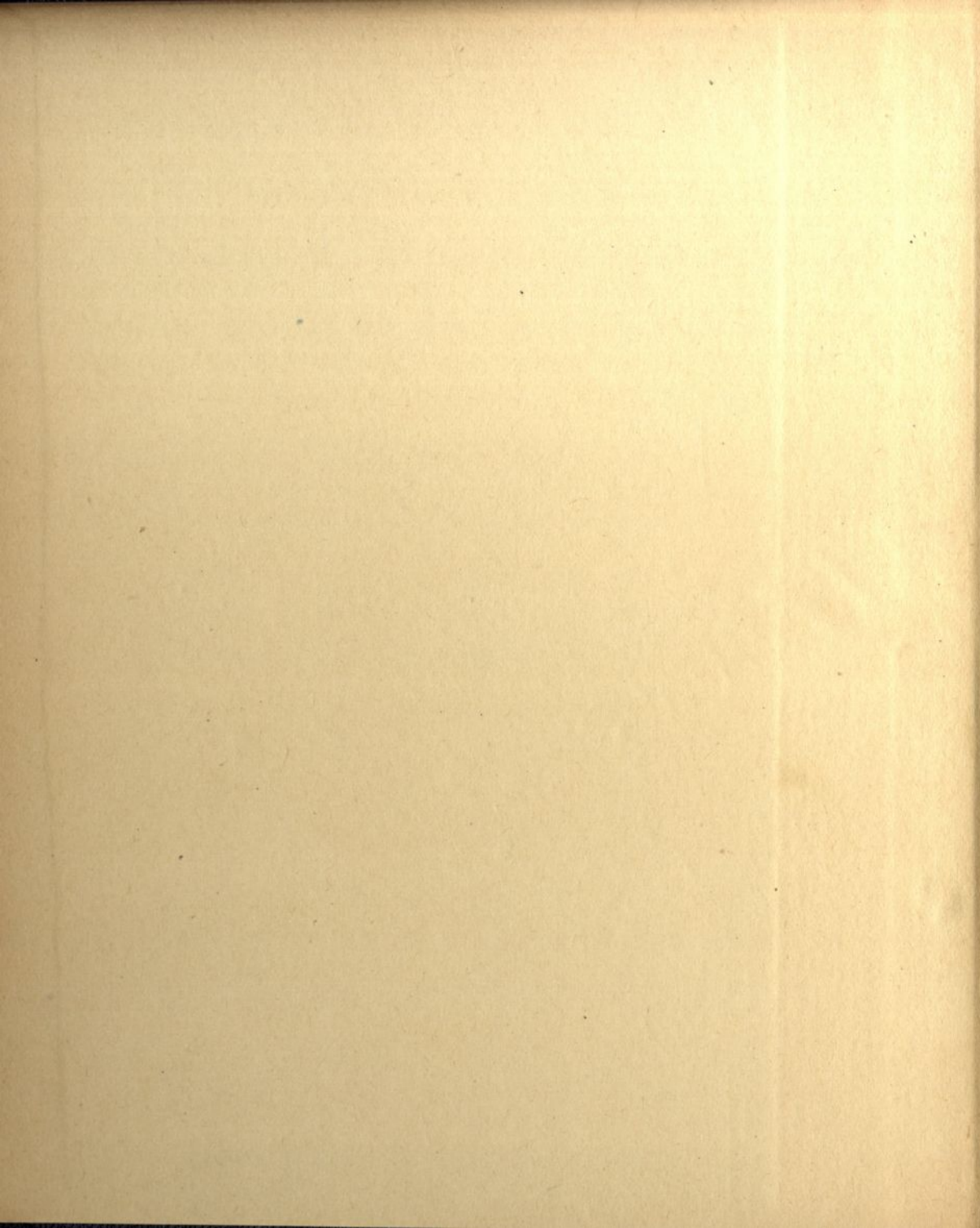


Pap 594.

J. Haqq



Page

Nyilatkozat.

Elulirott, ki alapvizsgáimat 1935 május hó 22.-én tettem: és pedig a magyar nyelv- és irodalomból dr Pap Károly és dr Csüry Boilint egyetemi ny. r. tanár uraknál kitűnő, a német nyelv- és irodalomból dícséretes eredménnyel, kijelentem, hogy e házidolgozatot magam, pusztán a szakprofesszor útmutatása alapján és a dolgozatban felsorolt forrásmunkák felhasználásával készítettem.

Debrecen 1937 február hó.

O. Nagyssilbot
N. é. bh.

A m i s z t i k a

k ö z é p k o r i, k ü l ö n ö s e n F e r e n -
c e s- é s D o m o n k o s- r e n d i
e r e d e t ü k ó d e x e i n k b e n.

Magyar irodalomtörténeti szakdolgozat.

Irta:

O.Nagy Gábor
IV.é. bh.

Debrecen
1937

Tartalom.

- Bevezetés. /A misztika fogalma. A misztikus
 élmény lélektani alapjai./.....4 lap.
- Történeti előzmények. /A magyarság és a misz-
 tika. Boldog Margit és legendái. Árpád-
 házi Erzsébet hercegasszony. Renaissance-
 misztika./..... 19 "
- A misztikus ut. /A "via purgativa": alázatos-
 ság, szegénység, akarat-koncentráció. A
 "via contemplativa": misztikus mellékje-
 lenségek. A "via unitiva" és a misztika
 erkölcstana./..... 57 "
- Passió-misztika. /Elbeszélő jellegű passió-
 szövegeink. A passióval kapcsolatos el-
 mélékedések: Seuse-átdolgozásunk és for-
 ditóink "realizmusa", "Krisztus kínja
 gondolásának hasznos volta". Passió-con-
 templatio: Bonaventura-féle passió-szö-

vegünk és ennek "szubjektivizmusa", órák szerint beosztott passiók és a passió-élmény. A szenvedésvágy kódexeinkben. "Realizmus" és misztika./..... 102 lap.

Természet-misztika. /Pantheistikus és sympathikus természetmisztika. Seuse-át-dolgozásunk természetleírása és Mária szépségének festése. Assisi Ferenc természetmisztikája a Virginia-kódexben./.... 158 "

Az érzelmesség vallása. /Skolasztika és misztika. A "lelki jegyesség misztikája" és ennek megnyilvánulásai. Az értelem tagadása./..... 180 "

Összefoglalás és kitekintés. /A középkori világnézet felbomlása. Új formák felé: protestantizmus, katólicizmus, világi tudomány. A "devotio moderna". A Ferences- és Domonkos-rend./..... 215 "

Felhasznált művek jegyzéke. /kiadások. Irodalom./..... 256 "

Bevezetés.

Az utóbbi évtizedek nagy szellemi fordulója, a természettudományos gondolkozásmódból való kiábrándulás, a racionalizmus és naturalizmus háttérbeszorulása az irodalomtörténeti kutatásban azt eredményezte, hogy – különösen külföldön – eddig szokatlan érdeklődés nyilvánult meg a romantika, a barokk és ezek szellemi elődje: a misztika iránt. Az érdeklődésnek ezt az irányát csak alátámasztották korunk népszerű filozófiai rendszerei /bergsonizmus, teozófia, stb./.

Mivel azonban egymástól lényegesen különböző tanok véltek a középkori misztikában szellemi ősökre találni, a különböző felfogások képviselőinek véleménye a misztika fogalmának zavarossá válásoz vezetett. Ezt a bizonytalanságot, mely különösen a misztika értékének megítélésében mutatkozik, csak fokozza az a tény, hogy a misztika-kutatás több tudomány hatáskörébe is beletartozik. Mivel mindegyik tudo-

mány a maga sajátos módszerét alkalmazza a kutatásnál, az egyes tudományok a misztikáról más-más értelemben beszélnek. Ez magában véve nem lenne még baj, ha egy szaktudományok fölött álló módszer megkísérelte volna a különböző eredmények összeegyeztetését. Míg azonban ez meg nem történik, más-más véleménye lesz a misztika lényegéről és értékéről a katólikus dogmatikának, a protestáns egyháztörténelemnek, a filozófiatörténetnek és a lélektannak.

Az a módszer, mely dolgozatunk tárgyából adódik, az irodalomtörténet művelődéstörténeti szempontok figyelembevételével gazdagított módszere. Mivel ez adott tárgyi tényekre támaszkodik, ezek megértését és magyarázatát tűzi ki céljául, s a misztikában csupán az emberi szellem fejlődésének egy átmeneti állomását látja, megközelíti ^{heti} a misztika elfogulatlan megítélését. Ha t. i. a misztikát csak abból a szempontból tesszük vizsgálat tárgyává, hogy az mily mértékben honosodott meg középkorvégi kolostorainkban, s mennyiben vált a magyar művelődés szerves részévé,

de nem keressük benne világnézetünknek sem ellenségét, sem támasztékát: nincs is meg a lehetőségünk, hogy a misztika megítélésénél szélsőséges irányt képviseljünk.

De ha a misztika értékelésénél meg is van kötve a kezünk, még mindig tág terünk nyílnék a misztika fogalmának elaszticitásával való visszaélésre — ha ugyan ez visszaélésnek nevezhető.^{1.} Hogy ezt mégis elkerüljük, meg kell kísérelnünk a "misztika"-fogalom fejlődésének a vázolását, s a misztikus élmény lélektani tisztázását.

A fogalom tisztázásnál csak keveset segít az, ha a "misztika"-szó etimonjához térünk vissza. Elfogadott álláspont, hogy a szó a görög $\mu\acute{\upsilon}\omega$ igéből származik, mely intranszitiv használatban "bezárkózni, bezárva lenni", tranzitív használatban "bezárni, be-

1. Ehhez v.ö. Szelényi Odön dr.: A misztika lényege és jelentősége /Pozsony 1913./ 4. s köv.l. ; Gerhard Heinzelmann: Glaube und Mystik /Tübingen 1927./ 16-21 l., hol a fogalom zavarossá válásának további okait is megadja G.Heinzelmann.

csukni, szemet lehunyni, száját becsukni" jelentésü. Ez utóbbi jelentésekkel képezték a $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\gamma\iota\omicron\nu$ főnevet, mely "zárt dolgot, vallási titkot, vallásos titokzatos szertartást" jelent.^{1.} A szóhoz fűződő képzetkomplexum legősibb tagja tehát a "títok", s csak másodlagos a "vallásos". Az egyházi latinságban a szó képzet-tartalmának tágulása e ponton meg is áll, s ott a "mysticus" melléknév jelentése megfelel a "vallással kapcsolatos titokzatos"-nak.^{2.}

Mivel azonban a "misztikus" jelzőt gyakran használták olyan titokzatos vallásos élményekkel kapcsolatban, melyekről úgy vélték, hogy azok bizonyos ismeretet is közöltek, a "misztikus" szó ezt az újabb képzetet is magába foglalta. A katólikus dogmatika ezzel a jelentéssel használja a szót, s annak képzettartalmában "a vallásos, a titokzatos és az új, magasztos ismeretet közlő jelleg"-et különbözteti meg.^{3.}

1. Bailly: Dictionnaire Grec-Francais. Paris 1916.
2. Ilyen értelemben használják pl. a "corpus Christi mysticum" kifejezést /a.m. Krisztus titokzatos teste-Egyház/.
3. Müller Lajos S.J.: Aszkétika és misztika. II. Misztika. /Bp.É.n./8.1.

A többi misztikával foglalkozó tudomány számára azonban az élményjelleg mellett ez az új ismeretet közlő jelleg vagy nem fontos, vagy - mivel ez az ismeretszerzés nem logikai úton történik - nem elfogadható. E helyett a misztikusoknak nevezett vallásos személyiségek egybehangzó élményleírásai alapján¹ ez élmény ismertető jeléül azt emelik ki, hogy ebben az élményben a misztikus úgy érzi, hogy Istennel egyesült.² Ha pedig egy ilyen élmény mint cél, vagy mint átélt valóság jelenik meg egy ember életében, ez döntő jelentőségű lesz annak nemcsak vallásosságára, hanem világnézetére és életformájára is. Ilyen értelemben tehát beszélhetünk misztikus életformáról is annak a szem előtt tartásával, hogy ezen a téren az egyéiség színező ereje kimeríthetetlen változatossága.

A misztika, azaz az élmény-vallásosságnak az a faja, mely az embernek Istennel való egyesülésében csúcsosodik ki, a történelemben ugyyszólván minden ko-

1. Carl Clemen: Die Mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung / Bonn 1923/3.1.
2. U.o.; Szelényi i.m. 8.1.; Evelyn Underhill: Mystik / Aus dem englischen übertragen von He-

rában jelentkezett. De mivel ez a vallásosság a történelem egyes koraiban nagyobb erővel lépett fel és akarva-nem-akarva kapcsolatba került az illető korok kulturális törekvéseivel, illetőleg ezeket saját céljai szolgálatába állította, beszélhetünk róla, mint egyfajta szellem-áramlatról, művelődési irányzatról is. Mint ilyen elsősorban az irodalomban talált kifejeződési lehetőséget.

Az eddigiek alapján a középkori keresztyén misztika fogalmát a következőképen határozhatjuk meg: Misztikán értjük a középkori vallásos művelődésnek azt az irányát, mely hívei elé az Istennel még e földön való lelki egyesülést állította oda legfőbb célul. Ennek megfelelően misztikusoknak azokat a vallásos személyiségeket nevezzük, akik életüket tudatosan e cél szolgálatának szentelték. Misztikus írásműveknek pedig az olyan irodalmi emlékeket tartjuk, melyek vagy egy ilyen vallásos személyiség életét /illetve ennek egy lényegesebb mozzanatát/ írják le, vagy pedig olvasói-

lene Meyer-Franck u.Heinr.Meyer-Benfey München
1928/ XIV.1.

kat az Istennel való egyesülés élményéhez akarják elvezetni, mégpedig úgy, hogy azt az /aszkrétikus/ életformát írják le, melyet az Istennel való egyesülés előfeltételének tartanak.

Az Istennel való egyesülés azonban olyan cél, amelyet igen sok misztikus csak megközelít, de el nem ér. Karl Beth szerint a misztika középpontjában nem is az Istennel való egyesültség érzése, vagyis az emberi személyiség teljes feladása áll, hanem az a lelki folyamat, melyben a misztikusoknak az Istentől való távolság-érzése fokozatosan fogy. Az egyesülés azonban csak a misztika egy fájában következik be.¹ Az Istentől való távolság-érzés csökkenése folytán Krisztus vagy a többi isteni személy nem mint fenséges világmozgató hatalom, országló király, ítélő bíró, vagy büntető atya jelenik meg a misztikus vallásosságban, hanem mint lelki jegyes vagy nyájas barát, akivel időnként, mint egy földi emberrel, beszélgetni is lehet.²

1. Karl Beth: Fröñigkeitt der Mystik und des Glaubens /Berlin-Leipzig 1927/ 38.1.
2. Szemléltető példát találunk erre az Ersekujvárikód. Siemai Szt.Katalinról szóló legendájában:

Hogy a misztikus élmény lélektani alapjait megért-
sük, utalnunk kell arra a valláslélektani tényre, amit
Paul Hofman¹a következőképen foglal össze: "A tipikus
vallásos élmény a megváltás értékélménye, melynek hát-
terében egy hiányérzet áll. Döntő itt az értékeknek a
hiányérzetről a megváltottság érzetére való átmenete
vagy átváltódása."¹ Minden élmény-vallás alapja te-
hát egy értékélmény, mégpedig annak az értéknek exi-
stentialis megélése, mely - E.Spranger kifejezésével
élve - az individuum létének a végső értelmét megadja
és ez szükségszerűen a legmagasabb érték, amit az e-
gyén egyáltalán megélhet.² Ezt a legmagasabb objektív
értéket, "értékképzeteink teljességét" Istennek nevez-
zük. A misztikus élmény tehát ennek a legmagasabb ér-
tékeknek, Istennek a léleekben való közvetlen átélése.

Az értékelés nem logikai uton, hanem "az életünkben
titokzatosan és megfejthetetlenül elrejtett tendenci-
áknak a megérzése által" történik.³ Ezért azután a

"Szent Katerina asszony nagy gyakorta szól vala
és nyájaskodik vala az ő jegyesével JézusKrisz-
tussal, miképen nyájaskodik ember ő jó baráti-
val." 401.1. /Itt és a következőkben mindig a

misztikus élmény részesei élményük tartalmát nem tudják elmondani.⁴ Ha mondanak is róla valamit, az is csak képes kifejezés. Ilyen képes kifejezésnek kell tartanunk a misztikusoknak azt a kijelentését is, hogy ők Istennel egyesültek, bár ennek maguk a misztikusok leggyakrabban reális jelentést tulajdonítanak.

Hogy miért mondják a misztikusok élményük tárgyát Istennek és miért mondják, hogy vele egyesültek – erre

kódex lapszámát idézem./

1. Paul Hofmann: Das religiöse Erlebnis /Philos. Vorträge. Veröff.von d.Kant-Ges. 28. Charlottenburg 1925./ 13.1.: "Das spezifisch religiöse Erlebnis ist das Wertungserlebnis der Erlösung, er lebt auf den Hintergrunde der Not. Entscheidend ist hierbei eben der Übergang oder das Umschlagen der Wertungen von der Not zur Erlösung".
2. Eduard Spranger: Lebensformen /Halle-Saale 1930/ 236.1.; Ravasz László dr.:A gyülekezeti igehirdetés elmélete /Pápa 1915/ 1.1.: Ez "az ember összes értékeinek foglalatja, a nagyságról és a nemességről alkotott értéképzeteinek teljessége."
3. Jancsi László: A misztikus intuición /Pécs 1931/ 61.1.; v.ö. még P.Hofmann i.n.10.1.
4. Siennai Katalin pl. ilyen vallomást tesz az Érsekujvári-kódexbeli legendájában: "Én azt meg nem mondhatom /hogymit láttam/, mert ha én azt kezdeném mondanom, oly fogyatkozásogval mondhatnám, mintha Istent káromlanám avagy én beszédimmal Istennek tisztöletlenséget tannék...mert soha meg nem mondhatja, mikoron ember isteni titkot lát /413.1./. Katalin nem tudott gyónta-

K.Oesterreich gondolatai alapján a következőképen felelhetünk meg. Mivel a misztikus élmény részese egy eddig soha sem tapasztalt magas értéket él meg önmagában, nem tudja elképzelni, hogy élményének alanya ő maga. Ugy érzi, hogy idegen hatalom hatja át; mivel pedig ez a hatalom a számára legmagasabb értékek összesége, élményének tárgyát Istennek nevezi. Másrésztől azonban éreznie kell, hogy mégis csak ő az, aki azelőtt nem volt áthatva ettől az idegen hatalomtól. Így érthető aztán, hogy Istent nem úgy véli megtapasztalni, mint egy tőle külön-álló ismereti objektumot, hanem az az érzése, hogy eggyé lett vele.^{1.}

Az értékek összeségének, vagyis Istennek ez a közvetlen "megtapasztalása" áll minden kor misztikájának a középpontjában. Már ez is utal a misztika és az olyan vallásosság közti különbségre, melyben a hit ját-

tójának élményéről beszámolni, hiszen egy érték-élménynek nincs fogalmi tartalma. A misztikus élmény kifejezhetetlenségéhez v.ö. E.Underhill i.m. 101.l. és Jancsi L.i.m. 8.l.

1. Konstantin Oesterreich: Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. /Philos.Vorträge. Veröff.von d.Kant-Ges.9. Berlin 1915/ 21.l.

sza a legfontosabb szerepet. A misztikában ugyanis, ha benne Isten látása, megtapasztalása elérhető lehetőségnek tűnik fel, az Istenben való hit csak jelentéktelen, vagy egyáltalán semmi szerepet sem játszik. A hit t.á. Pál apostol szerint " a nem-látott dolgokról való meggyőződés."¹ Emellett Heinzelmann² és Beth³ még egy másik jelentős, a misztika lényegére is jól rávilágító különbségre is utalnak. A hit vallásában az emberi élet feszültsége áll előtérben. Arról a feszültségről /ellentétről/ van itt szó, mely az érzéki és a hitt világ, a hiányérzet és a kielégítés, a büntudat és a megváltásban való hit között áll fenn. Az ember élete e két sarkpont között hánykolódik, hogy végre a megváltottság révében, Istenben örök pihenőt találjon. De a hit vallásában ez csak a halál után következhet be. A misztikában ezzel szemben a büntudatnak csak mint kiinduló pontnak van szerepe. A cél itt az, hogy ettől a pólustól véglegesen elszakadva,

1. Zsidókhöz írt lev.11.r. 1.v.

2. I.m. 48-54, 63 és 67-68 l.

3. I.m. 3, 8, 39, 43-47 l.

még ebben az életben az örökös megváltottság-tudat /Heilsgewissheit/ töltse meg az egyént. A misztika lényegét e szerint tehát a büntudat /bün-negatív érték/ fokozatos, végül tökéletes legyőzősében is kereshatnénk. Nem is szólva arról, hogy ember a földön bün nélkül nincs, az is kevés embernek adatott meg, hogy a bün tudatától /természetesen csak vallásos személyiségekről van szó/ hosszabb vagy rövidebb időre megszabaduljon, s a misztikus élmény részesévé lehessen.

Mivel a misztikus élmény értékelő állásfoglalás, ennek pedig emocionalitás az alapja¹, a misztika középpontjában az érzelem áll. Ez azonban nem akar pi-pológiai megállapítás lenni, s azt sem akarja kifejezni, hogy minden misztikus elsősorban érzelmi életet élő ember volna. Az azonban tény, hogy a misztika valóságossága elsősorban az emberi lélek érzelmiségén alapszik s hogy egyes misztikusok elsősorban érzelmi életet élő egyéniségek voltak.

A misztikának azt a jellemvonását, hogy ez igen

1. Hofmann i.m. 10.1.

alkalmas vallásos megnyilvánulási forma az érzelem emberei számára, egyes misztika-kutatók annyira fontosnak tartják, hogy a misztikát épen ebből a szempontból kiindulva igyekezzenek megközelíteni.¹ Mások a misztika/érzelmi jellegében értelem-ellenességet is látnak, s ezért a misztikát az irracionális vallásosság prototípusának tartják.² Chr.Janetzky azonban tagadja a misztika irracionális voltát, s a misztika lényegét nem az érzelem-fokozásban, hanem az értelemnek a transzcendensbe vezető fokozataiban látja.³ E. Underhill a "lélek-alapról" és "lélek-szikráról" szóló régi misztikus tannak⁴ az újabb lélektani irányokkal való összeegyeztetését kísérli meg, s a misztika lélektani alapját a "tudat-alatti"-nak vagy a "nem-

1. L.pl. Jancsi L. i.m. 30.1. és Kozma Erzsébet /A misztika és Boldog Margit. Vác 1930/ Underhill elvei alapján álló meghatározását: 5.1.
2. Pl. Szelényi O. i.m. 16.1.; Ulrich Altmann: Vom heimlichen Leben der Seele /Breslau 1925/ 50-56 l.
3. Chr.Janetzky: Mystik und Rationalismus /München 1922/ 11 s köv.1.-ről idézi R.Stadelmann: Vom Geist des ausgehenden Mittelalters /Halle-Saale 1929/ 98 l.
4. V.ö. Dr.Franz Meelpohl: Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein /Würtzburg 1926/ és Szelényi

tudatos"nak az abszolútumot megismerő tevékenységében látja.¹

A misztika fogalmi fejlődésének és a misztikus élmény lélektani hátterének vázolásában csak alapot akartunk adni ahhoz, hogy kódexirodalmunk misztikáját meghatározhassuk. De nem volt célunk egy olyan fogalmi keretet alkotni, mely kódexirodalmunk egyes szövegeire bizonyos megfelelések alapján ráhuzható lenne. Annak a bizonyításánál ugyanis, hogy kódexeinkban misztikus szövegek is előfordulnak, fontosabbnak tartjuk annak a világnézetnek a megértését, magyarázását és a történeti fejlődésbe való beleillesztését, mely kódexeink fordítóinak szöveg-kiválasztó tevékenységében nyilvánult meg. Hogy azonban kódexeinknek azokat a szövegeit, melyek a misztika egy fajával kapcsolatba hozhatók, a szellemi fejlődés rendjébe beállithassuk, szükséges, hogy megismerjük a középkori misztika kódexirodalmunk keletkezése előtti megnyilvánulási

Ö.: Ekehart mester élete és tanítása./Pozsony/
1. Underhill 1.m.III.fej."Mystik u.Psychologie."

formáit. Ha bemutatjuk azt, hogy kódexirodalmunk misztikájának előzményei a magyar kulturtörténetben is megvannak, annak lehetőségére is rámutattunk, hogy ez a misztika egy előrehaladottabb fejlődési fokot is képviselhet.

Történeti előzmények.

A magyarság nemzetképének egyik legáltalánosabban elfogadott vonása az, hogy a magyar vallásosság szer-
telenségektől mentes és hiányzik belőle a misztika
metafizikai sóvárgása.¹ Az, hogy a középkorban mégis
éltek magyar misztikusok, nem döntheti meg e felfo-
gást, de utalhat a magyar lelkialkat változatosságára
és arra a fogékonyságára, mellyel a magyarság a nyu-
gati kulturáramlatokat fogadta és azokat saját lénye-
géhez idomította. De lehet, hogy a magyarság a misz-
tikával nemcsak mint kulturáramlattal találkozott.

Arra rámutatni, hogy a magyarságnak a misztika
legprimitívebb fajával már a pogánykorban ^{is} voltak kap-
csolatai, a magyar ősvallás még kellőleg nem tisztá-

1. Prohászka Lajos: A vándor és a bujdosó. Minerva
XII./1933/évf.235 s köv.l., Turóczi-Trostler
József: Entwicklungsgang der ungarischen Lite-
ratur I./Budapest 1928/ 6.l., Makkai Sándor:
Magyar fa sorsa /Az élet kérdezett I.köt. Buda-
pest 1935/ 175.l.

zott volta miatt igen nehéz. Annyi azonban már biztos, hogy ősvallásunk az animista samanizmus volt. Erre nemcsak a rokon népek vallásából, hanem a néplélek tudományának, a folklórnak az eredményeiből is következtetnek.¹ Az pedig szintén nem kétes, hogy a misztika legősibb megnyilvánulása épen a primitív vallások samanizmusa. Az áldozó, jövendőmondáshoz, vagy varázsláshoz előkészülő pogány pap kábitó-szerekkel /zenével, füsttel, gyors forgással, stb./ révületbe ejti magát s úgy képzei, hogy a szellemek szállták meg, vagy hogy egyesült a természetfeletti hatalmakkal.² Mivel a magyar ősvallásban totemisztikus vonások is voltak, az állatok szellemével való egyesülés állhattott előtérben. A krónikáinkban oly gyakran emlegetett áldomásoknak is az lehetett eredeti rendeltetésük, hogy a feláldozott állat /leggyakrabban valószínűleg fehér ménlő/ husának elfogyasztása révén az állat

1. V.ö. Dr. Varga Zsigmond: Általános vallástörténet II.köt. /Debrecen 1932/ 260-271.l. és Soly-mossy Sándor: A magyar ősvallás /Magyar Szemle XV.köt. 1932 jun./.

2. C. Clemen: Die Mystik nach Wesen etc. 8.l.

szellemével misztikus egyesülésre jussanak.^{1.}

Hogy ez az ősi samán-vallás milyen mély nyomokat hagyott a magyarság lelki világában, mutatja az is, hogy misztikus kifejezéseit részint még a XV. század második felében is ősi jelentésükben használták: az ősi samán-misztika szókincsét egyszerűen alkalmazták a középkori keresztyén misztika fogalmainak a kifejezésére. Így pl. igen gyakori szava kódexeink misztikus szövegeinek a "réül", "elrévöl", "rüt", "röjt", stb.² "mente corripio", "entzücken" jelentésben. E szóváltozatok a misztikus élmény önkivületi állapotát jelölik. A szó - Gombocz Zoltán megállapítása szerint - "kétségkívül keresztyénség előtti vallásos terminológiánk maradványa."^{3.} Vogul megfelelője "hőség" jelentésű, s a vallásos szóhasználatban gyakran "isten heve", "bálvány heve" kapcsolatokban fordul elő. A samán révülete, misztikus extázisa t. i. "azáltal támad,

1. Varga Zs. i. m. 270.1.

2. A szó alakváltozatait és származékait Dr. Magyar Nyelvtörténeti Szótár 1431 l./III.köt./ U.ó. példák is az illető szavak előfordulására.

3. Gombocz Zoltán: K.M.urnak. M.Nyelv IX./1913/ évf.190.1.

hogy őt a bálvány-szellem hirtelen jövetelétől keletkezett szél heve érinti." ¹ A "réül", "röjt" stb. szó kódexirodalmunkban bár már változott, lényegileg mégis eredeti jelentésében fordul elő. Azóta - nyilván mivel a magyarság tudatából a misztika képzetkincse kiesett - a szó jelentésváltozáson ment át, s mai alakja/"rejt", "elrejt"/ csak "occultat, abscondit, verbergen" jelentésben használatos. Érdekes azonban, hogy Székelyföldön a szó megtartotta eredeti jelentését, s még 1838-ban "elméjében elragadtatni" jelentéssel jegyezték fel. ²

Abból, hogy a magyar ősvallásban is megtalálhatók a misztika nyomai, természetesen még nem lehet a magyarság lelkületének misztikus voltára következtetni. A keresztyén és pogány misztika között különben is lényeges különbségek vannak. Annyit azonban mindenestre jelenthetett a magyarság számára az ősvallás mindinkább halványuló emléke, hogy a misztika iránt

1. Gombocz Z. M.Ny. IX. évf.190. l.

2. Szily Kálmán: Elrejt. M.Nyelv XVII /1921/ évf. 45 s köv.l.; Magy.Tájszótár: elrejtőzik a.m. "elájul, elveszti eszméletét, álhalott lesz".

történelme későbbi századaiban, mikor az mint egy nyugatról kiinduló kulturális áramlat érkezett hozzá, nem viseltetett teljesen közönyösen.¹ Erre utal az a szűkszavu adat is, mely szerint mindjárt a középkor első misztikus mozgalmában találkozunk egy magyarral. Assisi Szent Ferenc tanítványa volt ez és Ábrahámnak hívták.² Alig néhány évtizeddel később pedig már megszületik a magyar gótikus műveltség egyik reprezentatív alakja: Árpádházi Boldog Margit.

Ő a magyar művelődéstörténet egyetlen alakja, akivel a tudomány, már mint misztikussal is foglalkozott. Két módszer és eredmény tekintetében egymástól lényegesen eltérő mű kísérelte meg alakjának a közép-

1. Mályusz Elemér /Árpádházi Boldog Margit. Károlyi-émlékkönyv Bp. 1933/ utal rá Margit misztikájával kapcsolatban, hogy "a miszticizmus nem a népek ősi ösztönéből nőtt ki, hanem, mint kulturális áramlat, a legműveltebbek és legtanultabbak körében fejlődött ki /és/ recipiálásához és magyar árnyalatának kifejlesztéséhez is elsősorban művelődési tényezők voltak szükségesek." 380-381 l.
2. Karácsonyi János: Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig I.köt. Bp. 1922. 6. l.
- Mivel az Analecta Franciscana c. kiadványhoz,

kor szellemi életébe, a misztika műveltség-áramlatába való beleillesztését. Kozma Erzsébet disszertációjában a magyar legenda alapján rajzolja meg Margit "misztikáját", Mályusz Elemér a történetileg hitelesebb Bertholdus de Bosant-féle 1276-iki jegyzőkönyvet használja kútfőül.¹ Jelentős különbség a két dolgozat között még az is, hogy Kozma E. Margit misztikáját csak kísérletnek tekinti, s nem gondolja, hogy "Margit a misztika jelenségeivel való elméleti megismerkedés után lépett volna erre az utra"², Mályusz pedig meggyőző érvekkel bizonyítja, hogy Marcellus, Margit nagyműveltségű és világlátott gyóntatója, a Domonkos-rend 12 éven át volt provinciálisa tudatos vezetőként szerepelt lelki gondozottja aszkrétikus-

melyből Karácsonyi ez adatát veszi, nem tudtam hozzájutni, bővebbet erre vonatkozólag nem sikerült megtudnom. Annyi azonban Paul Sabatier: Leben des Heiligen Franz von Assisi /Deutsch von M.Lisco. Neue Ausgabe Berlin 1897/ c.művéből is kitűnik, hogy Ferenc első 12 tanítványa között még nem volt Abrahám. /v.ö.307 s köv.1./

1. Kozma Erzsébet: A misztika és Boldog Margit. /Vác 1930/; Mályusz Elemér: Árpádházi Boldog Margit. /Károlyi-émlékkönyv Bp.1933/
2. Kozma E.i.m. 18.1.

misztikus utján.^{1.} Kozma E. Margit misztikájának tárgyalásánál ennek ima-életét, disciplináját, mortifikációit, továbbá erény-életét veszi tekintetbe.² Helyesebben értelmezé a misztikát Mályusz, mikor Margit életében a szegénység erényének gyakorlására, a földi salakok fokozatosan lehántó, elmélyedő elmélkedésekre, s a szenvedő Krisztus szeretetére mutat rá.³

De Margit életének e sajátságai is csak egy asketikus s még nem feltétlenül misztikus életpályájának a bizonyosságai. Se Margit-legendánk, se a történetileg hitelesebb, kanonizálás céljából felvett jegyzőkönyv⁴ nem szól sem Margitnak Istennel való lelki egyesüléséről, sem arról, hogy ez Margitnak céljaik lett volna. Konkrét adatunk Margit misztikájára ezek szerint nincsen is. A vizsgálati jegyzőkönyv néhány adatából azonban mégis következtethetünk erre.

Margit élete tehát - amint az a pozitív adatokból

1. Mályusz E.i.m. 366-369.l.
2. Kozma E. i.m. 21.l.
3. Mályusz E.i.m.377 l.
4. Kiadta Fraknói Vilmos a Monumenta Romana Episcopatus Vesprimiensis c.sorozat I.kötetében /Bp. 1896/.

kitűnik - csak aszkétikus volt. De az aszkézisnek egy olyan magas foka, melyet ő elért, alig képzelhető elérhetőnek, egy magasabb cél, az Istennel való egyesülés céljának kitűzése nélkül.

Életmódja is arra enged következtetni, hogy ő Krisztus követését nem abban az értelemben fogta fel, mint pl. apácatársnői, nem elégedett meg a gyarlóságának örökös tudatában lévő tanítvány szerepével, hanem Krisztushoz minden tekintetben hasonló akart lenni. Krisztus szenvedései többet jelentettek számára a megváltás történelmi tényénél, ő ezeket - nyilván a Krisztusba való teljes áthasonulás céljából - maga is át akarta élni. Virrasztva, koplalva, hangosan zokogva és önkínzások közepette töltötte el a kereszthalál emlék-ünnepét, a nagypénteket.¹ Este pedig a priorissza engedelmével sorra megmosta, fejkendőjével megtörülte és megcsókolta a kolostorbéli apácák és szolgálók lábát.²

De nemcsak Krisztus követésében, ami nála valósá-

1. Monumenta Rom. Episc. Vespr. I. 219, 260 stb. l.

2. Monumenta etc. I. 219 l. v. ö. még 185 és 177 l.

gos Krisztus-utánzasként jelenik meg, hanem imáiban is más uton járt Margit, mint az egyszerű aszkézist célul maguk elé tűző középkori apácák. Az, hogy sokkal többet imádkozott náluk;¹ még nem lenne elég ok, hogy misztikájára következtethessünk. Fontosabb ennél, hogy másként imádkozott mint ők. Judit, Ipoly ispán lánya meg tudta tanítani Margitot azokra az imákra, melyeket ő tudott, mikor azonban már ő kérdezte Margitot, hogy mit imádkozik, ez csak mosolygott és nem tudott válaszolni.² A misztikusnak Istennel való egyesülési élménye olyan elmélyedő imában szokott bekövetkezni,³ melyben a misztikus megfeledkezik minden földiről, a fogalmi gondolkozás helyett valami "más" lelki tevékenységet végez, amit el sem tud mondani. Hogy Margit-nak ima közben volt ilyen lelki állapota, azt Judit apáca vallomása igen valószínűvé teszi. A misztikus

1. Jolent soror "nunquam vidit personam aliquam, , que tantum oraret et rogaret Deum, quasi tam ipsa virgo Margaretha faciebat." Monum. 176 l.
2. "...et postea dicebam sibi: "Ouid oras?" Et ipsa quasi ridendo ibi transibat, et nolebat mihi dicere, et videbam quod plusoraret, quam ego. Monum. 232 l.
3. Teresia de Jesu, a XVI. sz.-i nagy spanyol misz-

ima teljes önfeledt állapotára utal Sabina soror valomása is, ki arról számol be, hogy egyszer advent idején, mikor Margit csupán alsóruhában és vállkötőben /in tunica et in scapulario/ imádkozott a feszület előtt, bár arca a nagy hidegtől már egészen eltorzult, mégsem akarta imáját abbahagyni és apja követét fogadni.¹

Mint általában a testi szenvedések örömmel való elviselése, az ilyen esetek is csak úgy magyarázhatók, hogy Margit testi fájdalmaiért lelki kárpótlást kapott, vagy legalább is remélte, hogy fog kapni. A misztikus egyesülés önfeledt állapotát a misztikusok a legnagyobb öröm és a legteljesebb lelki boldogság állapotának mondják.² Bár kézzel-fogható adatunk arra vonatkozólag nincs, hogy Margit is részese lett volna ennek a misztikus örömmek, mégis valószínűvé teszi ezt az a külső szenvedések iránt való közönyösség, amit Margit

tikus az egyesülés élményét "oration de la union"-nak nevezi. Jancsi L. A misztikus intuición. 24.l.

1. Monum. 204 l.

2. V.ö. Müller L.: Misztika 263 s köv.l.

tanusított elmélyedő imái alkalmával.

Ez az imában való elmélyedés addig fokozódhatik, hogy a misztikus végül is teljesen elveszti érzékszervei működését, vagyis teljesen önkivületi állapotba, extázisba esik. Hogy ilyen extázisban Margitnak is volt része, arra - hacsak feltételesen is - Jolent apácának a pápai bizottság előtt tett tanuvallomásából következtethetünk. Többször megkérte őt Margit, - mondta, - hogy éjtszakára zárja be őt a karba, s imádkozzék vele együtt. Egy éjjel, mikor Margit már sokáig állt imádkozva, egyszer csak összerogyott, mintha meghalt volna. Jolent erre hangosabban kezdte olvasni a psalmusokat s mindegyiknél egy veniát is csinált, vagyis térdel előre bukott, hogy így zajt ütven, magához térítse Margitot. Ez azonban se nem látott, se nem hallott, mert bár Jolent már végig olvasta a psalteriumot, mégsem mozdult. Végre aztán Jolent kiment a templomból s behívta Olimpiades asszonyt. Margit csak akkor tért magához, mikor a főnöknő közeledett hozzá s szertelenségéért megdorgálta. Ekkor mosolyog-

va megfogta apácatársnője kezét s így szólt hozzá:
 "Csak kevés ideig voltam ebben az állapotban."¹ Itt
 sem mondhatjuk feltétlen bizonyossággal, hogy Margit
 állapota misztikus extázis volt, hiszen összeeshetett
 a kimerültségtől is. Hogy ez utóbbi lehetőség mégis
 kevésbé valószínű, mint az előbbi, arra az a Margit
 arcán feltűnt szerény mosoly utal, ami akkor is kiült
 az arcára, mikor megmagyarázhatatlan és szavakba nem
 önthető lelki élményéről kellett volna beszámolnia.
 Itt is valami ilyen elmondhatatlan élménye lehetett
 a királylányból Isten szolgálójává lett apácának, va-
 lami kimondhatatlan "lelki édesség" önthette el a szí-
 vét, ami úgy tűnt fel neki, mintha csak percekig tar-
 tott volna.

A misztikus önkivület szokásos kísérő jelenségére,
 a látomásra is van egy meglehetősen bizonytalan ada-
 tunk a Bertholdus de Bosant-féle jegyzőkönyvben. Kin-
 ga apáca egyszer együtt imádkozott Margittal és úgy

1. Monum. 177-178 l. és majdnem szóról-szóra meg-
 egyezik vele Olimpiades asszony idevonatkozó
 vallomása. 225 l.

tűnt fel neki, mintha Margit beszélgetne valakivel. Csak a hangot hallotta, de a beszéd szavaát már nem értette.¹ A hivatalos jegyzőkönyv, de a magyar és a Vercellensis-féle legenda² sem tud azután arról, hogy ki jelent meg Margitnak imájában, s ki volt az, akivel ő szót váltott. Margit senkinek sem beszélt élményeiről, talán szerénységből, talán azért, mert attól félt, hogy az ő lelki életének mélységébe belátni nem tudó társnői nem értenék meg, s az ő csodálatos lelki kincseit csak profanizálhatnák.

Mindössze ennyi az, amit Margit életéről mondhatunk, ha azt a szorosabb értelemben vett misztika szempontjából nézzük. Következtetések ezek csupán, de legalább reális alapjuk van egy hitelesen felvett vizsgálati jegyzőkönyvben. Ezen kívül még egy ilyen alapunk van, melyre Margit misztikájára vonatkozó következtetéseinket felépíthetjük: ez Margit kortársainak, vagy az

1. Monum. 271 l.

2. A csupán német fordításban fennmaradt legendát kiadta Horváth Cyrill: A Margit-legenda forrásai /Bp. 1908/ c. dolgozata függelék-képen. 23-53 l.

ő életét nálunk jobban megértő középkori embereknek a véleménye. Nem tarthatjuk t.i. véletlen egyezésnek, hogy Margitot halála után ugyanolyan csodák megtevésére képes erővel ruházták fel, mint a középkor sok más misztikusát. Valami földöntúli képességet láthatott benne Katalin és Sabina soror is, mert azt vallották, hogy Margit titkos gondolatukat is kitalálta.¹ Margit sok csodája közül tipikusan misztikus² még az, hogy halála után sirjából "nagy édességes illat" száll fel.³

De tanulságos egy pillantást vetnünk még - ha kitérésképen is - a legenda későbbi fejlődésére, főleg azért, hogy azután ebbe a fejlődésbe a mi magyar Margi-legendánkat is beleilleszthassük.

Az Árpádházi Boldog Margitról szóló legendák forrásaik szempontjából két csoportra oszthatók. Az egyik csoportba sorozhatjuk azokat, melyek főleg a pápai vizsgáló-biztosok által Margit kanonizálása céljából felvett jegyzőkönyvekből meritenek. Ezek

1. Monum. 256 és 205 l.

2. V.ö. Müller L.i.m. 287 l.

3. Szent Margit élete /Nyelvelméltár VIII köt./ 104 l.

történetileg hitelesebbek s nem annyira magán, mint inkább egyházi kezdeményezés eredményei. A másik csoportba kerülhetnének azután azok a legendák, melyek a történeti hitelességet kevésbé fontosnak tartják, s inkább arra törekednek, hogy írójuk, vagy szerkesztőjük egyéni felfogását is kifejezzék.

Az első legenda Johannes Vercellensis-től származik, ki feltehetőleg maga is járt magyar földön s az itt hallott szájhagyományból, s az azóta elveszett első vizsgálati jegyzőkönyvből 1275 végén, vagy a következő év elején egy meglehetősen tárgyilagos, a jegyzőkönyv adataival összhangban levő legendát írt.¹

A XIV. század harmincas éveiben Anjou Róbert udvarában, egy Assisi Szt.Ferenc szigorubb szabályzatát követő u.n. spirituális ferences misztikus Margit-legendát szerkesztett. E misztikus legenda a "Specchio delle anime semplici" címet viseli s régebben Margit önéletrajzának tekintették.²

1. Horváth C.i.m 7 és köv.1.

2. Kastner Jenő: Együgyü lelkek tüköre. /Minerva VIII.1929/ 245-283 l. és Horváth János: A magyar irodalmi műveltség kezdetei. /Bp.1931/ 225

A következő legenda, a Garinus de Gipro-féle már Domonkos-rendi eredetű, 1340-ben keletkezett a pápa avignoni udvarában az előbbi eretnek-misztika felé hajló legendának "a való alapokra történő visszavezetése céljából."¹

Ferences-eredetű s újra misztikus életfelfogásról tesz tanulságot a csak egy XV.sz.-i másolatban fennmaradt u.n. Nápolyi legenda, melyet - mint ezt két egyzés mutatja - a magyar Margit-legenda eredetijének kompilátora is ismert.²

A misztika és a reális alapok tekintetbevétele közt hullámzó legendafejlődés utolsó foka aztán a Ráskai Lea másolatában fennmaradt magyar Margit-legenda, mely mint azt Horváth Cyrill tüzetes forráskritikájában³ kimutatta a Vercellensis-féle legenda s a második jegyzőkönyv adatai összeszerkeztéséből állt elő. A magyar legenda Domonkos-rendi eredetű s létrejöttében egyházi kezdeményezés lehetett döntő

s köv.l.

1. Kastner J.i.m. 181 s köv.l.; Horváth C.i.m. 9 l.; Fraknói V. bevezetése a Monumenta Rom. Epist. Vespri. I.kötetében; Horváth J.i.m. 225

jelentőségü. Szerzője bár ismerte a legendafejlődés másik /ferences, misztikus/ ágát is nagyrészt történeti hitelességü forrásokból merít, s Margitnak csak aszkétikus, de még nem misztikus életéről számol be. Ezt a tényt, hogy t.i. legendairó Margit misztikájáról /pl. levitációjáról és stigmáiról/ mit sem akar tudni, s hogy mereven ragaszkodik a tőle feltétlen hitelességünek elismert forrásaihoz, s hogy általában az egész legenda egy reális életszemléletről tesz tanulságot, még nem magyarázza meg az, hogy Domonkos-rendi és hivatalos egyházi kezdeményezés eredménye. Hiszen legendairónk ismerte a fejlődés másik irányát is és a Domonkos-rend is legalább olyan jó termőtalaja volt a misztikának, mint Assisi Ferenc rendje. Magyar legendánk említett sajátosságai egészen csak akkor lesznek érthetők, ha legendánkat ugyanannak a lelkiiségnek a kifejeződéseként fogjuk fel, mely középkorvégi kódexirodalmunk többi, a misztikával kapcsolatba-hozha-

s köv. l.

2. Kastner J. i. m. 182 l.; Horváth J. i. m. 226 l.
3. Horváth C. i. m. és "Jocannes Vercellensis és a magyar Margit-legenda /Bp. 1908/ c. műve.

tó.szövegében is érvényesül. Ez a lelkeség pedig a mohácsi vész korában élt magyar apácáknak a misztikához való viszonya - mint meg fogjuk látni - lényegesen más, mint a Boldog Margité volt.

A szellemi fejlődésnek azt a távolságát, mely a minden valószínűség szerint misztikus életü Boldog Margitot¹ 250 évvel később élt apácautódaitól elválasztja, jól szemlélteti az a felkiáltás, amit a magyar legenda kompilátora szőtt be a Margit-legendába²:

"Ó szerető atyámfiai bizonyában csuda, hogy az mi kemén szüvenk ketté nem reped, mikoron mi meggondoljuk, hogy mi semmik vagyunk ő hozzá képest, de maga mégsem tudjuk magonkat megalázni, miképen ez szent szüz."³

1. Horváth J./i.m. 226 s köv.l./ a legenda misztikus fejlődésének ténybeli alapját "Margit valószínű misztikus hajlamaiban" találja meg.
2. Mivel a következő sorok sem Bertholdus de Bosant jegyzőkönyvében, sem Jahannes de Vercellis /v. Vercellensis/ legendájában, tehát legendánk felkerített forrásai közül egyikben sem fordul elő /v.ö. Horváth C.:Joannes Vercellensis stb.46 l. jegyzetét/, s mivel ily mondat legendánkban aránylag igen kevés van, teljes joggal feltehető, hogy ez legendánk kompilátorának, fordítójának, vagy másolójának egyéni hangja /v.ö.Horváth C.: A Margit-leg. Forrásai 85.l./ Ilyesféle felsőhajtás különben kód.irodalmunk más szövegeiben sem

Boldog Margitnál a misztikába hajló aszkézis reális élet, a külföldön akkor virágkorát érő műveltségi áramlatban való rajongó részvétel - Ráskai Leáék korában ez már csak jámbor cél, mely felé ugyan még törekszenek, de már törekvésük gyarló voltának maguk is tudatában vannak.

Hogy Margiton kívül a középkorban magyar földön, magyar emberek világnézetére, vagy életére termékenyítőleg haott volna a misztika a XIII vagy XIV. században, arra semminémű adatunk nincsen. Hogy azonban a magyarságnak a misztikával való összeköttetése Margit halálával nem szűnt meg, azt több kutató is bizonyítja.

Herrenbergi Wenck János tekintélyes XV, századi realista teológus egyik Nicolaus Cusanus ellen írt művében¹ megemlíti Eckhart mesternek, a nagy német misztikus főlozófusnak, "Buch der göttlichen Tröstung" c.

ritkaság.

3. Margit-leg.24-25 l.

1. Ennek részletes tárgyalását lásd Rudolf Stadelmann: Vom Geist des ausgehenden Mittelalters /Halle a.S. 1929/ c.könyve "Nicolaus Cusanus vom Standpunkt des Mittelalters" c.fejezetében.

művét: "Huic conclusioni alludit magister eghardus in libro suo volgari, quem e didit pro regina vugarie sorore ducum austrie, quod incipit: Benedictus deus etc.¹" Az itt említett magyar királynő Habsburgi Agnes, Albert osztrák herceg leány, Rudolf német császár unokája, s III.Endre királyunk második felesége volt. Róla, mint magyar misztikusról természetesen nem beszélhetünk, de ha Eckhart mesterrel, a középkori német misztika vezető egyéniségével oly szoros érintkezést tartott fenn, hogy ez számára írta egyik igen jelentős művét,² feltehető, hogy misztika iránti érdeklődése a magyar királyi udvarban is ismert volt s talán egyesekben visszhangra is talált. Hogy Agnes királynénak mint kulturközvetítőnek a hatása ebben az irányban is jelentős volt, azt legjobban bizonyítja nevelt lánya: az utolsó Árpádházi hercegasszony: Erzsébet élete.

1. Idézve Szelényi O. Eckehart mester élete és tanítása /Pozsony 1913/ 23 l.; v.ö. még M.Eckhart: Buch d. göttl. Tröstung /Insel-Bücherei Nr.231/ bevezetését Alois Bernttől.
2. Alois Dempf: Meister Eckhart /Lipcse, 1934/ c.m munkájában Eckhart e könyvét "das menschlich schönste und schlichteste Büchlein Eckeharts"-nak mondja. 100.l.

Erzsébet, III.Endre királyunk első feleségétől, Fennmától született egyetlen gyermeke /élt 1292-94 - 1337/ a később III.Vencel néven trónra került cseh királyfival volt eljegyezve. Apja halála után lemondott vőlegénye kezéről, s mivel már anyja sem élt, mostohája, Habsburgi Agnes királynő vette pártfogásába. Ez testvérének, Henrich osztrák hercegnek ígérte a fiatal leány kezét. Ágnes apjának, Albertnek a meggyilkolása /1308/ azonban e házasságot is meghiúsította: Agnes az anyja által alapított kőnigsfeldi kolostor mellé költözött, Erzsébet hercegasszonyt pedig egy svájci kolostorba, a német apácamisztika egyik legkiemelkedőbb kolostorába, Tössbe, Winterthur mellé küldte. 28 évet töltött itt Erzsébet, hogy "lelki atyja" Seuse Henrik, társnője, és életrajzírója pedig a szintén híres misztikus apáca Elsbeth Stigel volt¹. Ily környezetben - lehetetlen erre nem gondolnunk - Erzsébetnek is a

1. Erzsébet életadatai: Pór Antal: Habsburgi Agnes magyar királyné és Erzsébet hercegasszony, az Arpádház utólsó sarja. /Bp.1888/ 45-63 l.; és Ferdinand Vetter jegyzetei /99 s köv.l./ a "Das Leben der Prinzessinnen Schwestern zu beschrieben von Elsbeth Stigel samt der Vorrede von Johannes

misztikaútjára kellett lépnie. E feltevésünket minden tekintetben megerősíti az az életrajz, mely E. Stigel fogalmazásában ránkmaradt.

Hogy e kortárs által írt, s épp ezért többé-kevésbé hiteles legendát a magyar művelődés-történet forrásának tekintjük, ahhoz az adhat jogot, hogy bár a legenda hősnője, Erzsébet hazájától távol élt, s azzal minden összeköttetést is megszakított, benne mégis csak a magyar lelkiesség találkozott egy nyugati kulturáramlattal: a misztikával. Életrajzirója is lépten-nyomon kiemeli magyar voltát - nyilván azért, mert Erzsébet a távol idegenben sem feledkezett meg szülőhazájáról s honfitársairól. Sok fájdalmának felsorolását mindjárt azzal kezdi a legendairó, hogy hivatkozik Erzsébet hontalanságára, s arra, hogy ő már nem is térhet vissza többé hazájába azok közé, akik közt született.¹ Kiemeli Boldog Margittal és Szent Erzsébettél való rokonságát is. Margit éppoly disze volt Magyarország-

Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabeth von Ungarn," /-Deutsche Texte des Mittelalters Bd.VI. Berlin 1906/.

1. E. Stigel legendája /a fent idézett kiadás/ 111.1

nak és a prédikátor-szerzetnek, mint ahogy a tőssi kolostornak disze ő, az árpádházi hercegasszony.¹ Szt. Erzsébet pedig, "ain kungin von Unger...und ain lantgreffin von Turingen",² - nyilván a nem felejtett rokonkapcsolatok miatt - védőszentjévé lesz a mi Erzsébetünknek. Betegségéből, bár abba később visszaesik, Szt. Erzsébet gyógyítja meg, mert a tőssi apáca az ő családjából származott.³

Erzsébet tehát magyarságának mindig tudatában volt. Társnői is mint magyar királylányról beszéltek róla,⁴ s nekünk is jogunk lehet az ő életében a magyarságnak a misztikával való egyik kapcsolatát látnunk, annak ellenére, hogy élete elszigetelt jelenség s a magyar

"Und das /t.i. a szenvedéseket/ fieng er /Isten/ mit ir an mit grossem ellend /a.m. Heimatlosigkeit/, in dem sy ir leben von ir kindhait uff hat vertrieben, won sy was ellend des landes und der lut dannen sy geboren was".

1. Stagel 1.m. 101 l.

2. u.o.

3. Stagel 112 l.: "...won du von minem geschächt geboren bist und ich dir von Got guttes schuldig bin, so han ich den gewalt von unsrem heren das ich dir diu sinn soll und mag wider geben" - mondja Szt. Erzsébet hercegasszonyunknak egy látomásában.

4. Stagel 1.m. 99, 101, 102, 104, 110, 121 l.

művelődés fejlődésére semminemű hatással nem volt.

Feltűnő különben, hogy Erzsébet hercegasszony legendája, ha nem is világnézet tekintetében, de egyes éretnyek és cselekedetek leírásában mennyire hasonlít Boldog Margit legendájához. Mint Margitöt, őt is felkérészi kérője a kolostorban, s mint az, ő is visszautasítja a földi jegyest a mannyei vőlegény szerelméért. E jelenetet a Stagel-féle legenda arra használja fel, hogy bemutassa Erzsébetnek Istennel való közvetlen viszonyát, s mintegy bevezetésként utaljon benne Erzsébet elhivatottságára. Erzsébet mielőtt kérőjének, Henrik osztrák hercegnek feleletet adna, felmegy a karba, s ott megkérdezi Isten akaratát. Az isteni parancs az, hogy maradjon meg apácának, legyen szegény és nyomorult. Ő akaratát teljesen feladja az Ur akaratá kedvéért, jutalmul viszont ugyanazt a "hozományt" kapja, amit Isten egyszülött fiának adott; száműzöttséget, szenvedést és szegénységet. Erzsébetnek Istennel folytatott beszéde mintegy hitelesítve van - a misztikusok felfogása szerint - azáltal, hogy ez

az Istennel való gondolatkicserélés nem normális állapotában, hanem egy extázisban következett be: szinte halottként feküdt a karban és orrán, száján ömlött a vér.¹

Önként vállalt szegénységek - éppugy mint a Margité - elsősorban azáltal nyert kifejezést, hogy ócska, toldott-foldott ruhákban járt. Mikor egyszer mostoha-anya ilyen öltözetben meglátja, megdöbbenve kérdi tőle, hogy nem szégyelli-e magát?² Alázatosságának megnyilvánulása is hasonló volt a Margitéhoz. Etkezésnél szívesen szolgált fel, magához hordta ki a lábosokat, s ha ezt a többi apáca nem helyeselte, sirva fakadt. Alázatossága példa lett társnői előtt, s mindenki csak tanulhatott tőle.³

Saját akaratának megtagadása, s ezáltal az isteni-be való beleolvadása legteljesebben "áhitatos belső imáiban" jutott kifejezésre. Boldog Margithoz hasonlóan ő is különösen a nagypénteket szentelte meg nagy

1. Stagel i.m. 102 l.

2. u.o. 103 l.: "Schwester, schemest du dich nit das ains kungs tochter von Unger ain rehti erbtochter, also schwachi klaider antrait?"

áhitattal és komolysággal. Urunk szenvedésének tiszteletére e napon 400 veniát csinált, nem evett, nem ivott, s az apácák gyakran találták a karban imái által bekövetkezett eszméletlenségben.^{1.}

Különösen kivált az u.n. "összeszedettségi imában"², mikor mintegy monoid^{e)}isztikus koncentrálttságban igyekezett lelkierőinek összegyűjtésére, hogy minden földitől megszabadulva egyedül Istenre irányítsa figyelmét s azt így saját lelkében élhesse meg. Különösen három Miatyánkot imádkozott ily módon: egyet az Atya

3. Stagel i.m. 104-105 l.

1. u.o. 105 - A Margit-és az Erzsébet-legenda közti egyezések, melyekre fentebb utaltunk - igen valószínűvé teszik, hogy a Margit-legenda egyik változata hatott Stagel legendájára. B.Margit legendája német misztikus körökben különben is elterjedt olvasmány volt. Erre utal, hogy egy legendája megvan egy Szt.galleni kéziratban /Stiftsbibl. zu St.Gall. Hs.Nr.603/, továbbá egy überlingeni kéziratban /Leopold-Sophien Bibl.Hs.Nr. 22/ XV.századi kézzel írva. Mindkét kéziratban megvan a Stagel-féle Erzsébet-legendánk is /V.ö.F.Vetter id.kiad.VIII-XII.1./ Maga Stagel is ismerte Margit élettörténetét! /u.o. 101 l./
2. u.o. 106 l.: "Sy übt sich och gar fil an schönen und nutzen tuschen gebetten, die sy also mit ires hertzen andacht und gutter betrachtung also zesamen hat bracht und gefüget". V.ö.Jancsi L.i.m. 17-20 l.

hatalmára, ami által az emberek megítéltetnek, másodikat az Ő "igaz igazságára", hogy minden ember igazzá legyen¹, s a harmadikat az Atya végtelen kegyelmére, hogy ezáltal tartsa meg az emberiséget².

Hogy Erzsébet imáit Isten meghallgatta, azt egy tipikusan misztikus csodával akarja igazolni a legendaíró. Egy idősebb nővér akart egyszer Erzsébettal beszélni, kereste is mindenütt, de nem találta. A karba is felment s egy darabig ott sem látott senkit. Mielőtt azonban innen tovább ment volna, egy apácát pillantott meg az oltár előtt, aki-veniában feküdt s egy

1. A "Gerechtigkeit des Gerechten" Eckhart mester spekulatív misztikájának egyik alapvető tétele. Az igaz /ember/ éppugy részt vesz az igazságban /Istenben/, mint a Fhér szín a fehérségben. Az igaz ember tehát nemcsak képmása az igazságnak /Istennek/, hanem lényegileg egy vele. V.ö. Joseph Bernhart: Meister Eckhart /Deutsche Mystiker Bd.III.Kempton u.München 1914/ 42 l. - Eckhart gondolata Seuse közvetítésével található termékek talajra a tössi kolostorban.
2. Stagel i.m. 106 l.:"Sy hat sunderlich gnad, III patter noster ze bettent in diser wis: das erst dem almechtigen gewalt unsers heren...,das ander siner rechten gerechtikait mit der alle menschen gericht werden solent, das drit siner grundlosen erbarnd..."

rőf magasságban a földtől a levegőben lebegett. Az idős apáca - koros volta nyilván szavahihetősége miatt van hagnsulyozva - több mint egy óra hosszat várt, míg a csoda végetért. Erzsébet, az előbb még a föld felett lebegő apáca aztán odajött hozzá, haszélgetett vele, majd átnézte a kart, hogy nem volt-e még más is csodájának tanuja.¹

Erzsébet érényei közül Stagel külön kiemeli, hogy Erzsébet Krisztust szenvedéseiben mindig nyomon követte.² Isten adott neki kegyelmének túlaradó forrásából, úgyhogy Erzsébet szörnyű betegségeiben - élete végén izületei összesorvadtak és teste tele volt kelekkel - nem kereste s nem is szorult rá senki vigasztalására. Szívesen volt beteg, mert - mint egyszer kijelentette - tudja, hogy Isten kegyelméből szenvedéseivel helyrehozza azt, amit talán egészséges korában az Ur parancsolatainak teljesítésében elmulasztott.³ Stagel szerint szenvedéseinek köszön-

1. Stagel i.m. 107-108 l.

2. u.o. lll l.: "aber sy was aller adelst davon das sy den fusstapfen ires schöfers mit rechten liden nach gieng untz uff ir end".

heti, hogy választott barátjához, Krisztushoz teljes mértékben hasonult.¹

Hogy a tárgyalt, Stagel-féle legendában elválaszthassuk a neves német apáca-misztikus, Elsbet Stagel világnézetét az Erzsébetétől, ahhoz szükséges lenne még egy másik szerzőtől származó Erzsébet-legenda is. Mivel azonban ilyen nincs, meg kell elégednünk azzal a feltavéssel, hogy Stagel és a mi Erzsébetünk misztikája lényeges vonásokban nem igen különbözött egymástól. Mindketten egy kolostorban éltek, s misztikájuk világnézeti alapjait mindketten közös mesterüknek Seuse Henriknek /1295-1356/ köszönhették.²

Boldog Margit, s az utolsó Arpádházi hercegaszony, Erzsébet misztikájának három lényeges vonását emelhetjük ki. A misztika mindkettőjüknél gyakorla-

3. Stagel i.m. 114 s köv.1.

1. u.o. "...won das sy unser her mit emsigem liden sinen usserwelten frunden folleklich gelichet."

2. Seusenak a tőssi kolostorhoz való viszonyához v.ö. Deutsche Mytikerbriefe des Mittelalters. Hrsg.v.Wilhelm Oehl /München 1931/ 377 s köv.1.

ti jellegű volt, olyan vallásos eszme, mely alakító-
 lad hatott mindennapi életükre. Ez a gyakorlati jel-
 leg az aszkézisben nyilvánult meg. Nemcsak arról a fe-
 jedelmi pompáról mondtak le, mely őket születésüknél
 fogva megillette volna, hanem még arról a minimális
 kényelemről is, melyet a kolostor nyújtani tudott vol-
 na. Utólsók lettek, hogy majdan elsők lehessenek. A
 lélek ereje bennük le tudta győzni a test kívánságait,
 sőt a testet, még mint a lélek szolgálóját is megve-
 tették. Végül jellemző, hogy életszentségükkel nemcsak
 saját lelkiüdvösségüket szolgálták, hanem másokra is
hatottak, egyrészt cselekedeteikkel és csodáikkal,
 másrészt életük példaadó voltával.

Ezek a jellemvonások azonban nemcsak az ő miszti-
 kájukra illenek rá, hanem jellemzik általában az ere-
 je teljességében megnyilatkozó középkori misztikát.¹
 E gyakorlati-aszkétikus misztikának azonban megvolt
 a maga elméleti megalapozása is. Az egész középkoron

1. V.ö. pl. Martin Grabmann: Mittelalterliches
 Geistesleben /München 1926/ Kap.XV. Die deut-
 sche Frauenmystik des Mittelalters; Margarete
Weinhandl: Deutsches Nonnenleben /München 1921/

végighuzódik az a filozófiai-teológiai irány, melyet újplatonizmusnak vagy plotinizmusnak neveznek, s melynek mintegy gyakorlati megvalósulása, életformáló erővé válása az a misztika, melyet Boldog Margit és Erzsébet életéből ismertünk meg.

Az újplatonizmus Plotinos /Kr.u.203-269/ és a hellénizmus korának eklekticizmusában gyökerező filozófiai és világnézeti irány, mely a világ keletkezését az "Egy"-nek, ennek a metafizikai ős-alapnak a sokszorozódásából magyarázza, s az ember célját abban ismeri fel, hogy az egy extázisban betetőződő folyamatban visszafejlődjék az "Egy"-be. A keresztyén filozófiában a metafizikai "Egy" helyét Isten foglalta el. A világot az ő emanációjaként fogták fel, melyben az embernek kivételes szerepe van, mert ez lelkében megőrzött valamit az isteni lényegből. Ezt a "valamit" nevezték aztán "lélek-alap"-nak, "lélek-szikkra"-nak, s az ember célját abban látták, hogy e "lélek-szikkra" /synthesis/ segítségével felszabaduljon a lelket a földhöz láncoló teremtményektől, s felemelkedjék az Isten-

hez.¹

Ez újplatonikus különböző értelmezése, más-más magyarázata választja el egymástól a középkori misztikát, s a renaissance-misztikát. A középkori misztika - mint Margit és Erzsébet élete is mutatja - az Istenhez vezető utnak az aszkézist tartja. A földi valóságokról alkotott értéképzeteket meg akarja semmisíteni, az az emberi testet és e világ minden ajándékát értéktelennek akarja tudni, mert úgy érzi, hogy ezek csak akadályai az embernek abban, hogy a legfőbb értéket, az értékek összességét, Istent elérhesse. A földi valóságok megvetéséhez az erőt az Isten iránt érzett szeretet, tehát egy érzelem adja meg. Ez áll az aszkétikus misztikus lelki tevékenységének a középpontjában. Minket a misztikának ez a „középkori” fajtája fog közelebbről érdekelni, mert kódexirodalmunkban ennek egy változatával, ennek a nyomaival találkozunk. Mivel azonban az újplatonizmusnak egy másik értelme-

1. Magyary Zoltánné Techert Margit: A hellén újplatonizmus története /Budapest 1934/ 115 s köv. l.; Franz Meerpohl: Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein /Würtzburg 1926/ 63 s köv. l.

zése, másfajta gyakorlati megvalósulása - az, amelyiket az előbb renaissance-misztikának mondtunk - szintén termékeny talajt talált hazánkban, sőt egyes kisugárzásai még kódexirodalmunkban is jelentkeznek: nem lesz talán felesleges röviden erről is megemlékeznünk.

Magyarországon, Mátyás udvarában - mint Husztí József kiderítette - elsősorban a firenzei renaissance újplatonizmus¹ öltött testet, "a könyvek és a humanisták legnagyobb részben Ficinus Firenzéjéből, Ficinus közvetlen környezetéből kerültek Budára", s magukkal hozták az olasz platonista misztikus filozófiáját is. Ficinus filozófiájának, melyet elsősorban az 1477-ben Mátyás udvarába jött Francesco Bandini honosított meg nálunk, mint általában az újplatonikus filozófiának az Eggyel, az Istennel való egyesülés problémája áll a középpontjában. Ficinus az emberi lélek két részét különbözteti meg: az u.n. *tertia essenciát*,

1. Husztí József: Platonista törekvések Mátyás király udvarában /Minerva III.1924/ 194 l.

melyhez hasonló szerve más testeknek is van, az értelmet /ez felel meg nála a "lélek-szikrának"/, mely isteni eredetű, s lehetővé teszi nemcsak a földi valóságok megismerését, hanem Isten nem-léletét és végső fokon a vele való egyesülést is.¹

A renaissance-misztikának, mint az askétikus misztikának is, ugyanaz a célja: az Istennel való egyesülés. De ez utóbbiban az érzelmen van a hangsúly, a renaissance misztikájában pedig az értelmen. Ez a lényeges különbség az okázután annak, hogy a két misztika más-más módon ééli az isteni egyesülést megvalósíthatónak. Az askétikus misztika a földi értékek kikapcsolásával, a ficinusi renaissance-misztika az értelem földi értékeket meghódító, leigázó, s az ember céljai szolgálatába állító erejével akar a legmagasabb érték~~ek~~hez eljutni. A középkori misztika, ha történeti fejlődése korábbi fázisaiban nem is vetet-

1. Huszt J. i.m. 208 l.; Horváth János: Az irodalmi műveltség megoszlása /Bp. 1935/ 133 l.; Walter Dress: Die Mystik des Marsilio Ficino /Arbeiten zur Kirchenges. 14. Berlin u. Leipzig 1929/.

te meg az értelmet, ezt gyengének tartotta ahhoz, hogy az embert a tökéletesség útjára vezesse, s ezért más lelki funkciót: az érzelmet helyezte előtérben. A renaissance-misztikus pedig éppen az emberi tudás felfokozásával, minden megismerhető megismerésével akart az isteni igazság részesévé lenni. Ez érteti meg, hogy a renaissance kora oly lázas érdeklődéssel vetette rá magát azokra a titkos tudományokra /asztrológia, alchimia, mágia/, melyekből az ujkor természet-tudományai fejlődtek ki.

Az okkult tudományok iránti érdeklődés, melyekkel a renaissance-ember "egy csapásra próbálta lenyügözni a természet rejtett erőit"¹, hozzánk is korán átterjedt. Az asztrológia a Vitéz János által szervezett pozsonyi egyetemen is fontos tantárgy lehetett, mert a hírneves német csillagász: Regiomontanus /Johannes Müller/ és Ilkusch Márton későbbi királyi asztrológus személyében két professzora is volt.²

1. Husztli J. i.m. 201 l.

2. Horváth J. Az irod.műveltség megoszlása 67-68
 1. Pintér Jenő Magyar irodalomtörténete I.köt.
 /Bp. 1930/ 450-451 l.

Hogy az eszmetörténeti alapjaival az újplatonikus renaissance-misztikában gyökerező csillagászatban szélesebb körben is el volt terjedve e korban Magyarországon, ezt legjobban Érsekújvári-kódexbeli verses Katalin-legendánk "Nativitas" c. fejezete bizonyítja.¹

Al Farabi /Alphorabius/ csillagjós, a keleti újplatonizmus képviselője a legendában híres bölcsként jelenik meg, kinek oly "nagy bölcs tudománya vala, hogy mind ez világot megfolyá". Csillagjóslása is, a középkori katólikus egyház felfogásával teljesen ellentétben, nem mint kárhoztatandó, hanem mint bünnélküli tudomány jelenik meg: "Mind ezökben /t.i. a csillagokban/ kétség nekül, Im így lelé vétök nekül: Azt hogy ég forgása azt tartja, Természetök es mutatja, Hogy

1. Thienemann Tivadar: A szabadgondolkodás első nyomai a magyar középkorban /Minerva I. 1922/232 s köv. l. E tanulmány első részéhez, melyben Thienemann a pogány bölcsök és Katalin vitájából arra következtet, hogy "legendánk szövege a XV. századi újplatonizmus sugaraiban érlelődött" /231 l./, V.ö. Horváth Cyrill bírálatát: A verses Katalin-legendák, a szabadgondolkodás és a neoplatonizmus /Irod.-tört. Közl. 43 évf. 1933/ 193-198 l. - Azt Horváth C. is elismeri, hogy a "Nativitas" maga Alphorabius-epizódjával, asztrológiai "mestorködés"-ível és csillagjósló

lehetne magzat tülek..."¹

Csupán ez az egy adat is, mely szerint egy hivatalos egyházi kezdeményezés eredményeképpen létrejött kódexben egy olyan felfogás nyilatkozik meg, mely az egyházi dogmatikával éles ellentétben áll, eléggé rávilágít arra, hogy kódexirodalmunk oly korban keletkezett, mikor már a középkori egyház mindenható hatalma, mindent egy nagy egységbe foglaló épület összeroskadóban volt. Magyar nyelvű, középkorvégi kódexirodalmunknak - mint arra Horváth János rámutatott² - éppen az lett volna célja, hogy ezt a kolostori életben is jelentkező hanyatlást visszaszorítsa. De e kódexiroda-

babonás hitével...a skolasztikusokéval ellenkező szellem hajtása" /198 l./

1. Alexandriai Szt.Katalin legendája 204-205 és 326-330 sor. Szilády Áron átiratában /Régi Magy. Költők Tára I.köt. Bp. 1977/. - Eckhartándor /Magyar humanisták Párisban. Minerva VIII.1929/ kiderítette, hogy Ficinus renaissance-misztikája nemcsak Mátyás humanista udvarán keresztül kapcsolódott be a magyar művelődésbe, hanem Bosztonyi János /megh.1527/ magyar püspök és államférfi párizsi összeköttetései /Josse Clichtove, a francia prerereformáció neves képviselője őt művét ajánlotta neki /révén is. /72 s.köv.l./
2. Horváth J.: A magy. irod.műv.kezdetei 111-125 l.

lom létrehozói sem zárkózhattak el a korszellem elől. A fejlődés iránya pedig a XVI. század első harmadában már nagyon is kifelé mutat a középkorból. Hogy a fejlődésnek ebbe az előrehaladottabb periódusába, mely mintegy átmenetet képez már a közép- és az ujkor között, a magyar egyházi művelődés képviselői is bekapcsolódhattak, annak mintegy előfeltétele volt az, hogy a magyarság - legalább egyes kimagasló alakjaiban - a még megbontatlan egységű középkori művelődésben is részt vett.

A misztikus ut.

Mióta az ujplatonikus filozófia a világ előállítását az isteni Egy emanatiójának tartja, s az ember erkölcsi feladatát abban látja, hogy ez a lelkében levő isteni szikra /syntheresis/ erejével egy extatikus állapotban újra elérje Istent, azóta a nyugati misztikusok tanító jellegű irásai gyakran szólnak az Isten megváltása és lélekben való megélése felé vezető útról. Ez az út az u.n. "via mystica", melynek Claivauxi Bernát óta három fokát szokás megkülönböztetni: a "via purgativát", "via illuminativát" és a "via unitivát".

A misztikát, vagy a misztikus intuiciót a három utszakasz szempontjából tárgyalni különösen azok számára lehet szerencsés felosztás alapja, kik a misztikus élménylélektani megértésére törekszenek. A lélek megtisztulása, boldog szemlélődő /contemplatív/ állapota s az Istennel való egyesülésének érzése azonban nemcsak egy pszichológiai folyamat három állomása, ha-

nem egy egész vallásos élet fejlődésének hármaskörzete is. A test és a lélek szoros összefüggése ugyanis azt eredményezi, hogy a lelki változások az ember testi életét is befolyásolják: A lélek Isten-felé-törése a külső élet milyenségével is kapcsolatban van. E mellett a "via purgativa" vagy a "via illuminativa" olykor hosszúra is nyúlhat, hogy egy-egy fok valóságos életformának tűnik fel.

Ez a körülmény ad nekünk is alkalmat arra, hogy a "via mysticát" tárgyalásaink körébe vonjuk. Összefüggően mint egy ideális misztikus élet folyamatáról akarunk beszélni róla, s e folyamat egyes szakaszait kódexünkben szétszórva található gondolatok idézésével világítjuk meg.

A misztikus út¹ első szakaszának, a "via purgativa-nak" megkezdése már feltételezi a "megtértséget". Lélektanilag nézve ez azt jelenti, hogy az egyén már

1. A "via mystica" beosztásánál és az egyes utszakok jellemzésénél Evelyn Underhill /Mystik. München 1928/ szempontjait vettük át, amennyiben ezek a misztika lényegéről alkotott felfogásunkkal összhangban voltak. Emellett még Jancsi László dolgozata /A misztikus intuición. Pécs

ráébredt arra, hogy¹ viszonyban áll a számára legfőbbnek elképzelhető értékkel. Isten létét nemcsak feltétlen bizonyossággal hiszi, hanem bizik is benne, vagyis a tőle való függésnek tudatában van.

A legfőbb értékre való ráébredésnek, s a magát ezzel viszonyba állításnak első következménye az, hogy az ember egyszersmind ráébred saját értékének csekély voltára¹ is, s minden erejét odafordítja, hogy saját kicsinységét az Istenbe való beleolvadással győzze le. Ha az ember önértékét az abszolút értékkel őszintén szembeállítja, csakis² alázat érzése töltheti el. Ez a megtisztulás utjának kezdő-pontja.

Az alázatosság dicsérete kódexirodalmunk igen sok szövegének alaphangja²: A Nagyszombati-kódex szerint "mindön jószágnak fundamentuma" s "mindön jószágot ön-

1931/ szolgált vezérfonalul. Ő szintén Underhill alapján tárgyalja a misztikus utat.

1. V.ö. Lobkowitz-kód. 93 l.: "Az Jézusnak szerettei teszi embört ő magát megutálni".
2. Terjedelem és tartalom szempontjából is jelentősebbek: Weszprémi-k. 135-150 l.; Nagyszombati-k. 156-158 és 249-271 l.; Virginia-k. 65-80 l. /példák/; Simor-k. 1-14 l. /példák/. Debreceni-k. 251-265 és 576-595 l.; Lázár Z.-k. 283-299 l.; Lobkowitz-k. 31-37 és 121-138 l. Ersek-

magába tart." "Az alázatosság mindön lelki jószágnak királyné asszonya - , olvassuk később ugyanitt - bineknek halála, fegyelmnek dajkája, tudományak gyökere, szerzetnek erőssége, szizességnek ékessége, szentlélőknek lakodalma és szentháromságnak gazdája."¹

Egyed fráter szerint pedig "senki Istennek esmeretire nem juthat, hanem csak az alázatosságnak miatta. Mert Istenhez felmenő ut: alámenésnek uta..."²

A Lobkowitz-kódex egyik szövege³ is csak annak igéri "Krisztusnak ü beszédét telyesön és izösön értenie", aki alázatos, "nem szokott dicseködni, nem tud bátorkodni, és nem akar veteködni". Alázatosságunk - folytatja a szöveg az elmélkedést - megengeszteli irántunk Istent s csakis ugy szeret bennünket az Atya, ha alázatos szívűek vagyunk. Mert milyen nevetséges is, "hogya az férgöcske, - azaz embör - és jevendöbe fér-

ujvári-k. 195-197 l. Guary-k. 57-60 l.

1. Nagyszombati-k. 249, 251 l.

2. Virginia-k. 95 l.

3. Lobkowitz-k. 31-37 l. Eredetije Kempis T.: Imitatio Christi I.l./v.ö. Miklós Rafael: A Krisztus Követése magyar fordításai. A csornai premontrei kanonokrendi gimn. 1934-35 évi értesítője 24 l./

göknek étke akarja magát felemelnie, magasztalni." Mária is megértette az alázatosság parancsolatát, s nem szüzességével, hanem alázatosságával dicsekedett. Hivásos dolog elveszendő gazdagságot keresni vagy földi tisztességre vágyni, többet ér ennél a tudatlanság, az alázatosság és a tiszta élet, mert ez "teszön az Ur Istennek kellemetössé."

Bonaventura az önismeretben látja az alázatosság forrását, mert az "ember önmagának bizon megismeretinek miatta önmagának utálatos", Az alázatosság viszont "minden jószágoknak fundamentoma" és "oly igen nagy jószág, hogy sinki enekil mennyeknek országába nem mehet". "Mert csak az szent alázatosságnak ő jószága az, ki az isteni haragot megenkeszteli és ki az Ur Istennek ő szent malasztját megleli."¹

A misztika szempontjából meglepő, de kódexirodalmunk misztikájára rendkívül jellemző az alázatosság törvényének ily erős hangsúlyozása. Hiszen a misztikus ut szempontjából az alázat még csak a kezdet kez-

1. Debreceni-k. 251, 252, 255 és 259 l.

dete, kódexirodalmunkban pedig gyakran úgy tűnik fel, mint a legfőbb erény. Bár a katólikus egyház a misztika utját járó híveinek az alázatosságot misztikus utjuk egész tartama alatt hirdette és hirdeti ma is¹, a gyakorlat mégis azt bizonyítja, hogy - jóllehet kivételek e tekintetben is vannak, - a misztikusok életében általában az alázatosság annál inkább háttérbe szorul, minél inkább megközelítik az Istennel-egyesülés célját². Éppen ez a misztikusoknál oly gyakori felsőbb-ség-érzet és alázatosság-hiány magyarázza meg aztán, hogy miért tulajdonítottak az alázatosság megtartásának - a misztika szempontjából - túlzott jelentőséget azok a misztikusok, kik az egyháznak mindvégig hű fiai

1. Müller L.: Misztika 117 l.

2. P. Hofmann /Das religiöse Erkebnis 45 és 47 l./ a misztikus életérzésben az "Überlegenheitsgefühl"-nek és "Herrschaftsbewusstsein"-nak központi jelentőséget tulajdonít. A misztikusok "Mehrwertigkeitsgefühl"-jét K. Beth is kiemeli /Frömmigkeit der Mystik u. des Glaubens 41 l./.

Eckhart, a nagy német misztikus szerint "ami a legalacsonyabb a lélekben, még az is nemesebb annál, ami a legmagassabb az égben" /Buch d. göttl. Tröstung. Insel-B.331. 18 l./.

maradtak. Így tett Bonaventura, ki három kódexünkben¹ is előforduló, az alázatosságot dicsérő szöveg szerzője, éspedig nyilván azért, mert saját életéből tudta, hogy az isteni egyesülés felé haladó lelkeknek nagy szükségük van az alázatosság szem előtt tartására, hogy a tökéletesség felé haladó utjuk folyamán elbizakodottság ne szállja meg őket. Mivel azonban nálunk a XV.-XVI. században a rendtörténetek tanulsága szerint egyáltalán nem virágzott annyira a misztika, hogy annak ilyen tulkapásai ellen védekezni kellett volna, joggal következtethető, hogy kódexirodalmunk létrehozói az alázatosság érdemének tulzásában nem látták meg a célzatosságot, s a szövegeket nyilván szó szerint értelmezve az alázatosságban már egy magas, esetleg végső célt láttak.

Az alázatosságot úgy felfogni, hogy ez "mindön jószágnak feje és mindön lelki jószágoknak fejedelmsé-

-
1. A Weszprémi- /117-150 l./, a Lobkowitz- /111-174 l./ és a Debreceni-kódex /231-237 és 251-666/ fordítja le Szt.Bonaventura "De perfectione vitae ad sorores" c.munkáját. Pusch Ödön: Vallásos elmélkedések kódexeinkben /Kolozsvár 1910/ 64 l.

gét vallja"[†] - a misztika szempontjából igen nagy megalkuvás, mert szinte magában hordja a misztikus ut további fokozatairól való lemondást.

Az alázatosság törvényének kiemelése mellett még legfeljebb a megtisztulás útjának második nagy parancsa: a földi értékekről való lemondás, a testi és a lelki szegénység hangoztatása áll ennyire kódexirodalmunk tanító jellegű szövegeinek előterében.

Annak a léleknek, mely egy alázatos önismeretben saját kicsiségének tudatára ébredt, s mely Istent mégis magába akarja foglalni, meg kell tisztulnia minden olyan vágytól, mely közte és a teremtett világ között szorosabb kapcsolatokat létesítene. El kell szakadnia azoktól a megszokásoktól, s a testi jólétnek attól a minimumától is, melynek megtartását már csak természetes ösztöne is követelné. Meg kell szabadulnia mindattól, ami figyelmét és szeretetét akadályozná, hogy egyenes uton szárnyalhasson lelke Isten felé. A misztikusnak először is szegénynek kell lennie testben és

lélekben, tisztának minden anyagi vágytól és meg kell törnie akaratát is, mely esetleg utjában állhatna annak, hogy az isteni akarat működjék benne.

A testi szegénység eszményének szolgálatába van állítva kódexirodalmunk több halálról szóló elmélkedése.¹ - Minek a sok kincs, mit ér a földi vagyon, az ember úgy sem viheti magával gazdagságát a sirba. Hatásos kifejezést nyer ez a gondolat, ha maga a haladokló gazdag ember ócsárolja magát, hogy hiábavaló vagyongyűjtésre fecsérelte idejét: "Ó mely igön sokat munkálkodtam, hogy én meggazdagulhatnék és ime immár egyebek vigadnak és gyönyörködnek az én kazdagságimmal. Ó én jó kincsim és pénzim, ó jó arany kupáim, ki bir immár titöket?!... És ez beszédek között az ü nyaa-lyás lelkét kibocsátá".²

Ha nem is hatásosabb, de jobban az apácák körülményeire vonatkozik a Virginia-kódex szegénységre va-

1. Bod-k. 20-27 /részben/, Lobkowitz-k. 38-51 és 309-324, Székelyudvarhelyi-k. 233-312 /részben pl. 244 s köv.l./; Nádor-k. 313-341 /részben/.
2. Lobkowitz-k. 49 l.

ló tanítása. Először Jézus szegénységét állítja apáca-olvasói elé például, majd az egyszerű ruházódásra inti őket. "Tökéletlen az asszonyállatoknak kívánságok mindenkoron.../mert/ az aranban, nemes kövekben és kölső ékességekben vetik dicsőségeket." Majd mintegy kárpótolni akarva őket testi ruhájuk egyszerűségéért és csufságáért, lefesti előttük a lelki ruha szépségét, mely "megaranyoztatott...aranyas peremökkel, azaz isteni szeretetnek parancsolatival". A test elhanyagoltságaért a lélek nemessége kárpótol. A test csak rut~~xig~~ edény, de a lélek olyan kincs benne, ami minden ráfordított gondot megér. "Belől legyen, honnan dicsekedjél, nem kívől. Ez olyan rut edénbe /t.i. mint amilyen csuf ruházatodban vagy/ kenecset tartasz, melyet nagyon kell tisztelned...Semmit ne gondolj az törendő edénre, ha rut ábrázu legyen kívől, mikor belől legyen nemes és szép."¹

A.földi értékek után való vágyat leghatásosabban

1. Virginia-k. 123-125 és 145-147 l. - A szegénységre tanító szövegek közül még kiemelkedik a Horváth-k. 233-234 és az Érsekujvári-k. 209-212 l.

a mortifikáció, az aszkézis ölné ki a misztikuból. Ki-
mondottan önkinzásra való oktatást azonban sehol sem
találunk kódexeinkben. A szenvedést, de csak Krisztus
szenvedéseinek contemplatív átélését ugyan számos pas-
sio-jellegű szöveg ajánlja az apácáknak, azonban az
önkinzásnak az a formája, amit pl. Boldog Margit, vagy
Árpádházi Erzsébet, a tőssi apáca gyakorolt, - mint
ez Margit-legendánkból is kitűnik, - csak merész áb-
rándja lehetett egy-egy lelkesebb apácának. Kódexeink
fordítói az önkinzás misztikáját tanító szövegek he-
lyett olyanokat választottak ki fordításra, melyek
csupán a földi vagyontól való tartózkodást ajánlották.
De a testi szegénységnél fontosabb a misztika szem-
pontjából a lelki szegénység. A misztikának az érte-
lemmel, mint a "lelki gazdagság" /a.m. tudás/ tulajdo-
nosával szemben elfoglalt elutasító álláspontjáról
más összefüggésben lesz szó. Itt legfeljebb a lelki
szegénység felé való törekvésnek egy másik fajtáját
említhetjük meg. Ez abban áll, hogy a misztikus ima
közben megfeszített figyelem-munkát végez, hogy min-

den földi vonatkozásu képzetet kivessen agyából, s csak az Isten után való sóvárgás öntse el lelkét. Amilyen tiszta minden földitől a legfőbb érték, éppoly tisztának és üresnek kell a léleknek is lennie, Mert Isten csak ilyen lelket választ szállásául. "Ó mely igen ellenkodik az áldott Istennel ő meglátogatásának - olvassuk a Debreceni-kódexben - az elmének hamis szabadsága, azaz téstova való húdoztatása."¹

A gondolkozás szabadosságának megfékezése kapcsolatban van az egyéni akarat körének megszükitésével, az engedelmességgel. "Az szent engedelmesség nem egyéb, hanem az tulajdon akaratnak jó igyekezettel való megtagadása, tevéen az ő fejedelmének parancsolatját."²

A földi emberek parancsolatának való engedelmesség azonban még csak lelki gyakorlat, hogy később az isteni akaratnak tudja magát alávetni a misztikus. Van kódexirodalmunkban egy bünlajstrom, amelyik egyenesen bűnnek mondja "isteni híhlésre magát meg nem tartani, - avagy meg nem téríteni, - tulajdon akaratját

1. Debreceni kódex 293 l.

2. Székelyudvarhelyi-k. 313 l. Az engedelmesség

istení akarathoz nem egyesíteni".¹

Az ember önértékének teljes elpusztítására az Érsekujvári-kódexben találunk szép példát, mely a "via purgativa" gondolatát mintegy összefoglalva fejezi ki: "Mely ember akar szerzetben bemenni avagy megújulni lélek szerént az szent szerzetbe, tehát kell őnéki járulni szentséges hitnek világosságával, mely világossággal megesmerje, hogy őnéki meg kell ölni az ő tulajdon akarátját,...És ezenképen meghalva, halva kell menni vigan kökélletes szeretet hajójára".² Itt a "halál" új élet kezdeteként jelenik meg. Gyakoribb ennél, - hiszen az idézett példa sem egy előírás-szövegből, hanem Siennai Katalin legendájából való, - hogy az önlegyőzés a világtól való elfordulás, nem egy átmeneti fejlődési fokot, nem egy új, misztikus élet feltételét jelenti kódexeinkben, hanem magát a végső célt. A "via purgativa" nem mint a büntől való megtisztulás folyamata - gondoljunk Dante Szinjátéká-

- törvényéhez v.ö.még Érsekujvári-k. 230-234 l.
 1. Nádor-k. 692 l. Az akarát megtörése: Horvát-k. 222-224 l.
 2. Érsekujvári-k. 385-386 l.

kára, vagy Parzival életére - jelentkezik kódexeinkben, hanem mint az önnévelésnek egy formája, mely a büntől való tartózkodásban csucsosodik ki.

Az alázat és a lelki tevékenységek /gondolkozás és akarat/ körének megszükitése után következik a megtisztulás utjának pozitív oldala; a megmaradt lelki tevékenységek összegyűjtése s azoknak az elérhető legmagasabb fokra való felhatványozása.¹ Egyfajta lelki koncentrációról van itt szó, egyfajta befeléfordulásról, melyben az érzelem játsza a legfontosabb szerepet. Elmélyedő ima, vagy Jézus életének egy szakaszára való megfeszült figyelem segíti a misztikusokat ennek a lelki állapotnak az eléréséhez. A "szerzetes embernek kell folyamni az ő szüvéhez magának való imádságnak miatta, és kell meg térni az ő lelkiismeretihez - és ő szüvének kietlenében szólni kell az édes Istennek".² Az imában elmerült ember szíve, miután megtisztult a földi valóságok képzeletitől, "kietlen", mert csak az Isten után való vágy lakik már benne. És ezt a "lélek-

1. E.Underhill i.m. 269 l.

2. Ersekujvári-k. 367 l.

kiürítést", majd fokozott tudatkonzentrációt azért végzi a misztikus, hogy " az Ur Istent behozza ő szüvében" - olvassuk ugyanott.

Ennek a leegyszerűsödési folyamatnak végső indítéka az az újplatonikus Isten-elképzelés lehetett, amit Eckhart mester Isten végtelen egyszerűségére, tisztaságára s minden bonyolultságtól mentes voltára célozva egyszer úgy fejezett ki, hogy Isten semmi más, mint a "luter pur klar ein"¹, a "makulátlan, tiszta, fényes Egy". Ilyen minden bonyolultságtól mentes, leegyszerűsödött" kietlenné"; Isten lényegéhez hasonlóvá kell az emberi léleknek is válnia, ha a legfőbb értéket magába akarja foglalni. Mert az emberi lélek csak akkor egyesülhet Istennel, ha előbb már hozzá hasonlóvá vált.²

-
1. "Du solt in /t.i. Istent/ minnen als er ist: nihtgott, ein nihtgeist, ein nihtpersone, ein nihtbilde, mer: als er ein luter pur klar ein ist, gesundezt von aller zweiheite, und in dem einen sülen ewicliche versinken..." Meister Eckhart 99.préd. /ed.Fr.Pfeiffer: Deutsche Mystiker des XIV.Jh.-s. Bd.II. Leipzig 1857/
 2. V.ö. Fr.Meerpohl i.m. 99.l.

A misztikus ut második nagy szakaszát "via contemplativa"-nak vagy "via illuminativa"-nak szokták nevezni. A misztikus kontemplatív, a "megvilágosodottság állapota" erős monoidesztikus állapot. "A figyelem megakasztotta a külső világ képeinek benyomulását - írja róla Jancsi László¹ - s az egész tudatot egy képre szorítja... Az érzelmek erőssége folyton nő, /s/ a koncentrációra használt kép eltűnik."

Már ebből is kitűnik, hogy ha a "via purgativa" még lehetett a misztikán kívül más vallásosság megnyilvánulási formája is, a "via contemplativa" már tipikusan misztikus állapot. Középpontjában egy élmény áll, mely az illető misztikus lelki alkatának megfelelően háromféle változatban jelentkezhetik: 1. A lélek boldog nyugalmi állapotba merül, s Istent véli szemlélni, a misztika szakkifejezésével élve: "praesentia Dei"-élménye van. 2. A misztikus saját élményét, a legfőbb érték boldog szemléletébe merültségét a természeti világra is kivetíti, s úgy tűnik fel neki, mintha

1. I.m. 49 l.

minden természeti lény is ettől a nagy boldogságtól áthatva Isten dicsőségének szolgálatában állna. Ezt a típust természet-misztikusnak, vagy Immanens-misztikusnak is nevezik. 3. Az illumináció élménye hallucinációkban jelentkezik. A víziókat, természetfeletti lényektől származó hangok hallását és az ilyenekkel való beszélgetést a misztika mellékjelenségeiként szokták tárgyalni.¹

Mivel az első élménytípusra csak elenyészően csekély péda van kódexeinkben, s mivel a második típus bemutatására külön fejezetet szánunk, itt csupán a harmadik típus kerülhet tárgyalás alá.

A misztikusok természetfölöttinek feltűnő élményeit a középkorban rajongó csodálat, az ujkor racionalista és természettudományos gondolkodásmódtól átítatott századaiban pedig megvető elutasítás fogadta. Mindkét állásfoglalásnak megvolt a maga korában a maga jelentősége és világnézeti alapja.

1. V.ö. Underhill 1.m. 313 s köv.1.; Jancsi L.1.m. 40 l. - Arról, hogy e harmadik típus csak bizonyos megszorítással mindható jellegzetesen misztikusnak, később lesz szó.

A középkori ember mindent a transzcendens valóság szempontjából nézett. A realitásnak /földi valóságoknak/ csak az a formája volt számára fontos, amelyik az abszolútummal, vagy az efelé való erkölcsi haladással volt kapcsolatban. A természet tárgyait, s az ember életét is csak abból a szempontból nézte, hogy az mennyire kapcsolódik bele az isteni világrendbe, vagy hogy a természet egyes megnyilvánulásai mennyire példázzák az embernek Istenhez való viszonyát. Hogy a Nagyszombati-kódex ismert példájára hivatkozzunk, a főnix-madár nem mint egy önmagáért is vizsgálatra érdemes állat - eltekintve most attól, hogy a rávonatkozó képzeteknek mi volt az alapja, s hogy azok hogy fejlődtek¹ - tűnt fel a középkori ember szemében, hanem csak mint egy olyan lény, melynek viselkedéséből erkölcsi tanulságot lehet levonni. A tétel, hogy, t.i. "a képmutató és az irigy mind ő életinek napjában belől és kívül égeti önnönmagát" előbb megvolt, mint a

1. Ehhez l. Eckhart Sándor: Középkori természet-szemlélet a magyar költészetben /Egyet.Philol. Közl. LIII.1929/ 82 s köv.1.

hasonlatul szolgáló kép. Így tehát a hasonlatnak kellett igazodnia az erkölcsi tételhez és nem megfordítva. A realitás, - az hogy egy madár a "sok asszu fát... az ő szárnyával mind addig palolja /a.m.hajtja rá a szelet/ mignem meggyújtja", el sem képzelhető - a középkori ember szempontjából nem volt fontos.¹

Eppígy nem volt fontos számára az sem, hogy a csodás tartalmu legendák és példák a valóság törvényeivel összeegyeztethetők-e. A csodában² az isteni törvény érvényesülését látta, mely feltétlenül fölötte állt a szokásos földi ok és okozat törvényének. Nem a nagy mintaképek, a csodatevő szentek életének kellett alkalmazkodnia a közönséges ember életéhez, hanem a reális valóságoknak kellett egy magasabb törvényhez igazodniuk.

Így tehát egyfelől érthető a középkori embernek a

1. Nagyszombati-k. 298 l. - Hogy a középkorban és kódexirodalmunkban másfajta természetszemlélet is talált az irodalomban kifejeződést ahhoz v.ö. "Természet-misztika"c.fejezetünket.
2. "Csodán" a következőkben mindig csak az u.n. misztikus mellékjelehségeket /látomás, természetfölötti hangok, stigmák, levitációk/ fogjuk érteni.

misztika mellékjelenségei iránt tanusított elismerése, sőt rajongása is. Hiszen a misztikus mellékjelenségeket vagy össze sem vetette a realitással, vagy ha összehasonlította, úgy találta, hogy itt egy magasabb akarat érvényesült: a megvetett földi törvényeken diadalmaszkodott az isteni akarat.

De másfelől érthető az ezzel ellentétes megítélés is, mely a "csodák"-ban csak tévedést vagy csalást lát. Mikor a megismerés helyességének kritériuma nem az volt többé, hogy a megismerést kifejező ítélet résztvesz-e az isteni igazságban, hanem hogy megfelel-e a logikai principiumoknak, a csodáknak, mivel azok a logika törvényeivel nem egyeztek meg, le kellett mondaniuk arról az igényükről, hogy igazak.

Számunkra azonban ebben az esetben sem a megítélés, hanem a megértés a fontos. A misztika mellékjelenségei - legendáink és példáink misztikus csodái - pedig csak akkor lesznek megérthetőek, ha azokat a személyeket, kikkel e csodák történtek, s azokat, kiknek a csodás történetek olvasmányul szolgáltak, korunkba be-

illesztjük, továbbá, ha egyéniségük és koruk lelkivilágának szempontjából közeledünk feléjük. A misztikus mellékjelenségeket leíró szövegek közönségének álláspontját az előbbieken már próbáltuk vázolni, most magukat e misztikus személyiségeket nézzük.

Bár a misztikus mellékjelenségek egy élmény-állapot, tehát aránylag rövid idő termékei, mégis előállításuk csak az egész misztikus ut tekintetbevételével érthető meg. De ezek nemcsak feltételeznek egy hosszabb ideig való előkészületet, hanem maguk is bizonyos hosszabb ideig, esetleg évekig tartó lelkiállapotot okoznak. Ezt a lelkiállapotot, vagy mivel ez a misztikus külső életét is meghatározza, azt az életformát, melyben a misztikus még nem érzi magát Istennel egyesültnek, de gyakran vannak hallucinációi, víziókat lát, vagy testileg nem létező személyekkel beszél: "contemplatív élet"-nek szokták nevezni. A misztikus a "tisztulás" folyamatával ekkorra már elérte azt, hogy a tudattartalma a lehető legkisebb. Azok a képzetek, melyek akarata ellenére is figyelme körébe tolulnak, el

vesztik önálló jelentésüket, s ~~lehet~~ talán azzal az isteni személlyel, mely felé a misztikus lángoló szeretettel egy imában, vagy elmélkedésben fordul, kapcsolatban sincsenek, a misztikus mégis összeköti ezeket velük, s számára ezek a földi valóságokról alkotott képzetek ily módon valami más jelentést nyernek. A mortifikációk által elcsigázott testet, s a figyelem összpontosításában kifáradt lelket, mivel az fokozatosan közeledni érzi magát Istenhez, a boldogság öröme tölti el. Testhez-kötöttségétől azonban mégsem tud szabadulni. Mivel öntudata kénytelen a testi érzékszervek által környezete hatásairól is tudomást szerezni, az mozgalmas belső történések színhelye. És ha most már a misztikus felcsigázott állapotának megszűntével számot akar adni ezekről a benne lejátszódott lelki eseményekről, vagyis a világra vonatkozó képzeleinek Istennel, vagy egy szenttel való ily módon történt kapcsolatba-jöttéről: nem tehet ~~xxx~~ mást, ~~mint~~ hogy szimbólikusan fejezi ki magát, a lelki szinten történeteket konkrét eseményekként mondja el, vagy ír

ja le.

Amint tehát a misztikus mellékjelenségeket nem lehet egyszerű fikcióknak, alaptalan kitalálásoknak tartanunk, éppugy nem tehetjük fel azt sem, hogy ezeknek reális értékük van. Ez utóbbinak számtalanszor ellene mond a látomások anchronizmusa, tény- és történetellenessége. Mint ahogy naivság lenne abban hinni, hogy Dante testileg bejárta a poklot, purgatóriumot és a paradicsomot, éppugy meg nem értés az "Isteni comoediát" fikciónak, vagy helyzet-elképzelések sorozatának tartani. Elmények, különös belső események kifejezéséről van itt szó, de csak ezekről.¹

1. A misztika mellékjelenségeinek magyarázatához v. ö. M. Graßmann: Mittelalterliches Geistesleben 486 l.: "Ein rein innerer Vorgang wird gleichsam dialogisch gestaltet und gestaltet sich in der dramatisch veranlagten Dichterseele zum äusseren Geschehnis, zum Gespräch und Verkehren mit dem Himmlischen". E. Underhill is "szimbólikus kifejezésformáknak" tartja e jelenségeket, de ő a "mélyebb én tudatalatti tevékenységének a felületi tudatra való érkezéséről" beszél./i.m. 353 l./ A katólikus egyház hivatalos álláspontja Müller Lajos S.J. szerint az, hogy a misztikus mellékjelenségek, ha a szentszéki kutatás megállapította, hogy csalásról nincsen szó, természetfölötti erő következményei. Kivétel csak a stigmatizáció, melynek magyarázatánál a kat. egy-

Hogy némelyik misztikus maga is tudatában volt annak, hogy vízióinak leírása legalább részben csak képes beszéd, arról Heinrich Seuse maga tesz vallomást "Horologium sapientiae" c.műve előszavában: "visiones quoque in sequentibus contentae non sunt omnes accipiendae secundum litteram, licet multae ad litteram contigerint: sed est figurata locutio"¹. Nyilvánvaló tehát, hogy a csodák keletkezésében nemcsak a misztikusnak, hanem környezetének, vagy élményei leíróinak is fontos szerepe van. Gyakran t.i. ezek azok, akik nem veszik tekintetbe, hogy a misztikusok kifejezésmódja a képesbeszéd és gyakran csak ezek tulajdonitanak reális értéket a vízióknak.

A csodák keletkezésének problémája mellett a másik fontos kérdés itt az, hogy mennyiben függenek össze ezek a csodák a misztika lényegével. Koránt sincs közöttük oly szoros kapcsolat, mint ezt az első pillantás-

ház is teret enged a lélektani magyarázatnak.

/Misztika 269 s köv.l./

1. /Henricus Amandus Suso, v. Seuse:/ "Incipit horologium eternae sapientiae..." /Coloniae: Landep 1496/ Berlin Preuss. Staatsbibl. Inc.1085.a.II.

ra gondolnánk. K.Beth szerint a misztikalényegével ezek egyáltalán nem is függnék össze, csupán a misztika egy fájának jellemzői. ¹ Heinzelmann szerint sem tesz még valakit misztikussá az, hogy elragadtatásai vannak és víziókat lát. A misztikust - szerinte - éppen az jellemzi, hogy ezek a csodák szemében "egy bizonyos értelmet nyernek, s úgy tekintik őket, mint az élet célját és normáját". ² M.Grabmann azt emeli ki, hogy a német apáca-misztikában a "csodák"-nál sokkal fontosabb volt az a belső erő és szentesítő kegyelem, mely a misztikusokat Isten felé hajtotta. A víziókat - tegyük hozzá - a misztika virágzásának korában-nem önmagukért értékelték, hanem csak mint a lelki előhaladás eszközeit és mértékét. ³

1. K.Beth i.m. 57 l.

2. G.Heinzelmann: Glaube und Mystik. 57 l. "Ein Mystiker wird man erst, wenn diese (~~Instände und~~) Erlebnisse einen ganz bestimmten Sinn erhielten, wenn sie als "Ziel und Norm" des Lebens selber angeselen werden."

3. M.Grabmann i.m. 479 l.: "Das sittliche Streben steht im Vordergrund, Visirner und ähnliche ausserordentliche Dinge werden nicht um ihrer selbst willen, sondern nur als Mittel des geistigen Fortschrittes gewertet." V.ö. még 485 l.

Ha most ^{ma}mrá ilyen szempontok tekintetbevételével vizsgáljuk kódexeinkben a misztikus mellékjelenségeket, első pillanatra az tűnik fel, hogy azok a szentek, kiknek csodái kódexirodalmunkban le vannak írva, tulnyomó többségben nem is lehettek részesei a misztika kulturájának, mert ennek jelentkezésénél sokkal korábban éltek. Legendáink az ótestamentumi alakok, Szűz Mária és Krisztus első tanítványai kivételével - 91 szent életéről számolnak be, s ezek közül a szentek közül mindössze kettőnek: Assisi Szt.Ferenc és Sien-
nai Szt.Katalinnak a legendája mondható misztikusnak.¹

Ennek a ténynek azután kettős következménye van. Egyik az, hogy a kódexeink csodáinak legnagyobb része - mint pl. Árpádházi B.Margit beteg-gyógyításai, vagy a Teleki-kódex Makárius-legendájának csodái - egyáltalán nem is tekinthetők misztikus eredetűeknek. Bennük csak a középkori ember fantáziájának fékevesztett csapongását, nem pedig egy, az Istennel való e-

1. Misztikus volt Clairvauxi Szt.Bernát is, azonban Érdy-kódexbeli legendája /500a-504b l./ nem mutatja ilyennek.

gyesülés célját maga elé tűző vallásos egyéniség belső élményeinek leírását találjuk. A második következő pedig az, hogy azok a látomások is, melyek mint ilyenek kapcsolatbahozhatók lennének a misztikával, jórészt a tulvilágról szólnak.¹ Már pedig a misztika világnézetének egyik legjelentősebb vonása éppen az, hogy mivel az Istennel való egyesülést még ebben az életben bekövetkezhetőnek tartja, számára a tulvilágnak alig van jelentősége. A nagy nyugati misztikusok számára menny és pokol nem is helyet jelent, hanem a "létnek egy érzésmódját": Istennel egyesülve, vagy a tőle való távolság gyötrő tudatában élni.²

Igy tehát kódexeink olvasóközönsége nem is igen értésülhetett arról a bizonyos "többletről", ami a látomásokat, mennyei hangok hallását) teszi. Nem jelenthetett többet számára például Schönau Szt. Erzsébet látomása sem³ egy érdekes olyasmány-részletnél, vagy

1. Horváth J. A magy. irod. műv. kezdetei 196-200 l.
2. Ulrich Altmann: Vom heimlichen Leben der Seele. /Breslau 1925/ 69-72 l.
3. Horvát-k. "Asszonyunk Szűz Mária haláláról" c. préd. 171 l. 33 sortól. Forrását kiderítette Timár Kálmán: Adalékok kódexeink forrásaihoz.

Mária mennybemenetelének és angyali kartól való fogadtatásának bizonyítékánál. Nincs ebben a prédikáció-részletben t.i. egyébről szó, mint magáról a látomásról. Az hogy a látomás Erzsébet milyen lelki fejlődésének a betetőzése volt - úgy látszik - nem érdekelte sem kolostori iróinkat, sem ezek olvasó-közönségét.¹ A misztika vallásosságát hirdető legendák helyett általában szivesebben olvastak romantikus történeteket.² A misztika, mint olyan vallásosság, mely ihletett látomásokban nyilvánul meg, már csak igen elvétve jelentkezik kódexeink szövegeiben.

Hogy egy misztikus mellékjelenségekben gazdag életű szent milyen szempontból vonta magára egy XVI. századeleji magyar szerzetes figyelmét, az szépen kitűnik az Érdy-kódex Siennai Szt.Katalinról szóló legendájából. E legenda abban a tekintetben is kiemelke-

/Irod.-tört.Közl.XXXVI. 1926 évf./ 176 l.

1. Schönauai Szt.Erzsébet misztikájához l. M. Grabmann i.m. 470 s köv.l.; Timár Kálmán i.m. 176 l.
2. V.ö. Katona Lajos: A Teleki-codex legendái /Akadémiai Értesítő XV. 1904 évf./ 100 l.: "Kolostori iróink, úgy látszik, kapva-kaptak a középkori vallásos, vagy inkább csak épületes irodalom minél romantikusabb termékein."

dik a kódex többi élyennemű szövege közül, hogy Katalin életét /1347-1380/ nem összefüggően, időrendi egy-ségben írja le, hanem inkább egy sikerült jellemzést ad, mikor a szent cselekedeteit, erényeit és csodáit három szempont köré csoportosítva mondja el. "Az ő szentséges életének kedég nyilvánban való megismere-tire és ő utána valóknak lelki jószágos mivelkedetek-nek gyoropodásokban való voltáért három dolgokat kél meglátnunk...: első mondatik lehetségesnek, másod ki-váltképen-valónak, harmad felmagasztatásnak".¹ A leg-különösebb és számunkra legtöbbet mondó az első szem-pont: az, hogy a "Karthausi- Névtelen" annak a bizo-nyítására szánja legendája első részét, hogy igenis lehetséges az, hogy egy "asszonyállat" olyan szentéle-tű legyen, mint Siennai Szt.Katalin volt. Hogy miért érzi éppen ennek a legendának a valóságosságát ennyi-re képesnek, s miért nem bizonyítja például Antiochi-ai Szt.Margit, Szt.Borbála, vagy akármelyik más női vértanu sokkal valóságosatlenebb legendája lehetséges-

1. Erdy-k. 272a-b l.

~~népszerűségét~~, annak két oka lehetett. Először, hogy ez utóbbi szentek legendája nem is léphetett fel azzal az igénnyel, amelyikkel a Kataliné. Margitot 270, Borbálát 306 körül fejezték le. Az ő életük, de a többi vértanu élete sem lehetett mintakép a mohácsi-vész korában élő apácák számára. Hiszen a mi apácáinknál sokkal korábban éltek és egészen más viszonyok között kellett hitükről tanuságot tanni, mint a középkor végén élő magyar apácáknak. A keresztyénség első századaiban élt szentek legendája más szempontból érdekelhette a magyar olvasókat, mint Siennai Kataliné. A vértanuk élettörténete alig lehetett több érdekes történeti olvasmánynál, Katalin élete azonban még elképzelhető volt mint mintakép is.

A régi szentek legendája olvasásánál nem vetődött fel az olvasóban a valószínűség kérdése azért sem, mert az a nagy időbeli távolság, ami e szentek élete és az olvasók élete közt volt, megértethette azt a különbséget, mely e szentek és ez olvasók életformája között volt. Siennai Katalin azonban "mi idénkben

támada, Ur Istennek áldott szent malasztja szerént".¹
 Az ő legendája olvasásánál már felmerülhetett az olvasóban a kérdés: lehetséges, hogy ebben a korban, amikor szentegyházak pusztulnak, emberek fogyatkoznak, gonoszságok megbévélnek, jószágok meghidegödnek, mindenütt hadakozás, mindenütt vérontás: nincsen sem istenfélőknek, sem szegény ádámfiának bátorsága, hol ott megmaradhassanak."² - Lehetséges, hogy ilyen korban még szentek éljenek... lehetséges-e egyáltalán ilyen korban szentéletűnek lenni?! Ilyen kérdések felmerülése - úgy látszik - nem tűnhetett fel lehetetlennek a Karthausi Névtelen előtt, mert válaszolt rájuk. Hogy miért bizonyítja azt, hogy egy olyan élet mint a Kataliné volt, lehetséges, arra maga is megfelel: "Oka ez: mert sokat vannak, kik ellene mondnak. Jelesen az olyanok, kik mind kiül-belől meghidegedtek ájojtatosságban, mindaz Ur Istenhez, mind az ő szerető szentéhez."³

1. Érdy-k. 272a 1.

2. U.o. 40b 1.

3. U.o. 272b 1.

tanaiban, Ur Istennek áldott szent miséjénél az embernek.
 Az ő legendájaként az ő legendájaként az ő legendájaként az ő legendájaként
 adban a kérdés: lehetőségek, hogy ebben a korban, mi-
 kor"szentegyházak pusztulnak, emberek fogynak,
 gonoszságok megkérdőjeleznek, jószágok megkérdőjeleznek, min-
 denütt hadakozás, mindenütt vérontás: hiszen nem is-
 teneleknek, sem szegény ádámfiának bátorsága, hol az
 megmaradásának." 2 - lehetőségek, hogy ilyen korban
 még szentek éljenek... lehetőségek-e egyáltalán ilyen
 korban szentéletnek lenni? Ilyen kérdések felmerül-
 nése - úgy látjuk - nem tűnhetett fel lehetetlennek
 a Karthausi házfelen előtt, mert válaszolt rájuk.
 Hogy miért bizonyítja azt, hogy egy olyan élet mint a
 Katalin volt, lehetőségek, erre maga is megfelel: "O-
 ka az: mert sokat vannak, kik élnek mondanak, hiszen
 az ő életük, kik a földi-ből megkérdőjeleztek ajkai-
 tosaiban, mindaz Ur Istennek, mind az ő szerető szan-
 tibus." 3

Correggio

I. Erdy-k. 272a I.
 S. U. o. 40p I.
 S. U. o. 272b I.

A misztikus mellékjelenségekben gazdag kontemplatív élet nemcsak hogy nem volt célja kódexeink olvasóközönségének, hanem - mint az Érdy-kódexből kitűnik, - még egy ilyen élet lehetőségében is kételkedtek.

A legenda különben Katalinnak öt látomását emeli ki. Még csak hat éves a Szűz, mikor először meglátja Jézust, ki mintegy püspöki ruhában ül szentjei között. Jézus keresztet vet Katalinra, s ezzel erősíti meg a fiatal lányt, a szigorú aszkétikus életben.¹ Ezt az életet hamar meg is jutalmazza az Ur. Bőjti időben újra látása van Katalinnak. Krisztus, Mária, János evangélista, Pál apostol, Szent Domonkos és Dávid király jelennek meg előtte, hogy mintegy tanúi legyenek Jézussal való eljegyzésének. Az Ur, anyja kérésére gyűrűt huz Katalin ujjára, s eljegyzi magának a lányt mind e földi életre.² Szerzetbe lépését is csodás látomás előzi meg. Szent Domonkos jelenik meg előtte: egyik kezében élő liliomot, másikban szerzetének ruháját tartja. Megkérdezi Katalintól, hogy melyik szer-

1. Érdy-k. 274b 1.

2. U.o. 275a-b 1.

zetbe kíván belépni, s mikor ez az ő rendjét választja, megbiztatja a leányt és felveszi szerzetébe,¹ Következő látomásában újra Krisztust látja, s mert igen irgalmas volt "az nyavalyás kórokhoz" az Ur megengedi neki, hogy megcsókolja oldalát, s hogy a sebéből kiömlő vérből igyék.² Máskor meg egy arany és egy tövis koronát tart Jézus a kezében s megkérdezi Katalint, hogy melyiket választja a kettő közül. Katalin a töviskoronát választja, s ezzel isteni kéz koronázza meg a fejét.³

A "via mystica" harmadik nagy utszakaszához, a "via unitiva"-hoz ugyanennek a szentnek az Ersekujvári-kódexben levő legendája vezet át bennünket. Itt olvassuk, hogy "egy napon, mikoron Szent Katerina asszony imádkoznéjék nagy buzgóságokkal, monda Üdvözítéink Jézus: Fiam Katerina, tudod-e ki vagy te és ki vagyok én? Ha ez kettőt esmerended bódog lész. Mert

1. Érdy-k. 276a l.

2. U.o. 277b l.

3. U.o. 278b l.

te vagy az, ki nem vagy, énkedég vagyok, ki vagyok."1

A via unitiva a misztikusnak az az állapota, mikor Istennel egyesültnek érzi magát. Emberi egyénisége teljesen megszűnik, Istentől különválasztva - úgy érzi - már nem is lehetne, teljesen beleolvadt a legmagasabb értékbe, s már nem tud különbséget tenni maga és Isten között. Saját énjének megszűntét annyira biztosan érzi, hogy Krisztus szájába meri adni ennek kifejezés^(é)t: Csak én az Isten vagyok, s te, lényegembe olvadt ember már nem is vagy.

A misztikusnak ez az egyesülés-érzése egy extázis, elragadtatás állapotában következik be. A légzés és a vérkeringés lefokozott - írja ez állapotot jellemezve Underhill² - a test többé-kevésbé hideg, merev és érzéketlen. Ez az extázis betetőzése annak a folyamatnak, melynek előbbi állomásait a megtisztulásban, s a látomásokban gazdag "contemplatív élet"-ben láttuk. Itt már víziói sincsenek a misztikusnak, csak a legmagasabb értékről van tudomása, s mivel

1. Ersekujvári-k. 402 l.

2. E. Underhill i.m. 466 s köv.l.

ennek milyensége fogalmilag nem kifejezhető, az unió élményében nem részesült vizsgáló kevés adattal rendelkezik ez állapotot illetőleg. Tudjuk, hogy az elragadtatás állapota mind gyakoribbá és gyakoribbá válhatik, úgyhogy a misztikus sűrű elragadtatásai miatt már imádkozni sem tud. Kódexirodalmunkból megint csak Siennai Szt.Katalin életéből vehetünk ez állapotra példát: "Lassan-lassan kezdének megszűnni az ő szokott imádsági, annak okáért, mert az ő lelke nagy gyakran elragadtatik vala és csak annyera jó vala meg, hogy egy "Pater-noster"-t csak alég végezhet vala el, hogy az ő lelke külső érzékenységének kivüle nem ragadtatnéjék."¹ Ez a misztikus önkivületi állapot nem csak gyakorivá válhat, hanem egy-egy ilyen elragadtatás igen hosszúra is hyulhatik. Katalin például egyszer "elragadtatik vala nagy hamarsággal léleekben és három óráig vagy négy óráig külsé érzékenységének kivüle teljességvel mozdulatlan marad vala."²

Kódexirodalmunkban misztikusok extázisának ilyen-

1. Érsekujvári-k. 406 l.

2. U.o. 411 l.

féle leírásaival csak az Érsekujvári-kódex Siennai Szt.Katalin-legendájában találkozunk. Jellemző, hogy az Érdy-kódexbeli legenda Katalin extázisairól nem számol be. Fordítója /vagy kompilátora?/ a "Karthausi Névtelen" talán úgy gondolta, hogy a látomások leírásával is eljutott már a még elhíhető végső határáig. Hogy valaki még e földi életben elveszítse én-jét és teljesen beleolvadjon Istenbe, ezt talán már ő maga sem hitte. Erre enged következtetni az a magyarázat, amit a már idézett Krisztusi nyilatkozathoz fűz. Az a kérdés, hogy kell érteni Katalinnak az Urtól hallott szózatát: "Te az vagy, ki nem vagy, én kedég az vagyok, ki vagyok." E kijelentés misztikus értelmezését, hogy t.i. itt az Istenbe való teljes én-feladásról van szó - fentebb már láttuk. Az Érdy-kódex szövegének szerzője az újplatonikus onthológiával magyarázza a tételt: "Mert te semmiből teremtven, teremtett állatt vagy, és ha az teremtett állat ennen magának marad, elesik és semmijé lészen, és ennen magától koronkéá hajlandó binre, ki semminek mondatik,

és ennen magától ingyen jót sem gondolhat. Azért az végtelen Ur Istenhez hasonlatván semminek ~~je~~/gyeztetik: azért az az, ki nincsen. De minek okáért az Ur Isten minden lételnek eredeti és kutfeje és ő tőle származik minden teremtett állatnak létele, azért csak ennen maga mondhatja: én vagyok."¹ A teremtett dolgok létezése tehát nem olyan tiszta, mint az Isten léte, mert ez azáltal hogy semmiből lett, semmivé kell válnia, s mert hajlandó a bűnre, ami Augustinu² szerint nem más, mint részt-nem-vétel a jóban, Istenben² - keverve van a nem-léttel. A teremtett dolgokat tehát éppen ezek miatt a nem-léthez való vonatkozásaik miatt lehet egyszerűen "nem-létezőknek" mondani: "te vagy az, ki nem vagy".³

1. Az Érdy-k. 279b-280a l.

2. Augustinus: Vallomások. Ford.Vass József. 3. könyv, VII.fejezet I.§.

3. Ulrich von Strassburg, a németországi ujplatonista-renaissance első alakja /filozófiáját l. Ottmar Dittrich: Geschichte der Etik III.köt. Leipzig 1926. 213 s köv.l./ e tételt így fogalmazta meg: "Suum esse non est omnino purum sicut est esse primi /sc.principii/, sed est permixtum cum non esse." Idézi M.Grabmann i.m. 203 l. U.i. vilgánézete is bővebben tárgyalva.

Istennek azonban magának a tiszta létnek kell lennie, mert ha nem ez lenne, a teremtmények nem tőle kapták volna "létüket", vagyis nem ő teremtette volna őket. Isten tehát maga a lét, s csak ő mondhatja "Én vagyok". Eltekintve most attól, hogy eszerint a magyarázat szerint egyáltalán nem érthető az, hogy miért mondta Krisztus éppen Siennai Katalinnak, akinek a legenda szerint semmi kapcsolata nem volt a bühöz /az Istenben, tehát a létben való részt-nem-vételhez/ és a semmivé-váláshoz, hogy éppen ő nincsen, - mégis igen jelentős az, hogy ez a gondolat, amelyik a német spekulatív misztika alapgondolatává lett kódexirodalmunkba is belekerült.

Az ~~(idézet)~~ "unio mystica" tehát egy extatikus élményben következik be. A misztika szempontjából azonban ez élmény elérésénél vagy gyakorivá válásánál fontosabb az Istennel való egyesültség érzésének állandóvá, szinte megszakitás nélkülivé válása.¹ Vége-

1. E.Underhill i.m. 227 l.; Oesterreich: Die religiöse Erfahrung usw. 13 l.; K.Beth: Frömmigkeit der Mystik usw. 4 l.

redményben tehát az "unio mystica" sem egyéb, mint egy életforma, mégpedig a misztikusok felfogása szerint az az életforma, mely a legtökéletesebb, s mely egyedül alkalmas arra, hogy benne a misztikus Istennek tetsző, öncélu erkölcsi tetteket hajtson végre. A misztikus ut magasabb fokozatainak elérése végett tett jócselekedetek ugyanis az ember célját szolgálják. Az alázat, lelki szegénység, engedelmesség, elmélyedő imák vagy elmélkedések nem is mondhatók a misztika szempontjából "jócselekedeteknek", mert a még bűnös, Istentől távol levő embertől származnak. Az unio életében végrehajtott erkölcsi cselekedetek forrása azonban már nem az ember, hanem az Isten. Az ilyen tettekkel már nem földi vagy égi célt akar elérni a misztikus, mégcsak nem is Isten dicsőségére tesz jót, hanem azért, mert^a benne működő isteni akarat miatt nem is tehet mást, mint a legmagasabb, öncélu erkölcsi tetteket. A misztikának ez a magasrendű, de egyes misztikusoknál tulzásba hajló felfogása azt eredményezi, hogy a külső cselekedetek helyett náluk a lelki megválto-

zás lép előtérbe. Sokkal fontosabb tehát számukra a tiszta és nemes lélek, mint az "árdemszerző" jótett. Mert bűnös lélek csak bűnös tettek elkövetésére indíthatja az embert. Az Istennel egyesült lélek azonban szükségszerűen csak tökéletesen jó cselekedetek megindítója lehet.¹

Ez az erkölcsi cél, de természetesen az ujplatonizmusnak a szellem elsőbbségéről és a léleknek az istenivel való rokonságáról alkotott véleménye is eredményezi, hogy a misztikusok a lélek méltóságát és nemességét különös előszeretettel hangsúlyozzák.

A Nagyszombati- és az Érsekujvári-kódexekben is van egy-egy szövegünk, mely "az léleknek ő nemességéről" és "ő nagy méltóságáról" szól.² Mivel azonban egy-két elszórtan előforduló mondaton kívül sehol sem fordul elő az Istennel való egyesülés mint élet-

-
1. V.ö. G.Heizelmann: Glaube und Mystik 96 s köv. 1.; O.Dittrich i.m. 223 l. - Megjegyzendő, hogy a misztika erkölcsstanának ez a következetes végiggondoltsága csak néhány misztikusnál volt meg. /Megvolt pl az u.n. fraticelli-mozgalomban, Eckhartnál, Molinos Mihálynál, Mme de Guyonnál stb. V.ö. Müller L.:Misztika 196-208 l./
 2. Nagyszombati-k.228-240; és Érsekujvári-k.528a-

cél, egészen természetes, hogy ezek a szövegek sem a fentebb tárgyalt autonóm erkölcsiség szempontjából mutatnak rá a lélek nemes voltára. Mint a misztika gondolkozásmódjával kapcsolatban levő elmélkedések azonban mégis érdekelnek bennünket.

A Nagyszombati-kódex három szempontból mutat rá a lélek méltóságára. Vizsgálja először a "teremtött állatokat", a földet, vizet, Napot, csillagokat, s arra az eredményre jut, hogy "mind ezöknek nagyságát, szépségét, és mind ő dicsőséges fényösségét al-lélök fölül mulja...mert mind ezöknek nagysága ez Istennek nagyságát meg nem foghatja, de al-lélök megfogja"¹. A lélek a természet "ura és királya". Aztán Bernát és Agoston"doktorok" mondásaival világítja meg a lélek nemességének a gondolatát, majd kifejti, hogy Krisztus is az emberi lélekért élt és feszített meg. "Tekencs feljebben es vedd jól eszödbe te lelködnek ő nagy méltóságát, mert az kinek angyaloknak ezöri szolgálnak, al-lélökért harminchárom esztedeig

530a.

1. Nagyszombati-k. 231 l.

szolgálata"¹.,- Végül, bár homályosan, utal a szöveg a léleknek Krisztussal való misztikus nászára, lakodalmára is: "Istennek lakodalma al-lélők, kiben a szent békesség, alázatosság és engedelmesség vagyon. Ennél szokott Isten lakoznia mind e ~~(szokás)~~ velágba es mind e jövőendőben"².

Az Ersekujvári-kódex elmélkedése "egybe-szedett" idézetekből áll és inkább a test hitványságával kapcsolatban mutat rá a lélek nemességére. Utal a szöveg többek közt Augustinusra is; ő mondta, hogy "emberi elmét semmi oly bé nem töltheti, az mi kisebb annál, azki teremtette". Egyik Bernát-idézetében felszillan az a misztikus gondolat is, hogy a lélek azért ismerheti meg Istent, azért lakozhatik benne Isten, mert a lélek lényegileg, megtisztult állapotában hasonló Istenhez. Egy Szent Gergelyből vett idézetben pedig jelentkezik annak a felfogásnak a töredéke is, amit az Istennel egyesült lélek erkölcséről mondtunk: "Mikor az elme magassokra foglaltatik, valami

1. Nagyszombati-k. 235 l.

2. U.o. 240 l.

ki Istennel egyesült lélek mindeneket eltűrhet"¹.
 Hogy ebből, vagy az ilyenfajta idézetekből a szöveg
 írása vagy másolása /1512-13/ korában nem értette
 meg senki a misztikus egyesülés nagyszerűségét és azt
 az erkölcsi autonómiát, ami ennek az állapotnak egyik
 lényeges vonása, az minden további nélkül nyilvánva-
 ló. De éppen az jellemzi kolostori irodalmunknak azo-
 kat a szövegrészleteit, amelyek az "unio mystica"-ra
 céloznak, hogy fordítóik csak a legritkább esetben
 értették meg, ilyenfajta szövegeiket s épp ezért ezek
 a szövegrészletek egészen az érthetetlenségig homá-
 lyosak.

Nem voltunk a "misztikus út" leírása alkalmával te-
 kintettel azokra a misztikához a most érintetteknél
 talán
 (még közelebb-álló szövegekre, melyek a misztikának
 csak egy bizonyos megnyilvánulási formáját jellemzik.
 Itt csak általános jellemzést, általános áttekintést
 akartunk adni, s a misztikát bizonyos fokig mint tör-

1. Az idézetek: Ersekujvári-k. 529 l.

ténelem-fölötti vallásosságot vizsgáltuk. De mivel e folyamat szemléltetéséhez a példákat kódexeinkből vettük, tapasztalnunk kellett, hogy minél inkább előre haladtunk a misztikus ut egyes állomásainak megrajzolásában, annál kevesebb jellemző példát találunk kódexeink szövegeiben. Ennek pedig az a nyilvánvaló oka, hogy a szövegek kiválogatói, a kódexek fordítói és másolói a misztikus vallásosság mélységeibe nem akarták bevezetni olvasóikat. Megelégedtek az alázatosság, szegénység és engedelmesség hirdetésével. A "contemplatív élet" eszménye tanító jellegű szövegekben már csak elvétve jelentkezik. Csupán egyes Passio-szövegek azok, melyek-mint meg fogjuk látni - azt a célt tűzik maguk elé, hogy olvasóik lelkében víziókat is támasszanak. Az "unio mystica"-ra pedig már éppen csak egy szöveget tudunk például felhozni: Érsekujvári-kódexbeli Siennai Szt. Katalin-legendánkat. De mint láttuk, a Karthausi Névtelen, egyik legműveltebb késő-középkori fordítónk sem érti már meg az Istennel való egyesülés, a teljes én-feladás nagy



misztériumát.

Kdexeink fordítói nem a misztikus élmény "nagy lehetetlenségét" hirdető szövegeket választottak ki fordításra, hanem olyanokat, melyek kevésbé transzcendens, de "lehetőbb", elérhetőbb vallásos eszményt állítottak olvasóik elé. Ez azonban, ha igaza van Paul Th.Hoffmannnak, aki a Középkor éltető e-szményét éppen egy "nagy lehetetlenség" megvalósítására irányuló törekvésekben látta meg¹, azt jelenti, hogy kdexeink szöveg-kiválasztóiban a középkor kultureszméje már meggyöngült, vagy éppen kihaló-félben volt.

1. Paul Th.Hoffmann: Der mittelalterliche Mensch /Gothe 1922/ 1.fejezete: "Die grosse Unmöglichkeit."

Passió-misztika.

Középkorvégi kolostori irodalmunknak azokat a szövegeit, melyek Krisztus szenvedéseit, kereszthalálát tárgyalják, vagy ezekkel szorosabb kapcsolatban vannak, a misztika szempontjából három csoportba oszthatjuk: 1. Azok a passió-szövegek, melyek megelégszenek a szenvedéstörténet többé-kevésbé objektív elmondásával, s azok az imák, melyek Krisztus szenvedéseire való hivatkozásokat tartalmaznak. 2. Azok az elmélkedésekkel bővített passió-szövegek, melyek vagy bölcséleti és teológiai fejtegetéseket tartalmaznak, vagy pedig a passió-szövegek olvasásának gyakorlati hasznára mutatnak rá. 3. Azok a passió-szövegek, melyekben a Krisztussal való együtt-szenvedés vágya is kifejezést talál, s melyek a szenvedéstörténet elbeszélésében szinte látomás-szerűségig emelkednek, továbbá azok az imák, melyk szenvedés-kérést tartalmaznak.

A felosztásunk szerinti első csoportba tartozó passió-leírások és imák a misztika szempontjából anynyiban vehetőek figyelembe, amennyiben ezek misztikus kontempláció tárgyaiul szolgálhattak. Azáltal, hogy élénk színekkel lefestették olvasóiknak a kereszt alatt görnyedő, vagy a már keresztrefeszített Krisztust s meghatott szavakkal tolmácsolták a Szüzanya keservét, megadták az olvasóknak, vagy hallgatóknak azt a képet, amire rászégezhették figyelmüket, ha egy monoideisztikus állapotot akartak elérni. Az ilyenfajta szövegek a Biblia nagypénteki esemény-leírásaiból merítik tárgyukat, de ezeket kiszinezik s olyan események elmondásával is meg bővítik, melyeknek egyes misztikusok látomásaiban lehet a végső forrásuk.

A passió-szövegek olvasása s a Krisztus szenvedései fölött való elmélkedés, mint ezt az Árpádházi B. Margit és Erzsébet hercegasszony életénél láttuk¹, különösen a nagypénteki áhitatnak volt lényeges része. A Vitkovics-kódex regulája azonban minden áldozás e-

1. L. jelen dolgozat 26. és 43-44.

lőtti péntek napirendjének is középpontjába helyezi a Krisztus szenvedéseire való gondolást: "Ez napon akár egyél, akár igyál, akár egyebet művelj, mindenkoron gondoldjad a Teremtődet megfeszíhtetnek és megkínzóztatottnak lenni. Es mend napestig..bánatot tarts szüvedben".¹

Az elbeszélés módját tekintve lehetnek az ebbe a csoportba tartozó passió-szövegeink egyszerű prózai elbeszélések, /mint pl. az Érsekujvári-kódex 77-102., vagy a Winkler-kódex 137-234 lapjain levő stöveg/, lehetnek verses elbeszélések, /mint pl. a Winkler-kódex 118-120 lapjain levő himnusz/, lehetnek imák alakjába széttördelve /pl. Thewrewk-kódex 111-120 lapjain, s végül lehetnek dialógus formájában előadva /mint az Apor-kódex 111-222 lapjain/.

Nagyobbrészt ugyancsak párbeszédes annak a nyomtatásban majd 50 lapot kitevő elmélkedésekkel átszőtt passió-szövegnek a formája is, mely a Nagyszombati-

1. Vitkovics-k. 39 l.

kódexnek első harmadát alkotja, s mely a misztika szempontjából kódexirodalmunk legnevezetesebb darabja, de tartalmának theológiai-bölcseleti jellege már átvezet bennünket Krisztus szenvedéseivel kapcsolatban levő szövegeink második típusához.

Elmélkedésünk kezdő sorai Szt. Anselmusnak tulajdonítják a "teljes bölcsességről" szóló könyvet, Vargha Damján (~~mutatása~~) azonban kiderítette, hogy "nem Anselmus, hanem boldog Amandus és pedig Seuse /Suso/ Henrik Amand, Domonkos-rendi szerzetes írta a Nagyszombati-codex jelentős terjedelmű /a codex 1-156 l./ fordításának latin eredetijét".¹ A magyar szöveg Seuse, a nagy német misztikus egyetlen latinul írt munkájának, a "Horologium sapientiae" első könyvének II, III, IV, XV és XVI. fejezeteit fordítja, ez utóbbit csak részben.²

A magyar szöveg bár értelmes, de csonka mondattal

1. Vargha Damján: A Nagyszombati-codex "teljes Bölcsességének" forrása. Akadémiai Értesítő XX. /1909/ 476 l.
2. Vargha Damján: Seuse Henrik Amand a magyar kódexirodalomban /Bp. 1910/ 51 s köv.l.

végződik, s bár csupán részleteket fordít Seuse könyvéből: tartalmilag mégis teljes egészet ad. A szöveget gondolatmenete szempontjából négy részre oszthatjuk. Az első rész Sapiaientia és Discipulus, azaz az isteni bölcsesség és a földi tanítvány beszélgetése az Ur kereszthaláláról, szenvedéséről és az ember kötelességeiről. Szorosan kapcsolódik ehhez Krisztus kereszthalálának elbeszélése, amit Sapiaientia maga mond el a Discipulus kérésére. Harmadik résznek vehető az a szépség tekintetében kódexirodalmunk összes leírásai közül kimagasló szövegrészlet, mely a tavasszal ébredő természet és Szüz Mária szépségéről szól. Ez azonban csak háttér szövegünk utolsó részéhez: egy költői szépségű Mária-epeséghez. Bölcséleti szempontból az első két, egymással egybefonódó rész, esztétikai szempontból a harmadik és az utolsó rész érdemel különösebb figyelmet.

A felosztásunk szerinti első rész arra az igen érdekes s a gótika emberének megértéséhez annyira fontos kérdésre keres feleletet: miért áll a Christolo-

gia középpontjában éppen a szenvedő Krisztus alakja és micsoda Krisztus követésének gyakorlati módszere?

"A bölcsességnek fia avagy tanuló deákja" /tehát az ember/ mivel tudja, hogy "semminemű embör ismeretlent nem szeret", kéri Sapienttiát, azaz az isteni bölcsességet, hogy ismertesse meg magát vele. Ez helyesli a tanítvány vágyát, s utasítja, hogy az inkarnatio és az Ur szenvedéseinek megértésével kezdje a "kerályi uton" való haladást. Ha Krisztust szeretni akarjuk, szenvedéseit kell előbb meggondolnunk, mert mint Krisztus maga mondja: "mentől inkább hervadottnak és szernyünek tettetöm..., annyeval inkább szerelmesk szinekés és jól szerzött elmének leszek szerelmesb."
/4 l./ Sapientia azonban nem érti, hogy Krisztusnak miért éppen szenvedő állapotában jut kifejezésre a szeretete, s hogy lehet Krisztus éppen abban az állapotában leginkább szeretetre méltó, mikor szépségét a fájdalom miatt elvesztette. Discipulus kérdésével azonban nem vette figyelembe, hogy Krisztus fájdalma éppen az emberek iránti szeretetének a bizonyosága;

márpedig minden szerető kívánja látni, hogy szeretetének tárgyától viszontszerettetik. Csak e világ szeretői, kik beszéddel és szóval szeretnek, csak azok keresik a külső szépséget. "Az örök jegyös, avagy szerető - azonban - jóllehet kivil orcájának színe szerint alejtessék elhagyottnak és utálatlannak, de maga belől örök világosságnak fényösségével nagyon megékísítvén". /9-10 l./ De szükséges is, hogy csak ilyen nagyon emberi alakban váljék láthatóvá az égi jegyes, mert ő oly szépséges, hogy ha színről színre, lelki mivoltábal láthatnánk őt, nagy világosságának édessége és orcájának nagy szépsége miatt nem telnék örömmünk e látásban, mert az halálunkat jelentené. - Nézzed tehát Krisztus szenvedésének az okát is és akkor meglátod, hogy csupán csak az emberek itánt való szeretete miatt szenved. Nézzed "lelki szömeiddel" a szenvedőt, s akkor a gyötrelém ruhája alatt szeretetet fogsz találni.

Krisztus belekezd szenvedés-történetének elmondásába - közben azonban a Discipulus még két fontosabb

kérdés tisztázására kéri. Az egyik: miért kellett éppen ilyen fájdalmakkal megváltani az emberiséget: "mire hogy nem kenyerültél tennen magadon?" /25 l./ Az isteni bölcsesség figyelmezteti a tanítványt, hogy az ember isteni dolgokat nem érhet fel ésszel, "azért az ily okosságos, bölcsességes kérdésektől at-te lelköd megszűnnék!" /27 l./

Itt tehát Seuse úgy érzi, hogy előbbi tételével, hogy t.i. a megváltásnak a szeretet volt az indító oka, már eljutott az emberileg megismerhető végső határáig. Mikor Discipulus mégis újra kérdezi: "mit gondoltál, hogy ily nagy keserűséget vállalni akartál?", újra csak az isteni szeretet nagyságára hivatkozik, melynek szükségszerű következménye volt Krisztus fájdalmas váltságshalála. A Sapientiát szerelemnek tüze "oly meggyulasztá, hogy soha senki oly buzgóságos szojozással az szép kifolyó kutfőnek ü tiszta hidek vizét nem kivánta oly igön...miképpen én az én mondhatatlan nagy szeretetömből kévánom vele a binösöket idvezitenöm".

/45 l./

A válsághalál, a krisztusi szenvedés objektív része ezzel tisztázva is lenne. De kérdés még az, hogy az embernek hogyan kell viselkednie az isteni szeretetnek e csodálatos megnyilatkozásával szemben. Elsősorban le kell győznie az embernek azt a rettegést és iszonyodást, mely akkor támad benne, ha végiggondolja az Úr kereszthalálának borzalmasságait: "Annak ókáért vessed le mastan az te szivednek rettegő, félelmes voltát, és vegyes fel férfi-szinek és elmének bátorságos voltát". /22 l./; "ne rettegjen a te szived, de az én kénomat mindenkoron eszödbe tartsad" /34 l./. Így lehet Krisztus kereszthalálát ^{is} meghálálni. ~~Az~~ hálálja meg az én fájdalmas halálomat - mondja Sapientia - , "akki az én keresztfámnak ő keserüségét szentelen ü testében viseli, és önnön magát alázatossággal hozzája hasonlítja" /40 l./. Hogy hasonlítja magát az ember a szenvedő Krisztushoz? "Fordahad el at-te szemeidet ne halljanak /!/ hévságokat - felel meg a tanítványnak Sapientia - és az édösségekért végy keserüsége/r/t...es szentelen való gyenyerüséget tőled elszaggassad, és az

szivednek békességes nyugodalmát csak én-bennem keresed". /41-42 l./ Sapiéntiának ezzel a felszólításával elérkeztünk szövegünk másik alapgondolatához. Ugyanez a gondolat még egyszer össze van foglalva: az a lélek, amelyik bűnei miatt elvesztette lelki jegyét, az a kereszt alatt még megtalálhatja őt, ha magát Krisztus kínjaihoz hasonlítja és ezeket mondja: "Ó én lelköm siess és tárj be tennön magadhoz és minden ez világi elmulandókat felül hagyj és felül nyomoggyad és lábod alá vessed. És fuss be az kietlen pusztában és keressd meg az mélségös keserüséget" /51 l./. Mennél nagyobb rajtad "ez világ szerént a testön való nyomorgatás, háboruság tétel és belől az Istennak akaratjához lejenedsz egyesilt, avagy mig inkább az Istennek akaratjához szivedben egyesülenedsz: az anyyeval inkább lész hasonlatos at-te megfeszilt Krisztusodhoz" /110 l./ - Ezzel azután megfelelt szövegünk a misztika szellemében arra a kérdésre is, hogy micsoda Krisztus követésének módja a gyakorlatban.

Seuse-fordításunk ez első részének gondolatmenete legrövidebben talán így lenne összefoglalható: Krisztus szenvedésében isteni szeretete nyilvánult meg. Szeretetének ez a fájdalmaiban való megnyilvánulása ébresztheti fel bennünk leginkább az ~~indulatok~~ iránta való szeretetet. A mi iránta való szeretetünknek pedig a világtól való elfordulásban, a szenvedések elviselésében, egyszóval a hozzá való hasonulásban kell megnyilvánulnia. Ennek a Krisztushoz való hasonulásnak pedig betetőzése és jutalma az emberi akaratnak az istenivel való egyesülése.

A fentebb vázolt gondolatokhoz kapcsolva Sapientia elmondja keresztrefeszítésének történetét, és leírta azokat a kínokat is, melyeket halála előtt szeretetből az emberiségért szenvedett. Elbeszélésében azonban csak röviden emlékezett meg anyja siralmáról, ezért a Discipulus kéri, beszéljen erről is. Sapientia utasítja Discipulust, hogy magától anyjától, Máriától kérdezze ennek epességét. Mielőtt azonban még a Szűz Anya keservét elmondaná, egy művészi

természetleírás fordítását adja szövegünk s hosszasan dicséri Mária szépségét is.¹ Az élénk színekkel megfestett tavaszi táj háttéréből aztán megrázó komorsággal emelkedik ki a kereszt alatt zokogó anya alakja.

Azt mondtuk, hogy szövegünk a misztika szellemében oldja meg Krisztus követésének a kérdését. Csakugyan találunk is benne az "Istennek akaratjához lejendsz egyesült"-kifejezés mellett még más olyan kifejezéseket is, melyek a misztika gondolkozásmódjára utalnak /pl. "Az isteni jószágok magosságára" vagy "az szokatlan édösségökre" feljutni./². Az is igen valószínű, hogy Seuse-fordítónk otthonos volt a misztika frazeológiájában, mert szövege címközleményében a "puszta" szót, mint főnevet, misztikus értelemben használja annak a lelki állapotnak kifejezésére, melyben a misztikus akkor van, midőn már a "via purgativát" végigjárta, s lelkét "teljesen sivataggá változtatta"³: "Kezdetik Szent Anselmus keny-

1. Szövegünknek e szakaszáról bővebben a "Természetmisztika" c. fejezetünkben.

ve teljes bölcsességről, kit Szent Lélek miatt megírt a pusztába", azaz a misztikusok "lelki kiürítettségének" állapotában. E címközlemény Seuse Horologiumának incunabulum-példányaiban nincsen meg, s valószínű, hogy fordítónk szerzeménye. Bár az is meglehet, hogy fordítónk itt a "puszta" szót eredeti, anyagi jelentésében /"Heide", "Wüste"/ használja, - ez mégis kevésbé valószínű, mert a "puszta"-szó a fordítás szövegében többször előfordul lelki, misztikus értelemben.¹

2. Nagyszombati-k. 22-33 l.

3. Teresia de Jesu spanyol misztikusnő kifejezése. Idézi Müller L. Misztika 252 l.

1. V.ö. pl. /Nagyszombati-k. 50 l. 4-9 sor:/ "No ez velágnak immár mindön ü vigossági és hangossági, mindönök tőlem eltávozjanak és azok mindenek, kik énnéköm gyenyerűségöknek láttatnak vala, ezek mind éntőlem messze eltávozjanak és engemet megkeserültet a puszta kietlenben /teh. "lelki egyedüllétben"/ hagyjanak csak ennön magamat kesergenöm és sirnom ~ /"Horologium sapientiae" Köln: Landen 1496 c.VF. old.:/ "Cuncta quae mihi solatia videbantur esse, procul recedant et me solitudinem maeroris amicum, tristitiae sociam quaerere sinant";-vagy /Nagyszombati-k. 51 l. 16-17 s.:/ "Fuss be az kietlen pusztában és keressed meg az mélségös keserűségöt" ~ /Hor.sap. id.l. vertoján:/ "vastam solitudinem profundissimarum tristitiarum perquire." - Itt tehát, hacsak elszigetelten és alkalmi szóhasználatban is, egy olyanféle jelentéstágulással van dolgunk, mint amilyenekkel a misztika a né-

Seusenak, nagy német misztikusnak a szelleme kétségkívül áthatja Horologiumának a Nagyszombati-kódex-ben levő fordítását is. Mégis e fordítás-szövegünk nem képviseli már a misztikát abban a formájában, ahogy az Seuse teljes Horologiumában és más műveiben is megnyilvánul. Első pillanatra is feltűnik az, hogy a Nagyszombati-kódexbeli Seuse-fordításunkban csakis a szenvedő Krisztusnak van szerepe, holott Seuse christológiájában a passio Krisztusának koránt sincs központi szerepe. Mint R. Schwarz disszertációjában¹ megállapítja, Seusénak Krisztusról alkotott képe igen változatos, Gyakran szerepel műveiben, s az B. Stigel által írt életrajzában Jézus mint serdülő ifju. Emellett jellemző Seuse Krisztus-elképzelésére, de általában a középkori metafizikai hajlamra is, hogy az Istenfiu igen gyakran legelvontabb alakjában, mint Logos-Krisz-

met nyelvet gyarapította. Az alapszó itt is legtöbbször már használatban volt, csak az érzéki jelentésü szavak lelki-jelentésüvé válása köszönhető a misztikusok szóhasználatának /pl. indruc, entzücken stb./. Otto Zirkel: Die Bereicherung des deutschen Wortschatzes durch die spätmittelalterliche Mystik /Jena 1923/ 11 és 15 l.

1. R. Schwartz: Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse (Greifswald 1934)

tus, Sapientia, Ige szerepel nála. Pál apostol szavai, melyek "Isten bölcsességének"¹ mondják egyhelyt Krisztust, akiben "a bölcsességnek és ismeretnek minden kincse el van rejtve"², továbbá a János evangéliumának bevezető szavai s Eckhart mester szellemies szemléletének hatása alakította ki Seuseban Krisztusnak Sapientia-fogalmát. Jellemző tehát, hogy Seuseban még él a középkor spekulatív szelleme, s még elég erős benne a jellegzetesen középkori absztraháló képesség: imádatának tárgyául egy teljesen szellemi, minden emberitől elvonatkoztatott alakot is el tud képzelni. "Horologium Sapientiae" c.művében³ az Isten-fiu mindeütt csak mint Sapientia szerepel és sehol sincs határozottan kifejtve, hogy Sapientian az Isten-fiunak milyen létformáját kell értenünk.

A mi Nagyszombati-kódex-beli szövegünk fordítója ezzel azemben a "Sapientia" szót ugyszólván sohasem hagyja magyarázat nélkül. Odairja mellé, hogy "böl-

1. A korintusbeliekhez írt I.levél I.24.

2. A kolossébeliekhez írt levél II.3.

3. Mivel e műnek modern kritikai kiadása hiányzik még, a berlini "Preussische Staatsbibliothek" két

csesség", vagy még gyakrabban "isteni bölcsesség, az-
az Krisztus Jézus" és nem veszi észre, hogy e jelen-
téktelennek látszó, gyakran helyénvalónak is feltűnő
magyarázatokkal Seuse szemléleti módján erőszakos vál-
toztatást tesz. "Sapientia" t.i. nem magát Jézus Krisz-
tust, a testet öltött Isten-fiut jelenti, hanem az Is-
ten-fiut úgy, ahogy az "kezdetben volt" és ahogy ma
is van: az ujplatonikus Isten-elképzelés szerint az
ideák összességét, az isteni emanáció első produktu-
mát. Ha most már fordítónk azonosítja Sapientiót Jé-
zus Krisztussal, a Sapientia konkrétan megjelent alak-
jával, e felfogásmódjából nyilván következtethetjük,
hogy belőle már kivesszett vagy legalább is már meg-
gyöngült benne a misztika spekulatív szelleme, absztra-
háló képessége.

Tagadhatatlan, hogy már Seusenál^{is} érezhető az a ten-
dencia, amelyik a mi fordításunkban sokhelyt oly preg-
nansan kifejeződik. Eckhart mester, a legnagyobb német

incunabulumát /Inc.1085 Köln:Landen 1496 és Inc.
384 E.és h.n. /Köln:Winters 1480// néztem át.

misztikus /1260-1327/, még nem-filozófikus műveiben, német prédikációiban s apácák számára írt tractatusaiban is kitart az Isten-fiu puszta "sun"/a.m. Fiu/ elnevezésnél, kiről azt mondja, hogy benne ismerjük meg a dolgok képét, ő az örökkévalóság tiszta tükre, az Atya örökkévaló bölcsessége,¹ stb. A Fiu, mint Krisztus, mint történeti alak, x földön élt ember, műveiben csak a legritkább esetben szerepel.² Seuse Henrik /1295-1366/ azonban már érzi, hogy ezt a tisztán szellemi Isten-fiut megfoghatóbb alakban is hallgatói elé kell állítania: mint testeöltözött Istent, mint földön járt alakot.³ A középkori spekulatív, absztraháló szellem erejének gyöngülése mellett egyházhűsége és egyéniségének "érzéki"-jellege - Eckhart mester a víziókat "érzéki" voltuk miatt veti el,⁴ - is ebbe az irányba

1. Meister Eckhart: Tractate I./ed.Pfeiffer 378 l./
2. A misztikusok szellemies Krisztus-szemléletéhez v.ö. Ulrich Altmann: Vom heimlichen Leben der Seele 64 s köv.l.; O.Karrer: Meister Eckehart /München 1926/214 l.; E.Underhill: Mystik 156 l.; Müller L.Misztika 61 l.
3. V.ö. Nagyszombati-k. 10-11 l.
4. K.Beth: Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens 28 l.

kényszerítette Seuset. Ez a "realizmus" /itt, s a következőkben csak a.m. a tisztán szellemies szemlélet ellentéte! / azután Nagyszombati-kódexünk /1512-1513/ fordításában tetőződik be. Horologium-átdolgozásunkban, de egész kódexirodalmunkban sem szerepel az Isten-fünek ez a szellemies szemlélete. Nemcsak Seuse-fordításunkra, egész középkorvégi vallásos irodalmunkra is jellemző, hogy kolostori írónk olyan szövegeket, vagy szövegrészleteket választottak ki fordítás céljából, melyek Krisztust legkézzelfoghatóbb, legemberibb alakjában állítják be. Krisztusnak legemberibb alakja pedig a szenvedő Krisztus. Ennek az elképzeléséhez, magunk elé állításához kell a legkevesebb "metafizikai képesség" - márcsak azért is, mert a feszületek Krisztusa él emlékezetünkben legtisztábban, de különösen élénken élhetett ez az akkori apáca-olvasók emlékezetében.

Azt, hogy a középkorvégi ember maga is tudatában volt annak, hogy benne már kihálófélben van a transzcendentalizmus, a mennyiekről való elmélkedés, képes-

sége, jól szemlélteti Kempis Tamás /megh. 1471/ Imitatio Christi-jének egy, a Debreceni-kódexben fennmaradt fordításrészlete: "Hogy ha nem tudsz te nagy bőcsen avagy mályen a mennyeiekrel elmélkedned, tehát im ezt tegyed, hogy nyugodjál az áldott Krisztus Jézusnak keserves kénszenvedésébe"¹.

Ez a lelkiség, ez a korszellem teszi azután érthetővé, hogy miért hagyja ki a Nagyszombati-kódex fordítója a "Horologium Sapientiae" oly lényeges fejezeteit, mint pl. az elsőt, amelyik arról szól, hogy "miképpen emelkedik az Istenhez néhány kiválasztott és isteni kegyelemmel megáldott" ember, - és viszont miért fordítja le következetesen azokat a fejezeteket, amelyekben Krisztus szenvedése játssza a legfontosabb szerepet. De továbbmenőleg érthetővé teheti ez a "realizmus"-ba torkolló transzcendentálizmus azt is, hogy miért szerepelnek oly nagy számban kódexeinkben a passió-szövegek, Mária-epeségek, elmélkedések, prédikáció-szövegek, Mária-epeségek, elmélkedések, prédikáció-szövegek.

1. Debreceni-k. 287 l. Forrására /Kempis: Imit. II. l./ rámutatott Miklós R.: A Krisztus Követése magyar fordításai.

ció^K, himnuszok, sőt imák formájában is.

"Realizmus"-ba torkolló transzcendentálizmusról beszélünk és ezt a középkori absztraháló szellem gyengülésével próbáljuk megmagyarázni. De e "realizmus", melyre elsősorban a passióval foglalkozó szövegeink utalnak, akkor is érthetővé válik, ha egy másik kiinduló pontból vizsgáljuk a kódexirodalmunkat létrehozó szellemet. Nem szabad ugyanis szem elől tévesztenünk kódexeink olvasó-közönségének műveltségi állapotát és az ezzel szorosan összefüggő irodalmi igényeiket sem.

Hogy kódexirodalmunk olvasóközönsége, az egyes kódexek megrendelői, tehát a kódexirodalmunkat - legalább részben - létrehozó olvasóközönség theologiai, de különösen filozófiai téren nem állt azon a műveltségi magaslaton, mint pl. a német apácakolostorok irodalmi közönsége, mely folytonos másolással Eckhart mester prédikációit oly sok példányban elterjesztette - az minden további bizonyítás nélkül nyilvánvaló. Hiszen kódexirodalmunk praktikus célokat szolgált:

sokkal inkább nevelő, mint tanító vagy szórakoztató jellege volt. Olvasóközönségéről nem is tételezett fel magasabb műveltséget, nem is akarta bevezetni a theológia-filozófia nehéz kérdéseibe /mint pl. az ontológia, angelológia, stb./, hanem éppen ellenkezőleg előadásmodorában, s a szövegek kiválasztásával magában az előadás tárgyában alkalmazkodott közönsége kisebb iskolázottságához. Alacsonyabb műveltségű egyéneknek pedig természetesen nincs és nem is lehet különösebben kifejlődve spekulatív képességük. Az pedig megint természetes, hogy a vallásos nevelést nem lehet a vallás elvont problémáinak a felfejtésével megkezdeni, hanem csakis a konkrétumokból, a már adott szemléletekből, tapasztalatokból lehet kiindulni. Ezt tették kódexirodalmunk fordítói és másolói is, mikor fordításra és másolásra olyan szövegeket választottak ki, melyek az Isten-fiut legemberibb formájában: szenvedve állították olvasóik elé. Természetes is, hogy a kisebb iskolázottságú nőolvasók számára Krisztus szenvedésének és Mária keservének megható

jelenete kedvesebb olvasmény volt, mint egy metafizikai problémát, a Logos-Krisztus természetét tárgyaló fejtegetés, vagy mint Seuse Horologiumának az a fejezete, mely elméleti uton kifejti, hogy micsoda az Istennel-egyesülésnek a módja.

A korszellem és kolostori irodalmunk olvasóközönségének a műveltsége együttvéve adja meg tehát a kulcsot, annak a szövegkiválasztásban és a Sapientia fogalmának értelmezésében megnyilatkozó konkretizáló hajlamnak amegértéséhez, mely a passióval foglalkozó számos kódex-szövegünk miatt egész kódexirodalmunkra jellemzőnek mondható.

Ez a konkretizáló hajlam pedig, mint később még szó lesz róla, a misztika lényegével, ha ebben a legfőbb értékkel való egyesülést látjuk, nem igen egyeztethető össze. De hogy e metafizikai principiummal való egyesülés nem is volt középkorvégi kolostorainkban életcél, hogy megelégedtek a mohácsi vész korában élt szerzetesek, apácák és beginák a vallásosságuknak egy alacsonyabb, emberibb célokat kitűző vállfajá-

val, melyet a misztikával csak a történeti fejlődés és az köt össze, hogy mindkettő élmény-vallás, - ezt egy Érsekujvári-kódexbeli szövegünkön¹ ismerhetjük meg. E szöveg, melynek címközleménye: "Kezdetik az mi nemes Idvezejtenknek szent kényyának, szent halálának gondolatjának használatossága és érdeemes volta", szorososan érintkezik egy Nádor-kódexbeli szöveggel:² "Mennyi használatosságos gyimölcse legyen az szentsé+gös kénnak gondolatjának". Itt a méltán áldozásról szóló tanításba van beszöve e szöveg. Méltán áldozik az ember t.i. akkor is, ha Krisztus szenvedéseire gondol. A Nádor-kódex szövegének forrását Katona Lajos Discipulus /Herolt János dömés a XV.század elején/ "De tempore" c.beszédgyűjteményének 48.prédikációjában találta meg.³

Szövegünk tizenkét pontban sorolja fel azokat a lelki javakat, melyeket úgy szerez meg az ember, hogy Krisztus kinszenvedéseire gondol. Az erre való gondo-

1. Érsekujvári-k. 19-24 l.

2. Nádor-k. 41-59 és 60-63 l.

3. Nyelvemléktár XV. köt. Katona Lajos előszava. XXIX l.

lás "a bűnnel megkeményült szívet töredelmességre és gyónásra szerzi", a bűnös embert jámborrrá teszi, kiűzi szívéből a gyűlöletet és mivel Krisztus szenvedése vigasztalólag hat az emberre, a földi bajok elszívését is megkönnyíti. De hasznos a passió fölött való elmélkedés azért is, mert az "embernek az Ur Istennek szent akaratját megjelenti" és erőt ad az isteni akaratnak való engedelmességhez. Krisztus "az illetén embernek szívét, lelkét ájtatossággal megkövériti", bajában nem hagyja el, hanem megsegíti. Érdemet és malasztot ad ez; hasznosabb mint a böjt és az önkinzás, idvességesebb "hogynem ha az bódog Szüz Mária mind a mennyei szentekkel és angyalokkal édességgel ededeznek ő érötte". De még az élet-szentségnél is hasznosabbnak mondja szövegünk a Krisztus szenvedéseire való gondolat, mert ez "fölyül mulja annak érdemét, ki mind ő gyermekségétül fogva Istennek szolgál."¹

Ha ennyi sok malasztot ígér az író, s rajta keresztül az átdolgozó, annak, aki az Ur szenvedéseiről meg-

1. Érsekujvári-k. 19-23 l.

emlékezik, ha feleslegesnek állítja emellett a bőjtöt, a szentek és Mária segítségül hívását, sőt az élet-szentséget is, ez csak úgy lehet, hogy az író a legmagasabb vallásos célt a passió-szövegek olvasásában, a passióról való megemlékezésben látja.

Azok a szövegek azonban, melyeket a Krisztus szenvedéseivel és kereszthalálával szorosabb kapcsolatban lévő szövegeink harmadik csoportjába osztottunk, arra engednek következtetni, hogy itt nem annyira az olvasáson vagy a szenvedéstörténeten való elmélkedésén van a hangsúly, hanem egy, a passióval kapcsolatos élményen. Ennek az élménynek az az érzelmi reakció lehet az alapja, amit az olvasóból, hallgatóból, vagy akár csak az Ur szenvedéseiről megemlékezőről a szenvedéstörténet kivált.

Az itt tárgyalandó passió-szövegeinket az előbbi két típustól az különíti el, hogy ezek a passió-történet elmondása mellett olvasóikat a passióval kapcsolatban egy bizonyos tevékenységre buzdítják. Az olvasónak

/hallgatónak, elmélkedőnek/ e tevékenysége megnyilvánulhat mély, Krisztussal, vagy síró anyjával való részvétérzetében, de megnyilvánulhat úgy is, hogy az olvasó az ábrázolt jeleneteket, elmerülve a szöveg-nyújtotta kép, vagy eseménysorozat leírásában, maga elé képzei, mintegy víziót lát és úgy tesz, mintha az előtte lejátszódó eseményekben neki is szerepe lenne /pl. vizsgálatalja Krisztust vagy Máriát/¹.

E jelleg különösen jól kidomborodik két hosszabb szemlélődő-passió-szövegünkön. Az egyik két kódexben, a Debreceni- és Lobkowitz-kódexben is megvan.² Mindkét kódex szövegének közös forrása Bonaventura "De perfectione vitae ad sorores"-műve "De passionis Christi memoria" c.fejezete.³ A misztika szempontjából a Debreceni-kódexbeli szöveg értékesebb, különösen egy olyan betoldott szövegrészlete miatt /308-315 l./,

1. E jellemvonások számos kódexirodalmunkbeli imára is vonatkoznak. V.ö.ehhez László Vince: A középkori ember imádságai /Napkelet VI.1928 évf./ 255 és 257 l.
2. Debreceni-k. 305-326 l.; Lobkowitz-k. 159-174 l.
3. Busch Ödön: Vallásos elmélkedések kódexeinkben /Kolozsvár 1910/ 31 l.

mely a Lobkowitz-kódexben, s Bonaventura eredetijében sincs meg. Ezért s mert a Debreceni-kódex szövege világosabb, ezt tárgyaljuk, a Lobkowitz-kódexből csak az itt hiányzó bevezetést véve.

A később ismertetendő Érsekujvári-kódexbeli passió-elmélkedés¹ mellett e szövegre illik rá legjobban, Horváth János általános jellemzése: "Célja, hogy a történeteket elképzeltetve átélt valóságként hasson olvasójára."² A passió egyes jelenetei a történések belső átélésére, az ezekben atörténésekben való aktív részvétellelre buzdítások mellett háttérbe szorulnak. A szenvedések borzalmasságainak reális rajza, Krisztus szépségének és gyengeségének festése mellett a gyakori apostrophé, s egy bizonyos szubjektív hang teszi érdekessé és számunkra értékké e passió-elmélkedést.

1. Az "elmélkedés" szót itt nem "meditatio" értelmében használjuk, mint pl. Seuse-fordításunknál, hanem "contemplatio" értelmében. A meditatio a középkori nyelvhasználatban az új igazságokat kutató tevékenységet, illetve ennek irodalmi formába öntését, a contemplatio a már ismert igazságok boldog szemlélését jelenti. V.ö. Pusch Ö. 1.m. 5 l.
2. Horváth J.: A magyar irod.műv.kezdetei 175 l.

Az elmélkedés "az megóthatatlan ájtatosságnak buzgóságát"¹ akarja az olvasóban táplálni. Célját úgy véli legjobban elérhetőnek, ha olvasóit a keresztfán függő Krisztus szemlésére buzdítja. Az egyszerű számlélődéssel azonban nem elégszik meg, bár csak egy homályos kép formájában, mégis megjelenik benne az igazi misztikus cél, a Krisztussal /Istennel/ való egyesülés gondolata is: "Ne csak nézjed az ő szent kezeiben az kemény vasszegeknek heleit és ne csak bocsássad be az te kezedet az ő oldalába, de mindenestülfogván menj be az ő oldalának kapuján az áldott Jézusnak mind ő szívéiglen és ott az megfeszültnek buzgóságos szeretetivel az Krisztushoz egészülvén² az isteni szeretetnek szegeivel átalverettétvén és ő rajta való könnyörületességgel megsebesültétvén: semmi egyebet ne keress...hanem hogy te es az Krisztos Jézussal az keresztfán meghalhass".³

A cél kifejtése után, hogy ennek eléréséhez hozzá-

1. Lobkowitz-k. 154 l.

2. Lobkowitz-k. 156 l.: "Az Krisztosba béábráztatván".

3. Debreceni-k. 305 l.

segítse olvasóit, Krisztus kinszenvedéseinek borzalmasságait kezdi festeni szövegünk, s gyakori megszólításokkal megszakítva az elbeszélés menetét együtt-szenvedésre, vagy legalább részvételre, meghatódásra akarja rábírní az áhitatos lelkeket.

Krisztus halálának szörnyü voltát fokozta a kivégzés helyének meggyalázó volta is. Ehhez járult még az is, hogy a ~~zsidók~~ zsidók nem hagytak nyugodt halált a Megváltónak, hanem csufolódásaikkal még keserübbé tették utólsó perceit. Az ütésektől, fájdalomtól formájából kivetkezett fiára maga Mária sem ismert rá. Az én fiam szép volt, "ez poklos" - kiáltja oda az őt támogató Jánosnak. Mikor azonban felismeri megkínzott gyermekét, zokogó panaszkodásba kezd. Az anya fájdalma is csak megkettőzteti a fia keservét. /"Gondoljad és lássad meg mind ezöket, mert fölötte igen könyörületességre intök"! 310 l./ A főpapoktól Pilátushoz viszik Jézust, Mária és a tanítványok "mondhatatlan keserüséggel követik". A helytartó megfeddi Krisztust. "Nem tudod nyavalyás mit mívelsz!" - így tör ki a

keserőség az íróból. Az Urat megfosztják ruháitól, s mintha csak most látszanék meg szépsége, az író külsejének magasztalásába kezd. "Szemérmős és tisztöletes ifju" - mondja róla - "minden embereknek fiainál szép és ékösséges ábrázu", "ártatlan, gyenkeséges, tisztaságos és szépséges test"¹. Egy ilyen testileg is tökéletes szépség elcsufítása csak fokozza a zsidók bűnét, - s a nőolvasókban erősíti a szenvedő iránti részvétet és nagy mártékban hozzájárul ahhoz is, hogy Krisztusról konkrét kép alakuljon ki az olvasóban.

Szövegünk könyörületre int és átkozza a kegyetlenkedőket. Majd magát Krisztust szólítja meg, s költői fordulattal neki kezdi elmondani szenvedéstörténetének részleteit. A keresztrefeszítéssel járó fájdalom ábrázolásánál reális megokolásra törekszik. A haldoklónak könnyebbedést okozna, ha összehúzódhatnék, s feját lehajthatná, de ezt a keresztfa nem engedi. Krisztus testileg különben is igen gyenge², hiszen

1. Debreceni-k. 312 l.

2. U.o. 318 l.: "Soha nem vót oly igen gyenkeséges

Szentlélektől fogantaték és szüz anyától született. Szenvedését fokozza az is, hogy ártatlanul szenved: Mennél inkább ártatlan valaki, annál jobban fáj meg nem érdemelt büntetése. Nincs testén már egy parányi hely sem, mely keserőséggel ne lenne tele. Maga Krisztus is megszólal, s az uton járóknak hirdeti fájdalmait. A szerző is felkiált: "Ó jó Jézus, ó én édes idvezitóm nem csöpp, de bőséggel foly vala az te szent testednek öt részéről az te szent véröd¹." Majd egy kérdéssel fordul az Urhoz: miért öntött oly sok vért, ha egy csöpp is elég lett volna az egész világ megváltására. Maga felel meg rá: "Bizony tudom, hogy nem egyébért tevéd, hanem hogy megmutatnád minemü kévánsággal engemet szeretnél"².

Krisztus kereszthalálát tehát úgy állítja be szövegünk, hogy annak oka és megindítója Krisztusnak az egyes emberek iránt érzett szeretete volt. Dogmatikailag ezt úgy lehetne kifejezni, hogy Krisztus válság-

test kénoknak szenvedésére, miképpen Idvezitének szent teste".

1. Debreceni-k. 321 l.

2. U.o. 322 l.

halálának az egész emberiségre vonatkozó objektív értékénél az egyén számára fontosabb az a tény, hogy Krisztus azokért az egyes emberekért halt meg, akik bűnösségüknek tudatában vannak és maguk is hiszik, hogy az Ur válsághalálára rászorulnak. "Ime én édes Uram Jézus bizonyával én vagyok at-te kénodnak és halálodnak oka"¹ - mondja szövegünk is. Ezáltal természetesen még nincs tagadva Krisztus válsághalálának objektív értéke, de az egyén szempontjából fontosabb ennél az a tudat, hogy az Ur szenvedéseinek az oka az egyes egyén bűnössége. De Krisztus halálának csak akkor van az egyén számára válság-értéke, ha az egyén hiszi azt is, hogy az Ur őt személyesen is megváltotta. Az egyes ember tehát nemcsak oka, hanem célja is volt Krisztus válsághalálának: "Jaj énnekem, utálatos binesnek, mert ime az megfogattaknak szabadítója, angyeloknak dicsősége, embereknek élete megölettetik énérttem"².

Az Istennel való viszonyban-állásnak ez a szemé-

1. Debreceni-k. 319 l.

2. U.o. 316 l.

lyes jellege, amit a misztika szubjektivizmusának, vagy individualizmusának szoktak jobb megjelölés híján nevezni¹; feltűnő hasonlóságot mutat a protestáns vallással. Csakhogy a protestáns vallás személyi jellegét a hit, a misztika szubjektivizmusát pedig /kódexirodalmunk misztikájában is !/ egy egyéni élmény adja meg. A protestáns ember igaz hite által remél Krisztus válsághalálának érdemében részesülni, a misztikus pedig úgy véli magának megszerezni az üdvösségéről való bizonyosságot, hogy minden erejét egy olyan élmény elérésére fordítja, melyben közvetlen tapasztalatot szerez Isten létéről és megváltó kegyelméről. Ez az élmény, a tulajdonképpeni misztikus élmény - mint láttuk - egyen olyan értékélmény, melyben a misztikus úgy érzi, hogy egyesült Istennel. Annak

1. A misztika szubjektivizmusához l. K. Beth: Frömmigkeitt der Mystik II. des Glaubens 36 és 49 l.; Szelényi Ö.: A misztika lényege és jelentősége 9 l.; Johannes Böhler: Das deutsche Geistesleben im Mittelalter. /Leipzig 1927/ 49 l.; Meister Eckhart: Buch d. göttl. Tröstung. /Insel Nr. 231, A. Bernt bevezetése 5. l.; Müller Lajos: Misztika 20 l.

a véleménynek, hogy ez az élmény a misztikusokat Krisztus válsághalálának érdemében is részesíti, Eckhart mester a német spekulatív misztika legkimagaslóbb alakja úgy ad kifejezést, hogy a misztikus élményt Krisztusnak a lélekben való megszületésének nevezi.¹ Kódexeink passió-szövegei, de különösen a most tárgyalandó Bonaventura-féle Debreceni-/és Zobkowitz-/kódexbeli passió-kontempláció azonban arra figyelmeztet, hogy nemcsak a tipikusan misztikus élmény, a legnagyobb értéknek, Istennek a lélekben való megélése lehet, egy Istennel való személyes viszonyban állásnak /"szubjektív" vallásosságnak/ az alapja, hanem egy Passió-élmény is. Szövegünk ugyanis azt az egyén részéről megnyilvánuló tevékenységet, melyek eredménye az, hogy Krisztus válsághalálának vagy egyáltalán inkarnációjának objektív ténye az egyén számára is

1. "War umbe ist alliu schrift geschriben unde war umbe hat got engels nature und alle welt geschaffen? Dar umbe alleine, daz got in der seele goborn werde" /Préd. XXIX. ed. Pfeiffer 104 l./ V.ö. még: O. Ditttrich: Geschichte der Etik III.köt. 220 l.; F. Meerpohl: M. Eckharts Lehre vom Seelenfünklein 103.l.

váltságértékkel bir, a passióról való megemlékezésben látja: "No azért mit adjak én édes Uram Istenem mind-ezekért én teneked, kit te ért-em adtál nyavalyás bínösért? Vaj bizonyával míg élök én édes Uram Jézus megemléközöm at-te munkáidról, kit te szenvedél az prédikálásban, fáradságidról, ...könhullatásodról, emberi nemön könyörülvén fájdalmidról...:mert ha ezt nem tejedem, tehát egyébképpen megkerestetik énrajtam az ártatlan vér, kit te kiöntél én éröttem az földön"¹. Szövegünk írója rögtön bizonyítani is igyekszik, hogy ez utóbbi eset nála nem foroghat fenn, s egészen a saját személyét előtérbe hozva mondja: "Nos azért ki ad az én fejemnek vizet és az szömeimnek könnyhullatásoknak kutfejét, hogy sirathassam éjjel és nappal az én Uramnak, áldott Jézusnak ő szent halálát, kit nem ő magáért, hanem az én bűneimért szenvede."² De ezzel azt is elárulta, hogy a Krisztus életéről, különösen szenvedéseiről való megemlékezésben, nemcsak egyszerű tevékenységet ért, hanem az eseményeknek lé-

1. Debreceni-k. 322-323 l.

2. U.o. 323 l.

lekben való átélését, mely egy erős érzelmi reakcióval [sirással] is jár.

A Nagyszombati-kódex Seuse-fordítása kódexeink passió-misztikájának egy általános jellemvonásával, egy bizonyos konkretizáló hajlammal /"realizmus"/ ismertetett meg. Az Érsekujvári- és Nádor-kódex közös forráson /Herolt J./ alapuló szövege, mely "az szent-ségös kénnek gondolatjának" hasznos voltára mutatott rá, arra figyelmeztetett, hogy a tipikusan misztikus élmény helyett későközépkori kolostoraink vallásosságának egy passió-élmény elérése lehetett a célja. Bonaventura eredetijéből fordított Debrecen- és Lobkowitz-kódexbeli passiónk rávilágított arra a módszerre, mellyel szövegeink e passió-élményt fel akarják idézni, de egyszersmind megismertetett ez élmény jelentőségével is, amennyiben egy passió-élményen alapuló szubjektív vallásosság /Istennel való személyes viszony/ is kifejeződést talált benne. A felosztásunk szerint ~~csak~~ csak a harmadik típusba tartozó, a passió-misztika szempontjából szintén igen jelentékeny szö-

vegekből egyrészt az előbbieknél még világosabban kitűnik a passió-élmény^{nyé} tételének a módszere, másrészt a szenvedésvágy kifejezéseiben újra találkozunk a szubjektív vallásosság megnyilvánulásával.

E szövegek közül különösen kiemelkedik az ^{an)}örök szerint beosztott passió-szöveg, mely legbővebben az Érsekujvári-kódexben van meg,¹ s melynek közös eredetije lehet a Vitkovics-kódex passiójával² és az ezt kiegészítő Miskolci-töredékkel.³

Amellett, hogy az Érsekujvári-kódexbeli passió-élmelkedés, melynek latin eredetijét Clairvauxi Szt. Bernátnak tulajdonítják,⁴ a Vitkovics-kódexbelinél jóval terjedelmesebb, bár ez utóbbiban is megvan az

1. Érsekujvári-k. 25-64 l.

2. U.o. 73-103 l.

3. Ide lehetne sorozni még a Cech-k. /43-66 l./ és a Thewrewk-k. /283-297 l./ himnuszát a felfeszített Krisztushoz, melynek eredetijét régebben Szt. Bernátnak tulajdonították. Ilyen kitételei, mint "ugy imádlak mint látnálak, Sőt énelőttem tudlak" /RMKT I.É.kiad. 12 l./ bizonyos látomászerűséget adnak az egész himnusznak. Ez azonban felfogható csupán költői megjelenítésnek, s nem egyfajta vallásos élmény kifejeződésének.

4. Vargha Damján: A gyulafehérvári "Batthyneum" viszonya a magyar kódexirodalomhoz. A Szt. István Akad.Értesítője VI.évf. /1921/ 84 l.

elmélkedésnek ugyszólván minden gondolata, - az Érsekujvári-kódex szövegét másolója /Sövényházi Márta/ Ludolphus de Saxonia, XVI.századbéli német misztikus "Speculum humanae salvatoris" c.művének "De septem stationibus passionibus Christi" c. fejezetének imáival is meg bővítette.¹ Az elmélkedés minden fejezete után egy ludolphusi ima következik, melyet még egy-egy különböző szövegű "Emléközil meg én Uram..." kezdetű, ismeretlen forrású ima követ. Minden fejezet tehát három részből áll. Az első, a leghosszabb a Bernátnak tulajdonított tulajdonképpen passio-contemplatio, a második már rövidebb rész Ludolphus imái közül való, a harmadik legrövidebb rész pedig egy-egy ismeretlen forrású ima.

Passiónk törzs+szövege a szenvedéstörténet objektív elmondása helyett szemmel-láthatólag arra törekszik, hogy a szenvedéstörténetben az olvasónak aktív szerepet adjon. Lépten-nyomon buzdítja, hogy szóljon a szenvedő Krisztushoz, imádkozzék hozzá vagy már

1. Vargha Damján: A Speculum Humanae Salvatoris és a magyar kódexirodalom. Akad.Értesítő XXIII.

mintegy feltételezve, hogy az olvasó annyira elmerült a passió fölötti contemplálásba, hogy már magát is beleképze a Krisztus szenvedéseit testi szemmel látók társaságába - konkrét utasításokat ad neki: "Te azért hozj /t.i. Krisztushoz/ menj és az ő lábainál ülj avagy alj bánkódván és sirván. És tabát igen ajtatóssággal megcsókoljad kezeit, lábait és az ő tiszteletes orcáját".¹ Ezáltal nemcsak különös drámai szint nyer a szöveg, hanem az olvasó is mintegy kényszerű érezni, hogy itt nem egy számára közömbös esemény-sorozatról van szó, hanem valami olyanról, ami őt is legközelebből érinti. Azáltal, hogy a szöveg lehetőséget állítja be az olvasónak az eseményekbe való bekapcsolódását, azt éri el, hogy Krisztus passiója és váltságahalála mint nem objektive adottnak tűnik fel. Az események folyásába - ennek lélekben való felelevenítése által - mindenkinek alkalma nyílik beavatkozni; a hívő léleknek természetesen csak úgy, hogy a szenvedő pártjára áll, s azt bátorítja, buz-

1. Érsekujvári-k. 37b l.

ditja, vagy vele együtt kesereg. "Te kedég én drágalátos barátom gondoljad, mely örömmel őhozá társítanád magadat szomorú és bús anyához"¹. Ha az ilyen felszólításokat mélyen átérzi az olvasó, az az érzése támad, hogy ő személyesen is belekapcsolódott a szenvedéstörténetbe, s ezáltal őt személyesen is illeti Krisztus halálának bűnbocsátó kegyelme. Ennek természetesen az a feltétele, hogy Krisztus alakja, s a vele történő események mintegy vízió alakjában éljenek az olvasó lelkében. A szöveg valósággal kényszeríteni látszik olvasóját, hogy próbálkozzék a passió jeleneteit vízióként látni: "Ő magát Ur Jézust lássad az te lelkődben"². Vagy egy másik ilyen felszólítás: "Te lelkedben én szerető atyámfia meglássad, miképpen az te Istened és az te Idvezitőd ül avagy áll vala az ő ellenségei között."³

Az Ur iránt való szeretet a fájdalomvágyat is előhívja a megrázó történet átélésétől felizgatott lélek-

1. Érsekújvári-k. 45b l.

2. U.o. 27b l.

3. U.o. 35/a l.

ből. Annyira résztvett Krisztus passiójában, hogy most már a testén is kívánja a szent sebeket érezni: "az te Istenedet, az áldott Jézust imádjad, hogy igen örömet fogadnád az ő vereségét".¹

E misztikus passió-contemplatio egyes fejezeteihez, melyeknek nyilvánvaló célja a passió-történet személyes élménnyé tétele, jól odaillően kapcsolódnak Ludolphus imái, s az ismeretlen forrásu rövid fohászok. Mindkét ima-ciklusnak legjellemzőbb tulajdonsága, az Istennel való személyes viszonyban állásnak a kifejeződése. A ludolphusi imák röviden még egyszer összefoglalják Krisztusnak az illető időben /completa, vesernye, prima, tertia, sexta, nona/ történt szenvedéseit s azután arra utalnak, hogy Krisztus ezeket nem a saját büneiért, hanem az egyes emberekért /"én érettem"/ személyesen is elszenvedte: "mind ezeket én kegyességű Uram Jézus Krisztus igen nagy engedelmes-séggel szenvedted nem te vétkezetédért, de én fertezetes bűneimért."² Az ismeretlen forrásu imák újra

1. Érsekujvári-k. 36b 1.

2. U.o. 42a 1.

csak emlékeztetik az Urat szenvedéseire és erre hivatkozva kérnek malasztot: Emlékezzél meg én édességű Uram Jézus Krisztus: mind ezöket én idvességömért szenvedted és kérlek tégedet én áldott Idvezejtem, hogy adj énnekem malasztot...énnekem töredelmes szívet, hogy én mindezőkről méltán szinek ájtatos forróságával megemlékezhessem, melyeket énröttem napnak hatod idején szenvedtél".¹

A két tárgyalt passio-contemplatio mellett megemlíthető még két olyan szövegünk, melyekben bár nem jut ilyen nyilvánvalóan kifejezésre az a cél, hogy a passiót személyes élménnyé tegyék, mégis érezhető bennük, vagy legalább is kikövetkeztethető belőlük ez a szándék. Ilyen a Weszprémi-kódex első 112 lapján lévő passió-prédikáció, mely Herolt János /"Discipulus"/ egy beszédének felhasználásával készült.² A részvételjes felsóhajtások mellett néha a szenvedésvágy is kifejezésre jut benne. Mivel azonban az a víziókeltő

1. Érsekujvári-k. 54b l.

2. Pusch Ö.: Vallásos elmélkedések kódexeinkben. 12-13 l.

szándék, melyet az előbbi szövegben láttunk, itt sokkal kevésbé érvényesül, megokolatlannak és majdnem komikunak tűnik fel, mikor az író ilyenféle felszólításokkal fordul olvasójához: "No azért hiv lelkök ménjünk mi es a Jézushoz Jeruzsálembe lélök szerént és gondolonkkal; és felszedvén Uronknak kiszaggatott haját és szakállát és a csöpp véreket", könnyhullatással mondjunk neki hálát szenvedéseiért.¹

A Winkler-kódex "Ájojtatus gondolatok avagy imádások minden órákra" c. szövegét² szenvedéskérései miatt sorozhatjuk a passióval kapcsolatban lévő szövegeinknek ebbe a csoportjába. Az imák vázlatosan elmondják Krisztus szenvedésének egy-egy jelenetét, s nagyjából ugyanazokat a kinokat kéri maguknak, amiket Krisztusnak az illető esetben el kellett szenvednie. Véres verejtéket hullatott az Ur elfogatása előtt: "adj énnéköm az életnek nyavalyásságában veled

1. Weszprémi-k. 70 l.

2. Winkler-k. 235-244 l. Forrásához l. Timár Kálmán: Adalékok kódexeink forrásaihoz. Irod.Tört. Közl. XXXVI.1926 évf. 44 l.

verejtöznöm".¹ Az Ur arculcspásokat és más megalázásokat szenvedett: add, "hogy az te szent nevednek dicsőségéért hasonlatos bosszuságokat örvendjek szenvedni."² Kéri az Urat, hogy vele lehessen a keresztfára felfeszítve³, s hogy Krisztus sebeinek fájdalmát érezhesse testében.

A fájdalom után való vágnak ilyenfajta megnyilatkozásával igen gyakran találkozunk kódexeinkben. Siennei Szt.Katalin is egyszer "elragadtaték elméjében, élidegönyüle érzékenységétül és lélekben elrűjtetvén Krisztusnak sebeinek fájdalmát kívánja vala ü testében éreznie".⁴ A Weszprémi-kódex említett passió-prédikációja is azzal a kéréssel fordul egyszer az Urhoz, hogy "össed /öntsed/ meg a mi szivinket a te meleg szent véröddel, hogy...érözhessök mi es a te kénidat".⁵ A Gyöngyösi-kódex egy imája meg erre kéri a megfeszített Krisztust: add, hogy "a te kénod legyen nekem

1. Winkler-k. 235 l.

2. U.o.236 l.

3. U.o. 240 l.

4. Ersekujvári-k. 414 l.

5. Weszprémi-k. 5 l.

méznél édesb és tejnél izesb, balsamonál /balzsamnál/
nemesb és aranynál drágalátosb.../és/ irjad én szí-
vemnek táblájára a te szent sebidet a te drágalátos
szent véröddel".¹

Ha arra a kérdésre keresünk választ, hogy mi lehetett az oka a Krisztussal való együtt szenvedés vágyának, az-az a vallásosság milyen fajának megnyilvánulásai e szenvedéskérések - több szempontból is kiindulhatunk. Egyik ilyen kiinduló pontunk lehet kódexinknek e szenvedésvágyhoz fűzött magyarázata. Az Ersekujvári-kódex tárgyalt passió-contemplatioja - mint láttuk - arra buzdítja olvasóit, hogy úgy egyesüljenek Krisztussal a gyötrelemben, hogy dicsőségében is társai lehessenek.² A Debreceni-kódex egyik szövege is ilyenféle magyarázatot ad: "No azért szerette a tyámfia szenvedj te az Krisztossal egyetembe és az ő szeretetiért szenvedj háboruságot, hogyha ővele egyetembe akarsz országlania."³ A Horvát-kódex egy Krisz-

1. Gyöngyösi-k. 28 l.

2. Ersekujvári-k. 53a l.

3. Debreceni-k. 289 l.

tus szeretetéről szóló szövege hasonlatszerűen állítja fel a tételt: Jézusnak is szenvednie kellett, hogy örök dicsőség legyen osztályrésze, ha mi is osztályrészesei akarunk lenni az isteni dicsőségnek, nekünk is szenvednünk kell.¹ Az idézett helyek a misztika szempontjából felelnek meg a kérdésre, Az a gondolat lehetett az alapjuk, hogy a Krisztussal való lelki egyesülésnek feltétele az, hogy előzőleg a testi szenvedések békés elviselésében válják hozzá hasonlóvá a misztikus. A Krisztussal való egyesülés csak jutalom lehet, amit nehéz munkával kell kiérdemelni. Krisztus földi élete mint mintakép, legnehezebben s a legkevésbé kívánatos módon fájdalmainak elviselésével utánozható - épp ezért a legnagyobb jutalomra vágyóknak a legnehezebb uton kell Krisztust követniök és Krisztusnak minden tekintetben való követésétől sem szabad visszariadniok.

Abból azonban, hogy a Krisztussal való együtt-szenvedésnek vágya számos szövegünkben kifejeződik, még

1. Horvát-k. 270 l.

nem lehet arra következtetnünk, hogy azokban a kolostorainkban, hol kódexeinket irták, ez a cél: a legnagyobb fájdalmakat is elviselni, csakhogy Krisztushoz hasonlóak legyünk, - olyan reális életcél lett volna, melynek megvalósítására komoly kísérletek történtek. Éppen ellenkezőleg! Azáltal, hogy fordításra olyan szövegeket választottak ki, melyek Krisztus követésének utjául a legnagyobb fájdalmak elszenvedését jeölték meg, a Krisztushoz való hasonulást oly homályos céllá tették, hogy ennek már nem lehetett életformáló ereje. A szenvedésvágy, de maga az Istennel való egyesülés célja is főleg csak képes beszéd alakjában jelentkezik a misztikával kapcsolatos szövegeinkben /"Öntséd meg a mi szívünket a te...véreddel"; "irjad én szívemnek táblájára a te szent sebidet" stb. A fájdalmaknak, elsősorban Krisztus szenvedéseinek elviselését tehát nem reális lehetőségeket szem előtt tartó tanítás-szöveg ajánlja. Nem is úgy tűnik fel ez a fájdalomvágy, mint egy kielégítésre váró lelki szükséglet, hanem csak úgy, mint egy szép stilisztikai

figura homályos, gyakran alig érthető tartalma.¹

Más szempontból viszont, tehát nem a misztika elsődleges céljából: az istenivel való egyesülés szempontjából kiindulva, mégis csak értékelnünk kell ezeket a szenvedést kérő szövegeket. E szenvedésvágy megértéséhez is közelebb jutunk, ha Seuse Henriknek, a "teljes bölcsesség"-ről szóló Nagyszombati-kódexbeli szövegünk szerzőjének egy Altmann Ullrichtól idézett, Krisztus szájába adott mondásából indulunk ki: "Minden ember csak annyira részesül az /emberiség bünéért való/ elégtételből, amennyire együtt-szenvedésével hozám hasonlít".² E sorokban, mint Altmann is megjegyzi, egy, az akkori általános egyházi felfogástól bizonyos fokig eltérő nézet jut kifejezésre. Seuse ugyanis Krisztus váltságahalálának nem objektív, az emberektől független értékét hangsúlyozza, hanem azt emeli ki, hogy az egyes embernek is van tennivalója

1. V.ö. Turóczi-Tros-tler József: Entwicklungsgang der ungarischen Literatur I. 25 l.
2. U. Altmann: Vom heimlichen Leben der Seele 93 l.: "Jeder Mensch zieht der Genugtuung nur so viel zu sich, wie er sieh mir mit Mitleiden gleicht".

ezzel kapcsolatban: az t.i., hogy belső együtt-szenvedéssel, amint talán csak részvétet, együttérzést ért, hasonló akar lenni Krisztushoz. Seuse felfogása szerint tehát a Krisztussal való együtt-szenvedésnek /együttérzésnek/ az a jelentősége, hogy Krisztus halálának érdeméből részesíti az embert. A kérdésnek ez a megoldása határozottan a szubjektív vallásosság irányába utal.

Ez a szempont már sokkal jobban alkalmazható kódexirodalmunknak azokra a szövegeire, melyek a Krisztussal való együtt-szenvedés vágyát fejezik ki. Hiszen - mint láttuk - passió-szövegeink jórészének az a célja, hogy a szenvedéstörténet eseményeit az olvasók szubjektív élményévé tegye. Azt pedig, hogy egy szomorú esemény - pl. valakinek a halála - nekem igazán élményemmé vált, mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy az illető eseményről úgy érzem, hogy az nekem is fájdalmat okoz. A szenvedéstörténet írója tehát úgy vélhette, hogy olvasója legjobban úgy bizonyíthatja be a szenvedő Krisztussal, vagy a fia halálán

zokogó Máriával való együttérzését, részvétét, ha az már úgy érzi, hogy az Urat és az anyját érő fájdalmak neki is szenvedést okoznak. Passióinkban - különösen azokban, melyeket mint a misztika szempontjából érdekesebbeket, kiemeltünk - nem az objektív esemény-sorozat a fontos, hanem az az érzelmi reakció, amit ez az olvasóból kivált. A kódex-szövegeinkben megnyilvánuló szenvedésvágy, ha ezt többi szövegeinkkel összhangban vizsgáljuk, nyilván nem tekinthető másnak, mint a szenvedéstörténetre való érzelmi reagálás beletözésének. Ebben a szenvedésvágyban sem a stigmatizált, Krisztus sebeit a testükön viselő misztikusok féktelen szenvedélye, életet feláldozó Krisztus-szerelme nyilvánul meg, hanem ennek egy a szenvedélyeket mindennapi vallásossággá mérséklő változata.

Ennek a vallásosságnak - hogy most már áttekintett passió-szövegeinkből kódexirodalmunk misztikája számára levonjuk és összefoglaljuk az adódó tanulságot - egyik jellemző sajátága, hogy ez nem spekulatív,

hanem reális jellegű. A metafizikai Logos-Krisztusról sehol sincs itt szó, sőt ha a latin eredetiben ilyen szerepelne, fordítónk kezén ez is testes alakká válik. De nemcsak ebben a negativumban nyilvánul meg fordítóink, átdolgozóink "realizmusa", hanem abban is, hogy lehetőleg olyan passzív-szövegeket választanak ki nyelvünkre való átültetés céljából, melyek a szenvedéstörténetet lehető valószínűen adják elő. Gondjuk van arra is, hogy megokolják, mi tette az Ur szenvedéseit különösen fájdalmasná. Azt, hogy ez a realizmusra való hajlam a misztika lényegével nem igen fér össze, felesleges hosszasan bizonyítanunk. E-lég, ha arra utalunk, hogy a misztikában - ha az eredeti jelentésében vesszük - az Istennel, vagy valamelyik isteni személlyel való lelki egyesülés játssza a legfontosabb szerepet. Az az Isten, vagy isteni személy pedig, mellyel a misztikus egyesülni akar, természetesen nem lehet konkrét, hanem csakis a legelvonatkoztatottabb., leglelkibb, a legteljesebben szellemi alak.

Hogy kódexirodalmunk misztikáját vizsgálva, a misztikának éppen az ellenpólusához érkeztünk el, azt az a teljes megfordulás magyarázza, mely magában a középkori szellemben is végbement. A gótika transzcendens világképének legjobban megfelelő vallásosság: a misztika, melynek eddig tárgyalt formája, a vallásosságnak ugyyszólván kizárólag metafizikai részét hangsúlyozza, azáltal, hogy egy élményen, személyes "Isten-tapasztalaton" épül fel, magában hordozta azt a lehetőséget, hogy előkészítőjévé váljék egy éppen az erkölcsiésgét és az immanenciát hangsúlyozó vallásosságnak. Azáltal t. i. hogy a misztikában a személyes élmény játszotta a legfontosabb szerepet, ha mint elismert igazság meg is maradt, az egyéni tapasztalat mellett háttérbe szorult a hagyomány. Ezáltal viszont lehetőség nyílt arra, hogy az emberi szellem hajtóerői, a fejlődésvágy és az ismerésvágy, ha még az egyház által megengedett kereten belül is érvényesüljenek. A misztika szubjektivizmusa tehát bizonyos szempontból utat nyitott a fejlődés számára, a fejlődés

pedig már Petrarcától kezdve a renaissance, a természetmegismerés, az immanencia irányában haladt.¹ De másrésről a tapasztalat hangsúlyozása is kifelé mutat a skolasztika által meghatározott gondolatkörből. A tapasztalat jelenségeinek kiemelése ugyanis a skolasztika fogalmi-rendszer-alkotó tevékenységével szemben a fogalmak tartalmának megvizsgálásához vezetett. Ezáltal megint csak egy új birodalom, mostmár a földi, tapasztalati világ tárult fel az ember előtt.² Nem véletlen, hogy az oxfordi egyetem, ahol a párizsi aristotelizmussal szemben a ferences hagyomány, az újplatonizmus, Augustinus, Assisi Ferenc szelleme élt, lett a nominalizmus /Duns Scotus, Occam/ és a természettudományi érdeklődés /Robert Grosseteste, Roger Bacon/ bölcsője.³

Eszerint tehát - bármennyire is paradoxonnak hang-

1. V.ö. J.Bühler i.m. 35 l.
2. V.ö. Karl Joël: Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik /Jena 1906/ 29 l.
3. V.ö. Bartók György: A középkori és újkori filozófia története /Budapest 1935/ 144 s köv.l.

zik ez - a misztika és passió-szövegeinknek a valóság felé forduló érdeklődése, konkretizáló hajlama közt van bizonyos összefüggés, mégpedig a feltétel és a következmény összefüggése.

Ez a "realizmus", mely különben e korban európa-szerte el volt terjedve¹, még inkább érthető s közelebbi kapcsolatba hozható a misztikának azzal a változatával, mely kódexirodalomunkban jelentkezik. Mint a Krisztussal való együtt szenvedést-kérő szövegeink magyarázatánál láttuk, passió-szövegeink misztikáját egy nagy megalkuvás jellemzi. Mint az eredet értelemben vett, "virágzó", középkori misztikánál, úgy itt is az élményszerűség játssza a legfontosabb szerepet; itt azonban ennek a vallásos élménynek nem Isten - minden emberi érték foglalata, összessége - a tárgya, hanem csak egyszerűen Krisztus szenvedéstörténete.

1. Heinrich Schaller: Die Weltanschauung des Mittelalters /München u. Berlin 1934/ 151 l. - Ez a realizmus, mint már utaltunk rá, nem a középkorvégi romantikának az ellentétét, de nem is a metafizikai realizmust akarja jelenteni, csupán a spekulatív hajlam gyengülésére s a képzeltnék a konkrétumokból való kiindulására akar utalni.

Egy ilyen történeti mozzanat pedig akkor válhatik igazán élménnyé, ha ennek ábrázolása megfelel a tárgyi valóságokról alkotott fogalmainknak. Hogy egy eseményre érzelmileg reagálhassunk, annak mintegy előfeltétele, hogy az illető esemény reális valóságában álljon előttünk. Egy ilyen élménynek, mondhatnánk történeti-vallásos élménynek tehát nemcsak hogy nem ellensége a realizmus, mint a tipikusan misztikus élménynek, hanem éppen megindítója is lehet.

Realizmus és szubjektivizmus - ezek tehát kódexipassió-
irodalmunk misztikájának a jellemzői. Nem igazi misztika már ez, annak csak inkább következménye, másodfoku fejlődési változata. Igaz, hogy itt-ott a legmagasabb misztikus cél is felcsillan, de a hangsúly nem ezen van. Középkorvégi kolostori irodalmunk létrehozóit és közönségét nem a nagy tetteket szülő, legmagasabb célkitűzés: az Istennel való eggyé-létel hevíti, megelégszenek egy bensőséges vallásossággal, a nagy érték-élményt apró történeti-élményekre tördelő, a lényeges vonásaiból már csak alig valamit megőrzött

későközépkori, hanyatló misztikával.

Tétnézet-misztika.

A misztika lényegéből eddig a transzcendentális-
must, a szellemias szemléletet enáltuk ki. De mint
láttuk, ez is előkészítőjévé válhatott egy, csak a kö-
zépkor végén kiteljesedett vallásos "realizmus"-nak.
A misztikának azonban már a középkor derekán volt egy
olyan megnyilvánulási formája, mely közvetlen hidat
alkot a középs- és újkor szellemisége között. A misz-
tikának ezt a formáját immanens-, kozmikus- vagy ter-
mészetmisztikának nevezik. Legszembetűnőbb jellemvo-
nása ennek az, hogy a középkorban szózatlan érdeklő-
dással fordult az anyagi, természeti világ felé, s
mivel a misztikus ebben saját lelkének harmonizációját,
Istennel való eltelttségét látta, szeretet töltődés a
természet iránt is.

E természet-misztikának egy pantheistikus és egy
sympatikus formáját lehet elkülöníteni. A gyakorlat-
ban e kettő meglehetősen összeolvad /*szükség*/ - mégis

Természet-misztika.

A misztika lényegéből eddig a transzcendentalizmust, a szellemies szemléletet emeltük ki. De mint láttuk, ez is előkészítőjévé válhatott egy, csak a középkor végén kiteljesedett vallásos "realizmus"-nak. A misztikának azonban már a középkor derekán volt egy olyan megnyilvánulási formája, mely közvetlen hidat alkot a közép- és újkor szellemisége között. A misztikának ezt a formáját immanens-, kozmikus- vagy természetmisztikának nevezik. Legszembetűnőbb jellemvonása ennek az, hogy a középkorban szokatlan érdeklődéssel fordult az anyagi, természeti világ felé, s mivel a misztikus ebben saját lelkének harmóniáját, Istennel való eltelttségét látta, szeretet töltötéssel a természet iránt is.

E természet-misztikának egy pantheistikus és egy sympatikus formáját lehet elkülöníteni. A gyakorlatban e kettő meglehetősen összeolvad /Seuse/ - mégis

szembetűnővé válik a különbség, ha a középkori misztika két reprezentatív alakjára, Eckhart mesterre és Assisi Ferencre gondolunk.

A pantheistikus színezetű természet-misztika két szempontból is megközelíthető. Először úgy, hogy a misztikusok közvetlen Isten-élményéből indulunk ki. Eszerint, mivel a misztikus Istent itt a földön, a természeti világban "tapasztalja meg", érthető az a törekvése, hogy Istent immanensen, mint e világban közvetlenül benne-lévőt akarja elképzelni. Így tehát Istent többé-kevésbé megfosztja metafizikai lététől, vagy legalább is nem ezt, hanem a természeti, tapasztalható világban való létét hangsúlyozza.¹ Ezáltal a természet is meglelkesül, s mint Isten székhelye, a vallásos élet szempontjából is jelentőséget nyer.

Érthetővé lesz másfelől a pantheismus felé hajló természet-misztika, ha elméleti úton, az újplatonikus lét-filozófia /onthologia/ szempontjából közeledünk

1. Franz Meerpohl: Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein /Würzburg 1926/ 16-17. l.

felé. Ha Isten nem más, mint a tiszta lét /"esse purum"/¹, akkor az isteni lényeg /a lét/ a természet tárgyaiban is megvan, hiszen ezek is léteznek. E gondolat pantheistikus színezetét csak alig, vagy egyáltalán nem tudja elvenni az ezzel szembeállított gondolat: a természet egyáltalán nincs.² Ez utóbbi gondolat csak úgy érthető, ha hozzátesszük: Istenen kívül, Isten léte nélkül.

E pantheismussal rokon természet-misztikának azonban tisztán csak elméleti jelentősége van. Eckhart világnézetét e pantheismus /Istennek és a természetnek a rokonsága/ egyáltalán nem vitte közölebb a természethez. Csupán tanítványai kezén vált hatóerővé e természet-misztika: Seusenél a pantheismus eretnek színezete lekopott róla, viszont nála a természet-misztika sokkal gyakorlatibb síkban érvényesül: mint természetszeretet, mely költői szépségű természetleírásokban nyilvánul meg. Seusenak egy ilyen ihletett

1. Eckhart m.: "Gott ist luter wesen" "allar dar gotk ist, daz ist ein wesen" /Pfeiffer kiad. 226, 262 l./

2. O.Karrer: Meister Eckhart /München 1926/ 80 l.

természetleírása a mi kódexirodalmunkba is belekerült. Mielőtt azonban erről még részletesebben szólnánk, ismerjük meg a természet-misztika másik típusát is, azt amelyiket "sympathikus"-nak nevezünk.

Ennek a megismeréséhez az fog közelebb vinni bennünket, ha a misztika vallásosságának érzelmi jellegét emeljük ki. A misztikát - mint bevezetésünkben már utaltunk rá - a hit vallásától legszembetűnőbben az különíti el, hogy a misztikában a hitnek csak másodrangu szerepe van, illetve ennek a szerepét is átveszi az Isten-szeretet. Ebben az érzelemben akar feloldadni a misztikus, ez az érzelem adja meg élményének sajátos jellegét.

Az érzelem pedig, mint Karl Joël megállapítja¹, "nem más, mint differenciálatlan ismeret...Valamit érezni annyit jelent, mint valamit magunkkal egységben felfogni". A misztikus előtt, ha érzelmi állapota - Isten-szeretete - fokozódik érzelmének tárgya elhomályosul, illetve annyira kiterjed, hogy mindent

1. Karl Joël i.m. 13 l.

magába foglal.¹ A "via contemplativa"-nak ez a pillanata az, midőn a misztikus saját lelkének harmóniáját, magának Istennel való elteltségét az egész környező világra, a természeti világra is kivetíti. Mikor őt magát az a fenséges érzés tölti el, hogy Isten közel van, annyira közel, hogy az ő lénye neki személyes élményévé válhatott, akkor nem tudja elképzelni, hogy ennél nagyobb öröm is lehessen a világon, hogy valaminek egyáltalán más célja is lehessen, mint Isten dicsőítése. Ennek az érzésnek a költői kifejezése aztán az, hogy a természet tárgyai - a madarak és a farkasok is - lelkes lényeknek tűnnek fel előtte, akik egy nagy közös érzésben: Isten szeretetében olvadnak fel.²

Természetesnek látszanék, hogy a misztikának ez a faja is a pantheismus felé közeledjék; az embernek és a természetnek egy közös magasabb-ban, Istenben való harmóniájának megérzése kellő alap lenne ehhez. Hogy

1. K. Joël i. m. 14 l.

2. A természet-misztika e típusához v. ö. Joël i. művén kívül: Jancsi L.: A misztikus intuición 101-105 l.; E. Underhill: Mystik 331 l.; H. Schaller: Die Weltanschauung des Mittelalters 102-105. l.

ez mégis nem következett be, hogy az egyes természeti tárgyakkal a sympathikus természet-misztika meghagyta individualitásukat, és nem tulajdonított nekik isteni lényegét, ez Assisi Ferencnek, a sympathikus természet-misztika legkimagaslóbb alakjának egyéniségéből következik. Ugyanis Ferenc az "assisi poverello" nem volt elméleti ember. Misztikáját, amelyik szinte nem is látszik időhöz kötött jelenségnek, nem alapozta meg elméleti ~~színen~~ síkon és nem is gondolta tovább - logikailag. Ő az érzelem és a gyakorlat embere volt.

Egyéniségének ez az örök fiatalsága, örök ujszerűsége, továbbá életének példaadó volta magyarázza meg aztán azt is, hogy a Ferenc-legendák s bennük Ferenc sympathikus természet-misztikája középkorvégi kolostori irodalmunkba is felvételt találtak.

Áttérve most már kódexirodalmunknak a misztikával kapcsolatos szövegeiben levő természetleírásokra, elsősorban azt kell megállapítanunk, hogy ezekben kó-

dexirodalmunk meglehetősen szegény. Kónya József egy dolgozatában¹ kódexirodalmunk természetszemléletének három irányelvét különbözteti meg. Talál példákat az "egyoldalú fogalmiságban" megnyilvánuló természetszemléletre, mely a természet tárgyaiban csak szimbólumokat lát, s talál példákat a "naturalizmus" természetszemléletére is. A természetszemlélet e két fajtát majd minden kódexünkben meg lehet találni. Olyan szöveget azonban, melyben a természetszemléletet a misztika határozná meg, - ez Kónya felosztása szerint a harmadik csoport - Kónya is csak kettőt tud felhozni: a már említett Seuse-fordításunkat és Ferenc-legendánkat.

Ide lehetne még esetleg számítani passió-szövegeinknek azokat a részleteit, melyek a szó szoros értelmében sympathikus /együtt-szenvedő, együtt-érző/ természet-apostrophé-kat tartalmaznak, t.i. egyes természeti tárgyakat a Krisztussal való együttlés-szenvedésre, az Ur fájdalmain való szánakozásra szólítanak fel.

1. Kónya József: A természetszemlélet irányelvei a régi magyar irodalomban. Különlenyomat a "Pal-

A Nádor-kódex Mária-siralma pl. Krisztus töviskoronájának "keménységös töviskeit" szólítja így meg: "Mire hogy at-tü keménységtöket el nem hattátok ti teremtetőknek félelméért? Nem látjátok, hogy a nap, és a föld at-ti kegyötlen kénzástokat el nem szenvedhetik és a kősziklák, de az ő keserü kénján kenyerülvén meghasadoznak?"¹ Az Ersekujvári-kódex passió-contemplatiójában pedig a zokogó Mária kiált fel: "Ó te fényes nap egybe-szenvedj ma énvelem, te világosságodat ma megvonván! Ó kőszirtok egybe-szenvedjetek ma énvelem megrepedözvén és meghasadozván!"²

A természetnek ilyen módon való meglelkesítésében azonban még nem kell feltétlenül a természet-misztika nyomát keresnünk. Hiszen igen valószínűnek látszik, hogy e megszólítások mögött nem rejtőzik a természet-szemléletnek egy fajta iránya sem, hogy ezek az apostrophék csupán "a megindító stilnem szolgálatában" állnak³, s csupán azt a célt szolgálják, hogy a passió

1. las Debrecina"-ból. /Debrecen 1936/ 7-25 l.

1. Nádor-k. 351-352 l.

2. Ersekujvári-k. 57 l.

3. Varga Ferenc: Kódexirodalmunk stiluselemei /Bp.

olvasójával Krisztus kinszenvedésének borzalmasságát minél jobban éreztessék s minél inkább részvétet vált-
 sanak ki belőle. Az azonban tagadhatatlan, hogy pas-
 sió-szövegeink költőiségét ezek a természet-apostro-
 phék nagyban emelik.

Sokkal fontosabb azonban ezeknél Nagyszombati-kó-
dexbeli Seuse-fordításunk /-átdolgozásunk/ tavasz-le-
írása és Mária-dicsérete. Kódexirodalmunknak azon
 ritka szövegrészletei közé tartozik ez, mely nemcsak
 kortörténeti, irodalomtörténeti, hanem esztétikai
 szempontból is értékelhető.

E meglehetősen hosszú, tisztán leíró részlet el-
 ső pillanatra úgy tűnik fel, mintha nem tartoznék be-
 le szervesen Horologium-fordításunk passió-jellegű
 szövegébe. A valóság azonban az, hogy e szövegrész-
 let éppen azáltal kapcsolódik bele a Krisztus fájdal-
 mait és a Szűz-Anya keserveit előadó szövegbe, hogy
 hangja a tulajdonképpeni passió-szövegétől elüt. Mig
 t.i. ezek fájdalmakat és borzalmakat írnak le, addig

e közbevetett szöveg a természet tavaszi hangulatának és Mária szépségének festésével pihentetőül szolgál s az utána következő Mária-siralomtól élesen elütő hangjával csak annál inkább kidomborítja annak fájdalmas és siralmas jellegét.

Tartalmilag körülbelől a következő részletek lennének elhatárolhatók benne: a természet tavaszi ébredésének leírása; Mária szépségének magasztalás^a általában; Mária emlőinek=malaszjának a dicsérete; Mária mint jószágos anya, bűnösök segítője; az író fogadalmá, hogy nem hagyja el Máriát; Krisztusnak Mária jószágára és szeretetére való emlékeztetése; kérés Máriához, hogy beszélje el fia halálán tett siralmát.¹

Szövegünk természetleírása egy napfényes tavaszi táját varázsol elénk. A Nap bőséggel önti világosságát a földre s felvidíti, megindítja minden teremtetett állatot. Tavasz jöttére a madarak és állatok is örömet éreznek, előbujnak téli rejtekükből, a sötét lyukakból és vermekből "és színek kezdik vigasságos ö-

1. Nagyszombati-k. 113-142 ~ Horologium Sap. 1. XVI.c.

römeit megmutatnia: mint az égi madarak ü hangos szavoknak szép éneklésével, avagy emböri nemzet ü kezének tapsolásával. Mind vénök, ifjak a tavasz-időnek eljöttére ürvendöznek és ürvendetös vigasságot mutatnak egyetömben vigadván¹.

Seuse-fordításunk természetleírása mindössze ennyi. Néhány, csak nagyjából meghuzott vonás, néhány világos színfolt,...s ezzel már készen is van az a kép, amelyet éppen stilizáltsága tesz naivul kedvessé. Az író saját örömét kivetíti a természet tárgyaira is, s ezáltal lelket önt a képbe. Ez öröm azonban még nem esztétikai érzés, hanem az Isten csodálatos nagyságától való eltelttség észrevételének a boldogsága. A természetszemléletet tehát egy vallásos érzés színezi, s az író siet is e vallásos érzésnek kifejezést adni: "No azért immár nyilván kivált tisztességgel való szívek... tiszta elmével Istent dicsérjök és szeressök." Egy természeti kép leírása csak arra szolgál, hogy az olvasó figyelmét ráterelje arra, hogy az e-

1. Nagyszombati-k. 114 l.

gész természet is Isten szolgálatában áll, s ezáltal felébressze, illetve erősítse benne az áhitatot, hogy ő is kövesse a természet példáját és örülő szívvel dicsérje Istent!

Számunkra azonban mégis csak azért fontos e természetleírás, mert jól szemlélteti azt, hogy a misztika hogyan segíti elő a természet felé fordulást, s másodfokon a természet megismerését. A misztika megtanította a középkori embert arra, hogy a természet szépségeiben meg lehet nemcsak az ördög szemfényvesztését, hanem Isten dicsőségét is látni.

Eppigy vezette el a misztika a középkori embert Mária szépségén keresztül a női szépség csodálásához is, Ez az érzés először szintén a vallás ruhájában ^{már} jelentkezik, néhaazonban úgy tűnik fel, mintha a valóságos érzés csak egy áttetsző fátyol lenne Mária arcán, mely alól már előtűnnek a földi szépség vonásai is. Eppen az az állapot jellemzi Seuse-fordításunk Mária szépségének leírását. S bár e szövegrészlet nem tartozik szorosan a természet-misztika kapcsán tár-

gyalható szövegeink közé, az a tény, hogy Seuse-átdol-
gózónk Mária szépségét oly ihletett hangon dicséri,
feljogosít bennünket arra, hogy e szövegről is megem-
lékezzünk. Hiszen végeredményben fordítónk ihletett
hangja¹ bizonyíték lehet arra nézve, hogy a misztiká-
nak azt a felszabadító hatását, melynek eredménye a
földi, természeti szépségekre való figyelem-ráirányu-
lás volt, fordítónk is érezte. Máriának, az Isten-anyá-
nak, a középkori világnézet szerint szinte nem is föl-
di asszonynak a szépségét magasztalja még: fordításá-
ba beleöntött lelkesedéséből, színes, pompázó nyelv-
ből azonban már érzik az a - benne még nyilván nem
tudatosult - tendencia, mely afelé mutat, hogy a val-
lások érzés lassanként háttérbe szorul, s helyét egy
nagyon is földi érzés, a szerelem foglalja el. A ma-
gasztalás tárgyának kell csupán földibb alakká válhoz-
nia, a magasztalás hangja, a virágnyelv a költészet-
ben is ugyanaz lehet.

1. Ilyennek mondja Horváth J. /i.m. 204 l./, Vargha
Damján /Seuse Henrik Amand a magy, kódexirodalom-
ban 65 l./ és Kónya J. is /i.m. 22 l./.

Szövegünk költőiségét nagyban emeli az előadás szubjektív hangja. Mondanivalóját a maga nevében, mintegy a Mária szépségéről szerzett személyes tapasztalatát, magának Máriának mondja el. Nyelve is válogatott, nem hétköznapi.

Elsősorban hasonlatai tűnnek szemünkbe. "Minden teremtött állatoknak jószágos volta - mondja az író Mária "isteni édességében elborítózván" - at-te jószágos voltodnak méltóságához csak anyyeban hasonlattatik, mint mentül kisebb csillagnak velágossága a fényös napnak ü fényéhez, mondhatatlan nagy velágosságához"¹. Sokat gondolkozott az Istenanya szépségéről, s amit ezekről írva talált "mind ezöket egybengyüjtvén és egybenirván...miképpen nemes vislavilágból kötött kévét" most ugy adja át Máriának. Mikor ránéz, ugy tünik fel neki, mintha "a mennyországot és az eget ü fényös szép csillagival egyben nézné".

Hasonlatai mellett gyakran él képesbeszéddel is.

/Lelkünk térd-hajtásával köszöntjük Máriát; ennek em-

1. Nagyszombati-k. 116 l.

lőit dicséri s csak később tűnik ki, hogy a Szűz-Anya emlőin isteni malasztját érti./ A leírás költőiségét azonban jelző-halmozása, s "élénk mondatritmusa"¹ adja meg. Legötöbbször idézett elámuló felsóhajtása csakugyan a legszebb is: "Ó szízlő szép szemek, csillagozó fényességgel csillagozván! Ó rózsálló, piros, tündöklő szép orcák, ó, arany színnel fénylő szép sárhajak! Ó mézi édességgel folyó, avagy édeslő ajakak, Istenfia gyakorlatos csókolgatásával megistenöltek!"²

Ugynevez a naiv báj ömlik el közbevetett tarmészetfésztésén is. A Teremtő a mennyboltozatot "Nappal, Holddal és a fényes csillagokkal megékösítötte és ez...velágnak színét megdiszesítötte nemes élő állatokkal, és az eget egyben szárnyalkodó madarakkal, az ligeterdőköt szép zöld levelekkel, és a mezőköt és a réteket a mosolygó, avagy gyenyerkedő szép várágokkal..." Csupa általánosságok még, de a jelző- és kötöszóhalmozás mégis már valami költöiséget, kedves életszerüséget kölcsönöz e soroknak. Igaza van Srauchnak, mikor azt

1. Horváth J. i.m. 204 l.

2. Nagyszombati-k. 119 l.

mondja, hogy Seuse ilyenféle természet-képeiben "valósággal festmények leírását véli olvasni az ember".¹

Forditónk szókincese s az akkori magyar nyelv költői kifejező-képessége szempontjából érdekes végigkísérni, hogy hányféle névvel, szóképpel, hasonlattal illeti szövegünk Mária emlőit. Az Énekek-éneke alapján /4 rész 5 vers/ "lilium között játszadózó kecskeollócskához" /a.m. kecskegödölye/hasonlitja /120 l./ Egyszer "két nemes bévölködő olajfá"-nak mondja, másszor "olajszi-
nő szép két gyimölcsöző almafák"-nak. Hasonlitja Mária emlőit "illatozó narancs-almák- és az szép színű nospolyák"-hoz², elmondja ezeket "Salamonnak templomá"-nak, "szöllőnek két szép gerezdi"nek, "kit palántálának a gyenyeruségös viridáriom-kertben" és nevezi ezeket "aranyszínű violák"-nak, kikben "vagyon ez velágnak teljes minden megoltása".³

E stiluspéldák azonban már csak forditónk nyelvér-
zékét
(~~essége~~) s fordításunk változatos stilusát vannak hivatva illusztrálni. Mint a természet-misztika irodal-

1. Strauch in Allg.Dtsch. Biogr. 37. 176 l. Idézi Vargha Damján i.m. 62 l.

mi megnyilvánulásai nem jöhetnek számításba, hiszen bennük nem ez, hanem a szimbólikus természetszemlélet jut kifejezésre. A természetben az író nem a saját maga érzésvilágát, az isteni szeretettől való telítettségét látja visszatükrözni, a természetet, nem mint önálló értékterületet fogja fel, hanem csak mint hasonlatot. Ez viszont arra mutat, hogy amint Seuse-fordításunkban nem lehet kizárólag a transzcendens misztika megnyilvánulsát látnunk - hiszen a természet-misztika is kifejezést talál benne - épp úgy nem lehet természetszemléletét sem fenntartás nélkül misztikusnak mondani.

Tisztábban jelentkezik a misztikus természetszemlélet, a sympathikus természet-misztika Ferenc-legendáinkban. Hat kis történetet lehet a Virginia-kódex-beliből kiemelni, melyek mind jól rávilágítanak arra a közösségérzésre, melyet Assisi Szt. Ferenc a természet iránt érzett. Az isteni szeretet tuláradó boldog-

2. Nagyszombati-k. 121 l.

3. U.o. 122 l.

sága benne megbontotta azt a válaszfalat, melyet az értelem emel az én és a nem-én között s lehetővé tette, hogy testvéri szeretetben ölelje magához az egész természetet, s önmagának egy részét pillantsa meg a környező világban is.

"Ó én szerető hugaim: madarak!" így szólítja meg ismert, madaraknak tartott prédikációjában szárnyas hallgatóit, kik közé szeretettel vegyült el, mikor az "Urnak lelke felgerjeszté az ü szivét". Ezek nem félnek tőle, áhitattal hallgatják szavait s midőn befejezi az Isten iránt való hála buzdító beszédét "a madarak az ártatlan embernek beszédére és intésére kezdék az ü szavokat megnyitni és szárnyokat elterjeszteni és nyakokat elnyujtani és nagy tisztességgel mind földre fejeket lehajtani"¹.

Máskor meg - "esméig ilyen példa olvastatik óróla" - magát Ferencet indítják áhitatra a madarak, kik "Istent dicsérvén ü szokások szerént" oly hangosan énekelnek, hogy Ferencnek csendet kell tőlük kérnie ar-

1. Virginia-k. 51-52 l.

ra az időre, míg zsolozsmáját elmondja. A madarak szívesen engedelmeskednek is neki. Eppogy kell hallgatásra hívnia egy fecskét is, amelyik "az prédikáló székhez közel" rakta a fészket, s "kinek csacsogásától bódogságos Szent Ferencnek szava nem hallatik vala"¹. Egyszer meg útközben társaival egy fa alatt pihen meg és fülemile-éneket hall. Vársenyre hívja a fülemilét: "melyikink dicsérheti inkább az teremtő Istent?" Mindketten énekelni kezdenek, a fülemile azonban "szavával feljebb haladá az bódog atyát". Ferenc emiatt sirva fakad és alázatosan ismeri be az Ur előtt, hogy a madárka "nagyobb csengő szóval dicsér tégedet".²

De nemcsak a madarakat, még a rovarokat is testvéreinek érzi Ferenc. Figyelmét, szerető érdeklődését a legegyszerűbb állatka sem kerülte el. Cellájához közel, egy fügefában lakott egy tücsök, amelyik - mint a legenda megjegyzi - "gyakorta énekel az ő szokása szerint". A tücsök egyszer Ferenc kezére ugrott,

1. Virginia-k. 105-106 l.

2. U.o. 107-108 l.

az pedig így szólt hozzá: "Jó hűgom szólj és dicsérjed az teremő Istent!" A tücsök engedett a Szent kérésének s addig nem ment le kézéről, míg ez meg nem áldotta.

A természet meglelkesítésére, önmaga istenfélel-
mének a természeti világba való kivetítésére azonban
mégis legjobb példa a Ferenc-legenda ismert eugubiói-
farkas csodája: a "fene-farkasnak" "fráter-farkassá"
való megtérítése¹. A történetnek nem természetrajzi
lehetetlenségét, nem naiv előadásmódját kell nézni,
hanem azt a szellemet, ami ezek mögött van, azt az
embert, aki magában a középkorban át tudta törni a
középkor egyoldalú transzcendentalizmusát és az is-
teni szeretet számára felfedezte a madarakat, tücs-
köket, farkasokat: az addig rejtett csodát, a ter-
mészetet.

Assisi Szent Ferencnek a megtérített farkassal
való "kézfogása", mellyel a város és a megszelidült
fenevad közt létrejött szerződést pecsételte meg,

1. Virginia-k. 53-59 l.

szimbólikus jelentésünek is felfogható. Az ember és a természet nyújtott itt egymásnak kezét a misztika vallásosságának jegyében. E kézfogás nem maradt hatás nélkül: az embernek a természeti világ felé fordulása akkor még beláthatatlan következményeket hozott maga után.

Henry Thode megállapította, hogy "a renaissance művészi fellendülése a szeráfi Szent Ferenc új vallásosságának vallásos-emberi ösztönzéséből származott"¹. Ezt a gondolatot alapozta meg más szinten Konrad Burdach is, aki kifejtette, hogy a renaissance fogalmán eredetileg nem egy elmúlt kornak, az antiknak a felélesztését, hanem egy önmagában vett újjászületést értettek. A renaissance fogalmát szülőhazájában, Olaszországban eredetileg egy nemzeti és egy vallásos újjászületésre vonatkoztatták. A nemzeti "rinascita" apostola a szerencsétlen véget ért Co-

1. Konrad Burdach: Reformation, Renaissance, Humanismus /Berlin-Leipzig 1926/ 6 l.: "der künstler-ische Aufschwung (~~stamme~~) der Renaissance stamme aus der religiös-menschlichen Erregung des äeraphischen Erweckers neuer Fömmigkeit".

la di Rienzo, a vallásos "renovatio" hirdetői a ka-
 lábriai Fiorei Joachim és Assisi Ferenc voltak. Ezek
 a misztika szubjektivizmusával a renaissance indivi-
 dualizmusát készítették elő, az eredeti evangéliumi
 parancsokhoz való visszatéréssel meg példát adtak későbbi
 kezdeményezésekre. A vallási megújulás miszti-
 kus vágya/az egyes ember újjászületése Krisztusban
 és az egyház "reformáció"-ja/ azután Augustinus, a
 későbbi misztikusok és az újplatonizmus hatásának
 erősebbé válásával áttért laikus körökre is, ahol
 tisztán emberi érzés és vágy lett belőle. Ebbe a
 szükségérzetbe belekapcsolódott az érzékek és a fan-
 tázia kielégítetlensége: s a renaissance szó jelen-
 tése, melynek addig tisztán vallásos vonatkozása volt,
 ezzel politikai-szociális és költői-művészi irányban
 tolódott el.¹

1. K.Burdach i.m. 30 s köv.l., de különösen 100-
 101 l. - A természet-misztikának, mint az új-
 kori gondolkodás egyik gyökerének jellemzését
 1. K.Joel i.m. 11-31 l.

Az érzelmesség vallása.

A misztikának érzelmi jellegét eddig úgy domborítottuk ki, hogy a misztika vallásosságát a hit vállalásával állítottuk szembe. De szembetűnő lesz a misztika érzelmi jellege, akkor is, ha ennek a skolasztika theológiájához való viszonyára vetünk egy pillantást.

Skolasztika és misztika - e két fogalomba sűríti a köztudat a középkor egész szellemi világát. A kétőt, rendszerint, egymással ellentétbe állítják, s úgy gondolják, hogy valaki nem lehet egyszerre skolasztikus és misztikus is. A középkor "klasszikus" századaiban /"Hochmittelalter"/azonban nem ez volt a helyzet. Clairvauxi Bernát, Bonaventura, s a középkor több kiemelkedő alakja amellet, hogy a skolasztikus theológiát művelte, misztikus is volt. De ennek ellenére is lehet és szükséges meghuzni a határvonalat a misztika és a skolasztika között.

A skolasztika theológia tehát középkori értelemben vett tudomány; A misztika elősorban a vallásosság egy formája. Amennyiben a misztika mégis elméleti utra tér, s filozófiai magyarázatot akar adni "unio"-élményének, spekulációjához másünnen /az ujplatonikus hagyományból/ veszi a kiindulópontot és a módszert, mint a skolasztika, amelyiket az aristotelizmus meghatározólag befolyásolt. E különbségeket azonban még egy sokkal mélyebb, iránybeli eltérés magyarázza. Ha a középkor alap-problémáját annak a dualizmusnak a feloldására irányuló törekvésben látjuk, mely a "civitas dei" és e földi világ közt fennáll, azt mondhatnánk, hogy a skolasztika az isteni világrend és az emberi lehetőségek közt értelmi, a misztika pedig érzelmi uton akar harmóniát teremteni. Ezért alkot a skolasztika rendszert, s ezért felel a misztika önátadással, érzelmekben való felolvadással arra a kérdésre, hogy mi a transzcendens és földi világ áthidalásának a lehetősége.

De ha a skolasztikában az ember értelmi, a miszti-

kában pedig az ember érzelmi megnyilatkozását látjuk, tisztázva van a kettőjük közti viszony is. Az érzelem nem ellentéte az értelemnek, hanem kiegészítője¹.

És csakugyan, a misztika a középkori ideálok kiteljesedése korában nem volt ellensége az értelemnek, csupán mást kívánt, mint az: olyan fokozott érzelmi életet, mellyel a misztikus a "civitas dei"-nek a földön való megvalósításában több eredményt ér el, mint az, aki csak az emberi értelemre támaszkodik. A XIV. század második felétől azonban, a misztika története már nem tudott felmutatni olyan vallásos személyiséget, akiben a misztika ilyne nagy érzelmi képességekben nyilatkozott volna meg. A misztika eredeti terminológiája azonban megmaradt. És megmaradt a misztika vallásosságának érzelmi jellege is, de ez korán sem oly lángoló szenvedély már, mint Bernát, vagy akár a

1. A misztika és skolasztika viszonyához v.ö. Meerpohl i.m. 9 l.; Wolfgang Stammler: Von der Mystik zum Barock /Stuttgart 1927/ 2 l.; Váczy Péter: A középkor története /Bp. 1936/ 426 l.; Horváth Cyrill: Kódexeink skolasztikus elemei. Irod.Öört. Közl.XLII /1932/ évf. 152 l.; J.Bühler: Das deutsche Geistesleben im Mittelalter 47-48 l. - A skolasztika fogalmához l. H.Schaller: Die

német apácamisztika korában is volt. A misztika vulgarizálódásának az lett a következménye, hogy a misztika tultengő érzelmi jellege nem veszett el ugyan, de a benne levő érzelmi erő intenzitása csökkent, s így a misztika egyfajta vallásos érzelmességgé vált.¹

Míg a misztika érzelmi jellege teljességében nyilatkozott meg, nem kellett az értelemtől s a tudománytól félnie: jól megfért vele, vagy legalább is közömbös volt iránta. Mikor azonban a misztika ereje szemlátomást fogyott, az értelem, melyen érzelmi ereje teljességében még uralkodni is tudott, - most veszélyes ellenfélnek tűnt fel előtte. Az ellene való küzdelemnek csak egy faja volt a gyakorlatban is megvalósítható: az értelem tagadása.²

A hanyatló misztikának e két sajátsága, hogy t. i. a misztika érzelmi jellege benne érzelmességgé, gyakran érzelgősséggé válik, s hogy az ember értelmi tevékenységével szemben elutasító állást foglal el -

* Weltanschauung des Mittelalters 43-44 l.

1. V.ö. R. Stadelmann: Vom Geist des ausgehenden Mittelalters 113 l.

2. V.ö. u. o. 74-79 l.

kódexeink misztikus szövegeire is rányomta bélyegét.

Hogy a misztikának ezt a mindinkább az érzelmes-
ség-vallásává váló formáját megérthessük, még egy kul-
turtörténeti tény is szem előtt kell tartanunk. Ez
pedig az, hogy e vallásosságnak Magyarországon való
jelentkezése, magyarnyelvű kódexeink irásának kora -
Thienemann Tivadar megállapítása szerint - egybeesik
a magyar városi élet /Buda város/ fellendülésével.¹
E polgáriásodás természetes következményének pedig
annak kellett lennie, hogy a városi életben a szolid
munkás-élet értéke növekedett, s a testi erő, a harc-
ban való kiválóság nem lett egyedüli értékmérője a
férfiúi erényeknek. A szelidebb erkölcsök a lelki é-
let megbecsülését is magukkal hozták, s ez már egy
kiinduló-pont, feltétel lehetett egy érzelmes vallá-
sosság elterjedéséhez, Mint K. Beth megjegyzi a né-
met apácák "lelki-jegyesség-misztikája" /"Seelenbraut-

1. Thienemann Tivadar: Városi élet a magyar közép-
korban. Minerva II. /1923/ évf. 41-69 l.

mystik"/ is abba a korba esik, midőn a polgárlány már többre értékelte ^{az} erős ökölvívónál a szerény, hivatásának élő polgárlegényt.¹

A "lelki-jegyesség-misztikájának", vagy nászmiztikának azért nevezik a vallásosságnak ezt a szentimentalizmus felé hajló formáját, mert ennek a képviselői misztikus élményük leírásánál szívesen használnak a szerelmi és a házassági életből vett képeket. A lélek Istennel való nászának a képe az orphikus misztikából származik; Innen került az ujplatonizmusba. A középkorban különösen Clairvauxi Bernát tette a képesbeszédét közkedvelté 80 prédikációjával, melyekben az Enekek-éneke első részéből vett hasonlatokkal mondta el látomásait és misztikus élményeit.² A XV. században Bernát népszerű iratai újra az érdeklődés középpontjába kerültek, képeit átvették, utánozták ő-

1. Karl Beth: Frömmigkeiten der Mystik u, des Glaubens 14-15 l.
2. Jancsi L.: A misztikus intuición 53 l.; Szelényi Ö.: A misztika lényege és jelentősége 10 l.; K.Beth i.m. 10 l.; E.Underhill: Mystik 558 l.

ket, de azt az élményszerűséget, mely a nagy clair-vauxi apát írásait jellemzi, későközépkori utánczói már nem tudták magukévá tenni. A hangsúly náluk nem az érzelem által elért élmények, hanem magán az érzelmen volt.¹

Kódexirodalmunknak az a két oktató-épületes olvasmányszövege, melyet tartalma és előadásmódja jellegzetesen a "lelki-jegyesség-misztikája" körébe soroz, a XV. századi Bernát-utánczatok modorában van írva. A Horváth-kódex szövege, mely a kódex utolsó lapjait foglalja el,² többször hivatkozik is Bernátra, s az egész egy Bernát-prédikációból és imáiból való meglehetősen sikertelen kompilációnak látszik.³ Tartalma ugyszólván nincsen is, az egész szöveg nem más, mint Krisztus szeretetéről való áradozás, s buzdítás, hogy mi is ugy szeressük az Urat, ahogy ő szeretett minket. A Krisztus szeretete miatt érzett öröm és a

1. V.ö. R. Stadelmann i.m. 124 l. 4. jegyz. és 125 l.

2. Horvát-k. 269-273 l.

3. Pontos forrása tudtommal ez idő szerint még nincsen kiderítve.

szenvelgésszerű bűnbánat stilisztikai figurákban **gas-
dag**, de különben meglehetősen zavaros stilusban fe-
jeződik ki: "Ó szenvedő szeretet és szerelmes szen-
vedet várván, törvén és elhozván! Ó mely méltatlan
nyevolyásság, mely kedves és megbizonyult szeretet!
Mely véletlen méltó**á**sg, mely csodálatos édesség, mely
meggyőzhetetlen széletség /a.m. szélesség?/ dicső-
ségnek királyát megfeszéjteni az igen utálaosságos
férgecs/ké/kért: sőt az férgescskétül megfeszéjtetni!
Ki hallott ilyen nagy csodát, avagy ki látott ezhez
hasonlatost?"¹

Ez az idézet jól szemlélteti a fordító küzködését
a neki szokatlan érzelmileg telített stilussal. Ta-
lán nem is értette meg eredetije lelkesedését s azért
fokozta le annak érzelmi kitöréseit - ha ugyan ere-
detijében volt ilyen? - egyszerű elálmélkodássá. A-
ránnylag még jobban sikerül megértetnie magát ott, a-
hol az Istennel való "lelki édeskedés" érzéki képek-
kel van kifejezve: "Az Te emléközeted méznél édesb,

1. Horvát-k. 270-271 l.

te-rólad gondolkozni édesb, hogynem az éték. Te-rólad szólni jó étel, tégedet megismerni jobb vigasztalás, te hozzád ragaszkodni örök élet, tetőled elválni örök halál".¹ Vagy mindjárt a szöveg elején, mikor a Krisztussal való lelki nászra utal: "Ó mely vélhetően erős öleléssel öleltél meg engemet jó Jézus!"

E Horvát-kódexbeli szöveg szentimentális jellegét a boldogság és fájdalom érzéseinek különös keveredése, továbbá édeskés stílusa adja meg. Kevésbé érzélgős, de számos, az Énekek-énekéből vett idézetével jobban megismertet bennünket a lelki-jegyesség-misztikájával egy a Winkler-, és részben az Érsekujvári-kódexben is meglévő szöveg, melynek eredetijét Pusch Ödön találta meg egy régebben tévesen Szt. Bernátnak tulajdonított műben, amelyik a "Liber de modo bene vivendi" címet viseli². A Winkler-kódex e könyv XII. fejezetének /"De dilectione Dei/ fordítását megtoldja egy: ugyancsak e könyvből fordított két fejezet

1. Horvát-k. 270 l.

2. Pusch Ödön: Vallásos elmélkedések kódexeinkben 68 s köv. l.

töredékes fordításával is¹, s fordítása is bővebb, mint az Érsekujvári-kódexé. Igaz viszont, hogy terjedeleme ez sokkal többet fordít a Winkler-kódexnél: a "Liber de modo bene vivendi" 34.fejezetének magyar fordítását tartalmazza, a Winkler-kódex pedig éppen csak a bennünket érdeklő három fejezetet.

Ez utóbbi kódex említett szövegét vizsgálva először az tűnik fel, hogy a különben egészen józan hangu, az élet reális lehetőségeit szem előtt tartó tanításban olyan részletek vannak, melyek sehogysem illenek bele a szöveg egészébe. A tanítás a felebaráti szeretetre való oktatással kezdődik. Kifejti, hogy csupán a szeretet szenteli meg az ~~ember~~ ember cselekedeteit, e nélkül semki sem lehet boldog: az embernek tehát saját érdeke, hogy szeretet lakozzék benne. Majd minden átvezetés nélkül így folytatja: "Intlek azért tégedet tiszteletes sziz, hogy az szerelemnek miatta ~~az~~ egyesülj avagy szerkezzél a te láthatatlan jegyese Jézus Krisztushoz és az ő szerelmébe

1. Winkler-kódex 357-368; Érsekujvári-k. 238a-241b 2

égj!"¹ Majd megint folytatja az előbbi hangot, s a világ zajából, forgatagából való kikapcsolódást ajánlja. Egy bekezdéssel áttér annak a bemutatására, hogy milyen fontos dolog Istent szeretni. Istent szeretni kell, mert ő előbb szeretett minket. De ennek a szeretetnek nem beszédben, hanem tettekben kell megnyilatkoznia. Kifejti, hogy Istent szüleinknél is jobban kell szeretnünk, majd egy váratlan felszólítással fordul olvasójához: "Krisztusnak jegyes mond nyilvánban ezet minekünk: Az én szeretóm társalkodjék énhozzám az szerelmnek ketele miatt és én őhozzá egyesülök és társalkodom az viszontvaló szerelmnek miatta, ki éltetik, azaz gyenyerkedik liliomok kezett..."² Innen kezdve azután máig gyakrabban idéz egyes kifejezéseket, vagy egész verseket is az Énekek-énekéből s hangja is néhol hasonlóvá válik az előbb tárgyalt Horvát-kódexbeli szövegéhez. Ez különösen akkor lesz szembeötlő, amikor az Énekek-éneke egy verse alapján³ arra hívja fel olvasóit, hogy le-

1. Winkler-k. 358 l.

2. U.o. 360 l.

gyenek Krisztus szerelméért betegek: "Ez szerelm édes, ez betegség jó izü, ez kórság szent, ez szeretet tiszta, ez egyesülés szeplő nélkül való..." Majd azt is megmondja, hogy mit jelent ez a betegség: "bizonyába at te jegyesednek, Krisztusnak szerelmébe beteg vagy és a lelki édeskedésnek ágyában fekszel, ha őtét mindenek felette szereted."¹

Még inkább szembetűnő és megokolatlan e misztikus hangnem, ha ezt az isteni szeretetről szóló fejezetet a "Liber de modo bene vāvendī" többi fejezetével párhuzamosan vizsgáljuk. A többi fejezet nemcsak hogy az Istennel való egyesülésről nem beszél, de tanításában még a misztikus ut alsóbb fokait sem fejtí ki. Beszél a gyónásról, penitenciáról, a hazugokról, a hamis hitről, stb.², de nem úgy, mintha e legelemibb szerzetesi szabályok előírásával a misztikus egyesü-

3. Énekek-éneke V.r. 8.v.: "mit mondtok néki? hogy én a szerelem betege vagyok!"

1. Winkler-k. 363 l. - Liber de modo bene vivendi: /P.Migne: Patrologiae cursus completus. Lat.Tom. 184 Parisiis 1854. 1222 l./ "Vere pro amore Jesu Christi infirma~~x~~ jaces in lecto contemplationis, si Christum super omnia diligis."

2. V.ö. Ersekujvári-k. 169 s köv.l.

lésre akarná olvasóit előkészíteni. Mikor azonban az isteni szeretet tárgyalásához érkezik, egyszerre elöntik stílusát a misztikus kifejezések és misztikus hasonlatok. - Nem lehet ennek más magyarázata, mint az, hogy az író /és fordító/ már maga sem vette komolyan a misztikus egyesülésre való buzdításokat. A misztika terminológiája - mint fentebb már utaltunk rá, - akkor is életben maradt, midőn e kifejezések mögül már kihalt a tulajdonképpeni tartalom. Mikor az író a szerzetesi életre való oktatások folyamán elérkezett az isteni szeretetre buzdító részhez, Bernát és a többi misztikusok nyomán a hagyománynak hódolva képes kifejezéseket használ, s általában átvette a misztikusok stílusát, de anélkül, hogy maga tisztában lett volna azzal, hogy az unio-élmény elérése előtt az e cél felé törőknek igen nehéz utat kell megjárniuk, Ha ennek tudatában lett volna, és ha csakugyan a misztika útján való járásra akarta volna olvasóit buzdítani, akkor tudnia kellett volna /saját tapasztalatából/ azt is, hogy az Istennel való egyesülés

több, vagy legalább is nem úgy teljesíthető, mint egy erkölcsi parancs. Ha ennek tudatában lett volna, nem ajánlotta volna csak úgy, szinte mellékesen, hogy "egyesülj avagy szerkezzél a te láthatatlan jegyessed Jézus Krisztushoz", vagy hogy "az szeretetnek sebivel általverettedél, úgy hogy méltán mondhassad: megsebhedtem én szerelmnek miatta".¹ Igen valószínűnek látszik az is, hogy az ilyen felszólításokat olvasó magyar apácák meg sem is igen értették ezek mély jelentését. Erre utal, hogy az Érsekujvári-kódex másolója, bár már belekezdett az "Egyenlő bánatról" szóló rész leírásába, azt néhány sor után abbahagyta, s az eddig irtakat is áthuzta. A Winkler-kódex másolója sem igen láthatott e misztikus kifejezésekben mást, mint "szép" kifejezéseket, stilisztikai képeket, szóvirágokat, - mondhatnánk - frázisokat. Egyhelyt maga is "szépíteni" igyekszik a kifejezést, s ezáltal még értelmetlenebbé teszi szövegét. /"Jaces in lecto contemplationis" ~ "az lelki édeskedésnek ágyában fek-

1. Winkler-k. 358 l.

szel"; Érsekujvári-kódex ~"mennyei emléközetődnek ágyában fekszesz"./ Az ilyenféle szövegigazitások, középkorvégi kódexfordítóinknak nyelvi nehézségei is erősen hozzájárulnak ahhoz, hogy a misztika kódexirodalmunkban nem mint a nagy érzelmi kitörések vallássossága, hanem csak mint egy érzelmes, szentimentalizmusba áthajló vallásos ideál tűnjék fel.

Ez a vallásos érzelmesség nemcsak összefüggő szövegekben nyilatkozik meg, hanem - talán még szembe-tünőbben - egyes szépítő jelzőkben is. Már Imre Sándor is utal rá, hogy e "gyermekes, édelgő jelzők... kapcsolatban vannak azon keresztyén mysticismussal, mely a természetfölöttiekhez/való/ vonzódást ilyen lágy és hő érzéssel párosította."¹ E szépítő jelzők, melyek gyakran az illető fordításszöveg latin eredetijében nincsenek is meg, csupán a magyar fordító /esetleg másoló/ betoldásai, azért is különösen fontosak a mi szempontunkból, mert arra utalnak, hogy

1. Imre Sándor: A középkori magyar irodalom stíljáról. /Olcsó Könyvtár 719-720 sz.Bp. 1890/ 51 l.

az az érzelmes vallásosság, mely ezeket kitermelte, nemcsak egy esetleges átvétel volt, hanem kódexirodalmunk létrehozói műveltségének, szellemi alkatának is megfelelt. Így pl. hiányzanak a Nagyszombati-kódex eredetijéből a következő /aláhuzott/ jelzők: "az én gyengességös, szép szerelmes orcámat", "az én csillogó, szép két szömeimet", "az én szizességös, szép anyám", "az én gyengességös, szép testömet", "az én gyenyerőségös gyenge fejemet", stb.¹ E szépítő jelzők mellett szívesen told még be a Nagyszombati-kódex Seuse-szövegének fordítója fájdalmat, keserőséget ecsetelő kifejezéseket is: "No én szemeim sirjatok immáron és hullassatok keserőségös könyveket /a.m. könnyeket/ és meg ne szönjete a keserőségös sirástól és a könnyhullatástól és óhajtástól"². Így "szé-píti", így teszi az Érsekujváti-kódex fordítója is

1. Nagyszombati-k. 17-18 l. V.ö. Seuse: Horologium Sapientiae /Köln: Winters 1480/ b VIIIr. & A megfelelő latin szöveget Vargha Damján is közli /Seuse H.A. a magy.kód.-irodalomban 38-40 l./
2. Nagyszombati-k. 50 l. V.ö. Seuse i.m. /id.inc./ c. V^r: "effundite lacrimas oculi mei, plorate et nolite deficere".

még érzelmesebbé szövegét.¹ De feltűnő, hogy nemcsak a misztikával kapcsolatos szövegeinkben, hanem olyanokban is gyakori az ilyen "édelgő" jelzők használata, melyeknek a misztika vallásosságához ugyszólván semmi közük sincs.² De másrésről viszont az is nyilvánvaló, hogy ezek a jelző-halmazok, melyek egyrészt a fordító áhítatáról, másrészt az író és az "édeskés" jelzővel allátott isteni személy közti bensőséges viszonyról tanuskodnak: a lelki jegyesség misztikjának a következményei. Ha t.i. a misztikust nem a hit köti Istenhez, s vallásosságát nem az Istenfélelem, hanem az "örök jegyös", az Krisztus iránt ézett szeretet határozza meg, akkor Jézus nem mint király, nem mint fenséges égi hatalom él képzeletében, hanem mint vőlegény, mint barát, aki testileg is "szép", "gyengességös" és "gyenyerűségös". Így lesz Jézus "szereplőnek édessége", "kévánatos barát", "sziveknek édes-

-
1. L. pl. Érsekujvári-k. 238-239 l.: "Jézusnak szép jegyösi", "szép szenteknek jószági", "szent szizeknek kari", stb. V.ö. Migne id.kiad. 1221B l.
 2. Pl. az Érdy-k. Példákat l. Imre S. i.m. 50-51 l.

sége és elméknek nagy gyenyerosége".¹ A hozzá való viszony, az "amor" is gyakran mint "édösség", "édösködés" jelenik meg. A Guary-kódex szerint az imádság "Istennel való édösködést ad".² "Ha akarsz az te szerető jegyösödnek öleletivel gyenyerködni és övele édösködni - mondja máshelyt - tehát légy imádságos". Épp így az imádság teszi lehetővé, "hogya Istennel szólj, beszélj és üvele nyájaskodják"³. "Vaj mely gyakorlatos meglátogatása vagy on az Ur Istennek az lelki ájtatos emberhez: édes nyájaakodása, megvigasztalása és csodálatos édesködése" - olvassuk a Debreceni-kódex-ben is.⁴

Ez a szentimentális, Jézus-szerelemtől áradozó hangnem, melyet a vallásos irodalomban főleg a késő-középkori misztika honosított meg, s amelyiknek nyomát kódexirodalmunkban is megtaláltuk, bizonyos rokonságot mutat a hanyatló lovagi-szerelmi költészettel.

1. Pozsonyi-k. 1, 7 és 10 l.
2. Guary-k. 101 l.
3. U.o. 124 l.
4. Debreceni-k. 284 l. - A "divina dulcedo", a mennyei édesség kefejezéseihöz v.ö. Horváth J. A magy.irod.műv. kezdetei 267-270 l.

tel.¹ Mint ennek, éppugy a misztikából kifejlődött vallásos "szerelemnek" is az adja meg a szentimentális jelleget, hogy benne a reménytelenség játssza a legfontosabb szerep².² Annak a szerzetesnek vagy apácának ugyanis, amelyik bár el volt telve a Krisztus iránt érzett szeretettel, de szeretete mégsem volt olyan erős, hogy én-jének teljes feláldozására képessé tette volna, éreznie kellett, hogy e tisztán lelki szeretete örökké kielégítetlen marad, mert ennek nincs annyi ereje, hogy az Istennel-egyesülésben kielégülést szerezzen számára. Mikor kódexeinkben "unio mystica" helyett Istennel vagy Krisztussal való "édeskedésről" van szó, ezt az "édeskedést" minduntalan megzavarja a "Krisztus szerelméért való betegség", "a szeretet sebével való általverettetés", vagyis a "szerelmes szenvedet" hangja.

Ez "édes-fájdalmas lírai misztika" - mint Schal-

-
1. V.ö. R.Schwarz: Das Christusbild des dt.Mystikers H.Seuse 37 l.
 2. V.ö. J.Huizinga: Herbst des Mittelalters /Deutsch von Wolff-Mönckenberg, Leipzig 1930/ 151 l.

ler nevezi - a XV. században nyugaton is el volt terjedve, de itt hátterét "fokozott vallásos ingerlékenység" és "tulérzékenység" alkotta.¹ Hogy nálunk lehet-e ebben a korban ilyesmiről beszélni; azt további művelődéstörténeti kutatások lesznek hivatva eldönteni.

A misztika vallásossága, ameddig az ugy nyilatkozott meg, mint Clairvauxi Bernátnál, vagy akár Eckhart mesternél is, nem állt ellentétben az ember értelmi tevékenységével. Midőn azonban a misztika érzelmi erejének intenzitása csökken, egyszerre ellentétet látott a középkorvégi ember vallásossága és értelmének tevékenysége között. A XIV. század második felétől kezdve ugyanis egy bizonyos vallásos rezignáció kezd mutatkozni az európai szellem történetében.² A középkor kultur+eszméjének már nincs meg a régi ereje, s az embereknek önmagukba vetett hite

1. H. Schaller: Die Weltanschauung des Mittelalters 144 l.

2. R. Stadelmann: Vom Geist des ausgehenden Mittelalters 98-129 l.

kezd meggyöngülni. A "civitas dei" e földön megvalósításának lehetősége mindinkább kétségessé válik, s azok, akik mégis e célért lelkesednek, már nem érzik magukat elég erőseknek ahhoz, hogy egyszerre értelmi és érzelmi uton is megpróbáljanak hidat verni a transzcendens és az érzéki világ közé. A skolasztika-theológia, miután elkészültek nagy rendszerei, summái /Tomás, Beuvaisi Vince stb./ egyszerre hanyatlásnak indul. Az ember logikai öneszmélése az értelem felszabadulsát hozta magával, ez pedig már kifelé mutat az egyház keretei közül. Aki az egyház hífiái akartak maradni, azoknak nem volt más választánivalójuk, minthogy az ember értelmi tevékenységét megtagadva, egy tisztán érzelemtől kormányzott életformát válasszanak.

Ha csak közvetve is, oka lehetett az értelem megvetésének a középkor vége felé egyre fenyegetőbbé váló, különböző formában megnyilatkozó eretnecség is.¹ Az értelem, a dolgok fölött való töprengés az,

1. V.ö. Schaller i.m. 149 l.



ami félrevezeti az embert. A megváltozás után szomjazó léleknek nem erre van szüksége, hanem olyasvalamire, ami nem térhet le az igaznak hitt utról. A bölcselekedés tehát, amelyik ellentétbe kerülhet a dogmával, elkerülendő és megvetendő: egyedül az Isten iránt érzett szeretet, az érzelmi életbe való elmerülés az, ami boldogságot tud adni.¹

A középkorvégi embernek ez a "docta ignorantia"-ja, "bölc[s] /a.m. szándékos/ tudatlansága" főképp Kempis Tamás /megh. 1471/ "Imitatio Christi" c. műve fordításrészleteivel jutott be kódexirodalmunkba.²

E régebben Gerson Jánosnak is tulajdonított, a biblia után egyik legtöbbször kiadott könyvből két kódexünk is tartalmaz fordítást.³ A tudomány hiábavaló volta-

1. A szeretet egyedül üdvözítő voltát tanítja az apostolok méltóságáról írott "Könyvecske" 43, 14 l.; Bod-k. 32 l.; Guary-k. 60-62 l.; Debreceni-k. 267 l.; Virginia-k. 93-94 l.
2. A Jókai-kódex is óvja a barátokat a tudóskodástól és a "Tanúságnak felettébb való gondjából" /109 l./, de e magatartás nem azonos Kempis-szövegeink felfogásával. Szt. Terenc t.i. nem magát a tudományt, még kevésbé az ember ismerő tevékenységét vetette meg, hanem csak a tudomány által eredményezett gőgöt és fenhéjazást. A Jókai-kódex is kiemeli, hogy a "felfu-

ról s az emberi értelem bűnösségéről legbővebben műve első könyvének második fejezetében szól Kempis. E fejezet fordítása is két kódexünkben van meg: a Lázár-és a Weszprémi-kódexben, ez utóbbiban különösen töredékesen.¹

A Lázár-kódex 283. lapján kezdődő szöveg az ember természetes ösztönének állítja be a tudás után való vágyat. De a tudomány Isten félelme nélkül mit sem használ az embernek. "Bizonyával jobb az alázatos paraszt..., ki Istennek szolgál, hogynem mint az kevély bölcs doktor, ki önnönmagát elhagyván, eltunyolva nézi, avagy gondolja csak az égnek forgását".² A külső világ megismerésénél fontosabb és hasznosabb az önismeret, mert ez segíti az embert az alázatosság-hoz és az önutálathoz. "Szinjél meg annakokáért az

valkodott tudomány" a megvetendő. V.ö. ehhez P. Sabatier: Leben des Heiligen Franz von Assisi /Deutsch vom M.-Lisco, Berlin 1897/ 203 s köv.1.

3. Miklós Rafael: A Krisztus Követése magyar fordításai /A csornai Szt.Norbert gimn. 1934-35 évi értesítője/ 24-27 l.

1. Lázár-k. 283-299 l.; Weszprémi-k. 132-134 l.

2. Lázár-k. 284-285 l.

felette való tudományok kívánáságától, mert ott találtatik nagy feslöttség (sé) csalárdság"¹. A bölcsek hatalom után vágnak, szeretik, ha nézik és csodálják őket és ezért az ítélet napján örök kárhozatra fognak jutni. Igen sok dolog van, aminek a tudása semmit sem használ a léleknek. Pedig egyedül csak ez a fontos. "Bolond, kába, balgatag az, ki egyebekre igyeközik, hogynem mint azokra, melyek az ő ^{üdvös} ~~éle~~ségének szolgálnak"². Minél többet tudsz, annál nehezebb ítéletnek fogsz alávetetni. Ne tudásra, hanem szent életre igyekezzél tehát. Ha jól tudsz varrni, és dicsekszel vele, ujjadba szurhatod a tűt, és tovább nem varrhatsz. Ha jól tudsz írni, vagy olvasni, azzal se dicsekedj, mert ugy lehet, Isten elveszi szemed világot és oda a tudományod. "De inkább félj az teneköd adott esmeretökröl és tudományokról". Gondolj, hogy milyen sok minden van, amit még"nem tudsz és nem értesz: annakokáért ne akarj magas-an és nagyon érteni, de inkább az te tudatlanságodat valljad"³. "Ha

1. Lázár-k. 288 l.

2. U.o. 291 l.

akarsz valamit használatosképpen tudni és tanulni, szeress nem tudni és semminek alíttatni." ¹ E "bölcstudatlanság" meg fog óvni a kevélységtől és szent életet fog számodra előkészíteni.

A "misztikus ut" tárgyalásánál láttuk, hogy ^{a)} misztikusnak élménye elérése érdekében meg kell szabadulni ^{b)} mindattól, ami őt e muló világhoz köti. Ki kell vetnie lelkéből a földi dolgokról alkotott képeket, hogy figyelmét teljesen Istenre koncentrálhassa. Tudatlanságról van itt ^{c)} szó, de ez a tudatlanság, ez a földi világtól való megszabadultság egy olyan állapota a misztikusnak, melyet csak nehéz munkával, küzdéssel tud magának megszerezni. És az igazi misztikában a lényegét éppen ez a küzdés, a legmagasabb érték után való vágy mindent áttörő ereje jelenti. ² Tudatlanságról van Kempisnél is szó, de a tudatlanság állapota itt nem küzdéssel, nagy emberi erőfeszítéssel elérhető cél, hanem egy olyan állapot, mely akkor áll elő, ha a tudást, mint az ember eleve bűnös tevé-

1. Lázár-k. 296 l.

2. L. pl. E. Underhill: Mystik 30, 64 l.

kenységét megvetjük. A "szeress-nem-tudni"-elv tehát nem egy megtisztulási folyamat eredménye itt, nem is biztosít az embernek lehetőséget egy "magasabb rendű" lelki funkció érvényesítéséhez, mint, pl. Bernátnál vagy a középkor többi nagy misztikusánál. Az ember egy fáradt mozdulattal elfordul a magát, mint tudásanyagot felajánló világtól és nem egy már megszerzett tudás fölé akar emelkedni, hanem már kezdettől fogva tudatlan akar maradni.¹

Hogy Kempis "docta ignorantia"-elvét, a tudás megvetését kódexeink fordítói is magukévá tették, illetve hogy ez az értelem-tagadás megfelelt a középkorvégi magyar szerzetesek, apácák és beginák világnézetének: arra egy kódexeink nyelvében részlegesen és feltetelezhetőleg végbement jelentéseltolódásból lehet következtetnünk.

Kódexeinkben az ember értelmiségével kapcsolatban

-
1. V.ö. ehhez az Eckhart "simplificatio"-ja és a Kempis "simplicitas"-a közti különbséget. R. Stadelmann i.m. 111-112 l. - Kempis tudatlanság-ideáljához l. még Weszorémi-k. 132-134 l. Lobkowitz-k. 71-71 l. és Lázár-k. 276-277 l.

levő szavak jelentés szempontjából három csoportba oszthatók. 1.) A "bölc", "böcsesség", "okos", "értelen", "értelmes", "tud", "tudomány", stb. szavaknak a ma is használatos jelentésük van. E szavak így fordulnak elő leggyakrabban. A Magyar Nyelvtörténeti Szótár csakis e ma is használatos jelentésben ismeri az idézett szavakat. - 2.) Az ember értelmiségét jelölő szavakat az Augustinus ismeretelméletében gyökerező Középkori felfogásnak megfelelően¹ kettős jelentésben /kétféle jelentésszinezettel/ használják.

a.) Az emberi intelligencia a kijelentés, Isten, az egyház tantételei, a szentek élete megismerésére irányul. Az ilyen tudás, az ilyen bölcesség, az ilyen okosság az ember üdvösségét segíti elő, tehát hasznos és Istennek tetsző. Ilyen használatban melioratív lesz az illető szó hangulata. b.) Az emberi tudásvágy a világi dolgok felé fordul, és olyan dolgokat akar megismerni, melyek nincsenek Istennel és az ember üdvösségével kapcsolatban. Az ilyen tudás felesleges

1. V.ö. U. Altmann: Vom heimlichen Leben der Seele. 15-16 l.

és káros is, mert elvonja az embert lelki üdvének munkálásától. Ez tehát elkerülendő és megvetendő.¹ Ha világi dolgokra vonatkoztatva használták a "tudás" szót, pejorativ hangulatot nyert. - 3.) A "szeress-nem-tudni"-elv szerint az ember értelmi tevékenysége minden esetben bűnös és kárhoztatandó.² Ennek megfelelően az ember értelmiségevel kapcsolatos szavak pejorativ színezetet nyernek. Csakugyan találunk is rá néhány példát, hogy olyan szövegek fordítói, melyek az értelem bűnös voltát hangsúlyozzák, néha az értelem tevékenységét jelölő szavakat sinonim jelentésűnek veszik a "rossz", "bűnös", stb. szavakkal. A Lobkowitz-kódex Kempis-szövegének fordítója például a latin "phantasia"/"gondolat"; "ötlet"/ szót egyszer "gonosz mivelködés"-nek fordítja.³ Ennek ellenkező-

1. Horváth C.: Kódexeink skolasztikus elemei /I-rod.-tört.Közl. 1932/ 123 l. - Ilyen különbségtétel pl. Ersekújvári-k. 25 l.: "ajtatós igyeköző lélek igen kevésből sokakat vehet, miként ez goromba test, avagy testi értelmöm igen sokakból keveset vehet."
2. R.Stadelmann i.m. 75-77 l.
3. "No azért ne háborítsanak meg tégedet emböröknek gonosz mivelködési, akármiképen legyenek" /Lobkowitz-k. 106 l./ ~ "Non ergo te conturbant

jére is találunk példát. Ha t.i. az értelem megve-
 tendő, az okos ember bűnös, a tudatlan embernek jó-
 nak, **szentnek** kell lennie. A Virginia-kódex Hierony-
mus "Regula Monachorum"-ának fordítója a "stultus" /a.
m."Balga", "ostoba", "dőre"/ szót "szentnek" fordítja.¹
 Az ilyen irányú jelentéseltolódásnak azonban utjá-
 ban állhatott a fordítók természetes nyelvérzéke.
 Ha a "gondolkozás" fogalma csakugyan a "gonosz mivel-
 ködet" fogalmával, a "balga" pedig a "szent" fogalmá-
 val kezdett volna azonos, vagy hasonló jelentésüvé
 válni - mint erre két példánkból, melyek egyszerü
 tévedések eredményei is lehetnek, csak igen feltéte-
 lesen következtethetünk - e jelentéseltolódás nem
 folytatódhatott tovább, illetve nem terjedhetett el
 szélesebb körben, mert az ember értelmiségével össze-
 függő fogalmaknak ha nem is melioratív, mindenesetre
közönbös jelentésszinezetük volt. És úgy látszik, e

alienae phantasiae, de quacumque materia inge-
 stae."

1. "Az szent bolondságot és szent bölcseséget min-
 den napon tanuljátok az monostorban szerelmes
 leányim" /Virginia-k. 130 l./ ~ "Hanc sanctam
 stultitiam, stultamque sapientiam quotidie in

jelentésszinezet e fogalmaknál fontosabb volt, mint maga a fogalom tartalma, A nyelvérzék t.i. hogy a "bölc", "értelmes", "tudományos", stb. szavak jó [melioratív] értelmét, [amelyet az "ignorantia"-elv pejorativvá válással fenyegetett] megmenthesse, az említett szavaknak és ezek sinonimáinak az "erkölcsi jó" értelmet kezdte tulajdonítani. Erre kódexeinkben számos példát találunk. Az Érsekujvári-kódex szerint "a békességes sziz bölcnek mondatik, az haragos sziz nem mondatik tudományosnak".¹ Az Uri imádságban - a Székelyudvarhelyi-kódex szerint - a "szent Léleknek hét ajándokit" kérjük "az hét halálos bűnöknek ellené". Első ajándék a "bölcesség...kevélység ellen", második az "értelem...fösvénségnek ellené", ötödik a "tudomány...haragosságnak ellené"². A Cornides-kódex egyik prédikációja szerint "ez tudomásnak ereje, jószága az: hogy mebert megtanejt igazan élni,

monasteriis discite filiae" /Hieron.Reg.Mo-nach. Cap.XII. Migne id.kiad. Tom.30. 403B 1./

1. Érsekujvári-kódex 197 l.

2. Székelyudvarhelyi-k. 162-163 l.

nyájaskodni gonosz visszafordult emberek között".¹
 Nyilvánvaló, hogy itt a "bölc", "tudomány", "értelem" szavak, illetve ezek származékai nem eredeti jelentésükben szerepelnek, nem azt jelentik, mint ma², hanem a "jóság" egy faját jelölik. A fentebb idézett példákban azonban e jelentéseltolódás még következménye lehet annak is, hogy e szavakat gyakran /?/ használták olyan kapcsolatokban, melyekben az ismerés a kijelentésre, Istenre vagy a dogmákra vonatkozott. Ilyen kapcsolatokban ugyanis az értelmet, ennek minőségét vagy tevékenységét jelölő szavak melioratív irányban tolódhattak el, egészen annyira, hogy végül is e szavak magát a "jó" fogalmát, vagy annak egyik változatát jelenthették. Hogy ez mégis kevésbé valószínű, mint az, hogy e jelentésváltozás oka a Kempis-féle "ignorantia"-elv hatása, azt bizonyítsa a következő két példa. A Winkler-kódex ismertetett isteni

1. Cornides-k. 157 l. A Szentháromság napjára való prédikációból.
2. Hogy e szavak eredeti jelentése egyezik a ma is használaossal, ahhoz v.ö. Ny.Sz. példáit, melyek azt mutatják, hogy e szavak legrégebb kódexeinkben "doctus", "scientia", "intellestus" jelentés-

szeretetről szóló szövegének fordítója egyhelyt az "intelligo" szót "szeret"-nek fordítja,¹ és ugyanigy tesz az Érsekujvári-kódex megfelelő szövegének a fordítója is². Jelen esetben nem valószínű, hogy elnézésről vagy tévedésről lenne szó, hiszen két fordító eljárása is párhuzamos egymással.³ Eljárásuk csakis úgy magyarázható, hogy az "intelligo" szó magyar megfelelőjének meg akarták tartani a latin kifejezés jó [meliorativ] értelmét, ez pedig az "ignorantia"-elv hatása miatt már nem volt meg a "belát", "megért" szavaknak, s ezért legalább másodszor [először a "cognosci" szót mindkettő "megismer"-rel fordította] egy teljesen meliorativ hangulatu szót, a "szeret" igét kellett használniuk. Ugyancsak így lehet megérteni azt is, hogy miért fordítja a Lobkowitz-kódex fordí-

ben voltak használatosak.

1. "hogy őtet megismerjem és tekéletességgel szeressem" /Winkler-k. 362 l./ ~ "ut eum cognoscam et perfecte intelligam" /Liber de modo bene vivendi Migne id.kiad. Tom. 184 l.p. 1221 D.l./
2. "hogy őtet megismerjem és megismervén szeressem" /Érsekujvári-k. 240a l./
3. Pusch Ö. szerint a fordítókmás-más szöveget is használtak.

tója a "tenere sapientiam" szókapcsolatot "békességet tartanunk"-kal.¹ A "sapientia" magyar megfelelője az ő nyelvérzékében az "ignorantia-elv" hatása alatt már nyilván annyira rosszalló jelentésűvé vált, hogy amikor kifejezetten jó jelentésszinezetű szóval akarta azt magyarázni, megfelelőbbnek találta a tartalmilag ugyan eltérőbb, de hangulatilag a "sapientia" szóval teljesen megegyező "békesség" szót. Ha most már ezek alapján feltehetjük azt, hogy az "ignorantia-elvnek" olyan hatása volt kódexeink fordítóira, hogy nyelvhasználatukban az ember értelmiségére vonatkozó szavaknak rosszalló jelentése kezdett kifejlődni, feltehető, hogy fentebb idézett magyar példáinkban, hol a "bölcs", stb. szavak az "erkölcsi jó" egy fajtát jelentették, szintén az "ignorantia-elv" háta alatt kezdett kifejlődni ez új jelentésük. Az "ignorantia-elvnek" itt az a hatása lehetett, hogy szükségessé tehesse az idézett szavak jó értelmének a megmentését. Ez pedig csak úgy történehetett meg, hogy a nyelvnek az illető fogalmak tartalmi jegyeiből kellett

többet-kevesebbet feláldoznia.

De még ha így, közvetett úton nem is sikerült volna bizonyítani azt, hogy az "ignorantia-elv" annyira hatott kódexeink fordítóinak a világnézetére és gondolkozásmódjára, hogy nyelvhasználatukban jelentésváltozást idézett ~~(veina)~~ elő - azt talán mégis sikerült bemutatnunk, hogy a "szeress-nem-tudni"-elv az ember értelmiségére vonatkozó szavaknál egyes szövegeink fordítóinak nyelvhasználatában fogalomzavart okozott. Ez pedig azt jelenti, hogy kolostori fordítóink és másolóink nem csupán érdeklődtek az "Imitatio Christi" eszméi iránt, hanem ezeket magukévá is tették. Világnézetük, műveltségük kialakításában a "docta ignorantia" gondolata is szerepet játszott, s így igen nagy a valószínűsége annak, hogy a magyar kolostor^{ok} lakói is részt vettek - egyesek feltehetőleg aktíve is - a későközépkori misztika szellemáramlatában.

A misztika, mint az érzelem vallásossága, nem mint vallásos lelkesedés jelentkezik kódexeinkben, hanem

1. Lobkowitz-k. 58 l. ~ Kempis: Imit. Chr.I.22.
Idézi Miklós R. i.m. 30 l.

ide már csak úgy jutott el, mint egyfajta érzelmes vallásosság, mely egy szentimentális életérzés felé közeledik, s az emberi értelemmel szemben tagadólagos álláspontot foglal el.

Az értelem tagadása annak a beismerése, hogy az ész és az értelem birodalma nem két egybeeső kör, hanem egymástól független terület.¹ Ezzel a gondolattal a középkorvégi egyház lemondott arról a jogáról, hogy a tudás, a tudomány fölött ellenőrzést gyakorolhasson, azt saját céljai szolgálatába állítsa. A fejlődés iránya csakugyan az is, hogy a későközépkor előkészítésére az ujkorban a filozófia megszűnik "ancilla theologiae" lenni, sőt egyre növekvő hatalmát megkísérli az egyház ellen is kihasználni. Az egyház nem tudott e világi tudománnyal szemben megfelelően magas színvonalú egyházi tudományt állítani, hiszen az értelem tagadásával a vallás maga mondta ki az ítéletet a szolgálatában álló skolasztika felett.

1. V.ö. Stadelmann i.m. 31 l.

Összefoglalás és kitekintés.

Ha csak futólagosan végigtekintenénk azoknak a misztikusoknak a nevein, akiknek a műveiből középkorvégi kódexeinkben magyar fordítások vannak, s e nevek-ből akarnánk következtetni kódexirodalmunk misztikájának a jellegére, azt mondhatnánk, hogy kódexirodalmunk áttekintést ad a középkor egész nagy vallásos mozgalmáról. Találkoztunk Claivauxi Bernát /1091-1153/, Bonaventura /1221-1274/, Ludolphus de Saxonía /megh. 1340 után/, Seuse Henrik /1295-1366/ és Kempis Tamás /megh. 1471/ műveiből való fordításokkal, Assisi Szt. Ferenc /1182-1226/ és Siennai Katalin /1347-1380/ legendáival. - A XII. század elejétől a XV. század második feléig játszott a misztika döntő szerepet a nyugateurópai szellemi életben, s mind e négy évszázad szellemi termékéből megőrzött valamit számunkra kódexirodalmunk.

Ha azonban kódexeinknek a misztikával kapcsolatba

hozható szövegeit tartalom szempontjából vizsgáljuk, s az ezeket együttvéve meghatározó szellemi állásfoglalást akarjuk tisztázni, mégis csak azt kell mondanunk, hogy kódexeink misztikus szövegeiben tipikusan csak a későközépkori vallásosság nyilvánul meg. Kódexeink fordítói a középkor korábbi századaiban élt misztikusok műveiből is csak azt választották ki, ami összhangban volt az ő későközépkori műveltségükkel, világnézetükkel.

Mielőtt még egyszer végigtekintenénk kódexeink misztikus szövegeinek azokon a már kifejezett tartalmi jegyein, melyekből e tételt levonhattuk, meg kell jegyeznünk, hogy kódexirodalmunk misztikus szövegeinek e "későközépkori" jellegét számunkra nemcsak az adja meg, hogy e szövegekben megnyilvánuló világnézet nagyjából megegyezik a nyugati "későközépkori" világnézettel - későközépkoron a XIV. század második felét és a XV. századot értem - : hanem sokkal inkább az, hogy a szövegeinkben megnyilatkozó világnézet önmagában is elárulja, hogy egy kultúra-váltó kor termé-

ke. A középkor alkonya egyszersmind az újkor hajnala is. Kódexirodalmunknak a misztikával kapcsolatba hozható szövegeit kétség kívül a középkor érzésvilága és gondolkozásmódja termelte ki, de egy részüket már úgy, mint bomlási terméket, mely tápanyagul szolgált egy új kor, egy új szellemiség kialakulása számára. Vegyük most már ezt a szempontot alapul, s vegyük sorba kódexirodalmunk misztikájának jellemző sajátosságait aszerint, hogy melyek vitték végig a középkori szellem egy megnyilvánulását annyira, hogy bennük a középkori szellem mintegy zsákutcába jutott, s melyek engednek kitekintést az újkor szellemi világa felé.

Lássuk először, hogy kódexirodalmunk misztikájának milyen jellemvonásaira mondhatjuk ezt, hogy úgy tünnek fel, mintha a középkori szellem utolsó megnyilvánulásai lennének!

Ha a kolostori irodalmunkban jelentkező misztikát egészében vesszük, mindjárt az az eklekticizmus tűnik szemünkbe, amelyik a kulturák hanyatlásának kísérője-

lensége szokott lenni.¹ A misztika eszméjének, mikor ez hazánkban a kolostori műveltség szerves része lett, nem volt már meg az az ereje, hogy önálló alkotásra késztesen. Kolostori irodalmunk misztikája teljes egészében átvétel, "nem kitalálás, hanem megtalálás".² Átvétel ez a misztika, mégpedig irodalmi elsajátítás, és nem életformáló erő átvétele volt. Tudomásunk szerint nem a misztika hozta létre a XV. század utolsó évtizedeinek kolostori reformját, hanem ellenkezőleg a kolostori reformok eredményeképpen keletkezett egy kódex-irodalom, amelyikbe a misztika is felvételt talált.³ A misztikának tehát nálunk nem volt már szerzetesi reformokat létrehozó ereje, mint volt pl. Clairvauxi Bernát, vagy Assisi Ferenc misztikájának.

Harmadik általános jellemvonása kolostori irodal-

1. V.ö. pl. a hellénizmus korának az eklekticizmusát. Alkotás helyett gyűjtés /alexandriai nagy könyvtár/, eredeti gondolatok helyett magyarázás /grammatika/, önálló filozófiai módszerek helyett synkretizmus /ujplatonizmus/.
2. Turóczi-Trostler J.: Entwicklungsgang der ung. Lit. I. 19 l.
3. Horváth J. A magy. irod. műv. kezdetei 111-125 l.

munk misztikájának, hogy könnyebben elérhető célokat tűz maga elé, mint az ereje teljességében megnyilvánuló misztika. Megelégszik tomboló szenvedélyek helyett érzelmességgel, szertelen metafizikai spekulációk helyett erkölcsi elvek hangoztatásával, s ami a legfontosabb: az Istennel való egyesülés élménye helyett, egy sokkal kisebb élmény, Krisztus szenvedéstörténetének az átélése áll vallásossága középpontjában. Mindez a misztika szellemáramlatának ellanyhulását, erejevesztését s a középkori formák haldoklását jelenti.

A "misztikus ut" folyamatának áttekintésénél láttuk, hogy kódexeink szövegei milyen rendkívül nagy jelentőséget tulajdonítanak az alázatosság erényének. J. Huizinga, holland kulturtörténész a gőgöt és a kapzsiságot a régi és az újkor bűnként állítja szembe egymással. A gőg és fennhéjázás tipikusan a feudális és hierarchikus korok bűne, mikor ez folytonos tápanyagot nyer térdreboruló hódolásokban, hűbéresek szolgálatláttételeiben, ünnepélyes tiszteletadásokban és a fejedelmi pompában.¹ Ez magyarázza meg, hogy kódexeink-

ben oly sok irás dicséri az alázatosságot, a gőg és a fennhéjázás ellentétét. Hiszen az erkölcsi tanítás orvosság akar lenni, s az alázatosság hirdetésére ott és akkor van szükség, ahol és amikor a fennhéjázás betegsége igen erős. Elég Bakócz Tamás egyéniségére, nagyravágyására, fennhéjázására és pompaszeretetére gondolnunk, hogy megérthessük, miért foglal el olyan fontos helyet az alázatosság hangoztatása kolostori-irodalmunkban. De ha igaza van Huizingának abban, hogy a fennhéjázás és a gőg a középkor, különösen a XIV és XV. század büne, akkor az alázatosság /a gőg ellentéte/ oly nagy mértékben való kiemelése, mint azzal kódexirodalmunkban találkozunk, szintén erősen kötve van jelentkezése korához, a későközépkorhoz, és ez új társadalmi-és életformák jelentkezésével feleslegessé válhatik.

Kódexeink passió-misztikájának fájdalom-vágya, ha ezt egy vallásos szubjektivizmus kifejezésének fogjuk fel - mint ezt tettük is - az ujkor vallásos-

1. J. Huizinga: Helbst des Mittelalters 32 l.

sága felé utal. De felfogható e szenvedésvágy ugy is, mint egy különös menekülés a szenvedésekkel tele élettől. A szenvedés realitását ugy akarták kijátszani a kódexeink szenvedéseket kérő imáit olvasó szerzetesek, hogy a legnagyobb fájdalom elviselését, Krisztus kínjait tüzték maguk elé ideális, elérhetetlen célul. Az életet a maga egész realitásában élő ember előtt a szenvedés nem lehet cél, hiszen a mindennapok megpróbáltatásában eleget szenved. Azok azonban, akik ez elől megfutnak, kárpótolva hiszik a szenvedést követelő életet azzal, hogy annak követelményét /ahelyett, hogy megadnák azt/ ideális céllá magasztosítják fel.¹ Hogy kódexirodalmunk misztikájának jellemző sajátága a mindennapi élettől, a zajos világtól való elfordulás,

1. Összehasonlítható ez a lélektani folyamat egy egészen mindennapi, szemünk előtt lejátszódó megfelelőjével. A serdülő gyermekeknek a fantasztikus regények /Verne, May, Jókai, stb./ iránti érdeklődésére gondolok. A serdülő gyermek az élet mindinkább közeledő, durvának feltűnő valóságai elől az idealizált élet fantasztikumába menekül. Mennél kevésbé mer élni, annál többet olvas, mert a valóságok gondolati átélése gyakran könnyebb és magasztosabbnak tűnik fel, mint a hétköznapi életbe való elmerülés.

arra nemcsak következtethetünk, hanem ezt számos példával igazolhatjuk is. A Bod-kódex több mint felét az "embernek három fő ellenségé"-ről szóló elmélkedés teszi ki. Ugyanez az elmélkedés megvan a Lobkowitz-kódexben is.¹ Eszerint az elmélkedés szerint az "embernek első ellensége ez világ, ki szönetlen minket megcsak és elhítt". "Kell azért minekenk ez világot eltávoztatnónk sok okért": az élet félelemmel teljes, nincs benne nyugalom, gonoszszággal van tele, ellenségességet szerez Isten és ember között, végül mert hazug az élet és "megvakítja embernek okosságát"². De ugyancsak ez a élettől való elfordulás jellemzi azokat a szövegeket is, melyek a "szent fő jószágokat", vagyis a legnagyobb erényeket írják le. A Nagyszombati-kódex egyik szövege szerint például ha valaki alázatos penitenciát tart, jóakarát, szent szeretet van benne és áhítatos, vagy ha megtartja szerzetesi fogadalmát, gyakran megellékezik Krisztus szenvedéseiről és a háboruságot békésen viseli el: "Istennek előtte

1. Lobkowitz-k. 265-308 l.

2. U.o. 265-266 l.

igön kellemetős" lesz.¹ E tanítás is, mint látnivaló, az élet-szentséget csupán a befelé fordulásban látja. A világ megjavítása, a külső jócselekedetek szerinte nem cél. Számos hasonló példát sorolhatnánk fel, de e helyett idézzük inkább Horváth János szép összefoglalását kódexirodalmunk általános jellegéről: "A külső, világi eseményektől távol, szinte a világ folyásától függetlenül irták, olvasták e kegyes műveket, s e viszonylagos elszigeteltség teszi érthetővé, hogy éppen egy különben hanyatló korszak történetlapjait ékesítik." "Sziget, a békesség szigete volt maga az egész irodalom, s csak azoké, kik a széles folyón, mely a békétlen, a profán, nagy világtól elválasztotta őket, visszafelé soha át nem keltek."² Mi e "sziget"-szerűségben, a világtól való elzárkózásban is hanyatlást látunk, nem ugyan a magyar irodalom fejlődéstörténete, hanem a középkori misztika szempontjából. U-

1. Nagyszombati-k. 307-314 l. Hasonló erényeket sorol fel a Guary-k. "Hét szent jószág"-ról szóló szövege is /65 s köv.l./.
2. Horváth J. i.m. 111 és 112 l.

taltunk már rá, hogy bár a misztika elméletileg bizonyos fokig passzív álláspontot foglal el a világgal szemben¹, a nagy misztikusok kiváló gyakorlati emberek voltak. A ferencesek misztikájáról állapítja meg Troeltsch, hogy itt "az aszkézis nem csupán mortifikáció (s) dualista contemplatio, hanem a közösségért való pozitív munka, eszköz a "Corpus Christianum" szolgálataiban".² De maguk a magyar ferencesek és Dommonkos-rendiek is igen eltértek eredeti élethivatá-

1. Prohászka Lajos /A vándor és a bujdosó. Minerva XI.évf. 237 l./ a misztika kulturellenességét vagy legalább is a kultura iránti közömbös voltát a misztikusoknak adialektikus, az "ellenmondások feszültségétől megtisztult lélekállapottával" magyarázza.
2. Emil Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen /Ges.Schr.Bd. I. Tübingen 1912/ 238 l. - V.ö. Wilhelm Oehl bevezetését a "Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters" /München 1931/ c.kiadványhoz: "Diese Ekstatiker, Visinäre, Büsser, Prediger und spekulativen Philosophen erscheinen in ihren Briefen als zielbewusste Organisatoren, kluge Diplomaten, Kirchenfürsten, Ordensobere, Reformern, Friedensstifter, Naturforscher, Historiker und Mahner vor Fürstentronen". /XX.1./ L. még Stadelmann: Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. 115 l. 1.jegyzet.

suktól, mikor a tanítás és térítés helyett egy csupán önmagukba forduló, ön-javitást célul kitűző vallásos eszmény szolgálatába állottak.

A középkori vallásos kultúra végét, lezárását jelenti ez az állásfoglalás is, nemcsak azért, mert a következő /XVI. és XVII./ századok eszménye a harcos vallásosság, hanem azért is, mert e világtól való elzárkózással maga a középkori ember ismeri el eszméinek csődjét: lelép az érték való küzdés szinteréről és resignáltan nézi új eszme-világok, új kultur-célok megszületését.

Mikor kódexeink misztikájáról, mint az érzelmeség és tudatlanság vallásáról szóltunk, rámutattunk arra, hogy a "docta ignorantia" elve hogyan teremt lehetőséget a világi bölcselkedés megindulására, s egyben hogy mond ítéletet a vallás szolgálatában álló skolasztika felett. De nemcsak a tudatlanság, hanem az érzelmisség vallása is egy hanyatló kultúra terméke. A misztika életheletőségét a középkorban éppen a benne rejlő nagy érzelmi erő biztosította. A misz-

tika régen a legnagyobb célokért küzdők vallása volt, kódexirodalmunk korában pedig már csak egy biztosnak látszó menedékhely az élet forgatagából félreállók számára. A misztika azáltal, hogy érzelmi erejéből vésztett, megakasztotta saját fejlődése lehetőségét. Mert ha egy érzelmi jellegű vallásosságban éppen az érzelem ereje kezd csökkenni, akkor ennek a vallásosságnak végül önmagában kell zátonyra jutnia. Hiszen lényeges vonása elvesztésével, a nagy érzelmekről való lemondással a misztika éppen azt veszítette el, ami számára a további életlehetőséget biztosította volna. Hogy a fejlődés meg ne szakadjon, a vallásba új erőknek kellett bekapcsolódniuk...

Mikor felsoroltuk kódexirodalmunk misztikájának azokat a jellemvonásait, melyek arra mutatnak, hogy e misztikával kapcsolatban lévő szövegek összegyűjtőinek a világnézete és vallásossága a hanyatló középkorral együtt zsákutcába jutott, még nem merítettük ki sem kódexirodalmunk misztikájának, sem pedig e misztikát magáévá tevő közönség vallásos világnéze-

tének a jellemzését. Ha azt mondtuk kódexirodalmunk vallásosságára, hogy ez hanyatló misztika, ez a "hanyatló" jelző csak arra akar utalni, hogy e vallásosságban a középkori formák már többé-kevésbé kiélték magukat, de egyszersmind új lehetőségeket is hordanak magukban: új lehetőségeket új formák számára.

Ha most kódexirodalmunk misztikájának e másik csoportba osztható jellemvonásait vizsgáljuk, azokat, melyek mintegy átvezetnek bennünket az újkor szellemi világába, először is e misztika nemzeti nyelven írt művekben való jelentkezése tűnik szemünkbe.

A középkori nyelvlogikák, "jelentéstanok" /tractatus de modis significandi/ a szót, természetesen a latin szót, nem mint psychophysikai egységet tárgyalták. Számukra a szó csak egy szempontból volt fontos: hogy az mit jelent és e mellett nem voltak tekintettel a szó hangalakjára, és még kevésbé a szóhangulat-¹ ra. ¹ Érthető tehát, hogy a megmerevedett latin nyelv

1. M. Grabmann: Mittelalterliches Geistesleben 117
1. /Kap. IV. Die Entwicklung der mittelalter-

miért felelt meg a skolasztika fogalmiságának a legjobban: nyilván azért, mert itt a szó csakugyan csak egy fogalmat fejezett ki, s nem volt meg az a hangulati színezete, érzelmi tartalma, mint az anyanyelv szavainak. A vallásos-épületes iratok nyelve is megmaradhatott latinnak mindaddig, míg a vallásban nem az érzelem játszotta a legfontosabb szerepet. Az érzelem vallásossága, a misztika azonban fontossá tette a szóhangulatot és általában a nyelv érzelemkeltő erejét is. Ez az erő a latin nyelvben nem volt meg, vagy legalább is kevésbé volt meg, mint a mindennapi használatban egyéni élménytartalommal is eltöltődött nyelvben. Ezért mikor a vallásos szövegek írói - éppen a misztika hatásaként - elsősorban az olvasók érzelmeire akartak hatni, az anyanyelvhez kellett fordulniuk. De maguk a misztikusok is gyakran könnyebben ki tudták fejezni magukat anyanyelvükön. A misztika ellensége az éles fogalomelhatárolásoknak, nem annyira az egyes létezőkről beszél, fontosabb számalíchen Spachlogik/.

ra az egyedi léttel bíró dolgoknak az isteni egység által nyert értelme.¹ Ezért maguk az írók is néha szívesebben fordultak a nemzeti nyelvhez, mint a pontosan elhatárolt fogalmakkal bíró latinhoz. De emellett - mint Bühler utal rá - fontos szerepe van a misztika szubjektivitásának is a nemzeti nyelv előtérbe-juttatásánál. A misztika vallásosságának elterjedése előtt ugyanis a kórusban zsolozsmázó apácák számára csak az volt a fontos, hogy illő áhitattal és szépen énekeljék a himnuszokat vagy psalmusokat. Hogy megértettek-e minden latin szót belőle, az mellékes volt számukra. Azoknak az apácáknak azonban, akik magukévá tették a misztika vallásosságát "be kellett hatolniuk a szavak értelmébe is, ha ki akarták meríteni a nem is annyira liturgikus, mint inkább szubjektive épületes lelki gyakorlat élményértékét".² E momentumokhoz járul még egy harmadik: az, hogy ha a misztika a laiku-

1. V.ö. Josef Quint: Mystik /Merker-Stammler: Reallexikon d.dt. Lit.-gesch. Berlin 1931 Bd.4./69a l.

2. J.Bühler: Das deutsche Geistesleben im Mittelalter 49 l.

kusok körében, a begina-házakban, vagy a szerzetbe lépő, latinul nem tudó barátok és apácák között is el akart terjedni az illető nemzet nyelvén kellett közönségét eszméi számára meghódítani. Nagyjából e három okra lehet visszavezetni azt a tényt, hogy a misztika nyugaton, de különösen Németországban - itt már a XIII. század első felétől kezdve¹ - egy hatalmas nemzeti nyelven írt kolostori irodalmat hozott létre.

E feltételek, már mint a misztika érzelem-vallássága, szubjektívizmusa /erről még később is/ és egy laikus tömegnek a szerzetbe lépése² a XV. század végi, XVI. század eleji magyar kolostorok életében is jelentős tényezők voltak. Ezek alapján joggal következtethetjük, hogy kódexirodalmunknak ha nem is létrejötté, de magyar-nyelvűsége kapcsolatban lehet ez irodalom misztikájával. Nem akarjuk kódexirodal-

1. Az első német misztikus művet a legnagyobb német apácamisztikus, Mechthild von Magdeburg /Megh. 1293 körül/ írta; címe: "Das fliessende Licht der Gottheit" .
2. Thienemann T. Városi élet a magyar középkorban /Minerva II. 1923 évf./ 65 l.

munk magyar nyelvűségét egyedül a misztika eredményének tulajdonítani, de mint egy belső magyarázó elvnek, joggal jelentőséget tulajdoníthatunk ennek is. - Ezzel azután megtaláltuk azt az első szálat, amelyik a misztika vallásosságából az ujkorba - elsősorban a protestánsizmus nemzeti nyelvű vallása és irodalma felé - vezet.

A Ludolphus de Saxonía latin eredetijéből fordított, Érsekujvári-kódexbeli imákkal, s egy részben Bonaventurából átdolgozott passió-szövegünkkel /Lobkowitz- és Debreceni-kódex/ kapcsolatban már utaltunk a misztika, közelebbről kódexirodalmunk misztikájának a szubjektívizmusára. Láttuk, hogy a szenvedés-vágyat tartalmazó szövegeink is kapcsolatba hozhatók a szubjektív vallásossággal. Rámutattunk arra is, hogy egy egyéni élményt célul kitűző vallásosság - kódexirodalmunk passió-misztikája - miképpen válhatott új formák előkészítőjévé azáltal, hogy egyrészt az egyéni élmény hangsúlyozásával lehetővé tette a hagyományokhoz kötött gondolkodásmódtól való eltávolodást,

másrészt pedig az élmény hangsúlyozásával megnyithatta a tapasztalatokból kiinduló gondolkozásmód előtt az utat. De még talán fontosabb és konkrétebb eredménye a misztika szubjektivizmusának az, hogy előkészítőjévé vált a reformációnak. Azáltal, hogy a valóságosság egy egyéni élményben - ha a passió contemplatív átélésben is - csucsosodik ki, az egyénnek Istenhez való viszonya az egyén magánügyévé válik. Ezt az élményt nem élheti át helyette senki, s ennél az élménynél az egyház közvetítő szerepe is feleslegessé válik. A misztika szubjektivizmusának ez a következetes végiggondoltsága, mely az egyházi tanokkal való nyílt szembeszállásra vezetett volna, természetesen nincsen meg kódexirodalmunkban, de magvannak ez "eretnek" állásfoglalásnak a gyökerei. A misztika szubjektivizmusa Németországban már a XIV. század közepén eretnek-mozgalmakba torkollott. Laikus körök elszakadtak a papi vezetéstől, nem törődtek az egyházdogmáival, úgy gondolták, hogy érzéseik jámborsága és istenes életre való törekvésük inkább biztosítja

számukra az üdvösséget, mint a római egyház közvetítő szerepe és egész "üdv-intézménye".¹ Kódexeinkben a misztika ~~(nem)~~ szubjektivizmusa nem vezetett ilyen "eretnek"-mozgalmakhoz, egyrészt mert az egyház e szubjektivizmust saját keretein belül le tudta vezetni, másrészt mert nálunk a misztika szubjektivizmusa igen későn, csak a reformáció hajnalán jelentkezett s így a szubjektív vallásosság eredményei egyenesen a protestánsizmus felfogásába torkolhattak.

E szubjektivizmus az egyház keretein belül is megmaradhatott, ha az egyház vallásos objektivizmusát nem vetette el. Ez esetben csupán abban nyilatkozott meg, hogy a sákramentumoknak nem az egyéntől független üdv-közvetítő értékét hangsúlyozta, nem az "opus operatum"-ot, a szentségvételt mint olyat, hanem a szentségvételnél tanúsított szubjektív magatartást, az "opus operandum"-ot.² Az Érsekujvári-kódex compilátora /Sövényházi Márta/ például a töredelmes szivről, gyónásról, böjtről, alamizsnáról és

1. V.ö. J. Böhler i.m. 50.l.; W. Stammer: Von der Mystik zum Barock. 1 l.

imádságról szóló elmélkedés után egy olyan tanítás-szöveget másolt a kódexbe, mely kiemeli, hogy "kettő vagyon, ki embernek bizodalmat ad idvességéről mind életében, mind halálának idején: első szeretet, más a lelkiismeret tisztasága."¹ Ugyanez a szöveg hangsúlyozza, hogy "minden szentség nálad lehet, de azért gonosz lehetsz és kárhozhatol, de az szeretettel /szubjektív érzés!/ gonosz nem ~~e~~lhetsz, sem nem kárhozhatol".²

Az egyház ily módon levezethette és saját céljai szolgálatában hasznosíthatta a misztika szubjektívizmusát, azonban a reformációt, azt a nagy vallásos mozgalmat, mely törhetetlen meggyőződéssel hirdette, hogy a hit, az embernek Istennel való személyes viszonya a vallás lényege, már nem akadályozhatta meg, és annak sem állhatott útjába, hogy a misztika szubjektívizmusa előkészítse a reformáció egyes, később az evangélium tételeivel megalapozandó tanát.

2. J. Böhler i.m. 49 l.

1. Érsekujvári-k. 54lb 1. /"A lelkiismeretről"/

2. U.o.

Kevesebb szövegünk szól róla a szubjektivizmusnál elszigeteltebben is jelentkezik kódexirodalmunkban az a gondolat, mely bizonyos mértékben szintén a misztika vívmánya,¹ s melyet ugyancsak a protestánsizmus fog majd erőteljesebben hangsúlyozni és dogmájává tenni: a hit által való megigazulás gondolata. A Székelyudvarhelyi-kódex egy halálról szóló elmélkedése arra tanítja olvasóit, hogy a haldoklónak olyan kérdéseket tegyenek fel, melyekből kitetszik, hogy az illető "az üdvözülendőknek számi közül való-e"? A hatodik ilyen kérdés: hiszi-e, hogy "mehessen az örök életre: nem az ő tulajdon érdemeiért, de csupa csak az édes Jézus Krisztusnak kénjának érdemeinek miatta?" Ha a haldokló igenlő választ ad: "tahát üdvösségnek jegye".² Épp ily félreérthetetlenül emeli ki a Nagyszombati-kódex egyik tanítása is a hit üdvözítő voltát: "Mikoron embör igaz hitbe nincsen, akármene /a.m. akármennyi/ jót tegyen, semmit örök üdvösségnek nem használ".³

1. W. Stammer 1.m. 3-4 l.

2. Székelyudvarhelyi-k. 292 l.

3. Nagyszombati-k. 306. l.

Hogy a hit által való megigazulás gondolata és a misztika vallásossága közti összefüggést megérthessük, újra emlékezetünkbe kell idéznünk kódexirodalmunk misztikájának azt a sajátosságát, hogy e vallásosságának lényeges jegye a világtól való elzárkózás és annak következménye, a befeléfordulás. A "misztikus ut" tárgyalásával kapcsolatban megemlékeztünk a misztika erkölcsstanáról is. Kiemeltük, hogy a misztikusok - különösen pl. Eckhart mester - a külső jócselekedetknél előbbre helyezik, fontosabbnak tartják a lélekben való megváltozást. A misztika egyik fajtája, az amelyik a katolikus vallással szemben már eretnekségnek mondható, az alamizsnaadást, misehallgatást, böjtölést stb. teljesen feleslegesnek is tartja, mert "semmit sem használ a léleknek".¹ Eddig - mint láttuk - nem megy el a mi kódexirodalmunk misztikája, de a léleknek, a hívő léleknek az elsőbbségét számos szövegünk kiemeli a külső jócselekedetek

1. Limburger Chronik 1388-ból. Idézi W. Stammer
1. m. 1 l.

3. Kódexirodalom 1. k. 106 l.

rovására.¹ Ha most már erre a gondolatra nagyobb hangsúly kerül, s a külső cselekedetek sem vesztik el értéküket, csak ~~(egy)~~ érdem-szerző jelentőségük vesz el és úgy fogják fel őket, mint "az igaz hit által Krisztusba oltott" ember hitének "jó gyümölcsseit",² de a fontos mégis a "lelki jómivelkődöt" marad: akkor már kialakult a protestáns egyházak fontos tétele: az egyedül igaz hit által való üdvözülés gondolata. Mint láttuk, e gondolat előkészítése megvan, sőt két esetben határozott kifejezése is belekerült középkorvégi kolostori irodalmunkba.

Azzal a felfogással, mely szerint az embert nem üdvözíthetik a külső cselekedetek, szoros kapcsolatban van az a mély büntudat, mely kódexeink ~~(legtöbb)~~ imájának,³ de néhány elmélkedő-tanító szövegének is

1. A Debreceni-k. egy Kempis "Imitatio Christi"-jéből fordított szövege "az lelki jómivelkődötök"-ről is tud. Ha ezekre adod magadat - tanítja a szöveg - "kétségnelki meglátod Istennek országát tereád szállania". /284 l./
2. V.ö. Heidelbergi-katé /megjelent 1563/ 64 kérdését.
3. Gorzó Gellért /Ráday Pál Imádságai. Irod.-tört. Közl. 1915 évf. 156 l./ is utal egy Gyöngyösi /28 l./ és egy Cech-kódexbeli /67 és köv.l./ 1-

alaphangja. E büntudat kifejezése leginkább a Kempis "Imitatio"-jából fordított szövegeinkben van meg. A Lobkowitz-kódexbeli "Olvastatik ett az irás az emböri gyarlóságnak, nyavalyásságnak meggondolásáruul" cím-közleményü fejezet emelkedik ki különösen ebből a szempontból.¹ "Gyarló és nyavalyás" emberről, "emböri rothatatosságról"-ról, "nyavalyás, eltorhadandó élet"-ről beszél. De a Lobkowitz-kódex más fejezeteit is jellemzi e hangnem: "Én vagyok szegén te szolgád, és elvetött férög, naggyal inkább utálatos, hogy nem mint én magam tudnám és merészködém mondanom... Semmi nem vagyok én. Semmit nem vallok, nem birok és emmagantul semmit nem tehetök".² Az Érsekujvári-kódex tanításai közül is kiválik egy, a penitenciáról szóló, ebből a szempontból.³ És jellemző, hogy a tanítások különben döcögös és fölöttébb prózai nyelve

mára, "mely az egyéni érdemtelenység végleges kiélézésével s a krisztusi érdemek közbevetésében való bizakodás rendithetetlenségével, kifejezés tekintetében megközelíti a későbbi protestáns felfogást."

1. Lobkowitz-k. 52-61 l.

2. U.o. 102 l.

3. Érsekujvári-k. 170-177 l.

itt szinte költői magaslatra emelkedik. Érzik, ^{hogy} a fordító itt nem egy számára közömbös szöveget dolgozott át magyarra, hanem a felkiáltásokkal, lírai kitörésekkel színezett tanítás megfelelt az ő érzelem és gondolatvilágának is. Mindez arra utal, hogy a későbbi, XVI. századi protestáns irodalam bűnbánattal teljes költészetének /Balassa!/, de magának a protestántizmusnak az emberi cselekedetek teljes érdeemt-lenségéről alkotott felfogásának is bizonyos fokig megvannak az előzményei kódexirodalmunkban. E mély büntudatnak azonban - mint a misztika lényegének tisztázásnál utaltunk rá - a tulajdonképpeni misztikához nem sok köze van. Hiszen a misztika felfogható olyan vallásosságnak is, mely az emberi büntudat lehető teljes kikapcsolására törekszik. De annak a misztikának a keretébe, mely kódexirodalmunkban jelentkezik, szervesen beletartozik a bűnbánat hangja. Az emberi értéktelenség hangsúlyozása ugyanis értelmezhető úgy is, mint az Isten előtt való aláztatosságnak konkretizálása. Arra pedig, hogy kódex-

irodalmunk misztikájának igen fontos jegye az aláza-
tosság törvényének a kiemelés, már többször utaltunk.

A misztikához ugyan semmi köze nincsen, de ha már
arról van szó, hogy kódexirodalmunk egyes szövegei-
nek a vallásos magatartása mennyiben válhatott a pro-
testantizmus előkészítőjévé, érdekes azt is megjegyez-
ni, hogy középkorvégi kolostori irodalmunk közönsége
előtt még a predestináció gondolata sem lehetett e-
gészen ismeretlen. "Keressétek az édes Ur Istent
mindeneknek fölötté - tanítja az Érsekujvári-kódex
isten szeretetről szóló szövege - mert ő titeket vá-
lasztott idvességre ez világnak kezdetinek előtte."¹

Kódexirodalmunk misztikájának nemzeti nyelvüské,
szubjektívizmusa, a hit egyedül üdvözítő voltának a
tanítása, továbbá a misztikával kapcsolatban levő
szövegeinkben jelentkező mély büntudat azok a gon-
dolati szálak, melyek későközépkori kolostoraink
vallásosságától mintegy átvezetnek bennünket a refor-
máció, a protestantizmus gondolatvilágába. Ezeknek

1. Érsekujvári-k. 238 l. ~ "qua ipse te elegit
ante saecula" / Migne id.kiad. Tom. 184.1221D 1./

a szálaknak a meghuzásával azonban még korántsem meritettük ki kódexirodalmunk misztikájának abból a szempontból való jellemzését, hogy az mennyire enged kitekintést következő korok vallásossága felé. Mert amennyire a kódexirodalmunkban jelentkező misztikus vallásosság az előbb említett szempontokból felfogható a magyar protestantizmus előkészítőjének, más szempontból, ugyanannyira, vagy még inkább felfogható a magyar ellenreformációs katolicizmus szellemi kiindulópontjának is.

Kódexirodalmunk misztikájának megítélésénél ugyanis nem szabad szem elől tévesztenünk azt a tényt, hogy minden misztikus áramlat vallásos elmélyülést vont maga után következményül.¹ Kódexirodalmunkból a tulajdonképpeni misztika, az amelyik az emberi énnel az Istenbe való teljes feladását hirdeti, hiányzik. Kivételt ez alól csak az Érsekujvári-kódexbeli Sien-
nai Szt.Katalin-legenda, s néhány Istennel való egye-

1. V.ö. J.Bühler: Das deutsche Geistleben im Mittelalter 48 l.; Szelényi Ö.: A misztika lényege és jelentősége 19 l.; Jancsi L.A misztikus intuición 63 és 102 l.

sülésre felszólító szövegrészlet alkot. Ez utóbbiakról azonban megállapítottuk, hogy ezeknek sem igen lehetett a reális vallásosság szempontjából értékük, s csupán arra utalnak, hogy a misztika frazeológiája kódexirodalmunk korában még élt. De ha az a tulajdonképeni, "virágzó" misztika hiányzik is kódexeink ^{ből} (szövegeiből), megvan bennük a misztika vallásosságának számos következménye, és megvan bennük egy - mondhatnánk - "lefokozódott" misztika, melynek célja nem az Istennel való egyesülés élménye, hanem a vallásosságnak passió-élményekben való felold~~é~~ása és tiszt~~á~~tt^{án} érzelmi térre való terelése. Ha azonban egy vallásosságban az üres formalizmusok helyett az élményszerűség lép előtérbe, ~~al~~gyen az a vallásos élmény bármilyen természetű is, éppen mivel az Istennek lélekben való imádását vonja maga után, feltétlenül magasabbrendű és mélyebb, mint egy olyan vallásosság, mely megelégszik az egyház által előírt szabályok és formulák megtartásával. Ez kódexirodalmunk misztikával kapcsolatos szövegeinek is az egyháztörténet szempontjából legnagyobb ér-

tékük. A középkori egyháznak - mint már utaltunk rá - sikerült - legalább részben - saját keretein belül levezetni a misztikának a vallásosságot szubjektív élménnyé ^{te} terő erejét, s ezáltal elérte azt, hogy a misztika vallásosságának csak egyes eredményei szivárogtak át a protestantizmusba. Maga a középkori misztika azonban egészben véve nem lépte túl az egyház által megvont határokat, de még elmélyítette, lelkibé és személyibbé tette az egyház által képviselt addigi vallásosságát. Ezért azután, mikor a protestantizmus egyre fenyegetőbbé való terjedése a katólikus reakciót életre hívta, az az evangélium tiszta keresztényi eszméit valló protestantizmussal nem állíthattott szembe egy üres formalizmust, hanem - legalább részben - vissza kellett térnie a misztikusok vallásosságához, s abból ^{ki} kellett emelnie azt, ami abban nem volt időhöz kötött jelenség, s a nagy tömegek számára is megfelelőnek bizonyult. S ez a vallásosságnak épp az a lelkigyakorlat-szerű elmélyítése volt, melyvel legtisztábban kódexeink passió-szövegeiben ta-

lálkoztunk. Mint már utaltunk rá, több passió-szöve-
günk fontosabbnak tartja a szenvedéstörténet objektív
tényeinek elmondásánál azt a belső, lelki történést,
amit a passió fölött való elmélkedés, a passió-szöve-
gek olvasása vagy hallgatása az elmélkedőből kivált.

"Ugyanazon módja ez az élményszerű elmélyítésnek - ír-
ja Horváth János is - melyhez később Loyola Ignác tért
vissza lelki gyakorlataival".¹ Nem véletlen az sem,
hogy Kempis "Imitatio Christi"-jét, amelyikből hét
kódexünkben is van fordításrészlet,² éppen Pázmány
Péter, az ellenreformáció magyarországi vezére fordí-
totta le először teljes egészében nyelvünkre.

Kódexirodalmunk misztikája azonban nemcsak a refor-
máció, és a katolicizmus új utai felé enged a közép-
kor világából kitekintést, hanem - mint annak idején
bővebben megemlékeztünk róla - bizonyos tekintetben
a renaissance felé is. Az európai emberiség ujkor-ele-

1. Horváth J. im. 176 l.

2. Miklós R. /A Krisztus Követése magyar fordítá-
sai 24-27 l./ a következő kódexeket sorolja fel:
Lobkowitz /31-32, 35-48, 52-59, 61-65, 68-76 ,
86-97, 99-100, 322-324 l./, Lázár /119-138, 194-
198, 238-299 l./, Debreceni /238-246, 275-296 l./

ji nagy "ujjászületés"-gondolata vallásos indittatásokra megy vissza. A vallásos "rinascita" apostolai Fiorei Joachim és Assisi Ferenc voltak. Assisi Ferenc életének legendája pedig három kódexünkben is megvan. A Virginia-kódexbelin, meg Seuse-fordításunk természetleirő részletén megismertük a misztikának azt a fajtát, melyet természetmisztikának neveznek, s mely az embert körülvevő természeti világ felfedezésével lehetővé tette egy olyan gondolkozásmód kialakulását, melynek középpontjában már nem Isten, hanem az ember és a természet áll. De a metafizikai spekulációkról való lemondással, s ehelyett egy bizonyos valóságok-felé fordulással, amit passió-szövegeink realizmusának neveztünk, más szövegeinkben is talákoztunk. Ez, meg magának a misztika vallásosságának "tapasztalati"-jellege előkészítője, távoli szellemi elődje a renaissance természeti világ felé fordulásának.

Azt mondottuk fentebb, hogy kódexainkban misztika

Nádor /7-8 l./, Weszprémi /132-134 l./
Nádor /27 l./, Guary /133-134 l./
Nádor /27 l./, Guary /133-134 l./, Bod /26-

tikája önmagában véve is a hanyatlás jeleit mutatja: egyes jellemvonásai egy felbomlásban levő világnézeti rendszerre utalnak, mások viszont már ujkori jelenségek csiráit hordják magukban. De lehetetlen rá nem mutatnunk arra is, hogy kódexirodalmunk misztikája, vagyis az a világnézet, mely a misztikával kapcsolatban levő szövegek kiválogatásában megnyilatkozott, feltűnő hasonlóságot mutat egy főleg a nyugati államokban, elsősorban Hollandiában, de Francia- és Németországban is elterjedt későközépkori vallásos irányzattal.

J.Huizinga, a középkorvégi kulturtörténet nagy buvára "Herbst des Mittelalters" c. műve "Religiöse Erregung und Phantasie" c. fejezetében a kor /XIV, XV. század/két vallásos irányzatát különbözteti meg. Az egyik szertelen lelkesedésben, féktelen érzelmi kitörésekben, a másik a világtól való elzárkózásban, szándékos tudatlanságban, jámbor kegyességben nyilvánult meg. Ez utóbbi vallásos irányzat "devotio moderna" néven vált ismeretessé. E vallásosság azoknak

a "pietista" körében alakult ki, akik magukat tudatában léve ujitó voltuknak, modern, korszerű jámboroknak mondták.¹ Társasági formájuk az érzelmes szellemi közösség volt, csendes intimitás egyszerű emberek és asszonyok között, akik megcsodálták Kempis Tamásnak a világban való járatlanságát s egy windesheimi prátort tiszteletadó melléknévvel "Nem-tudom János"-nak hívtak. A maguk világán kívül nem ismertek más világot. Azáltal tisztították meg magukat, hogy a gonoszt kizárták körükből.² A misztika szélsőséges irányzatával, melyből az ő életformájuk is kinőtt, nagyjából szakitottak s ezzel elejét vették annak is, hogy az egyház mozgalmukat "eretnek" jelzővel bélyegezhesse meg. A németalföldi "korszerű jámborok" vallássosságát - Huizinga szerint - praktikus erkölcsiesség és bizonyos józanság jellemzi. De sokra becsülték a szívből fakadó gyengédséget is és a Krisztus szenved-

1. J. Huizinga: Herbst des Mittelalters 275 l. - A "Devotio moderna" megalapítója a flamand Johannes Ruysbroeck /1293-1361/. Az ő és a vezetése alatt álló groenendaeli társaság hatása alatt szervezte meg Geert Groot /megh. 1384/ és Florens Radewijns /megh. 1400/ azt a társas formát

désein való elmélkedések által előhívott jámbor köny-nyeket.¹

R.Stadelmann "Vom Geist des ausgehenden Mittelalters" c. munkájában a "devotio moderna"-ban megnyilvánuló rezignációt emeli ki. A "korszerű jámborok" csalódtak az életben és ezért fordultak el tőle. Az igazságért való küzdeletről eleve lemondtak, s a "bölcstudatlanságban", a "docta ignorantia"-ban látták szellemi fejlődésük célját.² Misztikájuk szem előtt tartotta a reális lehetőségeket, metafizikai spekulációktól óvakodtak, s tanáikat nem saját vallásos tapasztalatukra építették fel, hanem hitelesnek elismert forrásokból indultak ki. Misztikájukat - Stadelmann szerint - az átéltség hiánya jellemzi, s az, hogy a misztika náluk tisztán csak irodalmi jelenség volt.³ "Erkölcsi

/"Die Brüder des gemeinsamen Lebens" és "Windesheimer Kongregation"/, mely a "devotio moderná"-t kifejlesztette és széles körben elterjesztette. V.ö. J.Quint: Mystik 85a l.; u. i. irodalom is.

2. Huizinga i. m. 277 l.

1. U. o. 277-279 l.

2. R. Stadelmann: Vom Geist des ausgehenden Mittelalters 74-79 l.

3. Stadelmann i. m. 104-106 l.

érzelmes, terméketlen-passzív, korlátozott-negatív vallásosság" volt ez.¹

Azokat a kulturtörténeti szálakat, melyek a "devotio moderna"-t középkorvégi magyar kolostoraink vallásosságával összekötik, nem lehet feladatunk felfejteni. Elég ha utalunk arra, hogy - Stadelmann szerint - a "devotio moderna" is kolostori reformok következménye,² éppogy mint - Horváth János megállapítása szerint - a mi későközépkori kódexirodalmunk is. Nem lehetetlen az sem, hogy középkorvégi kolostoraink vallásossága tudatos "modern jámborság" volt. Ráskai Lea, a Domonkos-kódex másolója 1517-ben feljegyezte, hogy "ezen esztendőben halának meg az vén sororok, Legédy Kató asszony, mind az többi".³ Horváth János szerint ezek "nem csupán előregedett apácák voltak, hanem utólsó maradványai egy korábbi, még a reform előtt beöltözött apáca-típusnak."⁴ Ha e két apáca-típus megkülönböztetése szokásos volt, valószínű,

1. Stadelmann i.m. 113 l.

2. U.o. 110 l.

3. Domonkos-k. 265 l.

4. Horváth J. i.m. 125 l.

hogy az "uj apácák", Ráskai Lea nemzedéke, a vallásosság tekintetében is elkülönült, "modern" volt a Legény Katóék régibb generációjával szemben.

Azok a kódexek, melyekben a misztika vallásosságával kapcsolatba-hozható szövegeket találtunk az egy Érdy-kódex kivételével /mely karthausi eredetű/ mind Ferences- és Domonkos-rendi kódexek voltak.

A ferencrendiek közül különösen kiemelkedik a Nagyszombati-kódex /1512-13/ Seuse-fordításával és a lélek méltóságáról szóló szövegével. A Lobkowitz-kódex /1514/ Bonaventura eredetijéből fordított passiójával és Kempis Tamásnak a világ megutálásáról szóló /kódexünkben Szent Bernátnak tulajdonított/ szövegeivel vonta magára figyelmünket. Két az alázatosságot dicsérő szövege, ugyancsak Bonaventura-passiója és Kempis-részletei miatt érdemel megemlítést a Debreceni-kódex /1519/ is. A Vitkovics- /1525/ és a keltezetlen Weszprémi-kódexet passió-szövegei sorolják a misztikával közelebbi kapcsolatot mutató kódexek

közé.

A Domonkos-rend kódexei közül az Érsekujvári
/1530-31/ nemcsak nagy terjedelme és verses Alexand-
riai Katalin-legendája, hanem számos misztikus szö-
vege is értékessé teszi. A napi foglalatosság ideje
szerint beosztott és egy elbeszélő-jellegű passiója,
meg a "Liber de modo bene vivendi"-ből való isteni
szeretetről szóló szövege vonta magára figyelmünket.
De itt találtunk egyedül jó példát a misztikus egye-
sülés (és) általában az extatikus misztika bemutatásá-
ra /Siennai Szt.Katalin legendája/. A kódexnek az
emberi lélek nemességéről írott szövegét is a misz-
tika vallásosságával kapcsolatos szövegek közé sorol-
tuk. A Domonkos-rendi kódexek közül kiemeltük még a
keltezetlen Virginia-kódexet, melynek Ferenc-legen-
dája a sympatikus-természet-misztikával, apáca-sza-
bályzata pedig kolostori vallásosságunk egyes esz-
méivel ismertetett meg. A Horvát-kódexet /1522/ egy
Krisztus szeretetéről szóló szövege, a Winklet /1506/
pedig egy "ájojtatus gondolatok" c. imasorozata, to-

vábbá a fent említett "Liber..."-ből való fordítás-részlete sorozza a misztika szempontjából értékesebb kódexek közé.

Amint nem lehet pusztán véletlennek tartanunk azt, hogy középkorvégi kódexeink zömét Ferences- és Domonkos-rendi szerzetesek irták, éppogy nem véletlen az sem, hogy e szerzetek kódexei emelkednek ki a misztika szempontjából is. Hiszen - mint Mályusz Elemér megállapította - "az új egyházi műveltséget... a XIII. század elején alakult kolduló rendek, a ferencesek és domonkosok juttatták el Magyarországra, s tették ily módon lehetővé, hogy a román stílus korszakát felváltsa a gótika".¹ Ezek a rendek lehetnek tehát elsősorban azok, melyek keretén belül a misztika mint par excellence gótikus vallásosság a fejlődésnek arra a fokára eljuthatott, melyben az kódexirodalmunkban megnyilvánul.

Ez a misztika már messze eltávolodott attól az ideáltól, mely a nagy magyar Domonkos-rendi apáca,

1. Mályusz E.: Árpádházi Boldog Margit /Károlyi-
emlékkönyv/ 358 l.

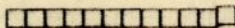
Boldog Margit életét hevitette, de ez az eltávolodás csak viszonylag jelent hanyatlást. Ha önmagában vizsgáljuk a fejlődést, azt kell mondanunk, hogy a Ferences- és Domonkos-rend a XVI. század első negyedében is megtartotta azt a kulturális szintet, melyen akkor állt, midőn hazánkban elsőül honosította meg a gótikus műveltséget. A XV. század végén ugyanis /de különösen a XVI. század elején/ a korszerű már nem az volt, mint a XIII. században. Ha akkor az ereje teljességében megnyilvánuló gótikát kellett a Ferences- és Domonkos-rendnek képviselnie /Boldog Margit!/, most, az ujkor küszöbén már egy "devotio moderna"-szerű vallásosság felelt meg a fejlődésnek.

Annak pedig, hogy a magyarországi kolduló-rendek a középkor végén is egy szinten állottak a nyugati fejlődéssel, az a rendkívül nagy jelentősége van, hogy ezáltal lehetővé tették a magyarság szélesebb rétegei számára is a nyugati művelődéssel való további lépéstartást. A ferenceseknek és a Domonkos-rendieknek, mint a magyarság nagyobb tömegeihez kö-

zel-álló szerzeteseknek volt meg egyedül az a lehetőségük, hogy - ha csak töredékekben is - közöljék a néppel /a köznemességgel/ azt a vallásos műveltséget, mely akkor a legkorszerűbb volt. Hogy ennek a jelentőségét megérthessük, elég ha arra utalunk, hogy a német és a svájci reformáció is abból a világnézeti talajból sarjadt ki, mely hazánkban is elő volt nagy változások számára készítve. Hogy a reformáció hazánkban oly gyorsan elterjedhessen, mint ahogy az a XVI. század folyamán bekövetkezett, annak az isteni kegyelmen kívül legfontosabb előfeltétele az volt, hogy a magyarság az új, a középkorinál mélyebb és evangéliumibb vallásosságra már elő legyen készítve. Ezeknek az előkészületeknek a nyomati próbáltuk kódexirodalmunkban felkutatni. Ugy találtuk, hogy a fejlődésnek kettős lehetőségét tartotta nyitva kódexeink misztikája: egyrészt az elavult és kiélt középkori formák már megérttek arra, hogy reakciót váltsanak ki, s pusztulásuk új formák számára nyisson lehetőségeket, másrészt e későközépkori formák is hordanak magukban

már olyan csirákat, melyek kibontakoztatása egyenes ut a fejlődés számára.

Kódexirodalmunknak csak egy rétegét vettük vizsgálat alá: azt, amelyik a misztikával valamilyen kapcsolatban van. Kódexirodalmunknak több ilyen rétegét felkutatni, s azt feldolgozni újabb kutatások számára szép eredményeket ígérő cél lehet.



Forrásmunkák.

Nyelvemléktár. Régi magyar codexek. Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi bizottsága. Szerkesztik: Budenz J., Szarvas G., Szilády Á., II.-XV. kötet. - A II, IV.-XIV. kötetet közléteszi Volf György, a III. kötetet Komáromy Lajos és Király Pál, a XV. kötetet Katona Lajos. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia 1874-1908.

Régi Magyar Költők Tára I. kötet. Középkori magyar költői maradványok. A Magyar Tudományos Akadémia megbízásából közléteszi Szilády Áron. Budapest: Magy.Tud.Akad. 1877.

Monumenta Romana Episcopatus Vesprimiensis. A veszprémi püspökség római oklevéltára I. kötet. 1103-1276. Kiadja Fraknói Vilmos. Budapest 1896.

/Stagel, Elsbet/ Das Leben der Schwestern zu Töss beschrieben von Elsbet Stagel samt der Vorrede von Johannes Meier und den Leben der Prinzessin von

Ungarn. Herausgegeben von Ferdinand Vetter /Deutsche Texte des Mittelalters herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band VI./ Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1906.

/Suso [Seuse], Henricus, Amandus/ Incipit prologus libri qui intitulatur horologium eterne sapientie. É.n., h.n. /Köln: Winters 1480/ Berlin, Preussische Staatsbibliothek. Inc. 884. 8°

/--/ Incipit horologium eterne sapientie. Coloniae: Landen 1496. Berlin Preuss. Staatsbibl. Inc.1085.8°

Liber de modo bene vivendi ad sororem. Edidit J.-P. Migne: Patrologiae cursus completus. Lat.Tom. 184. Parisiis 1854.

Hieronymi, Eusebii S.: Regula Monachorum. Ed. Migne: Patr.c.c. Lat.Tom. 30. Parisiis 1846.

Eckhart, Meister /Deutsche Mystiker des XIV. Jahrhunderts. Band II./ Herausgegeben von Franz Pfeiffer. Leipzig: Göschen 1857.

Irodalom.

/Csak a többször idézett vagy fontosabb művek./

Altmann, Ulrich: Vom heimlichen Leben der Seele. Breslau: Trewendt u. Grainer. 1925.

Bartók György: A középkori és ujkori filozófia története. /Református Egyházi Könyvtár XVIII. kötet/
Budapest: Sylvester R.T. 1935.

Beth, Karl: Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens.
Berlin-Leipzig: Teubner 1927.

Burdach, Konrad: Reformation, Renaissance, Humanismus.
2.Aufl. Berlin-Leipzig: Gebr. Paetel 1926.

Bühler, Johannes: Das deutsche Geistesleben in Mittelalter. /Deutsche Vergangenheit/ Leipzig: Insel
1927.

Clemen, Carl: Die Mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung. Bonn: Röhrscheid 1923.

Dempf, Alois: Meister Eckhart. Leipzig: Hegner 1934.

Dittrich, Ottmar: Geschichte der Etik. Bd.III. Mittelalter bis zur Kirchenreformation. Leipzig:Meiner

1926.

Gorzó Gellért: Ráday Pál imádságai. Irodalomtörténeti
Közlemények 1915.

Grabmann, Martin: Mittelalterliches Geistesleben. Mün-
chen: Huebner 1926.

Heinzellmann, Gerhard: Glaube und Mystik. Tübingen:
Wunderlich 1927.

Hofmann, Paul: Das religiöse Erlebnis /Philosophische
Vorträge. Veröffentlicht von der Kant-Ges. Nr.28./
Charlottenburg: Pan Verl. 1925.

Horváth Cyrill: A Margit-legenda forrásai. /Különle-
nyomat a budapesti IV.ker. községi főreálisk. 1907-
08 évi értesítőjéből./ Budapest 1908.

-- Kódexeink skolasztikus elemei. Irod.-tört.Közl.
1932.

-- Joannis Vercellensis és a magyar Margit-legenda.
/Magy.Tud.Akad. Értekezések a nyelv és széptud.
köréből. XX.5./ Budapest 1908.

Horváth János: A magyar irodalmi műveltség kezdetei.
Budapest: Magyar Szemle Társaság 1931.

Horváth János: Az irodalmi műveltség megoszlása. Magyar humanizmus. Budapest: Magyar Szemle Társaság 1935.

Huizinga, J.: Herbst des Mittelalters. Deutsch von Wolff Mönckenburg. 3. Aufl. Leipzig: Köner. É.n. /1930./

Husztí József: Platonista törekvések Mátyás király udvarában. Minerva III-IV. /1924-25/ évf.

Imre Sándor: A középkori magyar irodalom stíljáról. /Olcsó Könyvtár 719-720 sz./ Budapest: Franklin 1890.

Jancsi László: A misztikus intuición. /Spec. dissert. fac. Philos. Reg. Hung. Univ. Elisabethinae Guñqueecclesiensis 25. / Pécs: Dunántul R.T. 1931.

Joël, Karl: Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Jena: Diederichs 1906.

Karácsonyi János: Szt. Ferenc rendjének története Magyarországon 1711-ig. I. kötet. Budapest 1922. II. K. Budapest 1924. A Magy.Tud.Akadémia kiadása.

Karrer, Otto: Meister Eckehart. München: J. Müller É.n./1926./

Kastner Jenő: Együgyü lelkek tüköre, Minerva VIII.

/1929/ évf.

Katona Lajos: A Teleki-codex legendái. Akadémiai Értesítő XV. köt. /1904/.

Kónya József: A természetszemlélet irányelvei a régi magyar irodalomban. /A debreceni Ref.Kollégium Tanárképző Intézetének Dolgozatai. Különlenyomat a 13. számból./ Debrecen: Bertók 1936.

Kozma Erzsébet: A misztika és boldog Margit. /Bölcsészeti doktori értekezése./ Vác 1930.

László Vince: A középkori ember imádságai. Napkelet VI. /1928/ évf.

Mályusz Elemér: Árpádházi Boldog Margit. Károlyi-emlékkönyv. Budapest: Sárkány ny. 1933.

Meerpohl, Franz: Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein. Würzburg 1926.

Miklós Rafael: A Krisztus Követése magyar fordításai. /A csornai premontrei kanonokrendi Szt.Norbert gimn. 1934-35 évi értesítője/ Szombathely: Martineum 1935.

Müller Lajos S.J.: Aszkétika és misztika. I.köt. Aszkétika. Budapest: Korda R.T. 1932. II.köt. Misztika. Budapest: Korda R.T. 1935.

Oesterreich, Konstantin: Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. /Philosophische Vorträge. Veröffentlicht von der Kant-Ges. Nr. 9./ Berlin: Reuter e. Reicherd 1915.

Pintér Jenő Magyar Irodalomtörténete. Tudományos rendszerezés. I.köt. A magyar irodalom a középkorban. Budapest 1930.

Pór Antal: Habsburgi Ágnes magyar királyné és Erzsébet hercegasszony az Árpádház utolsó sarja. Budapest: Athenaeum 1888.

Prohászka Lajos: A vándor és a bujdosó. Minerva XI.-XIV. /1932-35/ évf.

Pusch Ödön: Vallásos elmélkedések kódexeinkben. Kolozsvár 1910.

Quint Josef: Mystik /Reallex. d. dt. Lit.-gesch. Herausgeg. von P. Merker u. W. Stammer. Bd. IV./ Berlin: Walter de Gruyter et Co. 1931.

Sabatier, Paul: Leben des Heiligen Franz von Assisi.
Deutsch von M. Lisco. Neue Ausgabe. Berlin: Reimer 1897.

Schaller, Heinrich: Die Weltanschauung des Mittelalters. München u. Berlin: Oldenbourg 1934.

Schwarz, Richard: Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse. Greifswald 1934.

Stadelmann, Rudolf: Vom Geist des ausgehenden Mittelalters / Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwiss. u. Geistesgesch. Buchreihe Bd. 15/ Halle a. Saale: Niemeyer 1929.

Stammler, Wolfgang: Von der Mystik zum Barock. 1400-1600. / Epöchen der dt. Lit. Bd. II. 1. Teil. / Stuttgart: Metzlersche Verl. 1927.

Szelényi Ödön: A misztika lényege és jelentősége. Pozsony: Wigand 1913.

-- Eckehart mester élete és tanítása. Pozsony: Wigand 1913.

Thienemann Tivadar: Városi élet a magyar középkorban. Minerva II. / 1923 / évf.

Thienemann Tivadar: A szabadgondolkozás első nyomai
a magyar középkorban. Minerva I. /1922/ évf.

Timár Kálmán: Adalékok kódexeink forrásaihoz. Irod.-
tört. Közl. XXXVI. /1926/ évf.

Troeltsch, Emil: Die Soziallehren der christlichen
Kirchen und Gruppen. /Gesammelte Schriften Bd.I./
Tübingen 1912.

Turóczi-Trostler, Josef: Entwicklungsgang der unga-
rischen Literatur I. Budapest: Ung.Goethe-Ges.
1928.

Underhill, Evelyn: Mystik. Aus dem englischen Übertra-
gen von Meyer-Franck und H.Meyer-Benfey. München:
Reinhardt 1928.

Vargha Damján: Seuse Henrik Amand a magyar kódexiroda-
lomban. Budapest:Szt.István-Társulat 1910.

-- A Nagyszombati-codex "telyes Bölcsességének" for-
rása. Akadémiai Értesítő XX./1909/ köt.

-- A Speculum humanae salvatoris és a magyar kódex-
irodalom. Akadémiai Értesítő XIII./1912/ kötet.

Varga Ferenc: Kódexirodalmunk stiluselemei. Budapest

1933.

Varga Zsigmond: Általános vallástörténet II.kötet.

Debrecen, 1932.

Weinhandl, Margarete: Deutsches Nonnenleben /Katholi-

kon Bd.II./ München: O.C.Recht. 1921.

De gosh mellett is, mintegy 1000 példányt, utólag, mi-
 nek is nagymennyiségű új példány: ma eredményesen
hitelesítést értem el.

M. H.

