

MEZEY LÁSZLÓ :

IRODALMI ANYANYELVŰSÉGÜNK KEZDETEI ÉS A KÖZÉPKORI LAIKUS MOZGALMAK

c. kandidátusi disszertációjának vitája

KARDOS TIBOR opponensi véleménye :

MEZEY LÁSZLÓ kandidátusi értekezésében, azt bizonyítja, hogy irodalmi anyanyelvűségünk kialakulásában, vagyis helyesebben népi nyelvű írásos irodalmunk létrejöttében a laikus vallásos mozgalmak játszották a legnagyobb szerepet s e mozgalmak köréből a laikus nőmozgalommal, a beginizmussal foglalkozik. Bizonyítja e mozgalom magyarországi meglétét a XIII. sz.-tól kezdve. Bebizonyítja, hogy az Ó-magyar Mária-siralom és a Margit-legenda e női laikus mozgalom köréből került ki, és ebből következőleg, hogy az utóbbinak keletkezési ideje egyáltalán nem a XVI. sz. eleje, amikor Ráskai Lea a Nyulak szigetén levő kolostorban lemásolta a legendát, hanem 1300—1320 közé esik. Bebizonyítja, hogy a Margit-legenda nem tudós alkotás, hanem egy, a nőmozgalomhoz tartozó apáca műve, erősen valószínűvé teszi, hogy Árpád-házi Margit idején, a XIII. sz. második felében teljes vagy részleges magyar bibliafordítás létezett, továbbá egy, az államalapító István királyról szóló magyar nyelvű legenda is.

Ezeket az eredményeket a történeti, gazdasági és társadalmi viszonyok, a középkori vallásos élet mélyreható ismeretével, a paleográfia a történeti forráskutatás és kritika, filológiai szövegösszehasonlítás exakt módszereivel, igen alapos bizonyítással, szigorúan logikus gondolatmenettel éri el. Nagy módszertani jelentősége van annak, hogy Jagello-kori kódexeink kézirati fundusából biztos szemmel kiválasztott egy nagyjelentőségű művet, és példáján beigazolta, hogy e kódex-irodalom egy része, még hozzá igen lényeges része, nem a XVI. sz. első évtizedeinek primér alkotása, hanem derivátum. Másolati irodalom, és így a kor jellegére csak közvetve, és bizonyos megfontolásokkal jellemző. Dolgozatában követett módszere úttörő és alkalmas a régi magyar irodalom egy szektoráról alkotott képünknek gyökeres megváltoztatására. MEZEY LÁSZLÓ kandidátusi disszertációját a régi magyar irodalom területén jelentékeny és időtálló teljesítménynek tartom, konkrét tudományos eredményeivel és a dolgozathoz kiemelt tézisek lényeges mozzanataival egyetértek.

Alábbi oppozíciómban részletesen feltüntettem azokat a téziseket, téziszrészeket és eredményeket, melyeket elfogadok, s ugyanakkor világosan jelzem, melyek a szerzőnek azon állításai, vagy akár fogalmazásai is, ha a lényegét érintik, amelyeket el nem fogadhatok. Ez esetben megjelölöm ellentmondásom okait, de egyszersmind hiányosság esetén a pótlást, a tézis el nem fogadása esetén a megokolt ellentételt is. Tekintve, hogy a szerző tézisei a kérdés lényegi sorrendjét s a dolgozati szerkezeti felépítését tartják szem előtt, opponensi megjegyzéseimben is ezek szerint haladok előre annál is inkább, hiszen a disszertáció végleges eredményeit és módszertani jelentőségét már bevezetőleg elfogadtam.

A szerző *első tézisében* azt állítja, hogy irodalmi anyanyelvűségünk kialakulására vonatkozó eddigi nézetek abban összegeződtek, miszerint az a XV. sz. közepe előtt valójában nem alakulhatott ki, mert akkor jelent meg a magyar városi polgárság, és következett be ez irodalmunkat különösképpen létrehozó kolostori reform.

A szerző megállapítja, hogy e szemlélet „figyelmen kívül hagyja a társadalmi és gazdasági erők irodalmiságot alakító erejét, de figyelmen kívül hagyja azt a tényt is, hogy a nyugati anyanyelvűségek kialakításában az udvari kultúra mellett a laikus vallási mozgalmak játszották a legnagyobb szerepet“. A szerző hozzáfűzi, hogy e laikus mozgalmak közül a nők vallásos mozgalmával: a beginizmussal foglalkozik.

Irodalomtörténetünk korábbi állásfoglalásának kritikájában akkor helyes a szerző tétele, ha úgy fogalmazta volna, hogy a két világháború közötti irodalomtörténet *uralkodó áramlatának* szemlélete szerint nem alakulhatott ki korábban népi nyelvű irott irodalmunk a XV. sz. közepénél, de *nem helyes jelenlegi teljesen általánosító formájában*. Még kevésbé fogadható el az, hogy nem mondja meg világosan, fejtegetése az írott anyanyelvűségre vonatkozik, nem pedig a szóbeli anyanyelvűség körére, mely sokkal szélesebb és a magyar társadalom különböző formációit hosszú évszázadok óta kísérte.

A szerző dolgozatának tanúsága szerint jól tudja, hogy a fentebb említett uralkodó szemlélettől eltérő vélemény is volt, és pedig nem epizódyszerűen, hanem 1931-től kezdve folyamatosan. Tudja jól, hogy a szóbeli irodalom ősi hagyományos formái mellett az írott irodalom létrehozásában a klerikus és udvari kultúránál is nagyobb jelentőséget tulajdonítottunk a laikus vallásos mozgalmaknak és különösképpen eretnek, forradalmi formáinak. *Ellenben* igaz az, hogy senki nem foglalkozott e laikus mozgalmak azon ágával, és annak jelentőségével, melyet *laikus nőmozgalomnak, beginizmusnak* nevezünk. Kiteszik ez abból is, hogy amikor az Ó-magyar Mária-síralmat a laikus vallásos mozgalmaknak egy meghatározott és erősen forradalmi megnyilvánulási formájához, a flagelláns mozgalomhoz kapcsoltuk, nem tudtuk: ezen belül, vagy evvel kapcsolatosan irodalmi emlékünk legszorosabb környezetét és előfeltételeit megjelölni, melyet most Mezey László példamutatón elvégzett.

Megvolt a két világháború közötti irodalomtörténetben a társadalmi erők irodalmiságot alakító szerepének valamiféle meglátása, éspedig *A laikus mozgalom magyar bibliájában* éppen úgy, mint a *Középkori kultúrában*. De helytelen lenne tagadni, hogy csökkenten bár, de bizonyos mértékben megvolt az uralkodó szemléletben is, amikor megsejtette polgárságunk szerepét az irodalmi anyanyelvűség terén. Viszont nem ezt ismerte fel döntő elemnek, hanem a kolostori reformot, amelynek társadalmi hajtóerőit senki nem ismerte fel s én magam is csak most, néhány éve.

Az alapvető hibát *nem is ebben jelölném* meg, hanem abban, amit a szerző „gazdasági erő“-nek nevez, de ami valójában a *történeti materializmus szemléletének hiánya, mely egész irodalmi szemléletünk közös hibája volt*, magamat sem kivéve. Hiányzott a termelési mód és viszonyok, az ezeken alapuló társadalmi formáció döntő szerepének fölismerése, *elsődlegességének elismerése* a kultúra és így az irodalom létrehozásának terén. Még ha helyesen meg is látott egyikünk vagy másikunk egyes összefüggéseket, vagy forradalmi jelenségeket, a különböző alapok felépítményeinek küzdelméről sejtelmünk sem volt, az irodalomnak valóban tudományos szemlélete hiányzott.

A szerző első tézise az itt elmondott fenntartásokkal és kiegészítésekkel így és ebben a formában elfogadható.

A szerző *második* tézisének, miszerint a beginizmus lényegét tekintve a kathar eretnekséggel sok tekintetben rokon, laikus vallásos mozgalom : teljes mértékben elfogadom.

A szerző azt is állítja, hogy „erősen társadalmi kezdetei, lényege szerinti laikus jellege hozta magával, hogy állandóan az eretnokség és ortodoxia határán ingadozik“. E fogalmazás bizonyos ideológiai zavar következménye, ugyanis *minden vallásos vélekedésnek társadalmi indítékai vannak*, ezért nevezük társadalmi tudatformának. Hasonlóképpen *helytelen úgy felfogni, hogy ingadozása az ortodoxia és eretnokség határán laikus jellegéből fakad. Ellenkezőleg eretnek rokonszenvét, de ingadozását is osztályjellege szabja meg*, a polgári és kézműves osztályból való kiindulása. Ennek következménye a vallásos formák között megjelenő szellemi és irodalmi igény, vagyis a laikus vallásosság és népi nyelvű irodalom követelése.

A szerző *harmadik és negyedik* tézisével egyetértek. Ezekben leszögezi, hogy a beginizmus az eretnokség gyanújától soha nem mentesült teljesen. ezért a különböző egyházi reformok végrehajtására alakult premontrei és ciszterci, majd pedig a népi ellenállás leküzdésére létrehívott kolduló rendek ellenőrzése alá helyezték, s hacsak lehetett, kolostorba kényszerítették őket. Leszögezi továbbá, hogy a begina-mozgalmat olyan eszmények jellemzik, melyek az eretnek mozgalmak forradalmi aszkézisével rokonok s avval a követelésével is összefüggenek, hogy ne legyen uralkodó osztály, mely mások kizsákmányolásából él, de mindenki dolgozzék.

A szerző pontosan jelzi a beginizmus megjelenésének társadalmi körét a középkor ruházati és bőriparának kézművesei között. Helyesnek tartottuk volna, ha utal a *szövőipar differenciált és ugyanakkor organikus munkafolyamataira*, mint amely előmozdítja a több-kevesebb szakértelemmel rendelkező kizsákmányolt munkások *kollektív tudatának létrejöttét*.

Elfogadom a szerző *ötödik* tézisét, mely szerint a laikus nőmozgalom híveiben fokozott szellemi igényeket ébreszt a népi tömegek szükségletei szerint a vallásos élet területén. Elfogadom, hogy ezek az igények mozgósították őket a feudális egyház műveltségi monopóliuma ellen, ami csak az anyanyelvűség jegyében történhetett. *Helyes lett volna* magában a disszertációban élesen megjelölni e kényszerűen vallásos körben megjelenő irodalom *azon vonásait, melyek szembenállnak az egyházi vallásos irodalommal*, kapcsolatát a misztikával, az ebben megnyilvánuló függetlenségi törekvést, az egyház segítsége nélkül való túlvilági boldogulást, és az ember felmagasztalásának különleges jelentőségét, e laikus vallásosság szerepét az egyéniség és a pszichológia nyelvi kifejezéseinek megteremtésében. E jellegnek mélyreható elemzése szorosan kötötte volna a laikus írásbeliséget társadalmi alapjához, *aláhúzta volna haladó, igen gyakran eretnek jellegét*.

A szerző ugyanezen tézisében joggal bírálja irodalomtörténetírásunkat, mely a beginizmust mint a ferences obszervancia egyik megnyilatkozását tartotta számon, az évtizedek óta folyó nyugati kutatás eredményeit egyáltalán nem vette tekintetbe. A szerző úgy véli, hogy a szellemtörténeti irány ezt annál kevésbé vállalhatta „mert így a szellemiség történeti változásainak légköréből az osztályharcok köznapias talajára került volna“. A tézis e része azt a benyomást keltheti, hogy a szellemtörténet azért nem látta meg a laikus mozgalmak irodalmi szerepét, mert bizonyos szellemi arisztokratizmusból lenézte az osztályharcok „köznapiasságát“. Nyilvánvaló, hogy a szellemtörténetben csakúgy, mint az idealizmus minden fajtájánál az anyagi valóság lenézése illetve meg nem értése komolyan szerepet játszik. Azonban ez csak következmény s oka — jól tudjuk — osztályjellegű, az uralkodó osztálynak a termeléstől való elszakadásából következik, a természetes logikai folyamat megszakadásából, mely az uralkodó osztály ideológiájában úgy tükröződik, hogy *a dolgok valóságos rendjét megfordítja*, az eszmeit, a szellemit elsődlegesnek fogja fel, az istenségből, vagy mondjuk uralkodó eszméből vezeti le a történeti változásokat, s így vakká és süketté lesz a társadalom igazi hajtóerejével szemben, és képtelen meglátni az osztályharc alapvető mivoltát. Az értelmiség és az irodalomtörténet művelői több-kevesebb öntudatossággal csatlakoztak ehhez a szemlélethez s *ennek következménye, de csak következménye a szerző által megállapított előkelőködésük*.

Elfogadom a szerző *hetedik* tézisét, mely a begini-mozgalom magyarországi kibontakozási lehetőségeit azon a tényen méri le, hogy a női laikus mozgalom kiindulási területeivel Gent és Liege vidékével szoros, egyebek

közt kereskedelmi kapcsolatok állottak fenn. Elfogadom továbbá *nyolcadik* tézisét, hogy meglepő jelenség, miszerint Magyarországon a női kolostorok száma a férfi monostorokéhoz képest elenyészően kevés, s ebből következik, hogy a magyar laikus nőmozgalom nem hivatalos szerzetesi keretben bontakozott ki, és *a hivatalos egyházi formák iránt nem barátságos hajlandóság jellemzi.*

A szerző meggyőzően bizonyítja *kilencedik és tizedik* tézisében, hogy a magyar beginizmus idővel a külföldi *minden változtatást* fel tudja mutatni. Voltak, akik kolostori közösségbe kényszerültek. Voltak, akik közösen éltek, ha nem is váltak forma szerint apácává. S voltak, végül akik csupán mozgalmi közösségben, de egyébként egyedül, otthonukban éltek. Ezek egynémelyikét szerzetes rend irányította, de voltak olyanok, akiket senki. Ezek legtöbbször a kor legjelentősebb gazdasági középpontjából, Esztergomból kerültek ki.

Igen tanulságos mind a disszertációnak részletes okfejtése, mind pedig a *tizenegyedik* tézis összefoglalása tekintetben, hogy tizenhat begina osztályhelyzetének, nemzeti hovatartozásának megvizsgálása avval az eredménnyel járt, hogy a tizenhatból mindössze öt német származású s a tizenhatból ugyancsak kb. öt a nemesi eredetű, *tizenegy pedig elég nagy valószínűséggel polgári származású. Még jelentősebb, hogy kolostortól és vezetéstől független legradikálisabb típusában jelentkezik magyar nyelvű mozgalomként.* A tézis helyes, és minden vonatkozásában elfogadható. Nem lett volna azonban felesleges megvizsgálni a nemesi származású beginák osztálykapcsolatait, családjukhoz való viszonyukat, és ha zárt közösségben élnek, a többiekhez való kapcsolatukat. Például éppen Margithoz való viszonyukat. Ez többé-kevésbé eldöntötte volna, hogy amikor Margit kiráyleány elszakad osztályától, kivételről van-e szó, vagy gyakori jelenségről?

A szerző *tizenkettedik* tézisében azoknak a vizsgálódásainak az eredményeit foglalja össze, melyek az Ó-magyar Mária-síralom jellegére vonatkoznak. MEZEY bebizonyítja, hogy a síralom szövegekörnyezete a begina-mozgalomra jellemző sajátos műfaj: a kolláció keretében jelenik meg. A Síralom az ilyenkor használatos cantiók egyike, melyeknek feladata volt a hallgatóság hangulati előkészítése az oktatásra. A Mária-síralom egy *nagycsütörtöki* kolláció előtt foglal helyet, női hallgatóság számára készült, a beginizmust jellemző tartalommal.

A szerzőnek ezt a tézisét *elfogadom, de nem tartom korántsem kielégítőnek.* Mind a tézis, mind a dolgozat megfelelő része megkerüli azt a tényt, hogy a Síralom olasz környezetben járatos, olasz iskolázottságú kéz jegyezte be olyan időben, amikor a flagelláns mozgalmak nyomán ehhez hasonló laudákat különösen Itáliában énekeltek, bár másutt is el voltak terjedve. A síralom funkciója egyáltalán nem mond ennek ellent, mert az 1300-as években a forradalmi flagellantizmus első hulláma elcsitult, és mindenfelé főleg nőkből álló flagelláns társulatok keretében élt tovább, ahol a laudák szerepe ugyan-

csak a devotio felkeltésében állott, főleg magára az önostorozásra, való előkészületül.

A szerző a flagellantizmusnak ezt a begina közösségekhez olyan *hasonló és vele érintkező állandó közösségi formáját nem ismerte fel*, s talán ennek tulajdonítható, hogy a forradalmi flagellantizmust, mellyel dolgozatában foglalkoznia kellett, *nem eléggé igazi mivoltában tárgyalja*. Olyan vallásos tömegjelenségnek tekinti, mely az orthodoxia keretein belül zajlott le, és amelybe belesodródtak eretnek elemek. E szemléletet nem lehet elfogadni, és szembe kell vele állítani a flagelláns tömegmozgalomnak olyan értelmezését, mely a feudális társadalommal való *szembenállás szempontjából ítéli meg a mozgalmat*. Döntő mozzanata az országutakon vonuló, országhatárokat semmibevevő flagelláns tömegmozgalomnak *a feudális társadalmi kötelekek felbontása*, és nyilván nemcsak a földek és műhelyek elhagyása, de a feudális tulajdon csorbítása is. Emlékeztetnem kell MEZEY elvtársat arra, hogy Dózsa kereszteshadának forradalmi haddá alakulásában mily fontos szerepet játszott, hogy a földesurak a földek elhagyásáért a hadrakelt jobbágyok családjain álltak bosszút, és a had szükségleteivel szemben ellenségesen viselkedtek. Ugyancsak súlyosan esik latba *a feudális kötelekek felbontása mellett a dogmatikai kereteket széttörő, érzelmi extázis*, melyről a laudák tanúskodnak, és a tömegmisztika olyan megnyilvánulásai, mint az Utolsó Itélet, *a végleges társadalmi igazságszolgáltatás azonnali bekövetkeztének hiedelme*. Mindezek a körülmények világossá teszik, hogy a flagellantizmust eretnek tömegjelenségnek kell felfognunk.

A szerző ezekután áttér a Margit-legenda kérdésére, és *tizenharmadik* tézisében, illetve dolgozatának megfelelő részében bizonyítja, hogy a Nyulak-szigetén levő apácakolostor, ahol Margit királyleány élt, egy begina kezdetű közösségből, a veszprémi Katalin-kolostorból származott.

E tézisét *fenntartás nélkül elfogadom*. MEZEY LÁSZLÓ vizsgálódásai a latin nyelvű Margit-legendák tekintetében, melyeket a XIV–XVII. tézisig foglal össze, továbbviszi a gazdag szakirodalmat, és meggyőződésem szerint *definitív eredményekhez jut*. Elfogadható, hogy az első legendát a királyleány gyóntatója, Marcellus készítette; hogy az első kanonizációs vizsgálat befejezése után ezt az első szerkezetet egy újabb „vita“ váltotta fel; elfogadható, hogy ebbe a vitába beledolgozták a II. kanonizációs jegyzőkönyv adatait, és így jött létre az a III. szerkezet, mely a magyar legenda közvetlen latin anyaszövege volt. Elfogadható a szakirodalom és MEZEY azon megállapítása, hogy Garinus, dominikánus magiszter legendája külön szöveghagyományt indít el 1340-ben, és helyeselhető, hogy a szerző bizonyítja, miszerint ebben *új legendaírási módszer* jelentkezik. Helyesen bizonyítja e stílusban a devotio megjelenését, azonban nem úgy értékeli *mint a laikus mozgalomra való visszahatás jelenségét*; a dolgozatban még van ennek valamelyes nyoma, az összefoglaló tizenhatodik tézisben már semmi.

Helyes a *tizenhetedik* tézis megállapítása a Margitról szóló verses zsolozsma keletkezéséről, és időpontja meghatározásáról.

A szerző ezekután áttér a magyar Margit-legenda szövegtörténetére. Mindenekelőtt *elfogadható az a tézise*, hogy a Pray-féle rövidebb legendának tartott szöveg nem más, mint a Margit-legendából készült kivonat.

Nagy jelentőségű a szerző megállapítása (tizenkilencedik tézis), mely szerint a magyar Margit-legendában nyomát sem lehet találni a Garinus-féle szerkesztési módnak és az új devóciós stílusnak. Helyesen következteti ebből, hogy a magyar Margit-legendának 1350 előtt, közelebről pedig 1300—1320 között kellett készülnie. *Jelentékeny és elfogadható az a megállapítása*, hogy olyan interpolációk kerültek a szövegbe, amelyek élő szájhagyományt közvetítettek. mégpedig olyan szájhagyományt, amely csak meghatározott ideig maradhat fenn. *Végül nagyjelentőségű MEZEY LÁSZLÓ megállapítása* atekintetben, *hogy a fordító kezdetleges latin tudása és járatlansága az egyházi terminológiában arra vall, hogy szigeti apáca volt.*

Elfogadható a szerző azon megállapítása is, melyet a *huszadik* tézisben foglal össze, hogy az eredeti magyar nyelvű Margit-legendát a XIV. sz. második felében, de kétségtelenül 1409 előtt javították, s a domonkosok új legendaírási izlésének megfelelően jelentéktelen mértékben módosították. Ráskai Lea 1510 táján ezt a második redakciót másolta le.

A szerző a *huszonegy-huszonhatodik* tézisig Margit királyleány és környezetének a laikus nőmozgalomhoz való viszonyát, illetve az erre vonatkozó fejtegetéseket foglalja össze. Felfogásom szerint helyesen bizonyítja, hogy a veszprémi Katalin-kolostor hírneves misztikusa, Ilona szoror nem volt Margit nevelője, és hogy a róla szóló mindenféle misztikus csodákkal teljes legendát már a magyarországi laikus nőmozgalom egy újabb fejlődési szakaszához kapcsolja, és megtalálja összefüggéseit a belga begina irodalommal. Ugyanakkor megállapítja, Margit vallásosságának jellegzetességeit, amelyben dominál az aszkézis, Krisztus szenvedéseinek tisztelete, és főként a szegénység kultusza.

Hiányoljuk a szerző e téziseiben egyrészt annak hangsúlyozását, *hogy a magyar begina-mozgalom a magyar társadalmi fejlődéssel együtt hogyan változott*, milyen fázisokon ment keresztül, és hiányoljuk, *hogy a kathar*, nálunk pařarén, valdens mozgalmakkal való kapcsolatáról *egyetlen* szót nem ejtett. Az Apoc-ródex keletkezésének több körülménye arra mutat, hogy a zalánkeményi beginák éppoly buzgó olvasói voltak a népi nyelvű eretnek fordításoknak mint külföldi társaik. A szerző *inkább csak hangsúlyozza, hogy a beginizmus határjelenség az orthodoxia és eretnesség között, semmint bizonyítja és elemzi tényeit.*

Annál szebb és eredményesebb bizonyítása Margit királyleány társadalomkritikáját illetően, mely egyaránt kiterjedt családjának tagjaira, nagyhatalmú urakra, világiakra és egyháziakra egyaránt. Helyesen hívja fel reá a figyelmet,

és bizonyítja is, hogy pörének tanúi között *nagy többségben voltak a szegények.* Úgy véljük, Margit királyleány belső eltávolodásának folyamatát *mélyebben kellett volna elemeznie, és nemcsak családjától való korai elszakadására kellett volna utalnia, de rendkívüli értelmi képességeire, és energiájára is.*

Élénken lehet helyeselni a huszonnegyedik tézis azon állítását, hogy bár Marcellus, Margit gyóntatója fontos tényező életében, de nem döntő tényező. Nagyon helyes megfigyelés, hogy Margit gondolkodásmódja nem a latin liturgiához kapcsolódik, mert latinul nem tudott. Ez vezet át Margit *igazi beginavoltának bizonyításához.* Úgy véljük, a szerzőnek nem szabad lett volna lemondani a legendának arról a tipikusan misztikus, és a hivatalos egyházat fölényesen megrovó mozzanatáról, amikor Marcellus atya nem hiszi el Margit előreérzését, hogy a Duna áradása el fogja lepni a kolostort. S mikor az áradat betör, megszegyenülten menekül előle. A tudós dominikánus megszegyenülése Margittal szemben, aki többet tudott, és előrelátott, *mert misztikus egységben volt az istenséggel, és így a természeti elemekkel is; a nem éppen orthodox misztikának egyik klasszikus példája.*

Végül *nagyon is valószínűnek tartom a szerző huszonhatodik tézisét,* mely szerint azokban a szövegekben, amiket Margit Marcellus atyával elmagyaráztatott magának, *Jagello-kori kódexainknek szinte minden műfajára ráismerhetünk. Feltétlenül elfogadom a huszonhetedik tézist,* amely összhangban van egy körülbelül háromnegyed évszázaddal későbbi adattal a *Passavanti-féle* adattal, hogy magyar nyelvű egész vagy részfordítás volt a bibliából. A legenda szövegéből kiderülőleg ez a *passió* szövege volt. Ugyancsak *elfogadom a magyar nyelvű István-legenda meglétét.*

Errel befejeztem MEZEY LÁSZLÓ téziseihez fűződő megjegyzéseim felsorolását avval a konkluzióval, hogy *Mezey László kandidátusi értekezését a maga egészében és minden lényeges eredményében elfogadom, és őt a kandidátusi fokozat elnyerésére minden tekintetben méltónak tartom.* Az is kitűnhetett a megjegyzésekből, hogy a kiváló szerzőnek törekednie kell az idealisztikus történeti szemléletmód maradványainak kiküszöbölésére, a történeti materializmus irodalomtörténeti következményeinek minél teljesebb levonására. Az erre való komoly törekvés nélkül nem születhetett volna meg ez a kandidátusi értekezés, de ahhoz, hogy méltó folytatása legyen, a módszerben rejlő lehetőségek minél eredményesebbek lehessenek, nem állhat meg félúton.

KOLTAY-KASTNER JENŐ opponensi véleménye:

MEZEY LÁSZLÓ értekezésében egyben kevesebbet és többet kapunk annál, amit a cím ígér. Kevesebbet, mert a középkori laikus mozgalmak sokszerűségéből csak egyet ragad ki, a németalföldi beginamozgalmat, melynek összefüggéseit csupán az albigenzesekkel vizsgálja, míg a waldenezsek, patarén-bogumilok szereplését nem érinti. Másrészt többet, mert két nyelv-

emlékünknek — az Ó-magyar Mária-siralomnak és a Margit-legendának — az „anyanyelvűség kezdetei“ összefüggésén messze túlmenő, részletes kritikáját nyújtja. Ez utóbbi törekvés határozta meg a laikus mozgalomra vonatkozó vizsgálódásainak szűkebbre fogását is, mert hiszen az „Írás és olvasás szerepéről a késő középkorban“ folytatott régebbi kutatások és a Jókai-kódex meg laikus biblia igazi társadalmi jelentőségét felfedő legújabb eredmények a „Waldensische und begardische Laienfrömmigkeit“, valamint a délvidéki patarén-eretnekség később huszitizmusba torkolló ágának szerepét a magyar anyanyelvűség kialakulása szempontjából a XIII. századra visszamenően is valószínűsítik.¹ A beginizmus szempontjából sem tartottuk volna fölöslegesnek, ha a szerző az e kutatásokban már hasznosított irodalmat számou tartja és szándékosan korlátozott látóhatárában az újabb beginakutatás adatait jobban tudja érvényesíteni. Dayton Phillips 1941-ben, Mensnek Louvain-Bruxellesben 1947-ben e tárgykörből megjelent könyveit csak folyóiratrecenziókból ismeri, s Vitryi Jakab Marie d'Oignies életrajzát is — ha a jegyzetelésből helyesen ítélünk — olykor másodkézből idézi.

A Lyège-környéki szövőmunkások — texerantok — szociális helyzetéből Mezey így is meggyőzően vezeti le a beginizmus és begardizmus új vallásos áramlatát s állapítja meg annak megjelenési formáit. De abban már nem vagyunk biztosak, hogy a beginaházakban együttélő szabad női közösségek mellett, melyek később premontrei, majd cisztercita, végül kolduló rendi felügyelet alá kerülnek, németalföldi és északfrancia területen is ne lettek volna otthon, családi körükben maradó, begina-vallásos életet élő s ilyen laikus szervezetbe illeszkedő asszonyok. Így talán túlzás e tekintetben a „magyar laikusnak maradt beginizmus *sajátságos* arculatáról“ beszélni, mely „nyelv szerint is magyar beginizmus sajátossága“ (58.1.). Azt sem látjuk eléggé meggyőzően bizonyítottnak, hogy „a mozgalom maga, legalább is, ami eretnek eszmei tartalmát illeti, nálunk még előbb kialakulhatott, mint a Gallia Belgica tájain“ (51.1.). Ennek megítéléséhez a külföldi begina-mozgalomnak a tárgyaltnál részletesebb ismeretére volna szükségünk.

Feltétlen meggyőző azonban Mezeynek ama, a Margit szenttéavatási pere tanúvallomásaira alapított, megfigyelése, hogy a magyar beginizmus a belgiumival teljesen egyidőben, városi környezetben, liègei területről bevándorolt kereskedők, iparosok ösztönzésére, esztergomi szövőmunkások közt bontakozik ki s nyer a fényűző egyházzal és rosszul szerzett világi gazdagsággal szemben vallott szegénységelv mellett forradalmi állásfoglalást. E bevándorlókról, kik a kereskedelmi útvonalak mentén telepedtek meg, szólt már Karácsonyi és Auner Mihály², de az általuk képviselt munkafolyamat elter-

¹ Helga Hajdu, *Lesen und Schreiben im Spätmittelalter*, Pécs, 1931.; Kardos Tibor: *A huszita biblia keletkezése*, M. T. A. Nyelv- és Irod. o. Közl. 1952. 127—177. ll.

² Karácsonyi János, *Sz. Ferenc rendjének története Magyarországon 1711-ig*, Bp. 1923—24. II. köt. 540. l.; Auner Mihály, *Latinus* — Századok 1916. 28—41. ll.

jedésének ideológiai következményei a történeti materializmus megvilágításában most jutottak csak helyes értelmezéshez. A vallomást tevő Mesa begina „aranyfonó” a magyar Margit-legenda szerint, s alighanem a nyulak-szigeti dominikánus királylány is beginafoglalkozást keres magának, mikor — domina Margaretha tanúsága szerint — „quandoque filando, quandoque lavando lanam”³. gyapjúmosással, szövással töltötte sokszor délutánját.

A beginizmusnak ez az azonos életkörülmények közt történő gyors recepciója párhuzamos azzal, amit az írástörténeti kutatások a magyar megészakfrancia és belgiumi területek szoros összefüggéséről tud⁴ e korban, s ami az Ó-magyar Mária-siralomnak Mezey által nyújtott magyarázatát talán még kiegészítheti. Ennek a nem liturgikus szövegnek magyar jelentkezését eddig is a laikus — közelebbről olasz flagelláns-mozgalom — eredményeként könyveltük el⁵. Mezey egy lépéssel tovább jut és az olaszországi domonkoskódex vizsgálatából, mely a szöveget fenntartotta, azt következteti, hogy a verset beginaközösség énekelte a nagycsütörtöki kolláció-beszéd előtt. Az anya siralma halott fia fölött ama beszédvázlat társaságában, melyben találjuk, valóban egy vallásos női közösség hangulati bemelegítését szolgálta a nagycsütörtöki ájtatossághoz. Ennek megállapítása jelen tanulmánynak egyik legbiztosabb és legszebb eredménye.

Nem lehetett volna azonban a kutatást magára az eredeti latin vers szerzőjére is kiterjeszteni? Geoffroy de Saint Victor (de Breteuille megh. 1194-ben) annak a párisi Saint Victor-kapunál fekvő híres ágostonrendi szerzetesháznak volt a tagja, melyről Mezey más összefüggésben (150—151.11.) helyesen állapítja meg, hogy „a nyugati misztika elvi előkészítéséül a viktoriánus szimbolikus teológiát dolgozta ki”. Skolasztika és misztika kibékítése jellemzi haladó vallásos gondolkodásukat. Geoffroy kortársa, a kolostor egy másik híres tagja, Adam de S. Victor (megh. 1190 körül) 27 fennmaradt szequenciájával a himnusköltészetnek újabb, *a világi költészethez átmenetet képező* formáját alapítja meg s tőle a németujvári és egri érseki liceum könyvtárának misszáleja tartalmaz sequenciákat.⁶ Nem valószínűtlen, hogy a S. Victor-kolostornak, ahol az Ó-magyar Mária-siralom eredetijének szerzője élt, rokonszenvenvel viseltetett a beginamozgalom iránt, melynek szelleméhez latin költeménye oly közel áll. Azt is tudjuk, hogy a magyar ágostonrendiek kiképzésének fontos központja volt a Saint Victor-kolostor. Egyikük, Alexander de Hungaria 1295-től tanul Párisban és 1303-ban „magister regens”, nyilvános tanár lesz a Sorbonneon. A szellemre, mi körülveszi, jellemző, hogy a Szép Fülöp és Bonifác pápa közt dúlt hatalmi vitában a király mellett foglal

³ *Monumenta Romana Episcopatus Vespremiensis*. I. köt. Bp. 1896. 257. l.

⁴ Hajnal István: *Írástörténet az írásbeliség feljűlulása korából*. Bp. 1921. és *Károlyi emlékkönyv* 203, 212. l.

⁵ Kardos Tibor: *Középkori kultúra, középkori költészet*. Bp. é. n. 142. kk. 11.

⁶ L. Gauthier, *Oeuvres poétiques de Adam de S. Victor*. Paris 1894.; Mályusz, *Károlyi-emlékkönyv*. Budapest 1933, 382. l.; Pintér I. 332.

állást és aláírja az egyetemes zsinat összehívását célzó követelést. A vatikáni könyvtár egy Párisban 1270 és 90 közt összeszerkesztett beszédgyűjteményét, mely egyetemi hallgatók számára készült kollációkat tartalmaz, s melyben a Saint Victor kolostori kódexekkel s egyben a löweni kódexszel való rokonságot lehetett felfedezni, valószínűleg Magyarországi Salamon dominikánus készítette, aki 1269-ben érkezett Párisba. A margóra négy magyar szót jegyzett emlékeztetőül a talán saját szerzésű beszéd magyar nyelven való elmondásához.⁷ Gragger Róbert viszont arról értesít, hogy a Saint Victort a Königsbergi töredék latinja is említi.⁸ Így megvizsgálандók lennének anyanyelvű irodalmunk megindulásának e beginizmusmal alkalmasint összefüggő tényei is.

Mezey a magyar beginizmust központilag a Margit-legendán és IV. Béla leányának 1271–74 közt lefolyt első, valamint 1276-ban két olasz kiküldött és jegyzője előtt lefolytatott második tanúkihallgatás jegyzőkönyvein keresztül vizsgálja.

Lovas a Margit-kérdésben utolsó, 1940-ben megjelent munkája (*Árpádházi boldog Margit*) után, Mezey itt is igen jelentős eredményekre tekinthet vissza. Teljesen meggyőző az a részletes szövegkritikán alapuló megállapítása, hogy az úgynevezett breviáriumi legenda Margit első életrajzát tartalmazza, melyet volt gyóntatója és lelki irányítója, Marcellus domonkos provinciális röviddel a szűz halála után, az első vizsgálat megindulása előtt írt. Ezt a szerző által Marcellus I-nek elnevezett alapszöveget bővítette ki azután a legendaíró az első kihallgatás anyagával a Marcellus II-nek elnevezett fogalmazásban, amely a Böle Kornél által felfedezett és 1937-ben közrebocsátott 1999. sz. bolognai kéziratban maradt fenn. Ez régebben csupán Johannes Vercellensis latin változatának Jörg Walter által készített német fordításán keresztül volt ismeretes.

A verses zsolozsma időbeli elhelyezését a második tanúkihallgatás 1276-i dátuma körül is véglegesnek tartom, de a legenda későbbi családfájának megkonstruálása körül már néhány vitatható pontot kell felemlítenem. Kétségtelen, hogy a magyar Margit-legendá elött már kész latin fogalmazás állott, mely Marcellus második életrajzát kiegészítette az olasz doktorok által felvett és — ahogyan ez a Margit koporsójából előkerült másolatból kiderült — valaki által már bizonyos szempontok szerint legendaszerű összefüggésben csoportosított tanúvallomások anyagával. Ezt a változatot, mely csak a magyar fordításból ismeretes, Mezey Marcellus III-nak nevezi s egy ismeretlen nyulak-szigeti apácának tulajdonítja. Az Officium-legenda ez utolsó szövegezését 1276–1300-ra teszi és megrendelőjének V. Istvánnak Erzsébet nevű lányát tartja, aki gyermekkorban került nénje Nyulak-szigeti kolostorába s a 70-es

⁷ Gábrriel Asztrik, *Magyarországi Sándor mester, a középkori Sorbonne tanára*. E. PH. K. 1941. 22–30. 11.; *Egy XIII. századi magyar klerikus párisi egyetemi szentbeszédgyűjteménye*. U. o. 1943. 164–193. 11.

⁸ *Ómagyar Máriasisiralom*. Magyar Nyelv 1923. 7. 1. Erre legközelebb visszatérünk.

években a monostor priorisszájává lett. E feltevést fölöslegesnek és ingatagnak találjuk, mert — bár, úszva az árral a tanúkihallgatások alkalmával két kisebb gyógyulását is tulajdonítja nagynénjének⁹ — amit kolostori életéről tudunk nem nagyon bizonyít mellette. Másra sincs gondja, mint arra, hogy IV. Lászlóval a kolostor vagyonát a maga érdeme feltüntetésével gyarapíttassa, 1285-ben egy szerelmi botrányba keveredik, két évvel később pedig erőszakkal elraboltatja magát a kolostorból, hogy a szép lovag-költő, varázsló cseh kormányzóval, rokonával vérfertőző házasságra lépjen. Kun László vipera-ágyasával, Eduával egy követ fúj ez időben a király felesége, Anjou Erzsébettel szemben. Lodomér esztergomi érsek szakrimoniális apáca helyett antimoniálisnak nevezi. Ha pedig 1276 és életének 1285-i kisiklása közé akarnók tenni az utolsó Marcellus-szöveg megrendelését, alig tudjuk magunknak megmagyarázni a nagy hangulati változást, mi nyolc éven belül a kolostorban lejátszódott volna. Marcellus második fogalmazása ugyanis elég élesen tárgyalja a Margit és szülei közt felmerült ellentétet, mi abból adódott, hogy 1249-ben a lengyel herceggel, 1254-ben II. Ottokár cseh királlyal való eljegyzése, 1261-ben ez utóbbival s végül 1269-ben Anjou Károllyal való házassági terveiket, melyekhez a királyi politika sorsdöntő érdekei fűződtek, ez alkalmakból kiereszkedett fogadalmához, majd felszenteltségéhez ragaszkodva, megtagadta.¹⁰ Johannes Vercellensis e részeket még erősebben színezte. Az V. István érdekében, apjával szembeszállását, valamint Margit társnőinek önérdemből történő állásfoglalását az állhatatos szűz ellen, mi odáig fajul, hogy a kolostor elhagyására akarják kényszeríteni, szintén nem titkolja el a Marcellus II.¹¹

A 2. jegyzőkönyv idejében viszont teljes összhang és összetartás mutatkozik a vallomást tevő régi apácatársak közt. Sem külső, sem belső ellentétekről nem esik itt egy szó sem. Margit miszticizmusa jegyében erős kollektíva kovácsolódott össze, melybe Marcellus is beleilleszkedik.¹² Legföljebb Szabina céloz rá, hogy sok mást is tud, de nem mondhat többet: „Multa alia scio, sed non possum dicere plus“.¹³

A Marcellus III-at fordító magyar legenda — mindkettő a kolostorban vagy vele szoros összefüggésben keletkezett — visszatér a korábbi spontánabb megnyilatkozásokhoz és a külső meg belső ellentéteket a Marcellus II. alapján kihangsúlyozza. Erzsébet megrendelői szerepének és a Marcellus III.

⁹ *Mon. Rom. Ep. Vespri*. I. 185 kk. II.

¹⁰ Karácsonyi János, *A mérges vipera és az antimoniális. Korkép Kun László idejéből*. Századok, 1910. 1–24. ll.; Wertner Mór, *Az Árpádok családi története*. Nagy-Becskerek, 1892. 527–534. ll.

¹¹ Lovas, *id. mű* 219, 230. ll.

¹² L. A. Gombos, *Catalogus fontium* III. 2009. kk. II.

¹³ *Mon. Vespri*. 275. kk. II. 206. l.; Lovas E.: *Boldog Margit történetének részletes forráskritikája*. A pannonhalmi főapátsági főiskola évkönyve. 1915. 226, 250–51. ll. (Forráskr.)

szöveg túlkorai elhelyezésének kérdésében kissé szkeptikussá tehet ez a második jegyzőkönyvénel jobban a Marcellus II. felé vonzó előadásmód.

A magyar legendát Mezey azután 1300—1320 közti időre datálja igen logikus okfejtéssel, majd feltételez egy 1360 és 1409 közti első modernizálást, melyen keresztül jut el Ráskai Lea 1510-i másolatáig. Ha csak a felhozott történeti és szövegkritikai érveket nézzük, ez eléggé meggyőző is lenne. Csak segítségül kellett volna hívni — mint ez a laikus biblia esetében történt — a nyelvtörténeti vizsgálatot is. Már Horváth István ezt írja Pray György véleményét cáfolva: Ha ily korai lenne a Margit-legenda, „ama nevezetes Halotti Beszédnek együgyűbb és durvább szólása módjához igen közel járna. Hanem azzal állhatnak ellenünk, hogy a' ki mását vette, a szólásnak eme régibb módján simogatott a' maga idejéhez képest. De a' jámbor mása tevő bizony nagy simogatást merészlett tennie“.¹⁴ A szerző, akitől az újonnan meginduló Nyelvelméltár forrásokkal párhuzamba állító kétnyelvű szövegeket közlő sorozatában a Margit-legenda kritikai kiadását várjuk, ott talán e nyelvi vizsgálatot elvégezheti ugyanakkor, mikor szembe kerül majd az ott és a 2. jegyzőkönyvben előforduló magyar személy- és helységnevek problémájával is, melyet most a Zych tartománya értelmezésével az előző vélemények kritikájának elmulasztásával csak egészen felületesen érint.¹⁵

A másik legendacsoport elindítója Garinus párisi domonkos hittudós. Vaucemain Hugó rendfőnök megbízásából 1340-ben írta művét az akkor legújabb és leghitelesebb adatok, a 2. jegyzőkönyv alapján. Szövege semmi rokonságot nem mutat a Marcellus 3-mal, mi e hivatalos rendi életrajz írójának biztosan rendelkezésére áll, ha már akkor meglelt volna.

Mezey a különbséget abban látja a két legendatípus között, hogy míg az első kronológiai sorrendben halad, a második időrendtől független jellemképet ad, mi Hugó de Vaucemain hagiografiai reformjának eredménye lenne. Ezt az abszolút megfogalmazást később maga a szerző enyhíti s csak „bizonyos időrendi tagolás“ról szól (102. l.). Azonban Horváth János magyar legendákról, mely az 1. csoportba tartozna, épp azt állapította meg, hogy „nem élettörténet az, inkább jellemzés“¹⁶ s Mezeynek a Garinus-csoportból vett kronológia-ellenes példáival szembe állíthatunk hasonlókat a Marcellus-csoportból is. A Margit-legenda 56. oldalán olvassuk: „Ez vala három ezten-dovuel ez zent zveznek halala elevt“; a 66. oldalán: „Ez zent gyermek az fevlden az ev mesterenek mellette le telepedik vala“; a 77. oldalon „es vala ez dolog zent margyt azzonnak halala elevt evt eztendevuel“.¹⁷

¹⁴ Nyelvelméltár VIII. Bev. XXIII—XXV.; *Tud. gyűjtemény* II. köt. 85. l.

¹⁵ Wertner Mór: *A Margit-legenda genealogiai és földrajzi adatai* Turul 1903. 33—38. ll. a problémát felveti; néhány magyarázattal a *Mon. Rom. Ep. l'esper.*-ben a kiadó, Fraknói Vilmos is megpróbálkozik. A Zych Lovas Margit-életrajza szerint (71. l. jegyz.) Kucsó; Timár K., *Árpádházi b. Margit legendája. A breviárium legendák.* Kalocsa 1934. Pannonia 6. sz. 27. l. szerint Zirc; Mezey szerint Bítaszék.

¹⁶ *A magyar irodalmi műveltség kezdetei.* Bp. 1931. 220. l.

¹⁷ *Nyelvelméltár VIII.* a kódex eredeti lapszámozása szerint.

A két csoport közt nem is ezt tartjuk a legfeltűnőbb különbözésnek, hanem azt, hogy a Garinus-csoport nem tud semmit a Marcellus-csoport ama elbeszéléseiről, melyekben Margit kemény kritikát mond a szegényeket elnyomó világi és egyházi fejedelmekről és társnőivel szemben is megvédi a maga szegénységhez, alázathoz és szűzességi fogadalomhoz hű életformáját. Garinus nem ismerte az 1. jegyzőkönyvön alapuló második Marcellus életrajzot, de az, tekintettel az újabb és hitelesebb tanúvallomásokra, nem is érdekelte. A Garinuson alapuló Nápolyi legenda ugyanigy nélkülözi a Marcellus-csoport imént jelzett eseménysorát s amennyiben kiszínezi - feldagasztja alapszövegét, azt a második kihallgatási jegyzőkönyvből teszi.¹⁸ E közös forrásból s nem a magyar legenda latin eredetijének ismeretéből erednek a Nápolyi és Magyar életrajz közt megállapítható hasonlóságok. A Nápolyi legenda igen szívesen továbbá novellisztikusan kiszélesíteni Margit aszkézise szempontjából közömbös vonásokat¹⁹, melyenek a Duna áradása vagy a kútba zuhant Ágnes szolgálóleány csodás kimentése. Kiaknázatlanul hagyott volna-e olyan magyar legendában meglevő, de a 2. jegyzőkönyvben hiányzó részleteket, mint azt, hogy a kolostor kútja a konyhabejárat előtt volt s nem volt kávája : így eshetett bele Ágnes a sötétben, vagy hogy Marcellus nemcsak exkommunikációval fenyegette meg a sororokat Margit temetése után, ha be nem vallják, hogy a sírból kiáradó csodás szag ott általuk elhelyezett illatszertől ered, de külön gyónásban is kikérdezte őket erről? s elfelejtett volna-e szólni a lombard kőfaragókról, akik Margit sírját megfaragták „veres marvanbol“?²⁰ Milyen novellákat tudott volna az ilyen részletekből kerekíteni!

Ezt a novellázást, pszichológiai megalapozást, irodalmi szándékot tartottam a Nápolyi legenda legjellemzőbb tulajdonságának 25 évvel ezelőtt megjelent dolgozatomban, aminek fenntartása nem zárja ki, hogy igazat ne adjak Mezey ama fejtegetéseinek, melyek Raimondo da Capua (megh. 1399)²¹ S. Agnese da Montepulcianoról és sienai Katalinról írott legendáival való érdekes összevetés kapcsán a bennük megnyilvánuló kolduló rendi „fervor“ közös stílusjegyeire mutatnak rá. Véleményem szerint a Nápolyi legendában van valami laikus jellegű többlet, ami miatt ma sem tarthatom pusztán a dominikánus *devotio* termékének, mint Mezey, hanem az anjou Róbert király udvarában uralkodó eretnek ízű fraticelli-szellem visszatükrözőjének. Persze ez a fervor a Nápolyi legendában nem jut el még Margit stigmáinak hirdetéséig (123.1.). Ez csak később, a Borselli-legendában és a Margitnak tulajdonított „Specchio della anime semplici“-ben történik meg,

¹⁸ Lovas E., *Forráskr.* 318. l.

¹⁹ Kastner Jenő; *Együgyű lelkek tüköre.* Budapest 1929.

²⁰ *Nyelvemléktár* VIII. 105, 107. ll.

²¹ L. G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana.* Modena 1789. V. köt. 184—185. ll.

melyeket a jelölt kikapcsol vizsgálódása köréből, de melyek nélkül a Margit-legenda ez ágának viszonya a franciskanizmushoz nem tisztázható.

Eretnek ízű laikus vallásosság és szerzetesi *devotio* érintkeznek a Nápolyi legendában, melynek a történeti igazság szempontjából való teljes megbízhatatlanságát Lovas (Forrás krit. 346. l.) és Mezey (112. l.) is erősen hangsúlyozza. Az ilyen, „Mischtypus des Geistlichen und Säkularen“²² nem ismeretlen az európai legenda-irodalomban.

Garinus rendkívül józan és precíz — az 1276-i tanúkihallgatásokon túl a szóhasználatból csak az elevációt elfogadó —²³ hivatalos rendi legendájának laikus jellegű átalakításában itt az antimoniális Erzsébetnek tulajdonított szerepet, aki férje halála után 1300-ban II. Anjou Károly feleségének, az ő Mária nővérének segítségével a nápolyi S. Pietro-kolostorba jött elfelejtetni botránnyos életét, de a ránk maradt adatok szerint itt sem „Margit asszonyunk regulája“ szerint viselkedett,²⁴ és közlései inkább némely érdekes élettörténeti részletre vonatkoznak, mi csak a Nápolyi legendában található meg. Azt a közvetlen és folyamatos szerepet, mit neki Mezey tulajdonít a legenda kialakításában, nem tudom elfogadni.

De Mezey központi problémája: a laikus begina vallásosság hatása Margit magatartásában. Alázat, szegénységkultusz, a gonoszul szerzett gazdagság megvetése, a szüzességnek mindennél magasabbra becslése valóban azonos életeszményre mutatnak. Mezey fejtegetései után az is világos, hogy a veszprémi monostor eredetileg begina együttélés volt és még Margit odakerülésekor sem volt szigorú klauzurájú apácakolostor. De nem kevésbé bizonyos, hogy Mária királynő úgy ott, mint a Nyulak szigetén főrangú családok gyermekeivel vette őt körül.

Egyáltalán úgy tartjuk, hogy a szigeti zárda alapítását a királyi és érseki kastélyok közelében részletesebb vizsgálat tárgyává kellene tenni. Mária királynő Laskaris niceiai görög császár leánya. Gögös asszony, aki IV. Béla udvartartásában bizánci merevséget honosít meg. A bizánci pantokrator-kolostor, melynek megalapításában II. Kommenos János mellett felesége, László királyunk Piroska lánya (Iréne) is részt vett,²⁵ élénken élhetett emlékezetében. Dinasztikus temetkezési és egyben kórház-kolostor volt az, melynek nyugati kolostoralapításokra s főleg a francia királyok Saint Denis-i temetkezőhelyére való hatását, Vasilev és Dimitrievszkij kutatásaira támaszkodva.

²² Schreiber Georg: *Gemeinschaften des Mittelalters*. Münster 1948. Byzantinisches u. abendländisches Hospital.

²³ Erre csak példa s nem forrásként említettem a Fiorettit, mely a XIV. század közepének terméke; Natalino Sapegno, *Il trecento*. Storia letteraria d'Italia. Milano, 1938. 535. l.; Kastner Jenő, *A Jókai-kódex és az obszerváns kódexirodalom*. E. Ph. K. 1932—33.

²⁴ L. Wertner *id. mű.* 527—540. ll.; *Együgyű lelkék tüköre* 22—23. ll.

²⁵ Moravcsik Gyula, *Szent László leányja és a bizánci Pantokrator-kolostor*. A konstantinápolyi M. Tud. Int. Közl. 7—8. füzet.

Georg Schreiber mutatta ki.²⁶ A Bizánccal való politikai és családi összekötetés a XII—XIII. században állandó nálunk.²⁷

A nyulakszigeti kolostorról tudjuk hogy „az alapítás és a berendezés költségei Mária királynénak hazuról hozott kincseiből kerültek ki“. Az, hogy a híres Villard de Honnecourt francia építésszel, ki a cambrayi és rheimsi dómok építésében is részt vett, készítteti el Budán a terveket és hogy — mint Lux Kálmán rekonstrukciójából kiderül —, igen tekintélyes építkezéstről volt szó, mutatja az alapítás különleges jelentőségét.²⁸

Fel lehetne vetni a kérdést, nem a Pantokratorhoz és S. Denishez hasonló dinasztikus s egyben családi temetkezési egyházra és kolostorra gondolt-e Mária királynő? Margittal egyidőben még két királyi hercegnő lakik benne; IV. Béla és utódai gazdagon látják el javadalmakkal. IV. Sándor pápa 1257-ben kivieszi a veszprémi megyéspüspök és esztergomi érsek joghatósága alól és közvetlenül az apostoli szék alá rendeli, kevéssel utóbb pedig búcsut engedélyez már temploma számára.²⁹

Apa és leány viszonyának teljes megromlásából, sőt a köztük történt szakításból magyarázható, hogy IV. Béla — bár a Nyulak szigetén hal meg — úgy rendelkezik, hogy az esztergomi ferenceseknek ugyancsak általa alapított templomában Béla fia mellé temessék el, hova rövidesen felesége is követi (1270).³⁰ De már V. István és felesége, Kun Erzsébet, valamint IV. Béla unokája, Béla macsovai herceg (megh. 1272) itt temetkeznek.³¹

Margit életrajzában is van egy mozzanat, mely Bizánc felé mutat: „... es hagyta el hozny az ev arambol chynalt tablayat, mely tablában vadnak nagy sok zenteknek ereklyevk es az elewen zent keresztfa...“³² A Magyar legenda egy más helyére és az „eleven keresztfa“ általában „feszület“ egyházi értelmére hivatkozva. Mezey tagadja, hogy Margitnak ilyen ereklyéje lett volna. Pedig ez az aranytábla nagyon hasonlít valami bizánci ikonhoz, s a XIII. században Konstantinápoly híres volt a velenceiek által közvetített ereklyekereskedelméről: főleg a keresztrefeszítéssel kapcsolatos állítólagos emléktárgyak gazdagságáról, melyek — akkori hit szerint — megvédik a várost a pogány foglalástól.³³

²⁶ „... weisen die abendländische Verbände manche Berührungen mit dem byzantinisch-levantischen Mönchentum auf.“ Schreiber, id. mű 436. l.

²⁷ Moravcsik Gyula, *III. Béla és a bizánci birodalom Mánuel halála után*. Századok 1933. 518—528. ll.; Wertner Mór, *Margit császárné fia* Századok, 1903. 593—611. ll. — Wertner id. mű 354—357. ll.

²⁸ Lovas E. *Margit-életr.* 94—108. ll.

²⁹ *L. Mon. Rom. Ep. Veszpr.* I. 136, 137, 146, 156. ll.; Theimer, *Vetera Monumenta*, Roma 1859. I. 352. l.

³⁰ Hóman—Szekfű, *Magy. Tört.* III. kiad. Bp. 1936. I. 583.

³¹ Lovas E. *Margit-életr.* 107—108. ll.

³² *Nyelvemléktár* VIII. 130.

³³ L. Bertrand de la Brocquière útleírását. Szamota I., *Régi utazások Magyarországon és a Balkánfélszigeten*. Bp. 1891 (Olesó Kvt.).

A Pantokrator kolostorból indult ki az a felfogás is, mely a betegben isten szegényét látja. Őt alázatosan szolgálni a legfőbb érdemszerző cselekedetek közé számít. Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy Margit nemcsak önfeláldozóan ápol, de gyógyít is, mégpedig nem csupán csodás ráhatással. Az imént említett ikont vagy aranytáblát azért hozatta olyan sietve el, mert „Nemev nemev orvossagot hallot vala zent margyt azzon. es meg chynala az beteg sorornak es neky ada. Myhelen zent margyt azzon az beteg sorornak ada az orvossagot. legottan az beteg el vezte nyelueet es okossagot ezeet.”³⁴

A nyulakszigeti domonkoskolostor alapításának esetleges összefüggését a bizánci Pantokrator példájával jó lenne tüzetesebb vizsgálat tárgyává tenni.

Margit vallásosságának egyik legfontosabb érintkezési pontját a beginizmussal a népnyelvű olvasmányok hallgatása képezi. Mezey kitűnő képet ad értekezésének utolsó fejezetében Margitnak mai szemmel nézve alacsony műveltségi fokáról. De azt hiszem, érdemes azt is megfigyelnünk, hogy ezekről az olvasmányokról az 1276-i vizsgálatkor nem szól sem gyóntatója, Marcellus, sem Mihály provinciális, sem Olympiades és Katalin priorissa, volt tanítói, valamint a többi kihallgatott dominikánus szerzetes — Petrus provinciális; Felicianus, a nyulakszigeti domonkos monostor perjele és Jordanus a királynő gyóntatója sem. Pedig a pápa külön engedélyével e dominikánusok lelki gondozására volt bízva az apácakolostor és közéjük tartozott az a Desiderius fráter, aki e felolvasásokat Margit előtt végezni szokta. Neve három tanú vallomásában is előkerül³⁵ s egyikük meg is mondja, hogy „adhuc est in monasterio”. Még sincs semmi jelünk arra, hogy Desiderius-frátert kihallgatták volna, vagy hogy a bizottság e ponton — mint más esetekben tette — fürkésző kérdéseivel el kívánta volna mélyíteni érdeklődését. A leg részletesebben Kathérina cantrix, tehát a karének vezetője világosít fel, hogy a napi evangéliumot, husvét hetében a kinszenvedés történetét s a szentek, mártírok életét magyaráltatta magának. A hallottakat azután közös munka közben továbbadta társnőinek: „et quando nos eramus in domo illa, in qua sorores laborant, ipsa veniebat illuc et exponebat nobis”.³⁶ Tehát nemcsak anyanyelvű olvasmányt és külön magyarázatot hallgat, hanem továbbadja, propagálja a tudomására jutottakat. Nem csoda, ha e tipikusan laikus vallásos jellegű tevékenységet a vizsgáló bírák nem tartották a szenttéavatás szempontjából kiemelendőnek. De a király is, akinek a haragja, Margit 1269-i vonakodása után, hogy világpolitikai terveinek szolgálatába álljon az Anjou Károlyval való házasság révén, Marcellust a provinciális tiszttől való visszavonulásra kényszeríti, az ilyenféle felolvasásoknak tulajdonította lányának makaességát. Hiszen a passzióba és mártíriumokba való

³⁴ *Nyelvmléktár* VIII. 130.

³⁵ *Mon. Rom. Ep. Vesper. I.* 235, 254, 282. II.

³⁶ *Uo.* 254. I. — *Nyelvmlékt.* VIII. 46–48. II.

beleélés a dogmatikus vézetéstől könnyen elhajló egyéni misztika legjobb iskolája volt.³⁷

Nemcsak atyjával szemben, de magával egyházával szemben is megkeményíti magatartását ez a laikus, begina jellegű vallásossága. Mikor arra céloznak, hogy az Anjouk keleti politikájának érdekében a pápa is kívánja a házasságot s kész őt felmenteni szűzességi fogadalma alól, szembeszáll az egyházi exkommunikáció eshetőségével is.³⁸ A magyar társadalmi állapotok éles kritikáját jól kiemeli Mezey, de nem említi, hogy a magyar legenda egyéb bírálatot is tartalmaz : így a „gonozvl tanalechozo zerzetevssevk“-kel szemben, akik el akarják téríteni a hívőt Margit sírjának meglátogatásától.³⁹ Találunk benne célzást a „Jo zerzetesseknek zokasok“-ra⁴⁰ s arra, hogy „az clastron nem azoknak helyek es lakodalmok, kik az jelen való jókat, ez velagi jokat keresik, hanem azoke kyk az juvendev mennyey jókat keresik“.⁴¹

Margit ilyen elzárkózása a feudális környezettől és begina miszticizmustól áthatott vágya, hogy még a földi életben egyesüljön istenével, feltételezik Mezey szerint a szemlélődő ima ama típusát, mely a latin ismerete és önálló olvasnitudás híján csak anyanyelvű tanításokból és felolvasásokból táplálkozhatott. Mióta Kálmán királyunk alatt az első esztergomi zsinat 1005-ben elhatározta, hogy „az evangéliumot, epistolát és hittételeket meg kell magyarázni a népnek“⁴², a papok bizonyára glosszák és feljegyzések, majd összefüggő szövegek útján teljesítették a követelményt. Idegen ember számára ez az itthoni misét talán már korán „kissé magyaros“-nak tűntette fel.⁴³

Az önálló olvasásra sokáig nem voltak meg a feltételek ; azt az egyház sem nézte jó szemmel. Magyar nyelvű liturgikus énekről kevés adatunk van.⁴⁴

Ellenben beginaközösségénekli az Ó-magyar Mária-síralmat és az Ó-magyar olvasókönyv szerkesztői szerint nem lehetetlen, hogy „az evangéliumok tanításától eltérő, az egyháztól is váltig kifogásolt, sőt elítélt (condemnált) apokryph szövegek botránkoztattak meg“ annyira egy könyvkötő barátot, hogy a „Königsbergi töredék“-et tartalmazó kódex lapjait felszeletelte.⁴⁵

³⁷ Kozima Erzsébet, *A misztika és b. Margit* (dok. ért.) Vác. 1930 19, 25. ll. ; Lovas E., *Margit életr.* 231. l. ; Marcellus II. a király szerepét diplomatikusan mentegetni igyekszik u. o. 225. l.

³⁸ „... ipsa mihi finaliter respondit, — vallja Marcellus — quod prius sustineret se excommunicari, quam consentire parentibus suis“. *Mon. Rom. Ep. Vespr.* I. 220 278. *Nyvt.* VIII. 33. I. az *excommunicari* kifejezést enyhítve „meg átkozzanak“-kal fordítja.

³⁹ *Nyvt.* VIII. 168—171.

⁴⁰ U. o. 119.

⁴¹ U. o. 44.

⁴² Jakubovich—Pais, *Ómagyar olvasókönyv.* Pécs, 1929. XXXII. l.

⁴³ Szamota István *id. mű* 92. l.

⁴⁴ Radó Polikárp : *Nyomatott liturgikus könyveink kéziratos bejegyzései* (Az Orsz. Széchényi-Kvt. Kiadv. XIX. Bp. 1944) 60. l.

⁴⁵ *Ómagyar Olevk.* 181—182. ll.

Még akkor is, mikor a beginák, Georg Schreiber kifejezésével élve, a harmadrendek útján, a kolduló szerzetesek szellemi jobbágyaivá lesznek,⁴⁶ a XVI. század elején író kolostori szerzők ízlésükhöz alkalmazkodva „minél romantikusabb vallásos vagy *inkább csak épületes*“, tehát nem liturgikus jellegű olvasmányokkal igyekeznek őket ellátni.⁴⁷

Ilyennek szánhatta Ráskai Lea is másolatát. Mezey kutatásai figyelemztetnek arra, hogy szövegről-szövegre vallatóra kell fognunk kódexirodalmunk termékeit, mikor és milyen közösség részére készült eredetijük. Különösen áll ez azokra a kódexekre, melyek a begina érzésmódúnak bizonyult Margit-legenda misztikus beállítottságával rokonságot mutatnak: a Seuse Henrik (1295—1366) domonkos misztikus elmélkedéseivel átszőtt passziószöveget tartalmazó Nagyszombati kódexre, a Bonaventura (1221—1274) két hosszabb szemlélődő passziófejtegetését magában foglaló Debreczeni és Lobkovitz-kódexekre, a Sienai Katalin (1317—1380) jellemképét nyújtó Érdy-kódexre. — Ha nem is következtethetünk talán teljes bibliafordításra, mire sem Passavanti bíráló megjegyzése, sem a Margit-legenda megfelelő helye nem ad elegendő támaszpontot, ilyesfajta passió olvasásnak és magyarázatnak képzeljük el a Desiderius fráter által gyakorlottat. Mezey kutatása felettébb valószínűvé teszi, hogy volt a XIII. század második felében anyanyelvű szöveg, mi ezt részére lehetővé tette.

Rámutattak már arra,⁴⁸ hogy a misztikusok világtól való elzárkózásával maga a középkori ember ismeri el eszméinek csődjét s hogy a náluk megnyilatkozó egyéni tapasztalatra törekvés, fejlődésvágy, ismeretéhség, a dogmatikus egyházi hagyománnyal való szembenállás egy készülő prereformáció hajnalodását jelenti.

Mezey László jól megmutatja ennek a nálunk is már a XIII. század második felében a beginamozgalommal kezdődő folyamatnak társadalmi alapjait, tükröződését a Margit-legendában és szerepét anyanyelvű irodalmunk megindulásában.

Kandidátusi értekezését elfogadásra javaslom.

MEZEY LÁSZLÓ:

VÁLASZ AZ OPPONENSEKNEK

Mindenekelőtt meg kell bírálóimnak köszönnöm, hogy értekezésemet oly alapos és számomra is sok tekintetben — különösen ami a további kutatásokat illeti — tanulságos vizsgálatnak vetették alá. Mivel a bírálatokból úgy tűnt ki, hogy a most meginduló vita lényeges szempontjai, az opponensi véleményekben már kifejezést nyertek, a vita folyamán esetleg felmerülő

⁴⁶ „Eine art geistigen Vasallentums tut sich auf“. *Id. mű VI. l.*

⁴⁷ Katona Lajos, *A Teleki-kódex legendái*. Akd. Ért. XV. 1904.

⁴⁸ Otrókocsi Nagy Gábor, *A misztika kódexirodalmunkban*. Debrecen 1937.; Klaniczay Tibor, *Régi magyar irodalom I. rész* (Bölcsészettudományi Kar jegyzetei. 144 kk. II.)

sok és fölösleges ismétlődést és kitérőt talán elkerülhetünk, ha a bírálatokra már most minél részletesebb választ igyekszek adni.

KARDOS TIBOR akadémikus opponensi véleményét különösen azért fogadom hálásan, mert sok tételnek főként ideológiai, de jelentős tárgyi korrekcióját is adta. Bírálatát ilyen értelemben általánosságban és lényeges vonatkozásaiban elfogadom és köszönettel fogadom. Legyen szabad azonban abbeli vélekedésemnek kifejezést adni, hogy az egyes tételek bírálatának oka több esetben téziseim és a disszertáció szövege közötti — főként fogalmazásbeli — eltérés lehetett. Mivel ennek tisztázása a vita további tárgynáltartása miatt lényegesnek látszik, első opponensem bíráló megjegyzéseit az alábbiakban sorra veszem és a magam ellenészrevételeit kifejtem.

Első tézisemet főként azért érte bírálat, mert irodalmi anyanyelvűségünk kialakulására vonatkozó eddigi nézeteket emlegetek általánosságban, holott opponensem feltétlenül helyesen állapítja meg, hogy a téves nézetek csak a reakciós uralkodó szellemtörténeti áramlatnak kifejezői. Azt hiszem ezzel kapcsolatos és egyébként elfogadandó megjegyzései velem szemben bizonyos mértékben élüket vesztik, ha értekezésem első mondatát idézem: „A magyar irodalmi anyanyelvűség kialakulására vonatkozó, eddig uralkodó nézetek két tételben foglalhatók össze. . .“ A továbbiakban — hangsúlyozom a szövegben — nem marad megemlítetlenül ennek a helytelen felfogásnak kritikáját célzó munkásság sem. Méltatásra talál az, kétségtelenül nagyjelentőségű, úttörő kutatómunka, melynek eredményeként ú. n. kódexirodalmunk sokáig szigorúan egyházas szerzetesi értelmezésével szemben először jut kellő tárgyaláshoz ez irodalomban a laikusmozgalom irodalmi szerepe. Ez, mint jól tudjuk és az értekezésben sem titkolom éppen Kardos Tibor egyik legidőtállóbb eredménye. E tézis bírálatát a továbbiakra nézve elfogadom.

A második tézist érő bírálat lényegével szemben — úgy vélem — értekezésemben magam is többször és pozitív módon foglalkozok állást. Így a 12. oldalon, ahol megállapítom: vita sem lehet arról, hogy a laikus vallásosság szükségszerűen társadalmi összefüggésekből alakul-e ki?

A negyedik tétel bírálatával kapcsolatban legyen szabad arra hivatkoznom, hogy értekezésem 14—15. oldalán a középkori szövőipar munkafolyamatainak differenciált voltára, a szövőmunkások kollektív tudatának kialakulására elég részletesen utalok.

A hatodik tétel bírálatát teljesen elfogadom.

A tizenegyedik tétel bírálatát hasonlatosképpen. Mindössze csak azt kívánom megjegyezni, hogy a nemesi származású beginák osztályukhoz való viszonyát adatok hiányában nem vehettem részletesebb vizsgálat alá. Joggal tételvezhetjük azonban fel — a nyugati viszonyok elemzése is ilyen eredményekhez juttatott —, hogy a beginizmus következetes megélése a penitens osztályáról leszakítja, mint ezt Margit esetében is nyilván látjuk. Kétségtelen ugyanis, hogy Margit és kolostori környezete között megállapítható egy elég

nagy és halálával is csak nehezen oldódó feszültség. Ez kétségkívül arra mutat, hogy a szigeti apácák, e gőgös ispánlányok, osztályukon kivülinek tekintették őt, ezért mertek vele oly kíméletlenek lenni. Ezt a szempontot, bár utalok rá, értekezésemben nagyobb részletességgel nem dolgozom ki.

A tizenkettedik tétel kritikája súlyosan kifogásolja, hogy megkerülöm a Siralom és az olasz „laudesek“, valamint a flagellantizmus kapcsolatát. Ami a „laudeseket“ illeti, a Lauda-éneklők és a Planctus egymással kapcsolatba-hozását valóban nem részletesen végeztem el. A kérdést teljesen még sem kerültem meg. A 62. oldalról idézek: „A fiát sirató anya panaszában énekelték meg előszeretettel a passiót az itáliai lauda-társulatok. A „laudesek“ és a laikus, sőt eretnek mozgalmak kapcsolata pedig teljesen tisztázottnak tekinthető“. És, hogy ezt elmondhatom, megint csak Kardos akadémikus nagy érdeme. A „laudesekkel“ részletesebben csak azért nem foglalkoztam, mert a Planctust bárhol és bármikor másolták is kódexébe, eredeti szövegében nem egyszerűen Lauda, bár tárgya szerint azok közvetlen rokona. A flagellantizmussal kapcsolatban 34. oldalon azt mondom, hogy az általánosságban orthodox maradt, nem mondom egyszerűen orthodoxnak. A flagellantizmusnak a feudalizmus kereteit feszegető, sőt romboló jelentősége, valóban elkerülte figyelmemet. A bírálatot e vonatkozásban köszönettel fogadom. Talán mégis megemlíthetem ezzel kapcsolatban, hogy a flagelláns mozgalommal kapcsolatos és igen leszűkített vizsgálataim is hoztak valamelyes újat. Ilyennek tekinthetjük a flagellánsok anyanyelvű énekeire, a cantus maternusra vonatkozó eddig ismeretlen adatot.

Huszonegyedikről a huszonhatodik tézisig terjedő bíráló megjegyzésekhez a magyar beginamozgalomnak társadalmi fejlődésünkkel együttes változásait valóban részletesebben vizsgálhattam volna, de még így is úgy vélem, hogy ami a gyér emlékműből társadalmi vonatkozásként értékelhető, igyekeztem kiaknázni. Begináink és a hazai patarének kapcsolata valóban izgalmas kérdés. Megfelelő adatok hiányában annál részletesebben, mint ahogyan megtettem, azt hiszem ezidő szerint megvizsgálható nem volt. Ami kathar vonatkozás a XIII. században megállapítható — így a veszprémi és brassói patrocínium esetében — mindenesetre igyekeztem felszínre hozni. — Marcellus és Margit vitája a Duna-áradás kérdésében mondanivalóimnak nemcsak érdekes kiegészítése, de jelentős alátámasztása is. A reáshivatkozást köszönettel fogadom.

KOLTAY-KASTNER JENŐ professzor bírálatának bevezető részével kapcsolatban, hogy ugyanis csak a beginizmussal kapcsolatban vizsgáltam elkezdődő anyanyelvűségünk és a középkori laikusmozgalmak viszonyát, kénytelen vagyok tézisem fenntartásával és aláhúzásával élni. Egy nem *egyértelműen* eretnek irodalom — mint aminő a mi kódexirodalmunk is, — csak nem egyszerűen eretnek mozgalmakkal hozható közvetlen összefüggésbe. Ilyen volt a beginizmus, melynek viszonyát orthodoxiához és heterodoxiához értekezésemben

kifejtem. A vald, patarén, bogumil kapcsolatok tárgyalásának hiányolásánál legyen szabad itt ismét a Kardos Tibornak adott válaszomra emlékeztetni. De élnem kell egy hozzáadással is: a németalföldi beginizmus kezdeteinek a XII. század elejétől folytatott vizsgálatánál a század végén feltűnő valdiakra hivatkozni anakronizmus lett volna. Egyebekben, a beginizmus és a kathar albiak kapcsolata, a vonatkozó irodalomban bőven tárgyalt és szerintem elég konkrétan megfogott téma. Ebből az irodalomból, legjelentősebb megnyilatkozásaiból többször idézek is. Kifogásolja opponensem, hogy Phillips és Mens könyvét csak recenzióból ismerem. Ugy vélem azonban, hogy ez kötelességmulasztás csak akkor lenne, ha vagy nem emliteném meg, hogy az említett könyvekben foglalt eredmények csak ismertetésekből jutottak tudomásomra, vagy pedig lényeges bizonyítási elemeket vennék a könyvek helyett ismertetéseikből. Mivel pedig értekezésem célja nem az volt, hogy a nyugati beginizmus történetét „ex professo“ összefoglaljam, hanem hogy a nyugati beginakutatás jelenlegi állását és eredményeit a XIII. századi magyar beginizmus létezésének megállapításánál és a további kutatásoknál ismertessem és hasznosíthassam. Ezt a célt a teljesség kedvéért idézett a háború alatt és után megjelent két nyugati könyv részletes ismertetéséből vett kiegészítő adatokkal is elérhettem. Annál több joggal tehettem ezt, mert hiszen azt a tényt, hogy csak recenzióból idézek, a vonatkozó helyeken pontosan *feltüntettem*.

Marie d'Oignies életrajzának idézőmódját illető megjegyzésre legyen szabad arra utalnom, hogy a 175. oldalon levő 61. jegyzetben a Jacques de Vitry-féle életrajzból nyole sornyi latin szöveget idézek a forrás megjelölésével: Acta Sanctorum, Junius V. 636. Tehát, mint kitűnik, nem másodkézből. Jól tudjuk ugyanis, hogy a Bollandisták műve nem feldolgozás, hanem „in extenso“ szövegközlés.

Azt nem állítom, hogy „a beginaházakban együtt élő szabad női közösségek mellett... a németalföldi és északfrancia területen is ne lettek volna otthon, családi környezetükben maradó, begina vallásos életet élő és ilyen laikus szervezetekbe illeszkedő asszonyok...“ Ellenben, mint Marguerite d'Ypres esetében is, ilyenek létezését a belga tartományokban nyilvánvalóan bizonyítom. Meza esztergomi begina esetének elemzéséből bizonyítottnak tekintem azt is, hogy a magyar beginizmusnak volt egy *egész családokat felölelő*, a lombard posztóműves umiliati mozgalmához hasonló, tehát *a nyugatinál laikusabb társadalmibb és ennyiben sajátos magyar arculata*.

Hogy Margit néha gyapjúmosással, néha fonással töltötte idejét, előttem sem ismeretlen. Ezt az adatot mégsem tartottam felhasználandónak, mert Margit esetében nyilvánvalóan csak a kolostori élet szükségleteit kielégíteni kívánó, aszkétikusnak szánt foglalkozásról van szó, nem pedig kenyérkeresetről, bérmunkáról, mint ahogyan pl. Meza aranyfonó mestersége ilyen volt. — Mégis köszönöm, hogy erre az adatra bírálóm figyelmemet külön is felhívta. Lehet-

séges ugyanis, hogy a gyapjú-mosás-fonás — bár minden középkori kolostor életében, szabályzatában találunk rá utalást — nála, mint a penitensek kedvelt foglalatossága különös jelentőséget nyerhetett.

A Siralom latin eredetijének szerzőjével, Geoffroy de Breteuille viktorinus kanonokkal, személyében, valóban nem foglalkoztam. Meg kell vallanom, hogy ez már csak azért sem juthatott eszembe, mert hiszen Geoffroy apátságának, a párisi Szent Viktornak a beginizmushoz vezető seminó kapcsolatáról a beginakutatás nem tud. — Adam de St. Victor szekvenciaköltői működését jól ismerem. Tudom azt is, hogy szekvenciái nemcsak egyszerűen a világi költészethez képeznek átmenetet, hanem formájukban és dallamukban eredetileg világi versek, mint ezt a legújabb kutatás is kétségtelenné tette. Sőt azt is megemlíthetem, hogy e viktorinus versek egyrésze nem Adam műve, hanem más — esetleg goliárd költőé. Így tudjuk az egyik leghíresebb neki tulajdonított énekről — a Kereszt-szekvenciáról —, hogy az orleansi Hugo, a Primás néven ismert híres goliárd költő szerzeménye. Legyen szabad mindezek kapcsán végezetül még megemlíteni, hogy a németújvári és egri, Miskolczi László-féle misszálékon kívül, minden Pázmány-előtti magyar misekönyv tartalmaz viktorinus típusú szekvenciákat, igaz: inkább csak kisebb számban...

Aligha tudnánk adatokat találni arra, hogy akár egy magyar ágostonrendi kanonok is a párisi szent Viktorban nyerte kiképeztetését. Az egyetlen ezt távolról érintő adat III. Béla idejéből a Szent Genováva apátságra vonatkozik. Ez a monostor szent Viktor alapítása és itt tanult egy Bethlen nevű magyar klerikus és még néhány magyar társa. Ők viszont kétséget kizáróan nem az ágostonos kanonokok rendjének tagjai. Hasonlóképpen nem ennek a rendnek, hanem az ágostonos remeteszerzetnek volt tagja Alexander de Hungaria, aki nem az ekkor már elvirágzott viktorinus iskolának volt „scholaris” és „magister actu regense”, hanem a párisi egyetemnek.

A vatikáni kolláció-gyűjteményt ismerem és meg is említem. Különösebb hasznát azonban azért nem vehettem, mert egyetemi konferencia-beszéd gyűjtemény. A lőweni kódexszel való műfaji rokonsága egyébként szerintem is vitathatatlan.

Az általam Marcellus III-nak nevezett latin legenda-szerkesztést nem egy „ismeretlen nyulakszigeti apácának” tulajdonítom, hanem csak a magyar fordítást. Egyébként ennek a Marcellus-féle III. szerkesztés létrejöttében Erzsébetnek kizárólag a Marcellus II-höz és a Protocollumhoz képest megállapítható *interpolációk vizsgálata* nyomán tulajdonítok szerepet. Egész érvelésem erre épül fel. Opponensem viszont Erzsébet szerepét a hercegnő erkölcsi lehetetlensége folytán helyteleníti. Erzsébet kalandos és erkölcsileg nem kifogástalan életmódjáról szóló adatokat ismerem és értekezésemben a szükséghez képest ismertetem is. A középkori viszonyok és gondolkodás ismeretében azonban esetünkben ezeknek különösebb jelentőséget nem tulajdoníthatok.

A kanonizáció, egy szent tiszteletének terjesztése lehetett politikai, rendi, családi érdekek követelménye, de megállapíthatóan aligha szükségképpen a kanonizálttal való erkölcsi azonosulásé. A számtalan rendelkezésünkre álló példa közül, most csak az említett három lehetőség mindegyikére hozok fel egyet-egyet. Amikor a XII. század folyamán Breakspeare pápai legátus rendezte a politikailag differenciálódó Skandinávia egyházi viszonyait és Norvégiát, Svédországot, Dániát önálló hierarchikus szervezetbe különíti, a külön érsek mellett mindegyik országot egy-egy nemzeti szenttel is megajándékozta: Olaf, Erik, Kanut szentté nyilvánítása által. — Koltay professzor előtt jól ismert a franciskánizmus történetéből az a tény, hogy Assisi-i Ferenc kanonizációját, a hatalmas bazilika emelésével kultuszának fényét éppen az az Illés testvér szorgalmazza, aki pedig, mint Ferenc művének meghamisítója ismeretes és aki Ferencsel életének végén igen rossz viszonyban volt. — Végül esetünkben Erzsébet szerepének megítélésénél erkölcsi magatartásánál lényegesebben esik latba az, hogy Margit unokahúga volt és a kanonizációs eljárást éppen atyja V. István kezdeményezte még húga halála évében. Nyilván nem utolsó sorban a családi dicsőség gyarapítása érdekében. — Nem hasonló esettel állunk-e szemben, mint IX. Lajos francia király szenttéavatásánál, amit unokája Szép Fülöp dinasztikus okokból annyira szorgalmazott, bár ő maga személy szerint nagyapja aszkétikus életfelfogásától igen távol állt. Mindezekből jogosan következtethetünk arra, hogy Erzsébetet egyéni és egyáltalán nem kifogástalan életmódja, nagynénje kultuszának emelésében nem befolyásolhatta.

Marcellus II. és III. fogalmazása között ellentéteket nem keresek és nem is állapítok meg. Ellenben megállapíthatom, hogy a Marcellus III. a második szerkesztésnek és a Protocollumnak úgy továbbfejlesztése, mint ahogyan a második szerkesztés az elsőből és az első jegyzőkönyvből szerkesztődött. Viszont semmi sem zárja ki, hogy az ilyen átszerkesztések folyamán a legenda egyes elemei ne módosulnának. Erre különben a legendaképződés fejlődését célzó vizsgálataimnál magam is utalok.

Opponensem bírálatát atekintetben, hogy a legenda nyelvtörténeti vizsgálatát elmulasztottam, csak azzal a hozzáadással fogadhatom el, amit ő is említ. Vizsgálódásaim célja ezúttal, csak a tárgyam szempontjából nélkülözhetetlen forráskritika volt. Területéről a nyelvtörténet ezúttal még kívül maradt. Reméljük azonban, hogy a magára nem sokáig várható nyelvemléktári szövegkiadásból — ott a legtermészetesebb módon — már nem fog hiányozni.

Marcellus és Garinus szerkesztési módja közötti különbséget valóban az inkább kronológikus és inkább jellemző legendaírásmódban látom. Ez azonban nem az én önkényes látásmódom, hanem, — mint ezt idézetekkel bőven bizonyítom. — a kortársak is különbséget láttak az „ordo vitae“ és az „ordo temporis“ szerint haladó legendázás között. Az is bizonyítható, hogy ez az utóbbi legendaírási mód Hugo Vaucemain reformja után újnak minősül és

annak alkalmazását — nyilván egy régi hagyomány ellentétéként — Raimondo da Capua csakúgy kiemelendőnek tartja, mint III. Endre Erzsébet nevű leányának többi életírója. Ezt a tényt két dominikánus káptalani határozattal támasztom alá, melyekből a hagiográfiai stílusváltozás követelménye és célja is világosan kitűnik. Ezekből az egykorú adatokból, valamint a Garinus- és Marcellus-szerkesztés vázlatának egybevetéséből kénytelen voltam az értekezésben kifejtett következtetésekre jutni: a magyar legendának a Garinus-féle szerkesztési módhoz semmi köze nincs. Horváth Jánosnak a bírálatban hivatkozott nézetét ismerem és idézem is. Ennek ellenére tételmet fenn kell tartanom: a dominikánus legendaszerkesztés kortársi megítélés szerint, a magyar legenda az „ordo temporist“ követi szemben Garinus „ordo o vitae“-jával. A kor felfogása szerint — és kétségkívül ez a döntő — „élettörténet“ és nem jellemzés csupán. A „kronologikus“ meghatározást illető enyhítést szükségesnek tartottam. Hiszen senkinek sem kell külön megmagyarázni, hogy egy középkori legenda nem Annales, hőse életének nem évekszerűen haladó regisztrálása. Ámde, hogy legendairásmódok között aszerint, hogy inkább kronológikusak-e, vagy sem, van különbség — újra ismétlem a kortársak tudták — nekem pedig az ő véleményük alapján kellett a magam álláspontját kialakítani.

Koltay professzor megállapításait a nápolyi legenda szerkesztőjének novellisztikus hajlandóságáról ismerem és igen sajnálom, hogy ezeket a rendkívül érdekes megfigyeléseket értekezésemben nem hasznosíthattam eléggé.

Sajnálattal kell megállapítanom, hogy opponensem, kinek a nápolyi legenda körüli kérdésekben kompetenciája közismert, bírálatában azzal az érveléssel, mellyel a nápolyi legendát a franciskánizmustól eltávolítani igyekszem, nem foglalkozik. Hogy a szerző nem volt ferences, már Lovas Elemér is sejtette. Magam pedig határozott érvet találtam magában a szövegben, melyből világosan bizonyítható, hogy a szerző domonkosrendi volt. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a franciskánizmustól mindenestől idegen. Összefűzi vele a közös leszármazás. Koldulórendek, beginizmus egyként a XII.—XIII. század nagy penitensmozgalmának hajtásai. Nem illették-e Assisi-i Ferenc első társait „viri penitentiales de Assisio“ névvel?

Értekezésem e részében ismételten beszélek a dominikánus káptalani statutum kifejezésével élve a „fervor devotionis“-ról, de „devotio moderna“-ról sehol. Hol volt akkor még Johannes Busch Windesheim krónikása, aki elsőnek beszél a „devotio moderna“ kezdeteiről és magát a terminust is elsőként használja.

A stigmákról szóló részt a Specchio Margit legendájából veszi. „Estratta dalla sua leggenda“ mondja a szöveg. Mivel pedig a Borselli által másolt legendát ezideig csak Böle Kornél látta és ő a nápolyival azonosította, kénytelen voltam az ő véleményéhez alkalmazkodni. A Specchio kérdésének tisztázását ezúttal vizsgálódásaim köréből kizártam. Remélem azonban.

hogy a teljes kéziratoss anyagra támaszkodó újabb vizsgálata a franciskánizmushoz való viszony kérdését is újabb tárgyalás alá veszi.

Ami Erzsébetnek és a nápolyi legenda alapszövegének kialakulásával kapcsolatos véleményem ellen bírálatként hangzott el, Erzsébet fentebb már részletesen vizsgált szerepénél ismertetettel azonos. Ott megadott válaszom erre is vonatkozik.

Igen érdekes az a feltevés, amit Koltay professzor a szigeti kolostoralapítás körülményeinek közelebbi vizsgálatánál meg szívlelendőnek tart. A bizánci Pantokrator, mint példa, véleményem szerint Laskaris Mária előtt aligha lebeghetett, mert e kolostoralapítás lényeges jellemzője, mint ezt Georg Schreiber számomra sem ismeretlen tanulmányában kifejti, a kórház, szegényház, vendégház egyttalapítása és a gyógyszerellátás biztosítása volt. Mindezekről a szigeti kolostor alapításánál szó nem esik, de — intézményszerűen — további történetében sem merülnek fel. Ennek ellenére Mária királyné szigeti alapítását temetkező helynek is szánhatta. Ebbeli elgondolásában azonban a középkor ezer és ezer kolostor és templomalapítójának szándékával találkozott. Hogy csak hazai példákat idézzek, nem olvassuk-e krónikáinkban ismételten: „sepultus est in suo monasterio“ (Aba Sámuel, Péter, I. András) vagyis saját temetkezési monostorában temették el. Árpád-kori monostoraink legnagyobb része királyi, vagy nemzetségi temetkezőhelyül szolgált és annak is alapították. Hány osztálylevél intézkedik az elnépesedett nemzetség régi alapítású monostorának eszmei megosztásával kapcsolatban a „ius sepulturae“, a temetkezési jog fenntartásáról és rendezéséről. Így azt kell mondanom, hogy a temetkezési monostor rendeltetés, ha Mária királyné erre gondolt — és ez nem lehetetlen — a szigeti fundációnak még semmi különlegességet sem ad. A bizánci Pantokratorhoz pedig még nem vezet el. Ha már ennél a bizánci kapcsolat-problémánál tartunk, megemlíthetjük, hogy volt Magyarországon egy olyan alapítás, mely a Pantokratorhoz inkább hasonlít. Margit dédanyja Eufrozina kievi hercegnő, III. Béla anyja Székesfehérváron temetkezési helyül johannita konventet és melléje kórházat is alapított. Ez az adat talán inkább figyelmet keltő lehetne, mint a bírálóm által ajánlott távoli Saint Denis-i analógia.

Az, hogy Margitnak bizánci stílusú ikonja volt-e, vagy sem, valóban nem foglalkoztatott, viszont továbbra is fenntartom, hogy a „vivifica crux“ rossz fordításaként létrejött „eleuen keresztfa“, Margit kereszt-ereklyéjére következtetést még nem enged.

Nem hinném, hogy a betegápolás különös értékelése éppen a Pantokrator kolostorból indult ki. Éppen az Ágoston püspöknek tulajdonított regula foglalkozik az összes nyugati szerzetesszabályok között a legrészletesebben a betegek körüli kötelességekkel. A középkori ispotályos rendek és alakulatok azért követték kivétel nélkül mind az ágostonos regulát. De tudjuk azt is, hogy Margit és egész rendje is „boldog Ágoston regulája“ szerint tett fogadalmat.

Nagy köszönetei fogadom bírálómnak Margit olvasmányaival kapcsolatban mondottakra vonatkozólag tett megjegyzéseit, melyek megállapításaimmal — úgy vélem — nincsenek ellentétben és azokat értékesen egészítik ki. Ugyancsak igen hálás vagyok azokért a fontos útmutatásokért, melyekkel kutatásaim további irányválasztását könnyebbíti meg.

Viszont a „gonozvl tanalchozo zertzetevsevk“ emlegetésében nem tudom Margit osztályáról leszakadásának bizonyítékát látni. Az esetből csak az tűnik ki, hogy egy bizonyos Margit sírjához igyekvő nemest „gonoszul tanalcsozo“ szerzetesek szándéka kivitelében megakadályozni igyekeztek. Ez viszont inkább a feudális egyházon belül mutatkozó ellentétek: két szerzetes rend — bizonyára a dominikánusok és ferencesek — rivalizálásának bizonyossága.

Opponenseimnek ezekben kívántam a választ megadni. Ismételten megköszönöm rendkívül alapos, sok tanulsággal szolgáló bíralataikat és kérem a további hozzászólásokat.