenértékű volt az evangéliummal, kötelező érvényűnek tekintették Ferenc *Testamentum*át, összességében kompromisszumok nélkül kívánták követni Szent Ferenc eredeti életpéldáját, és a lélek szerinti, a „spirituális" regula megtartását tekintették mérvadónak[180]. Harciasságuk ugyanakkor ellentmondani látszik az egyébként általuk abszolútnak tartott *Regula* egyes passzusainak: „Consiglio, poi, ammonisco ed esorto i miei frati nel Signore Gesù Cristo, che quando vanno per il mondo, non litighino ed evitino le dispute di parole e non giudichino gli altri; ma siano miti, pacifici e modesti, mansueti e umili, parlando onestamente con tutti, così come conviene."[181] Az 1230-ban kiadott *Quo elongati*[182] című pápai bulla azzal próbálta orvosolni a kialakult helyzetet, hogy megfosztotta Szent Ferenc *Végrendelet*ét normatív szerepétől. A rendelkezés értelmében a rendtagokat nem kötelezte a regula szó szerinti megtartása, bár nem birtokolhattak semmit, de az „usus pauper" révén jogukban állt „használatba

[180] „[…] I frati poi, che sono sudditi, si ricordino che per Dio hanno rinnegato la propria volontà. Perció comando loro fermamente di obbedire ai loro ministri in tutte quelle cose che hanno promesso al Signore di osservare e non sono contrarie all'anima e alla nostra Regola. E dovunque ci sono dei frati che si rendano conto e riconoscano di non poter osservare la Regola secondo lo Spirito, debbano e possano ricorrere ai loro ministri." *Regola bollata, Capitolo X*. in: Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane, id.kiad. p. 96.
[181] *Regola bollata* in Ernesto Caroli (a cura di): *FontiFrancescane* id. kiad. p. 92.
[182] Ugolino bíboros még Szent Ferenc kérésére vállalta el a rend védnökségét, és pápasága (amit IX. Gergely néven törltött be) alatt is szívén viselte a rend sorsát, és számtalan előnyhöz juttatta a Kisebb Testvérek Rendjét.

venni" a megélhetéshez szükséges tárgyakat. A rendben végbemenő változásokat jól illusztrálja az 1239-es káptalanon megszületet Konstitúció, amely megtiltotta, hogy tanulatlan vagy olyan jelentkezőt vegyenek fel a rendbe, akinek belépése ne lenne egyben példaértékű is[183]. Az ellentéteket még jobban kiélezte, és a helyzetet tovább súlyosbította, hogy elterjedtek Gioacchino da Fiore nézetei a „spirituális evangéliumról", amelyet egy „új" szerzetesség volt hivatott hamarosan megvalósítani, és amely hírnöke lesz egy új korszak bekövetkeztének, a Lélek korszakának (az Atya ószövetségi, és a Fiú újszövetségi kora után). A spirituálisok körében termékeny talajra találtak ezek az egyébként eretnekgyanúsnak tartott elképzelések, képviselőik könnyedén azonosultak az új szerzetesség „úttörő" szerepével. A fiorei apát eszméivel szimpatizáló Pármai János (1247-57) vezetése alatt sikerült megőrizni a rend egységét. Az őt követő Bonaventura (1257-74) is a béke megteremtésére és fenntartására törekedett az 1239-es Konstitúciók kiegészítésével, a *Legenda maior* megírásával, illetve a káptalanokkal együtt meghozott döntéseivel és intézkedéseivel, mint pl. a nem hivatalos életrajzok tűzre vetése. A spirituális mozgalomnak három fő csoportja működött[184]: az anconai, a provence-i[185], és a toscanai[186] spirituálisoké. A Lyoni zsinat (1274) után az anconai spirituálisok fő képviselőit Angelo Clarenót és Tommaso da Tolentinót társaikkal együtt bebörtönözték, majd Örményországba száműzték, ahonnan csak V. Celesztin pápa trónrakerülésekor térhettek haza. III. Miklós (1277-80) *Exiit qui seminat* (1279), 1300-ban pedig VIII. Bonifác (1294-1303) *Super cathedram* bullája gondoskodott arról, hogy a rend megmaradjon a biztonságos középúton. V. Kelemen pápa (1305-14) *Exivi de paradiso* dekrétumával (1312) kívánt rendet tenni a kialakult

[183] „Nullus recipiatur in ordine nostro nisi sit talis clericus qui sit competenter in gramatica instructus vel loica vel medicina vel decretis vel elgibus vel theologia, aut nisi sit talis clericus vel laicus de cuius ingressu esste valde famosa et celebris edificatio in populo et clero." Grado Giovanni Merlo: *Nel nome di Francesco*, id.kiad.p. 109.
[184] Magyar István Lénárd: *A spirituálisok mozgalmától a ferences obszervanciáig* in: Vigília 1999/2, pp. 100-104.
[185] Az ő vezetőjük Petrus Olivi teológus, majd annak halála után Ubertino da Casale volt.
[186] A toscanai spirituálisok 1312-ben fellázadtak és egy nagyobb csoportjuk Szicíliába menekült, később a dél-francia spirituálisok is csatlakoztak a lázadáshoz.

zűrzavarban: egyértelműen a konventuális életforma mellett tört lándzsát, ugyanakkor engedelmességre, egységre és kölcsönös testvéri megértésre szólította fel a testvéreket. A spirituálisokra XXII. János pápa (1316-34) mérte az első jelentős csapást a *Sancta Romana* című bullával (1317)[187], amelyben hivatalosan is elítélte tanaikat, majd a rendben szétszóratta, bebörtönözte őket, négyőjüket pedig máglyára küldte (Marseille-ben). Ezután robbant ki a pápa és a rend között az „elméleti szegénység vitája", amelynek középpontjában az a teológiai kérdés állt, hogy volt-e Jézus Krisztusnak és az apostoloknak egyéni vagy közös vagyona. A dilemma végére a már említett *Cum inter nonnullus* (1323) bullával került pont, ez ugyanis eretneknek nyilvánított minden olyan állítást, amely szerint Krisztus és az apostolok nem birtokoltak semmit, azaz sem egyenként sem közösen nem volt tulajdonuk. Ezzel alapjaiban rengette meg az evangéliumi szegénység eszményéhez mindenáron ragaszkodó spirituális elgondolások legitimitását, és lényegében fölöszlatta a spirituális mozgalmat, amelynek tagjai *fraticelli* néven különváltak a rendtől és Szicíliában, majd Calabriában telepdtek le.

Nem tartozik a legendák, illetve a szorosan vett Ferenc-életrajzok közé, de nagy hatása volt a XIV-XV. század lelkiségére Ubertino da Casale (1259-1328) teológiai műve az *Arbor vitae crucifixae Jesu.* [188] Ubertino da Casale 1302-ben végleg felhagyott az egyébként színvonalas párizsi és firenzei teológiai tanulmányokkal és tanítással, hogy a prédikációnak szentelje életét. Feltehetőleg azonban túl harsányan adhatott hangot kritikus véleményének a regulától való rendi elhajlásokról, mert hamarosan Rómába hívták, ahol le is tartóztatták. Perugia városának közbenjárására kiszabadult ugyan, de kényszerlakhelyet jelölnek ki számára a Verna hegyén. Itt írta meg élete főművét, az *Arbor vitae*-t 1305-ben. Később a spirituálisok szószólójaként és

[187] A spirituálisok ellen hozott intézkedések a következő bullákkal vették kezdetüket: 1317. október:*Quorandum exigit*, 1317.december: *Sancta romana*, 1318: *Gloroisam ecclesiam*

[188] A szöveg 1485-ben jelent meg nyomtatásban Velencében

aktivistájaként bukkant fel újra, hogy XXII. János (1316-1334) trónralépését követően eretnekség gyanújával pert indítsanak ellene és 1328-ban végleg elveszítsük nyomát a történelem homályában. Az *Arbor vitae* öt könyve százegy egyforma terjedelmű fejezetből áll. Az első négy könyv Krisztus életének meditáció jellegű feldolgozása, az ötödik könyv viszont az Egyház sorsát írja le Krisztus második eljöveteléig. Ubertino szerint a történelem utolsó előtti szakaszát Ferencnek, azaz a hatodik pecsét angyalának megjelenése nyitja meg. Ferenc az evangéliumi élet megújítója a földön, a Megváltó szimbóluma, akinek tanítványai eltértek ugyan az eredeti tanítástól és hét gonosz szellem tartja őket fogva, de megmaradt egy kicsiny csoport, a spirituálisok gyülekezete, akik Ferenc igazi fiai, mert hűen követik a szent nyomdokát és a szegénységet szem előtt tartva használják az ingóságokat, akárcsak Krisztus földi élete során.

A spirituális irányzat egy másik jelentős és harcos képviselője, a fentebb már említett Angelo Clareno (1255-1337) 1325-ben írott *Chronica septem tribulationem Ordinis Minorum* című művében egyfajta martirológiai magyarázatot ad az üldöztetéseket, szenvedéseket, inkvizíciós kegyetlenségeket is elviselni kényszerülő spirituálisok számára a Gondviselés tágabb perspektívájából, történeti hermeneutikai elmélkedés kíséretében. A folytonosságot kívánja bemutatni, amely Szent Ferencet és az ő kicsiny csoportját köti össze, nem tudós értekezést vagy krónikát akart írni, hanem a lelket próbálta tartani a társaiban, hogy kitartsanak a megpróbáltatásokban, éppen ezért kevéssé ügyelt a kronológiára vagy arra, hogy elbeszéléseinek hitelességét bizonyítsa. A műből a *Fioretti* is átvett fejezeteket. Nála Ferenc nem a hatodik pecsét angyala többé, hanem a fájdalmas és keresztre szögezett Krisztus radikális követője. Ferenc lélek szerinti fiainak hűsége az alapító krisztusi-keresztrefeszített tapasztalatában nyeri el jelentőségét.

A *Fioretti* elbeszéléseit többnyire a spirituálisok által vallott értékek ihlették. A műben megjelenő szentségeszmény egyértelműen spirituális színezetű, gondoljunk csak a "*Szent Ferenc Masseo testvér társaságában lelkesen magasztalja a szent szegénységet*" című XIII. fejezetre, de

számtalan helyen előbukkan a szegénység mint megmentő, üdvözülésre segítő erő, amelynek megtartására és követésére Ferenc szinte könyörögve kérte társait. A *Fioretti* második részében, a XLI. fejezettől emlegetett „jámbor életű barátok", akik az „anconai Marca tartományát, mint az égboltot a csillagok (…) ékesítették" feltehetőleg az anconai spirituális csoporthoz tartoztak, bár a források által dokumentált harciasságukra már semmi jel sem utal, életszentségük inkább a misztikus elragadtatásokban mutatkozik meg, semmint a regula szó szerinti, merev megvalósításában. A *Fioretti* első része ugyanakkor, az első generációs társakról szóló fejezetek, jóval erőteljesebb elköteleződésről tanúskodnak a spiritulások értékrendszere mellett: önmagában a fejezetek sorrendje is sokat elárul a közvetítendő szemléletről. Mint említettük, a *Fioretti* felrúgva az életrajzoktól megszokott kronológiai rendet nem Ferenc gyermekkorával vagy megtérésével indít, hanem a rend megalapításával, majd öt olyan fejezettel folytatódik, amelyek Bernát testvér erényeit állítják a középpontba. A sorrend nem véletlen. Bernát testvér ugyanis Illés testvér ellentéte: alázatos, Szent Ferenc hű követője a szegénységben, és legfőképpen engedelmes. A spirituálisok számára Illés testvér szimbolizálta mindazt, ami az igazi ferences eszmények elárulását jelentette – ezt Ubertino da Casale és Angelo Clareno írásai is[189] alátámasztják. Illés testvér, azaz Elia di Cortona (1180-1253), a rend második miniszter generálisa, Szent Ferenc halála után amellett, hogy templomokat, árvaházakat épített - az ő kezdeményezésére emelték a Szent Ferenc bazilikát Assisiben - szorgalmazta a barátok egyetemi tanulmányait, már a Szent életében megkísérelt könnyíteni a *Regula* szabályainak szigorán és jelentős szerepe volt a ferencesek renddé szervezésében, a konventuális irányzat megerősítésében. A kezdeti életforma mellett lándzsát törő spirituálisok természetesen nem értettek egyet Illés testvér intézkedéseivel, túl hivalkodónak és fényűzőnek tartották a

[189] „Frate Elia – che sempre appariva come la carne in lotta contro lo spirito del santo, sebbene sotto il manto della discrezione e del bene (…)" Ubertino da Casale: *L'Albero della vita* in: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane. id.kiad, p.1369.

kormányzását. Illés testvér megítélése változott az évszázadok során és ez nyomon követhető a különböző Szent Ferenc legendák azon fejezetéből, amelyben halála előtt Ferenc megáldja Illés és Bernát testvért akárcsak a haldokló Jákob (Izrael) József fiait a Teremtés könyvében. Az egyes legendák másképp idézik fel a történetet az éppen aktuális rendi érdekek kívánalma szerint. Tudvalevő, hogy Szent Ferenc halála előtt már alig látott, szinte teljesen elveszítette a látását, így önkéntelenül is adta magát a párhuzam Jákob patriarchával, akinek csakugyan „elhomályosodott (…) szeme a késő öregségtől, így nem látott tisztán". A bibliai történet így szól: „Majd fogta kettőjüket, Efraimot a jobbjára, úgyhogy Izraelnek a baljára esett, Manasszét pedig a baljára, úgyhogy Izraelnek a jobbjára esett, és odavitte őket. Izrael kinyújtotta jobbját és Efraim fejére tette, jóllehet ő volt a fiatalabb, balját pedig Manassze fejére - ugyanis keresztbe tette a kezét -, noha Manassze volt az idősebb (…) Mikor József látta, hogy atyja a jobbját Efraim fejére tette, nem tetszett neki. Megfogta atyja kezét, hogy elvegye Efraim fejéről és Manassze fejére helyezze. Közben ezt mondta atyjának: "Ne úgy, atyám, hiszen ez az elsőszülött. Tedd jobbodat az ő fejére."De atyja vonakodott, és így szólt: "Tudom, fiam, tudom, ő is néppé lesz, ő is hatalmas lesz. Öccse azonban hatalmasabb lesz, és utódai népek sokaságává válnak."Így áldotta meg őket azon a napon (…) Így Efraimot Manassze elé helyezte."[190]

Tommaso da Celano, aki Illés testvér rendfőnöksége alatt kapott megbízást az életrajz megírására a *Vita primá*ban a következőként adaptálja a fenti jelenetet Illés testvér javára: „Mikor tehát látta, hogy rohamosan közeledik a vég (…) magához hívatta testvéreit (…) miként egykoron Jákob patriarcha (…) megáldotta lelki gyermekeit. Illés testvér a többiek körében a bal oldalán foglalt helyet; ő pedig, miután keresztbe fonta kezeit, jobbját fejére helyezte. Mivel azonban már semmit sem látott, megkérdezte: „Ki fölött tartom a jobbomat?" „Illés testvér fölött"

[190] Ter 48, 9-21

felelték neki. „Magam is így akarom - mondotta erre. Megáldalak tégedet, fiam, mindenben…”[191]

A spirituális árnyalatokkal megkomponált *Fioretti*ben, több mint száz évvel később, a jelenet ekként módosult - ezúttal Illés testvér ellenében: „Mikor ugyanis halálához közeledett és őt is, miként Jákob pátriárkát, hűséges fiai körülállták fájdalommal siratva drága atyjuk elköltözését, azt kérdezte: - Hol van az én elsőszülöttem? Gyere hozzám, fiacskám, hogy lelkem megáldjon téged, mielőtt meghalnék. - Erre Bernát testvér odasúgta fráter Éliásnak, a rend helytartójának: - Atyám, menj a Szent jobbjára, hogy megáldjon. - Fráter Éliás csakugyan elhelyezkedett jobb felől, Szent Ferenc azonban, aki ugyan a sok sírás miatt elvesztette látását, ahogy jobb kezét fráter Éliás fejére tette, mindjárt megjegyezte: - Ez nem az én elsőszülött Bernátomnak a feje. - Bernát testvér most Szent Ferenc baljára térdelt, ő pedig karjait keresztbe fektette úgy, hogy jobb kezét Bernát testvér, bal kezét pedig fráter Éliás fejére helyezte, és így adta áldását Bernát testvérre (…)”. Az *Actus/Fioretti* az egyetlen a legendák közül, ahol a jobb kézen túl megjelenik a bal is és így hívebben követi az áldásról szóló bibliai jelentést, miután az ószövetségi zsidó hagyományok szerint a jobb kézből több áldás jön mint a balból. A fenti szövegvariációkból jól látszik az írói szándék jelentősége a történetek megformálásában, amely a *Fioretti*ben nyilvánvalóan a spirituális szárny értékrendjének előmozdítását célozta. Így válik érthetővé az is, hogy miért Bernát testvér életszentségének kidomborításával kezdődik a *Fioretti* – egy burkolt *ars poetica* a kompilátor részéről.

A *Fioretti*t ért spirituális behatásról árulkodik az az ellentmondás is, amely az első rész első generációs ferencesei, illetve a Marca-beli barátokat méltató epizódokban kirajzolódó példakép profilja között figyelhető meg. Ennek egyik beszédes példája a XVIII. és a XLIX. fejezetben kiolvasható eltérő üzenet az önsanyargatásról. A XVIII. fejezet rímel a korábbi

---

[191] Celanói Tamás: *Vita prima* In: Celanói Tamás életrajzai Szent Ferencről. Agagpé, Szeged 1996, pp.111-112.

életrajzokban is (pl.Tommaso da Celano *Vita Secundá*jának XXIII. és a *Compilatione Assisiensis* L. fejezetében) megfogalmazott mértékletességre, bár ilyen formában először a *Fioretti* lapjain olvasható: "(...) Szent Ferenc, mint bölcs atya az engedelmesség nevében elrendelte, hogy aki (…) vezeklőövet hord, azonnal vesse le, és rakja lába elé. Így is történt. Vagy ötszáz vezeklőpáncélt és még ennél is több, részint karra, részint derékra való vasövet számoltak össze, úgyhogy egy egész rakásra való halmozódott föl belőlük. Szent Ferenc elkobozta valamennyit." A XLIX. fejezetből kivehető sugalmazás viszont éppen az ellenkezőjére buzdít azzal, hogy Alvernai János magasztalását a következőkkel indítja: "János testvér zsenge korától kezdve a töredelem útját választotta, amely megőrzi a test és a lélek tisztaságát. Még gyermek volt, s már ciliciumot és vasövet hordott testén, és nagy önmegtartóztatásokat végzett." Ez egyfajta visszatérésről árulkodik a korábbi századok kemény aszkézisű szentségeszményéhez, amelynek része volt a kereszténység kezdetén keletkezett szövegek, a patrisztikus irodalom újbóli felfedezése a XIV. században.

A keleti és ókeresztény irodalom gondozása, népnyelvi továbbörökítése elsősorban a koldulórendeknek volt köszönhető. A század elején született meg a Szkítiából származó Johannes Cassianus egyiptomi szerzetességről írt művének, a *De colletione Patrum*nak vulgáris nyelvű fordítása, feltehetőleg domonkos szerzetes munkája nyomán. Közkézen forgott a sivatagi egyházatyák élete is a XIV. században: Domenico Cavalca (1270-1342) domonkos szerzetes népnyelvre fordította és az adott kor közízlésének megfelelő jókedvű és némileg profán stílusban adaptálta az első századokban élt sivatagi atyákról szóló *Vitae Patrum*ot az egyszerűbb és műveletlenebb néprétegek számára *Vite de'santi padri* címmel. Többek között ebből a műből válogatta össze exemplum gyűjteményét prédikációihoz Iacopo Passavanti (1302-1357),

amelyeket *Specchio di vera penitenza*[192] címen adott közre. A vulgarizációt követően a prédikációkon kívül egyre inkább elterjedt a *Vitae Patrum* használata egyéni olvasásra is, amely a miszticizmus legszélsőségesebb változatai számára adott példát az elit társadalmi rétegek kontemplatív jellegű devóciójában. Tagadhatatlan, de még részben feltáratlan a ferences hagiográfia és a sivatagi atyák irodalma közötti kapcsolat. Az egyiptomi szerzetességről szóló *Vitae Patrum*[193] jelentőségét a ferencesek körében[194] mindenestre jól példázza a *Három társ legendájá*nak XIV. fejezete, amelyben a következőket olvashatjuk: „Nessuno dei fratelli intervenuti al capitolo osava parlare di argomenti secolari, ma si intrattenevano a vicenda sulle vite dei santi Padri (…)” .

A Tesszáliába száműzött Angelo Clareno 1300 körül görögből latin nyelvre ülteti a sínai hegy lábánál remeteéletet élő, majd szentté avatott Johannes Scholasticus (Climacus-Lépcsős v. Lajtorjás Szent János) főművét, a *Scala Paradisi*-t, amelyből nem sokkal később a Clarenóval szimpatizáló ágoston-rendi Simone da Cascia elkészíti a népnyelvi változatot. Miután feltételezhető, hogy a *Fioretti* történetei szintén az Angelo Clarenóhoz közeli spirituális körökből származnak, nem csoda, ha magukon viselik a remeteélet szeretetének nyomait, hiszen maga Clareno is ezt az életformát gyakorolta: miután visszatért Örményországból V. Celesztin pápa fogadta pártfogásába, akiről köztudott volt, hogy csak hosszas rábeszélésre hagyta ott a számára oly kedves abruzzói remetelakot és vállalta el nyolcvanévesen az egyházfői szerepet. Hazatértekor Angelo Clarenónak és követőinek be kellett lépniük a pápa által alapított „celesztinus” bencés remeték rendjébe, ahol mint „klareniták” megtarthatták a ferences *Regulá*t

[192] A *Specchio di vera penitenza* Iacopo Passavanti 1354. nagyböjtjén tartott prédikációinak a gyűjteménye.
[193] A *Vitae patrum* a VI. században összeállított, főként görög illetve latin forrásokon alapuló terjedelmes legendagyűjtemény.
[194] V.ö.: Carlo Delcorno: *Le „Vitae Patrum” nella letteratura religiosa medievale (secc.XIII-XV.)* in: Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso Medioevo : (atti del convegno) / (org. dalla Fondazione Giorgio Cini in collab. con l'Accademia Ungherese delle Scienze); a cura di Sante Graciotti e Cesare Vasoli. Firenze, Olschki, 1995, pp. 180-200.

eredeti szigorában: kemény önmegtartóztatásban éltek, koldultak és kisebb remeteségekben, elszórtan telepedtek le[195]. Az egyik legjelentősebb különbség a *Fioretti* és a korabeli vallásos irodalom, pl. Jacopo Passavanti vagy Domenico Cavalca (domonkosok) legendagyűjteményei között, hogy a *Fioretti*ben a civil élet, a társadalmi kapcsolatok vagy a család egyáltalán nincs vagy csak a távolból vannak jelen. Bár mindegyik mű merített a remeteéletet élő sivatagi atyák történeteiből, a *Fioretti*ben mégis hangsúlyosabban jelenik meg a *Vitae patrum* szereplőire jellemző elszigetelt életmód. A markiai ferenceseket összefoglalóan azok a sorok jellemzik, amelyek a soffianói kolostor egyik szerzetesét írják le: „Nagyon szerette a magányt, szavát ritkán lehetett hallani, de ha bármiről kérdezték, olyan kedvesen és okosan válaszolt, mintha nem is ember, hanem angyal szólt volna. Életét imádságban és elmélkedésben töltötte, s társai megkülönböztetett tisztelettel vették körül" (XLVII.) „Potremmo parlare di introversione" – mondja Cesare Segre a *Fioretti* szereplőiről[196]. A történések nagy része a kolostoron belül vagy a rendtársak közötti zárt világban zajlik, a stilizált tájat, erdőt az a néhány barát népesíti be, akikről a példázatok szólnak, a laikus hívek pedig többnyire személytelen tömegként szerepelnek. Nekik az a "csodálkozó" szerep jut, melyet Assisi népe töltött be, amikor vízzel akarták eloltani a Szent Ferenc és Szent Klára együttlétekor fellobbanó tüzet, de odaérve látták, hogy csak az "isteni szeretet lángja" ég. Ezen " eltűnődve (...) mélyen meghatódtak és lelkiekben épülve távoztak" (XV.fejezet). A *Fioretti* erdő mélyén felbukkanó, magányosan imádkozó szerzetes figurái a remeték alakját idézik és Cesare Segre megállapítása az introvertáltságukról helyénvaló. A külvilággal kevés kapcsolatot ápoló, viszont annál aktívabb imaéletet élő szerzetes alakját kétségtelenül a sivatagi atyák, az első remeték, a nyugati szerzetesség megalapozóinak mintája formálta. Bár a *Fioretti* példaképként lefestett második generációs marcai barátai többnyire

[195] A klareniták 1570-ben az obszerváns minoriták rendjéhez csatlakoztak kötelező jelleggel.

[196]Cesare Segre*:Introduzione* in: *I fioretti di san Francesc.* RCS Libri, Milano, 2001, p. 8.

kolostorban élnek, a spirituálisokról köztudott volt, hogy elutasították a konventuális életformát, a rendházakban való letelepedést. Amit a spirituálisok hadakozásukkal nem tudtak elérni, később nyugodtabb történelmi körülmények között mégis megvalósult. A spirituálisok feloszlatásuk után a fraticellik eretnek mozgalmában tovább folytatták ténykedésüket. A remeteélet gyakorlására később, a XIV. század hetvenes éveit követően, hivatalos keretek között, a ferences obszervancia[197] viszonylagos békességben bekövetkező létrejöttekor újra tér nyílott[198]. A *Fioretti* kompilátora éppen ezekben az időkben fordította le az *Actus*t, ez érződik a vulgarizált szöveg könnyedebb hangvételén is. Az obszervancia a Markiai és umbriai remeteségekből indult el, így az sem kizárt, hogy a *Fioretti* egyik célközönsége éppen ezek a remete-közösségek lehettek.

A keleti szerzetesség már jóval a vulgáris szövegvariánsok megjelenése előtt hatott a koldulórendek eszmeiségére, feltehetőleg magára Ferencre is. Ferenc sokáig kutatta Isten akaratát arról, hogy a világtól elvonultan vagy a világban szolgálja őt, ez a dilemma előtűnik Bonaventura *Legenda Maior*jában valamint a belőle gyakorta merítő *Fioretti*ben is. Megfigyelhető azonban némi hangsúlyeltolódás a szemlélődő életforma javára a majd száz évvel később keletkezett *Fioretti*ben. Bonaventura *Legenda maior*jában a kizárólagosság csendül ki a feltett kérdésből: „Che cosa vi sembra lodevole: che io mi dia all'orazione o che vada attorno a predicare?"[199] Vagy az imádság vagy a prédikáció, nincs közbenső alternatíva Bonaventuránál. Ugyanez a kérdés a híres madaraknak szóló prédikáció fejezetében (*Fioretti* XVI.fej.) úgy fogalmazódik meg, hogy abból finoman, de egyértelműen kicseng Ferenc vonzalma a kontemplatív életforma iránt: „Jézus Krisztus alázatos szolgáját, Szent Ferencet nem sokkal megtérése után, mikor már jó néhány társat vett föl a szerzetbe, az a probléma foglalkoztatta, mit kell tennie: kizárólag a

[197] 1517-ben a konventuálisokból megalakul a „minorita", az obszervanciából pedig a „ferences" rend.
[198] 1415-ben harmincnégy remeteségben már kétszáz ferences remete élt. Puskely Mária: *Kétezer év szerzetessége*. Dinasztia kiadó, Budapest, 1998. p. 358.
[199] „Fratelli – domandava – che cosa decidete? Che cosa vi sembra lodevole: che io mi dia all'orazione o che vada attorno a predicare?" Bonaventura: *Leggenda maggiore* in: Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane id.kiad. p. 684.

szemlélődésnek szentelje-e magát, vagy olykor-olykor prédikáljon is?" (*Fioretti* XVI.). „Olykor-olykor" prédikálni („*predicationi aliquando*"-Actus XVI.) azt sejteti, hogy Ferenc az idő javarészét eleve az imának szánta, így a kérdés csak az idő kisebb részére vonatkozik. A *Fioretti*ben feltűnően kidomborodik a remetékre jellemző életvitel, de a többi legenda is beszámol arról, hogy Ferenc milyen szívesen vonult el magányosan imádkozni rejtett helyeken, távol mindenkitől, még a társaitól is. Élete utolsó éveinek oly meghatározó helyszínét, a Verna hegyét, ahol Krisztus sebeit megkapta, a *Fioretti* így írja le: „Zordon és elhagyott vidék , s ezért igen alkalmas azok számára, akik az emberektől távol bűnbánatot akarnak tartani vagy remeteéletet óhajtanak élni." Ez tehát az a vidék, amelyre Ferenc „vágyva vágyott" és aminek „fölöttébb örült", amikor ajándékként az ölébe hullott egy gazdag toszkán főúr, casentinói Orlandó gróf nagylelkűsége folytán[200].

A Szent Ferenc-életrajzokban könnyen felfedezhetők a XI. századtól nagy népszerűségnek örvendő ókeresztény Szent Hilárion legendájának motívumai. Gázai Szent Hilárion (291-371) maga is szinte menekült élete második felében az őt dicsőítő tömeg elöl, míg végül az utolsó években, hosszas bolyongás és vándorlás után Cipruson találta meg egy kedves tanítványa segítségével a rég vágyott nyugalmat és csendet egy szinte hozzáférhetetlen és elhagyott gyümölcsöskertben[201]. Iacopone da Todi raboskodása idején mint „novo santo Ilarione"–ről ír magáról a *Que farai, fra'Iacovone* című laudájában. Hilárion volt az első, aki a sivatag helyett az erdők mélyére vonult és ott találta meg az Istennek szentelt élet számára legalkalmasabb formáját. A *Fioretti* epizódjai javarészt szintén az erdőben játszódnak. Amikor bujasággal kísértette a sátán, Szent Hilárion szamárnak szólította testét, távolságot véve tőle

[200] „(…) il monte della Vernia, lo quale è molto solitario e salvatico ed è troppo bene atto a chi volesse fare penitenza, in luogo rimosso dalle gente, o a chi desidera vita solitaria."*I Fioretti* – Considerazioni sulle stimmate in: Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane, id.kiad. pp. 1235.
[201] Szent Hilárion életrajzát Szent Jeromos írta meg, akinek életében még elevenen élt Hilárion emlékezete.

egyes szám második személyben, és szamaraknak kijáró bánásmódot irányzott elő számára: terheket kell cipelnie, és hosszasan gyalogolnia, hogy az éhségtől ne jusson eszébe az élvezetekre gondolni („Aselle, faciam ut non calcitres, nec te hordeo alam sed paleis, fame te conficiam et siti, gravi onerabo pondere, per aestus indagabo et frigora, ut cibum potius quam lasciviam cogites”-Vita Hilarionis 3,4 ed. Bastiaensen, p.78.). Assisi Szent Ferenc szintén szamárnak szólítja saját testét egy hasonló kísértés elszenvedésekor és korbáccsal fegyelmezi magát[202]. Egy másik történet szerint egy szerzetes attól való félelmében, hogy az őt meglátogatni készülő Hilárion hívei letarolják a szőlőjét, őrökkel akarta távol tartani a tömeget a kertből. Hilárion ezt látva nevetve továbbvonult és betért egy önzetlenebb szerzeteshez, akinek később csodálatosan bőséges termése lett, míg az előzőnek nagyon gyér és a belőle készült bor is ecetté változott. Ennek a legendának a motívumai szintén visszaköszönnek a Ferenc-életrajzokban (*Fioretti* XIX.fej.)[203], megelevenedő rieti pap történetében, aki befogadja ugyan Szent Ferencet, de igen nekibúsul a hívek által legázolt szőlőskert látványán. Szent Ferenc cserébe gazdag termést ígér neki. „És halljatok csodát! A szőlőt teljesen letarolták, a termést is leszedték, alig maradt egy-két fürt mutatóba; mégis mikor eljött a szüret ideje, s a pap összeböngészte, és kádba gyűjtötte a maradék gerezdeket, Szent Ferenc ígérete szerint húsz akó kitűnő bort préselt ki belőle.”

A *Vitae Patrum* és a spirituális körökből származó források- mint pl. a Angelo Clareno *Historia tribulationis ordinis Minorum* című műve vagy az *Arbor vitae crucifixae* Ubertino da Casale-tól – mellett a *Fioretti/Actus* szerzője többek között olyan szövegekre is támaszkodott, közvetve vagy közvetlenül, mint Nagy Szent Gergely *Dialógusai,* evangéliumi olvasmányokhoz

[202] Tommaso da Celano: *Vita seconda* in: Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane , id.kiad. p. 440-41; Bonaventura: *Leggenda maggiore* in: Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane, id.kiad. p. 633.
[203] lsd. még: *Compilatione Assisiensis* in Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane:p. 930.old., *Speculum perfectionis in: (u.o.)* CIV.fejezet

írt homíliái; a *Vita Anonii* (in: Migne: *Patrologia Latina)*; Szent Ágoston *Vallomásai; a Csodás történetek* Caesarius Histerbachensistől vagy Jacques de Vitry: *Exemplái*, és a *Novellino*. [204]

4. A misztika és a *Fioretti*

Bár ma a misztika alatt természetfeletti események (csodák), különleges pszichés jelenségek (extázis, látomás, audíció, stb.) bekövetkeztét értjük, eredetileg, az egyházatyáknál nem a szubjektív, lelki tapasztalatra vonatkozott, hanem a láthatatlan világ ismeretére, amelyet Isten Jézus Krisztus által nyilatkoztatott ki. A misztika fogalma a XVII. században önállósult és a jelenkori teológia szerinti lényege az, hogy a hit titkait nem logikus következtetésekkel, az elméleti teológia eszközeivel, hanem közvetlen tapasztalással közelíti meg, az élmény, a szemlélődés és az elragadtatás útján keresi az egyesülést Istennel[205], amely viszont ajándék, kegyelem Isten részéről, és nem tudatosan előidézhető esemény. A keresztény misztika gyökerei visszanyúlnak az *Ószövetség* profetizmusáig, és az *Énekek énekéig* de középkori virágzásában kiemelt szerepe volt a szeretett tanítvány, János evangéliumának és a páli leveleknek is. Ezekben jelennek meg a Krisztussal való szoros közösségnek azok a képei és kifejezései, amelyek talaján kivirágzott az *imitatio Christi* sajátos Krisztus misztikája. Ezek szerint az emberi léleknek megvan a lehetősége az isteni kegyelem folytán arra, hogy Istennel szoros kapcsolatba, közösségbe kerüljön („Amint te, Atyám bennem vagy s én benned, úgy legyenek ők is bennünk…" Jn 17, 21; „Élek, de már nem én élek, hanem Krisztus él énbennem." Gal 3, 20)

[204] lsd. bővebben: NinoTamassia: *S.Francesco d'Assisi e la sua leggenda*. Ed.Fratelli Drucker. Padova-Verona, 1906. pp. 213-216.

[205]Ez a szemlélődő teológia (szemben az elméleti teológiával) a katolikus felfogás szerint a misztika, amely egyrészről lehet gyakorlati - Isten közvetlen megtapasztalása, a Vele való bensőséges találkozás, amely a szemlélődés során Isten kegyelméből egy ajándék - , illetve spekulatív, amely a misztika tudományos rendszerbe foglalt változata, az Istennel való egyesülés lelki, intuitív tapasztalatait teszi elméleti vizsgálódás tárgyává. Lsd. bővebben: Szántó Konrád O.F.M.: *A katolikus egyház története*. I. kötet.Ecclesia. Budapest. 1983. p. 565.

valamint arra, hogy gyakorolja Krisztus erényeit („Ha tehát én, az Úr és Mester megmostam lábatokat, nektek is meg kell mosnotok egymás lábát. Példát adtam, hogy amit én tettem, ti is tegyétek meg" Jn 13, 14-15). A Krisztus-misztika Szent Pálnál kezd határozottabban körvonalazódni, amely az apostol tolmácsolásában egy kölcsönös megragadás és elragadtatás („futok utána, hogy magamhoz ragadjam, ahogy Krisztus is magával ragadott engem" Fil3, 12-14)[206]. A misztikus teológiát a patrisztika nagyjai szilárdították meg: Tertullianus, Órigenész, Szent Ágoston, Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész, stb. Minden későbbi elképzelés, így a skolasztikus misztika képviselői is ide nyúltak vissza. Közülük kiemelkedik a XII. században a *Doctor mellifluusnak* (Mézajkú doktor) is nevezett Clairvaux-i Szent Bernát. Az ő misztikájának középpontjában a szenvedő Istenember szemlélése és követése áll, de a középkor misztikus irodalmára leginkább az *Énekek éneké*hez írott kommentárjai nyomták rá kitörölhetetlen bélyegüket. A spekulatív misztika jeles képviselői a világi tudást is nagyra becsülő párizsi viktoriánusok, a Szent Viktorról elnevezett kolostori iskola tanárai voltak: Hugó (†1141), és főleg Richárd (†1173), aki elsőként olvasztotta egységbe Pszeudo-Dionüsziosz és Szent Bernát misztikáját. Ők a misztikus élményeket elemezve törekedtek a misztikus teológia elméletét megalkotni. A legfőbb tudást a misztikus ismeretben látták. A skolasztika és a misztika egysége termékeny talajnak bizonyult, mert a későbbi nagy skolasztikusok, Nagy Szt. Albert, Szt. Tamás és Szt. Bonaventura mind misztikusok is voltak egyben, jelezvén, hogy a kettő nem zárta ki egymást.

[206] A *sequela christi* egyben *imitatio christi* is lesz, pl. Szent Ágostonnál (*De sancta virginitate* 27). Lsd. bővebben a követés és utánzás problematikájának eredőiről: Helmut Weber: *Általános erkölcsteológia*. Szent István Társulat, Budapest, 2001, pp.68-73.

Így érkezünk el a német misztikához, amely éppen a XIV. században az Egyház általános hanyatlása közepette indult virágzásának[207]. A német misztika elsősorban domonkos misztika és három domonkos szerzetes neve fémjelzi: Eckhart mester (1260-1327), a nyomdokain elinduló Johannes Tauler (kb. 1300-1361) és Heinrich Seuse (latinosan Suso, 1295-1366). Eckhart mester legnagyobb vívmánya, hogy bensőségességet vitt a hitéletbe, tételeinek egy részét ugyanakkor eretneknek illetve eretnekgyanúsnak ítélte az Egyház. Németalföld legjelentősebb misztikusa ebben a korban a *doctor ecstaticus*nak is nevezett Jan Van Ruysbroeck (1293-1381), akinek hatása a német misztikusokkal ellentétben nem szorítkozott egy szűk elit körre, hanem kiterjedt a személyesebb vallásosságot egyre inkább igénylő világiakra is. Ilyen előzményeket követően bontakozott ki a vallási élet legmeghatározóbb újdonsága a XIV. század végén, a *devotio moderna*, amely a hit igazságainak teológiai boncolgatása helyett a hit misztériumaiban való bensőséges elmélyedésre és a mindennapi élet erényes megélésére helyezte a hangsúlyt[208]. A katolikus egyház egységének megbomlásával és a világi hatalom univerzalitásának megszűnésével a hit és Isten után vágyakozó laikusok a közvetítés nélküli, közvetlenül is átélhető istenélmény, a bensőséges vallási tapasztalat, azaz a privát szféra keretei között is működő misztikus istenkapcsolat keresése felé fordultak. A *devotio moderna*[209] kialakulásában jelentős szerepet játszott tehát ennek a laikus társadalmi rétegnek megjelenése, amelynek volt igénye a hit személyesebb és elmélyültebb megélésére. A misztikának ez az „antiintellektuális" irányzata sokak számára hozzáférhetővé tette azokat a lelki tapasztalatokat, amelyek addig csak szerzetesek számára voltak elérhetőek. Amíg a hagiográfia lokális jelleget öltött a Trecentóban, addig a

[207] A késő-középkor ezen szakaszát az egyháztörténetek a misztika virágkorának nevezik. Vö. Karl Heussi: *Az egyháztörténet kézikönyve*. Osiris, Budapest, 2000. pp. 251-252.; Adriányi Gábor: *Az egyháztörténet kézikönyve*. Szent István Társulat, Budapest, 2001. pp.245-246.

[208]Szántó Konrád O.F.M.: *A katolikus egyház története*. I. kötet.Ecclesia. Budapest. 1983. p.565.

[209]A *devotio moderna* Németalföldön keletkezett és szellemi atyjának Geert/Gerard Grootét (1340-1384) tartják. Az általa alapított Közös Élet Testvéreinek Társaságában laikusok és klerikusok laktak együtt, nem rendelkeztek regulával, nem kellett kötelezően fogadalmat tenniük és kezük munkájából éltek, tudatos és bensőséges imaélet jellemezte őket.

misztika egyre privátabb lett. A személyesebb vallásosság kialakulásának irányába hatott a női kolostorok megsokasodása is, főként a misztika terjesztésében egyébként élenjáró domonkosoknak köszönhetően. A női kolostorok lelkigondozása, a *cura monialium* során ismertették meg a ferences és domonkos atyák a spekulatív misztika egyes elemeit a latinul többnyire nem tudó és a bölcseletben járatlan apácákkal. Ennek köszönhetően kialakult egy gyakorlati teológia, amelyet átszőtt a misztika, annak is egy sajátos változata, az élménymisztika[210].

A női vallásosság térnyerésével a misztikus spiritualitásnak olyan új aspektusai jelentek meg, amelyek eltértek egyházatyák és a monasztikus teológusok korábbi tapasztalataitól. Legfőbb újdonság volt a misztikus élmények érzelmi telítettsége, a megsűrűsödő és hosszan elhúzódó víziók, audíciók és elragadtatások világa.[211] A misztikus életírások ebben a korban javarészt szent életű nőkről, azok belső lelki életéről szólnak, a hangsúly egyértelműen a természetfeletti misztikus eseményekre tevődik (látomások, próféciák, eukarisztikus csodák, egyéb paramisztikus jelenségek, levitáció, szívcsere, stb.). Az életrajz középpontjába az adott szent Istennel való találkozásának a tapasztalata kerül, az ember–Krisztussal, a *humanitas Christi*vel való érzelmi kapcsolat, amely látomásokban, extázisokban, és szomatikus jelenségekben – mint pl. a könnyek adománya – nyilvánul meg. A XIV. századi misztika Krisztus emberségének tapasztalatában gyökerezik, a Trecento krisztocentrizmusa egy sajátos krisztocentrizmus, mert Krisztus imitációja, az istenséghez való hasonulásnak, illetőleg az isteninek az emberbe való behatolása Krisztus emberségén keresztül jön létre: valójában Jézus a misztikus élet tárgya. Ennek az utánzásnak az alapja egy olyan teológiai téma, amelynek

[210] IV. Kelemen pápa intézkedési (1267) és a német domonkos tartományfőnök, Herman von Minden 1286-87 közötti rendelkezései különösképpen a domonkos egyetemi lektorokat és magisztereket buzdították a rend női kolostorainak lelki gondozására. Lsd. bővebben: Varga Lajos: *A 14. századi német misztika. Történeti és eszmetörténeti előzmények* in: Vigilia 1999/2, 64.évf. pp. 113-118.

[211] Kurt Ruh: *A nyugati misztika története II. A 12. és a 13. századi női misztika és az első ferencesek misztikája*. Akadémia kiadó, Budapest 2006.pp.19-24.

középpontjában Krisztus szegénysége áll, ez pedig kétségtelenül ferences örökség. Ferenc után (a leprás arca Isten arca) a misztikus egyesülés az Istennel erre az útra lép rá. A szegénység és a kereszt lesz a két fő kulcsszó a poszt-ferenci misztikusoknál.

A németalföldi beginák életrajzai, valamint Folignói Angéla, Cortonai Margit, és Sienai Szent Katalin legendája (Capuai Rajmundtól) mind ezt a típusú misztikus-hagiográfiát képviselik. Ezek az életírások szűk körben terjedtek csak el, hiányoztak belőlük a szentség bizonyítékai, vagy a mások érdekében tett csodák, nem is életrajznak tekintették őket, hanem olyan didaktikus műveknek, amelyekből rálátás nyílik a hit mélységeire. Érdekes, hogy Maria Oigniacensis (1176-1213) életrajzában, amelyet rögtön a halála után elkezdtek írni, amellett, hogy jelen vannak a hagyományos jámborság elemei (böjt, engesztelés, aszketikus gyakorlatok, stb.) már megtalálhatók erre a misztikára jellemző újdonságok is: elragadtatás, látomások, túlvilági jelenetek, gyakran lát angyalokat, démonokat, vagy purgatóriumban levő lelkeket, ismeri mások lelkének titkait. Nagyon jellegzetes az Eukarisztia iránti tisztelete és az ehhez kapcsolódó csodák pl. amikor Krisztust gyermek alakjában látja Úrfelmutatáskor, vagy amikor áldozás után elragadtatásba esik. Az Eukarisztiával kapcsolatos csodás események a XIII. századtól kezdenek megsokasodni a németalföldi begináktól, kiváltképp Maria Oigniacensistől kiindulva. Amíg a női misztikusok általában extázisba esnek az átváltoztatáskor, a férfiak könnyekig meghatódnak. A *Fioretti*ben ennek a motívumnak a femminin változata jelenik meg, például a LIII. fejezetben, ahol arról értesülünk, hogy Alvernai János testvér a *Hoc est corpus meum* szavak kiejtése után misézés közben összeesik: "Miután pedig magasba emelte az ostyát és a megszentelt kelyhet, önkívületbe ragadtatott (...) s ha a mögötte álló gvárdián föl nem fogja, hanyatt vágódik a földön". Vanna da Orvieto (1264-1306) legendájában, amelyet a domonkos rend írat meg 1348 körül szintén megfigyelhető a kontempláció és az akció közti egyensúly megbomlása az előbbi javára: Vanna nem lép be egy kolostorba sem, elutasítja az ezzel járó

elszigetelődést, dolgozik mint egyszerű hímzőnő, készségesen fogadja a hozzá fordulókat, meghallgatja, vigasztalja az őt ostromló városbelieket, tehát aktív életet él, de hagiografikus életírása túlnyomórészt mégis spirituális élményeit, látomásait, elragadtatásait, vagyis életének misztikus eseményeit helyezi a középpontba.

A női misztika írott formája javarészt népnyelven látott napvilágot. Ennek oka egyrészről a *religiosae mulieres* iskolázatlanságában keresendő, ők ugyanis többnyire nem ismerték a latin nyelvet és magasabb szintű oktatásban sem részesültek, másrészről pedig abban az általános folyamatban, amelynek eredményeként egyébként is leáldozott a latin nyelv hegemóniája a középkori írásbeliség terén, a nemzeti népnyelvek pedig megerősödtek. A misztika a XIII. század közepétől népnyelven bontakozott ki Európában, Itáliában pedig a népnyelvű misztika megjelenése kifejezetten a ferences mozgalomhoz köthető. A XIV. századi *vitá*kban megerősödő élménymisztika mellett, és a népnyelvűség térnyerésével összefüggésben még nagyobb teret kapnak a népi vallásosság számára értelmezhető kifejezőeszközök, csodás elemek és paramisztikus jelenségek, valamint a legendairodalomból jól ismert vándormotívumok. Az új misztika jegyében született hagiográfia számára egyértelmű volt, hogy korábban élt és a korábbi életrajzokban még misztikus konnotációval nem rendelkező szenteknek előszeretettel tulajdonított akár utólag is misztikus jellemvonásokat. Ennek egyik jellemző példája a domonkos hagiográfia egy eredeti alkotása, a XIII. század végén XIV. század elején keletkezett *De quatuor,* amelyben Szent Domonkos első ízben jelenik meg a levitáció adományával. Az is jelzi a korszak megnövekedett csoda-igényét, hogy amíg az Itáliában is nagy tiszteletnek örvendő Árpád-házi Szent Margit hírnevéhez a XIII. században még elegendő volt a *sancta simplicitas* erénye, addig a XIV. századi legendaírók már stigmákkal gazdagítják alakját[212] (Margit első stigmás

[212]„Ahogy Garinus a Margit-életrajz elemeit a levitáció csodálatos esetével gazdagította, a nápolyi legenda szerzője sem akart a magyar királyleány históriájának érdekesebbé tételében elődje mögött maradni. Ezért vesz fel

ábrázolásai az 1340-es évekre tehetők) annak ellenére, hogy a ferencesek féltékenyen őrizték ennek az attribútumnak a kizárólagosságát rendalapítójuk számára. Ehhez hasonlóan, Margit eszméletvesztését az 1270-es években készült jegyzőkönyvek még egész egyszerűen ájulásnak értelmezik, de az 1340 körül alkotó Garinus már az elragadtatás jelét látja benne, és ekként is tárja az olvasó elé legendájában.[213] Klaniczay Gábor szerint Margit stigmáinak eredete az itáliai domonkosok azon kísérletére vezethető vissza, hogy a ferencesekkel rivalizálva, saját stigmatizált szentet mutassanak fel[214]. Nem tűnik véletlen egybeesésnek az sem, hogy a *Fioretti*, elsőként a Szent Ferencről szóló életírások közül, és elszakadva ezen a ponton az *Actus* hű fordításától, külön csatolt traktátusban foglalkozik a stigmák történetével (*Szent Ferenc sebhelyeinek története*)[215], ezzel is kiemelve a sebhelyek jelentőségét, hiszen a XIV. század végére szinte kötelező kellékei lettek a szentek legendáinak a természetfölötti adományok.

A misztikus-vizionárius illetve prófétikus elemek hegemóniája jellemzi azokat a hagiográfiákat, amelyek kívül rekedtek a kúria falain. A XIV. század második felében keletkezett *Fioretti* egyik alapmotívuma szintén a csodákhoz, a csodálatoshoz, a transzcendencia megnyilatkozásaihoz kötődik. A *Fioretti* szentség-ideálja már az első fejezetben leplezetlenül a misztika előtérbe kerülését tükrözi azokon a tulajdonságokon keresztül, amelyeket az első társak életszentségének bizonyítására sorol fel a szerző: "(...) Egyed testvér...a harmadik égig ragadtatott (...) Lungo Fülöp testvérnek az angyal...eleven parázzsal érintette ajkát...Szilveszter testvér (...) úgy beszélgetett Istennel, mint barát a barátjával...Egyszóval mindegyikük a szentség valamilyen különös ajándékával jeleskedett (...)". A szentségnek ez az eszméje tökéletesen illeszkedik André

---

legendájába egy olyan eseményt, melyről addig senki sem tudott, a stigmatizáció esetét."Mezey László: *Irodalmi anyanyelvűségünk kezdetei az Árpád-kor végén.* Akadémiai kiadó, Budapest, 1955. pp. 50-51.vagy: Klaniczay Tibor-Klaniczay Gábor: *Szent Margit legendái és stigmái*. Budapest 1994. pp.26-37. és pp. 230-231.

[213] Deák Viktória Hedvig OP*: Árpád-házi Szent Margit és a domonkos hagiográfia*. id.kiad. p. 24.

[214] Klaniczay Gábor: *Az uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek.* Balassi Kiadó, Budapest, 2000. p. 296.

[215] A többi életrajzban szerepel ugyan a stigmatizáció története, de nem külön függelékben, hanem egy nagyobb fejezet részeként. A *Fioretti*hez csatolt traktátus öt fejezetben meséli el Szent Ferenc sebhelyeinek történetét.

Vauchez megállapításához, amely szerint a késő középkor szentjeinek hírneve az irgalmas cselekedetek vagy az apostolkodás helyett inkább olyan titokzatos isteni adományokhoz kötődött, mint pl. a víziók, elragadtatások vagy a stigmák, ugyanakkor "az erkölcsi magatartás és az emberbaráti tettek kevésbé számítottak a látomás-reveláció-profécia triásza mellett."[216] A *Fioretti* házi szentjei mind rendelkeztek a misztikusok attribútumaival. Ilyen volt például a korábban már említett Corrado da Offida (1241-1306) is, a ferences spirituálisok egyik legkiemelkedőbb alakja. Tizenöt éves korában lépett a rendbe és a testvérek hamarosan második Ferencként kezdték őt emlegetni. A *Fioretti* két fejezetben is megemlékezik róla az anconai Marca tartomány szent életű testvérei között *A testvérek bizonyságot szereznek egymás jámborságáról* című XLII. fejezetben, és a rákövetkező XLIII. fejezetben. Az egyikben egy látomásának lehetünk szemtanúi az őt megleső barát tanúságtételének köszönhetően. Ebben a látomásban megjelenik neki a Szűzanya a kisded Jézussal, és karjaiba teszi a gyermeket. Erre Konrád testvér „egészen föloldódott az isteni szeretetben és a kimondhatatlan boldogságban". A következő fejezet arról tudósít, hogy Konrád testvér milyen szeretettel és türelemmel terelgette a fiatal novíciusokat, ugyanakkor egy újabb jelenés megerősít minket abban, hogy imáival képes volt kiszabadítani a lelkeket akár a tisztítótűzből is, és üdvösségre juttatni őket. Ubertino da Casale *Arbor vitae crucifix Iesu* című művében Corrado da Offidát szentként említi, és legfőbb érdemének azt tudja be, hogy még életében ismerte Leó testvért, Szent Ferenc társát, akitől személyesen hallott Szent Ferenc csodás tetteiről, a Rend jövőjéről szóló látomásairól, próféciákról és bizonyos tekercsekre le is jegyezte azokat.[217]

A *Fioretti* másik kedvelt szereplője, akinek öt fejezetet is szentel a szerző, Giovanni della

---

[216] André Vauchez: *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*. Il Mulino. Bologna 2000. p. 238.
[217] „Poiché quello che ora dirò proviene dal santo frate Corrado, che l'ascoltò dalla viva voce del santo frate Leone, che era presente e scrisse la Regola."-Ubertino da Casale: *L'Albero della vita* in:Ernesto Caroli (a cura di) Fonti Francescane, id.kiad. p. 1367.

Verna (1259-1322). Már tízéves korában belépett az ágostonos rendbe, de később a ferencesekhez csatlakozott, és feltehetőleg szimpatizált a spirituális szárny által képviselt értékekkel, bár nem volt a mozgalom aktív tagja. 1292-ben búcsút vett Marca-beli társaitól és felvonult a Verna hegyére, hogy imádságban, csendben és szemlélődésben kövesse Assisi Szent Ferenc nyomdokait. Itt érte a halál 1322-ben. Barátja, és rendtársa, Giovanni da Settimo által írt életrajza a *vitá*k hagyományos szimbolikáján keresztül mutatja be főhőse életét, a felebaráti szeretetre, az önmegtagadás cselekedeteire helyezve a hangsúlyt, és kevés figyelmet szentel elragadtatásainak és látomásainak. A misztikus elemekben tobzódó *Fioretti* ezzel ellentétben szinte kizárólag Giovanni della Verna transzcendens élményeire összpontosít a XLIX. fejezettől az LIII-ig, lelki életének egészen intim szögletébe nyerhetünk betekintést, a Krisztus utáni heves vágyakozástól a kétségbeesésig az érzelmek palettájának színes és megragadó skáláját tárja elénk a szerző. A legmegindítóbb az a jelenet, amikor Giovanni szomorúságtól nehéz szívvel bolyong az erdőben Krisztus után kutatva, aki, bár hosszú idő elteltével végül megjelenik neki, mégsem szól hozzá, hanem közönyösen hátat fordít. Végül Giovanni szívszaggató esedezésére mégis kitárja felé karját és megajándékozza őt az isteni szeretet boldogító fényével. Ekkor Giovanni a lába elé borul és könnyeivel öntözi, majd a töredelmes bűnbánat után felemelkedik, megcsókolja Krisztus kezét, és szerelmesen hozzá simul. Ezt követően egy látomásban megkapja azt a kegyelmet, hogy láthatja, amint a lelkek a Purgatóriumból kiszabadulva felfelé szállnak. Egy újabb látomásban bizonyosságot szerez arról, hogy Jakab rendtársa üdvözülni fog, később bepillantást nyer a teremtés titkaiba és végül az oltáriszentség átváltoztatásakor elragadtatásba esik. A középpontban Krisztus, a „lélek vőlegénye" iránti szeretet áll, akihez „szeretetteljes és elragadtatott ölelésekkel emelkedett föl" (*Fioretti* XLIX.). Az isteni kegyelem az, amelynek fényessége eltölti Giovanni lelkét, és ez teszi képessé a *Vitá*ban is említett természetfeletti

bölcsességű írásmagyarázatra és mély teológiai tudásra.[218]

4.1 Jegyesmisztika a *Fioretti*ben

Szent Ferenc saját írásaiban nem beszél nyíltan misztikus élményeiről, az a személyesség azonban, amivel Isten és a hívő kapcsolatának toposzait használja, arra utal, hogy lehetett ilyen jellegű tapasztalata. Az egyik legismertebb hagiográfiai metafora ebben a tárgykörben Isten szállásvétele az emberi szívben, amelynek gyökerei az evangélium egyes passzusaira (Jn 14, 15-27, 1Kor 3, 16-18; 2Kor16) nyúlnak vissza. Szent Ferenc szavaival ez a következőképpen szól: „Készítsünk tehát neki ott mindig hajlékot és tartózkodási helyet, mert ô a mindenható Úristen, Atya, Fiú és Szentlélek."[219] Az *Epistola ad fideles* I. változatában pedig: „Ó milyen boldogok és áldottak azok a férfiak és nôk, amíg így cselekszenek és ezekben kitartanak, mert megnyugszik rajtuk az Úr lelke s lakóhelyet és szállást készít náluk magának. És fiai lesznek a mennyei Atyának, akinek cselekedeteit megteszik, jegyesei, testvérei és anyja a mi Urunk Jézus Krisztusnak. Jegyesei akkor leszünk, mikor a Szentlélek által a mi Urunk Jézus Krisztussal egyesül a hívô lélek; testvérei akkor, mikor az Atyának akaratát teljesítjük, ki a mennyekben van, s anyja akkor, mikor az isteni szeretet s tiszta és ôszinte lelkiismeret által szívünkben és testünkben hordozzuk ôt és szent cselekvéssel, melynek példaként kell mások elôtt világoskodnia, világra szüljük ôt."[220] Szent Ferenc itt részben visszautal Krisztus szavaira az evangéliumból: „Mert aki megteszi mennyei Atyám akaratát, az nekem testvérem, nővérem, anyám." (Mt 12,50) illetve megpendíti a nagy hagyományokkal rendelkező jegyesi misztika

[218]Vö. Kurt Ruh: *A nyugati misztika története II. A 12. és a 13. századi női misztika és az első ferencesek misztikája.* Akadémia Kiadó, Budapest, 2006, p.534.
[219]Assisi Szent Ferenc: *A meg nem erősített regula* 22, 27. in: Hidász Ferenc OFM, Várnai Jakab OFM (szerk): *Assisi Szent Ferenc művei.* OFM, Esztergom, 1989. p. 25.
[220] Assisi Szent Ferenc: *Levél a hívőkhöz I változat* in: Hidász Ferenc OFM, Várnai Jakab OFM (szerk): *Assisi Szent Ferenc művei.* OFM, Esztergom, 1989. pp.40-41.

húrjait, bár az életrajzok Ferencet nem mint Krisztus jegyesét, hanem mint a Szegénység úrnő (Madonna Povertà) vőlegényét ábrázolják. Már a címében is erre, a Szegénység és Szent Ferenc között megvalósuló szoros kötelékre utal a *Sacrum commercium S. Francisci cum domina Paupertate* című allegórikus mű, amelyről korábban azt hitték, hogy még Tommaso da Celano első életrajza (*Vita prima*) előtt keletkezett, de a legutóbbi kutatások fényt derítettek arra, hogy valószínűleg XIII. század ötvenes éveiben vetették csak papírra. Szent Ferenc kapcsolatát a szegénység eszméjével leglíraibban és legérzékletesebben mégis Dante tolmácsolásában ismerhette meg az olvasóközönség az *Isteni színjáték*ban (Paradicsom, XI. ének)[221]. Bár a *Fioretti* is nagy hangsúlyt fektet a kompromisszumok nélküli szegénység megélésének propagálására, a *Szegénység,* mint szolgálatra váró úrnő egyetlen egy helyen, a szent sebhelyekről szóló traktátus második fejezetében kerül csupán említésre: „Ne számítsatok Orlando úr szívbeli ajánlatára, nehogy megsértsétek Úrnőnket, a szent Szegénységet […] ha jó szorosan magunkhoz öleljük a szegénységet, az emberek utánunk jönnek, s bőségesen gondoskodni fognak rólunk. Tartsatok tehát ki állhatatosan a szent szegénységben, mert ez a tökéletességre vezető út, az örök élet záloga és biztosítéka."

A földi szerelem, a házastársak vagy jegyesek egymás iránti szeretetének, szerelmének képeivel érzékeltetni Isten szeretetét az ember iránt vagy az emberi lélek vágyakozását Isten iránt nem újkeletű gondolat. A keresztény szerelmi misztika Órigenész *Énekek éneke* kommentárjával veszi kezdetét, és minden későbbi magyarázat, kimondva vagy kimondatlanul, ehhez nyúlik vissza. Fentebb említettük Clairvaux-i Szent Bernátot, akinek 88 prédikációja az *Énekek éneké*ről a szöveg exegézisének középkkori csúcspontjának tekinthető. Ő nem idézi ugyan Órigenészt, sőt van, ahol támadja is, de mégsem tudja teljes egészében kivonni magát hatása alól. A keresztény

[221] A *Paradicsom* XI. énekéről lsd. bővebben: Erich Auerbach: *Francesco d'Assisi nella „Commedia"* in: u.ő.: *Studi su Dante*. Feltrinelli. 1963. Milano. pp. 227-240.

misztika, legfőképpen pedig a női misztika az *Énekek éneke* szókincséből és kifejezőeszközeiből merít, amikor az emberi lélek istenkapcsolatáról, Istennel való egyesüléséről, az *unio mystic*áról beszél. Az Istennel való egység a misztikusoknál legtöbbször az extázisban, azaz az elragadtatásban valósul meg, amelyre a misztikus nem öncélúan törekszik, hanem alázatosan elfogadja mint Isten váratlan látogatását és jellemzően igyekszik azt titokban tartani. A *Fioretti* kifejezőeszközeit a kor meditációirodalmában népszerű összetevőkből építi fel. A továbbiakban azt vizsgáljuk, hogy miként érhetőek tetten a ferences misztika jellegzetességei a *Fioretti* lapjain.

Bár Szent Ferenc *vitá*kban ábrázolt istenkapcsolata eltér a jegyesmisztika hagyományos képletétől - egyes feltételezések szerint Szent Ferenc maga nem ismerte az *Énekek Éneké*t - a *Fioretti* mégis bővelkedik a jegyesmisztika elemeiben. A második fejezet záró sorai is ezt a szerelmi szótárat hívják segítségül Bernát testvér magasztalásához: „Mindentől megfosztva, pőrén vetette magát a Megfeszítettnek karjaiba." Az V.fejezetben ugyancsak találunk olyan kifejezést, amely a jegyesmisztika sajátja, szintén Bernát testvérre vonatkozóan: „Bernát testvér békésen és jókedvűen viselte el a bántalmakat Krisztus szerelméért." A fentebb már említett XLIX. fejezet, amelyben Krisztus megjelenik Alvernai János testvérnek, azonban kifejezetten gazdag ilyen motívumokban, sőt tetten érhető a Jézus-szíve misztika is, amely Szent Mechtild és Szent Gertrúd nyomán bontakozik ki a középkorban. A heftai kolostor két misztikusánál találkozunk a misztikus egyesülés titkát legmélyebben kifejező szívcsere jelenségével, a Jézus keblén nyugvó látnok képével, aki természetfeletti bölcsességre tesz szert az isteni szív kinyilatkoztatásának köszönhetően, de tőlük ered az a szentek ikonográfiájában közkedvelt motívum is, amely a Jézus szívéből előtörő lángoló sugarakat ábrázolja, amint behatolnak a jelenlevők szívébe[222]. A *Fioretti* szerzője szinte ugyanezt a képet festi le: „Amint karjait az

[222] Tóth A. Vermund OSB: *Szent Mechtild és Szent Gertrúd szimbolizmusa*. Bencés kiadó, Pannonhalma, 1999. pp. 110-117.

Üdvözítő kitárta, melléből fénysugarak áradtak szét, beragyogták János testvér testét és lelkét és az egész erdőt […] s attól kezdve, hogy az Üdvözítő karjaiban az isteni bölcsesség forrásából ivott, mennyei szavak ömlöttek ajkáról, átalakították hallgatói szívét, és jó gyümölcsöt hoztak a lelkekben."

A szerelmesek egymásközti kommunikációját idéző fenti jelenet hangulatában és színeiben az *Énekek éneke* jegyespárjának játékos és szenvedélyes évődését idézi, akik hol egymásra találnak, hol pedig elveszítik egymást, folyton egymás után vágyakoznak, szerelmüket pedig a bizonytalanság, és a másik hiánya méginkább lángra lobbantja[223]. A *Fioretti*/*Actus* szerzője azonban feltehetőleg nemcsak ebből a csodálatos bibliai könyvből merített, hanem a XIII-XIV. századi női misztikusok életrajzaiból is, például a beginamisztika jeles képviselőitől, a németalföldi Hadewijchtől, a helftai misztikusoktól, vagy a francia Marguerite Porete-től, de nem kizárható az sem, hogy találkozott az umbriai harmadrendi ferences Angela da Foligno (1248-1309) misztikájával. Ennek annál is nagyobb a valószínűsége, mert Angela da Foligno rokonszenvezett a ferencesek spirituális szárnyával és nagy hatással volt magára Ubertino da Casaléra (1259-1330), a spirituálisok egyik legjelentősebb képviselőjére is[224]. Angela da Foligno látomásaira jellemzőek azok a képek, ahol Krisztus mint szerelmes, mint vőlegény egészen testközelben és kézzelfoghatóan jelenik meg. Ilyen például a híres jelenet, amikor Angela Krisztussal a sírban találja magát (*Emlékiratok*, VII. fejezet): „Többek között elmondta nekem, a

---

[223] „ A menyasszony
Aludtam, de szívem ébren volt. Hallga! Szerelmem kopog (és azt mondja):
A võlegény
Nyisd ki az ajtót, húgocskám, kedvesem, galambom, gyöngyöm! Mert a fejemet belepte a harmat, az éjszaka párája a fürtjeimet.
A menyasszony
Már levetettem a ruhám, hogy vegyem fel újra? Lábamat megmostam, s most beszennyezzem? Kedvesem benyújtotta kezét a nyíláson, erre megremegett a bensõm. Fölkeltem, hogy (ajtót) nyissak kedvesemnek [...]Ajtót nyitottam szerelmemnek, de már nem volt ott, eltûnt valahova. Majd elalélt a lelkem, hogy így elszaladt, kutattam utána, de sehol nem találtam, kiabáltam is, de nem adott választ (…) Jeruzsálem lányai, kérlek benneteket, hogyha rátaláltok az én szerelmemre (...) Mit mondjatok neki? Hogy a szerelembe belebetegedtem." Én5,2-8

[224] Ubertino da Casale elsimerően nyilatkozott Angela da Folignóról főművében, az *Arbor vitae crucifixae Iesu* első *Prológus*ában.

szavait lejegyző testvérnek, hogy egy misztikus elragadtatásban Krisztussal együtt a sírban találta magát: előbb megcsókolta Krisztus mellkasát-úgy feküdt ott, lehúnyt szempillákkal, ahogy halála pillanatában- majd megcsókolta a száját, amelyből kimondhatatlanul édes illat áradt. Eztán orcáját a Krisztuséhoz símitotta, Krisztus pedig az ő arca másik felére tette a kezét, és magához szorította őt (…) Mikor pedig a szeretet a közelébe ért – mintha a lélek szemeivel látott volna, és jóval tisztábban, mint a testi szemekkel – egy sarlóhoz hasonlatosan cselekedett. Ez azonban nem materiális hasonlóság volt. E kifejezés (…) azt fejezi ki, hogy a szeretet előbb visszahúzódott, nem nyilatkozván magáról, már amennyire kifejezhette magát, s amennyire ő ezt megérthette, és ettől ő még jobban elalélt."[225] Az Alvernai János és Krisztus között játszódó szerelmi jelenetben szintén megjelenik a fizikai gyengédség kölcsönössége, illetve a hívő lélek Krisztus emberi, testi, materiális valóságára is rezonáló, jellegzetesen XIII-XIV. századi magatartása: „Azután fölegyenesedett, hogy az Üdvözítő arcába tekintsen, ő pedig odanyújtotta kezeit, s miután János testvér megcsókolta, Krisztushoz simult, megölelte, amit Krisztus hasonlóképpen viszonzott." A lélek vágyakozásának fokozása a „visszahúzódó" vagy visszatartott szeretetnyilvánítás révén ugyancsak rímel Angela da Foligno fent leírt tapasztalatára: „Végülis, miután Isten már eléggé próbára tette türelmét és kellőképpen fölkeltette vágyát (…) váratlanul megjelent Krisztus, de nem szólt semmit(…)" .

A *Fioretti* LII. fejezetében leírt felismerés szintén erősen emlékeztet azokra a kinyilatkoztatásokra, amelyet Angela da Foligno kapott elragadtatásai során: "Egyik éjszaka annyira átszellemült, hogy Istenhez ragadtatva, teljes világossággal szemlélhette Benne minden teremtmény Alkotóját, sőt az égi és földi teremtményeknek Hozzá való viszonyát, rendjét és fokozatait. Megvilágosodott előtte, hogy minden teremtményben valamiképp a

[225] Angela da Foligno: *Instrukciók* in : Giovanni Pozzi - Claudio Leonardi (szerk.): Olasz misztikus írónők Európa könyvkiadó, Budappest, 2001, p.144.

Teremtő tükröződik, és azt is látta, hogy Isten milyen módon van jelen fölötte és benne, mellette és kívüle minden teremtménynek. Azután fölismerte az Istent három Személyben és a három Személyt az egy Istenben, majd pedig elevenen érezte azt a mérhetetlen szeretetet, amely által Isten Fia az Atya iránti engedelmességből megtestesült." Angela da Foligno így ír erről az Emlékiratok, IX. fejezetében: „ (…) ilyenkor megérzem jelenlétét, s megértem, mi módon van jelen minden teremtményben, s mindenben, amit a lét magában foglal: az ördögben és az angyalokban, a mennyben és a pokolban, a paráznaságban, a gyilkosságban és a jó cselekedetekben, mindenben, ami csak létezik vagy léttel bír, legyen az jó vagy rossz."[226]

4.2 Bonaventura hatása

Bonaventura az első, aki a középkori ferences misztika sajátos vonásait határozott kézzel megrajzolja Szent Ferenc hivatalos legendáinak (*Legenda maior, Legenda minor*) megírásával, a korábbiak megsemmisítésével, és misztikus műveivel (*Itinerarium mentis in deum, De triplici via*, stb.). A konventuálisok és a spirituálisok közt dúló harcok és az ehhez kapcsolódó rendi feszültségek feloldásában Bonaventura a misztikus teológia eszközeihez fordult segítségért. Amikor megválasztották minister generálisnak nem csekély feladat várt rá: békét kellett teremtenie, azaz fel kellett oldania az „idiota"[227] rendalapító arculatának és a ferencesek intellektualizálódásának antagonizmusát, le kellett csendesítenie a spirituálisok és a *communitas* közt elharapódzó ellentéteket, és meg kellett erősítenie azokat az elvi alapokat, amelyek

[226] U.o.: p.166.

[227] „Allora apparve Cristo e gli disse: «Perché ti turbi e ti rattristi tanto, Francesco? Io ti ho chiamato dal mondo, idiota com'eri, malaticcio e semplice…"Angelo Clareno: *Libro delle tribolazioni* in: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane id. kiad.,p.1404.

biztosították a rend helyét az Egyház intézményrendszerében. A megoldást jelentősen előmozdította az utánozhatatlan de messziről csodálható Ferenc alakjának megrajzolása. Ez magyarázatul szolgálhat arra, hogy miért Bonaventura az első életrajzíró, aki ennyire nagy hangsúlyt fektet a szeráfi látomásra. Az ő olvasatában Szent Ferenc mintegy átlényegül az isteni kegyelem kiérdemelhetetlen ajándéka folytán; azonosul Krisztussal a passióban, amelynek kicsúcsosodása, tetőpontja a kereszt illetve a kereszt jelének, a stigmáknak a megjelenése testén. A *Legenda maiorban* is fellelhető Bonaventura törekvése Szent Ferenc elérhetetlen magasságokba történő emelésére: „un umiltà come quella si poteva, sì, ammirare, ma non certo imitare."[228] Tehát csodálni lehet, de utánozni képtelenség. A *Fioretti*ben az utánozhatatlanság szintén megjelenik a sebhelyekről szóló traktátus IV. fentebb már idézett fejezetében, Leo testvér látomásában: „Látomásában Szent Ferencet kimagasló helyen látta állni, ahová senki sem juthatott el, sőt amelyet senki meg sem közelíthetett."[229]

A stigmatizáció eseményét a *Fioretti* szerzője írja le a legszínesebben és legrészletesebben az életrajzírók közül, feltehetően igazodva a XIV. századi hagiográfiai ízlésvilághoz, miközben alapvetően Bonaventura *Legenda maior*ját követi az elbeszélésben. Bár merít Bonaventurától, a *Fioretti* nem fest róla pozitív képet. Alakját a minister generálisi pozícióban őt megelőző, a spirituálisokkal szimpatizáló, és joachimita tanokat valló Giovanni Parmához képest kifejezetten negatív színben tünteti fel, éppen azt a semlegességet ábrázolja, ahogyan Bonaventura igyekezett kibékíteni a *Regula* szigorú betartását követelő testvéreket a *communitas*-szal. Bonaventura egyetlen fejezetben, a XLVIII.-ban szerepel. Itt egy látomás tárul elénk a rend jövőjéről a középkorban népszerű faallegória segítségével, a XIV. századi spirituálisok által közkedvelt

[228] Bonaventura: *Leggenda maggiore* in Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane id. kiad., p. 639.
[229] *Assis Szent Ferenc virágoskertje Fioretti*.id.kiad. p. 175.

prófétikus vízió műfajában, eszkatológikus felhangokkal. Az aranygyökerű fa gyümölcsei valamennyien kisebb testvérek. Krisztus felszólítja Szent Ferencet, hogy adjon nekik inni az élet kelyhéből: „Most fráter Bonaventúra, aki részben megitta, részben kiöntötte a kehely tartalmát, kúszott föl arra az ágra és arra a helyre, amit az előbb fráter János elhagyott. Amint ott ült, körmei vaskörmökké változtak, olyan élessé és metszővé akár egy borotva. Ekkor fölemelkedett az imént elfoglalt helyéről, és heves dühvel fráter Jánosra akart rontani, hogy megsebezze. Fráter János, amint észrevette szándékát, hatalmasat kiáltott, és a trónon ülő Krisztus védelmébe ajánlotta magát. Kiáltására Krisztus magához intette Szent Ferencet, és egy éles kovakövet adott át neki így szólván: - "Menj és nyessd le ezzel a kővel fráter Bonaventúra körmeit, hogy ne árthasson fráter Jánosnak." Szent Ferenc úgy cselekedett, ahogy Krisztus parancsolta neki". A látomás visszautal arra, hogy Bonaventura 1262-ben egyfajta inkvizíciós vizsgálatnak vetette alá elődjét, amelynek eredményeként Giovanni da Parmát életfogytiglan tartó börtönbüntetésre ítélték, akárcsak az összes többi joachimitát. Az ítéleten később enyhítettek, és Giovanni da Parma visszavonulhatott a közkedvelt grecciói remetelakba, ahol 1289-ben húnyt el. Bár Bonaventura elvetette a joachimita történelemteológiát, és főként annak a ferencesekre történő vonatkoztatását, mégis az általa megformált Ferenc képmás – azaz Ferenc mint az Isten jelét viselő hatodik pecsét angyala - szellemi hátterében olyan eszkatológikus eszmék rajzolódnak ki, amelyek nem állnak messze Gioacchino da Fiore elképzeléseitől sem. Bonaventurának ezzel együtt sikerült a szelet kifognia az eretnekgyanús tanok vitorlájából, mégpedig éppen azáltal, hogy Ferenc szentségét utolérhetetlen magasságokba emelte. Így a spirituálisok küzdelmei hivatalos ideológiai alap nélkül maradtak, miután ők a kalabriai apát elképzeléseit megvalósíthatónak tartották, sőt küldetésüknek érezték az *ecclesia carnalis* átalakítását *ecclesia spiritualis*ssá[230]. A spirituálisok a joachimita vagy pszeudo-joachimita eszmék és próféciák

mentén Ferencet és vele együtt magukat is a „Harmadik korszak” hírnökének hitték, jelnek értelmezték saját magukat, amely a Szentlélek korának eljövetelét tanúsítja. Ezen elvek szélesebb körökben történő terjedése a ferences rendnek kivételes szerepet biztosított volna az Egyház rendszerében, így joggal vívta ki a klérus kritikáját majd ellenállását. Ferenc tapasztalatának egyszerivé, egyedivé, és megismételhetetlenné tételével azonban elhárult ez a veszély, a rend ártalmatlanná vált az addig kialakult egyházi hierarchia és hivatalos intézményi struktúra számára. A konkrét történetiség tűnt el Ferenc példájából, a rendtagok pedig bejárható, és biztonságos utakon, pl. az egyetemi tanulmányok segítségével kaphattak némi ízelítőt azokból a spirituális magaslatokból, amelyeket a Rendalapító előttük meghódított. A *Fioretti*ben szereplő szerzetesekről viszont kiderül, hogy nemcsak bejárják azt a misztikus utat, amit Bonaventura az elérhetetlen, abszolút cél felé kijelöl, hanem bizonyítottan el is érik azt, és megvalósítják a joachimi történelemteológiából is visszaköszönő lélek szerinti kontemplatív életmódot, az új szerzetesség eszményét. A következőkben a bonaventura-féle misztika elemeinek megjelenését vizsgáljuk a *Fioretti*ben.

Bonaventura 1259-ben egy időre elszakad hivatalos teendőitől, hogy elvonuljon az Alverna hegyére, oda, ahol Szent Ferenc a stigmákat kapta, és lelki békét keressen[231]. A nyugalom és a csend meghozta gyümölcsét: ebből az időszakból származik Bonaventura egyik legkiemelkedőbb műve az *Itinerarium mentis in deum*, valamint a *De triplici via* is. Az *Itinerarium*nak már az Előszavában találkozhatunk azzal a kijelentéssel, amely magyarázatul szolgálhat arra, hogy a *Fioretti*ben miért jutnak olyan jelentős szerephez az extatikus jelenetek fejezetről fejezetre, epizódról epizódra. Bonaventura Szent Ferenc stigmatizációján eltűnődve arra a következtetésre

[230] Grado Giovanni Merlo: *San Francesco*. Id. kiad. pp. 161-233.

[231] „Szent Ferenc atyánk példájára – akinek halála után, bár méltatlanul, a tesvérek hetedik rendfőnöke vagyok – én, a bűnös, sóvárgó lélekkel kerestem ezt a békét. Szentünk halála után harminchárom évvel, átköltözésének évfurdulója táján, isteni sugallattól s a békesség keresésének szeretetétől indíttatva, Alverna hegyére, erre a nyugodt helyre vonultam.” Bonaventura: *A lélek zarándokútja Istenbe* in: Ákos Géza, Csanád Béla (szerk.): Szent Bonaventura misztikus művei, Szent István Társulat, Budapest 1991, p.32.

jut, hogy a hatszárnyú szeráf megjelenése a Keresztrefeszített alakjában valójában egy lelki útnak, útonjárásnak, a szemlélődésben való elragadtatásnak és az odáig vezető útnak a végső fázisa. Ennek az útnak a megrajzolására vállalkozik Bonaventura: „A hat szárnyon ugyanis helyesen a felemelő megvilágosodásnak azt a hat fokát érthetjük, amely a lélek rendelkezésére áll, hogy mint lépcsőfokokon vagy útszakaszokon haladva a keresztény bölcsesség extatikus elragadtatásában átmenjen a békébe." Az extázis tehát a lelki tökéletesség felé vezető út egyik végső állomása. Feltehetőleg ezért igyekszik a *Fioretti* szerzője szereplőinek tökéletességét elragadtatások sorozataival alátámasztani. Talán még érthetőbbé válik a misztikus élmények ilyen gyakori ismétlődése és hangsúlyozása a *Fioretti*ben, ha elolvassuk Bonaventura huszonkettedik collatióját a *Collationes in Hexaëmeron*ból, amelyből Kurt Ruh idézi fel a szemlélődők rendjének három csoportját [232]: az első csoport az imádság által, a második csoport a „tükörbeli látás" (*per modum speculatorium*) segítségével jut el a transzcendens igazságokhoz, a harmadik pedig az önkívület révén. Az első csoportba tartoznak a régebbi szerzetesrendek, a második tagjai a ferencesek és a domonkosok, míg a harmadik rendet azok alkotják, akik teljes nyitottsággal törekednek Isten felé és az extázis révén ismerik őt meg. Ebbe a harmadik, extatikus rendbe sorolja Bonaventura Szent Ferencet is, de a rendről még nem lehet tudni, hogy létezik-e már vagy csak a jövőben fog létre jönni. A *Fioretti*ben ábrázolt ferences testvérek szinte valamennyien részesülnek az elragadtatás kegyelmében. Már a legelső fejezet is ezzel indít a rövid bevezető sorok után: „S amint azok a szent apostolok, eltelve a Szentlélekkel, életük szentségével kiérdemelték az egész világ csodálatát, akként Szent Ferenc társai is olyan jámborok voltak, hogy az apostolok ideje óta nem látott a világ oly csodálatosan szent életű férfiakat. Egyikük például,

---

[232] Kurt Ruh: *A nyugati misztika története* id.kiad. pp.481-482.

Egyed testvér, Szent Pálhoz hasonlóan a harmadik égig ragadtatott.” Szent Ferenc első társai valamennyien átélték a szemlélődésnek ezt a legfelső fokát, erről értesülünk a *Fioretti* XIV. fejezetéből is, ahol az első testvérek Krisztusról való beszélgetés közben mind extázisba esnek:”beszélgetésük közben egyszer csak megjelent körükben az áldott Krisztus gyönyörű ifjú képében. Megáldotta őket, és annyi édességgel töltötte el szívüket, hogy mindnyájan elragadtatásba estek, holttestként a földre zuhantak, és mit sem észleltek ebből a világból.” A következő fejezet, amely Szent Klára és Szent Ferenc közös ebédjéről szól szintén egy extatikus jelenetet állít az allegorikus elbeszélés középpontjába: „Amint önkívületben kezüket és tekintetüket égre emelve ültek, Assisi és Bettona és az egész környék lakosai úgy látták, mintha az Angyalos Boldogasszony, a kolostor meg az akkor mellette elterülő erdő kigyulladt volna, és mindent: - a templomot, a kolostort, az erdőt pusztító tűz emésztené. Ezért az assisibeliek nagy sietve rohantak tüzet oltani, mert biztosra vették, hogy ott minden lángokban áll. Mikor azonban odaértek, s tüzet sehol sem találtak, bementek a kolostorba, s akkor néztek csak nagyot, amikor látták, hogy Szent Ferenc Szent Klárával és társaival az asztal körül ül Istenben elragadtatva.” Bernát testvérről, aki elsőként csatlakozott Szent Ferenchez hasonlóképpen ír a *Fioretti*: „Mily bőséges kegyelmével árasztja el Isten azokat, akik Krisztus szeretetéért elhagyják a világot, és az evangéliumi szegénység szerint élnek, szépen mutatja Bernát testvér esete, aki miután Szent Ferenc kámzsájába öltözött, az égieken szemlélődve gyakran elragadtatásba esett.”(*Fioretti* XXVIII.). Több fejezetben is betekintést nyerhetünk szemlélődései során bekövetkező elragadtatásaiba, így például a III. fejezetben, amikor Szent Ferenc hiába keresi őt az erdőben: „Amikor azonban odaért, nem találta őt szállásán, mert az erdőbe elvonulva, teljes elragadtatásban és Istennel egybeforrva imádkozott. Utána ment tehát és fönnhangon így szólította: - Jöjj, és beszélj ezzel a világtalannal! - Szavára azonban semmi feleletet sem kapott. Bernát testvér ugyanis, az elmélkedésnek ez a nagyszerű mestere, egész elméjével Isten

szemléletében volt elmerülve.” Végül, amikor Szent Ferenc feladja a keresést és imádságba kezd a következő égi szavakat hallja: „-Ne csodálkozz […], hogy nem felelt, mert annyira magán kívül volt, hogy szavaidból semmit sem észlelt.” A *Fioretti*ben Szent Ferencen és az első társakon kívül a fiatalabb szerzetesek is részesülhetnek az elragadtatás adományában. A XX. fejezet főhőse egy fiatal barát, aki éppen a rendből való kilépést fontolgatja amikor is látomása támad, amely eltéríti szándékától : „Történt pedig, hogy azon az éjszakán is, amikor már távozni készült a rendből, átment egyszer az oltár előtt, letérdelt, és mélyen meghajolt. Ebben a pillanatban lelke elragadtatott, és Isten csodálatos látomásban részesítette.” Simon testvér, aki még Szent Ferenc életében csatlakozott a kisebb testvérekhez elragadtatásaiban még az égő parazsat sem érezte, amit társa a lábához érintett: „Simon testvér Istennek szerető és megvilágosító látogatásait oly odaadással várta, hogy amikor közeledni érezte, gyakorta ágyára feküdt, mert ahhoz, hogy a Szentlélek békét árasztó kegyelmét befogadhassa, nemcsak lelkének, hanem testének is nyugalomra volt szüksége. Ezeknek az isteni látogatásoknak az idején igen sokszor elragadtatásba esett, és ilyenkor teljesen érzéketlenné vált a külvilág számára.”

A második generációs ferences testvérek ha lehet még buzgóbbak voltak a szemlélődésben a *Fioretti* tanúsága szerint, így az egy főre eső extázisok száma esetükben is legalább annyi, ha nem több mint az első társaknál. A XLVI. fejezetben Pacifico például elragadtatása során látja, amint testvére lelke a mennybe száll: „Midőn egyszer Pacifico testvér valamely magányos helyen imádkozott, és elragadtatásba esett, Isten engedelmével látta, amint fivérének lelke, amely éppen akkor vált el testétől, késedelem és akadály nélkül a mennybe szállt.” A *Fioretti* leginkább magasztalt házi szentje, fő misztikusa Alvernai János. Valamennyi róla szóló fejezet színes és érzékletes leírását adja transzcendens élményeinek, elhúzódó, órákig, napokig, sőt hónapokig tartó elragadtatásainak. A XLIX. fejezet, amelyben Krisztus megjelenik Alvernai Jánosnak a következőképpen ír János testvér lelki tapasztalatairól: „Valahányszor mestere Istenről beszélt

neki, szíve úgy kezdett olvadozni, mint a viasz a tűz közelében. Lelke a kegyelem kohójában az isteni szeretettől annyira fölforrósodott, hogy képtelen volt ezt a gyönyörűséget egy helyben elviselni, föl fölugrott, s hol a kertbe, hol az erdőbe, hol a templomba szaladt aszerint, amint a lángolás heve hajtotta. Idő teltével ennek az angyali embernek állandóan gyarapodtak erényei, égi ajándékai és isteni elragadtatásai. Elméje egyszer a kerubok ragyogásáig, máskor a szeráfok lángolásáig, ismét máskor az üdvözültek örömujjongásáig emelkedett, majd pedig egészen átkarolta Krisztust. Egy alkalommal szívében különösképpen föllángolt az isteni szeretet, és ez a lobogás kereken három esztendeig tartott. Ez idő alatt szüntelenül Krisztus szeretetének tüzében izzott." A következő, L. fejezet egy látomásáról számol be, az LI. –ben szintén elragadtatásba esik, az LII. –ben pedig egyenesen a teremtés titkaiba nyer betekintést: „Egy ízben, Jézus születésének ünnepén, az a végtelen szeretet, amellyel Krisztus megalázkodva leszállt hozzánk, és magára vette emberi természetünket, annyira lángra gyújtotta, hogy valósággal úgy érezte, lelke kiszakadt testéből, és tüzes kemenceként izzik. Bár a szent ünnep közeledtével várta a Szentlélek látogatását, a szeretetnek ilyen forróságára nem számított, s csak úgy tudta elviselni, hogy hangosan jajgatott. Ebben a hatalmas lángolásban üdvösségét olyan bizonyosra vette, hogy úgy vélte, ha abban az órában meghal, még a purgatóriumot is elkerüli. Lángolása teljes hat hónapon át tartott, bár az a rendkívüli forróság nem állandóan, hanem csak a nap bizonyos óráiban járta át. Ez idő alatt Isten gyakran ajándékozta meg látogatásaival és megvilágosító kegyelmével." Az utolsó fejezet János testvér oltáriszentséggel kapcsolatos extázisáról szól: „János testvér ekkor még mélyebben elmerült a szemlélődés édességében. Miután pedig magasba emelte az ostyát és a megszentelt kelyhet, önkívületbe ragadtatott, lelke mintegy elvált érzékeitől, teste hátrahanyatlott, s ha a mögötte álló gvárdián föl nem fogja, hanyatt vágódik a földön. Erre a templomban lévő testvérek a világi férfiakkal és nőkkel együtt odarohantak, fölemelték és a sekrestyébe vitték. Akár egy halottat, mert teste teljesen kihűlt, ujjai pedig görcsösen

összehúzódtak úgy, hogy sem mozgatni, sem szétfeszíteni nem lehetett őket. Így feküdt eszméletlenül, azaz elragadtatásban egészen terciáig." A *Fioretti* mintha azt akarná sugalmazni ezekkel a hihetetlen érzékletességgel és plasztikussággal megrajzolt jelenetekkel, hogy az *ecstaticus*ok, a kiválasztottak rendje már létezik, és ez nem más mint a ferenceseké, azon belül is azoké, akik a szegénységet megtartják. Az elragadtatásokban részesülők a keresztény tökéletességnek azon a fokán állnak, ahol már az üdvözülés bizonyos. A *Fioretti*ben számtalan helyen felbukkan a barátok lelki üdvének a kérdése és az azt követő megerősítés, miszerint pusztán a rendhez való tartozás ténye, illetve Szent Ferenc, vagy a kisebb rendi szentek közbenjárása, imádsága garantálja a rendtársak örök életét. A rend különlegességét és tökéletességét, azaz isteni eredetét a *Fioretti* gyakorta megerősíti, így az V. fejezetben is, ahol a Bernát testvér viszontagságait szemlélő bolognai jogtudós a következőképp méltatja a rendet: "Ennek mindenképpen szent embernek kell lennie!" Odament hát hozzá, és megkérdezte: - Ki vagy te? És miért jöttél ide? - Bernát testvér válaszképpen benyúlt kámzsájába, kihúzta onnan Szent Ferenc reguláját (…) Miután az átolvasta, és fölmérte tökéletes voltát, meglepetésében álmélkodva így fordult a körülötte állókhoz: - Valóban ez a legmagasabb fokú szerzetesi állapot, amiről valaha is hallottam, ezért ő és társai a világ legszentebb emberei közé tartoznak. Nagy bűnt követ el, aki sértegetni vagy bántalmazni merészeli őt, hiszen a legteljesebb tiszteletet érdemli, mivelhogy az Isten barátja". A szegénységet megtartó ferencesekre kiterjedő lelki üdvösség ígéretéről a XIII. fejezetből értesülhetünk először, amikor Szent Ferencnek Rómában látomása támad, amelyben Krisztus ekként üzen Szent Péteren és Szent Pálon keresztül:" És ugyancsak az ő nevében adjuk hírül neked, hogy mindazok, akik követik példádat a szegénységben, biztosak lehetnek üdvösségükben, s veled együtt megáldja őket az Úr." A második generációs ferencesekhez tartozó Alvernai János testvér az LI. fejezetben egy látomás segítségével közvetíti az olvasó felé a rejtett mondanivalót, miszerint a kisebb testvérek rendjéből

sokan vannak az üdvözültek sorai között: „Látta köztük boldog Szent Ferenc Atyánkat Krisztus szent sebhelyeivel ékesen nagy dicsőségben tündökölni; fölismerte a jámbor Lucido és a Monte Rubbianói öreg Máté testvért; sok olyan testvért is látott, akikkel a földön sohasem találkozott.”, csakúgy mint a szent sebhelyek traktátusának V. fejezetében a római tartomány egyik minoritája, aki elhunyt társa lelki üdvéért imádkozva szintén látomásban részesült: „Ahogy könnyhullatás között ájtatoskodott, egyszer csak a kolostor folyosójáról sürgés forgás zaja ütötte meg fülét. Szorongással tekintett elhunyt társa sírja felé, amikor a káptalan ajtajában Szent Ferencet pillantja meg és mögötte a sír körül az üdvözült fráterek sokaságát”

Az *Itinerarium mentis in deum* utolsó szavaival Bonaventura arra hívja fel a figyelmet, hogy az értelmi tevékenység, a szó és az írás hatalma mind háttérbe szorul ahhoz a bölcsességhez képest, amelyet az ember a misztikus lelki élmény alkalmával elnyer: „Azt kérded, miképp történik mindez? A kegyelmet kérdezd s ne a tudományt, a vágyat s ne az értelmet, az ima sóhaját s ne az olvasmányokat, a Jegyest, s ne a tanítót, az Istent, s ne az embert, a homályt s ne a világosságot.” A *Fioretti* szerzője több ízben is lándzsát tör a misztikus tapasztalat elsőbbsége mellett a tudományokkal szemben:” Aztán amikor elragadtatásából magához tért, és Krisztus is eltűnt mellőle, János testvér olyan világosan belelátott az istenség titkaiba, hogy bár emberi tudományt sohasem tanult, mégis világosan fejtegette a Szentháromság tanának bonyolult kérdéseit, és magyarázta a Szentírás rejtett értelmét. Gyakran megtörtént, amikor a pápa és a bíborosok, királyok és főurak, tudósok és doktorok előtt beszélt, hogy mindnyájukat ámulatba ejtette mélyen szántó és magasan szárnyaló gondolataival.”(*Fioretti* IL.) Hasonlóan a század írni-olvasni nem tudó misztikus női szentjeihez, a tanulatlanság itt sem jelent akadályt a transzcendens igazságok felismerésében és továbbadásában:„Latinul sohasem tanult, mindazonáltal olyan szépen és mély értelműen tudott beszélni Istenről és Krisztus szeretetéről, hogy szavai természetfölöttieknek hatottak.” (*Fioretti,* XLI.) Sőt a szent sebhelyekről szóló

függelék V. fejezetében a tanultság, főként, ha a nőkkel kapcsolatban merül fel, mintha kifejezetten az ördög munkálkodásával függene össze: „[…] az ördög Landolfo úr várában megszállt egy asszonyt, kegyetlenül gyötörte, s emellett latin nyelven beszéltette, méghozzá oly éles elméjűen, hogy a bölcs és tudós férfiakat, akik fölkeresték, hogy vitatkozzanak vele, a vitában mind legyőzte."

A *Fioretti*ben nyomokban felfedezhető Bonaventura másik misztikus művének, a *De triplici via, alias incendium amoris*-nak a hatása is. Bonaventura a második fejezet negyedik paragrafusában[233] az isteni szeretet hat fokát különbözteti meg. Az első fok az „*édesség*", amelyet az embernek meg kell tanulnia ízlelni[234]. A középkori misztikus élmények szinte elhagyhatatlan velejárója az édesség íz vagy illat formájában történő érzékelése. *Fioretti*ben is megjelennek a ízlelésnek, az édesség érzetének a képei, például a XIII. fejezetben, amikor Szent Ferenc Masseo testvért „szájának fuvallatával" felemeli, Masseo pedig később a testvéreknek elbeszélve a vele történt csodás eseményről szerzünk tudomást, hogy „egli sentí tanta dolcezza d'animo e consolazione dello Spirito Santo, che mai in vita sua ne sentí tanta.", vagy a következő fejezetben, amikor Krisztus megjelenik a róla beszélő testvérek között: „e benedicendoli tutti li riempiè di tanta grazia e dolcezza, che tutti furono ratti". A XX. fejezet távozni készülő szerzetese szintén édes érzésektől eltelve figyeli a számára látomásban megnyíló körmenetet: „vedendo questo giovane la detta visione, si maravigliava e non sapea che quella processione si volesse dire, e non era ardito di domandarne e istava stupefatto per dolcezza."[235] A XXVI. fejezet kalandos sorsú barátját viszontagságos túlvilági utazása során az üvegpalotába való belépésekor

---

[233] Bonaventura:*De triplici via, alias incendium amoris* in:Ákos Géza, Csanád Béla (szerk.): Szent Bonaventura misztikus művei, Szent István Társulat, Budapest 1991,p. 124.

[234] Zsolt 19,11 - szavai édesebbek a méznél, a lépbõl kicsordult méznél. Zsolt 27,4 - Egyet kérek az Úrtól, csak egy a vágyam: hogy életem minden napján az Úr házában lakjam. Hogy élvezhessem az Úr édességét, és szemlélhessem szent templomát. Zsolt 119,103 - Kijelentéseid édesek ínyemnek, számnak méznél édesebbek.

[235] „*dulcedine stupefactus*" in: Marino Bigaroni e Giovanni Boccali (a cura di): *Actus beati francisci et sociorum eius. Nuova edizione postuma di Jacques Cambell con testo dei Fioretti a fronte,* Edizioni Porziuncola, Assisi, 1988, cap. XXIV.p. 295.

töltik el édes érzések: „E sì tosto come e' vi fu entrato, e' sentì tanta consolazione e tanta dolcezza (…) ". Ruffino testvér szívét szintén átjárja az édes öröm egy látomás után: „E detto questo, si partì Cristo, lasciandolo con tanta allegrezza e dolcezza di spirito ed allevazione di mente, che 'l dì e la notte era assorto e ratto in Dio." Az isteni szeretet ízlelés útján történő megtapasztalása közismert hagiográfiai toposz volt a középkorban. Az 1310-ben máglyán megégetett francia misztikus, Marguerite Porete művében, amely az inkvizíció tiltása ellenére is nagy népszerűségnek örvendett, ekként ír erről: „E lélek, mivel szinte mássá lett, az isteni szeretet által átváltozván, merít eme isteni forrásból, melynek fundamentumát megannyi súlyos szó egyike sem képes megérteni, mert a hit épp csak megtartja és az értelem nem is ismeri, olyannyira, hogy csupán az ízlelés az, amely alapján ezeket az igazságokat katolikusnak tarthatjuk".[236] A *Fioretti* számos fejezetében találkozunk még a „*szemlélődés édességében*" elmerülő, vagy éppen az isteni szeretet „*édességétől*" megfosztott barátokkal de legplasztikusabban a XLVII. fejezet látomásos jelenete sűríti össze mindazt, amit Isten szeretetének „ízleléséről" vagy érzékszerveken keresztül felfogható mivoltáról tanítani szándékozik e könyvecske. Egy betegeskedő, halálán levő testvérnél látogatást tesz a Szűzanya: „A Boldogasszony oldalán három mennyei szűz állt, kezükben egy egy fakupa kimondhatatlanul illatos és édes liktáriummal. A Boldogságos Szűz fogta és kinyitotta az egyik kupát, mire az egész ház megtelt illattal, majd merített egy kanállal a liktáriumból, és a betegnek nyújtotta, az meg alighogy megízlelte, olyan vigasztalást és édességet érzett, hogy azt hitte, lelke nem maradhat tovább testében. Azért mindjárt megszólalt: - Ne adj többet, Jézus Krisztus szent Anyja, áldott Szűz Mária, az emberiségnek megmentője, drága orvosunk, ne adj többet, mert képtelen vagyok elviselni ennyi édességet. A jóságos Anya azonban addig kanalazta a liktáriumot, és

[236] Marguarite Porete: *Egyszerű lelkek tüköre* in:Falvay Dávid: Marguarite Porete, az Egyszerű lelkek tükre és annak magyar vonatkozásai. In:Aetas.2002.4.sz. pp. 161.

etette vele a beteget, amíg egészen ki nem ürült a kupa. Sőt utána kinyitotta a másikat, és abból is megkínálta őt egy kanállal. A beteg szelíden könyörgőre fogta a dolgot: - Ó, Istennek szépséges Anyja, lelkem már az előbbi liktárium illatától és édességétől egészen elolvadt, hogyan tudnám hát elviselni még ezt is?"[237]

Isten szeretetének második foka Bonaventura szerint a „*mohóság*", amikor a lélek, megtapasztalván az isteni szeretet édességét mindennél jobban vágyakozik rá. Ezt fejezi ki a fentebb már idézett XLIX. fejezet azon jelenete, amikor Alvernai János testvér lelki fájdalmában ide-oda bolyong az erdőben miközben hangosan sóhajtozva hívja „lelkének édes Urát, aki elrejtőzött előle". Istennek ugyanis úgy tetszett, hogy megvonja tőle az „isteni szeretet sugarát", hogy „fokozza az égiek után való" vágyát. Amikor Krisztus végre megkönyörül rajta és megjelenik neki, János testvér „ártatlan alkalmatlankodással" próbálja még nyújtani az együttlétet és marasztalja az Üdvözítőt. A Bonaventura által is idézett zsoltárra[238] rímel János testvér hosszú könyörgése a *Fioretti* ezen fejezetében „Siess segítségemre, Uram, mert Nélküled, édes Üdvözítőm, siralmas sötétben botorkálok; Nélküled, szelíd Bárány, félelem és rettegés közt vergődöm; Nélküled, Magasságbelinek Szent Fia, zavarba és szégyenbe süllyedek; Nélküled, mint a vak tapogatózok, mert Te vagy az igazi világosság, Jézus Krisztus; Nélküled elveszek és elkárhozom, mert Te vagy a lélek élete; Nélküled terméketlenül kiszáradok, mert Te vagy minden kegyelemnek kútfeje; Nélküled teljesen vigasztalan vagyok, mert Te vagy megváltásunk, szerelmünk és vágyódásunk, életet adó kenyerünk és szívünket megvidámító borunk. Világosíts

---

[237] A *Fioretti* magyar kiadásához írott jegyzeteiben a fordító, É. Megyeri András megjegyzi, hogy a *Példák Könyve* (1510) tanusága szerint Magyarországon is ismer volt ez az allegórikus kép: „Asszonyok Mária nagy sereggel eljőve az refectoriumban és egy ezüst kanállal lictáriumot ad vala minden apácának"

[238] „Ahogy a szarvasünõ a forrás vizére kívánkozik, úgy vágyakozik a lelkem utánad, Uram." Zsolt 42,2

meg, drága Mester és könyörületes Pásztor, mert méltatlanul is a Te báránykád vagyok." Ez az a mohóság, amivel a lélek Isten után vágyakozik. Ezt követi a harmadik fok, a *jóllakottság* foka. A jóllakottság jele, amikor az embert már nem üdítik fel a földi dolgok, mert folyton csak az isteni szeretet után vágyakozik, úgy tűnik mintha mindennel meg lenne elégedve, amit kap a világtól de valójában csak az égi adományok képesek őt boldoggá tenni, ezért tehát Bonaventura szerint „mindentől, ami alul van undorodunk". A *Fioretti* bevezetőjében szinte azonnal ezzel nyit: „Miként Krisztus nyilvános működésének kezdetén tizenkét apostolt választott, hogy megvetve e világ dolgait kövessék őt". A Szent Ferenc és szent Klára ebédjéről szóló XV. fejezet éppen ezt a jóllakottságot hivatott szimbolizálni: „Amikor aztán jó sokára Szent Ferenc Szent Klárával és társaival együtt magához tért, úgy érezték, hogy a lelki táplálék által megerősödtek, és ezért már nem sokat törődtek a földi étellel." A lelki „jóllakottság" elsőbbsége mutatkozik meg földi táplálékkal szemben a XLI. fejezet következő mondatában is: „Amikor Simon testvér az asztalhoz ült, mielőtt a földi ételhez nyúlt volna, lelki táplálékot vett magához, és Istenről szóló gondolatok formájában osztott társainak is". A szent sebhelyekről szóló traktátus negyedik fejezete ekként szemlélteti Szent Ferenc „jóllakottságát": „Valóban lelke annyira elmerült a mennyeiek szemléletében, hogy nem észlelte a földieket, és nem törődött sem a vidékek változásával, sem az idő múlásával, sem a körülötte jövő menő emberekkel."

A jóllakottság fokából magától értetődően következik a negyedik fokozat, a „*részegségé*", amelyben „a földi vigasztalás nemcsak undorral tölt el bennünket, hanem még örömünket is találjuk a szenvedésekben és azokat jobban keressük a vigasztalásoknál és annak a szeretetéért, akit szeretünk, örömünket találjuk a fáradozásokban, gyalázatban és megveretésben. És ezért mint a részeg, szégyen nélkül vetkőzünk mezítelenre és viseljük el az ütéseket fájdalom nélkül". Lehetséges, hogy éppen ez a passzus, vagy annak az egyházi szövegekben, hagyományban, esetleg magában a *De triplici viá*hoz képest később keletkezett *Legenda maior*ban továbbélő

változata járhatott a *Fioretti/Actus* szerzőjének a fejében, amikor így fogalmazott: „Így történt, hogy Bernát úr, Assisi városának egyik legelőkelőbb, leggazdagabb és legbölcsebb polgára megfigyelve Szent Ferencet, eltűnődött magában hősies világmegvetésén, a bántalmak elviselésében tanúsított mérhetetlen türelmén, meg azon, hogy az emberek fitymáló és ócsárló viselkedése nemhogy csökkentette, hanem még inkább növelte benne az állhatatosságot." (II.fej.), vagy az V. fejezetben: „Ahelyett hogy világi tisztességre, földi elismerésre és hiú dicsőségre áhítoztak volna, inkább a szégyen és gyalázat vállalására törekedtek Krisztus szerelméért, úgyhogy örültek, ha bántalmazták, és elszomorodtak, ha fölmagasztalták őket. Mint vándorok és idegenek járták e világot, s nem vittek magukkal egyebet, csak a Megfeszítettnek keresztjét." A részegség, megittasodás tehát együtt jár a világtól való elfordulás képességével: „Sokan ugyanis azok közül, akik fölkeresték őt, az isteni szeretettől mintegy megittasodva távoztak, s végleg hátat fordítottak a világnak."(*Fioretti,* XIX.)

Az utolsó előtti fokozat a biztonság foka. Bonaventura számára a biztonság az, amikor az emberi lélek meg van arról győződve, hogy semmi sem szakíthatja el Isten szeretetétől, sem rossz, sem jó, ezért már nincs benne félelem: „A lélekben akkora remény születik, hogy úgy tudja, semmi sem képes most már őt elválasztani Istentől." Az üdvözülés biztos tudataként jelennek meg ezek a gondolatok a *Fioretti* XXIX.fejezetében: „Attól kezdve üdvössége biztos tudatában annyira megerősödött a kegyelemben, hogy egészen más emberré vált, s ha a többiek hagyják, minden idejét imádságban és elmélkedésben töltötte volna. Szent Ferenc azt mondotta Ruffino testvérről, hogy őt Jézus Krisztus már életében szentté avatta, s ha ő maga nem hallaná, bátran merné Szent Ruffinónak nevezni, jóllehet még itt a földön él." Az LI. fejezetben ennek a biztonságnak a boldogító tudata jut kifejezésre, amikor is Alvernai János látomásban kap megerősítést affelől, hogy falleronei Jakab testvér, akit ő fiaként szeretett megbetegedett ugyan de halála után a mennyországba jut: „Ennek a bizonyosságnak, hogy rendtársa lelke üdvözülni

fog, János testvér annyira megörült, hogy testi halálán nem is szomorkodott", miként a következő fejezetben is, amikor viszont saját üdvözüléséről szerez bizonyosságot, amelyet maga az elragadtatás élménye, az isteni szeretettel való egyesülés tesz nyílvánvalóvá: „Ebben a hatalmas lángolásban üdvösségét olyan bizonyosra vette, hogy úgy vélte, ha abban az órában meghal, még a purgatóriumot is elkerüli." A szent sebhelyek történetét tárgyaló függelék első fejezete Szent Ferenc prédikációjáról („Oly nagy az a jó, amit várok, hogy örömöm érte minden gyötrelem") szintén párhuzamba állítható Bonaventura biztonság fogalmával, amelyben „a lélek annyira átérzi, hogy telve van Isten iránti szeretettel, hogy szívesen elviselne miatta minden veszteséget és minden gyalázatot". Erre a félelem nélküli szeretetre jó példa a XLI. fejezet is, amelyben egy testvér megment egy elítéltet: „Amikor ezt meghallotta az ifjú testvér, nagy merészen odaállított a bíróhoz, és az egész törvényszék előtt sírva könyörgött, hogy szúrják ki neki az egyik szemét, s a gonosztevő egyik szemét hagyják meg, hogy a nyomorult ne veszítse el egészen szeme világát. A bírót annyira meghatotta az ifjú barát önfeláldozó szeretete, hogy megkegyelmezett az elítéltnek." Idesorolható még a gubbiói farkas története, amelyben Ferenc félelem nélkül szelidíti meg a farkast, annak a biztonságával, aki Istennel van.

Az utolsó, hatodik fok, amelyen keresztül a tökéletességre eljuthatunk a nyugalom, a béke és a pihenés foka, ahol a lélek „valamiképpen csendbe és álomba merül". Erről szól a XLI. fejezet, amikor Simon testvér imádságáról beszél: „Az említett Simon testvér pedig egyik nap az erdőben imádkozott, s nagy lelki béke szállta meg szívét." vagy a XLV. fejezet: „közben letelt János testvér megtisztulásának ideje, ezzel megszűntek az ördög incselkedései, és nagy nyugalom töltötte el lelkét. Az LI. fejezetben elhangzó imádság is ezekre a gondolatokra rímel:" Békében elalszom, és az örök életben pihenek meg, s ahogy elmondta ezt a verset, vidáman és boldog arccal távozott az életből." A lelki nyugalom és béke gyümölcse a jócselekedet, a „tökéletesség műve" , amelynek az V. fejezetben Bernát testvér bolognai rendalapításánál szemtanúi lehetünk:

„Ott üldögélvén a földön, rengetegen köréje gyűltek, gyermekek csakúgy, mint felnőttek: és ki elölről, ki meg hátulról ráncigálta csuklyáját, egyesek az utca porát szórták rá, mások kővel dobálták, hol jobbról lökdösték, hol meg balról taszigálták. Ő pedig változatlan nyugalommal és mosolygó arccal tűrt mindent, nem mérgelődött, nem is jött ki a sodrából, hanem újból és újból kiült arra a helyre, hogy csak annál több megpróbáltatásban részesüljön." A szent sebhelyekről szóló traktátus IV. fejezete személetesen beszéli el, hogy Szent Ferenc stigmáinak érintése még a laikusoknak is képes lelki megnyugvást adni: „S halljatok csodát! Amint a szeráf tüzétől átizzott és átlyukasztott kezével megérintette, a jó ember nem fázott többé, hanem kívül belül olyan meleg járta át, mintha tüzes kemence szájánál ült volna. Testében-lelkében így megnyugodva, nyomban elszunnyadt, és maga állítása szerint ott a sziklák és a hó között édesebben aludta át az éjszakát, mintha otthon lett volna a saját ágyában." A lélek csöndjének és békéjének ábrázolását a legszemléletesebben a madarakkal kapcsolatos jelenetek érzékeltetik. A madarak, amelyek a legapróbb neszre és mozgásra felrebbennek, a soffianói kolostor kisebb testvérénél nyugalmat találnak:„Megtörtént vele az is, amikor a szemlélődés különleges ajándéka által elmerült és teljesen föloldódott Istenben, hogy különféle fajta madarak repültek hozzá, szép szelíden megpihentek a fején és a vállán meg a karján és a kezén, s csodálatosan énekeltek neki.„(XLVII.) A *Fioretti* szerzetesei tehát méltán alkothatnák Bonaventura ecstaticusainak rendjét, miután a fenti bizonyítékok alapján megfelelnek a misztikus műveiben felvázolt lelki tökéletesség legmagasabb fokainak is.

5. Tipológiai szimbolizmus és Krisztus misztika a *Fioretti*ben

Ferenc és Krisztus hasonlatosságának előtérbe helyezése rendkívüli hangsúlyt kap a XIV. századi ferences hagiográfiában. Ubertino da Casale egyenesen arról beszél, hogy:"Gesù genera

Francesco (…) in lui deve avvenire la riforma della vita di Cristo (…)”[239]. Amint Krisztusnak tizenkét apostola volt, akként Assisi Szent Ferencnek is tizenkét társa, ők a Rend első szentjei és utánuk következnek a többiek. Az első tizenkét társ közül egy, Della Cappella János testvér „a szerzetet elhagyva, végül kötéllel vetett véget életének”[240], akárcsak az evangéliumi Júdás. Ferencet úgy mutatja be a *Fioretti*, mint "akit (Isten) második Krisztusként adott a világnak" (VII. fejezet)[241]. A Krisztussal való azonosság nem újkeletű téma, már Tommaso da Celanónál[242], Bonaventuránál, illetve Salimbenénél is feltűnik. A motívum szisztematikus kidolgozásra elsőként Arnaldo di Sarrant *De cognatione beati francisci* c. művében (1365) vállalkozott, ahol számszerűsítette és kilenc ismérvben összegezte Ferenc és Krisztus hasonlatosságát. Ennek a továbbfejlesztett változatát találjuk Bartolomeo da Pisánál, aki negyven "hasonlatosságot" sorol fel művében (*De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu*) a XIV. század végén. A *Fioretti* első fejezetének első mondata tulajdonképpen az egész mű lényegét átfogja:"Mindenekelőtt azt kell tudnunk, hogy Szent Ferenc Atyánk életének minden cselekedetében Krisztushoz hasonlított."[243] Ez a motívum a későbbi fejezetekben is felbukkan, a *Szent Ferenc sebhelyeinek történeté*ben pedig egészen határozott formát ölt[244]. Szent Ferenc hasonlatossága Krisztushoz szinte valamennyi életrajzban megtalálható, de Ferenc mint „második Krisztus” (*quasi alter Cristus*) elsőként a *Fioretti*ben illetve az *Actus*ban jelenik meg.

---

[239] Ubertino da Casale: *L’albero della vita crocifissa di Gesù* in: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Frrancescane, id.kiad. pp. 1339-1340.

[240]Fr. Varga Imre Kapisztrán (szerk.): *Assisi Szent Ferenc virágoskertje. Fioretti.* id. kiad. p. 15.

[241] „Verissimus servus Dei Franciscus, quia in quibusdam fuit quasi alter Cristus datus in mundo…” Jacques Cambell (szerk.) *Actus Beati Francisci et Sociorum Eius.* Edizioni Porziuncola, Assisi, 1988, p. 154.

[242] „In quella notte e alla stessa ora, il padre glorioso apparve a un altro frate (…) Era vestito di una dalmatica di porpora, e lo seguiva una folla innumerevole di persone. Alcuni si staccarono dal gruppo per chiedere al frate: «Costui non è forse Cristo, o fratello?». «Sì, è lui», rispondeva. E altri di nuovo lo interrogavano: «Non è questi san Francesco? ». E il frate allo stesso modo rispondeva affermativamente. In realtà sembrava a lui e a tutta quella folla che Cristo e Francesco fossero una sola persona.” Tommaso da Celano: *Vita Seconda* (cap. VII.) in Ernesto Caroli (a cura di): *Fonti Francescane*, id. kiad. pp. 506-507.

[243] Fr.Varga Imre Kapisztrán (szerk.): *Assisi Szent Ferenc virágoskertje. Fioretti.* id. kiad. p. 15.

[244]V.ö.:Enrico Menestó : *Dagli "Actus" al "De Conformitate": la compilazione come segno della coscienza del francescanesimo trecentesco*.In: I francescani nel trecento, Atti del XIV convegno internazionale, Assisi, 16-17-18 ottobre 1986. Università degli Studi di Perugia, Centro di Studi Francescani, Perugia, 1988, pp.41-68.

A Ferencnek tulajdonított eszkatológikus jelentőséget Bonaventura *Itinerárium*ának eme pár sora is kitűnően példázza: „Elragadtatásában Istenbe merült, s a tökéletes szemlélődés oly példaképe lett, mint eddig a tevékeny életé volt, hogy - mintegy második Jákob és Izrael - Isten őáltala minden igazi lelki embert erre az átvonulásra és elragadtatásra hívjon meg (…) ”[245]. A *Fioretti* ezt a következőképpen parafrazálja: „Isten úgy akarta, hogy szent Ferenc, akit második Krisztusként adott a világnak az emberek üdvösségére, sok mindenben hasonló legyen Jézus Krisztushoz, az ő egyszülött fiához. Kitűnik ez abból, hogy Szent Ferencnek is Krisztus példája nyomán tizenkét társa volt, abból, hogy csodálatos módon megkapta az Üdvözítő szentséges sebeit, és abból is, hogy Krisztushoz hasonlóan tartotta meg a negyvennapi böjtöt.”[246] A *conformitas Christi* egészen odáig eljut a *Fioretti*ben, hogy egyenlőségjelet tesz Ferenc és Krisztus között. Ezt sugallják az egyes fejezetek (III., IV., V., VI., stb.) záró dicséretei is, amelyek Ferencet mintegy belopják a hagyományosan Krisztusnak járó laudációba: „Jézus Krisztus és a szegényke Ferenc dicséretére és dicsőségére! Amen.”

A második Krisztus, második Jákob és Izrael, de később a második Ferencek, illetve új Mózesek és Dávidok szellemi háttere a középkori gondolkodásmódot mélyen átható tipológiai szimbolizmusban, azaz a történelem figuratív szemléletében keresendő. Ez a sajátos, a modern, kauzális történeti tudat számára idegen világkép a bibliai egzegézis azon módszerén alapul, amely szerint az Ószövetség szereplői „előképei” („típus”) az Újszövetség szereplőinek („antitípus”) és az ószövetségi események előrevetítik az újszövetségieket, így az Újszövetség mintegy beteljesíti – és nem érvényteleníti – Ószövetség ígéreteit. Így például az a három nap, amelyet követően Jónás kiszabadul a cethal gyomrából előrevetíti Jézus Krisztus harmadnapra

[245] Bonaventura: *A lélek zarándokútja Istenbe.* Id.kiad.p. 67.
[246] Idézet: *Assisi Szent Ferenc virágoskertje. Fioretti.* Agapé Ferences Nyomda és Könyvkiadó Kft., Szeged, 1999. Fordító: É. Megyeri András. p.34.

történő feltámadását, vagy Izsák fiúi engedelmessége Krisztus egykori mintája, modellje, illetve a mennyei manna az Eukarisztia alapításában teljesedik be. A tipológia jellegzetessége, hogy mind a természetben, mind a Szentírásban Isten jele, nyoma után kutat, valamint, hogy realista, azaz a típusok egyszerre valóságosan létező személyek (pl. Ábrahám, Izsák, Mózes, stb.) és egyszerre lehetnek előképei pl. Krisztusnak. Ez különbözteti meg az allegóriától, amely valamilyen filozófiának vagy esetünkben keresztény moralitásnak képekben, történetesen bibliai képekben való ábrázolása. Az allegória metaforaként fogja fel a bibliai szöveget, amelyben a szó szerinti jelentésen túl egy mélyebb jelentés után kutat. Amíg az allegória számára közömbös, hogy a leírt személy valóban létezett-e vagy az ábrázolt esemény ténylegesen megtörtént-e, addig a tipológia számára a történeti meghatározottság alapvető fontossággal bír.[247] Ez a történelmi szemlélet egy olyan időfelfogáshoz kapcsolódik, amely nem kronológiai egymásutániságban képzeli el az eseményeket, hanem az isteni gondviselés terveként, és amelyben a múlt-jelen-jövő folyamatossága helyett az örökkévaló jelen ad távlatot. A történelem a megváltás örömhírében nyeri el értelmét, és minden egyes mozzanata annyiban jelentős, amennyiben beilleszthető e terv logikájába. Az Isteni színjátékban Dante az ókori, pogány világot is belevonta a tipológiai szimbolizmus értelmezési rendszerébe, nála Augustus római birodalma Isten országának előképe.[248] Fabiny Tibor szerint a bibliai tipológia, figuralizmus legalább kilenc dologra vonatkoztatható: a Biblia olvasási módszerére, az Ó-és Újszövetség összetartozásának elvére, a bibliai egzegézis egy módszerére, beszédalakzatra, gondolkodásmódra, retorikai formára, történelemszemléletre, az ismétlődés elvére a művészeti alkotásokban illetve a szövegekben az

[247] Robert C. Dentan: *A tipológia helyes és helytelen használata* in Fabiny Tibor (szerk.): A tipológiai szimbolizmus. Tanulmányok. JATEPress, Szeged, 1998. pp. 157-158.

[248] A tipogiai szimbolizmusról lsd. bővebben Erich Auerbach: *Figura*. In: Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete. Ikonológia és műértelmezés 3*. JATEPress, Szeged, 1998. pp. 17-59. vagy Fabiny Tibor: *Előkép és beteljesülés: a tipológiai szimbolizmus a hermeneutika tükrében* in Fabiny Tibor (szerk.): A tipológiai szimbolizmus. Tanulmányok. Szeged, JATE Press, 1998. pp. 9-21. illetve Erich Auerbach: *Tipológiai szimbolizmus a középkor irodalmában* in .u.o. pp. 181-189.

„intertextualitás” megnyilvánulására[249]. Az Assisi Szent Ferencre vonatkoztatott *typus Christi* vagy *figura Christi* ugyancsak ebben a középkori történetszemlelétben válik értelmezhetővé. Az alábbiakban kísérletet teszünk a *Fioretti* tipologikus olvasatára, azaz megvizsgáljuk, hogy a *Fioretti*ben hogyan fejeződik ki ez a szimbolikus gondolkodásmód, amely egyúttal magyarázatul is szolgálhat arra, hogy miért transzponálták olyan szabadon a bibliai figurákat, és szenteket újabb szentek alakjaiba, illetve hogy miért olyan konzervatív a középkori hagiográfia a toposzok ismétlődését illetően.

Ahogy Dávidnak szólították Pippin frank királyt, vagy ahogy Nagy Károlyt új Dávidként vagy Salamonként tartották számon[250], úgy teljesen természetes volt az is, hogy jelenkori alakok életszentségét a bibliai szereplők analógiájára ábrázolták. A Bernát testvért méltató ciklus egyik fejezete (*Fioretti* IV. fejezet) az evangéliumokból jól ismert irgalmas szamaritánus történetét eleveníti fel. Szent Ferenc éppen Santiago de Compostelába zarándokol, csakúgy mint az evangéliumi farizeus, aki hit dolgában siet, de útközben talál egy szegény beteget. Ferenc azonban nem maga marad a beteg mellet, hanem Bernátnak rendeli el, hogy ápolja. Nem véletlen, hogy ez a jelenet éppen itt kap helyet a *Fioretti*ben, a történet ugyanis Éliás testvér mérhetetlen felfuvalkodottságának bemutatásával folytatódik. Bernát testvér jósága és főleg engedelmessége így még jobban kidomborodik Illés (vagy Éliás) öntörvényűségével szemben, még markánsabban rajzolódik ki a kétféle hozzáállás ellentéte. Amíg ugyanis Bernát alázatosan fejet hajt Ferenc akarata előtt („Bernát testvér letérdelt, fejét meghajtotta, alázatosan így fogadta a parancsot, és ott maradt a betegnél (…) Majd pedig ugyanazon az úton térve vissza, amelyen jöttek, ott találták Bernát testvért annál a betegnél, akinél hagyták.”) addig Illés testvérről megtudjuk hogy még

[249] Ifj. Fabiny Tibor: *Isten művészete* in Protestáns Szemle, 1992. jan.-márc. pp. 42-49.
[250] Peter Bloch: *A tipologikus művészet* in: Fabiny Tibor (szerk.): A tipológiai szimbolizmus. Tanulmányok. Szeged, JATE Press, 1998. pp. 169-170.

Isten angyalát is képes volt szemtelenül visszautasítani. Bernát testvér alakjában tehát a bibliai irgalmas szamaritánus kel életre, a megváltás örök művében így ismétlődik az Újszövetségi tanmese.

Krisztus keresztje, illetve Krisztus szenvedésének felújítása tulajdonképpen a Ferencet hűen követők hivatása. Krisztus szimbóluma a kereszt, megváltó művének kiteljesedése, az Atya akaratának való engedelmesség jele a megsemmisülésig, amely aztán a dicsőséges feltámadáshoz vezet. A keresztények sokáig vonakodtak ábrázolni a keresztet, vagy Krisztust a kereszten, mert mint kivégzőeszköz arra a megalázó halálnemre emlékeztette őket, amelyben a legelvetemültebb gonosztevőket részesítette az akkori igazságszolgáltatás. Később, a VIII. század körül jelent meg a kereszten függő korpusz, de diadalmas királyi koronával a fején, és csak az érett középkorban, a XI. századtól terjedt el a szenvedés megjelenítése Krisztus arcán, és testén illetve a kereszt alatt állók, Szűz Mária, János apostol, és esetleg Mária Magdolna megtört alakjaiban. A középkori passiójátékok előadása Húsvétkor szintén abba az irányba hatott, hogy a hívők maguk is átélhessék Krisztus szenvedéseit, legalábbis érzelmileg azonosuljanak vele. A *sequela Christi* ebben a korban kiegészül azzal az elgondolással, hogy Krisztust a szenvedésben is követni kell. Ferenc testén a stigmák azt jelzik, hogy ő tökéletesen azonosult Krisztussal. A *Fioretti* V.fejezete ezt a témát bontja ki : „Minthogy Isten Szent Ferencet és társait azért választotta ki és hívta meg, hogy teljes szívvel és egész odaadással hordozzák és hirdessék Krisztus keresztjét; ezért ők öltözetükben, szigorú életmódjukban és minden cselekedetükben keresztre feszített emberekhez hasonlítottak, amint valósággal azok is voltak.” A tipológiai szimbolikus gondolkodás logikája szerint a megváltás művét Isten az ember bűnbeesésétől a világ végezetéig folytatja, ugyanaz a

mű megismétlődik, tehát a jelenben is zajlik, csak más személyekkel[251]. Isten elrendelései, közbelépései, mint pl. Szent Ferencnek és társainak meghívása ennek a megváltó gépezetnek a részei, ezt pedig mi más érzékeltetné legjobban mint „keresztrefeszítettségük" ábrázolása?

A VI. fejezet fentebb már említett jelenete szintén tipikus példája a középkori figuratív gondolkodásmódnak, amely a régi szentek alakjait újakéba fordítja át. Az egész történés az ószövetségi Jákob és Szent Ferenc megfeleltetésén alapszik. Akárcsak a *Bibliá*ban, a *Fioretti*ben is egy halálán lévő, és szinte világtalan atya-figura áll a középpontban, akinek jobb és bal keze áldást oszt, de nem egyforma mértékben: „Mikor ugyanis halálához közeledett és őt is, miként Jákob pátriárkát, hűséges fiai körülállták (…) Bernát testvér most Szent Ferenc baljára térdelt, ő pedig karjait keresztbe fektette úgy, hogy jobb kezét Bernát testvér, bal kezét pedig fráter Éliás fejére helyezte, és így adta áldását Bernát testvérre". Egyéb bibliai adaptációkat is találunk a *Fioretti*ben: ilyen például a tökéletes boldogságról szóló híres VIII. fejezet, amely a szentpáli *Szeretethimnusz* átírása a ferences terminológia szerint. Az öt bekezdés rímel a fejezet végén egyébként szó szerint is idézett apostol tanítására[252], amely szintén lelki adományok leírásával vezeti be a legkiválóbbat, a szeretetet:„Szólhatok az emberek vagy az angyalok nyelvén (…) Lehet prófétáló tehetségem, ismerhetem az összes titkokat és mind a tudományokat(…)hitemmel elmozdíthatom a hegyeket(…) Szétoszthatom mindenemet a nélkülözők közt, odaadhatom a testemet is égőáldozatul, ha szeretet nincs bennem mit sem használ nekem." (1Kor 13, 1-3) A ferences átírás bővebben kifejti, hogy mit is lehet érteni a nyelvek adománya, a tudományok adománya, a hit és a prófétáló képesség, valamint az önfeláldozás adománya alatt: „ (…) bár a kisebb testvérek életének és jámborságának példája az egész földön a lelkek épülésére szolgálna

[251] Jonathan Edwards: *A megváltás művének története* in: Fabiny Tibor: A tipológiai szimbolizmus. Tanulmányok. Szeged, JATEPress, 1998. pp. 43-45.

[252] „(…) amint az Apostol mondja: Mid van, amit nem Istentől kaptál? S ha tőle kaptad, mit dicsekszel vele, mintha a magadé volna? De a nyomorúság és megpróbáltatás keresztjében bátran dicsekedhetünk, mert ez a mienk; ezért mondja az Apostol: Nem akarok másban dicsekedni, csak a mi Urunk Jézus Krisztus keresztjében." Fr.Varga Imre Kapisztrán (szerk.) : *Assisi Szent Ferenc virágoskertje. Fioretti.* id. kiad p. 38.

is(…) ha kisebb testvérünk visszaadná is szeme világát a vakoknak, meggyógyítaná a sántákat, kiűzné az ördögöket, hallókká tenné a süketeket és járókká a bénákat, megszólítatná a némákat, s ami még nagyobb dolog, feltámasztaná a négynapos halottakat(…)bár kisebb testvérünk jártas lenne minden nyelvben, kisujjában volna minden tudomány és betéve ismerné az írásokat úgy, hogy jövendölni tudna, s nemcsak a jövőt tudná megfejteni, hanem megmondaná a lélek legrejtettebb titkait is(...) szóljon bár a kisebb testvér az angyalok nyelvén, ismerje a csillagok járását és a gyógyfüvek erejét, tárjanak föl előtte a föld minden kincsei, s ismerje bár a madaraknak és halaknak és minden teremtett állatoknak fajtáit és az embereknek és a fáknak és a köveknek és a gyökereknek és a vizeknek természetét(...) bár kisebb testvérünk oly jól tudjon prédikálni, hogy az összes hitetleneket Jézus Krisztus hitére térítené; írd, hogy nem ebben van a tökéletes boldogság." Csakúgy, ahogyan Szent Pál az adományok felvezetését követően a legkiválóbbat írja körül, ezután következik a ferences legendában is a tökéletes boldogság mibenlétének a kifejtése, de itt, a crescendo végén a szeretet helyett a szenvedés eltűrése, „önmagunk legyőzése" áll. Ferenc vonatkoztatása Szent Pálra még Tommaso da Celano öröksége. Ahogyan azt egy korábbi fejezetben (II.1.2.) már említettük a *Vita prima* Ferenc-képe burkoltan ugyan de szentpáli vonásokat tükröz .

A Krisztussal való hasonlóság illetve Ferenc ennek elérésére irányuló törekvése olykor egészen explicit módon jelenik meg a legendában: „Krisztus csodálatra méltó szolgája és hűséges követője, Szent Ferenc Atyánk mindenben tökéletesen Mesteréhez akart hasonlítani. Ezért, mint az Üdvözítő, aki az evangélium elbeszélése szerint kettesével küldte előre tanítványait azokba a városokba, ahová menni készült, Szent Ferenc is párosával küldte tizenkét társát Isten szavának hirdetésére." (XIII. fejezet) Az első társak és az apostolok számának egyezésén túl számos egyéb megfelelés is van, amely Krisztus és Ferenc közti egyezéseket hivatott hangsúlyozni és

alátámasztani. Ilyen pl. a XXIII. és XXXI. fejezetben megjelenő „jó pásztor” képe[253], aki ismeri juhait, és amely, mint Krisztusban úgy Ferencben is megvalósul, hiszen olvas társai lelkében, megmenti egyikőjüket az ördög fondorlataitól, és így az visszatérhet a „nyájhoz”. Szent Ferenc gyógyításai, akárcsak Krisztuséi a lelket is meggyógyítják, nemcsak a testet:„Az Üdvözítő igaz tanítványa, Szent Ferenc Atyánk, amikor ezen a nyomorúságos világon élt, minden erejével arra törekedett, hogy Krisztust, a tökéletes Mestert mindenben kövesse. Ezért isteni közreműködésre gyakran megtörtént, hogy akinek ő meggyógyította a testét, annak ugyanakkor Isten meggyógyította a lelkét, miként ezt magáról Krisztusról olvashatjuk.” (XXV. fejezet) Ferenc tanítványai hasonló adományokban részesülnek, mint az apostolok Krisztus halála után, így Szent Antal prédikációját is mindenki megérti annak ellenére, hogy más nyelvet beszéltek, „mintha megújult volna a régi pünkösdi csoda, amikor az apostolok eltelve a Szentlélekkel különféle nyelveken kezdtek prédikálni.” (XXXIX. fejezet). Szent Antal további csodái szintén rendelkeznek bibliai előzményekkel, a halaknak szóló prédikáció előzményét az ószövetségi Szentírásban látja a szerző: „Az áldott Krisztus, hogy bizonyságot tegyen hűséges szolgájának, Szent Antalnak életszentségéről, továbbá, hogy megmutassa, milyen áhítattal kell az ő prédikációját és tanításait hallgatni, egy alkalommal az oktalan állatok, mégpedig a halak által rótta meg a hitetlen eretnekek konokságát, mint ahogy régen, az ószövetségi Szentírásban a szamár szája által szégyenítette meg Bálán tudatlanságát.” (XL. fejezet). A halaknak szóló prédikációban ugyanakkor a nagy példakép, Ferenc csodája ismétlődik meg, de amíg itt a vízi élőlényekre gyakorolt hatást látjuk, addig Ferencnél a levegő állatai szelídülnek meg. Simon testvér a XLI. fejezetben megszabadítja egyik társát az ördög kísértéseitől, mint ahogy azt Szent

[253]”Valamint a mi Urunk Jézus Krisztus az evangéliumban mondja magáról: - Ismerem juhaimat, és ők ismernek engem, akként boldog Szent Ferenc Atyánk is mint jó pásztor, isteni útmutatás alapján, ismerte társainak érdemeit és erényeit, nemkülönben hibáit és gyöngéit.”

Ferenc tette a XXIII. fejezetben. Simon testvér szintén szót tud érteni a madarakkal, történetesen a varjakkal, akiknek megparancsolja, hogy távozzanak, mert károgásukkal zavarják őt az imádságban. Ezzel hasonlóan cselekszik Szent Ferenchez, aki ugyan nem zavarja el a fecskéket, de megparancsolja nekik, hogy hallgassanak, amíg ő prédikál (XVI. fejezet). A madár-csoda jellegzetes toposza lett a ferences hagiográfiának, így a *Fioretti*ben több házi szent attribútumaként is megjelenik. Simon testvéren kívül a már többször említett soffianói kolostor anoním szerzetese is rendelkezik madárszelídítő tulajdonságokkal (XLVII. fejezet):"Megtörtént vele az is, amikor a szemlélődés különleges ajándéka által elmerült és teljesen föloldódott Istenben, hogy különféle fajta madarak repültek hozzá, szép szelíden megpihentek a fején és a vállán meg a karján és a kezén, s csodálatosan énekeltek neki." Ez a motívum szinte szó szerint visszatér, amikor a sebhelyekről szóló traktátus I. fejezetében Szent Ferenc az Alverna csúcsára érve szemlélődni kezd: „(…) egyszer csak különféle madarak nagy csapata jött, s énekükkel és szárnycsattogásukkal vidáman ünnepelték őt. Előbb körülrepülték, majd némelyikük a fejére, a többiek meg a vállára, karjára, ölébe és lábai elé szálltak."

A tipológia szerint a múlt eseményei egyfajta jövendőt jósló próféciák, a történelemben bekövetkező eseményeket, felbukkanó jellemeket pedig ugyanannak az egyetlen erőnek az egyre fokozódó működése hozza létre. Miután a Biblia képet ad Isten tevékenységéről a történelem alakítása révén, úgy várható, hogy a benne felfedezhető minták és típusok még elő fognak fordulni a jövőben is, felfedezhetők a világtörténelemben mint Isten nyomai, egészen az Utolsó ítéletig. Ezt a koncepciót követi a Markiai ferencesek bemutatása is, akik megismétlik a nagy elődök csodáit. Ahogy az Ószövetséget beteljesíti az Újszövetség, úgy a *Fioretti* első részében leírt csodák is visszaköszönnek a második generációs ferencesekről szóló fejezetekben - életszentségüket így hitelesíti a legendairodalom. Már a felütés, a szent életű szerzetesek első jellemzése (XLII. fejezet) is a *Fioretti* I. fejezetének analógiájára történik. Marca tartomány

jámbor életű barátainak számbavétele kicsit hosszabban kifejtve ugyan, de szintén a misztikus lelki adományok és csodák felsorolásán keresztül jut kifejezésre, akárcsak Ferenc első társainak bemutatásakor. Corrado da Offida imáival képes kimenteni egy engedetlenségéről elhíresült, ám később jóra tért rendtag lelkét a tisztítótűzből (XLIII. fejezet) miként azt Szent Ferenc tette az öntörvényű frater Éliással a XXXVIII. fejezetben, amikor az a kárhozattól való félelmében buzgó imádságot kért tőle. A XX. fejezetben egy novícius, aki "megutálta szerzetesi ruháját", egy látomásban értesül arról, hogy a „durva daróc" helyett a túlvilágon gyönyörű bársonyruha lesz az osztályrésze, amíg a foranói kolostorban lakó marcai Péter testvér szintén egy vízióban kap felvilágosítást arról, hogy Szent Ferenc még Szent Jánosnál is fényesebb ruhát hord odaát, jutalmul azért, mert életében „jóval hitványabb" darabokat hordott (XLIV.fej.) Della Penna János testvérről jegyzi fel a *Fioretti* XLV. fejezete, hogy: „Egyéb ajándékai mellett Isten megadta neki azt a képességet is, hogy ismerte az emberek gondolatait, és belelátott szívük rejtekébe." Ezt olvashatjuk Szent Ferencről is a XXIII. fejezetben: „ A fráter megdöbbent, hogy a szent atya lelkébe lát (…)". János testvér kísértéseinek láttán akaratlanul is felidéződik előttünk a XXIX. fejezet, ahol az első generációs Ruffinó testvért félrevezeti és kétségbeesésbe sodorja a sátán azzal a hírrel, hogy biztosan el fog kárhozni. Ruffino lelkére ezek után olyan sötétség borul, hogy elveszti bizalmát és szeretetét Szent Ferenc iránt. János testvért hasonló érzések kerítik hatalmába: „Ezekért a bűnökért - folyton ezt mondogatta neki az ördög -, amelyeket gondolattal, szóval és cselekedettel elkövettél, a pokol mélységes fenekére fogsz jutni. - János testvér a végén már nem is emlékezett arra, hogy a szerzethez tartozott, és most is annak a tagja, hanem elhitte, hogy elkárhozik, amint a gonosz lélek állította."

A sebhelyekről szóló traktátus még erőteljesebben emeli ki Ferenc üdvtörténeti szerepét, így gyakoribbak az Ó- és Újszövetségre való utalások, megfeleltetések is. Az I. fejezetben Szent Ferenc és társai útra kelnek az Alverna hegye felé. Miként Mózes vezette a pusztában a zsidó

népet, és azok zúgolódni kezdtek a szomjúság miatt, a Szent Ferencet követő paraszt is panaszkodni kezd:"Jaj nekem! Elepedek a szomjúságtól. Ha nem lesz mit innom, menten meghalok!" Erre Szent Ferenc térdre borul, imádkozni kezd, majd Isten értésére adja, hogy meghallgatta kérését, és vizet fakaszt a kemény sziklából, ahogy Mózest is meghallgatta az Úr, és utasította, hogy botjával üssön rá a sziklára, amelyből víz fog folyni.[254] Ferenc mint új Mózes a III. fejezetben is visszatér, amikor az Alverna hegyén, mint Mózes a Hóreben, Istennel beszélgetett, aki lángcsóva formájában jelent meg neki. A jelenetet megleső Leó testvérnek Szent Ferenc ekként magyarázza el a történteket: „Abban a lángcsóvában pedig, amelyet a fejem fölött láttál, maga Isten volt, aki oly módon beszélt velem, miként hajdan Mózessel." Egy másik alkalommal Isten hasonlóképpen ad kinyilatkoztatást Szent Ferencről mint a Jordánban megkeresztelkedő Jézusról: „Ekkor történt, hogy (…) megnyílt az ég, és a Szentlélek leszállt rá látható alakban, galambként. Szózat hallatszott az égből: „Te vagy az én szeretett Fiam, benned telik kedvem."[255]A sebhelyekről szóló rész II. fejezetében játszódó jelenet egyértelműen az evangéliumit adaptálja: „(…) Leó testvér észrevette, hogy az égből arany betűkkel írt papírszelet ereszkedik le egyenesen Szent Ferenc fejére. Ez volt ráírva: Itt van az Isten kegyelme. Miután elolvasta, az írás visszaszállt az égbe."

A Szent Ferenc és Szent Klára ebédjénél kiütött tűzre és az azt követő felbolydulásra emlékeztet a stigmatizációt övező fényjelenség és az emberek tanácstalansága illetve kívülrekedése az eseményen. A XV. fejezetben ez így jut kifejezésre: „Amint önkívületben kezüket és tekintetüket égre emelve ültek, Assisi és Bettona és az egész környék lakosai úgy látták, mintha az Angyalos Boldogasszony, a kolostor meg az akkor mellette elterülő erdő kigyulladt volna, és mindent (…) pusztító tűz emésztené. Ezért az assisibeliek nagy sietve

[254] Kiv17, 1-7
[255] Lk 3, 21-22

rohantak tüzet gyújtani (…).” Hasonló képek jelenítik meg a szeráfi látomást *Szent Ferenc sebhelyeinek történeté*ben is: „A fönséges jelenés ideje alatt Alverna hegye olyan volt, mintha vakító lánggal égett volna, s fényével beragyogta a környék hegyeit és völgyeit, akárha a nap szállt volna a földre. A pásztorok, akik azon a vidéken virrasztottak (…) látták a lángokban álló hegyet és körülötte a nappali világosságot (…)Ez a ragyogó fény bevilágított a környékbeli fogadók ablakian, s bizonyos Romagnába tartó öszvérhajcsárok fölkeltek, mert azt hitték, hogy már megvirradt. Megnyergelték és fölmálházták barmaikat, útra keltek, s csak később vették észre, hogy az a fény elhalványodik, és utána jön fel a valódi nap az égre.” [256] *Szent Ferenc sebhelyeinek történeté*ben nemcsak Ferenc és Krisztus hasonlatossága domborodik ki, de más evangéliumi szereplők gesztusai is visszatérnek, így pl. Jacopa de Settesoli asszony Mária Magdolnává válik egy pillanatra. Az evangéliumi jelenetben Jézus betér egy farizeus házába, ahol egy rossz hírű nő „ (…) Könnyeit Jézus lábára hullatta, majd hajával megtörölte, elárasztotta csókjaival és bekente illatos olajjal.”[257] A *Fioretti*hez csatolt traktátus a következőképpen használja fel a fenti képeket: „Jacopa asszony pedig eléje térdelt, átfogta Krisztus sebeivel ékesített szent lábait, és oly nagy áhítattal csókolta, és öntözte könnyeivel, hogy a körülöttük álló fráterek úgy tűnt, mintha Magdolnát látnák Krisztus lábainál, és semmi módon nem tudták elszakítani onnan.”(*Szent Ferenc sebhelyeinek története*, IV. fejezet) A hitetlen Tamásról szóló újszövetségi epizódot is felhasználja a szerző, hogy Ferenc életére szabja, és így még nagyobb hangsúlyt adjon a Krisztussal való hasonlóságnak:„Szent Ferenc halála alkalmával (…) számos assisi polgár is látta és megcsókolta a dicsőséges sebhelyeket. Köztük egy Jeromos nevű, híres és tekintélyes lovag, aki, mint Szent Tamás Krisztus sebeiben, kételkedett és hitetlenkedett. Jeromos úr, hogy meggyőződjék és másokat is meggyőzzön, a testvérek és a világiak szeme láttára nagy

[256] Fr.Varga Imre Kapisztrán (szerk.) : *Assisi Szent Ferenc virágoskertje. Fioretti.* id. kiad. pp.166-167.
[257] Lk 7, 36-38

merészen megmozgatta Szent Ferenc kezén és lábán a szögeket, és megtapintotta az oldalsebet is."[258] Tamás apostol gondolatai[259] elevenednek meg Jeromos tetteiben. Szent Ferenc többeknek is megjelenik halála után. Egyik alkalommal maga fedi fel a sebhelyeit, akárcsak Krisztus, amikor feltámadása napján zárt ajtókon keresztül ellátogatott az egybegyűlt tanítványokhoz, köszöntötte őket és „(…) megmutatta nekik kezét és oldalát." (J 20, 20) Ezek a bibliai szavak visszhangoznak a *Fioretti*ben is: „megjelent nekem nagy fényességben Szent Ferenc(…)Akkor megmutatta nekem kezein, lábain és oldalán a szent sebhelyeket(…)."[260]

Láthattuk, hogy folyamatos a korábbi vagy bibliai eseményekre, képekre való visszautalások jelenléte. A minták, típusok felbukkanása újra meg újra, önmagában már az ismétlődés is Isten jele, az esemény isteni akaratra történő bekövetkeztét, megvalósulását garantálja a figurális szemlélet szerint. Ez a *Fioretti*ben olykor burkoltan, olykor pedig nyíltan jut kifejezésre. Érdekes kombinációja az evangéliumi képeknek és a korábban keletkezett ferences toposzoknak a sebhelyekről szóló V. fejezet. Felidéződik benne a *Fioretti* VIII. fejezete a tökéletes boldogságról, amelyben Szent Ferenc és Leó testvér Perugiából jőve hazafelé tartanak, kemény tél van és „majd megveszi őket az Isten hidege". Az útközben elmesélt példabeszéd két szereplője, maga Szent Ferenc és Leó testvér, csuromvizesek az esőtől, megfagytak a hidegtől, és elcsigázottak az éhségtől, ráadásul kint hagyják őket „ácsorogni a hóban és a lucsokban, dideregve és éhezve a késő éjszakában". Ugyanez a két figura köszön vissza a Ferenc halála utáni csodákról számot adó történetben, a két messziről jött idegen testvér alakjában, akik a kolostor kapuja előtt állnak: „Egyikük fiatalnak, a másik meg idősnek és soványnak tűnt, s a rossz idő

[258] Fr.Varga Imre Kapisztrán (szerk.) : *Assisi Szent Ferenc virágoskertje. Fioretti. Szent Ferenc sebhelyeinek története*, IV. fejezet, p. 181.
[259] „Hacsak nem látom kezén a szegek nyomát, ha nem helyezem ujjamat a szegek helyére, és oldalába nem teszem a kezem, nem hiszek" Jn 20, 24
[260] Fr.Varga Imre Kapisztrán (szerk.) : *Assisi Szent Ferenc virágoskertje. Fioretti. Szent Ferenc sebhelyeinek története*, V. fejezet, p. 183.

miatt mindketten csatakosak és sárosak voltak.” Beinvitálják és a tűzhöz ültetik őket, majd megmossák a lábukat, időközben pedig az is kiderül, hogy a teremben már ott van nyolc másik testvér. Ezek után az olvasón múlik annak a kiszámítása, hogy a két jövevényt fogadó másik két testvérrel együtt éppen tizenkét ember tartózkodik egy helyen, ahonnan már önmagától ötlik fel a Bibliát gyakran forgató vagy halló hívő emlékezetében a Krisztus halála után egybegyűlt tizenegy apostol (eggyel kevesebb az öngyilkosságot elkövető Júdás miatt), akiknek Krisztus megjelenik. A lábmosás szintén olyan emblematikus jelenet, amelyet az utolsó vacsorán történtekkel azonosít a keresztény ember. Amikor az idősebbik vándor lábát megmosó „engedelmes” fráter megpillantja a sáros lábfejen lassan előtűnő sebhelyeket, ámulatában kimondja azt, aminek hírül adása az egész sebhelyekről szóló traktátus leplezetlen célja:”Te Krisztus, vagy pedig Szent Ferenc vagy!” Azaz a kettő közt nincs különbség, akárcsak a *Vita secundá*ból származó fentebb (lábjegyzetben) idézett szövegrészletben. A további jelenetből megtudhatjuk, hogy ezután a fráterek odatolulnak Szent Ferenchez, megérintik, és megcsókolják a sebhelyeket, majd pedig Ferenc hosszas beszédben mintegy kinyilatkoztatja nekik azokat a titokzatos szavakat, amelyeket Krisztus mondott neki a szeráfi látomásban a Verna hegyén.

Bár az egész *Fioretti* implicit és explicit vezérmotívumát képezi Ferenc és Krisztus hasonlatossága, mégis csak a végén, a szent sebhelyekről szóló könyv utolsó sorai bontják ki teljes jelentésében Ferenc üdvtörténeti szerepét: ő a második Megváltó, akiben Krisztus „felújította” életét és szenvedését, hogy megmentse az emberiséget Isten közelgő haragjától. Mindezt ezúttal nem egy égből alászálló papírcéduláról olvashatjuk le, vagy valamelyik jámbor fráter látomásából tudjuk meg, hanem magából az ördögből kikényszerített vallomásból. Az ember szolgálatába fogott ördög figurája átvezet minket a népi kultúra világába.[261]

[261] Számos népmese szereplője az együgyü ördög, akit némi furfanggal rá lehet szedni. Ilyen pl. *Az ördög és a paraszt* című Grimm mese, vagy az *Ördög kilenc kérdése* című magyar népmese is.

6. A népi kultúra és a *Fioretti*

A *Fioretti* esetében úgy gondoljuk, hogy érdemes az adott kor szellemi–spirituális közegét a hivatalostól eltérő kultúra, a népi kultúra oldaláról is megvizsgálni. A folklórt itt nem csupán népi szokások anakronisztikus összességének tekintjük, hanem a bahtyini, szélesebb ívű elméleti perspektívából értelmezzük. Miután a középkori népi kultúra eleven hagyománya a reneszánszt követő századokban lassan elhalt, egyre kevésbé szolgálhatott élő, közérthető háttérrel a *Fioretti* jelképeihez. Mi ezekből a letűnt hagyományokból veszünk néhányat sorra, hogy fényüknél újra átvizsgáljuk a *Fioretti* egyes fejezeteit.

6.1. Folklór és hagiográfia

Amikor a *Fioretti*t mint „bijou littéraire"–t[262], vagy a ferences lendületvesztés irodalmi formáját emlegeti a kritika[263], akkor leginkább meseszerű ábrázolásmódját[264], a csodás elemek túltengését és az ebből következő hiteles szentferenci gondolat háttérbe szorulását kifogásolják[265]. Kétségtelen, hogy az *Actus*/ *Fioretti* keletkezésekor a ferences rend válságos időszakán jutott túl. A hőskorszak radikalizmusa, az evangéliumi eszmény frissessége már nem

[262] Paul Sabatier: *Vie de François d'Assise*, Paris 1894, p. CVII.

[263] (…) il „candore" dei *Fioretti*, manierato e in sostanza lontano dalla più complessa e tesa verità del messaggio francescano, ci rivela una non trascurabile scaltrezza letteraria." Achille Tartaro: *La prosa narrativa antica* in Alberto Asor Rosa (dir.):Letteratura italiana. Storia e geografia. Vol. III. p. 651.

[264] „Nell'ambito della tradizine francescana si registrano *I Fioretti di san Francesco* (…) opera di riduzione in termini favolistici e popolari degli *Actus beati Francisci et sociorum eius*: non più actus ma fluscoli; già nel titolo traspare l'intenzione astorica di offrire una narrazione basata sull'aneddoto e sull'esemplarità." Roberto Mercuri: *Genesi della tradizione letteraria italiana in Dante, Petrarca e Boccaccio* in: Alberto Asor Rosa (dir.):Letteratura italiana. Storia e geografia. Vol. Primo. p. 455.

[265] Franco Gaeta: *Dal comune alla corte rinascimentale* in Asor Rosa, vol. I. Letteratura e potere, Giulio Einaudi editore, Torino, 1982, pp.226;

sugárzik át a lapokon, líraibbak, lágyabbak a felhasznált költői képek és kifejezőeszközök. Feltételezhető, hogy a hangvétel változása a korábban keletkezett ferences legendákhoz képest a közönség összetételének módosulásával is összefüggésben van. Miután nem latinul, hanem vulgáris nyelven volt elérhető a *Fioretti*, olvasóközönsége vagy hallgatósága nagy valószínűség szerint kibővült, és már nemcsak a rendtársakból, szerzetesekből, a klérus tagjaiból állt, mint Tommaso da Celano *Vitá*i vagy Bonaventura *Legenda maior*ja esetében, hanem egyszerű, tanulatlan, akár írástudatlan emberekből, esetleg vallásos nőkből, laikusokból vagy apácákból is. A fantáziára ható, érzékletes képek közelebb álltak az átlaghívőhöz, szemben az elvont fogalmakkal, így az új publikum is értelmezni tudta a *Fioretti* mondanivalóját.

A látványra és a látványosra fókuszáló elbeszélésmód hátterében nem egyszerűen csak a ferences mozgalom spirituális kifulladása, vagy megtorpanása áll[266]. A vizualitásnak már a XII. századtól kezdődően nagy jelentősége volt a hagiográfiai művekben: a történések és jelenségek hitelességét gyakran éppen az igazolta a jámbor olvasó számára, hogy úgy írták le őket, ahogyan azt a templomi képzőművészeti alkotásokon látni lehetett. Az átlagember, az egyszerű nép fiai és lányai, az „együgyüek", akik többnyire analfabéták voltak, a templomok falain látható festmények, szobrok és domborművek segítségével művelődtek és nem könyvekből. A festmény témája bekerült az irodalomba, majd onnan vissza a festészetbe. A festészet hatása a ferences irodalomra kevéssé tanulmányozott terület annak ellenére, hogy a *Fioretti* egyes elbeszéléseiben egészen kézzelfoghatóan jelenik meg. Ilyen például a XLIV. fejezet is, ahol az Anconához tartozó foranói kolostor szent életű frátere, Péter testvér áhítattal elmerül egy feszület szemlélésében, „amelynek lábánál oda volt festve Krisztusnak Boldogságos Anyja és

[266] „La gran copia di volgarizzamenti tradisce lo sforzo degli ambienti minoritici di render sempre più popolare la loro letteratura, ma anche l'assenza di opere veramente originali; quasi che il francescanesimo, dopo la mirabile fiuritura del secolo decorso, non abbia più nulla da dire, e ripieghi sulla divulgazione e sull'apostolato devozionale" Giorgio Petrocchi: *La letteratura francescana* in : Emilio Cecchi e Natalino Sapegno: Storia della letteratura italiana. Il Trecento. Garzanti, Milano, 1965. p. 644.

legkedvesebb tanítványa, Szent János, valamint Szent Ferenc, akik lelki fájdalmukkal osztoztak a keresztre feszítésben”. Miközben Péter testvér a festmény előtt imádkozik, egyszer csak megjelenik neki a képen látható három szent, és titkokat nyilatkoztatnak ki számára Szent Ferenc szentségéről. Az ábrázolás és szöveg kapcsolatában többnyire a szöveget tartják az elsődleges forrásnak, amely az ábrázolás alapját képezi, de előfordul, hogy a képi ábrázolás a primer, és az hat a szövegre. Árpádházi Szent Margit, mint stigmatizált szent népszerűsítésekor feltehetőleg a vizuális modellek jelentek meg először és később ezek hatottak az írottakra[267]. A *Fioretti* XXVI. fejezetében szemléletesen és meglepő részletességgel leírt, "egyenlőtlenül kiugró szétrepedt" szirtek és hasadékok a Giotto freskók kopár szikláit juttatják eszünkbe. A ferencesség megújító hatása a középkori művészetekre és főleg a festészetre köztudott, a Szent Ferenchez kapcsolódó ábrázolások ikonográfiai forrásai pedig olykor egész pontosan beazonosíthatók: Giotto például a Bonaventura-féle *Legenda maior*-t követte az Assisi-beli San Francesco felsőtemplomának kifestésekor.

A *Fioretti* lapjain olyan mennybéli jelenetek elevenednek meg, amelyeket falfestményeken szoktak ábrázolni. Elegendő arra a látványra gondolnunk, amelyben a XXVI. fejezet főhőse részesül a megmérettetéseket követően: "Szent Ferenc csillagokkal ékesített, gyönyörű palástba volt öltözve, öt szent sebe, mint öt fényesen tündöklő csillag sugaraival beragyogta az egész palotát. Bernát testvér fején csillagkorona volt, Egyed testvért pedig fényár vette körül."A csillagokkal ékesített palást, Bernát koronája, az Egyedet körülvevő fényesség és a ragyogás, amely az egész jelenetet elárasztja mintha egy arany hátterű oltárképről származna. A XX. fejezetben leírt látomás mintha csak Duccio *Maestà*járól szólna, ahol megannyi szent hódol

---

[267] Klaniczay Tibor-Klaniczay Gábor: *Szent Margit legendái és stigmái*. Irodalomtörténeti Füzetek, Argumentum, Budapest, 1994. pp.24-25.

a Madonnának, akinek trónját angyalok veszik körül. A szentek arany aureolája bevilágítja az egész képet, még a nehéz és díszes szövetekből kikandikáló kezek és arcok is fényesebbnek tűnnek: "A szentek végtelennek tűnő sorát látta maga előtt elvonulni párosával, akár valami körmenetben. A legszebb és legdrágább szövetekbe voltak öltözve, arcuk és kezük fénylett, mint a nap, s angyalok éneke és muzsikája mellett haladtak." Az utolsó fejezetekben a vizualitás és a festőiség újra teret nyer, például Péter barát tryptichonok jeleneteit idéző látomásában (XLIV. fej.): "egyszer csak megjelent (...) Szűz Mária Szent János evangélistával és Szent Ferenccel. Mindhárman a megdicsőültek fénylő ruhájába voltak öltözve, és úgy tűnt, mintha Szent Ferenc palástja még jobban tündökölnék, mint Szent Jánosé", vagy a soffianói barátról szóló történetben (XLVII), aki álmában csodálatos díszkíséretet látott: "A Boldogasszony oldalán három mennyei szűz állt, kezükben egy-egy fakupa kimondhatatlanul illatos és édes liktáriummal." Ezeknek a látomásoknak a plasztikussága, a színes drapériák, palástok és az aranyfényű ragyogás motívumai kétségtelenül a XIII-XIV. századi templomi falfestményeket idézik elénk. Ehhez kapcsolódóan érdemes újra megemlíteni a XLVIII. fejezetet, amelyben a rend családfájának leírása szinte szóról szóra követi, mintegy verbalizálja a korabeli *arbor genealogica* illusztrációkat: "egy gyönyörű és óriási aranygyökerű fát látott, amelynek gyümölcsei emberek voltak, méghozzá valamennyien kisebb testvérek. A fának annyi főága volt, ahány tartománya a rendnek, és az egyes ágakon annyi barát foglalt helyet, amennyi az ág által jelképezett tartományban élt (...) a fa középső ágának tetején látta pármai fráter Jánost, az azt körülölelő ágak csúcsán pedig a tartományok főnökeit." A szent sebhelyekről szóló traktátusban szintén a középkori freskókról jól ismert jelenet elevenedik meg lelki szemeink előtt: „Egy másik alkalommal, amikor Szent Ferenc már olyan magasra emelkedett, hogy el nem érhette, Leó testvér észrevette, hogy az égből arany betűkkel írt papírszelet ereszkedik le egyenesen Szent Ferenc fejére.[268] Ez volt ráírva: Itt

[268] Varga Kapisztrán OFM és Várnai Jakab OFM (szerk.): *Fioretti* id. kiad. p. 157.

van az Isten kegyelme. Miután elolvasta, az írás visszaszállt az égbe." A XLV. fejezet papírlapot lobogtató ördögfigurájának is ismertek az ikonográfiai előzményei, főleg középkori kéziratok illusztrációiból: „A legkínosabb azonban az volt a számára, hogy állandóan előtte állt a sátán, és egy papírlapot lobogtatott, amelyre fel voltak írva mindazok a bűnök, amelyeket valaha elkövetett vagy elgondolt."[269]

Az egyszerű hívek fantáziáját leginkább a túlvilági lét vagy a természetfölötti jelenségek mozgatták meg. Az emberiség legősibb vágya az örök élet, a lét folytatása a földi halál után is. Az egyik legkorábbi lélekutazás elbeszélése kb. 2300 évvel ezelőttről származik, Platón *Állam* c. művéből, amelynek X. könyve a következőként vezeti be a pamphüliai Ér víziót (Kr.e. 375-ben): Ér a „(…) háborúban elesett, s mikor tíz nap múlva a már feloszlott holttesteket összeszedték, őt épen találták meg, hazaszállították, s mikor el akarták temetni, s már a máglyán feküdt, tizenkét napos hulla létére föléledt, s fölébredvén elmesélte, amit a másvilágon látott."[270] A látomásirodalommal is foglalkozó Peter Dinzelbacher[271] német történész - a középkori egyháztörténet kiváló ismerője - mutatott rá arra, hogy a lélekutazásokat a XIII. század második felétől fokozatosan felváltották a földi környezetbe alászálló természetfeletti lények jelenései. A *Fiorettiben* szintén nyomon követhető ez a váltás, mert vannak ugyan a fejezetei között túlvilági utazások, túlnyomórészt mégis természetfeletti lények (szentek, Szűz Mária, ördög) földi természetben történő jelenései dominálnak. Érdekes egybeesés a túlvilági utazások népszerűségének leáldozásával XII. János pápa 1331- 1332-ben kiadott „pásztorlevele", amely szerint az idők végezetén bekövetkező feltámadásig senki sem nyerheti el méltó jutalmát, tehát addig senki sem jut be a mennybe vagy a pokolba. A pápának ez a levele akár válasz is lehetett

[269] i.m. p. 126.
[270] Platón: *Állam* in: Falus Róbert (gond.) Devecseri Gábor (ford. et al.): *Platón összes művei II.* Európa, Budapest 1984. p. 700.
[271] vö. Pócs Éva: *Transz és látomás Európa népi kultúráiban* in:*Eksztázis, álom, látomás/Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Szerk. Pócs Éva. Balassi Kiadó, Budapest University Press, Pécs 1998, p.26.

Dante *Isteni színjátékár*a (1307-1320) és a látomásirodalomban ekkorra már széles körben elterjedt nézetre, amely szerint a holtakat már „elosztották” a túlvilág szférái között.

A *Fioretti*ben leírt látomások, jelenések ma már nem értékelhetők hiteles lelki eseményként. A néprajzkutatás számára értékes források lehetnek a vizionálók beszámolói, de egyéb vizsgálódások során nem szabad megfeledkezni arról, már a látomás rögzítésekor is ún. vízióidegen elemek kerülhetnek az élmény leírásába, pusztán azáltal, hogy a vizionáló maga is csak sztereotípiákban, ismert motívumokban, toposzokban tud beszélni egy szavakban nem kifejezhető élményről. Egy több mint hatszáz éve leírt látomásélmény esetében ezek a vízióidegen elemek még nagyobb valószínűséggel fordulnak elő. A legtöbb középkori látomásszöveg hitelességét egyébként is megkérdőjelezi az oktatói-nevelői célzatosság, amellyel leírták: ilyenek pl. a Karoling korban megszaporodó „politikai látomások”, az egyszerű „tanvíziók”, vagy a kolostorok és egyéb közösségek identifikációját, önértékelését szolgáló „pro-domo víziók”[272], amelyekből a *Fioretti* lapjain is találhatunk bőven. A legbeszédesebb ebből a szempontból a már többször említett XLVIII. fejezet, amelyben egy látomás keretében kapunk betekintést a rend jövőjébe. Ide sorolhatjuk az összes olyan víziót is, amely a ferencesek biztosított üdvözüléséről szól, főleg a regula megtartásához kötődően[273], vagy a rendi szabályzatok betartásával járó földi szenvedések túlvilági kompenzációjáról mint pl. a XX. fejezet novíciusának a látomása a bársonyruhába öltözött ferences üdvözültekről, akik életükben csak durva darócot hordtak.

[272] Peter Dinzelbacher: *Vision und Visionslitteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981. pp.217-223.
[273] Ilyen például az az angyali kinyilatkoztatás, amelyből Szent Ferenc arról értesül, hogy rendje az idők végezetéig fennmarad. Azok a rendtagok pedig, akik megtartják a regulát egyből a mennyországba jutnak, akik viszont lazábban kezelik azt, azok a purgatóriumba kerülnek – bár Szent Ferencnek hatalmában áll őket onnan kiszabadítani -, és végül: a regulát megtagadók elkárhoznak. Varga Kapisztrán OFM és Várnai Jakab OFM (szerk.): *Fioretti* id. kiad. pp. 157-158.

A *Fioretti* csodálatosan élénk, szuggesztív képekkel telített jeleneteinek egyike épp egy túlvilági utazás, a mű egyik leghosszabb fejezetének (XXVI.) harmadik és egyben utolsó epizódja, a rablógyilkosból lett ferences barát látomásának érzékletes, színes leírása. Ez az egyetlen klasszikus lélekutazás a *Fioretti*ben, ahol a betekintést nyerhetünk a pokolba, majd a paradicsomba is. A látomás egy próbatételekkel megnehezített túlvilági utazásról szól, amelyen egy angyal vezeti végig a főhős-frátert. A három fő próbatétel egy tüskés, tövises mezőn kezdődik, ahol a barátnak mezítláb kell átmennie, majd a pokolnak megfelelő tüzes kemencében folytatódik, amelyben régi komájával és egy lángoló vékába préselt komaasszonyával találkozik. Az utolsó, és egyben a legnagyobb erőfeszítést kívánó feladat egy "rozoga, keskeny és nyálkás pallójú, korlát nélküli" hídon való átkelés, amely kígyókkal, sárkányokkal és skorpiókkal teli folyó fölött ível át. A félelemtől reszkető barát hátára ekkor - az imádság hatására - kicsiny szárnyacskák nőnek, de csak akkor tud segítségükkel a magasba emelkedni (harmadik nekifutásra), amikor már van elég türelme kivárni, hogy megerősödjenek. Így jut el az égi, átlátszó falú palotához, ahol Szent Ferenc tudatja vele, hogy hamarosan üdvözülni fog. A történet a középkori hagiografikus toposzok, a korabeli teológiai elemek (pl. a túlvilág felosztása) és népmesei szüzsék kombinációja: minden népmesehősnek próbatételeket kell kiállnia –általában hármat - ahhoz, hogy egy magasabbrendű létállapotba kerüljön, igen gyakori a hídon való átkelés mint az erkölcsi megmérettetés motívuma is a túlvilág felé, de mindenki számára ismert az üveg, vagy kristálypalota mint narratív elem a mesék világából.[274] A szennyes folyó felett ívelő híd I. Gergely (540-604) pápa „együgyüeknek írott” *Dialógus*aiban is megjelenik, és miután ez a mű az egész középkori látomásirodalmat ellátta témával, elképzelhető, hogy a *Fioretti* fenti elbeszélésének éppen ez lehetett a forrása: Egy meghalt, majd feltámadt katona mesélte Nagy

[274] Lsd. Stith Thomson: *Motif-Index of Folk – Literature,* Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1958. Volume Six Index, a hős megmérettetése a túlvilágra való átjutáshoz: p. 785, ill. H1250, az átkelés a hídon: p. 98, ill. H1573.6.1, az üvegfalú palota témája: p.333, illetve F771.1.6.1

Gergely pápának, hogy halála után egy fekete és bűzös folyó fölött függő hídon vezették át. A szentéletűek mind át tudtak kelni a hídon, ahol egy zöldellő rét várta őket, szép házakkal és fehér ruhás emberekkel, a bűnös életűek azonban beleestek a sötét folyóba, ahonnan időről időre hátborzongató szörnyek bukkantak fel és magukkal rántottak egyet-kettőt közülük[275].

A folyó, mint a földi valóságot és az alvilágot vagy a túlvilágot elválasztó akadály, határvonal, illetve a rajta való átkelés - földöntúli segítséggel - szintén a világ népmeséinek konstans formulája[276]. Többször is előfordul a *Fioretti*ben, így pl. a IV. fejezetben, amikor Bernát testvért az angyal menti meg: „Miután ezt elmondta, megkérdezte Bernát testvért: - Miért nem kelsz át a folyón? – Úgy látom – felelte az - , a víz igen mély s veszedelemmel fenyeget. – Menjünk hát együtt – mondta az angyal - , s ne tarts semmitől. – Ezzel megfogta kezét, s egy szempillantás alatt áttette a túlsó partra." A gonosz papot elnyelő folyó motívuma bukkan fel a XXXVI. fejezetben is, Leó testvér látomásában: „S történt, hogy amint az említett Leó testvér Szent Ferenc közelében imádkozott, egyszer csak elragadtatásba esett, és lélekben egy nagy, széles és veszedelmes sodrású folyó mellett találta magát. Ahogy ott állt, és nézte az átkelőket, megpillantott néhány barátot, akik nehéz terheket cipeltek, és amikor belegázoltak a folyóba, a víz sodra azonnal úgy elkapta őket, hogy mindjárt megfulladtak. Aztán jöttek mások, akik a folyó harmadáig, ismét mások, akik a folyó feléig jutottak, s voltak olyan barátok is, akik már egészen a másik part közelébe vergődtek, ám végül is a magukkal hozott súlyos terhek miatt mindegyiket elnyelte az ár, és ott vesztek. Leó testvér szíve nagyon megesett rajtuk. Aztán rögtön utánuk minden holmi és teher nélkül, a szent szegénység fényében ragyogva nagy sereg barát közeledett, ők is beléptek a folyóba, és minden baj nélkül szépen átkeltek a másik partra."

---

[275] Dialogi beati Gregorii Papae, Liber quartus, Cap. XXXVI. fo. lii. Országos Széchenyi Könyvtár Ant.2929

[276] Stith Thomson: *Motif-Index of Folk – Literature*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1958. Volume Six Index, p. 652. ill. F141.1, D 1524.5

A *Fioretti*ben határozottan felismerhető népmesei szüzsék közé tartozik a három próbatétel, a sárkányokkal teli folyó vagy a "jutalmul elnyert" üvegpalotába való bejutás mellett, a közismert gubbiói farkas története is[277], amelynek egyik elgondolkodtató érdekessége, hogy a Szent Ferencről szóló legendák közül egyedül a *Fioretti*ben található meg. Az elbeszélés több szinten is értelmezhető attól függően, hogy milyen interpretációs kulcsot használunk. Ha az allegorikus – szociológiai értelmezést választjuk, akkor a farkast tekinthetjük a halál illetve a bűn jelképének, azaz a gonosz megszemélyesítőjének, aki fogságban tart egy bizonyos embercsoportot, esetünkben a gubbióiakat. Amennyiben az allegórikus – antropológiai jelentést keressük, akkor a farkas megtestesítheti a társadalom peremére szorult, kiközösített bűnözőt, de teret adhatunk a szó szerinti, történeti olvasatnak is, amely szerint a *Fioretti* eme epizódjának lejegyzője megörökít egy valóságosan lezajlott eseményt, csodát[278]. Ha a toposz-vagy motívumkutatás módszerében bízunk, akkor bele kell pillantanunk a farkas figurájának irodalmi repertoárjába is[279], amely ugyancsak visszavisz minket a mítosz, a legenda és a mesék világába. A farkas a népmesék kedvelt, általában negatív attribútumokkal felruházott alakja, felfalja a bárányokat, egyéb háziállatokat, olykor még az embert is, vagy embernek adja ki magát, hogy megtévessze a jámbor lelkeket. A gonosz lélek rendszerint farkas alakjában garázdálkodik, de ismertek olyan mesék is, ahol a farkas pozitív tulajdonságokkal rendelkezik, pl.: felneveli a magára hagyott kisgyermeket. Az ír keresztény legendák gyakori szereplője a készséges, megszelídített farkas, aki vigyáz a szent nyájára, amíg az távol van, visszaszolgáltatja a szenttől ellopott bárányt, vagy egy szent imájának hatására visszaadja az elrabolt kisgyermeket-a

[277] Az állatok szimbolikájáról Szent Ferenc legendáiban lsd. bővebben: Franco Cardini: *Francesco d'Assisi e gli animali* in: „Studi Francescani" LXXVIII, I-2 (1981) pp. 7-46.
[278] Franco Cardini: *Il lupo di Gubbio. Dimensione storica e dimensione antropologica di una „leggenda"*. In: „Studi Francescani" LXXIV, 3-4 (1977) pp. 315-343.
[279] Sokrétű és széles perspektívájú szövegértelmezési módszerekkel fejti meg a gubbiói farkas szimbolikáját Gian Paolo Caprettini *San Francesco, il lupo, i segni* c. művében (Giulio Einaudi editore, 1974, Torino).

segítőkész vadállatok egyébként is a világ népmeséinek tipikus figurái [280].

A mesék fordulataira emlékeztet a XLII. fejezet azon jelenete is, amelyben Péter testvérnek megjelenik Szent Mihály arkangyal és dzsinn, de inkább jó tündér módjára felajánlja, hogy érdemeiért cserébe teljesíti kívánságait, de amikor Péter testvér túl könnyen teljesíthető kívánságát meghallja, felszólítja, hogy kérjen valami nehezebbet. A mesés elemek paradox módon mégsem akadályozzák a valóságszerű ábrázolást: elképesztően valótlan, valószerűtlen események a realitás ízét hordozzák. A vendég és vendéglátó éjjeli furfangjai, és a horkolással alvást tettető népmesei hős jut eszünkbe Bernát testvér és Szent Ferenc között zajló jelenetről, amikor Bernát, mint vendéglátó, eltökéli, hogy az éj leple alatt meglesi Szent Ferenc jámborságát: „saját szobájában vettetett néki ágyat, ahol éjjelente mindig mécses égett. Szent Ferenc pedig, hogy észrevétlenül végezhesse imáját, a szobába lépve nyomban ledőlt az ágyra, és úgy tett, mintha máris aludnék. Kisvártatva Bernát úr is lefeküdt, s szörnyen horkolni kezdett, mintha azonnal elnyomta volna az álom. Szent Ferenc abban a hiszemben, hogy házigazdája csakugyan már első álmát alussza, fölkelt ágyából, és imádkozni kezdett.”(*Fioretti* II. fejezet)

A ház lakóit próbára tevő álruhás, váratlanul betoppanó vándor ismert népmesei toposza adja a vallásos tartalom vázát a IV. fejezetben:„Történt egy napon (...) hogy úti ruhába öltözve egy fiatal és szép ifjú érkezett a kolostor kapujához, és oly türelmetlenül, erősen és hosszan zörgetett, hogy a testvérek mind csak ámulva néztek egymásra.” A *Fioretti* váratlan látogatójáról később kiderül, hogy egy angyal volt. A titokzatos vendég, aki gyakran szárnyas alak, madár vagy angyal formájában érkezik, rendszerint Isten hírnöke, vagy Isten maga, álruhában. Ez a toposz a Bibliából is jól ismert, pl. *A mamrei jelenés*ből, amelyben az Úr mint vendég látogatja

[280] Vö.: Stith Thomson: *Motif-Index of Folk – Literature*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1958. Volume Six Index pp.876-878, illetve: B256.4.1, B256.8, B256.11, B442

meg a sátra előtt üldögélő Ábrahámot, mégpedig három férfi képében[281], de a Lukács evangéliumából ránk hagyományozott angyali üdvözlet is erre a narratív sémára építi a Megváltó születésének hírüladását[282].

A *Fioretti* fenti jelenete a realizmus és a komikum jegyeivel összességében a népmesék hangulatát idézi - már a felütésben is: "Történt egy napon". A realizmusnak és a humornak ez a sajátos egyvelege, amely olyannyira jellemzi a középkori népi irodalmat, több irodalomtörténészt is megihletett. Robert Curtius szerint már a kései antikvitásnak és az egész középkornak jellemző vonása volt a komoly és a humoros motívumok keveredése, a „közöttük levő határ ingatag volta”[283]. Olykor teljesen váratlanul, vagy oda nem illő módón, alapvetően nem komikusnak szánt jelentekben is találkozhatunk humoros, tréfás elemekkel. Feltehetőleg az olvasó - vagy hallgatóközönség - ezt elvárta. A „*ridende dicere verum*” (nevetve igazat mondani) a középkori irodalom egy írói fogása, amelyet Curtius szerint még nem tanulmányoztak kellő mélységben. Curtius maga sem elemzi, csupán megállapítja a „ioca seriis miscere”, azaz a játékos és komoly elemek keveredésének a tényét. Mihail Bahtyin, és Gurevics a naív népi humort, groteszket látja e jelenség hátterében és a középkori népi kultúra sajátosságának tartja (ezt később még bővebben kifejtjük).

A hagiográfikus művek forrásai, annak ellenére, hogy a szerzők kizárólag a klérus tagjaiból kerültek ki, az evangéliumi és a patrisztikus hagyomány mellett feltételezhetően túlnyomórészt a népi fantázia, a népmese és a népköltészet voltak[284]. A népi gondolkodásmód, mentalitás a hagiografikus művekben mindenütt tetten érhető, ahol a mítoszon, eposzon, mesén

[281] Ter 18, 1-14
[282] A téma szemiológiai elemzését lsd.: D’Arco Silvio Avalle:*Dal mito alla letteratura e ritorno*, Mondadori, Milano, 1990. pp. 162 – 167.
[283] Ernst Robert Curtius: *Il serio e il faceto nella letteratura medioevale* in : (Uő) Letteratura europea e Medio Evo latino. Ed. La nuova Italia, Milano, 1999, pp. 465-486.
[284] Aron Jakovievics Gurevics: *A középkori népi kultúra*, Gondolat, Budapest 1987, p.93.

nevelkedett emberek képzeletét magukkal ragadó jelenetek elevenednek meg; ahol gond nélkül látunk hősök figuráit egyesülni, különösen az azonos nevűeket, ahol a valóságos időviszonyok nem érvényesek, ahol a földrajzi pontosság nem követelmény, és a történések könnyedén áthelyeződnek egyik korszakból a másikba, egyik helyszínről a másikra. Mindez a népi tudat sajátossága, amely az absztrakciók helyett az elvont fogalmak szemléletes megtestesítését, megjelenítését kedveli. Az egyházi kultúrának minden bizonnyal illeszkednie kellett a népéhez, hogy vallási misszióját be tudja tölteni, ezért nem véletlen, hogy a népi kultúra képviselője, a népmesei elemek megjelennek a hagiográfiában, így a *Fioretti* lapjain is. A középkori irodalom több olyan műfaja (pl. hitszónoklatok, prédikációk, példabeszédek, elbeszélések a csodákról, gonosz szellemekről, a lélek túlvilági szenvedéseiről, látomásokról, túlvilági bolyongásokról, katekizmusok, szentek élete), amely a széles néprétegekhez szólt, merített a folklórból. A bonyolult teológiai tételeket, elméleteket népszerű, a nép számára is érthető formában kellett az Egyháznak eljuttatnia a hallgatósághoz. Az e célból létrehozott irodalmat elsősorban az egyház azon képviselőinek szánták, akik közvetlen, napi kapcsolatban álltak a néppel és szükségük volt segédletekre. A papság és a tömegek közötti kommunikáció legfőbb csatornáit javarészt ezek a segédletek alkották. Ezekben a népi világszemlélet tükröződik, hiszen a hallgatóság nyelvén szóltak és olyan képeket használtak, amelyek értelmezhetőek voltak az „együgyüek" számára is. A nyugati prédikációs irodalomnak ez a szemlélete Szent Ágostonig nyúlik vissza, aki a *De Doctrina Cristiana*-ban ekként ír:„Mert mit ér a beszéd tisztasága, ha nem jár vele együtt a hallgatóság megértése? Hiszen semmi értelme a beszédnek, ha azok az emberek, akikhez azért beszélünk, hogy értsenek, nem értik, amit beszélünk. Aki tehát tanít, kerülje a tanítás céljára alkalmatlan kifejezéseket."[285] A kora középkori szerzők teljes mértékben tudatában voltak annak,

[285] Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. 4.könyv, 10. fejezet, 24. Paulus Hungarus-Kairosz Kiadó, p.238.

hogy ha széles hallgatósághoz szólnak nincs értelme a kifinomult retorikai formuláknak és a magasröptű kifejezéseknek. Ezért is kérte Szent Ferenc, hogy írásaihoz semmit ne tegyenek hozzá, úgy őrizzék meg egészben, ahogy eredetileg papírra vetette[286], hogy üzenetének világos, tiszta értelme ne essen a középkori allegorizáló értelmezés áldozatául. A „*simplex et idiota*" Ferenc üzenete meg tudta szólítani ezt az „egyszerű" tömeget, a középkori kultúra „alsó" rétegét is. Azokat az embereket, akik számára az antik irodalom és a patrisztika öröksége ismeretlen tudomány volt, írni, olvasni nem tudtak, életszemléletüket pedig áthatotta a mágikus alapokon nyugvó ősi, folklorisztikus tudat, amely azonban élő, eleven kapcsolatban állt a lélek mélyrétegeivel, a kollektív tudatalattival, az archetípusokkal. Ahhoz, hogy a ferences prédikáció és mondanivaló célba érjen, a hallgatóságnak saját hiedelemvilágából kínálkozó témákat és képeket kellett előhozni, azaz a középkori népi kultúra narratív elemeit kellett felhasználni. Az alsópapság, a ferencesek főként, ugyancsak az alsó néprétegekből kerültek ki, megőrizték a kapcsolatot saját társadalmi rétegükkel és saját gondolat –és hiedelemvilágukat vitték tovább a kereszténység hivatalos tanaival megfűszerezve. A klérusnak az a rétege, amely felhasználta, esetleg maga is alkotója volt a prédikációs irodalom remekeinek, vagyis az átlag szerzetesek és atyák gyakran maguk sem voltak sokkal műveltebbek mint a híveik.

Azok a művek tehát, amelyeket a széles néprétegekkel való kommunikáció szolgálatában álltak nem tartoztak a felsőbb irodalom kategóriájába. Jól példázza ezt a *Mécses* (*Elucidarium*) esete, amely kiemelkedő helyet foglal el a középkori vulgáris teológia alkotásai között. Szerzője Honorius Augustodunensis, a XII. század első felének egyházi írója volt, de életéről nagyon keveset tudunk. Honoriust nem tartották sokra a kortársai, keveset hivatkoznak rá, vagy műveire,

[286] „E a tutti i miei frati, chierici e laici, comando fermamente, per obbedienza, che non inseriscano spiegazioni nella Regola né in queste parole dicendo: «Così devono essere intese»; ma come il Signore ha dato a me di dire e di scrivere con semplicità e purezza la Regola e queste parole, così voi con semplicità e senza commento cercate di comprenderle, e con santa operazione osservatele sino alla fine" in: *Testamento* (1226) in: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane. id.kiad. p.103.

ezért is meglepő a *Mécses* kivételes sorsa, amely ugyanakkor sok hasonlóságot mutat a *Fioretti*ével. Szinte minden népnyelvre lefordították a katolikus Európában, a XV. századig rendszeresen másolták, használták, de nem díszes kódexekben őrizték, hanem a laikusok számára is elérhető kéziratokban. Az óriási népszerűség hátterében kétségtelenül az húzódik meg, hogy a *Mécses* a főbb teológiai pontokat, a világ teremtésétől az utolsó ítéletig, közérthető nyelven, szemléletes formában, a köznapi életből vett példákkal illusztrálta. A másik jelentős mű, amely bár nem népnyelven, hanem latinul íródott, mégis igen népszerűnek számított saját korában Caesarius Heisterbacensis[287] *Dialogus Miraculorum*ja (*Csodás történetek*) volt. A heisterbachi cisztercita kolostor novíciusmestereként a szerző arra törekedett, hogy olyan példázatokat gyűjtsön össze, amelyek kellő szigorral felkészítik novíciusait az erényes szerzetesi életre. Az így keletkezett történetek, exemplumok, amelyek a mindennapi élet eseményeiből merítik témájukat, a középkori népi vallásosság és hiedelmek hihetetlen gazdag és színes panorámáját tárják a mai olvasó elé. A mű hétszáznegyvenhat történetet tartalmaz a keresztény lélek fejlődési fázisainak megfelelően tizenkét könyvben, és nagy valószínűség szerint forrásul szolgált megannyi prédikációnak és legendának, szent életrajznak a középkorban[288].

A *Fioretti* történeteinek szerzője minden bizonnyal ismerte ezeket a műveket, és maga is olyan elbeszélő stílust alkalmazott, amelynek eredete nem a „magas” vagy „komoly” teológiai irodalomban, hanem a középkori népi kultúrában gyökerezik. Fellelhető többek között a népi humor jellegzetességei is, amelyek át meg átszövik az egyes epizódokat. Bahtyin szerint a népi humor alapja a „groteszk realizmus” (amelyről később még szólunk). A humornak éppen ez a formája az, amely súlyt ad a *Fioretti* történeteinek. Pontosan erről feledkezik meg az, aki a giccs

[287] Caesarius Heisterbaciensis (1180 körül -1240) a bonn melletti heisterbachi cisztercita kolostor szerzetese, novíciusmestere, majd priorja volt. Főműve a *Dialogus Miraculorum* 1212 és 1223 között keletkezett és csak német földön 130 kézirat illetve kézirattöredékben maradt fenn.
[288] Vö. Magyar László András: *Pandaemonium (A keresztény demonológia kistükre)*. Kairosz. Budapest, 2003. pp.75-87.

semmitmondó ürességére asszociál a *Fioretti* stílusa kapcsán[289]. Nem véletlen, hogy a modern irodalom előtt rejtve marad e középkori népi olvasmány megértésének és értékelésének kulcsa, mert, mint említettük, az újkori művészetszemléletre leginkább az az énközpontú látásmód jellemző, amely a saját normái felől közelíti meg vizsgálódása tárgyát és képtelen feladni, vagy kitágítani mércéinek horizontját. Ez a modernizálás, amelynek eredményeként gyakran születnek téves ítéletek, és amely gyakran némaságra kárhoztatja azokat a szövegeket, amelyek a halló fül számára egyébként sokat mondanának. Az újkori kultúra, esztétikai felfogás számára tökéletesen idegen a komikus ábrázolásnak az a sajátos típusa, amely olyannyira jellemzi a *Fioretti*ben elevenen lüktető középkori népi kultúrát.

A *Fioretti* történeteinek rövid, tömör, jellemrajz nélküli, egyszerű cselekménybonyolítása, humora és a realizmusra való törekvés emlékeztet a Boccaccio novellák hangvételére is, a bennük megszólaló iróniára, szatírára. Boccaccio *Dekameron*jára az irodalomtörténetek többsége a reneszánsz produktumaként tekint, többek között azért, mert úgy tartják, hogy a középkor dohos, nyomasztó templomi levegője alól felszabadult polgár öntudata, szabadsága és mókázó kedve tör benne felszínre. Ám ha kitekintünk e hagyományos pozitivista irodalomtörténeti felfogás keretei közül, akkor azt látjuk, hogy mind a *Dekameron* mind pedig a *Fioretti* annak a folyamatnak a produktuma, amely később a nagy „újjászületéshez", a reneszánszhoz vezetett. Egyes irodalomtörténészek szerint az irodalmi realizmus újjászületése nem a klasszikus irodalom iránti hirtelen támadt érdeklődésből eredeztethető, hanem a középkori vallásos szövegekből, főként az alacsony kultúra tömegeihez szóló szentbeszédekből, amelyek tele voltak mindenki számára

[289] „Tematiche come quella della povertà andavano perdendo definitivamente l'agressività entusiastica del primo francescanesimo, per (…) consegnarsi al kitsch seducente dei *Fioretti*." Franco Gaeta: *Dal comune alla corte rinascimentale* in Alberto Asor Rosa: Letteratura italiana. Il letterato e le istituzioni. Vol. I., Giulio Einaudi editore, Torino, 1982, p.226

érthető, nyelvileg és stilisztikailag egyszerű, közvetlen, életből vett példákkal[290]. A *Fioretti* történetei, amelyek majdnem egy időben keletkezett a *Dekameron*nal, éppúgy lenyomatai a kor szellemi-spirituális klímájának. A két mű között elsőként szembetűnő azonosság a vulgáris nyelv, a népnyelv. A *Fioretti* az első népnyelven íródott legendagyűjtemény Assisi Szent Ferencről, amelyet azért vulgarizáltak, hogy a latinul nem tudó, azaz kevésbé művelt rétegekhez is eljusson. A népnyelvből – a latintól eltérően - hiányoztak az elvont ideák, viszont kézzelfoghatóbbak és konkrétabbak voltak a kifejezései. A vulgáris nyelven íródott művek nemcsak nyelviségükben, hanem ezzel összefüggésben, és ennek következményeként tartalmukban is eltértek a magas irodalom latin nyelvű alkotásaitól. Nemcsak a nép nyelvén szóltak, hanem a nép hangján is. Mindaz, ami a hivatalos egyházi kultúrában nem jelenhetett meg, attól még nagyon is létezett a hétköznapi életben, de természetesen nem latinul, hanem népnyelven. A XII. századtól a népnyelvűség felerősödése a hivatalos egyházi kultúrában - amelyet a koldulórendek megjelenése nagyban előmozdított -, majd innen átgyűrűzve az irodalomban, maga után vonta a népi kultúra, a folklór elemek publikussá válását. A folklórban a szájhagyomány dominált, a nép körében szájhagyomány útján terjedő elbeszéléseket viszont az írástudók leírták, de a leírt szöveg felolvasásakor újra a szájhagyományra volt bízva a történetek elterjedése. Így lépett be a folklór az irodalomba és ilyen folyamatos kölcsönhatásban formálták egymást. Ennek fényében már nem hat idegennek az a feltevés, hogy mindaz a nevetés és jókedv, amely átsugárzik a *Dekameron* lapjain nem újdonság, nem a semmiből csattant ki, hanem a középkori népi kultúrát alapjaiban meghatározó humor térnyerése a hivatalos irodalom keretein belül. Később, amikor a naiv népi humor az alkotói tudatosság és célzatosság eszközévé vált, megdermedt és elveszítette azt a

[290] A középkori népi kultúra magas irodalomra gyakorolt hatása, illetve a népi humor, karnevál bemutatásakor többségében Mihail Bahtyin kultúrafelfogását követjük, amelyet Rabelais művészetéről írott könyvéből merítettünk. Vö.:Mihail Mihailovics Bahtyin: *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Európa Kiadó, Budapest, 1982.

frissességet és elevenséget, amellyel a *Fiorettiben* még olyan ártatlanul és egyszerűen feltárulkozni látjuk. Ahhoz, hogy megértsük azokat az irodalmi motívumokat, amelyek az egyházi kultúra és a folklór találkozásából születtek, nem elegendő a népi vallásosságot önmagában vizsgálni, hanem egy tágabb perspektívából, a középkori „folklorisztikus kultúra" átfogóbb és összetettebb jelensége felől érdemes megközelíteni. Ennek egyik meghatározó eleme, fóruma volt a karnevál, és az össznépi mulatságok.

6.2. A karnevál

Egy Assisi Szent Ferencről szóló középkori legenda kapcsán nem feledkezhetünk meg a népi nevetéskultúra bölcsőjéről, a karneválról sem, közismert ugyanis hogy milyen közel álltak Ferenc szívéhez a középkor nagy vásári mulattatói a „ioculatorok", akik tornamutatványokkal, tánccal, verseléssel, énekléssel, rögtönzött színi előadásokkal szórakoztatták az utcák és terek emberét. A legendák tanúsága szerint Szent Ferenc felszólította társait, hogy legyenek mindannyian iokulátorok, „giullari", akik lelki örömet adnak az emberek szívének:„Voleva che dapprima uno di essi, capace di predicare, rivolgesse al popolo un sermone, finito il quale tutti insieme cantassero le Laudi del Signore, come giullari di Dio. Quando fossero terminate le Laudi, il predicatore doveva dire al popolo: „Noi siamo i giullari del Signore e la ricompensa che desideriamo da voi è questa: che viviate nella vera penitenza". E aggiunse „Che cosa sono i servi di Dio, se non i suoi giullari che devono commuovere il cuore degli uomini ed elevarlo alla gioia spirituale?" Diceva questo riferendosi specialmente ai frati minori, che sono stati invitati al popolo per salvarlo."[291]

---

[291] *Compilazione di Assisi*. In:Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane. Id.kiad. p. 948.

A népi vidámságok fő színtere a karnevál vagy a vásár volt. A karneváli formák szemléletesek, érzékletesek, nem elvontak, hanem konkrétak és tele vannak játékos mozzanattal. Közel állnak a művészet formáihoz, főleg a színpadi látványosságokhoz, de nem korlátozza őket a hivatalos művészeti szempontoknak való megfelelés vágya. A középkori karneválban minden összekavarodott, felfüggesztődtek az embereket egymástól megkülönböztető és eltávolító feudális társadalmi rend kötelékei, a szereplők puszta emberségük meztelenségével, rendi rang és hierarchia nélkül vettek részt a mulatságokban. A karnevál egyik formája, a középkori „bolondünnep" (*festa stultorum/folhorum*) eleinte templomi ünnep volt, amelyet az alsópapság és a diákság celebrált Szent István napján, újévkor, aprószentekkor, és vízkeresztkor, később azonban kiszorult az utcára és a terekre. Ennek során minden visszájára fordult: a bolondból király lett, az utolsókból elsők és fordítva. A bolond megtestesítette mindazt, amit nem lehetett kimondani, megkérdőjelezhette a fennálló, hivatalos normák és kötöttségek legitimitását, fellebbentette annak a lehetőségét, hogy létezhet egy, az eddigitől teljesen eltérő világrend is, amelyben nem érvényesek az addig felállított játékszabályok. A „szent bolond" vagy a „bolond szent" eltér a konvencióktól, nem érti azokat, ezért megdönti mindenhatóságukat. A bolondság megsemmisítő, ezzel pedig lendületet ad a megújulásnak és az igazságnak. Éppen ezért örvendett páratlan tiszteletnek a bolond a középkori nemesi udvarokban. A középkori szubverzív ünnepi formulák között érdemes megemlíteni a *parodia sacrá*t, a szentségparódia műfaját is, amely szent szövegek és szertartások kifigurázását jelentette, vagy a szamárünnepet, amely Mária és a gyermek Jézus Egyiptomba való menekülését dramatizálta, de a szamár főszereplésével (a szamár figurájának népszerűsége egészen az ókorig nyúlik vissza, az ún. szamármímusokra). A karácsonyi nevetés, *risus natalis* is idesorolható, amelynek során a *Magnificat*ot tréfás utcadalocska dallamára énekelték, de a templomszentelők, oltárszentelők és a hozzájuk kapcsolódó vásárok, népi mulatságok eredete is ide nyúlik vissza. Ehhez kapcsolódik a *risus*

paschalis/húsvéti nevetés is: húsvét idején a pap a szószékről tréfálkozott, hogy a hosszú nagyböjt megtartóztatásai után a híveket jókedvre hangolja. A tréfálkozás témája többnyire itt is testi-anyagi jellegű volt.[292] Propp[293] elmélete a rituális nevetésről azonban más fénybe helyezi ezt a hagyományt. Propp szerint a *risus paschalis* hátterében ugyanis nem a mai értelemben vett humor vagy élc áll, hanem egy olyan etnológiai jelenség, amely kötelezte a jelenlevőket a nevetésre, függetlenül attól, hogy valójában humorosnak vagy komikusnak találták a nevetség tárgyát. Ez nem spontán nevetés volt, hanem rituális, amely pl. a halotti vagy temetési szertartásokon kötelező érvénnyel harsant fel a hagyomány szabályai szerint. Propp kutatásainak másik lényeges felfedezése, hogy a népi hagyományban a halottak nem nevetnek. A túlvilágon tilos nevetni, azaz a nevetés az élők kiváltsága, az élet, a létezés jele lehet. Az élők nevet(het)nek, a halottak viszont nem. Propp másik megfigyelése, hogy a születést nevetés követi az archaikus hagyományban. A *risus natalis* és a *risus paschalis*, amely a Megváltó megszületését, ill. feltámadását követi ekképp nyer értelmet egy olyan népszokás esetében, amely már a középkorban is archaizmusnak számított. Az Egyház nem nézte jó szemmel ezeket a pogány eredetű népszokásokat, de feltehetőleg olyan kényszerítő erővel hatottak az akkori népi társadalomban, hogy kénytelen volt fejet hajtani és a templomfalak közé beengedni őket. A *risus*

---

[292] Főleg szerzetestemplomok őrizték a középkorban, és azt követően is, egy sajátos hagyományt, amelyet latinul *risus paschalis*nak hívtak. Ennek keretében a húsvéti ünnepek során a prédikáló pap az Úr feltámadásának örömére jámbor hallgatóságát igyekezett megnevettetni. Az Egyház – bár nem helyeselte - mégis szemet húnyt afölött, hogy akár külön megbízottak gondoskodjanak a húsvéti templomi sokadalom szórakoztatásáról. vö: *Magyar Katolikus Lexikon V*., Szent István Társulat, Budapest 2000,p.130. „Húsvéti nevetés" szócikk- Bálint Sándort idézik.

[293] Vladimir Jakovlevics Propp (1895-1970) orosz formalista irodalomtudós, aki az orosz népmesék elemzése során azonosította azok narratív alapelemeit, legkisebb, oszthatatlan egységeit. Főműve a *Mese morfológiája* (1928) mind a néprajzkutatás mind a morfológia területén áttörést jelentett, és nagy hatást gyakorolt Claude Lévi-Straussra valamint Roland Barthes-ra, bár az 50-es évekig, amíg le nem fordították különböző nyelvekre, szinte észrevétlen maradt a művelt Nyugaton.

paschalis a középkorban terjedt el igazán Európa szerte és még a XVIII. században is szólnak róla feljegyzések, bár X. Kelemen pápa (1670-1676) betiltotta. [294]

A ferences mozgalom eredeti szellemisége, akárcsak a karnevál, nem öncélú, magányos, hanem közösségi, páni, mindenkit el akar érni rangtól, műveltségtől függetlenül, tökéletesen vegyíti a magasztos tartalmat az egyszerű stílussal[295], és bizonyos értelemben szintén felforgató. Ferenc önkéntes szegénység-vállalása, drámai szakítása az édesapja által képviselt hagyományos pénz-és hatalomközpontú gondolkodással, amely a meztelenre vetkőzés szimbolikus aktusában fejeződött ki, maga is szubverzív jelentéssel bírt az akkori társadalom számára. Ferencet „esztelen bolondnak" és háborodottnak tartották régi ismerősei, amikor a gödörben töltött egy hónap után az utcára merészkedett, ímmár nyíltan felvállalva megtérését[296]. Ehhez a „bolondhoz" azonban nemsokára tízek, százak, majd ezrek csatlakoztak, egyszerű származásúak, tudósok, és nemesek egyaránt. A karneválban ugyancsak elmosódnak az embereket elválasztó határok, és konvenciók, mindenki nevet mindenkin, maga a nevető is kineveti magát (ez különbözteti meg a szatírától, ahol a nevető önmagát kívül helyezi a nevetés tárgyán). Ez a nevetés ünnepi, örvendező, de csúfolódó is egyben. A hátterében az a sajátos esztétikai felfogás áll, amelyet Bahtyin „groteszk realizmusnak" nevezett el, és amelynek fényében a *Fioretti* egyes elbeszélései egészen új értelmet nyernek.

6.2.1. A groteszk realizmus

---

[294] vö. Jung Károly: *A „húsvéti nevettség" (risus paschalis) kérdéséhez. További adatok a rituális nevetés proppi elméletéhez.* Híd, 70, 2006. április (4. sz.) pp. 3–16.

[295] A stíluselválasztás ókori szabályai az egyszerű hétköznapi nyelvet, a *sermo humilis*t, kizárólag profán-és a komikumhoz kapcsolható témákhoz rendelték, míg a *sermo gravis* vagy *sublimis*, azaz a fennkölt nyelv használatát a komoly műfajok, a dráma vagy a tragédia előadásához utalták. A tartalom és a forma ezen egységét bontotta meg pl. az *Evangélium* azzal, hogy magasztos tartalmat egyszerű nyelven tárt az olvasó elé.

[296] Celanói Tamás: *Szent Ferenc első életrajza*. Agapé, Újvidék-Szeged-Csíksomlyó, 1999, p. 32.

A groteszk - akárcsak a Titus fürdőjét borító szabadon tekergő ornamensek („la grottesca”), amelyek a XV. századi ásatások során kerültek napvilágra és különféle lények, növények, állatok egybefonódásával ejtették ámulatba a régészeket - az örök körforgás, a ciklikusság, a befejezetlenség, az állandó mozgás és változás jegyében nyit kaput a valóságra. A középkori groteszk azáltal, hogy a nézőpontok viszonylagosságára helyezi a hangsúlyt, felszabadítja a konvenciókat, megment a közhelyektől és kihúzza a lábunk alól a talajt. A groteszk számára minden apró részlet szegletkővé válhat, akár fizikai létünk legapróbb, legjelentéktelenebb mozzanata is. A halálból élet lesz, az életből pedig halál, miért lenne tehát egyik kevesebb a másiknál? A groteszk képes megragadni az élet folytonosságát és magasztossá tenni azt, ami idáig nem volt az, illetve pillanatok alatt mítosztalanítani azt, ami eszmei magaslaton állt. Semmi nem porosodhat be e szemléletmód szerint, mert az élet mozgás és minden rabsággá válik, ha csak egy oldalról közelítjük meg. A szabadság nem a statikusságban, hanem a valóság gátlások nélküli letapogatásában és elfogadásában áll. A középkori vallásos irodalomban megszólaló groteszk nem tudatos művészi fogás, hanem az akkori világszemlélet megnyilvánulási formája, és nem korlátozódik a karneváli kultúrára, hanem alapjaiban hatja át a középkori gondolkodásmódot, annak szerves része[297]. A groteszk realizmus fogalma a népi nevetéskultúra tanulmányozása során kristályosodott ki Bahtyin kultúraelméletében, és egy olyan esztétikai szemléletmódot takar, amelynek lényeges attribútumai az egyetemesség, az ünnepi és utópisztikus jelleg, valamint a magasztos eszmék lefokozása és materializálása de nem önös, privát célok érdekében, hanem mindig a kollektivitás jegyében. A benne megjelenő testiség még a „szentséget” hordozza magában, egy magasabbrendű eszmeiség kifejeződése nem pedig puszta vulgaritás. Jellemző rá az ambivalencia, egybefonódik benne a régi és az új, és képes megragadni

[297] M. Bahtyin a groteszk realizmust csak a karneváli kultúra keretein belül értelmezte, míg Gurevics, aki inkább a falusi népességhez szóló korai és klasszikus középkori anyagokat elemzi, a groteszknek átfogóbb tartalmat tulajdonít a középkori népi irodalom alkotásaiban.

a változás folyamatának illékony pillanatait. A klasszikus szépség-ideál merevségével szemben a valóság, a realitás dialektikusságára helyezi a hangsúlyt.[298]

6.2.1.1. Az ördög figurája és a *Fioretti* XXIX. fejezete

A groteszk realizmus egyik legékesszólóbb példája a *Fioretti* lapjain a XXIX. fejezet, amely Ruffino testvér megkísértéséről szól: Ruffinót mély kétségbeesésbe sodorja a sátán miután „szívébe lopja" azt a gondolatot, hogy nincs a kiválasztottak között, el fog kárhozni, bármennyire is igyekszik a szerzetben, sőt odáig merészkedik, hogy egyszer a Megfeszített alakjában jelenik meg neki. Fráter Ruffino, amikor már egészen rosszkedvű, Masseo testvér unszolására egy idő után felkerekedik, hogy lelki bánatával megkeresse Szent Ferencet, aki úgy fogadja őt, mint a jól ismert evangéliumi jelenetben az apa a tékozló fiát. Anélkül, hogy Ruffino testvérnek meg kellene szólalnia, Szent Ferenc pontosan tudja, mi történt, mi zajlik a lelkében – a XIV. századi szentségmodellnek megfelelően Szent Ferenc olvas társai gondolataiban - és a középkori népi kultúra groteszk jellegének tettenérése szempontjából nem jelentéktelen tanácsot ad: „ma quando il demonio ti dicesse piú: Tu se' dannato, sí gli rispondi: Apri la bocca; mo' vi ti caco. E questo ti sia segnale, ch'egli è il demonio e non Cristo, ché dato tu gli arai tale risposta, immantanente fuggirà."[299] A jó tanács a mai olvasónak éppoly botrányos mint a fent említett jelenés. Assisi Szent Ferenc válaszát, bármennyire is meghökkentően hangzik napjainkban, mégsem söpörhetjük le az asztalról durva vulgaritás, esetleg obszcenitás címén. Annak ellenére, hogy a XXI. században már teljességgel értelmezhetetlen egy ilyesfajta kijelentés és a legnagyobb jó szándékkal sem tudunk építő jellegű tartalmat mögé látni, a mű keletkezésének korában nagy

[298] Lsd. bővebben: Mihail Mihailovics Bahtyin: *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Európa Kiadó, Budapest, 1982, pp. 27-71.
[299] *I Fioretti*. In*:*Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane. Id. kiad. XXIX. fejezet, p. 1188.

valószínűséggel volt létjogosultsága. Az epizód végül az ördög megfutamodásával zárul: „Erre az ördög sebbel-lobbal elmenekült, s dühében akkora förgeteget támasztott, hogy a szomszédos Subasio hegyének kövei megrepedtek és hosszú időn át hatalmas robajjal gördültek lefelé.” [300] A magányában megkísértett szerzetes figurája nem újkeletű a keresztény legendairodalomban. A történet gyökerei egészen a szerzetesség kezdeteire, a IV. századig nyúlnak vissza, az anakhoréták (remeték) idejére[301], akik családjukat elhagyva kivándoroltak a pusztába, a sivatagba, hogy a virrasztás, a böjtölés és a bűnbánat cselekedetinek segítségével Istent imádják és elmerüljenek a szemlélődésben. Szent Cassianus (János) apát (360 körül–435) *Collationes patrum* című művében gyűjtötte össze a sivatagi atyák tapasztalatait, a „puszta bölcsességét” és ebben fogalmazta meg a *discretio spirituum* (a szellemek megkülönböztetése) jelentőségét is: a szemlélődésben ugyanis vannak olyan gondolatok, amelyek segítik az embert Isten felé és vannak olyanok, amelyek eltérítik, vagy akadályozzák. Az előbbiek a Szentlélektől, az utóbbiak pedig a sátántól származnak, aki ravaszul akár a világosság angyalának a képében is megjelenhet és összezavarhatja a hívő lelket. A remeték számára a démonokkal folytatott spirituális küzdelem illetve legyőzésük a lelki fejlődés, az Istenhez vezető rögös út szükséges velejárója volt. A szellemek megkülönböztetésének képessége a démonok feletti győzelem elengedhetetlen feltétele, de csak azok rendelkeznek vele, akik az erényes hitélet segítségével bírják Isten békéjét, ezért is ruházzák fel Assisi Szent Ferencet az életrajzírók ezzel a tulajdonsággal. Ebben is felfedezhető a korábban már említett *Vitae patrum*, a sivatagi atyák életéről szóló történetek hatása a XIV. századi hagiográfia alkotásaira, így a *Fioretti*re is. A démonokhoz és a *discretio spirituum*hoz kapcsolódó tan egyébként is jelentős exemplum irodalmat hozott létre, amely

[300] Varga Kapisztrán OFM és Várnai Jakab OFM (szerk.): *Assisi Szent Ferenc virágoskertje/Fioretti*. Id.kiad. p.93.
[301] A remetemozgalom Egyiptomból indult, legnagyobb hatású képviselője Remete Szent Antal volt a IV. században, az ő követőit hívják anakhorétáknak, akiket szerzetesség előfutárainak tartanak a történészek.

egészen a késő középkorig virágzott és ellátta témával a szentek életrajzait[302].

Történetünkben az ördög a Megfeszített képében jelenik meg. Szent Ferenc a Verna hegyén a stigmákat egy égből alászálló feszülettől kapta. Az ördög tehát igen ravasz, amikor megtévesztéshez folyamodik, a fent említett világosság angyalaként mutatkozik Ruffino testvérnek. Ugyanakkor az elbeszélés egyszerűsége, az a természetesség, amivel a szerző leírja ezt a jelenetet, megdöbbenti az olvasót. Ebben az egyszerűségben rejlik a komikum is, amitől sejtjük, hogy nem fog vérre menni a csata. A jelenésről alig esik szó, a mesélő nem hagy időt arra, hogy igazán megbotránkozzunk, nem dramatizálja a helyzetet, nem színezi az eseményt, semmiféle leírással nem rémisztgeti az olvasót, hanem olyan egyszerű kijelentésként gördíti elénk a mindent megváltoztató mondatot, hogy szinte észre sem vesszük: „Egyszer a Megfeszített alakjában jelent meg neki, és így szólt hozzá". Az ördög a középkori népi kultúrában az ortodox szentségmodell ellentéte és általában megtestesíti mindazt, ami nem fér bele a hivatalosan elfogadott életfelfogásba. Ábrázolásakor a mulatságos és félelmetes elemek keverednek, mert a modern groteszkkel ellentétben, amely komor, félelmetes és nyomasztó, a középkori groteszk realizmusban a félnivaló, idegen, vagy ijesztő egyben vidám és barátságos is. A középkori ördög-figurák kettőssége abban áll, hogy a sötét tónusok mellett pozitív tulajdonságuk is lehet: olykor könyörögnek az ördögűzőnek, olykor pedig becsületesen szolgálnak az embernek. Benvenuta Bojanni (1255 - 1292), harmadrendi domonkos legendájában egy hasonlóan ambivalens ördögfigura jelenik meg: „Egyszer, amikor erősen harcolt [az ördög] a leánnyal, és ledobta őt a földre, Benvenuta – Isten erejével felvértezve – szembeszegült vele, és megragadván, a lábához vetette őt, egyik lábát a nyakára tette, és így, miközben fölötte állván nem engedte elmenekülni, becsmérlő szavakkal szemrehányást tett neki. Az ördög viszont kiabált, hogy engedje elmenni,

---

[302] Magyar László András: *A keresztény démonológia kistükre. Pandaemonium*. Kairosz. Budapest, 2003. pp. 9-10.

mert bizony csúfosan elbánt vele, és mostantól felettébb szégyelleni fogja magát a társai előtt."[303] A *diabolicae bonitatis*, vagyis a „jámbor ördög" motívuma valószínűleg a népi fantázia világából, a jó szándékú házitündérekről és egyéb mesebeli szellemekről szóló folklór elbeszélésekből került a középkori irodalomba, és abban játszott szerepet, hogy a jó és a rossz kiélezett antagonizmusát feloldja. Caesarius Heisterbacensis *Dialogus Miraculorom* című kötetének démonokról szóló könyvében az ördög önvallomása már-már szimpátiát ébreszt: „Gyakran ok nélkül ítélnek és átkoznak el az emberek. Soha nem okoztam kárt senkinek, senkinek nem okozok fájdalmat, csak ha felbőszítenek"[304] Eberhard lovag csodás utazása a démonnal kifejezetten könnyed olvasmánynak számít. Ebben a fent nevezett lovag az ördög hátán repülve szinte bejárja egész Európát, sőt segítségével még egy falubelije életét is megmenti a rablóktól, az utazás eredményeként pedig végül kibékül hitvesével[305]. Amíg a mennyország ábrázolásának alapja mindig teológiai szöveg volt, a pokolé nem. A pokol ábrázolásakor a művész fantáziája szabadon szárnyalhatott, sőt még ellent is mondhatott a teológiai doktrínának. A pokol középkori ábrázolása (bűnösöket sütögető ördögök, stb.) a prédikációk, szentek életrajza, népköltészet és a túlvilági látomásokról szóló elbeszélések köréből merítette a témáját, és a felhasznált képek mindig sokkal színesebbek és fantáziadúsabbak voltak, mint a dogmákhoz kötelezően igazodó paradicsomi jelenetek. A gonosz erő megjelenési formáiban rejlő átalakulási lehetőségek, a tény, hogy ábrázolását nem kötötték különösebb szabályok, teret engedett a játékosságnak alakja megrajzolásakor. Ennek következtében egy idő után az ördög figurája saját életét kezdte élni a művészetben, és időnként eltért attól az eredeti nézettől, hogy kizárólag rosszat tud cselekedni.

---

[303] Corrado di Castellerino: *Az ördögről* in: Giovanni Pozzi és Claudio Leonardi (szerk.): Olasz misztikus írónők, Európa könyvkiadó, Budapest, 2001, p. 174.
[304] Caesarius Heisterbacensis: *Csodás történetek démonokról* in: Magyar László András (szerk.): Pandaemonium. A keresztény démonológia kistükre. Kairosz, Budapest, 2003. p.78.

[305] i.m. p. 82-85.

A komikum kiterjedt a gonosz világára és egy sajátosan groteszk légkört hozott létre. Ezt a groteszk légkört érezzük a *Fioretti* fenti epizódjában is: ambivalens, félig komoly, félig komikusnak ható - a népi vallásosság sajátossága. Az ördögökről szóló elbeszélések kellemes és vidám olvasmányt is jelenthettek, ám másik oldaluk is élénken kirajzolódott: a komikum nem szüntette meg a démonhoz való vallásos viszonyulást, nem tette azt vallási szempontból semlegessé. Az ördög egyszerre volt gonosz és bohóc. A fent említett fejezetben például egy lovag kíváncsiságból megidéz egy démont, és az „engedelmesen" meg is jelenik neki. A rövid történetben végig a lovag irányítása alatt állnak az események: többször is fennhéjázva visszautasítja az ördög kéréseit, láthatóan nyeregben érzi magát. Az utolsó sorokban viszont fordul a kocka és a magabiztos lovagról megtudjuk, hogy az ördöggel való találkozás során végül úgy megijedt, hogy örök életére sápadt maradt, és „természetes színét soha többé nem nyerte vissza." Érdekes, hogy a legfőbb gonoszt nem ábrázolták sem az irodalomban, sem a képzőművészetben, mert őt nem lehetett volna nevetségesnek mondani, végtelen gonoszsága mindenki számára világos volt, ezért megmaradtak helyette a kevésbé ártalmas, középszerű és közönséges ördögfigurák, akik eredetüket gyakran a pogány szellemektől és tündérektől nyerték, rettegést okoztak, de megbocsátó mosolygást is fakaszthattak. Ez a középkori groteszk, amely a valóság ellentétes aspektusait, a rettegést és a komikumot egyaránt képes volt magába olvasztani, akárcsak a karnevál maga, amely szórakoztató jellege ellenére sem szabadított meg a rettegéstől és iszonyodástól. Bár a bahtyini elmélet szerint a középkori misztériumjátékok és a fabliau-k ördögfiguráiban a komikum dominál, valójában azt látjuk, hogy a nevetséges és az ijesztő elemek szorosan összefonódnak. Annak dacára, hogy a középkori vallásos szerzők rendszerint hangsúlyozzák, hogy Istennek nagyobb hatalma van mint a gonosznak, és, hogy az egyház képviselőin valamint a szenteken keresztül ezt gyakorolja is az ember javára, a gonosz mégis fenyegető erővé nő munkáikban. Kitűnően nyomon követhető ez a kettősség a *Fiorettiben:* egyik

helyen Szent Ferenc így kiált fel amikor éjjeli ájtatosságát vad ördögök zavarják meg: „- Ó, ti kárhozott lelkek, csak azt tehetitek, amit Isten megenged nektek„[306], majd pedig arra buzdítja őket, hogy nyugodtan bánjanak el testével. Egy másik fejezetben viszont Szent Ferenc jóval kiszolgáltatottabb és kis híján a halálát leli az ördög támadásakor: „Ahogy ott imába fogott (…) megjelent az ördög, és rárontott, hogy a mélybe taszítsa. Szent Ferenc erre (…) megfordult, kezével, arcával és egész testével a sziklafalhoz lapult, és (…) tapogatózva kereste, hogy valamibe megkapaszkodhassék. Istennek pedig, aki sosem teszi ki szolgáit erejükön felüli kísértéseknek, úgy tetszett, hogy a szikla, amelyhez Szent Ferenc lapult, csodálatosan fölvegye és mintegy magába fogadja teste alakját. Oly módon, mintha puha viaszba nyomta volna, kezei és arca a sziklába nyomódtak, s ekként Isten segítségével megmenekült az ördög cselvetésétől.”[307] Itt hiányzik a párbeszéd az ördöggel, Szent Ferenc szinte magatehetetlenül szenvedi el a sátán agresszióját, ettől válik ebben a jelenetben egyoldalúan negatív, és félelmet keltő figurává az ördög, a feloldó humornak itt még jele sincs. Az ördög ugyancsak kegyetlen és rémisztő képében mutatkozik meg a *Dialogus Miraculorum* egy másik epizódjában, ahol együtt kockázik egy lovaggal. A játék a lovag tragikus halálával végződik, amelyet a megszokott középkori naturalizmussal, részletezve ír le a szerző. Az ördög pirkadatkor magával ragadja a lovag testét, amelyet a háztetőn keresztül kísérel meg kivonszolni, ám a lovag belei fennakadnak a tetőcserepeken: „Hogy mi történt a holttesttel, hogy hova dobta az ördög, azt sem a fia, sem pedig más halandó (…) nem tudta megmondani. Reggel megtalálták a cserepeken akadt beleket, és elásták a templomkerteben.”[308] I. Gergelytől kezdve Iacopo da Varazzéig az ördög bemutatása azonos módon történik: Isten és az ember ellensége, és minden erejét latba veti, hogy a

[306] Varga Kapisztrán OFM és Várnai Jakab OFM (szerk.): *Fioretti, Szent Ferenc sebhelyeinek története*, I. fejezet, p. 150.
[307] i.m. pp.159-160.
[308] Caesarius Heisterbacensis*: Csodás történetek démonokról* in Magyar László András (szerk.): Pandaemonium id. kiad.p.82.

kárhozatra vesse az embert. Így bármennyire is szórakoztatónak tűnnek olykor ezek a történetek, alapvetően mégis a sötét tónust látjuk kidomborodni belőlük. Egybeolvadhat ugyan a nevetségesség és a borzalom, de a komikum csak azért szövődik bele, hogy enyhítse azt a feszültséget, amelyet a bűn következményeitől való félelem keltett. Köztudottan rettenetes borzalmak vártak a kárhozott lelkekre, és a tréfa, a gúny tette lehetővé, hogy a helyzet tragikussága, ez a végtelen rettegés némileg oldódjon. A középkori démon mindenesetre még nem Mefisztó, de kétségtelenül jellemző rá az ambivalencia.[309]

A *Fioretti* XXIX. fejezetének dekódolásához figyelembe kell vennünk, hogy a középkori népi kultúra groteszk realizmusának lényege a „lefokozás", azaz semmi sem lehet eléggé szent, nincs az a magasztos eszme, fenséges, szellemi dolog, amit ne lehetne materializálni, azaz átfordítani az anyagiság, sőt olykor még a testiség síkjára is. Fontos megjegyeznünk, hogy ez a materializálás ekkor még nem jelentett anyagelvűséget. Az anyag a reneszánszban kezd elszakadni az eszmeiségtől, akkor veszíti el kollektív jellegét, válik priváttá és egoisztikussá. Bár olykor meglepődünk a Boccaccio novelláiban előbukkanó naturalizmuson, és Shakespeare, Cervantes, leginkább pedig Rabelais botránkoztat meg minket „fiziológizmusával", ezt többnyire az irodalomtörténettel egyetértésben a reneszánsz felszabadító hatásának tulajdonítják, amely hozzásegítette a középkor emberét ahhoz, hogy búcsút intsen az aszkézisnek és „emancipálja" az eddig sanyargatott emberi testet. Itt azonban óhatatlanul a modernizálás hibájába csúszunk, a saját, javarészt XIX. században keletkezett fogalmainkat vetítjük ki, mert az anyagi-testi elv képei a középkornak ebben a szakaszában még messze nem hordoztak olyan jelentéstartalmat, mint az újkorban. A középkorban az anyagnak és a testiségnek szellemi, egyetemes, metafizikai ,

---

[309] vö: Aaron Jakovievics Gurevics: *A középkori népi kultúra*. Gondolat, Budapest 1987,p.326.

önmagán túlmutató síkja volt, és csak a reneszánsz realizmus hatására kezdett elválni a transzcendens eszmeiségétől.

A középkori népi játékokban gyakran kísérik az ördöghöz vagy a pokolhoz kapcsolódó jeleneteket az ürítés képei, hiszen az ürülék az az anyagi, testi dolog, amely alkalmas valami fennköltnek vagy félelmetesnek a lefokozására, hatástalanítására, materializálására. Az ördög történetünk végén már legyőzött szörny, nevetséges mumus, nem tudjuk komolyan venni. A félelem legjobb ellenszere a nevetés. A nevetés megfutamítja a félelmet, lefokozza a félelem tárgyát, kicsinyíti, erőtlenné, ártalmatlanná teszi. A reneszánsz mikrokozmosz fogalmában fejeződik ki legérzékletesebben az, hogy a külső, természeti világot az ember akkoriban még merőben saját testén keresztül értelmezte és fogta fel, sokkal inkább érezte magát az őt körülvevő természeti valóság részének, mint napjaikban. Fontos újra megjegyezni, hogy a középkori népi kultúrában a testiség ilyen jellegű színrelépése a kollektivitás jegyében zajlik és nem jellemzi még az a fajta öncélúság, amely a későbbi évszázadok során magánüggyé tette a valóságnak ezt a területét. A XIV. század elemi csapásai nyomán újra felerősödött a szorongás és a rettegés az emberekben és ezzel együtt hangosabb lett a karneváli kacagás is, amely a népi kultúra, a népnyelv betörését eredményezte a hivatalos irodalom keretei közé. A groteszk „lefokozásban", ahol többnyire az altestté a főszerep, ürülékkel dobálják meg vagy kenik be azt, akit le kell fokozni, mert félelmetes. A „besarazás" – akár mint kifejezés is - ennek a középkori rituálénak egy, a későbbi századok során kialakult, és a finomodó polgári közízlés számára emészthetőbb formája. A *Fioretti* mai magyar fordítása, idomodva az olvasótábor befogadókészségéhez nem volt olyan merész, hogy az eredeti középkori szöveget („ma quando il demonio ti dicesse piú: Tu se' dannato, sí gli rispondi: Apri la bocca; mo' vi ti caco. E questo ti sia segnale, ch'egli è il demonio e non Cristo, ché dato tu gli arai tale risposta, immantanente fuggirà") szó szerint ültesse át magyarra, ezért mindössze ennyit mond: „Ha pedig megint azt találja mondani a sátán

’Kárhozott vagy’, ezt feleld neki: ’Nyisd ki a szád, hadd tömjem meg sárral!’ S ez lesz a biztos jele, hogy a sátánnal állsz szemben, mert erre a mondásra rögtön elhordja magát.”[310]

A gonosz fél a „sártól”. Hogyan lehetséges ez? A *Fioretti* e jelenetének hátterében az a népi hagyomány áll, amelynek jegyében a középkori bolondünnepen a bolondpüspököt beiktatása tiszteletére ürülékkel tömjénezték meg, majd ezt követően a résztvevő papok trágyásszekérre ülve körbejárták a falut vagy várost, és ugyancsak ürülékkel fröcskölték be az összegyűlt népet. A charivarinak (macskazene) szintén része volt az emberek bélsárral való megdobálása, amelyet a kutak megsózása követett: „L’un getoit le breu au visage…L’autre getoit le sel su puis.”[311] – idézi Bahtyin. A középkori groteszk realizmusra jellemző ambivalencia abban mutatkozik meg, hogy az ürülék fogalmához nemcsak negatívum, hanem egy pozitív eszme is társul. Ez az eszme pedig a terhektől való megszabaduláshoz, felszabaduláshoz, azaz az újjászületéshez, valami újnak a teremtéséhez kapcsolódik és ezzel újra a ciklikusság, az élet-halál körfogása bukkan elő. Rabelais ezt szemléletesen a következőképpen írja le (IV. könyv, VII. fejezet): „ahová ezek pisálnak, ott úgy terem a búza, mintha az Úristen pisált volna oda.” Majd a *Brief declaration*-ben ezt a magyarázatot fűzi hozzá: „C’est une manière de parler vulgaire en Paris et par toute France entre les simples gens, qui estiment tous les lieux avoir eu particulière bénédiction, esquelz Nostre Seigneur avoit faict excrétion d’urine ou autre excrément naturel, comme de salive est escript Joannis 9: *Lutum fecit ex sputo*.”[312]A középkorban tehát nem volt olyan meghökkentő

---

[310] Varga Kapisztrán OFM és Várnai Jakab OFM (szerk.): *Assisi Szent Ferenc virágoskertje.Fioretti*. Id.kiad. p.92.
[311] Mihail Mihailovics Bahtyin: *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Id.kiad. pp.182-184.
[312]„Az egyszerű emberek úgy gondolják, hogy különösképpen áldott az a hely, ahova a mi Urunk vizeletet vagy más természetes salakot bocsátott, miként Jánosnál írva vagyon a nyálról: *Lutum fecit ex sputo*.” Idézet: Francois Rabelais: *Briefve Déclaration d’aucunes dictions plus obscures cintenues on Quatriesme Livre des Faicts et Dicts héroïques de Pantagruel* in: Jacques Boulenger (szerk.): Ouvres complètes de Rabelais, Éditions Gallimard, Bruges, 1955. p. 738., lsd. még az Újszövetségben: „Miután ezeket mondta, földre köpött, sarat csinált a nyálból, a sarat a vak szemére kente, és azt mondta neki: „Eredj, mosakodj meg a Síloe tavában!” Ez küldöttet jelent. Elment tehát, megmosdott és ép szemmel tért vissza.” (Jn 9, 6-8)

összefüggésbe hozni az isteni áldás és a testi ürítés képzetét, mint ma. Ennek fényében érthető Assisi Szent Ferenc ördögűző módszere: ha az ürülékhez ennyi áldás kapcsolódik, akkor magától értetődő, hogy az ördög ellen ez a legjobb fellépési mód és nem is csupán dobálás formájában, mert a szájbatömés még tovább megy: ott hat, ahol a leginkább kell, ahol a kísértő szavak előtörnek. A besarazás, a lefokozás, lekicsinyítés összefüggésben van az isteni áldással, Isten jelenlétével. Egy kisebb testvérnek, egy minoritának ez, illetve az ezt követő nevetés a leghatékonyabb fegyvere. Propp tétele szerint pedig a nevetés az élők előjoga, nemhiába köszöntötte a *risus paschalis* néphagyománya nevetéssel Krisztus feltámadását Húsvétkor.

V. KONKLÚZIÓ

A *Fioretti* magán viseli annak a kornak a jellegzetességeit, amelyben született, és az eredeti szentferenci üzenetet immár a XIV. század spirituális hangulatát tükröző stílusban közvetíti. A *Fioretti* szereplőinek aktivitása többnyire az imaélet különböző formáinak gyakorlásában nyilvánul meg. A transzcendens karnyújtásnyira van: látomások, elragadtatások, megvilágosító álmok, társalgás az égiekkel, a hiposztázis mindennapi események. A konkrétumok elhallgatásának, a jellegzetességek tompításának hátterében az a hagiográfiai elmélet áll, amely nem az egyediségre törekszik a jellemábrázolásban, hanem arra, hogy egy akkorra már igen népszerű szent alakjához elsősorban mint a szent mondanivaló eszközéhez nyúljon. Mindez az éppen érvényes, vagy elterjedt szentségmodellhez igazodva történik, amely a XIV. században a tevékeny élet, a *vita activa* háttérbe szorulását, ugyanakkor az érdemektől független, isteni kiválasztottság előtérbe kerülését jelentette. A XIII. század végén, XIV. század elején kibontakozó misztikában a külvilággal való kapcsolat és konfrontálódás helyett a bűnök és

erények csatamezején vívott belső, lelki harc, az ember passzív szerepe és az isteni kegyelem működése kerül a legendaírók figyelmének középpontjába[313]. A grecciói jászol története nem véletlenül maradt ki a *Fioretti*ből. Ferenc a következőket mondta a jászol felállításáról: "Meg akarom (...) eleveníteni a betlehemi kisded emlékezetét, és tulajdon testi szemeimmel akarom szemlélni gyermeki korlátoltságának kényelmetlenségeit, látni akarom, hogyan helyeztetett a jászolba és hogyan feküdt az ökör és a szamár előtt a szénán."[314] A názáreti Jézus, illetve a betlehemi kisded arcára formált, az ember földi valóságában osztozó Isten képét áthagyományozó jelenet nem illett a *Fioretti* csodás, illuzórikus történeteinek sorába, amelyekben, mint láttuk, már nem az emberségben, a "gyengékben" is megnyilatkozó, hanem a hatalmát látványosan megmutató Istené lett a főszerep.

A hagiográfusok többnyire a széles néprétegekhez szóltak, ezért munkáikban leginkább a népi kultúra képi nyelvezetét használták vagy azért, mert maguk a szerzők is a népi kultúra szülöttei voltak, vagy azért, mert így akarták – tudatosan - a hívek figyelmét megragadni. Ugyanakkor kisebb-nagyobb irodalmi műveltséggel is rendelkeztek, amelyet akarva akaratlanul átvittek a szentek legendáiba. Ekként ötvözte ez a műfaj a népi ízlést és az irodalmat[315]. Feltételeztük, hogy a *Fioretti*ben bizonyos mértékig megmutatkozik a középkori kultúra egy olyan aspektusa, amely kiesik ugyan a tudományos kutatások fókuszából, de amely – mint a nagyobb néptömeg kultúrája, azaz a folklorisztikus kultúra – épp olyan formáló-alakító hatással bírt, mint a behatóbban vizsgált elit „magas” szellemisége. Amíg a teológiai értekezések, vagy a vágáns költészet termései csak egy szűk körben terjedtek el, addig a középkorban nem volt olyan ember, aki ne hallott volna prédikációkat vagy különféle elbeszéléseket a gonoszról, a csodákról,

---

[313] André Vauchez*: Santitá nel medioevo*. id.kiad. pp. 543-560.
[314] Tommaso da Celano: *Vita prima*. in: *Tommaso da Celano életrajzai Szent Ferencről.* Agagpé, Szeged 1996.p. 91.
[315] Aaron Jakovievics Gurevics: *A középkori népi kultúra*. Gondolat, Budapest 1987, p. 108.

a szentekről. Ez a tömegirodalom írott vagy szóbeli formában mindenkihez eljutott, így az ide tartozó szövegek óhatatlanul is árulkodnak a középkori átlagember gondolkodásmódjáról, arról a világról, amely a „magas” írásbeliségben közvetlenül nem tükröződött.

Jelen dolgozatban a *Fioretti*t többféle értelmezési perspektívába helyezve vizsgáltuk. Láthattuk, hogy a ferences kérdés elsősorban a történeti hitelességet keresi a szövegtörténeti kutatások segítségével, így számára a *Fioretti* mint Szent Ferenc halála után százötven évvel keletkezett kompiláció nem olyan súllyal esik latba mint egy korai legenda. Az irodalom terén gyakran találkozunk modernizáló megítélésekkel, amelyekben ugyanakkor esztétikai és történeti szempontok egyaránt érvényesülnek. Mi a tartalomra, a mondanivalóra koncentráltunk, az értelmezésben szerettünk volna előbbre jutni a történeti múlt egyes részeinek rekonstruálásával. A *Fioretti* demitologizálásával, a „mitológiai köntös” fellebbentésével a szöveg elsőrendű jelentését impliciten, olykor pedig expliciten fejtettük ki, a következőket alapul véve: megnéztük, hogy miként hatottak ábrázolásmódjára, szerkesztésére a korabeli legendaírás törvényszerűségei, a megváltozott szentségideál, a népi szentkultusz, a közízlés hogyan formálta kifejezőeszközeit, illetve, hogy miként érhetők benne tetten a középkori tipologikus gondolkodásmód, a misztika, és végül a folklór egyes elemei. Minden nézőpontnak külön-külön is lehet legitimitása, de a kor történelmi, kulturális, spirituális tendenciái összességükben fejtették ki hatásukat, együtthatásuk eredménye tükröződik a *Fioretti*ben. Bár nem tudtunk mindenre fényt deríteni, mégis úgy gondoljuk, hogy a különböző értelmezési lehetőségek felvázolásával a *Fioretti*ben új jelentésrétegeket, - és tartalmakat sikerült a felszínre hozni. Tudatában vagyunk mindazonáltal annak a *Bevezetés*ben is idézett gadameri igazságnak, hogy saját hermenutikai szituációnk akadályozza az értelmezés végtelen folyamatát, és, hogy ekként behatárolt perspektívánkat, valamint az abból eredő olvasatot bármikor felülírhatja egy másik perspektíva.

Irodalomjegyzék

Források:

Assisi Szent Ferenc: *A meg nem erősített regula* 22, 27. in: Hidász Ferenc OFM, Várnai Jakab OFM (szerk): *Assisi Szent Ferenc művei.* OFM, Esztergom, 1989. p. 25.

Assisi Szent Ferenc: *Levél a hívőkhöz I változat* in: Hidász Ferenc OFM, Várnai Jakab OFM (szerk): *Assisi Szent Ferenc művei.* OFM, Esztergom, 1989. pp.40-41.

Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. 4.könyv, 10. fejezet, 24. Paulus Hungarus-Kairosz Kiadó, p.238.

Bonaventura da Bagnoregio: *Leggenda maggiore*. In: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane id.kiad. p. 633., 684, 694., 676., 639.,

Bonaventura: *A lélek zarándokútja Istenbe* in: Ákos Géza, Csanád Béla (szerk.): *Szent Bonaventura misztikus művei,* Szent István Társulat, Budapest 1991, p.32.

Bonaventura: *De triplici via, alias incendium amoris* in:Ákos Géza, Csanád Béla (szerk.): Szent Bonaventura misztikus művei, Szent István Társulat, Budapest 1991,p. 124.

Giovanni Boccaccio: *Decamerone* in: Vittorio Branca (a cura di): Tutte le opere di Giovanni Boccaccio, vol IV., Mondadori, 1976, Milano, p. 265.

Giovanni Boccaccio: *Dekameron* in: Kardos Tibor, Rózsa Zoltán (szerk.): Boccaccio művei. Helikon, Budapest, 1964, pp. 272-294, pp.31-40, 296-299, 313-317

Marino Bigaroni e Giovanni Boccali (a cura di): *Actus beati francisci et sociorum eius. Nuova edizione postuma di Jacques Cambell con testo dei Fioretti a fronte,* Edizioni Porziuncola, Assisi, 1988, p. 295.

Angelo Clareno: *Libro delle tribolazioni* in: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane id. kiad.,p.1404.

Aristide Cabassi, Feliciano Olgiati (szerk.): *Cronaca di Giordano da Giano* in: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane. Editrici Francescane, Padova 2004.pp. 1532 – 1535, 1551-1552.

Celanói Tamás: *Szent Ferenc második életrajza*. Agapé, Ferences források, Újvidék-Szeged-Csíksomlyó, 1996. p. 171., 200.,

Celanói Tamás: *Vita prima* In: Celanói Tamás életrajzai Szent Ferencről. Agagpé, Szeged 1996, pp.111-112.

Compilazione di Assisi. In:Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane. Id.kiad. p. 948.

Corrado di Castellerino: *Az ördögről* in: Giovanni Pozzi és Claudio Leonardi (szerk.): Olasz misztikus írónők, Európa könyvkiadó, Budapest, 2001, p. 174.

I *Fioretti di San Francesco* in: Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane. Id.kiad. p.1163.

La lettera di Greccio in: Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane,id.kiad.p.353.

Leggenda dei tre Compagni. In: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane id.kiad. p. 818.

Lettera encicla di frate Elia, a tutte le province dell'ordine, sulla morte di san Francesco in: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane. Editrici Francescane, id.kiad. pp. 236 - 240.

Ordinem vestrum in: Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane,id.kiad.p.1727.

Regola bollata, in: Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane, id.kiad. p. 96.

Regola non bollata. In: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane. Id.kiad. p.77.

Specchio di perfezione in Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane, id.kiad. pp. 1076-77.

Tommaso da Celano: *Vita seconda* in Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane id.kiad. p. 363., 365., 366., 590, 440-441

Ubertino da Casale: *L'Albero della vita* in: Ernesto Caroli (a cura di): Fonti Francescane. id.kiad, p.1369.

Angela da Foligno: *Instrukciók* in : Giovanni Pozzi - Claudio Leonardi (szerk.): Olasz misztikus írónők, Európa könyvkiadó, Budappest, 2001, p.144., 166.

Dialogi beati Gregorii Papae, Liber quartus, Cap. XXXVI. fo. lii. Országos Széchenyi Könyvtár Ant.2929

Caesarius Heisterbacensis: *Csodás történetek démonokról* in: Magyar László András (szerk.): *Pandaemonium. A keresztény démonológia kistükre*. Kairosz, Budapest, 2003. p.78.

Hidász Ferenc OFM (szerk.): *A három társ legendája*, Agapé, Újvidék – Szeged – Csíksomlyó, 1995 p. 32.

Varga Kapisztrán OFM és Várnai Jakab OFM (szerk.): *Assisi Szent Ferenc Virágoskertje. Fioretti*. Ferences források sorozat, Agapé, Szeged, 1999.

Marguarite Porete: *Egyszerű lelkek tüköre* in: Falvay Dávid: Marguarite Porete, az Egyszerű lelkek tükre és annak magyar vonatkozásai. In:Aetas.2002.4.sz. pp. 161.

Platón: *Állam* in: Falus Róbert (gond.) Devecseri Gábor (ford. et al.): *Platón összes művei II.* Európa, Budapest 1984. p. 700.

Francois Rabelais: *Briefve Déclaration d'aucunes dictions plus obscures cintenues on Quatriesme Livre des Faicts et Dicts héroïques de Pantagruel* in: Jacques Boulenger (szerk.): Ouvres complètes de Rabelais, Éditions Gallimard, Bruges, 1955. p. 738.
Specchio di perfezione in Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane. id.kiad. p.1121.

Felhasznált irodalom:

Aczél Zsuzsa: *Il codice Jókai e la prima letteratura francescana* in: Francescanesimo in volgare, secoli 13-14. Atti del 24 Convegno internazionale, Assisi, 17-19 ottobbre. 1996, Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1997. pp. 221-243.

Adriányi Gábor: *Az egyháztörténet kézikönyve*. Szent István Társulat, Budapest, 2001. pp.245-246.

D'Arco Silvio Avalle: *Dal mito alla letteratura e ritorno*, Mondadori, Milano, 1990. pp. 162 – 167.

Erich Auerbach: *Figura*. In: Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*. *Ikonológia és műértelmezés 3*. JATEPress, Szeged, 1998. pp. 17-59.

Erich Auerbach: *Francesco d'Assisi nella „Commedia"* in: u.ő.: *Studi su Dante*. Feltrinelli. 1963. Milano. pp. 227-240.

Erich Auerbach: *Tipológiai szimbolizmus a középkor irodalmában* in: Fabiny Tibor (szerk.): A tipológiai szimbolizmus. Tanulmányok. Szeged, JATE Press, 1998, pp. 181-189.

Felice Accrocca: *Introduzione* in: Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane. Editrici Francescane, Padova, 2004. pp. 235 - 236., 769-792, 1127-1130,

Giannetto Avanzi: *Le edizioni del secolo XV dei„Fioretti di S. Francesco"*. In: *Miscellanea Francescana 40* (1940), Foligno - Assisi - Roma, Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, pp.29-48.

Aron Jakovievics Gurevics: *A középkori népi kultúra*, Gondolat, Budapest 1987, p.93-326.

Stanko Andrić: *The miracles of St. John Capistran*, Budapest; New York: CEU Press, 2000 Martonvásár , pp.70-74.

Barna Gábor (szerk.): *Szenttisztelet.* SZTE Néprajzi Tanszék. Kairosz. Szeged, 2001.p.12.

Francesco Bruni: *S. Francesco e il francescanesimo. La sensibilità e le idee.* In: Giorgio Bárberi Squarotti: Storia della civiltà letteraria italiana. UTET. Torino, 1996. p. 52.

Giulia Barone : *La santitá nei processi di canonizzazione del '300*. In: Santi e santitá nel secolo XIV. Atti del XV Convegno internazionale, Assisi, 15-16-17 ottobre 1987. Università degli Studi di Perugia Centro Studi Francescani, Perugia 1989. pp. 55-78.

Marino Bigaroni e Giovanni Boccali (a cura di): *Actus beati francisci et sociorum eius. Nuova edizione postuma di Jacques Cambell con testo dei Fioretti a fronte,* Edizioni Porziuncola, Assisi, 1988, p. 12., 37.,

Mihail Bahtyin: *A szerző és a hős.* Gond-Cura Alapítvány, Budapest 2004. p. 283.

Mihail Bahtyin: *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Európa Kiadó, Budapest, 1982, pp. 27-184.

Peter Bloch: *A tipologikus művészet* in: Fabiny Tibor (szerk.): A tipológiai szimbolizmus. Tanulmányok. Szeged, JATE Press, 1998. pp. 169-170.

Peter Brown: *A szentkultusz kialakulása és szerepe a latin kereszténységben.* Atlantisz. Budapest, 1993. p.43.
Benedetto Croce: *Letteratura di devozione* in: u.ő: *Poesia popolare e poesia d'arte*. Laterza, Bari 1930. p. 163-169.

Ernst Robert Curtius: *Il serio e il faceto nella letteratura medioevale* in : (Uő) Letteratura europea e Medio Evo latino. Ed. La nuova Italia, Milano, 1999, pp. 465-486.

F.L. Cross – E.A. Livingstone: *Oxford Ditionary of the Christian Church*, Oxford University Press, New York, 1988, pp. 233, 1227-28.

Franco Cardini: *Francesco d'Assisi e gli animali* in: „Studi Francescani" LXXVIII, I-2 (1981) pp. 7-46.

Franco Cardini: *Il lupo di Gubbio. Dimensione storica e dimensione antropologica di una „leggenda"*. In: „Studi Francescani" LXXIV, 3-4 (1977) pp. 315-343.

Gian Paolo Caprettini *San Francesco, il lupo, i segni,* Giulio Einaudi editore, 1974, Torino

Gianfranco Contini: *Letteratura italiana delle Origini*, Firenze, Sansoni, 1991, pp. 540-541.

Carlo Delcorno: *Le „Vitae Patrum" nella letteratura religiosa medievale (secc.XIII-XV.)* in: Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso Medioevo : (atti del convegno) / (org. dalla Fondazione Giorgio Cini in collab. con l'Accademia Ungherese delle Scienze); a cura di Sante Graciotti e Cesare Vasoli. Firenze, Olschki, 1995, pp. 180-200.

Deák Viktória Hedvig O.P.: *Árpád-házi Szent Margit és a domonkos hagiográfia. Garinus legendája nyomán*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2005. pp.24-80.

Deák Viktória: *Laikusok szerepe a középkori egyházban.* in: Világiak szerepe az egyház lelkipásztori tevékenységében. A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán 2002. nov. 16-án tartott tudományos konferencia anyaga. Kiadó:Vigília, Budapest, 2003, p. 7-289

Diós István (szerk.): A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai. Szent István Társulat, Budapest, 2000. p. 322.

Jacques Dalarun: *La malavventura di Francesco d'Assisi*. Biblioteca Francescana, Milano, 1996. p.16-65.

Peter Dinzelbacher: *Vision und Visionslitteratur im Mittelalter,* Stuttgart, 1981. pp.217-223.

Robert C. Dentan: *A tipológia helyes és helytelen használata* in Fabiny Tibor (szerk.): A tipológiai szimbolizmus. Tanulmányok. JATEPress, Szeged, 1998. pp. 157-158.

É. Megyeri András (ford., szerk.): *Assisi Szent Ferenc Virágoskertje. Fioretti*. Bécs, P. Radnai Tibor kapucinus kiadása, 1978.pp. 9-17.

Éder Zoltán (ford.): *Assisi Szent Ferenc Virágoskertje. Fioretti*. Bécs, 1989. P. Radnai Tibor kapucinus kiadása, pp. 9-17.

Jonathan Edwards: *A megváltás művének története* in: Fabiny Tibor: A tipológiai szimbolizmus. Tanulmányok. Szeged, JATEPress, 1998. pp. 43-45.

Fabiny Tibor: *A keresztény hermenutika kérdései és története*, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998, pp.16-19.

Fabiny Tibor: *Előkép és beteljesülés: a tipológiai szimbolizmus a hermeneutika tükrében* in: Fabiny Tibor (szerk.): A tipológiai szimbolizmus. Tanulmányok. Szeged, JATE Press, 1998. pp. 9-21.

Francesco Flora: *Arte religiosa* in *Storia della letteratura italiana*, Ed. Minore, Vol I, Dal Medio Evo alla fine del Quattrocento, Edizioni scolastiche Mondadori 1947. pp. 165-167.

Franco Ferrucci: *Il mito*. In: Alberto Asor Rosa: Letteratura italiana. Vol. V. id.kiad. pp. 523-524.

Ifj. Fabiny Tibor: *Isten művészete* in Protestáns Szemle, 1992. jan.-márc. pp. 42-49.

Franco Gaeta: *Dal comune alla corte rinascimentale* in Asor Rosa, vol. I. Letteratura e potere, Giulio Einaudi editore, Torino, 1982, pp.226.

Giovanni Getto: *Introduzione ai Fioretti.* In: Letteratura religiosa dal Due al Novecento, Sansoni, Firenze 1967,p. 143-155.

Giovanni Getto: *La letteratura religiosa* in *Letteratura e critica nel tempo*, Marzorati editore, Milano, 1968, p. 140-146.

Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, Osiris, Budapest, 2003. pp. 34-420

Eric Donald Hirsch, Jr: *A kritika céljairól* . In: Ikonológia és műértelmezés 3. Szerk. Fabinyi Tibor. JATEPress, Szeged, 1998, pp. 299-318.

Karl Heussi: *Az egyháztörténet kézikönyve*. Osiris, Budapest, 2000. pp. 251-252.

Jung Károly: *A „húsvéti nevettség" (risus paschalis) kérdéséhez. További adatok a rituális nevetés proppi elméletéhez.* Híd, 70, 2006. április (4. sz.) pp. 3–16.

Kaposi Márton: *Intuíció és költészet, Benedetto Croce esztétikája*, Nemzeti tankönyvkiadó, Budapest, 1994. pp. 52-69.

Kaposy József (ford.): *Assisi Szent Ferenc virágos kertje*. *Fioretti.* Atheneum, Budapest, 1943; pp. 5-56.

Klaniczay Gábor: *Szentté avatás a középkorban*. In: *Rubicon.* 15.évf.10.sz. 2004.pp.41-45.

Klaniczay Gábor: *Az 1083. évi magyarországi szentté avatások*. In: Fügedi Erik (szerk.): Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról, Gondolat kiadó, Budapest, 1986. pp. 16-17.

Klaniczay Gábor: *Az uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek.* Balassi Kiadó, Budapest, 2000. p. 296.

Klaniczay Gábor: *Elgyötört test és megtépett ruha. Két kultúrtörténeti adalék a performance gyökereihez*. In: Szőke Annamária (szerk.): A performance-művészet. Balassi kiadó, Budapest, 2000, pp. 159-169.

Klaniczay Gábor: *Szent László „csodás" tettei krónikáinkban* in: Magyar Könyvszemle, 117 (2001), pp. 393-410.

Klaniczay Tibor-Klaniczay Gábor: *Szent Margit legendái és stigmái*. Argumentum. Budapest, 1994. pp.26-244.

Arrigo Levasti : Introduzione in *Mistici del Due e del Trecento* a cura di Arrigo Levasti, Rizzoli, Milano-Roma, 1933

Claudio Leonardi : *Il Francescanesimo tra mistica, escatologia e potere*. In: I francescani nel trecento, Atti del XIV convegno internazionale, Assisi, 16-17-18 ottobre 1986.Perugia Università degli Studi di Perugia Centro di Studi Francescani, 1988. pp. 25-40

Claudio Leonardi: *Committenze agiografiche nel Trecento* in: *Patronage & Public in the Trecento* Edited by Vincent Moleta, Firenze, Olschki, 1986, pp. 37-58.

Jean Leclerq: *Clairvaix-i Szent Bernát*. Budapest, Szent István Társulat, 1998. pp. 89-133., főleg p. 90, 130.

Aldo Maria Morace: *Tecnica narrativa e mitografia dell'ascesi nei „Fioretti" di S.Francesco*. In: San Francesco e il francescanesimo nella letteratura italiana dal XIII al XV secolo. Atti del Convegno Nazionale (Assisi, 10-12 dicembre 1999), Assisi, 2001 pp.195-235.

Attilio Momigliano: *I Fioretti di s. Francesco*. In: Studi di poesia. Laterza, Bari 1938. p. 14.

Enrico Menestó : *Dagli "Actus" al "De Conformitate": la compilazione come segno della coscienza del francescanesimo trecentesco*.In: I francescani nel trecento, Atti del XIV convegno internazionale, Assisi, 16-17-18 ottobre 1986. Università degli Studi di Perugia, Centro di Studi Francescani, Perugia, 1988, pp.41-68.

Grado Giovanni Merlo: *Nel nome di San Francesco.* Editrici Francescane, Padova 2003.pp. 109-283.

Magyar István Lénárd: *A spirituálisok mozgalmától a ferences obszervanciáig* in: Vigília 1999/2, pp. 100-104.

Magyar Katolikus Lexikon V., Szent István Társulat, Budapest 2000,p.130.

Magyar László András: *Pandaemonium (A keresztény demonológia kistükre)*. Kairosz. Budapest, 2003. pp. 9-10, 75-87.

Mezey László: *Irodalmi anyanyelvűségünk kezdetei az Árpád-kor végén.* Akadémiai kiadó, Budapest, 1955. pp.44-45., 50-51.

Raoul Manselli: *San Francesco d'Assisi*. Bulzoni editore. Roma, 1981. pp. 289 – 324.

Roberto Mercuri: *Genesi della tradizione letteraria italiana in Dante, Petrarca e Boccaccio* in: Alberto Asor Rosa (dir.):Letteratura italiana. Storia e geografia. Vol. Primo. p. 455.

Arturo Pompeati: *Storia della letteratura italiana*, Torino, UTET, 1962. pp. 726-728.

Carlo Paolazzi: *Introduzione* in*:* Ernesto Caroli (a cura di):Fonti Francescane. id.kiad. pp.38-41.

Edith Pásztor: *Francesco d'Assisi e la "questione francescana"*. Edizioni Porziuncola, Assisi, 2000. pp. 15-45.

Emilio Pasquini*: La santitá nella letteratura italiana del Trecento.* In: Santi e santitá nel secolo XIV. Atti del XV Convegno internazionale, Assisi, 15-16-17 ottobre 1987. Università degli Studi di Perugia Centro Studi Francescani,Perugia, 1989.pp. 23-53.

G. Petrocchi: *Dagli „Actus beati Francisci" al volgarizzamento dei „Fioretti*" in (u.ő.): Ascesi e mistica trecentesca, Le Monnier, Firenze, 1957, pp.134-135.

Giorgio Petrocchi: *Cultura e poesia del Trecento*. In: Emilio Cecchi e Natalino Sapegno (szerk.): Storia della letteratura. Garzanti, Milano, 1965, p. 637-682.

Giovanni Pozzi - Claudio Leonardi: *Olasz misztikus írónők.* Európa könyvkiadó, Budapest, 2001. p. 98.

Pócs Éva: *Transz és látomás Európa népi kultúráiban.* In: Eksztázis, álom, látomás/Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben, szerk. Pócs Éva, Balassi Kiadó, Budapest University Press, Pécs, 1998, pp. 26-34.

Puskely Mária: *Kétezer év szerzetessége*, Dinasztia Kiadóház Rt., Budapest, 1998, p. 358-360.

Roberto Paciocco : *Elementi per una tipologia della santitá francescana nel secolo XIV*. In: Santi *e santitá nel secolo XIV. Atti del XV Convegno internazionale, Assisi, 15-16-17 ottobre 1987*. Università degli Studi di Perugia, Centro di Studi Frnacescani, Perugia 1989. pp.79-102.

Alberto Asor Rosa: *Letteratura della persuasione*. In: u. ő. : La letteratura italiana. Il Trecento. Einaudi, Torino, 1988. p.282.

Erdős Renée: *Fioretti*. Révai kiadás, Budapest, ca. 1911. pp. 1-12.

Kurt Ruh: *A nyugati misztika története II. A 12. és a 13. századi női misztika és az első ferencesek misztikája*. Akadémia kiadó, Budapest 2006.pp.425-608.

Paul Ricoeur: *Előszó Rudolf Bultmannhoz.* In: Fabinyi Tibor (szerk.): Ikonológia és műértelmezés 3, JATEPress, Szeged 1998, pp. 169-185.

Cesare Segre*:Introduzione* in: I fioretti di san Francesco. RCS Libri, Milano, 2001, p. 8.

Szántó Konrád O.F.M.: *A katolikus egyház története*. I. kötet.Ecclesia. Budapest. 1983. p. 565.

Szörényi László: *La problematica del Codice "Jókai" alla luce degli studi recenti sulle leggende di San Francesco* in: Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso Medioevo : (atti del convegno org. dalla Fondazione Giorgio Cini in collab. con l'Accademia Ungherese delle Scienze) ; a cura di Sante Graciotti e Cesare Vasoli. Firenze, Olschki, 1995. pp. 133-147.

Francesco de Sanctis: *Storia della letteratura italiana*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2002, p. 176-177.

Natalino Sapegno: *I „Fioretti di san Francesco”* in u.ő: Storia letteraria d'Italia. Il Trecento. Casa Editrice Dr. Francesco Vallardi. Milano, 1960. pp. 541-542.

Otger Steggink: *Szenvedésmisztika* in Christian Schütz (szerk.): A keresztény szellemiség lexikona. Szent István Társulat, 1993, Budapest, p. 355.

Paul Sabatier: *Vie de François d'Assise*, Paris 1894, Libraire Fischbacher, p. CVII-CVIII.

Szabó Ferenc: *A szenvedésmisztika és az archaikus imádságok*. In: Czövek Judit (szerk.): Imádságos asszony: tanulmányok Erdélyi Zsuzsanna tiszteletére. Gondolat, Budapest, 2003. pp.132-137.

Achille Tartaro: *La prosa narrativa antica*, in Alberto Asor Rosa (szerk.): Letteratura italiana. Le forme del testo II. La prosa.id.kiad., pp.646-651.

NinoTamassia: *S.Francesco d'Assisi e la sua leggenda*. Ed.Fratelli Drucker. Padova-Verona, 1906. pp. 213-216.

Stith Thomson: *Motif-Index of Folk – Literature*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1958. Volume Six Index, a hős megmérettetése a túlvilágra való átjutáshoz: p. 785, ill. H1250, az átkelés a hídon: p. 98, ill. H1573.6.1, az üvegfalú palota témája: p.333, illetve F771.1.6.1, p. 652., F141.1, D 1524.5, pp.876-878; B256.4.1, B256.8, B256.11, B442

Tormay Cecília (ford.): *Assis Szent Ferenc kis virágai. I'Fioretti di sancto Francesco*. Genius kiadó, Bp. pp. 3-7.

Tóth A. Vermund OSB: *Szent Mechtild és Szent Gertrúd szimbolizmusa.* Bencés kiadó, Pannonhalma, 1999. pp. 110-117.

André Vauchez: *Il culto dei nuovi santi in Umbria nei secoli XIII e XIV*, In: Ordini mendicanti e societá italiana, Saggiatore, Milano 1990, pp. 186-193.

André Vauchez: *La santitá nel medioevo*. Il Mulino, Bologna 1981. pp. 169-224, 536-38, 543-560

André Vauchez: *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*. Il Mulino, Bologna, 2000, pp. 66-238.

Vanyó László: *Az ókeresztény egyház irodalma*, Budapest, Jel kiadó, 2007, I. kötet pp.: 41-51, 438-445, II. kötet: pp. 73-76.

Varga Imre Kapisztrán: *A szerzetesség kiútkeresése a 14. században*. In: *Vigília* 1999/2, 64. évfolyam. pp. 87-92.

Varga Imre Kapisztrán bevezetője in: *Assisi Szent Ferenc perugiai legendája*, Helikon, Budapest, 1990, p., 7-13., 19.

Varga Imre Kapisztrán OFM és Várnai Jakab OFM (szerk.): *Assisi Szent Ferenc Virágoskertje. Fioretti*. Ferences források sorozat, Agapé, Szeged, 1999. pp. 7 – 13.

Varga Lajos: *A 14. századi német misztika. Történeti és eszmetörténeti előzmények* in: Vigilia 1999/2, 64.évf. pp. 113-118.

Várnai Jakab OFM: *A ferences források és a történelem*. In: *A ferences lelkiség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára.* Piliscsaba, PPKE, BTK, Új-és Legújabbkori Történeti Tanszék, Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 2005. pp.23-27.

Helmut Weber: *Általános erkölcsteológia*. Szent István Társulat, Budapest, 2001, pp.68-73.