

# SZENTESÍTETT HAGYOMÁNYOK

GECSER OTTÓ

Gábor Klaniczay:

*Holy Rulers and Blessed Princesses*

*Dynastic Cults in Medieval Central Europe*

Ford. Éva Pálmai. Cambridge University Press,

Cambridge, 2002, xviii + 490 old.

(Past and Present Publications)

Jó háromnegyed évszázada hirdette meg Marc Bloch az európai társadalmak összehasonlító történelmének programját, hogy általa sikerüljön „feltörni azokat az avult topográfiai rekeszeket, amelyekbe be akarjuk zárni a társadalmi realitásokat”.<sup>1</sup> Az avult rekeszek azonban töretlenül őrzik foglyaikat, „Nyugaton” gyakran éppúgy, mint „Keleten”. „Az egyes nemzetek történései – írja egy jelentékeny angol medievista a királyság intézményének kutatásával kapcsolatban – ahelyett, hogy megvizsgálták volna a középkori uralkodók közötti hasonlóságokat, saját királyaik olyan egyedi jellemzőit emelték ki, amelyekről azt gondolták, hogy a kialakulóban levő nemzeti jelleg hordozói”.<sup>2</sup> Klaniczay Gábor könyve – amely magyarul két évvel korábban megjelent munkájának<sup>3</sup> részben eltérő bevezetéssel, szövegbe iktatott kiegészítésekkel és új konklúzióval ellátott változata – szisztematikus európai összehasonlító vizsgálatra tesz kísérletet, amennyiben azonos kategóriába tartozó, közös kiindulópontból eredeztethető és egymást kölcsönösen befolyásoló jelenségek hosszú távú fejlődé-

1 ■ Marc Bloch: Az európai társadalmak összehasonlító történelméről. Ford. Pataki Pál. In: uő: *A történész mestersége. Történelemelméleti írások*. Osiris, Bp., 1996. 195. old.

2 ■ Michael Clanchy: *England and its Rulers, 1066–1272*. Blackwell, London, 1983. 214. old. – idézi Bak János: *Probleme einer vergleichenden Betrachtung mittelalterlicher Eliten in Ostmitteleuropa*. In: Michael Borgolte (Hrsg.): *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs*. Akademie, Berlin, 2001. 49. old., 2. jegyz.

3 ■ *Az uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek*. Balassi, Bp., 2000. A jelen recenzió alapjául az angol változat szolgál, az idézeteket azonban, ha az angol szöveg értelme nem tér el a magyarétól, az utóbbiból veszem; az idézet helyének oldalszámát mindkét változat alapján feltüntettem, először az angolt, majd tőle „/” jellel elválasztva a magyart. Ahol egy idézet nincs benne a magyar változatban, vagy csak nagyon eltérő formában, ott a második számot vagy elhagyom, vagy elé írom: „vö.”

4 ■ Minthogy a szerző a „dinasztikus szent” és az „uralkodó-szent” terminusokat (illetve angol megfelelőiket) szinonimaként használja, azaz bármelyikük utalhat uralkodócsaládok bármely szentként tisztelt tagjára, ezért én is egymással felcserélhető módon használom őket.

sét igyekszik rekonstruálni egyfelől magyar, másfelől angolszász, skandináv, francia, spanyol, itáliai, német, bizánci és szláv források, illetve a rájuk vonatkozó szakirodalom alapján. „Célom – írja a könyv bevezetőjében – a magyarországi és az európai szentkirály-kultuszok összehasonlító elemzése. Egyúttal azonban kísérletet teszek arra is, hogy jellemezzem az uralkodói-dinasztikus szakralitás történeti formaváltozásait a középkor második felében, a 10–15. században.” (16/30. old.)

A könyv gondolatmenetének logikai kiindulópontja egy, a keresztény dinasztikus szentség<sup>4</sup> kezdeteinél felbukkanó paradoxon: ha „a szent, a *vir Dei*, a szentkultusz eredeti formája szerint csakis ellenlábasa lehetett a világi hatalomnak, aki saját mártírhalála révén nyert természetfeletti hatalmat, hogy a későbbiekben ereklyéi, csodái révén korrigálja ellenfele túlkapásait”, és ha „ez a szentfogalom a mártírok után, a 4. századtól megjelenő »hitvalló« szenteknél is fennmarad” (10/25. old.), miként lehetséges az, hogy a kora középkortól kezdve egyes uralkodókat szentként kezdték tisztelni. Klaniczay Gábor azokat a stratégiákat vizsgálja, amelyek segítségével a középkori európai dinasztiák és a helyi egyházak, illetve a szerzetesrendek és a pápaság megpróbálták összeegyeztetni az uralkodóval és a szenttel szemben megfogalmazódó társadalmi és vallási elvárásokat.

A két szerep eredeti, késő ókori antagonizmusában azonban az uralkodó nem pusztán (világi) hatalmával visszaélő agresszorként, hanem egyúttal az ellenséges kultusz legfőbb letéteményeseként került szembe a szenttel. A keresztény uralkodó kultuszának problémája nem választható el teljesen az uralkodó szakralitásának az ókorban szinte mindenütt megtalálható jelenségétől. Klaniczay Gábor a könyv első fejezetét az ókori pogány uralkodókultuszok rövid áttekintésének szenteli. Nyilvánvaló, hogy az ókori példák a könyv gondolatmenete szempontjából nem elsősorban mint a későbbiekkel genetikai kapcsolatban levő történeti típusok relevánsak – a pogány és a keresztény uralkodókultusz közötti spontán kontinuitás naiv elképzelését Klaniczay egyértelműen elveti –, hanem mint olyan ideáltípusok, amelyek kiindulópontot jelentenek a későbbi keresztény uralkodókultuszok magyarázatához, illetve a pogány és a keresztény uralkodókultusz hasonlóságainak és különbségeinek megragadásához.

Társadalmi-politikai céljukat tekintve a könyvben tárgyalt ókori uralkodókultuszok két nagy csoportba

sorolhatók. Egyiptomban, Mezopotámiában, Perziában és Nagy Sándor birodalmában (illetve annak utódállamaiban) az uralkodók isteni eredetének propagálása elsősorban az újonnan hatalomra kerülő vagy új területeken uralomra jutó dinasztiák legitimitációját szolgálja. Egyiptomban a fáraó „istenítés[ének] új formái olyan helyzetben jelennek meg, amikor öröklési-legitimációs konfliktus van” (21/34. old.). Nagy Sándor „győzedelmes egyiptomi hadjárata végén, 332–331-ben, amikor a Siva-oázis Ammóntemplomát jóslat céljából felkereste, a főpap Ammón fiaként üdvözölte [...]. Sándor számára az istenfiúság lehetőséget kínált arra, hogy császárságát az egyiptomi és az elő-ázsiai uralmi-vallási tradíciók kereteibe illessze. [...] Sándor példája hamar követőkre talált: az utódállamoknak az ő környezetéből kikerülő uralkodói hozzá hasonló rangra próbáltak emelkedni. Az Egyiptom mellett Rhodoszt, valamint Nagy Sándor holttestét is kézbe kaparintó Ptolemaiosz Szótér az ő Ammon-mítoszához kapcsolta egész valláspolitikáját.” (31–32/43–44. old.)

A keleti példákkal ellentétben Rómában nem a legitimitáció igénye indokolja az uralkodókultusz fejlődését. „A római császárkultuszon belüli diszkontinuitások és megújulások tehát nem feltétlenül kötődnek az egymást váltó dinasztiák legitimitációs problémáihoz: a kultuszrendszer általános keretei magával a császárság intézményével együtt stabilnak mondhatók, az újítási kísérletek vagy részeivé lesznek a szakrális presztizs egyféle lassú, kumulatív jellegű továbbfejlődésének, vagy mint oda nem illő szélsőséget az uralkodókultusz kiveti magából őket.” (40/50–51. old.) Legitimáció és presztizs – két állandóan visszatérő fogalom a középkori uralkodókultuszok tárgyalása során is; kár, hogy a szerző a két fogalomhoz kapcsolódó kétféle magyarázatot nem próbálta meg ideáltípusként precízebben kidolgozni úgy, ahogy ezt a szent és az uralkodó antagonisztikus szerepével és az ellentét feloldására irányuló különféle megoldáskísérletekkel tette. Ez mindenképp megkönnyítette volna a rendkívül gazdag forrásanyaggal bemutatott középkori szentkultuszokat magyarázó tényezők jobb megértését.

A második fejezet a kora középkori uralkodó-szentek kultuszával foglalkozik. Bár rendkívül kérdéses – a szerző számára is –, hogy a kora középkori Európa barbár népeinél létezett-e az ókori példákhoz hasonló, pogány szakrális királyság, uralkodó és szent eredeti ellentéte mint agresszor és mártír, illetve mint világi hatalom és vallásos világelutasítás antagonizmusa továbbra is fennmaradt: „a 6–7. században szentként tisztelt királyok nem uralkodói hatalmuk szakrális dimenziójaként nyerték el e vallási rangot, hanem többnyire épp uralkodói rangjuk ellenére. Vagy azért, mert lemondtak hatalmukról és kolostorba vonultak, vagy pedig azért, mert ellenségeiktől – pogányoktól, eretnekektől vagy egyszerűen az ellenük összeesküvőktől – mártírhaltásként elszenvedniük.” (69/76. old.) Szent és uralkodó tovább élő ellentété-

vel összefüggésben az első uralkodó-szentek – a VI. századi Szent Zsigmond, Burgundia királya, továbbá Szt. Chlodovald frank, illetve Szt. Hermengild vizigót herceg – szentsége nem járt nagy haszonnal a dinasztiák számára, emléküket mindössze egy-egy kolostor ápolta saját kezdeményezésre, és nem kaptak szerepet a krisztianizáció folyamatában sem: „e néhány Meroving-kori uralkodó-szent esetében a szentség még nemigen nevezhető az uralkodói méltóság ideológiai támaszának. Jellemző módon éppen az az uralkodó nem kapta meg e vallási rangot, aki a leginkább rászolgált volna: I. Klodvig, a frankok megtérítője.” (70/77. old.)

Szent és uralkodó ellentétének meghaladására a szentkultuszok (egyház)politikai felhasználásában elsőként a volt Római Birodalom területén kívül, az angolszász és skandináv királyságokban tesznek kísérletet. Klaniczay Szt. Edwin, Szt. Oszvald, Szt. Edmund és Szt. Olaf kultuszának részletes elemzéséből arra a következtetésre jut, hogy „az uralkodó dinasztiák egyes tagjainak szentként való tisztelete azokon a területeken lehetett népszerű kultuszforma, ahol a keresztény vallás frissiben történt felvétele miatt könnyebben el tudtak tekinteni a szent késő antik figurájának alapvető sajátosságaitól” (99/95. old.). Sok szempontból nagyon hasonló történelmi-társadalmi körülmények között, a Római Birodalom központi területeihez viszonyítva szintén periferikus helyeken alakulnak ki az ezredforduló környékén a közép- és kelet-európai dinasztikus szentkultuszok, mindenekelőtt Szt. Vencel cseh, illetve Szt. Borisz és Szt. Gleb orosz hercegek kultusza. Ezekben az esetekben sem a pogány kultuszok valamiféle spontán tovább éléséről vagy a térítő egyház és a helyi dinasztiák egyszerű adok-kapok viszonyáról van szó. A kora középkori „perifériák” két legfontosabb uralkodókultuszát, Edmund és Vencel kultuszát, egyenesen e mártír szentek gyilkosai, korábbi ellenfeleik, Edmund esetében a dán hódítók, Vencel esetében pedig saját bátyja indítja el.

Annak ellenére, hogy ezek a kultuszok már fontos (egyház)politikai jelentőségre tesznek szert, magának az uralkodó-szentnek az alakjában a szenttel kapcsolatos hagyományos elvárások túlsúlyban vannak az uralkodóval kapcsolatos elvárásokkal szemben. Első latin nyelvű legendájában „Vencel a Meroving-kori szentkirály-eszmény esszenciáját mutatja: Isten kiválasztotta (*dei electus*), aki gyerekkorától kezdve buzgón tanulmányozta a hitet, és uralkodói rangra emelkedése után is elsősorban a vallási erények gyakorlásával és elmélyülten szemlélődő életmóddal tűnt ki. A legenda szövegének alapos vizsgálata azt mutatja, hogy a vallásos életmód és az uralkodói méltóságból eredő kötelezettségek Vencelnél legföljebb olyan módon hatottak egymásra, hogy az előbbi jegyében radikálisan elzárkózott attól, hogy az utóbbi elvárásainak eleget tegyen.” (103/99. old.)

Klaniczay szerint a szenttel és az uralkodóval szembeni elvárások egysülyva először a magyar Szt. Ist-

ván alakjában valósult meg. Vele és európai párhuzamaival foglalkozik a könyv harmadik fejezete. Bemutatja, hogy az Istvánt Venceltől (illetve a két szent hagiográfusait egymástól) elválasztó mintegy száz év során, a történelmi-társadalmi kontextus megváltozása – elsősorban a Német-római Császárság hatalmas reprezentációjának fokozódó szakralizálódása – és a korábbi változások – mindenekelőtt a Karoling-kori egyházi reformok – intézményesülése miként tette lehetővé a világi hatalomgyakorlás elvárásainak is megfelelő, ideális uralkodó erényeinek vallási alátámasztását, példájának egyházi eszményítését is. István vallásossága nem a világi hatalom elutasításában vagy utopisztikus átalakításának igényében nyilvánul meg, mint Vencel, hanem a kereszténység terjesztésében és az Istentől eredtetett törvények következetes betartatásában.

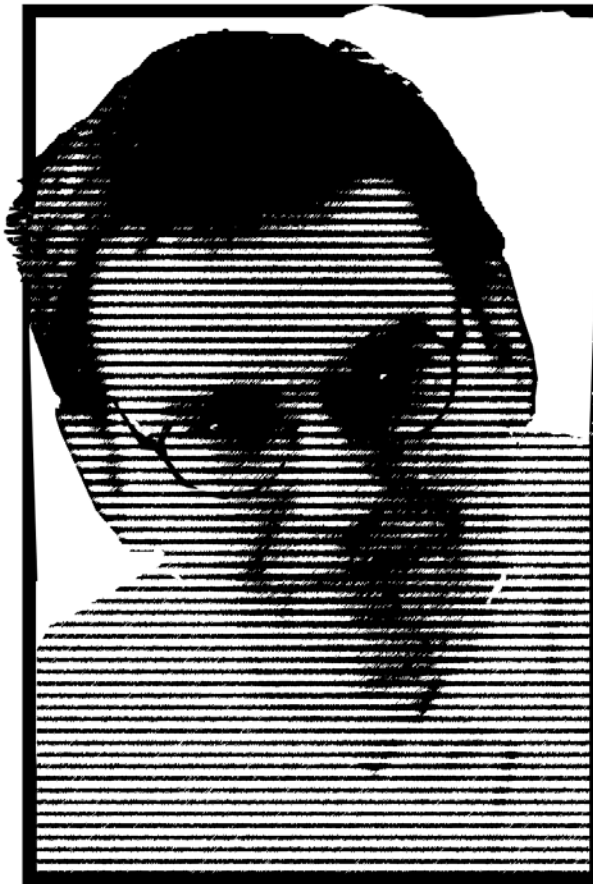
Tipológiai újdonságán túl István példája arra is alkalmat nyújt a szerzőnek, hogy egy uralkodókultusz politikai vonatkozásait ne pusztán az életrajzok toposzrendszeréből hámozza ki, hanem a szentté avatás körülményeinek vizsgálatával konkrét érdekek és szándékok összefüggésébe helyezze. Istvánt 1083-ban, Szt. László uralkodása idején avatták szentté, akárcsak fiát, Imrét, továbbá Gellért püspököt és valószínűleg két Magyarországon élt remetét is, Zoerard-Andrást és Benedeket. A szentté avatásokkal – mindenekelőtt a politikai szempontból leginkább releváns István, Imre és Gellért szentté avatásával – kapcsolatban Klaniczay fő kérdése az, hogy miként erősítette meg az új magyar szentek kanonizációja Salamon unokatestvére, az akkoriban már hetedik éve koronázatlanul uralkodó László király (1077–95) pozícióját. A kérdés röviden szólva tehát

arra vonatkozik, hogy miként vezette be László a magyar politikába a szakrális legitimitáció e formáját, vagyis az új szentkultuszok megteremtését magyarországi trónigényének alátámasztására. (123/ vö. 114. old.)

Bár a szerző nem határozza meg pontosabban, mit ért „szakrális legitimitáción”, az 1083. évi szentté avatások összefüggésében három dologra gondolhatunk: vagy 1. a Max Weber-féle karizmatikus legitimitáció továbbadására-átvételére,<sup>5</sup> vagy arra, hogy 2. az uralkodó szent dolgok előmozdításával igyekszik pozitív képet kialakítani magáról, vagy pedig valami olyasmire, hogy 3. természetfeleltől eredő segítséget kíván felhasználni uralma megerősítéséhez.

Ami az első értelmezést illeti, itt arról volna szó, hogy Lászlóban megjelennek a karizmatikus uralkodó-ösök, Szt. István és Szt. Imre tulajdonságai. Az uralkodói karizma efféle továbbadása, Weber kifejezésével „eldologiasítása”, az adott összefüggésben kétféleképpen lehetséges: vér szerinti öröklessel vagy a karizma valamiféle „reinkarnációjával”, amit külső jelek alapján lehet bizonyítani. Az első kiesik, mert nem teszi lehetővé a trónról letaszított, bebörtönzött, majd száműzött Salamon alkalmosságának tagadását. A második lehetőségre Klaniczay

részletesebben is kitér: „A *Gesta Ungarorum* 69. fejezetében István kiszemelt utódjának hatásos jellemzését találjuk, amely őt, akárcsak apját, a keresztény uralkodói erények teljes sorával ruházza fel: igazságosság, okosság, bátorság, mértékletesség, bölcsesség, tudás, szelídség, könyörületesség, jóság, bőkezűség, alázatosság és türelem. A krónikás szerint az Istvánt követő uralkodókból nagyjából hiányoztak ezek az erények, egészen Szt. László megjelenéséig, akiben egytől-egyig testet öltöttek.” (129–130/119. old.) A Klaniczay által is hivatkozott Bollók János mutatta ki,<sup>6</sup> hogy a *Gesta* kérdéses része István (valószínűleg a kanonizáció alkalmára készült) nagyobb legendájánál később, Imre legendájánál pedig előbb született, vagyis kronológiailag valóban lehetett László



5 ■ Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai* 2/3. Ford. Erdélyi Ágnes. Közgazdasági és Jogi, Bp., 1996. 215–242. old.

6 ■ Bollók János: Szent Imre alakja középkori krónikáinkban. In: Fügedi Erik (szerk.): *Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról*. Gondolat, Bp., 1986. 61–75. old.

ló legitimációs stratégiájának az eszköze. A szöveg közönségével sincs gond, eljuthatott (legalább szóban) azon kevesekhez, akik László uralmának legitimálásában szerepet játszhattak. Nem másról van itt szó – ahogy ezt a szerző maga is mondja (173/154. és

### Klaniczay Gábor könyvei

DOLGOZATOK A FEUDÁLISKORI  
MŰVELŐDÉS TÖRTÉNETÉBŐL

ELTE BTK, Budapest, 1974. 240. old.  
(Szerk. Pajkossy Gáborral és Ring Évával)

DIVATSZOCIOLÓGIA

Membrán, Budapest, 1982. 247. old.  
(Szerk. S. Nagy Katalinnal)

A FELVILÁGOSODÁS JEGYÉBEN

Tanulmányok H. Balázs Éva  
70. születésnapjára  
ELTE BTK, Budapest, 1985. 338. old.  
(Szerk. Poór Jánossal és Ring Évával)

MAGYARORSZÁGI BOSZORKÁNYPEREK

Kisebb forráskiadványok gyűjteménye  
MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest,  
1989. 946. old.  
Vál., szerk. Kristóf Ildikóval és Pócs Évával)

A CIVILIZÁCIÓ PEREMÉN

Kultúrtörténeti tanulmányok. Budapest,  
Magvető, 1990. 393. old.

THE USES OF SUPERNATURAL POWER

The Transformations of the Popular Religion  
in Medieval and Early Modern Europe  
Trans. by Susan Singerman, Polity Press,  
Cambridge - Princeton University Press,  
Princeton, 1990. 259. old.

HEILIGE, HEXEN, VAMPIRE

Vom Nutzen des Übernatürlichen,  
Übersetzung Hanni Ehlers-Sylvia Höfer,  
Wagenbach, Berlin, 1991. 118. old.

WITCH BELIEFS AND WITCH-HUNTING IN  
CENTRAL AND EASTERN EUROPE

(Conference in Budapest, Sept 6–9, 1988),  
Special Issue of *Acta Ethnographica  
Hungarica. An International Journal of  
Ethnography* 37 (1991/92) 490. old.  
(Szerk. Pócs Évával és Barna Gáborral)

418/310. old.) –, mint az *idoneitas*, az alkalmasság eszméjéről, amelynek kritériumait az erénykatalógus adja meg. A kérdés csak az, hogy kizárólag a szentté avatásoknak köszönhet-e István (és Imre) karizmatikus uralkodói tekintélyét. Arról van-e tehát szó, hogy László szentté avattatta Istvánt és Imrét, azért,

hogy olyan karizmatikus ősökkel tegye őket, akiknek a tulajdonságaira hivatkozva saját *idoneitas*-át igazolhatta? Vagy elég hihető volt István és Imre karizmatikus-sága már korábban is? Az a tény, hogy Imre jellemzése a *Gestában Szt. István Intelmein* alapul, az utóbbi hipotézist látszik alátámasztani.

A második értelmezési lehetőség (2) a jelentős írók társaságában való feltűnédezéshez, különféle állami kitüntetések osztogatásához, nemzeti színházak megnyitásához vagy a legújabb idők politikai szentkultuszaihoz volna hasonlatos. Az 1083. évi szentté avatások koncentrálttsága (öt vagy minimum három szentté avatás egy év alatt) hihetővé teszi ezt az értelmezést.

A harmadik lehetőséghez (3) a kulcsot a szerző a következőképpen adja meg: „A »nagy legenda« nemcsak modellt adott a szent uralkodó tevékenységéről, hanem azt is hangsúlyozta, hogy István király egész életén át kifejezetten a szentség rangjának elnyerésére törekedett. A *do ut des* (adok, hogy adj) elve alapján, amije volt, »Krisztusnak ajánlotta«, hogy őt »az égi ország lakói közé kegyesen felvenni méltassa«; a legendairó a modernebb vallási mentalitás számára szokatlan direktséggel hangsúlyozta István szétosztott alamizsnáinak tökebefektetését, »örök kincstár« jellegét.” (147/133. old.) A *do ut des* elve nemcsak István Krisztushoz fűződő viszonyában volt ilyen hangsúlyos, hanem alapjaiban határozta meg a középkori ember és a szentek kapcsolatát.<sup>7</sup> Korántsem elképzelhetetlen, hogy László mintegy „cserébe adta” a szentté avatásokban nyújtott szerepét az újonnan kanonizált szentek segítségéért, amely a „legitimációs válság” megoldására is kiterjedt. A valóságban (2) és

7 ■ Számos tanulmány foglalkozott már ezzel a kérdéssel, én csak kettőt említek: Aron Jakovlevics Gurevics: *A középkori népi kultúra*. Ford. Kövér György és F. Nagy Géza. Gondolat, Bp., 1987. 2. fej.: Parasztok és szentek; és Patrick Geary: *L'humiliation des saints. Annales: E.S.C.* 34 (1979), 27–42. old.

8 ■ Hippolyte Delehaye: *Les légendes hagiographiques*. Société des Bollandistes, Bruxelles, 1905; C. Grant Loomis: *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend*. The Mediaeval Academy of America, Cambridge, 1948; Baudouin de Gaiffier: *Les «doublets» en hagiographie latine. Analecta Bollandiana*, 96 (1978), 261–269. old.; uó: *Les thèmes hagiographiques. Est-il possible d'établir pour chacun d'eux une filiation?* *Revue d'histoire ecclésiastique*, 77 (1982), 78–81. old.; Roger Chartier: *Le pendu miraculeusement sauvé. Etude d'un occasionnel*. In: uó: *Les usages de l'imprimé*. Fayard, Paris, 1987. 83–127. old.; Michael Goodich: *Filiation and Form in the Late Medieval Miracle Story. Hagiographica*, 3 (1996), 305–322. old. Egyes csodás motívumok azonosságának, újbóli előfordulásának már a középkorban is tudatában voltak (Aldobrandinus de Toscanella, domonkos prédikátor például azt írja Árpádházi Szt. Erzsébettel kapcsolatban, hogy „de eius sepulcro exivit oleum purum, quod beato Nicholao et beate Caterine inventum esse collatum”, Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 4560, 390r), de nem tekintették őket kölcsönzéseknél, inkább az isteni kegyelem visszatérő megnyilvánulásainak. Így gondolkodott a hagiográfiai csodamotívumok máig legteljesebb „lexikonát” (*Admiranda orbis christiani I-II*. Franciscus Valuasensis, Velence, 1680) elkészítő Bonifacio Bagatta is, aki gyűjteményének rendkívül átfogó és részletes osztályozási rendszerében a korabeli természet-tudományok minden vizsgálódási területét és témáját – az ásványoktól a természeti környezeten és az emberi testen át a csillagokig – odaillő csodaleírások garmadájjával ellenpontozta.

(3) valószínűleg együtt érvényesült az *idoneitas* elvével (amely önmagában még nem tette volna feltétlenül szükségessé a szentté avatások pártfogolását).

Anélkül, hogy kitérnék mindazokra a hagiográfiai motívumokra, amelyeket Klaniczay a hatalmi reprezentáció és a népi vallásosság problematikája szempontjából az István-legendák és európai párhuzamok összefüggésében elemez, mindössze annyit emel ki, hogy a szerző itt is, mint korábban az 1083. évi szentté avatások mintái esetében (és még számtalan alkalommal), nagy hangsúlyt fektet a dinasztiai közötti emulatív-imitatív kapcsolatokra, a hagiográfiai motívumok és típusok „nemzetközi” átvételére-átadására és továbbfejlesztésére. Történelmi és irodalomtörténeti (sőt irodalomszociológiai) szempontból a dinasztiai közötti efféle kommunikáció vizsgálata (amelynek nyomán követését nagyban megkönnyítik a könyv függelékében található genealógiai táblázatok) azért alapvető fontosságú, mert a hagiográfiai motívumkölcsonzés egy jó évszázada már tudományos rendszerességgel vizsgált problémakörét<sup>8</sup> – a dinasztikus szentkultuszok összefüggésében – kézzelfogható társadalmi-társadalomtörténeti alapokra (vagy kontextusba) helyezi. Noha efféle alapok (efféle kontextus) nélkül a kérdéses motívumkölcsonzések a levegőben lógnak és érthetetlenek maradnak, korábban senki sem tett még kísérletet a hagiográfiai-dinasztikus kapcsolatok hálózatának szisztematikus feltérképezésére.

A könyv negyedik fejezete az uralkodóval és a szenttel kapcsolatos elvárások közötti viszony történetének újabb stádiumát mutatja be. A Szt. István által megjelenített, kiegyensúlyozott szintézis mellett (vagy inkább után) két további kombináció is felbukkant a XII. század folyamán. Az egyikben ismét a hagyományos, a világtól elforduló, kifejezetten egyházas erényeket megtestesítő típus került előtérbe (Magyarországon ilyen volt Imre, akinek a legendája csak a XII. század első felében vagy közepe táján született meg), a másikban épp ellenkezőleg, a világi, a lovagi erények kaptak nagyobb hangsúlyt (nálunk ilyen volt Szt. László alakja, akit 1192-ben III. Béla avatott szentté). A második típusba nemcsak olyan szent királyok tartoznak, akiknek a kultuszát már eleve ebben a formában alakították ki – ilyen a Szt. Erik-, a Szt. László-, az Alexander Nyevszkij- vagy a részben már előzőleg is létező, de 1165-ös szentté avatásával kiteljesedő Nagy Károly-kultusz –, hanem olyan korábbi uralkodó-szentek is, mint Szt. Edmund vagy Szt. Vencel, akiket megfosztottak addigi békés, egyházas jellemvonásaiktól és az egész Európában hasonló jegyeket mutató udvari kultúra divatjának megfelelően „militarizálták”, *milesekké* alakították őket, legendájukat pedig a lovagi epika motívumaival és az újonnan felfedezett/feltalált barbár (h)ósi múlt mítoszaival egészítették ki. Klaniczay részletekbe menően elemzi ezeknek a változásoknak a társadalmi-történeti kontextusát, amelyet többek között a gregoriánus reform, a pápaság és a császárság közötti konfliktus,

illetve a keresztes háborúk és következményeik határoznak meg. A fejezetnek a könyv további részére nézve maradandó újdonsága, hogy írott forrásait a szerző gazdag képanyaggal egészíti ki.

- 
- SZENT MARGIT LEGENDÁI ÉS STIGMÁI Irodalomtörténeti Füzetek, 135. Argumentum, Budapest, 1994. 255. old. (Klaniczay Tibor társszerzőjeként)
- 
- A KÖZÉPKOR SZERETETE Történeti tanulmányok Sz. Jónás Ilona tiszteletére. ELTE BTK Középkori és Korajkori Egyetemes Történeti Tanszék, Budapest, 1999. 545. old. (Szerk. Nagy Balázssal)
- 
- AZ URALKODÓK SZENTSÉGE A KÖZÉPKORBAN Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek. Balassi Kiadó, Budapest, 2000. 372. old.
- 
- LEGENDÁK ÉS CSODÁK (13–16. SZÁZAD) Szentek a magyar középkorból II. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 501. old. (Szerk. Madas Edittel)
- 
- HOLY RULERS AND BLESSED PRINCESSES Dynastic Cults in Medieval Central Europe Translated by Éva Pálmai, Cambridge University Press, Cambridge, 2002. 400. old.
- 
- ELLENKULTÚRA A HETVENES-NYOLCVANAS ÉVEKBEN Noran, Budapest, 2003. 387. old.
- 
- EURÓPA EZER ÉVE: A KÖZÉPKOR Osiris Kiadó, Budapest, 2004. I. köt. 378. old.; II. köt. 585. old. (szerk.)
- 
- PROCÈS DE CANONISATION AU MOYEN ÂGE Aspects juridiques et religieux – Canonization Processes in the Middle Ages Legal and Religious Aspects École française de Rome, Roma, 2004. 282. old. (szerk.)

Ennek a harcias-lovagias szenttípusnak az ellenpontjai azok a közép-európai szent hercegnők, akiknek a kultuszával az ötödik fejezet foglalkozik. Az uralkodócsaládok szent életű, illetve szentként tisztelt nőtagjai vallási-politikai jelentőségének elemzése a könyv talán legerdekesebb, legtöbb újdonságot felvonultató vonása. A recenzenssel ellentétben a szerző nem halogatja a nők színre léptetését egészen az ötödik fejezetig. Már

a keresztény késő ókor kapcsán említi az V. századi, Theodosius-kori császárnők törekvéseit, amelyekkel „megpróbálták kiaknázni a szakrális »erőforrások« új rendszerét” (60/68. old.). Abban például, hogy a szentként is tisztelt Pulcheria, II. Theodosius császár nővére, egy ideig sikerrel őrizte meg az *Augusta* méltóságot a császárnéval szemben (akit hagyományosan illetett volna), fontos szerepet játszhatott különféle új kultuszok (Mária Istenanya-kultusz, Szt. István protomártír kultusza) hathatós és látványos (például ereklyék ünnepélyes átvitelét, *translatióját* is magában foglaló) támogatása – vagyis a fenti legitimációs stratégiák közül a (2)-es –, továbbá szüzességének Szűz Máriát imitáló, házasságon belüli megőrzése (karizmatikus legitimáció). „Ezen a ponton, a már kereszténnyé lett ókori Róma végnapjaiban bukkan fel először a szintézis lehetősége, azé a szintézisé, amely majd lehetővé teszi a császárkultusznak a keresztény szentség jegyében történő újrafogalmazását. Nem tekinthetjük véletlen egybeesésnek, hogy ez a szintézis nem valamelyik császár személyével összefüggésben, hanem egy lényegileg gyengébb hatalmi helyzetben levő császárnő esetében jelentkezik. Bizáncban a római császár szakrális

presztízsének krisztianizált maradványai a *baszileuszok* számára még hosszú időre nélkülözhetővé teszik a szentek glóriáját.” (61/vö. 69. old.)

A kora középkor női uralkodószentjeinek – mindegyikéről a Klaniczay által (a 2. fejezetben) részletesen is tárgyalt VI. századi Szt. Radegundának – és a XIII. század közép-európai hercegnőinek – elsősorban Árpád-házi Szt. Erzsébetnek, Szt. Margitnak és Szt. Kingának, Sziléziai Szt. Hedvignek és Csehországi Szt. Ágnesnek – alakja másként illeszkedik az uralkodószentek történeti topológiájába, mint a Theodosius-kori császárnőké. Az előbbieket lemondtak az uralkodói hatalomról, illetve az uralkodói hatalom számukra elérhető elemeiről, önmegtartóztató vagy kifejezetten aszketikus életet éltek, visszavonultak a világtól, vagy egyenesen kolostorba vonultak, és szentségük elismerését – amely a XIII. században már pápai jóváhagyástól és a pápaság felügyeletével zajló szentté avatási per sikerétől függött – részben a társadalmi pozíciójukhoz kapcsolódó elvárásokkal ellentétes életmódjuknak köszönhetők. A XII–XIII. század új

(gyakran ortodoxia és eretnecség határán egyensúlyozó) laikus vallási mozgalmak, illetve ezzel összefüggésben a nők vallási jelentőségének a korszakban tapasztalható nagyobb mérvű elfogadottsága lehetővé tette a pápaság által is elismert női szentek és a kizárólag lokális támogatásra számot tartó szent életű nők számának általános megnövekedését. Ugyanakkor a vallási kiválóság megvalósításának lehetséges formái a nők számára továbbra is igen korlátozottak

maradtak, sőt a férfiak új, a koldulórendek által kínált lehetőségeihez viszonyítva még korlátozottabbak. A női szentség jótékonykodásban, kolostoralapításban, kultuszok pártfogolásában vagy a férfi családtagok keresztény hitre térítésében megnyilvánuló kora középkori ideálján túl, a XIII. század „modern” női szentjei számára mindegyiknél a radikális aszkézis, a test igényei és fájdalomérzete feletti uralom szélsőséges formái jelentették a vallási kiválóság elérésének azt az útját, amelyen saját elhatározásukból (is) végigmehettek. A szerző e szent életű hercegnők életmódját eszme- és társadalomtörténeti kontextusába illesztve elemzi, azokkal a reakciókkal együtt, amelyeket a kortársaikból kiváltak.

A könyv gondolatmenete szempontjából különösen fontos, ahogyan a kortársak az uralkodói származás és az aszketikus életmód összefüggését észlelték. Árpád-házi Szt. Erzsébet unokaöccsének, III. Andrásnak a lánya volt Törsi Boldog Erzsébet. Az ő badeni látogatásával kapcsolatban például azt írja német nyelvű legendája, hogy „a város és rendünk tagjai nagyon vágyódtak arra, hogy meglássák őt, mivel jól tudták, hogy a legelőkelőbb személy volt, aki akkor élt, királynő négy öse révén” (226/188. old.). Vagyis az uralkodói hatalomtól teljesen elforduló, az evangéliumi szegénység és alázat eszményét követő, a tössi domonkos kolostorban élő Erzsébet kifejezetten nem uralkodói jellegű szentsége a kortársak szemében nem különült el uralkodói származásától. Éppen ez a *coincidentia oppositorum* tette lehetővé a munkamegosztást az uralmat ténylegesen gyakorló uralkodók és a dinasztia szent életű nőtagjai között. A szenttel és az uralkodóval kapcsolatos elvárások ettől fogva nem egyetlen személyen belül feloldandó ellentétet alkotnak, hanem különböző egyének (királyok és her-



Sziléziai Szent Hedvig családja körében  
Hedwig Codex, 1353.

cegnők) látszólag egymást tagadó, valójában egymást feltételező szerepét határozzák meg. A hercegnő az udvari élet tagadásával válik szentté, de ehhez természetesen szüksége van az udvari életre, a királynak pedig, noha nem követi a hercegnő(k) életmódját, szüksége van a belőle eredő „szakrális presztízssre”.

A XIII. századi női dinasztikus szentek e komplexenter szerepét Klaniczay egy metaforával, a *mennyei udvar* fogalmával ragadja meg, amely eredetileg a Krisztus mint király körül gyülekező szentek seregére vonatkozott. „A közép-európai szent hercegnők életéről szóló legendákból kitűnik, hogy meglepő erélyességgel láttak hozzá saját udvari környezetük vallásos átforgatásához. A legendákból kibontakozó kép bizonyára idealizált, helyenként kiszínezett, de a hercegnők által követett, sőt újjáformált vallási eszmény életszerűnek, hitelesnek tűnik. [...] Egy világi udvar azonban nem működhetett folyamatosan egyes egyházi létesítményként. Ha a mennyei udvar földi előképének tartós formát kívántak adni, a szent királylányoknak saját közösséget kellett alapítaniuk.” (246, 250/204, 207. old.) Ezekben a közösségekben, amelyek közül a Nyulak szigetén álló, Szt. Margit számára felépített zárdáról tudunk a legtöbbet, a szent hercegnők tágabb rokonságuk, illetve a helyi arisztokrácia példájukat követő nőtagjaitól körülvéve éltek. „Margit szentté avatási perének tanúvallomásaiból és első legendájából az [Árpád-házi Szt.] Erzsébetéhez és [Sziléziai Szt.] Hedvigéhez hasonló, plasztikus kép bontakozik ki a férfiak vezette világi udvar s a királylány körüli női, mennyei udvar hétköznapi életének, hierarchiájának, értékrendjének szimbolikus ellentétéről” (264/214–215. old.): Margit módszeresen visszájára fordítja az étkezéseknél, az öltözködésben és a személyközi érintkezésben megnyilvánuló státusmegkülönböztető jegyek azon rendszerét, amelyek a világi udvar működését jellemzik.

Az a jelenség, hogy a nők mind a családon belüli, mind a makrotársadalmi munkamegosztásban a rendi presztízssé termelésére specializálódnak, nem ismeretlen a modern társadalom kutatói számára: középosztálybeli háziasszonyként higiéniai szempontokon messze túlmenő mértékben tisztán, „rendben” tartani a lakást, felsőbb osztályokba tartozó feleségként jótékonyági egyletekbe járni, kulturális rendezvényeket pártfogolni, titkárnőként, diszpécserként jó meg-

jelénssel, megnyerő modorral egy szervezet arculatát, imázsát képviselni stb.<sup>9</sup> Olyan társadalmi közegben azonban, amelyben a társadalmi pozíció minde nélkülött a rendi, nem pedig az osztályhelyzetben alapul, a férfiak erőfeszítései is – esetleges vallási jelentőségük mellett – a család rendi helyzetének megtartására, illetve magasabb rendi helyzet elérésére irányulnak (házassági stratégia, az udvari kultúra patronálása, egyházi és karitatív alapítványok, a család múltjára vonatkozó kollektív emlékezet befolyásolása stb.<sup>10</sup>). Ekkor a nők hozzájárulása a család társadalmi helyzetének biztosításához vagy javításához a rendi presztízssé termelésének nagyobb rendszerébe illeszkedik, akár úgy is, hogy célját e rendszer bizonyos elemeinek szimbolikus megfordításával éri el.

A dinasztikus szentség XIII. századi „elnőiesedése” mögött azonban a pápaság azon törekvése is felfedezhető, hogy a szentté avatási perek központosítása révén kivonja a szentség eszményét a (dinasztikus) politika közvetlen befolyása alól. Bár uralmukat ténylegesen gyakorló uralkodók ettől fogva ritkán lesznek szentek, a dinasztikus szentség politikai jelentősége ettől még korántsem csökken. Új szentek mellett vagy helyett nagyon jól lehet építeni a család már meglévő szentjeire. A szerző a könyv utolsó fejezetében a dinasztikus szentek kultuszának terjesztésével, a szentek reprezentációit felhasználó dinasztikus propagandával foglalkozik. Már korábban, a XIII. századi női dinasztikus szentek kapcsán felhívta a figyelmet arra, hogy „[a] közép-európai, rokoni szálakkal egybekapcsolt dinasztiai szent életű hercegnőinek sokasága joggal kelthette a kortársakban azt a benyomást, hogy a szentség a családon belül terjed, a dinasztian belül öröklődik” (226/188. old.). Most arra a kérdésre keresi a választ, hogy miként tették a Dél-Itáliában és Magyarországon hatalomra jutó Anjouk, illetve a Csehországban hatalomra kerülő Luxemburgiak ezt az archaikus eszmét, a *beata stirps* („szent nemzetség”) eszméjét, dinasztikus reprezentációjuk alapjává.

Az uralkodók saját magukat, illetve családjuk élő tagjait igyekeznek szentként tisztelt őseik, rokonaik követőiként, lelki-szellemi értelemben vett „reinkarnációiként” feltüntetni. Az Anjou-dinasztia megalapítója, „Anjou Károly Nagy Károly reinkarnációjaként, az egyház győzedelmes keresztes lovagiaként lép fel az utolsó Staufok ellen, és családi szentségének hirdetésével próbálja ellensúlyozni rideg céltudatossággal és kegyetlen leszámolásokkal párosított hatalmi politikájának negatív visszhangját” (300/244. old.). Ez az utánzásra irányuló törekvés abba a tágabb összefüggésbe illeszkedik, amelyre a középkori szentkultuszok egyik legjelentősebb kutatója, a *beata stirps* problematikáját is elsőként vizsgáló André Vauchez hívta fel a figyelmet.<sup>11</sup> Vauchez szerint a XII. század második felétől kibontakozó „modern” hagiográfiai irodalom (legismertebb példái Szt. Ferenc életrajzai) elsősorban nem a szentek bámulatra méltó, már születésük pillanatában meglevő, csodatevő

9 ■ Randall Collins: A státuszkultúrák termelése és a nők. In: Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Osiris–Láthatatlan Kollégium, Bp., 1998. 160–173. old.

10 ■ Vö. Joachim Bumke: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*. I–II kötet. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1986; Karl-Heinz Spieß: *Familie und Verwandtschaft im deutschen Hochadel des Spätmittelalters*. 13. bis Anfang des 16. Jahrhunderts. Steiner, Stuttgart, 1993; Dieter Geuenich, Otto Gerhard Oexle (Hrsg.): *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*. Schriften des Max-Planck-Instituts für Geschichte 111. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1994; Michael Borgolte (Hrsg.): *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Stiftungsgeschichten 1. Akademie, Berlin, 2000.

képességeit, hanem utánzásra méltó, életük során megszerzett vagy legalábbis kiteljesedett erényeit hangsúlyozza. A szentek utánozhatókká, sőt utánzanódókká, „szerepmoделleké” válnak.

Ami a késő középkori uralkodókat ebből a szempontból különlegessé teszi, az a hírnevük. Egy egyénnek annyi arca – Erving Goffman kifejezésével: annyi „homlokzata” – lehet, ahány egymástól (potenciálisan) eltérő, egymástól (legalább többé-kevésbé) izolálható közönsége van.<sup>12</sup> Az ördög csak azok előtt mutathatja szentnek magát, akik nem találkoznak vele ördögi mivoltában napról napra. Ahhoz, hogy az uralkodók valóban, azaz hihető módon szent őseik, rokonaik „reinkarnációiként” léphessenek fel, a magán és a nyilvános viszonyának újradefiniálására van szükség. A prédikálás XIII. századi, illetve a freskófestészet XIV. századi fellendülése és általában véve a hírek, az információ áramlásának gyorsabbá és szervezettebbé válása új helyzetet hoz létre, amely megteremti a politikai propaganda lehetőségét.<sup>13</sup> Klaniczay prédikációkat, festményeket, síremlékeket elemez, amelyek az uralkodókat együtt említik, együtt ábrázolják szent őseikkel. Az igen gazdag, több tucat képpel illusztrált anyag kapcsán persze felvetődik a kérdés, kik alkothatták az egyes művek megcélzott (és tényleges) közönségét. Klaniczay időnként jelzi a közönség típusát, de a problémára részletesebben nem tér ki.

A szent ősök, rokonok alakját felhasználó dinasztikus propagandának – éppen újszerű nyilvánossága és sikere miatt – voltak nem szándékolt következményei is. A szélesebb körben terjesztett kultuszok önálló életre keltek, és alkalmasint igencsak eltávolodtak azoktól az eszményektől és szándékoktól, amelyeket eredetileg képviseltek. A szerző két ilyen, nem szándékolt következménnyel zárja fejtegetéseit: az egyikben a közép-európai szent hercegnők itáliai hagiográfijának városi, „polgári” eredetű elemeit, a másikban pedig a szent királyok „nemzetivé” váló kultuszát mutatja be az udvart utánzó nemesség körében. Ezzel a „demokratizálódással” zárul le az uralkodószentek kultuszának a dinasztiaiák vallási gyakorlatára korlátozódó időszak.

A *translatio* a szentek kultuszában fordulópontot jelent, az irántuk való érdeklődés megerősödéséről árulkodik. Nincs ez nagyon másként a tudósokkal sem, bár ők első néhány *translatió*juk alkalmával még rendszerint jobb borbén vannak. Klaniczay Gábor könyvének *translatió*ja – már amennyire ezt a nem angol anyanyelvű recenziens meg tudja állapítani – igen jól sikerült. A magyar változat eredetiségét és újszerűségét nem tompították le az idegen nyelvre fordításoknál oly gyakori magyarázkodások, amelyek népünk sorsának misztériumát igyekeznek a tudatlannak vélt külföldiek előtt feltárni. Végső soron ez a – nemzetközi mércével is – szokatlanul átfogó és számos ország kutatóinak érdeklődésére számot tartó komparatív történelmi szintézis csak angolul található meg teljes közönségét. Mindez azonban nem ok

arra, hogy olvasását innentől fogva a „nemzetközre” hagyjuk. Elvégre az ereklyékkel szemben a könyvek *translatió*jának megvan az az előnye, hogy az eredeti helyen is marad belőlük elég. □

11 ■ André Vauchez: Saints admirables et saints imitables. Les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge? In: uő: *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*. Albin Michel, Paris, 1999. 56–66. old. A beata stirps jelenségéhez: uő: «Beata stirps». Sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles. Uo. 67–78. old.

12 ■ Erving Goffman: *Az én bemutatása a mindennapi életben*. Ford. Berényi Gábor. Thalassa Alapítvány–Pólya, Bp., 1999. 28–34. és 48–49. old.

13 ■ A középkori társadalmi nyilvánosság újabban kutatni kezdett témájához lásd Gerd Althoff: *Demonstration und Inszenierung: Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit. Frühmittelalterliche Studien*, 27 (1993), 27–50. old.; *La circulation des nouvelles au Moyen Âge*. XXIVe Congrès de la S.H.M.E.S. (Avignon, juin 1993). École française de Rome – Publications de la Sorbonne, Roma–Paris, 1994; Gert Melville, Peter von Moos (Hrsg.): *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*. Norm und Struktur 10. Böhlau, Köln, 1998.