

# A STIGMATIZÁLTAK

## AZ EMBERI TEST MINT KÉP

### A SZENVEDŐ KRISZTUSRÓL

A TEST TÖRTÉNETE  
ÉS A VALLÁS

KLANICZAY GÁBOR

Jacques Le Goff a középkori keresztény politikaitest-metaphorá-

Ez a tanulmány a Hajnal István Kör 2013-as, *A test a társadalomban* című konferenciájára készült.<sup>1</sup> A Norbert Elias, Pierre Bourdieu, Jean Baudrillard és Michel Foucault gondolataiból kiinduló igényes konferenciaprogram sokféle résztémája között – meglepetésemre – nem szerepelt olyan, amely a test története és a vallás összefüggésével foglalkozott volna. Ezért bevezetésként egy rövid áttekintésben próbáltam érzékeltetni, mennyire jelentős dimenziója ez a konferencia címében jelzett témakörnek.

A test története iránti újabb keletű historiográfiai érdeklődést ugyanis jelentős részben épp a test és a vallás viszonyával kapcsolatos tanulmányok keltették fel. Talán Mihail Bahtyinnal lehetne kezdeni a sort, akinek a hatvanas évek végén vált ismertté két évtizeddel korábban írt műve François Rabelais művészetéről és a középkor „népi nevetéskultúrájáról”, amelyben épp a középkori hivatalos kereszténységgel szembeni ellenállásból vezeti le a szent tilalomszegésre épülő karneváli világszemlélet felszabadult vízióját a termékeny „anyagi-testi lent”-ről, a „groteszk testről”.<sup>2</sup> Vagy nézzük Michel Foucault-t, aki a *Felügyelet és büntetésben* (1974) a kínhalálra ítélt merénylő testére, illetve a börtönben felügyelt rabok életkörülményeire nehezedő hatalmi kényszerek tanulmányozása alapján fogalmazta meg a „hatalom mikrofizikája” és a „test története” összefüggését feltárni próbáló kutatási programját.<sup>3</sup> A programot azután *A szexualitás története* négy kötetében (1975–1983) gondolta újra.<sup>4</sup> Az e téren megfigyelhető XVIII. századi „nagy átalakulás” tézise helyett a testet kordában tartó „tudáshatalom” technikáinak magyarázatát egyre inkább a szerzetesi napirend, a vallomás, az aszkézis, a testtel való törődés középkori vagy késő antik keresztény praxisában, illetve a korábbi római és görög vallási és filozófiai gondolkodásban találta meg. Foucault közvetlen ösztönzésére vezethető vissza olyan alapvető történeti munkák, mint Aline Rousselle *Porneia* című könyve a szexualitás késő antik felfogásáról,<sup>5</sup> vagy Peter Brown *The Body and Society* című monográfiája arról, hogyan alakult ki a kereszténység testiséget elítélő felfogása az esszénusok fellépésétől a Szent Ágostonig tartó időszakban,<sup>6</sup> vagy az első enciklopédikus igényű tanulmányválogatás a test történetéről *Fragments for the History of the Human Body*<sup>7</sup> címmel. Ez utóbbiban a cikkek többsége vallás és test viszonyával foglalkozik –

kat vizsgálja,<sup>8</sup> Caroline Walker Bynum arról ír, hogyan lett vallási médium a nők teste a középkori kereszténységben<sup>9</sup> (ugyanazt tárgyalta néhány évvel korábban megjelent könyvében a bőjtölő keresztény misztikusokkal kapcsolatban<sup>10</sup>).

A testi megnyilvánulások iránti új érdeklődést fontos dimenzióval egészítették ki Marie-Christine Pouchelle,<sup>11</sup> Danielle Jacquart és Claude Thomasset<sup>12</sup> orvostörténeti kutatásai, amelyekben jelentős szerepet kapott az antikvitástól örökölt (hippokratészi, galenusi) tudományos magyarázatok és a vallási (asztrológiai, mágikus) képzetek viszonya. A test iránti orvostörténeti és vallástörténeti érdeklődést Jean-Claude Schmitt az antropológia testfelfogásával kapcsolta össze: a csodatevő középkori ereklyékről szóló feljegyzések alapján elemezte a „beteg test és a megszállott test” megnyilvánulásait,<sup>13</sup> továbbá Marcel Mauss híres, *Les techniques du corps*<sup>14</sup> című esszéjéből kiindulva másfél évtizedes kutatást folytatott a középkori gesztusokról.<sup>15</sup> Mindehhez a kilencvenes

1 ■ Hajnal István Kör – Társadalomtörténeti Egyesület 2013. évi konferenciája: *A test a társadalomban*. Sümeg, augusztus 22–24.

2 ■ Mihail Bahtyin: *François Rabelais művészetéről és a középkor népi kultúrája*. Európa, Bp., 1982.

3 ■ Michel Foucault: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Gondolat, Bp., 1990.

4 ■ Michel Foucault: *A szexualitás története I. A tudás akarása*. Atlantisz, Bp., 1996.; uő: *A szexualitás története II. A gyönyörök gyakorlása*. Atlantisz, Bp. 1999.; uő: *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*. Atlantisz, Bp., 2001.

5 ■ Aline Rousselle: *Porneia*. PUF, Paris, 1983.

6 ■ Peter Brown: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press, New York, 1988.

7 ■ Michael Feher – Ramona Nadaff – N. Tazi (eds.): *Fragments for the History of the Human Body*. Zone Books, New York, 1991.

8 ■ Jacques Le Goff: *Head or Heart? The Political Use of Body Metaphors in the Middle Ages*. In: Feher–Nadaff–Tazi (eds.): *Fragments*, 3. köt., 12–26. old.

9 ■ Caroline Walker Bynum: *The Female Body and Religious Practice in the Middle Ages*. In: Feher–Nadaff–Tazi (eds.): *Fragments*, 3. köt., 161–220. old.

10 ■ Caroline Walker Bynum: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*. The University of California, Berkeley, 1991.

11 ■ Marie-Christine Pouchelle: *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge*. Flammarion, Paris, 1983.

12 ■ Danielle Jacquart – Claude Thomasset: *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*. PUF, Paris, 1985.

13 ■ Jean-Claude Schmitt: *Corps malade, corps possédé*. In: *Historiens et sociologues aujourd'hui*. Éditions du CNRS, Paris, 1986. 135–150. old.; vő. Aline Rousselle: *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*. Fayard, Paris, 1990.

években csatlakozott egy újabb reprezentatív válogatás Sarah Kay és Miri Rubin szerkesztésében;<sup>16</sup> itt a neves művészettörténész, Michael Camille írt a test középkori vallási szimbolikájáról.<sup>17</sup>

A testiség megnyilvánulásainak és megítélésének történeti és pszichológiai vizsgálatához a hetvenes évektől kezdve jelentősen hozzájárultak azok a kutatások, amelyek az „Igét megtestesítő” (*verbum caro factum est*) Krisztus testéhez fűződő vallási jelenségeket – némiképp szentségtörő módon – a test történetével foglalkozó „új történetírás” eszközeivel elemezték. Valóságos botrányt váltott ki Leo Steinberg amerikai művészettörténész *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion* című könyve 1983-ban.<sup>18</sup> A víziókban csodásan „életre kelő”, a kereszten megmozduló, szenvedő és a hozzá imádkozó misztikusokat megáldó, átölelő megfeszített Krisztus egyik modern spanyol példáját, a limpsiai mozgó feszület történetét dolgozta fel William A. Christian antropológus.<sup>19</sup> Hasonló esetek sorát elemzi David Freedberg *The*



1. Bonaventura Berlinghieri: Szent Ferenc csodái (részlet). Pescia, San Francesco, 1235.

*Power of Images* (1989) című könyvében,<sup>20</sup> kapcsolódva Caroline Walker Bynum megfigyeléseihez a késő középkori női misztika „testiségéről” (*physicality*).<sup>21</sup> Ezek a megfigyelések izgalmas új kutatási területeket jelöltek ki a középkori testtörténet számára a nyolcvanas évektől kezdve. Ezen belül az egyik központi téma az Oltáriszentség (vagyis Krisztus teste) 1264 után kibontakozó népszerű kultusza, amelyről Miri Rubin 1991-ben jelentette meg *Corpus Christi* című könyvét.<sup>22</sup> A középkor egyik központi teológiai vitája volt, hogy az áldozáshoz felszentelt ostya és misebor valóban átlényegül-e Krisztus testévé – egyebek között ezt igyekeztek igazolni azok a csodák, amelyekben a felszentelt ostya vérezni kezdett, ezzel igazolva, hogy valóban Krisztus teste lett belőle. Egy ilyen híres csodát, a wilsnacki vérző ostya kultuszát elemezte Caroline Walker Bynum *Wonderful Blood* című könyvében.<sup>23</sup>

#### ASSISI SZENT FERENC STIGMATIZÁCIÓJA: HÍRADÁS, ELŐZMÉNYEK, LEÍRÁS

Amit a továbbiakban elemezni szeretnék, az e szűkebb, Krisztus testével kapcsolatos témakör másik fele, a megfeszített Krisztussal történő fizikai-testi azonosulás csodája, a stigmatizáció.<sup>24</sup>

Lássuk mindenekelőtt a leghíresebb csodát. 1226. október 3-án, nem sokkal a rendet megalapító Assisi Ferenc halála után Cortonai Illés, a ferencesek vikáriusa körlevélben adta hírül a hír fájdalmát enyhítő „nagy örömet, új csodát”.

„Soha eddig nem történt hasonló csoda, kivéve Isten Fiában, Krisztus Urunkban. Nem sokkal halála előtt a mi testvérünk és atyánk keresztre feszítettnek tűnt föl, testén viselve az öt sebet, amelyek valósággal Krisztusnak stigmái. Kezeit és lábait, úgy láttuk, szögek ütötték át, mindkét oldalon, és a sebekben a hegek feketék voltak, mint a szögek. Az oldalát pedig, úgy láttuk, lándzsa szúrta át, és időről időre vér szivárgott belőle.”<sup>25</sup>

Nem meglepő, hogy Ferencben lelkes hívei Krisztus testi másolatát vélték felfedezni: saját korában ő tudta a leglátványosabban megtestesíteni Krisztus követésének a XII. században népszerűvé lett eszményét.<sup>26</sup> Ezt hirdette önkéntes szegénysége, ezt célozta a környezetének teljes megtérítésére törő apostoli munkája, ezt fejezte ki az az együttérző devóció, amellyel Krisztus szenvedéseire emlékezett. Halála után egyre inkább úgy tekintettek rá, mint egy újabb Krisztusra (*alter Christus*). Ezt fejezték ki minden egyébnél

14 ■ Marcel Mauss: A test technikái. In: uő: *Szociológia és antropológia*. Osiris, Bp., 2000. 425–446. old.

15 ■ Jean-Claude Schmitt: *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Gallimard, Paris, 1990.

16 ■ Sarah Kay – Miri Rubin (eds.): *Framing Medieval Bodies*. Manchester UP, Manchester, 1994.

17 ■ Michael Camille: The image and the self: unwriting medieval bodies. In: Kay–Rubin (eds.): *Framing Medieval Bodies*, 62–99. old.

18 ■ Leo Steinberg: *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*. October, 25 (Summer, 1983), iv + 1–198 + 204–222. old.; repr. University of Chicago Press, Chicago, 1997.

19 ■ William A. Christian: *Moving Crucifixes in Modern Spain*. Princeton University Press, Princeton, 1988.

20 ■ David Freedberg: *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. University of Chicago Press, Chicago, 1989.

21 ■ Caroline Walker Bynum: *Fragmentation and Redemption. Essays on gender and the human body in medieval religion*. Zone Books, New York, 1991.

22 ■ Miri Rubin: *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

23 ■ Caroline Walker Bynum: *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2007.

24 ■ Herbert S. Thurston: *The Physical Phenomena of Mysticism*. Barnes Oates, London, 1952.; Joachim Boufflet: *Les stigmatisés*. Cerf, Paris, 1996.

25 ■ *Fontes Franciscani*. A cura di Enrico Menestò e Stefano Brufani. Edizioni Porziuncola, Assisi, 1995. 254. old.

26 ■ Klaniczay Gábor: A vallási mozgalmak és a rendszer. In: uő: *A civilizáció peremén. Kultúrtörténeti tanulmányok*. Magvető, Bp., 1990. 133–163. old.

hangsúlyosabban a testen megjelenő szent sebhelyek, a stigmák, amelyekről legendái és a róla szóló prédikációk újra és újra beszámoltak. A stigmatizációt minden más csodánál gyakrabban festették meg a festők és a kódexilluminátorok. Évszázadokon át vitatkoztak róla a hívők és a kételkedők – ez lett a XIII. századi kereszténység központi szimbóluma.

E kérdésről könyvtárnyi szakirodalom született. Úttörő szerepet játszott André Vauchez, aki 1968-ban elsőként tekintette át a Ferenc stigmái körül a középkorban kibontakozó izgalmas vitát<sup>27</sup> (amely a XX. század elején újra fellángolt<sup>28</sup>), és aki két éve jelentette meg a legutolsó (és talán a legjobb) monográfiát Ferenc életéről és kultuszáról.<sup>29</sup> Vauchez felvetését azután cikkek és könyvek sora követte.<sup>30</sup> Ennek a hatalmas témának egyetlen aspektusára térek most ki, a stigma „képjellegére”, „ikonszerűségére”, pontosabban arra, hogyan lett Ferenc teste a szenvedő Krisztus képmása, mint ezt 1993-ban

Chiara Frugoni bemutatta *Ferenc és a stigmák invenciója* című, nagy vihart kavaráó monográfiájában.<sup>31</sup> Ezt a kérdést tárgyalta Hans Belting is a Szent Ferenc stigmatizációjának szentelt remek tanulmányában.<sup>32</sup>

Belting nyomán idézem Bonaventura *Legenda maiorjából* a lényegyet összefoglaló mondatot: „Krisztus igaz szeretete hozzá hasonlóvá tette őt [...] magán hordozta Krisztus képét, mégpedig nem művészi kéz formázta kő- vagy fatáblákon, hanem az élő Isten ujjával testének tagjaiba írva.”<sup>33</sup>

Bonaventura „ikonikus” megfogalmazása 1262-ben, a Szent Ferenc stigmatizációja nyomán fellángoló több évtizedes, heves viták után született. Mielőtt ezekbe az értelmezésekbe belepillantanánk, néhány szót szólni kell e stigmatizáció előzményeiről is.

27 ■ André Vauchez: Les stigmates de Saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge. *Mélanges de l'École Française de Rome*, 80 (1968), 595–625. old.

28 ■ Liviana Bortolussi: *Le stimate di San Francesco nei dibattiti del '900*. Dehoniane, Bologna, 2013.; magyarul az utolsó erről szóló áttekintés: P. Molnár Arkangyal: *Assisi Szent Ferenc stigmái. Történelmi, teológiai és orvostani szempontból*. „Ferencs Közöny” kiadása, Bp., 1929.

29 ■ André Vauchez: *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*. Fayard, Paris, 2009.; angolul: *Francis of Assisi: The life and afterlife of a medieval saint*. Yale University Press, New Haven, 2012.

30 ■ Octavian Schmucki: *The Stigmata of St. Francis of Assisi: A Critical Investigation in the Light of Thirteenth-Century Sources*. The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, New York, 1991.; Nitzza Yarom: *Body, blood, and sexuality. A psychoanalytic study of St. Francis' stigmata and their*

A stigmák legrégebbi említését Pál apostol Galatákhöz írt levelében (6,17) találjuk, ahol azt mondja: „Jézus jegyeit viselem testemen” – *Ego enim stigmata Domini Iesu in corpore meo porto*. Sűrűn idézik ezt az enigmatikus mondatot a középkori és újkori stigmatizáltak vallomásai és a róluk szóló írások. Szent Pál idején a stigma kifejezés még nem Krisztus öt sebhelyére utalt, hanem általában valamiféle testi bélyegre, amelyet az elítéltek vagy a rabszolgák testébe égettek (innen a szó modern szociálpszichológiai jelentése)<sup>34</sup>

– a IV. században Paulus Orosius alkalmazza először Krisztusra, majd – ahogy ezt Carolyn Muessig kimutatta – Szent Jeromos, Agoston és később, a XI. században Damiáni Péter írásai teszik közkeletűvé, hogy a stigmák Krisztus sebeit jelentik, és egyúttal azok testi jegyeit, akik szenvedéseiben követni, utánozni próbálják őt.<sup>35</sup>

Giles Constable elemezte, hogyan került központi helyre Krisztus emberi alakja a XII. századi kereszténységben (*Miért lett Isten ember-*

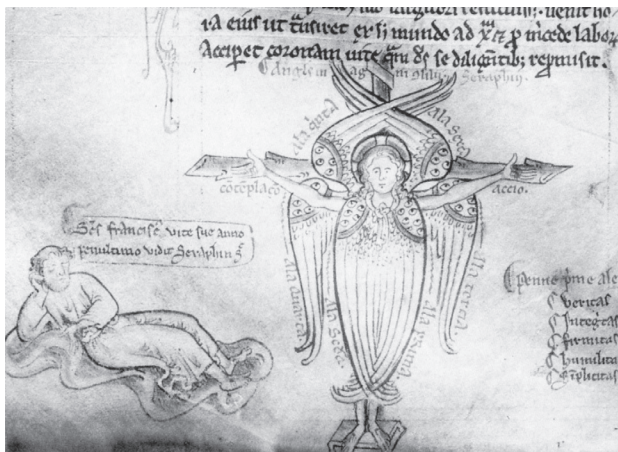
*ré?* – ahogy Canterburyi Anzelm kérdezte<sup>36</sup>), hogyan váltották fel a jelképes feszületeket Itáliában olyan embernagyságú festett feszületek, amelyek már hangszorozták Krisztus szenvedését és vérző sebeit, hogyan lett az *imitatio Christi* egyre inkább Krisztus testi utánzása is.<sup>37</sup> Szent Ferenc stigmái, bármennyire nagyszabású újdonságként hirdette is őket Cortonai Illés, valójában nem voltak annyira újak: Richard Trexler egy élesen polemikus cikkben bemutatta, hogy a XI–XII. század vallási mozgalmában, a remeték, vándorprédikátorok, szerzetesek körében „stigmata Christi” kifejezéssel illették az önkínzó aszkéták testi sebeit, különösen azokat, amelyeket a rendszeres önsztorozással okoztak maguknak – két ilyen példa a XI. századi, vas vezeklővéről elhíresült itáliai remete,

*historical context*. Peter Lang, New York, 1992.; Chiara Frugoni: *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Einaudi, Torino, 1993.; Rosalind Brooke: *The Image of St. Francis. Responses to Sainthood in the Thirteenth Century*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006.; Ulrich Köpf: *Die Stigmata des Franziskus von Assisi*. In: Waltraud Pulz (Hg.): *Zwischen Himmel und Erde. Körperliche Zeichen der Heiligkeit*. Steiner, Stuttgart, 2012. 35–60. old.

31 ■ Frugoni: *Francesco e l'invenzione delle stimmate*.

32 ■ Hans Belting: *Saint Francis and the Body as Image: An Anthropological Approach*. In: Colum Hourihane (ed.): *Looking Beyond: Visions, Dreams, and Insights in Medieval Art & History*. Princeton University Press, Princeton, 2010. 3–14. old.

33 ■ „verus Christi amor in eandem imaginem transformavit amantem... secum ferens Crucifixi effigiem, non in tabulis lapideis vel ligneis manu figuratam artificis, sed in carneis membris



2. Matthew Paris: Chronica majora. Cambridge, Corpus Christi College, ms 16, f. 66v, 1236 k.

San Domenico Loricato (†1060) és a XII. századi francia apát, Étienne d’Obazine (†1159).<sup>38</sup> A laikus vallásosság gyakran eretnekként megbélyegzett női képviselői még ezen is túlmentek: Marie d’Oignies, a begina mozgalom vezéralakja (1177–1213), ahogy ezt Jacques de Vitry életírásából megtudjuk, „miután keserves könnyeket sírt, Krisztus kinszenvedésére emlékezve, mintha megrészegült volna, fogott egy kést, és kivágott egy darabot a húsából a két tenyerén, a lábán és az oldalán.” (22. old.)<sup>39</sup> A késő középkori misztikus nők a legnagyobb szélsőségekig mentek el abban, hogy gyötörjék „eredendően bűnösnek” tartott testüket: szinte az éhhalálig böjtöltek, rendszeresen korbácsolták vagy korbácsoltatták magukat.<sup>40</sup>

1222-ben történt Oxfordban (vagyis négy évvel az előtt, hogy Cortonai Illés hírül adta Szent Ferenc stigmatizációját), hogy nagypénteken egy laikus férfi megszemélyesítette Jézust, és a közönség előtt keresztre feszítette magát, amiben a Mária nevet viselő társa segítkezett, majd később levették a keresztről, és prédikálva napokon át mutogatta sebhelyeit. Az „ál-Krisztust” azután elfogták, és bírósági tárgyaláson elítélték.<sup>41</sup>

Mindezek a példák mutatják, hogy Assisi Ferenc egy olyan metaforát testesített meg, igaz, minden elődjénél, sőt követőjénél is meggyőzőbben, amely a XII. századtól kezdve levegőben volt: érzelmmel teli átéléssel és testi utánzással megérinti Krisztus kereszthalálát, megváltó szenvedéseit.

Szent Ferenc esetében az alapvető újdonság nem az volt, hogy testén halála után felfedezték a szent sebhelyeket, hanem az az állítás, hogy ezek a stigmák

nem aszketikus vagy eksztatikus öncsonkításból keletkeztek, hanem, mint Cortonai Illés írta: „soha-nem-hallott csodát” kell tisztelni bennük. Hogy pontosan hogyan keletkeztek, azt persze nem lehetett tudni, mert Ferenc sohasem beszélt róla, ez volt az ő „nagy titka”, és a stigmatizációnak nem voltak szemtanúi.<sup>42</sup> Ferenc első legendáírója, Celanói Tamás adott elő-



3. Szent Ferenc stigmái. Hóraskönyv. Carpentras, Bibliothèque Inguimbertaine, ms 77, f. 180v, XIII. sz. közepe.

szőr konkrét leírást róla, két évvel Ferenc halála után. Ő volt az, aki a stigmatizációt Ferenc Alverna hegyén, remetemagányban eltöltött időszakához és 1224. szeptember 14-én ott megtapasztalt természetfölötti látomásához kapcsolta.<sup>43</sup>

„Amikor – halála előtt két évvel – az Alvernának nevezett remeteségben időzött, egy isteni látomásban úgy tűnt szentünknek, mintha egy férfiú lebeggett volna fölötte, akinek Szeráf módjára hat szárnya volt, s aki kiterjesztett karjaival és összekötött lábaival egy keresztre volt szegezve. Két szárnya magasan feje fölé nyúlt, kettő repülésre, míg másik kettő egész testének befödésére szolgált. A Magaságbeli boldogságos szolgálója, mikor megpillantotta a látomást, nagy csodálkozással telt el, de semmiképpen sem tudta kihámozni értelmét. Egyrészt módfelett örült a kegyes és szeretetteljes tekintetnek, melyet a kimondhatatlan szépségű Szeráf rávetett, másrészt viszont a kereszt látása, melyre rá volt sze-

gezve, valamint kinszenvedésének keserősége mély megrendüléssel töltötte el [...] örült is, meg szomorodott is, szívében az öröm és bánat csatáztak egymással, és közben azon törte a fejét, mit jelenthet e látomás, de hiába feszítette meg minden szellemi erejét, az értelmét nem tudta világosan felfogni. Eközben kezén és lábán kezdtek kiütközni a szegek nyomai

descriptam digito Dei vivi.” Bonaventura de Balnoregio: *Legenda maior*, XIII, 5. In: *Fontes Franciscani*, 863. old.; vö. Belting: *Saint Francis and the Body as Image*, 3–4. old.

34 ■ Erving Goffman: *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Penguin, London, 1963.

35 ■ Carolyn Muessig: Signs of Salvation: The Evolution of Stigmatic Spirituality before Francis of Assisi. *Church History*, 82 (2013), 40–68. old.

36 ■ Canterbury Szent Anzelm: *Miért lett Isten emberré?* MTA Filozófiai Intézete, Bp., 1993.

37 ■ Giles Constable: The Imitation of the Body of Christ. In: uő: *Three Studies in Medieval Life and Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995. 143–247. old.

38 ■ Richard Trexler: The Stigmatized Body of Francis of Assisi: Conceived, Processed, Disappeared. In: *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*. Hg. von Klaus Schreiner und Marc Müntz.

München, 2002. 463–497. old.

39 ■ Jacques de Vitry: *The Life of Marie d’Oignies*. Peregrina, Toronto, 1993.

40 ■ Giles Constable: *Attitudes toward Self-inflicted Suffering in the Middle Ages*. Hellenic College Press, Brookline, MA, 1980.

41 ■ Frederick Maurice Powicke (ed.): *Councils and Synods, with Other Documents Relating to the English Church*. Vol. 2. Pt. 1., Oxford, 1964., 104–105. old.; vö. Trexler: *The Stigmatized Body of Francis*, 481. old.

42 ■ Jacques Dalarun: The Great Secret of Francis. In: Jacques Dalarun – Michael Cusato – Carla Salvati: *The Stigmata of Francis of Assisi: New Studies New Perspectives*. The Franciscan Institute, St Bonaventure, NY., 2002. 9–26. old.

43 ■ Raimondo Michetti: *Francesco d’Assisi e il paradosso della Minoritas. La Vita beati Francisci di Tommaso da Celano*. Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 2004.

úgy, amint azt az előbb a keresztre feszített férfiún látta. Kezei és lábai középen szegekkel átverteknek látszottak; a szegek feje a tenyereken és a lábfejek felső részén domborodott, hegyük pedig az átellenes oldalon nyúlt ki, és egy húsdarabocska a szegek erősen visszagöbbitett hegyére emlékeztetően szemmel láthatólag kiemelkedett környezetéből. Ugyanígy látszotak és szintén jól kivehetők voltak a szegek nyomai a lábakon is. Testének jobb oldalán pedig, mintha lándzsával szúrták volna át, egy behegedt seb látszott, amelyből időről időre vér szivárgott, úgyhogy alsó ruháján kívül sokszor tunikáját is átmedvesítette.”<sup>44</sup>

Álljunk meg egy pillanatra ennél a nagyon fontos leírásnál. Celanói Tamás legjelentősebb újítása, hogy a stigmatizációt egyszerre testi és spirituális folyamatként mutatja be, melynek okozója a természetfeletti látomás, majd annak nyomán a „mély megrendülés”, a Ferenc „szívében csatázó öröm és bánat” volt, amit a keresztre feszített szeráf-férfiú látomása belőle kiváltott. „Értelmével nem tudta világosan felfogni” – testének átalakulása, a sebek kiütközése adta meg a választ azzal, hogy csodásan átalakult annak másává, amit látott. Ez az elbeszélés a stigmatizáció történetének alapparratívája, amely kétségkívül Celanói Tamás „invenciója”.

#### VITA SZENT FERENC STIGMATIZÁCIÓJÁRÓL

Chiara Frugoni és a könyve nyomán kibontakozó, máig tartó polémia<sup>45</sup> bemutatta, hogy a Ferenc halála utáni öt-hat évtizedben a ferences renden belül és még inkább azon kívül intenzív vita zajlott arról, hogyan is történt Ferenc stigmatizációja, és milyen tanúvallomásokkal lehet többet megtudni róla. A szinte évente születő újabb és újabb legendák mellett a másik legfontosabb információforrást a képi ábrázolások adják: Frugoni a XIII. századból mintegy 180

festményt, illetve miniatúrát gyűjtött össze és elemzett könyvében.

A legkorábbi ábrázolás (1235) Bonaventura Berlinghieri pesciai oltárképének egy részlete. A „Krisztus az Olajfák hegyén” ikonográfiai konvencióját követve mutatja be a jelenetet – ez jól illik az *alter Christus*-elképzeléshez. Azt is megfigyelhetjük, hogy szinte áthatolhatatlan távolság választja el a térdelő Ferencet a felette lebegő szeráf-feszülettől (1. kép). Az angol Mathew Paris *Chronica majora* című műve 1236-ban egy másik konvencióhoz fordult: az álomlátomáshoz (2. kép) (ott szemlátomást csak hallomásból ismerték Celanói Tamás legendáját)<sup>46</sup>. A XIII. század közepi carpentrasi óraskönyv a vad természet és a hegy helyett egy kápolnába helyezi a színteret, ahol a szeráf egy oltáron áll (3. kép). A firenzei Bardi-kápolna mestere a ferences renden belüli radikális ellenzék, a Spirituálisok értelmezését közvetíti, ahol a szeráfot Ferenchez áramló három fénysugár Ferenc megvilágosodását és a látomás fontosságát hangsúlyozza, mely azután belülről átalakítja Ferenc testét. (4. kép)<sup>47</sup>



4. Szent Ferenc stigmái. Firenze, Uffizi, XIII. század közepe

Az 1230-as években kibontakozó viták, az újabb és újabb legendavariánsok (az ún. *Assisi kompiláció*, amely a XX. század első felében *Perugiai legenda* néven lett ismert,<sup>48</sup> a *Három társ legendája*,<sup>49</sup> és az ezek felhasználásával Celanói Tamás által 1246–47-ben összeállított *Vita secunda*<sup>50</sup>) a stigmatizáció történetéhez egy figyelmet érdemlő új elemet kapcsolnak, a San Damiano romos templomában megszólaló *croce dipinta* csodáját:

„a keresztre feszített Krisztus képe, amire még nem volt példa, festett ajkaival beszélni kezdett, és nevével szólítva magához intette őt: »Ferenc – mondotta –, menj és állítsd helyre hajlékomat, mert mint látod, romokban hever!» [...] a Megfeszített iránti részvét mélyen bevésődött lelkébe, és mint joggal hihetjük,

44 ■ Celanói Tamás *életrajzai Szent Ferencről*. Ford. Balanyi György, Hidász Ferenc, Várnai Jakab, Ferences Források 2. Agapé, Újvidék–Szeged–Csíksomlyó, 1993. 99–100. old.

45 ■ Frugoni: *Francesco e l'invenzione delle stimmate*; Giovanni Miccoli: *Considerazioni sulle stimmate*. In: *Atti della tavola rotonda*. Assisi, 1997. 13–39. old.; újrakiadva: *Franciscana*, 1 (1999), 101–121. old.; Arnold Davidson: *Miracles of Bodily Transformation, or How St. Francis Received the Stigmata*. In: Caroline A. Jones – Peter Gallison (eds.): *Picturing Science, Producing Art*. Routledge, London, 1998. 101–124. old.; Solanus M. Benfatti C.F.M.: *The Five Wounds of Saint Francis*. TAN Books, Charlotte, NC, 2011.; Roberto Rusconi: *La verità dei segni ovvero i segni della verità*. In: Gian Luca

Podestà (Hg.): *Autorität und Wahrheit. Kirchliche Vorstellungen. Normen und Verfahren (13–15. Jahrhundert)*. Oldenbourg, München, 2012. 45–63. old.; Jacques Dalarun: „A cette époque, le bienheureux François avait des cicatrices aux mains et aux pieds et au côté”. In: *Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all'età contemporanea – Discours sur les stigmates du Moyen Âge à l'époque contemporaine*. A cura di Gábor Klaniczay. *Archivio italiano per la storia della pietà*, 26 (2013), 43–93. old.

46 ■ Matthaei Parisiensis: *Chronica majora*. Ed. by Henry Richards Luard. In: *Rolls Series*. London, 1876. Kraus Reprint 1964. Ill. köt., years 1216–39; S. Lewis: *The Art of Matthew Paris in the Chronica majora*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1987. 317. old. fig. 201.

a kinszenvedés szent sebhelyei, ha egyelőre nem is a testébe, szívébe már ekkor kitörölhetetlenül belenyomódtak.”<sup>51</sup>

Tehát a stigmatizáció előbb a szívében történt meg, tulajdonképp ez indította el vallási pályafutását. Ehhez az 1251–53-as *Tractatus de miraculis* hozzászólása: „miként lelke befelé a keresztre feszített Úrba öltözött, azonképpen teste kifelé minden porciójában Krisztus keresztyének vértzetét viselte.”<sup>52</sup>

A Ferenc stigmatizációja körüli belső vitákat a ferences rendben az 1260-as években minster generalisnak megválasztott párizsi teológus, Szent Bonaventúra új Nagylegendájára zárta le (melynek elfogadása után a generális káptalan 1265-ben elrendelte, hogy minden korábbi Ferenc-legendát kötelező megsemmisíteni, ezért több korábbi legenda szövege csak a XIX–XX. században bukkant újra elő). Idézzük Bonaventúra leírását a stigmatizációról: „Örült a kegyes tekinteten, amellyel Krisztus szeráf képében nézett rá, de a keresztre feszítés az együttlérző fájdalom törével döfte át lelkét. Igen álméltkodott a kifürkészhetetlen látomáson, tudva azt, hogy a szeráfi lélekben a szenvedés és halhatatlanság nem fér össze. Végül is megértette belőle az Úr kinyilatkoztatását. Az isteni Gondviselés ezzel a látomással mutatta meg Krisztus barátjának, hogy vegye tudomásul, miszerint nem a test-vértanúságával, hanem lelkének lángolásával kell a keresztre feszített Krisztushoz hasonlítania. [...] A látomás megszűnte szívében csodás tüzet, testén pedig nem kevésbé csodás jeleket hagyott. Kezén és lábán legott feltűntek a szegek ligatásai, amint azokat kevéssel előbb a keresztre feszített férfiúnak képén látta. [...] Jobb oldalán is, mintha lándzsával átdöfött lenne, piros behagedt sebhely vöröslött, amely gyakran volt nedves a Szent vértől és megfestette alsó és felső ruháját.”<sup>53</sup>

A Bonaventúra-legendája stigmatizáció-értelmezése sok újdonságot tartalmaz – ezek közül itt kettőt eme-

lek ki. A szeráf és a megfeszített férfiú – a korábbi legendákban felkavaróan ambivalens – kettős figurája Bonaventúránál egyértelműen Krisztussal azonosul, a stigmatizációt nem Ferenc belső vívódása okozza, hanem a látomásban megjelenő Krisztus nyomja testébe ezt a bélyeget. Továbbra sem hiányzik azonban a „belső” elem: a látomás Ferenc „szívében csodás tüzet” gyújt, „Krisztus igaz szeretete hozzá hasonlóvá tette őt”, teste, mint már idéztem, „magán hordozta Krisztus képét [...] az élő Isten ujjával testének tagjaiba írva”.

Hans Belting kiemeli, hogy Bonaventúra itt átlépte a határt, amely a Krisztusról alkotott képet elválasztja az eredetitől. A test nélküli Atya testi képeként születő Fiú (a testté lett Ige) Assisi Ferenc stigmatizációjával új formában testesül meg, egy kortárs férfiú testében – önmaga képeként, annak „tagjaiba írva”.<sup>54</sup> Georges Didi-Huberman elemzése, *A nyitott kép* ezt egyféle reinkarnációként értelmezi.<sup>55</sup> *A képek teste* című könyvében pedig Jean-Claude Schmitt arról ír, hogyan ölt fizikai valóságot a testen egy belső, „mentális kép”, másrészt hogyan lesz az emberi test egy természetfeletti kép médiuma.<sup>56</sup>

Bonaventúra legendája új szintézist alkotott, sikerrel tett pontot azokra a vitákra, amelyek a ferences renden belül folytak az „igazi Szent Ferencről” és legnagyobb csodájáról, a stigmatizációról.<sup>57</sup> Mindez hamarosan egy újabb szintézissel párosult a festészetben, amelynek megalkotója Giotto

volt. Három alkalommal festette meg Szent Ferenc stigmatizációját. Mindhárom műben Bonaventúra felfogása érvényesült: egy természetfeletti, stilizált szeráf-feszület helyett e képeken embernagyságú Krisztus jelenik meg Ferencnek, akivel ő majdhogynem egyenrangú partnerként néz szembe. Az Assisi Szent Ferenc-bazilikában, a Chiesa Superiorében található freskó (1390 körül), a Louvre-ban őrzött pisai oltárkép (1300) (5. kép)<sup>58</sup> és a firenzei Santa Croce Bardi-kápolnijában festett freskó (1320 k.)



5. Giotto: Szent Ferenc stigmatizációja. Párizs, Louvre, 1300 k.

47 ■ Frugoni: *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, 104–135. 357–398. old.

48 ■ *Assisi Szent Ferenc perugiai legendája*. Helikon, Bp., 1990.

49 ■ *A három társ legendája*. Ford. Balanyi György, Hidász Ferenc. Ferences Források 4. Agapé, Újvidék–Szeged–Csksomlyó, 1993.

50 ■ Szent Ferenc második életrajza. In: *Celanói Tamás életrajzai*, 145–326. old.

51 ■ *Uo.* 157. old.

52 ■ Szent Ferenc csodái (*Tractatus de miraculis*), In: *Celanói Tamás életrajzai*, 331. old.

53 ■ Bonaventura de Balnoregio: *Legenda maior*, XIII, 2–3.,

891–892. old.; a magyar fordítás: [www.fvr.hu/forras/LegMaj.html](http://www.fvr.hu/forras/LegMaj.html)

54 ■ Belting: *Saint Francis and the Body as Image*, 4. old.

55 ■ Georges Didi-Huberman: *L'image ouverte. Motif de l'incarnation dans les arts visuels*. Gallimard, Paris, 2007. 164–174. old.

56 ■ Jean-Claude Schmitt: *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*. Gallimard, Paris, 2002. 297–362. old.

57 ■ Jacques Le Goff: *Az igazi Szent Ferenc nyomában*. In: *uó: Assisi Szent Ferenc*. Európa, Bp., 2002. 31–96. old.

58 ■ Julian Gardner: *Giotto at Pisa: The Stigmatization for San Francesco*. In: *uó: Giotto and His Publics. Three Paradigms of Patronage*. Harvard University Press, Cambridge, 2011. 17–46. old.

további újítása, hogy egyidejűvé teszi a látomást és a szent sebek megjelenését. A stigmatizációt a Krisztus sebeitől Ferenc testére irányuló sugarak okozzák. Méghozzá kétféle módon, miként ezt Chiara Frugoni megfigyelte: az assisi freskón és a Louvre táblaképen Ferenc teste mintegy tükörképe lesz Krisztusénak, ahol a sugarak Krisztus bal kezéről és lábáról Ferenc jobb kezére és lábára mennek, a jobbról pedig a balra. A legutolsó változat, a Bardi-kápolna freskója azonban már a jobbról a jobbra és a balról a balra vezeti a sugarakat, azt hirdetve, hogy Ferenc teste nem képmása, tükörképe Krisztusénak, hanem valójában azonosává vált vele.<sup>59</sup>

### ÚJABB DISKURZUSOK A STIGMATIZÁCIÓRÓL

Hogyan fogadta az utókor ezt az elképesztő csodát, amelyet a ferences rend évszázadokon át úgy értelmezett, mint „nagy és egyedülálló csodát”? (*Grande ac singulare miraculum* – mondta IV. Sándor pápa 1254-ben). Ferenc és Krisztus hasonlósága a renden belül egyre nagyobb hangsúlyt kapott, ennek legrészletesebb kifejtése Bartolomeo da Pisa *De Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu* című, 1385 és 1390 között írt, sok száz oldalas műve.<sup>60</sup>

Ez az értelmezés azonban nem kis ellenállásba ütközött, mindenekelőtt a ferencesek két fő riválisa, a XII. század vezető szerzetesrendje, a ciszterciek és a ferencesekkel egy időben induló másik nagy kolduló rend, a domonkosok körében. 1237-ben Robertus de Anglia, Olomouc ciszterci püspöke kijelentette: „Mint hogy egyedül az örök Atya Fia feszített meg az emberiség megváltására, a keresztény vallás csak az ő sebeit imádatja odaadó tisztelettel, ezért sem Boldog Ferencet, sem bármilyen más szentet nem szabad stigmákkal ábrázolni az Isten Házában, és bünt követ el, aki az ellenkezőjét állítja.” Hasonlóan negatív véleményt nyilvánított a morvaországi Opavában prédikáló domonkos Evechardus, aki kétségbe vonta a stigmák valódiságát – IX. Gergely pápa mindkettőjüket szigorúan elítélte bullájában.<sup>61</sup> Szent Ferenc különböző legendái is beszámolnak hasonló kétkedőkről, és hosszan sorolják az őket meggyőző csodákat: Celanói Tamás 1253-ban írta a *Tractatus de miraculis*, amelyben egy külön fejezet szól erről.<sup>62</sup> Jellemző módon egy domonkoshoz kapcsolja a legszínesebb ilyen történetet a XIV. század elején összeállított *Actus Beati Francisci et sociorum eius*<sup>63</sup> egyik epizódja. A ferences rendházban vendégeskedő domonkos barátot annyira

ra felbosszantja egy Szent Ferenc stigmáit ábrázoló falkép, hogy megpróbálja késsel levakarni a képről a sebhelyeket, de azok mindig újra visszavarázslódnak, és amikor a feldühödött barát mélyebben a falba vágva akarja eltávolítani őket, hirtelen vér kezd patakzani a sebek helyéről.<sup>64</sup>

A domonkosok persze megszivelték a pápai tiltalmakat, és távolságtartásuknak inkább más formában adtak hangot. A XIII. század második felének népszerű prédikátora és legendáírója, az *Arany legenda* szerzője,<sup>65</sup> Jacobus de Voragine (1230–1298) a Szent Ferencnek szentelt négy prédikációja egyikében a következő módon magyarázta Szent Ferenc stigmáit: „Heves képzelőereje (*vehemens imaginatio*) volt az, ami stigmákkal pecsételte meg a testét [...] elképzelte egy látomásban a keresztre feszített szeráfot, és ez a képzet oly nagy hatással volt rá, hogy a kereszthalál sebeit belenyomta a testébe.”<sup>66</sup>

Ez a racionális értelmezés tulajdonképp a sebek „pszichoszomatikus” eredetét vetette fel (egyúttal megkérdőjelezve természetfeletti eredetüket) – nem csoda, hogy a ferencesek ingerülten tiltakoztak ellene. 1320-ban egy Pierre Thomas nevű ferences magiszter a Párizsi Egyetemen egy külön „quodlibet-vitát” rendezett annak bizonyítására, hogy Szent Ferenc stigmái nem lehettek „természetes” eredetűek („non potuit habere stigmata per naturam”).<sup>67</sup>



6. Montefalcói Klára látomása.  
Montefalco, Chiesa di S. Chiara, XIV. sz.

59 ■ Frugoni: *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, 210–216. old.

60 ■ *De Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu* auctore Fr. Bartholomaeo de Pisa. *Analecta Franciscana*, IV–V (1906–1912).

61 ■ Vauchez: *Les stigmates*, 601. old.

62 ■ Szent Ferenc csodái (*Tractatus de miraculis*), cap. 2. In: *Celanói Tamás életrajza*, 331–339. old.

63 ■ *Actus Beati Francisci et sociorum eius*. In: *Fontes Franciscani*, 2085–2219. old.

64 ■ *Actus Beati Francisci*, cap. LXV, 2214–2215. old.

65 ■ Jacobus de Voragine: *Arany legenda. Szentek csodái és szenvedései*. Helikon, Bp., 1990.

66 ■ Jacobus de Voragine: *Sermo III de stigmatibus S. Francisci*. In: Leonhard Lemmens (ed.): *Testimonia minora saeculi XIII de S. Francisco Assisiensi*. Ad Claras Aquas, 1926. 113–114. old.

67 ■ G. E. Mohan (ed.): *Petrus Thomae on the Stigmata of St. Francis*. *Franciscan Studies*, 8 (1948), 284–294. old.; vö. Alain Boureau: *Miracle, volonté et imagination: La mutation scolastique (1270–1320)*. In: *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*. XXVe Congrès de la S.H.M.E.S. (Orléans, juin 1994). Éditions de la Sorbonne, Paris, 1995. 159–173.

68 ■ Antoine Imbert-Gourbeyre: *La Stigmatisation*. Édition établie par Joaquin Bouffet. Jérôme Millon, Grenoble, 1996.; Bouffet: *Les stigmatisés*.

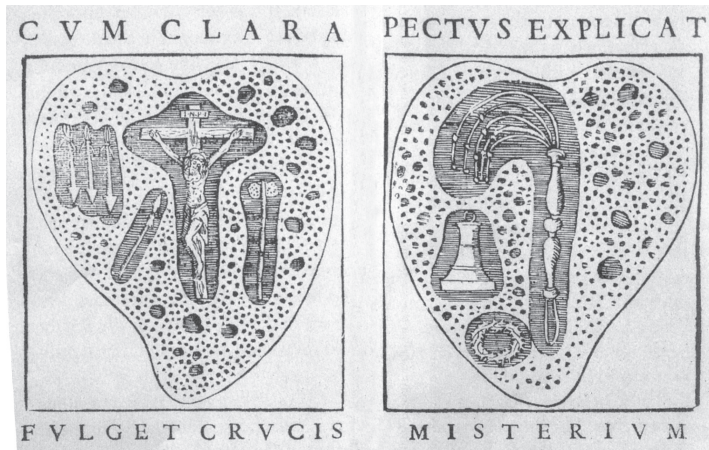
**ALTERNATÍV STIGMATIZÁLTAK**

Miközben folytatódott és máig tart a polémia a *Poverello* stigmatizációjának magyarázatáról, egy újabb dimenziót nyitott ebben a történetben, hogy a stigmatizált Szent Ferencnek követői lettek, még hozzá nem is kevesen. A XX. század végéig több mint 350 stigmatizált dokumentációját gyűjtötték össze e jelenségkör kutatói.<sup>68</sup> Még érdekesebb, hogy a stigmatizáltak túlnyomó többsége nő (az egyetlen jelentős stigmatizált férfi Ferenc óta a XX. század népszerű olasz szentje, a 2002-ben szentté avatott Padre Pio volt<sup>69</sup>). Hogyan testesülhetett meg a szenvedő Krisztus női testben? Lássunk néhány középkori példát.

Több elszórt, alig dokumentált híradás nyomán 1267-ben hallunk először részletes beszámolót egy új stigmatizáltról: Philippe de Clairvaux ciszterci apát leírja, hogy Liège környékén, egy Spalbeek nevű faluban egy Elisabeth nevű begina „teljesen nyíltan hordozza a mi Urunk Jézus Krisztus stigmáit, vagyis kezén, lábán és oldalán, s ebben nincs semmi kétes színlelés vagy fondorlatos csalás. A láthatóan nyílt, friss sebek gyakran véreznek, kiváltképp péntekenként.”<sup>70</sup> Philippe de Clairvaux elbeszéli, hogyan szemlélhette meg közvetlen közléről „ő maga és társai, apátok és szerze-

tesek” a szűz szeméből, sebeiből kicsorduló és ruháján nyomokat hagyó vércseppeket. A csodás testi jegyek részletes leírása és teológiai értelmezése mellett Philippe felteszi a kérdést: miképp eshetett a választás „az esendő női nem” képviselőjére, hogy „ezt a dicsőséges győzelmet, ezt a csodálatos erényt” bemutassa? Idézem válaszat, mely a középkori „testtörténet” nézőpontjából is figyelemre méltó:

„A férfinemben, vagyis Szent Ferenc személyében Isten már megnyilvánulást adott magáról. Hogy pedig mindkét nem érzékeli Krisztus keresztségében, ami megbecsülésre, tiszteletre, áhítatra, utánzásra és szeretetre méltó, és ne pusztán az Írások tanúsága által, hanem az emberi lét (*conditio*) élő példái segítségével, és hogy bármily írástudatlan és együgyű legyen is, [...] a mi lányunknak, mint valamiféle élő és kitarulkozó Veronikának a tagjaiban és testében, úgy



7. Kortárs rajz a Montefalcói Klára szívében talált arma Christi-ről, XIV. sz.

olvashatja az írástudatlan is az üdvözülés és a megváltás élő képét, mint az írástudók.”<sup>71</sup>

Hiába tiltakoztak a ferencesek Szent Ferenc egyedülálló csodájának efféle eltulajdonítása ellen, mint a neves párizsi magiszter Guibert de Tournai a *Collectio de scandalis Ecclesiae* című művében,<sup>72</sup> a XIII. század utolsó negyedében sorra követték egymást a hasonló esetek. Ugyancsak 1267-ben Kölnben akadt össze a domonkos Petrus de Dacia egy Christina von Stommeln nevű stigmatizált beginával (1242–1312), akihez azután évekre elszegődött lelki vezetőként és szerzedései megörökítőjeként.<sup>73</sup> Egy ciszterci apácáról, Ida de Louvainról († 1300 k.) azt írja legendája, hogy „Krisztus régi stigmái a mi időnkben egy szűzi testben újultak ki”.<sup>74</sup> Egy német ciszterci apáca, Lukardis von Oberweimar (1262–1309), miután több látomás nyomán 1281-ben megjelentek a szent sebek a testén, több évtizeden át élt stigmatizáltan a kolostorában. Lukardis stigmatizációja tovább „fejlődött”, mint Szent Ferencé: rajta kiütözknek a korbácsolás és a töviskoszorú véres sebei is. És e sebek, mint Elisabeth de Spalbeek esetében, Krisztus kereszthalálának az emlékére minden pénteken vérezni kezdtek, különösen nagypénteken.<sup>75</sup>

A XIV. század elején a kor látomásos női spiritualitásának egyik népszerű képviselője, Montefalcói Klára (1268–1308) ágostonos apáca egy további új elemmel gazdagította a testi azonosulás módjait a szenvedő Krisztussal. Egy látomásában (amelyet a róla készült freskó is ábrázolt: 6. kép) a következő élménye volt:

69 ■ Sergio Luzzato: *Padre Pio. Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*. Einaudi, Torino, 2007.

70 ■ *Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode, Catalogus codicum hagiographicum bibliothecae Regie Bruxellensis*, I. Bruxelles, 1886. 362–378. old.; Walter Simons – J. E. Ziegler: Phenomenal religion in the thirteenth century and its image: Elisabeth Spalbeek and the Passion cult. In: W. J. Sheils – Diana Wood (eds.): *Women in the Church*. Basil Blackwell, Oxford, 1990. 117–126. old.

71 ■ *Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode*, 373. old.

72 ■ Ed. A. Stroick. *Archivum Franciscanum Historicum*, 24 (1931), 62. old.

73 ■ Christine Ruhberg: *Der literarische Körper der Heiligen. Leben und Viten der Christina von Stommeln (1242–1312)*. Mohr, Tübingen–Basel, 1995.

74 ■ *Vita Idae Lovaniensis. Acta Sanctorum*, Aprilis II. Caput II/13–17. 162. col.

75 ■ Aviad M. Kleinberg: *Prophets in Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*. The University of Chicago Press, Chicago–London, 1992. 101–111. old.; Piroska Nagy: Sensations et émotions d’une femme de passion: Lukarde d’Oberweimar († 1309). In: Damien Boquet – Piroska Nagy (eds.): *Le sujet de l’émotion au Moyen Age*. Beauchesne, Paris, 2009. 323–353. old.



„Egy gyönyörű fiatalember, Jézus Krisztus Urunk, hófehér ruhában, vállán formájában és méretében a valódihoz hasonló kereszttel, megjelent Klárának, miközben ő imádkozott. És azt mondta neki: »Szilárd helyet keresek, ahová felállíthatom a keresztet, és itt találok a kereszt felállításához megfelelő helyet.« [...] E látomás és reveláció után Klára [...] testi szívében hordta a keresztet és Krisztus kinszenvedésének minden jelét, mégpedig nemcsak képzeletében, szemlélődve, hanem testileg és érzékelhetően is.»<sup>76</sup>

A kor emberei az ilyen mindent felülmúlón csodás állításról természetesen saját szemükkel kívántak bizonyosságot szerezni, ezért Klára 1308-ban bekövetkezett halála után a kolostor apácai azonnal felboncolták, kiemelték a szívet, és azt kettéhasítva meg is találták benne – a szív belső izomzatából, idegeiből megmintázva – Krisztus kinszenvedésének eszközeit: a keresztet, a szöveget, a lándzsát, a szivacsot, a töviskoszorút, a korbácsot, az oszlopot. (Ezeket a késő középkorban *arma Christi* néven emlegették, és külön devóció alakult ki körülöttük.<sup>77</sup> 7. kép)

Ez a csoda lett azután Klára szentté avatási perében (1318–19) az egyik legfőbb vizsgálati kérdés.<sup>78</sup>

A XIV. században mindenekelőtt a domonkos rend törekedett arra, hogy legyen Szent Ferencel párhuzamba állítható stigmatizált szentje. Első jelöltje erre Árpád-házi Margit volt, aki a Nyulak szigeti zárdában eltöltött élete után 1270-ben a szentség hírében halt meg, és 1273 és 1276 között már megindult szentté avatási pere is (amely azonban csak 1943-ban érte el a célját).<sup>79</sup> Margitról Itáliában a XIV. század derekán elterjedt, hogy ő is stigmatizált volt – és erről számos freskó és táblakép készült; született egy ezt leíró legenda is. A XV. század elején a magyar domonkosok cáfolták ugyan e híradást – minthogy a nálunk őrzött szentté avatási aktákban és a legelső életírásában ennek nyoma sem volt, de Margit stigmatizáltságának híre Itáliában a középkor végéig tartotta magát, és számos további képi ábrázolást inspirált<sup>80</sup> (8. kép).

Margit stigmahíréhez egy másik magyarországi stigmatizált is kapcsolódott, Boldog Ilona, aki állítólag a XIII. század derekán ugyanabban a domonkosok által felügyelt veszprémi Szent Katalin-zárdában élt, ahova később a kisgyermek Margitot adták. Ilona legendáját a XV. század elején küldték el a magyar domonkosok itáliai testvéreiknek. Boldog Ilona stigmatizációjának legeredetibb motívuma, hogy az ő sebeiből „arany szőrszál” és „aranyshálú liliom” bújít elő, melynek letépett szirmait azután a vele élő nővérek ereklyeként őrizték.<sup>81</sup>

A Domonkos-rend első elismert stigmatizált szentje mindezek után az egyik legnagyobb hatású XIV. századi női misztikus, Sienai Katalin lett (1347–1380), aki Capuai Rajmund által készített legendája szerint 1375-ben, Pisában, egy feszület előtt imádkozva, elragadtatás közben „kapta meg” a szent sebeket. E sebeket, mint Katalin elbeszélte, a Krisztus sebeiből testéhez érkező sugarak okozták (hasonlóan ahhoz, ahogy Ferenc stigmatizációját ábrázolták), de saját kérésére e stigmák láthatatlanok maradtak, a kezdetben vérvörös sugarak arany színűvé váltak,

mire elérték testét, és csak a sebek helyén érzett szörnyű fájdalom lett a következményük.<sup>82</sup> Sienai Katalin – ahogy a szentté avatásáért évtizedeken át munkálkodó honfitársa, Tommaso d’Antonio da Siena (Caffarini), a velencei San Giovanni e Paolo domonkos rendház priorja legendagyűjteményében bemutatta<sup>83</sup> – valóban mintaképe lehetett annak, hogy miként lesz egy női misztikus teste a szenvedő Krisztus földi mása. Kegyetlen önkorbácsolásai, egészségét veszélyeztető betegápolása, szélsőséges böjtölése (mely végül 33 éves korában a halálát okozta) környezetét ámulatra készítette, és hozzájárult ahhoz a tekintélyhez, melyet látnoki, prófétai működésével, az egyházi és világi hatalmasokkal folytatott küzdelmével szerzett.

Mindennek ellenére, miután 1461-ben az ugyancsak sienai II. Piusz pápa szentté avatta, még további másfél évszázadot kellett küzdeniük a domonkosok-



8. Pier Francesco Fiorentino, Árpád-házi Szent Margit stigmatizációja. Részlet egy táblakép predellájáról, San Gimignano, San Agostino, 1496.

76 ■ Giovanni Pozzi – Claudio Leonardi (szerk.): *Olasz misztikus írások*. Európa, Bp., 1988. 194. old.

77 ■ Robert Suckale: *Arma Christi. Überlegungen zur Zeichenhaftigkeit mittelalterlicher Andachtsbilder*. *Städte-Jahrbuch*, N. F., 6 (1977), 177–208. old.

78 ■ Cordelia Warr: *Re-reading the relationship between devotional images, visions, and the body: Claire of Montefalco and Margaret of Città di Castello*. *Viator*, 38 (2007), 217–249. old.; *Santa Chiara di Montefalco monaca agostiniana (1268–1308) nel contesto socio-religioso femminile nei secoli XIII–XIV*. A cura di Enrico Menestò. CISAM, Spoleto, 2009.

79 ■ Deák Viktória: Árpád-házi Szent Margit és a domonkos

*hagiográfia*. Kairosz, Bp., 2005.; Klaniczay Gábor: *Kísérletek Árpád-házi Szent Margit szentté avatására a középkorban*. *Századok*, 140 (2006), 443–454. old.

80 ■ Minderről részletesebben lásd Klaniczay Tibor – Klaniczay Gábor: *Szent Margit legendái és stigmái*. Irodalomtörténeti Füzetek, 135. Argumentum, Bp., 1994.; Klaniczay Gábor: *Képek és legendák Árpád-házi Szent Margit stigmatizációjáról*. In: *Magyar szentek tisztelete és ereklyéi*. Kiállítás a Keresztény Múzeumban, 2000. június 1. Katalógus. szerk. Cséfalvay Pál és Kontsek Ildikó. Esztergom, 2000. 36–54. old.

81 ■ Boldog Ilona legendája. In: Érszegi Géza (szerk.): *Árpád-kori legendák és intelmek*. Szépirodalmi, Bp., 1983. 103–109.

nak, hogy Assisi Szent Ferencéhez hasonlóan az ő stigmáit is az egész egyház elismerje.<sup>84</sup> Érdekes szerepcserre következett be: ezúttal a korábban racionális magyarázataikkal kitűnő domonkosok helyezkedtek egyre misztikusabb pozícióba, míg Katalin „állítólagos” stigmáival kapcsolatban a ferencesek vették elő a racionális érveket. A kor népszerű prédikátora, Roberto Caracciolo da Lecce ezt egyenesen a Katalin szentté avatását ünneplő hivatalos szentbeszédben fogalmazta meg. Miután felolvasta Katalin Capuai Rajmund által írt legendájának stigmatizációról szóló részletét, a következő maliciózus megjegyzést tette:

„E látomás alapján sok helyen elkezdtek Szent Katalint úgy ábrázolni, mint aki megkapta Krisztustól a szent sebeket. Ezt nyilván azzal a szándékkal tették, hogy a láthatatlan dolgokat a láthatókkal mutassák be, és így érzékeltesék az általa érzett valódi, végtelen fájdalmat. Mindez talán még elfogadható lehet, annak ellenére, hogy azt a tévhitet terjeszti, mintha valóban látható stigmákat kapott volna. Több olyan írást is láttam és olvastam, amelyek e szentet dicsérik, de nem tudtam mást találni bennük, mint arról szóló beszámolót, hogy ekstazikus elragadtatása során fájdalmat érzett, anélkül hogy ezt bármi további jel kísérte volna. És ha ezt a fájdalmat bárki stigmának kívánja nevezni, abból még mindig nem következik, hogy ez hasonló csodás körülmények során következett volna be, mint Szent Ferenc stigmatizációja. [...] Ez persze a legkevésbé sem csökkenti Katalin szentségét.”<sup>85</sup>

Egy évtizeddel később a ferences rendből kikerülő IV. Sixtus pápa még szigorúbb ítéletet mondott: *Spectat ad Romani* kezdetű bullájában (1472) kiközösítés terhe mellett betiltotta Katalin „Krisztus stig-

máival, Szent Ferenchez hasonló módon” történő ábrázolását, sőt még e stigmák említését is a prédikációban. Noha ennek ellenére továbbra is több stigmás ábrázolás készült Katalinról (9. kép), a domonkosoknak másfél évszázadon át kellett küzdeniük azért, hogy VIII. Orbán pápa 1630-ban végre hatályon kívül helyezze ezt a tilalmat.

A küzdelem figyelemre méltó eszközökkel folytatódott. A XV. század végén fellépett egy „új Sienai Szent Katalin”, aki arra vállalkozott, hogy saját jól látható, vérző sebeivel tanúskodjon Sienai Szent Katalin láthatatlan stigmáiról: Lucia Brocadelli (da Narni) (1476–1544), a radikális domonkos próféta, Girolamo Savonarola lelkes követője. A domonkos harmadrendi (*mantellata*) testén Viterbóban, 1496. február 25-én, nagypénteken jelentek meg a stigmák, miközben Krisztus kereszthalálán medítált. E vérző sebeknek nemcsak egész Viterbo, hanem több itáliai főúr, sőt maga a pápa (a Borgia család tagja, VI. Sándor) is csodálója lett. Ercole d’Este, Ferrara hercege saját palotájába szállíttatta Lucia Brocadellit, és ott külön domonkos harmadrendi kolostort alapított a számára. Vendégei megcsodálhatták „az élő szentet”, sőt kaphattak a stigmáiból származó vérrel megpecsételt ereklyeszkeznőt. Lucia sebeinek valódiságát és csodás gyógyulatlanságát – a kételkedők és a csalással vádaskodók meggyőzésére – orvosokból és inkvizitorokból álló bizottságok viz-



9. Giovanni di Paolo, Sienai Szent Katalin stigmatizációja. 1464 k. New York, Metropolitan Museum of Arts

gálták éveken keresztül. Amikor azonban patrónusa, Ercole d’Este herceg 1505-ben meghalt, Lucia csilgala leáldozott: a Savonarola-követő radikálisokkal szembe forduló Domonkos-rend új vezetése leállította a Lucia körül kibontakozó kultuszt, leváltotta a ferrarai kolostor vezetéséről, teljes elzártágra ítélte, és ekkor stigmái is „csodás módon” eltűntek.<sup>86</sup> Lucia nem az egyedüli „új Sienai Szent Katalin” volt: a XV. század végén egy egész sor stigmatizált „élő szent” (*santa viva*) jelent meg az itáliai városokban és feje-

old.; Deák: Árpád-házi Szent Margit, 245–253. old.; Érszegi Géza: Boldog Ilona miniatúrája. (Egy sienai kódex tanúsága). In: *Liber decorum. Wehli Tünde köszöntése*. Szerk. Boreczky Anna, Szakács Béla Zsolt. *Ars Hungarica*, 39 (2013), 35–44. old.

82 ■ Capuai Boldog Rajmund OP: *Sziénai Szent Katalin élete*. Szent István Társulat, Bp., 1983. 113. old.

83 ■ Thomas Antonii de Senis „Caffarini”: *Libellus de supplemento, Legende prolixie virginis beate Catherine de Senis*. A cura di Iuliana Cavallini e Imelda Foralosso. Edizioni Catheriniane, Roma, 1974.

84 ■ Carolyn Muessig – George Ferzoco – Beverly Mayne Kienzle (eds.): *A companion to Catherine of Siena*. Brill, Leiden, 2012.; Jeffrey F. Hamburger – Gabriela Signori: *Catherine*

*of Siena. The Creation of a Cult*. Brepols, Turnhout, 2013.

85 ■ Diega Giunta: The Iconography of Catherine of Siena’s Stigmata. In: Muessig–Fierzoco–Kienzle (eds.): *A Companion to Catherine of Siena*, 262. old.

86 ■ Gabriella Zarri: Lucia da Narni e il movimento femminile savonaroliano. In: *Girolamo Savonarola da Ferrara all’Europa*. A cura di Gigliola Fragnito e Mario Miegge. SISMEL, Firenze, 2001. 101–116. old.; Tamar Herzig: *Savonarola’s Women. Visions and Reform in Renaissance Italy*. The University of Chicago Press, Chicago, 2008.; uő: *Christ Transformed into a Virgin Woman. Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris, and the Defense of the Faith*. Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013.

delmi udvarokban, valamennyien a domonkosok női harmadrendjéhez tartoztak. A Gonzagák Mantovájában élő Osanna Andreasi (†1505) rendszeresen átélte a töviskoszorú, az oldalseb és a lábfejstigmák fájdalmait. A később ugyanitt fellépő Stefana Quinzani da Soncino (1457–1530) szintén rendszeresen végigszenvedte a keresztrefeszítés kínjait, és ilyenkor vérző sebek is megjelentek a testén. A Gianfrancesco Pico della Mirandola udvarában élő domonkos misztikus, Caterina Racconigi (1486–1547) testén ugyancsak megjelentek Krisztus stigmái.<sup>87</sup>

Ezeket az újabb stigmatizáltakat azonban egyre fokozódó kételkedés fogadta, különösen Lucia Brocadelli stigmáinak eltűnése után. Egy ferences prédikátor, Samuele Cassini 1508-ban külön traktátust szentelt a kérdésnek, miért elképzelhetetlen, hogy „akár a legszentebb” nő is Szent Ferenchez hasonlóan stigmatizált lehessen. Böjtőlő, látomásokkal és csodás testi jegyekkel – köztük stigmákkal – fellépő női misztikusok a XVI–XVII. században egyre gyakrabban kerültek inkvizíciós vizsgálat elé, mely a „színlelt szentség” büntetést a reformáció és a vallásháborúk időszakában igen szigorúan üldözte.<sup>88</sup>

Mindez mégsem csökkentette e különleges testi csoda népszerűségét és vonzerejét. A ferencesdomonkos rivalizálás folytatódása mellett (amelyből az újkorban a ferences rend női ágát alkotó klarisszák is kivették a részüket) új szereplők jelentek meg a színen: az ekkorra jelentőssé váló karmeliták és a kora újkor új rendjei – a kapucinusok, a theatinusok, az Orsolya-rend, a vizitációs rend – valamennyien törekedtek arra, hogy stigmatizált szentjük legyen. És – mint említettem – a sor napjainkig folytatódik.

## EPILOGUS

A modern stigmatizáltak körüli vita nem kevésbé szenvedélyes, mint a középkori. Itt már a hívők, a gyóntatók, a teológusok, a rivális rendek képviselői és az inkvizítorok mellett egyre jelentősebb szerepet kaptak az orvosok és a pszichiáterek, és a stigmatizáltak körüli vita – akárcsak a lourdes-i, fatimai, međjugorjei látomások értékelése – a buzgó hívők szemében Isten létének újabb és újabb bizonyágát adta, míg a „csalás”, a „szemfényvesztés” tettenérése az ateizmus érvkészletét szaporította. A tudomány bevonása azonban korántsem tudta eldönteni a vitát.

A Krisztus stigmáit reprodukáló sebeket s a misztikus elragadtatással járó különleges fiziológiai megnyilvánulásokat tanulmányozó orvosok és pszichiáterek véleménye ugyancsak e két pólus köré rendeződött, a hívő orvosok tudományos érvekkel próbálták cáfolni az ateista orvosok – olykor valóban ingatag – diagnózisait a különleges testi tünetekről, a megmagyarázhatatlanul fennmaradó, vérző és mégsem elfertőződő sebekről; a „pszichoszomatikus” magyarázat pedig közvetítő szerepet töltött be, mivel lehetőséget adott a természetfeletti és a fiziológiai magyarázat összekapcsolására. Az igazság-

hoz az is hozzátartozik, hogy a legtöbb esetben a stigmatizáltakat körülvevő hívő közösség független, szkeptikus orvosokat nemigen engedett élő szentjeik közelébe, így azok csak a nyilvánosságra hozott információk alapján ítélezhettek.

A leghíresebb XIX–XX. századi stigmatizáltak – a német Anne-Katherine Emmerich és Maria von Mörl, a belga Louise Lateau, az olasz Gemma Galgani és Padre Pio, a francia Madeleine Lebourc és Marthe Robin, a német Therese Neumann – története és terjedelmes orvosi dokumentációja még feldolgozásra vár.<sup>89</sup> □

87 ■ Gabriella Zari: *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Rosenberg & Sellier, Torino, 1990.

88 ■ Gabriella Zari (ed.): *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Rosenberg & Sellier, Torino, 1991.; Judith C. Brown: *Szemermetlen cselekedetek. Egy leszbikus apáca élete a reneszánsz Itáliában*. Osiris, Bp., 2001.

89 ■ Boufflet: *Les stigmatisés*; Bettina Menke – Barbara Vinken (Hrsg.): *Stigmata. Poetiken der Körperinschrift*. Wilhelm Fink, München, 2004.; E témakörrel tanulmányom: Louise Lateau et les stigmatisées du XIXème siècle entre directeurs spirituels, dévots, psychologues et médecins. In: *Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all'età contemporanea*, 279–320. old.