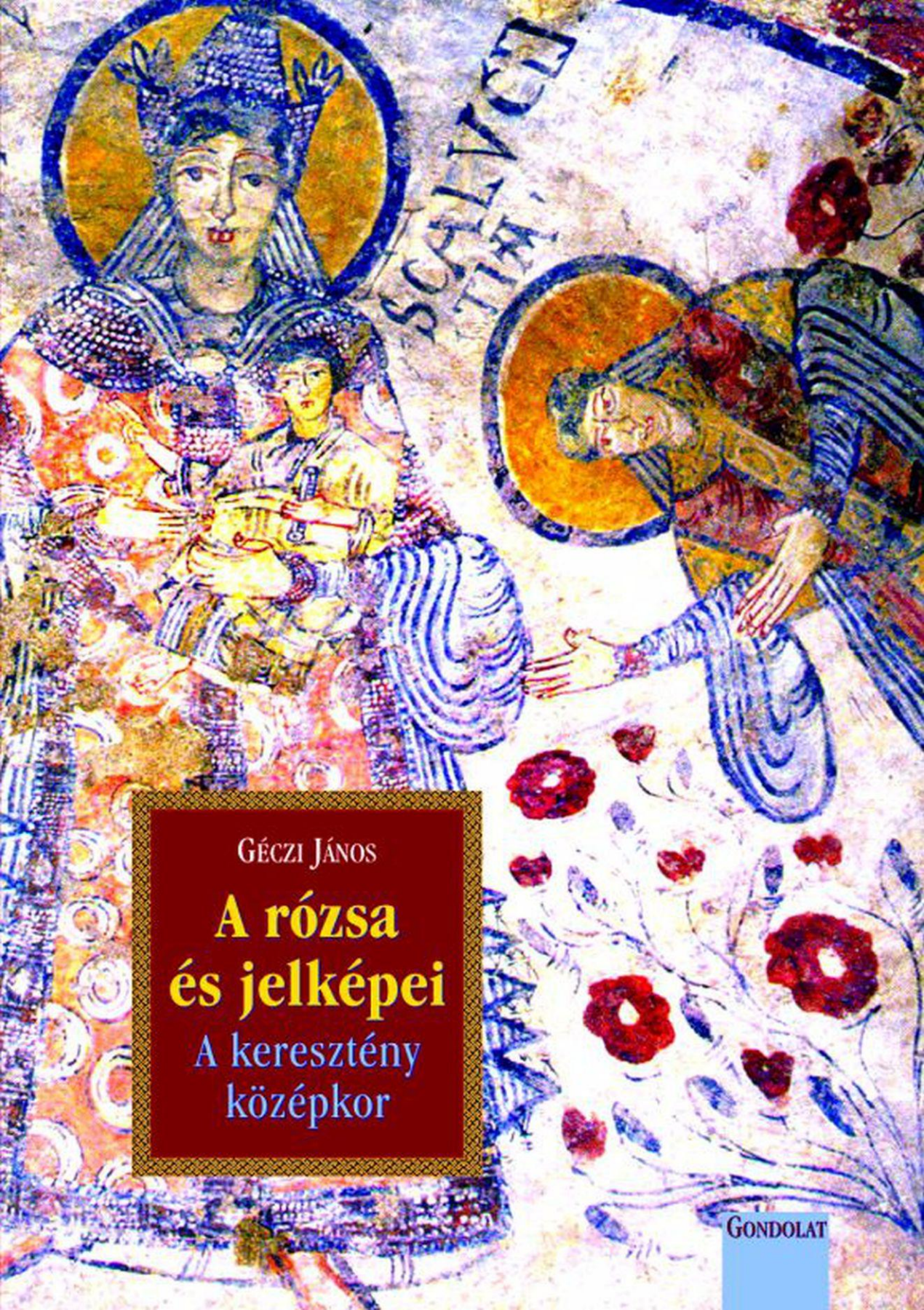




GÉCZI JÁNOS

A rózsza és jelképei

A keresztény
középkor

GONDOLAT

GÉCZI JÁNOS
A RÓZSA ÉS JELKÉPEI
A KERESZTÉNY KÖZÉPKOR

GÉCZI JÁNOS

A RÓZSA ÉS JELKÉPEI

A KERESZTÉNY KÖZÉPKOR

GONDOLAT KIADÓ
BUDAPEST, 2007

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás,
illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás
csak a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásával lehetséges.

© Géczy János, 2007

© Gondolat Kiadó, 2007

www.gondolatkiado.hu

A kiadásért felel Bácskai István

Szöveggondozó Horváth József, Rátkay Ildikó

Borítóterv Pintér László

A borítón: *Freskó az Eredendő bűn kriptájából*

(8–12. század, Matera, Olaszország) látható

Tördelő Lipót Éva

Nyomtatás, kötészet Kaloprint Nyomda Kft., Kalocsa

ISBN 978 963 9610 99 6

TARTALOM

A patrisztika öröksége	7	<i>Az új Mária-tisztelet</i>	96
1. A monasztikus életerények körvonalazódása	8	<i>Vallási énekek: Mária, az enciklopédikusan felsorakoztatott tulajdonságok birtokosa</i>	98
2. A patrisztika rózsajelképeinek mintázata és középkori továbbélésük	15	2. Legenda Aurea	101
<i>A tekintélyelv</i>	15	<i>Az édes illat</i>	102
<i>Az analógiákban gondolkodás</i>	18	<i>A tüskével védett szent</i>	104
<i>A vérre emlékeztető virág</i>	20	<i>Rózsacsodák</i>	104
<i>A szemérmesség, az erény, az igazság és a szeretet virága</i>	23	3. A női szentek népszerűsödése	108
<i>A humorápathológia</i>	28	<i>A Mária-kultusz következményei</i>	109
3. A 9–13. századi római mozaikok	30	<i>Árpád-házi Szent Erzsébet</i>	111
4. Összefoglalás	32	<i>A rózsaszirm alakú sebek</i>	120
		<i>Szent Dorottya</i>	122
		<i>Más rózsás szentek</i>	127
A kertek rózsái	34	Mária kertje: a hortus conclusus	129
1. A szerzetesi medicina növénye és a monostorkert	36	1. Előképek	129
2. A laicizált orvosi ismeretek terjedése	48	2. Angyali üdvözlét a hortus conclususban	131
3. A skolasztika kertképzelése	54	<i>Az ellentétegyüttesek elemeként</i>	136
A romanikaképi és fogalmi rózsá- jeleiről: aszketizmus és naturalizmus	61	<i>megmutatott rózsza</i>	136
1. A 12. századi kegyesség	68	<i>Angyali üdvözlét és a meg- testesülés: Hölgy egyszarvúval</i>	140
<i>Ciszterciek</i>	69	A német misztikusok	
<i>Hugo de Saint-Victor</i>	72	rózsaidézése	145
<i>Hildegard von Bingen</i>	74	A rózsza regénye	155
<i>Ferencesek</i>	77	1. Roland-ének	155
2. Raymundus Lullus	87	2. A lovagok szerelme	157
<i>A szeretet filozófiájának fája</i>	90	<i>A trubadúrlíra rózsajelkép- hagyománya</i>	164
A laicizálódás és a profanizálódás felé	95	3. Carmina Burana	166
1. Földi és égi asszony	96	4. A jó szerelem könyve	171
		5. Lucanor gróf	175
		6. Gesta Romanorum	176

7. Roman de la Rose	177	A gótika és a reneszánsz közös, rózsás képtípusai: Angyali üdvözlés Madonna a rózsalugasban	231
8. Chaucer	182		
Rosa mystica	186	1. Rózsa, rózsakert – világiak számára	237
Petrarca rózsaképei	195	Botanikai rózsák	242
Rózsafüzér	199	Forrás	251
1. Mária ünnepei és a Máriához fűződő képzetek rendszerezése	199	Irodalom	256
2. Rosarium: az emlékezet segítése	201	További irodalom	260
3. A rózsafüzér és imádkozása	205		
<i>Rózsát imádkozó szerzetesek</i>	207	Név-, és tárgymutató	263
A mértéket képviselő rózsza	212		
1. Rózsaablak	214		
2. A vallás rózsája világi köntösben	219		

A PATRISZTIKA ÖRÖKSÉGE

A rózsza, amelyet képként látott, hangokból kihallott, betűkből olvasott, esetleg az illata, színe és a tüskéssége révén a természetben megtapasztalt valaki, a középkor 5–6. századától a 12–13. századig egyetlen eszmét közvetített. A rózsza azonban fogalmilag kevésbé tűnt meghatározhatónak, mint azon jelentések által, amelyeket a vizuális és a verbális jelképekből lehetett kihüvelyezni. Az a mentális alakzat, amelyet e kor embere számára a rózsza képviselt, körvonalazottabbnak tűnt, mint amelyet akár külön, akár együttesen a vokalizás, a vizualitás, illetve a taktilitás ígért.

E korszak egyetlen intellektuális tevékenysége a meditatív olvasás, amelynek a célja az allegóriáláncolatok fölötti hosszas töprengés. A szerzetes ismereteinek javát kizárólagosan a memóriájában tárolta, s ezt néha-néha egészítette ki újabbakkal, s akkor is többnyire felolvastak számára. Az egyedül történő és a közös olvasási módok alapvetően arra szolgáltak, hogy elegendő információt nyerjenek a hitgazságok magasabb rendű magyarázatához, végső soron a hitgazságokkal történő azonosuláshoz.

Mégis, mi az, ami e korszakban ilyen vagy olyan módon bár, de rendszerbe foglalta az ismereteket s az ismeretekhez hozzáférés módjait? Melyek a tudás átadásának a középkor elejére bizonyosan jellemző eljárásai?

A monasztikus ismeretekhez univerzumszimbólumok utasították az érdeklődőt. Ilyennek tekinthető maga Krisztus alakja, az egyház s természetesen a Biblia, illetve a templom. Mindezek enciklopédikusan foglalták magukba mind a tudást, mind a tudáshoz férés hasznos technikáit. Az egyház, a Biblia, a templom, avagy Krisztus alakja által képviselt univerzum egyes jellemzőit erőteljesebben hangsúlyozó jelképek közé tartozik a rózsza azzal, hogy a legértékeltőbb magatartást, életvezetést és szemléletet, az önfeláldozó mártírságot képviselte. A virág mindezekre emlékeztetett. A rózsza – a liliummal, a koronával, a kereszttel együtt – a keresztény antropológia és etika önfeladásra utaló jelként egy rendszimbólum-rendszer alkotójának tűnik.

Nem csillagok, állatok, növények és tárgyak, nem események és történetek vették körül az embereket, hanem meditációval megnyíló értelmű jelek. Allegóriák, amelyek felfejtéséhez a keresztény vallás ismeretei járultak hozzá. Általuk az összes teremtménnyről azonos módon gondoskodó s mindegyikben megnyilvánuló teremthöz lehetett közel-férkőzni.

Az univerzumról felhalmozott tudásról a septem artes liberales hét arsa jóvoltából tudtak e korszak emberei rendszerben gondolkodni. Ez a műveltségegyüttes a Biblia és a hozzá csatolható szövegek fölötti elmélkedéshez szükséges helyes ismereteket tartalmazta, amelyek nélkül nem nyílhott esély a kulturáltságra. Az ismeretekhez a helyes módon tanulás eljárásai is csatlakoztak: az ars memorandi, az emlékezet kiművelése állt legelől, s majd a tekintélyek képviselte hangsúlyok ismerete, a tudásmintázatokban való

tájékozódás, mint például a Biblia alakjainak felidézése, az egyházjognak vagy a medicinában a humorálpáthológia alapelvének biztonságos kezelése.

A kérdések tárgyalási módja bizonyos keresztény eszmetörténetiség szerint történt. A rózsát főként a szem, az orr és a tapintás – a színt, a szagot és a tüskét konstatáló érzékelés – keresztény értelmezése szűrőjén átbocsátott zsidó-őskeresztény-latin hagyomány és a vértanúi és patrisztikai tradíció újra- és újramondásával tudták elbeszélni.

A MONASZTIKUS ÉLETERÉNYEK KÖRVONALAZÓDÁSA

A pogányság felszámolása másképpen ment végbe a Római Birodalom két felében. Keleten a keresztény állam feladatának tudta az oktatás és a művelődés intézményeinek kézben tartását. Az oktatás az állam érdekeit tudatosította és tartotta fenn. A bizánci állam által irányított felsőoktatás intézményeiben az állami hivatalnokokat képezték ki, s mivel számukra teológiát sosem tanítottak, a keleti, ortodox egyház láthatóan nem lehetett képes az oktatás monopóliumát megingatni, illetve megszerezni.

A Római Birodalom nyugati térfelében hiába került a kereszténység Constantinus megtérése után államvallási pozícióba, az egyház a tudás felhalmozásában, rendszerezésében és átörökítésében, ha más okból, de ugyancsak nem kerülhetett irányító szerepbe. Az iskolákat és az egyéb kulturális intézményeket szintén az állam tartotta fenn, de azok vezetői többnyire pogányok maradtak, s az egyház sem tekintette céljának saját iskola-rendszer vagy tudományos műhely létrehozását. Ám amikor az 5. és 6. században a közoktatás Nyugaton széthullt, az állam finanszírozta, az állami érdekeket konzerváló intézmények hatása megszűnt, s maradék nélkül megsemmisült, az egységes ismeretrendszer felvázolására és átörökítésére a politikától egyre kevésbé idegenkedő egyház vállalkozott.

A pogányok műveltségsményét tükröző *septem artes liberales* krisztianizálását a 6–8. század néhány kiváló, enciklopédikus ismeretekkel rendelkező szerzetese végezte el.

Ez időben egyes-egyedül a szerzetességen belül található írástudó csoportok juthattak értelmiségi szerephez. Mindenekelőtt – a keresztény világkép nyújtotta keret között magától értetődő módon – a vallás számára szükséges dokumentumok másolását végezték el, s nagy-nagy ritkán, ha arra megfelelő indokuk akadt, pl. nyelvészeti vagy kódexszervezési útmutatást láttak el. Némelykor pedig néhány pogány tartalmú művet – ha ugyan a kézzel történő másolást, hatékonyságát miatt, annak nevezhetjük – is sokszorosítottak. E szerzetesi műveltség karaktere meghatározta, hogy a rózsákról mely, korábban akár egyeduralkodó vagy csupán individuális, netán esetlegesen kialakult ismeretek kerülhetnek be a kolostorok világába, s válhatnak a szerzetesi *scriptoriumok* és könyvtárak közvetítésével a keresztény tanítás és a műveltség elemeivé.

A gondolkodás, a keresztény középkor 11–12. századáig, a tekintélyelv érvényesülésére épült. A szerzetesség intézménye nem teremtette a kultúrát – a hagyományt a végteleenségig ismételte, s a repetíció során a 8. századig a latinitást dúsította fel, a 8–11. század között pedig a Karolingok germanitását. A műveltséget őrző szerzetesek soha nem váltak az örökségük fölötti tépelődést, önálló véleményük kifejtését; az új gondolat helyett a régi megőrzése s áttekinthető rendszerezése volt az egyedüli feladatuk. A szerzetesek lemondtak a saját alkotótevékenységről s arról is, hogy a lemásolt szövegek alapján

ébredt reflexióikat írásban rögzítsék. A 8–9. századra jószerevével valamennyi ókori szöveg lemásoltatott az angliai, az ír, az itáliai és a német, tehetséges és a munkájukat kitűnően megszervező szerzetesek által, többnyire latinul. A latin nyelv azonban nem mutatkozott a teljes irodalom nyelvének: a kortárs világi, azaz a pogány szövegek közül elenyésző rész mégis bejutott az apátsági könyvtárakba. Ugyancsak mostohán bántak a görög nyelven született alkotásokkal, az eredeti művek iránt egyáltalán nem, a másolatukért pedig alig-alig érdeklődtek az anyanyelvük mellett csupán latinul beszélő kolostorlakók. Az ókori szövegek corpora, a mediterráneum szöveg hagyománya Európa nyugati térfelén, ahol az egyház egyetlen kulturális szerephez jutott csoportja, a szerzetesek tevékenykedtek, az eredeti örökség mértékéhez viszonyítva erősen megfogytakozott, s a világi és a görög része a semmibe tűnt. S velük együtt a bennük foglalt, rózsára vonatkozó ismeretanyag s rózsával változatosan kifejezhető gondolatok.

A kereszténységet elfogadó, de intézményeiben mindvégig pogánynak megmaradt római kultúra kereszténnyé alakítására a szerzetesek vállalkoztak. A szerzetesi intézmény azonban nem a nyugati kereszténység találmánya, azt a római befolyás alatt álló egyház csak átvette, és – ha máshol meg-meg is tagadta a latinitás birtokkezelő, *vir bonus* eszméjét – magához kapcsolta. A nyugati szerzetesi mozgalom alapjává az életvitel és a tevékenység szabályozása vált, s az ezt elvégző, a 6. században tevékenykedő Subiacói, majd Monte Cassinói szerzetes, Benedek írta regulát a 9–10. században Európa-szerte általánosan elfogadták. A nyugati szerzetesség mentalitását, amely nem idegenkedett a földbirtoktól és a birtokkezeléstől, a nyugati kereszténységben I. Gergely az 5–6. században elfogadtatta. E szerzetesség – bármiféle tulajdontól elhatárolódó – előzménye keleten alakult ki, s akkor, amikor feltűnt Itáliában, Európa számára akadt egy másik – ír – alternatívája is.

A 3. században Egyiptomban megjelent szerzetesek aszkétákként éltek. A szentség állapotát az ételről s a világ dolgairól lemondva kívánták elérni, s élelemmel ellátásuk, az életük megtartása a hívő közösség ájtatosságának mércéjévé vált. A földrajzilag egyre terjedő keleti szerzetesség magányos férfijai a bennük hívő vallásos tömeg nélkül éhen pusztultak volna, mozgalmukat a nép vallásossága segítette. Utóbb egyszerű, lazán kapcsolódó szerzetesközösségek jöttek létre Egyiptomban és Szíriában, de ezek léte ugyancsak a társadalom jóindulatától és kegyességétől függött, és az irányzatnak semmi gazdasági alapja nem lehetett.

A keleti szerzetesek életmódját az egyházi szervezet s a püspöki rendszer kritikájának tekinthetjük. Mindezt a korabeli nyugati világ egyes térségeiben is vallották. A 4. században élt Tours-i Szent Márton (316 v. 317–397) sok társához hasonlóan rosszalotta a keleti társai életmódját, de az írek is ferde szemmel nézték a hívek támogatását elváró megnyilvánulásokat. Az ír egyház elfogadta ugyan a püspökség intézményét és a püspöki méltóságot, de irányító szerephez nem a tisztségviselői szerepű, amúgy világi környezetben élő püspököket, hanem az egyházhoz méltóbb életű, önellátóbb kolostori apátokat juttatta. Az ír szerzetesség beépült a meglevő gazdasági és társadalmi szerkezetbe – miközben, miként a keletieknél, attól nem különült el.

A skót szigeteken, francia és itáliai területen hittérítő, latinul kitűnően s görögül is tudó ír Szent Kolumbán (540 k.–615) és sok apátságalapító társa a kelta szerzetesség kiválóságai közé emelkedtek, s így is a korai kereszténység egyszerű hitelveit vallották. Az ír és a keleti szerzetesség az egyre tekintélyesebb római központú nyugati kereszténység

egyházának hierarchiáját sértette; a különbség köztük a műveltséghez való viszonyban rejlett. Amíg a keletiek passzívan s a tudástól mintegy elzárkózva, a belsőre koncentráló, magányos hitéletre törekedtek, az ír szerzetesség nemcsak közösségi irányultságú, de a helyi és a keresztény kultúra ötvözésével próbálkozott. Nomád, misszionárius életmódjuk ellenére járatosnak mutatkoztak a magas kultúrában, s azt kreatívan fejlesztették tovább.

Ha a parazita egyiptomi, illetve a liberális ír szerzetesség kerül a római püspökök figyelmének középpontjába, a rózsanövény kertészetével kapcsolatos antik ismeretek nem maradhattak volna fenn. A bencések voltak az egyedüliek, akik agrárkérdések iránt érdeklődtek, hiszen táplálkozásuk és életmódjuk növényi alapanyagokra épült. A szükséges élelmiszernövények s a hozzájuk ugyancsak hasonló gondoskodást igénylő gyógynövények a rómaiak kertészeti ismereteit örökül vállaló itáliai, hispániai, délfancia szerzetesek jóvoltából maradtak meg. A pogány Vergilius, Cato, Collumella és Plinius műveit mezőgazdasági tanácsaik miatt őrizték meg a bencés kolostorok, s a szerzők hitetlenségéről a szerzetesek hajlamosak voltak megfeledkezni.

A 8–9. században, a kereszténység észak felé terjedésével együtt, miként Európa lakóinak, úgy a szerzetesek táplálkozási módja is megváltozott. A kereszténységet alapvetően átalakító germánság húsevése elfogadottá vált, és követőkre talált, s ámbár ez nem csökkenthette a növekvő lakosság eltartásához szükséges mezőgazdaság szerepét, de fölértékelte az állattartását.

A korai szerzetesek Róma jóvoltából összekapcsolódó apátságai néhány évszázadon át Európa egyetlen jelentős gazdasági tényezőjének mutatkoztak, s akkor is például szolgáltak, amikor kialakultak a császárok és uralkodók birodalmi. A szerzetesi gazdálkodás s az ahhoz szükséges tevékenységszervezés és gondolkodás legalább a 9–10. századig mind a püspöki, mind a világi földbirtokok számára mintának bizonyult, s csak ekkortájt alapozták jólétüket a püspökök és apátok a birtokgazdálkodás helyett (amúgy az 567-es Tours-i zsinat által elrendelt, a szegénygondozás részeként elgondolt) tizedekre és a robotra.

A rózsza mint növény középkori kultúrában történő megtartásáért a földművelést, a kolostori kertészetet végző bencések a felelősek.

A rózsza köznapokban történő orvosbotanikai szerepeltetéséért s egyes szimbolikus alakzatai továbbélésének okául ugyancsak a Rómához kapcsolt, megrendszabályozott, Nursiai Szent Benedek reguláját követő szerzetesi mozgalom nevezendő meg. E férfiak ugyanis nemcsak a testi munkához értettek: ha nem is magas kultúrájúak, de írástudók is voltak, akik képesek voltak életüket áttekintően megszervezni, s a hitüknek rendelték alá mindenüket.

A nyugati szerzetesség elitkultúrához vonzódását az határozta meg, hogy a keletivel szemben a társadalom középső és felsőbb rétegeinek elképzelését követve alakult ki és arra figyelve működött. A szerzetesség kritériumai közé tartozott az olvasni tudás, így a kolostorok a műveltség őrzőivé váltak. A műveltségben előnyt nem találók, az analfabéták, leginkább a földművesek gyermekei, egészen a 12. századig nemigen kerülhettek az apátságok közelébe; akkor azonban a bencések ciszterci ágát képviselő egy új földművelési eljárást dolgoztak ki. Szerzetesnek ugyan nem, de laikus testvérnek elfogadták a paraszti származású férfiakat, akik mindezért a terjeszkedő apátságok gazdaságaiban, a közösség tagjaként, ámbár a hierarchiában alul elhelyezkedve, bérmentve dolgoztak.

A műveltség s a munkálkodáshoz fontos, a rózsát bármi módon megidéző irodalom az egyetlen hatékony gazdálkodó helyre, az apátságokba húzódott vissza. Az itt élők a fel-lelhető szövegeket újra és újra elolvasták, s azzal, hogy – ha világképük rendjét követve, válogatva is, de – megőrizték azokat, élve tartottak valamit az antikvitás foghatkozó szelleméből.

Cassiodorus 536-ban arra szólította fel Agapetus pápát, hogy a világiak helyett Rómában inkább létesítsen keresztény iskolákat. Cassiodorus, az osztrogót király titkára így egyszerre szorgalmazta az alexandriai mintát követő, magasan képző hely kialakítását, s azt, hogy abban a kereszténység számára fontos ismereteket tanítsanak. A kolostorok, e keresztény intézmények számára e kérdés fel sem vetődhetett, mivel a patrisztika előző századai már kiválogatták azokat a pogány vagy tévelygő keresztény műveket, amelyek nem kerülhettek a szerzetesek kezébe. Cassiodorus megvalósította a calabriai Squillacében a tanult laikusok és szerzetesek keresztény másolóintézményét, s emellett ugyancsak világiak és klerikusok számára létrehozott egy enciklopédikus ismereteket nyújtó képzési helyet. A rómaiaktól örökölt enciklopédikus jelleget átvette és krisztianizálását folytatta hispániai Izidor Sevillában. Az arianus udvarban élő keresztény elit, Izidor irányítása mellett, húsz év alatt újratерemtette a műveltségképet és az azt továbbörökítő oktatási rendszert. Izidor 636-ra összeállt enciklopédiája Cassiodorus nyomán a hét szabad művészet keresztényiesített változatát tartalmazta, és olyan ismereteket foglalt össze, amelyek a medicinával, a természettel, a joggal, a kronológiával, a Bibliával, az egyházzal és annak szervezeteivel kapcsolatosak. A húszkötetes izidori mű, az *Originum s. etymologiarum* a rózsákat mindenekelőtt az orvostudomány és a kertészet kapcsán említette. S mivel ezt a művet, amely elvégezte a keresztény világkép, az azt követő antropológia s az annak megfelelő helyes műveltségkép összeegyeztetését, s mindennek leírta az intézményi átörökítését, nyolcszáz éven keresztül forrásul tekintette a nyugati tanítás, ez az enciklopédia a rózsákról szóló középkori és reneszánsz elképzelés alapjává is vált.

A 9. században Izidorhoz hasonló jelentőségű, összegző munkát elvégzett személy a Fuldában élő, majd mainzi érsek, Hrabanus Maurus és a jogi szabályozásban járatos tanítványa, Servatus Lupus. E germán szerzetesek és társaik enciklopédiája, miként az előzménye, nem eredeti alkotás, hanem az előzmények által megjelölt módon készült, azokkal azonos tartalmú kompiláció.

Mi az, aminek átörökítésére, a vakfoltot okozó világképet követő mentalitásuk miatt, nem lehetett módjuk e szerzeteseknek? Az enciklopédikus jelleg azt ígérte, hogy ami a műben foglaltatik, az hasznos, ami pedig nincs benne, nem is megjegyzendő része a világnak. Az enciklopédikus kódexszervezést ugyan a rómaiak vezették be, de az összegző jellegű Biblia jeromosi fordítása és kanonizációja után annak arculatára a keresztények is törekedtek. Az enciklopédikusság totalitásképe megfelelt a nyugatiasan működő egyház ambíciójának, amely irányítása alatt akarta tudni immár mind a gazdasági-állami, mind a szellemi életet. Ez a műszervezés pedig azt sugallta, hogy a szövegcorpushoz nem lehet újdonsült ismereteket fűzni, az elődök már mindent leírtak és minden tudható. A tényanyag elrendezése, áttekinthetővé formázása ugyan a hagyományhoz méltó, de a felmenőkéhez nem hasonlítható jelentőségű feladat.

Az enciklopédikusságot a szimbólumokkal, allegóriákkal szemben is igényként támasztották. Azoknak a már korábban szerephez jutott jelképeknek lehetett nagyobb túlélési esélyük, amelyeket univerzálisabbá tudtak tágítani, s így érvényességük általáno-

sabbá terebélyesedhetett. Ez a fajta, a dolgok hatókörét bővítő igyekezet szinte mindenben megnyilvánult. Amikor a görög származású VII. János pápa (705–707) idejében a római *Santa Maria Antica* freskóját elkészítették, a képeken a pápa a császárnői ruhában álló, koronás Szűz Máriától vette át a pápai jelképeket. S a fellángoló ereklyekultusz jegyében, a 8–11. század között készült templomok apszismozaikjain a képek arról tanúskodnak, hogy az eddig külön-külön megjelenített, erényeket kifejező különféle paradicsomi virágok képileg összevonhatók: egyre több a fehér lilium és a piros rózsza jegyét magán viselő fehér-piros szirmú erényvirág és koszorú. A szentséggel megjelölt kéziratok illuminációi között ugyanígy találkozhatunk hasonló szándékúakkal: az úgynevezett heraldikus rózsák is ilyenek. Mint a családi címereknél, a növények színükkel egy erényre, alakukkal pedig a növény képviselte tartalomra utaltak. A kék és arany rozetták és rózsaképek megmutatják, hogy a rózsának mekkora a jelentéstartománya, egyben azt is, hol húzódik enciklopédikuságuk határa. De a kódexek szerveződése is e folyamat részeként tekinthető, amikor a csupasz szöveg mellé kép illeszkedik, sőt, ha az ügyes mesterek jóvoltából az ornamentális díszítettség növekedett, a kódex még enciklopédikusabb jelleget öltött.

Az enciklopédiát összeállító, illetve másoló szerzetes gondolatát nem tartalmazták tehát azok a kódexek, amelyek az isidorusi, vagy a Hrabanus Maurus-i mintákat követték. Ezekből, a korabeli vélemények alapján a tudás szükséges és meg nem haladható részleteiből egybeszervezhetővé vált a kereszténységhez szükséges teljes ismeretanyag. Amihez nem járult hozzá egyetlen görög nyelvű világi munka sem. A görög egyházatyák némely okfejtése ugyan latinul hozzáférhető maradt, de számuk nem több, mint a latin világi irodalmához tartozó – orvosi, agronómiai, jogi, gyűjteményszervezői, végső soron a gyakorlati munkát elősegítő – művek. S ha az enciklopédiák még esetleg hivatkoztak egy-két, a keresztény hit által nem kanonizálható szerzőre, e szerzők műveit az apátsági könyvgyűjtemények a legritkábban tartalmazhatták. A másolók a nyugati egyházatyák műveit, a szentek életét, a mise-, zsolozsma-, énekes- és himnuszkönyveket, az evangéliumokat, martirológiumokat, pontifikálékat, antifonáriumokat állították elő, és olyan kéziratokat, amelyek szorosan a keresztény hitélettel voltak kapcsolatban. Be kell látnunk, sem az enciklopédiák, sem pedig a könyvgyűjtemények nem arra szolgáltak, hogy a múlt teljes szövegüniverzumát megőrizzék, hanem a nyugati keresztény hagyományok kortársi jelenlétét szolgálták ki.

Ebben a keresztény karakterű enciklopédiában a rózsának piciny hely jutott. Kezdetben a mártírok s a legfőbb mártír, Jézus életerényét jelképezte. A mariológia megjelenésével a rózsza értékeléséhez az istenszüdő anya, Mária is hozzájárulhatott.

A monasztikus enciklopédikusság nyomai világosan látszanak abban a 12. századi szövegben is, amelyben a szerző akár a végtelenségig tehetné egymás mellé az evilági hatalmasok erényeire utaló jelképeket. Boulogne apátja, Stephen 1126-ban írta abban az iratban, amely az egyháznak adományozott javakról számolt be

...látva, hogy az idők ácsolata hogyan repedezik, s a világ hogyan szalad napról napra a romlásba, a pusztulásba; látva, hogy e földi világ múltó pompája, a királyok, a császárok, hercegek és vagyonos emberek virágai, rózsakoszorúi és pálmaágai hogyan száradnak és fonnynak el; látva, ismét, hogy a halál hogyan kavarja, elgyíti egyetlen, zavaros tömeggé őket, és sodorja sebesen a sírgödör felé...¹

¹ JOHNSON, P. 2005, 234-235. Ford. Makovecz B.

A rózsakoszorú – a mártírságukat felajánlók erényére utaló jelkép – keresztény és egyben enciklopédikus tartalmú, hiszen egyidejűleg ékítmény, erkölcsi minősítésre szolgáló viselet, földi tulajdonság hivatkozója, lelki szépség jegye, halálvirág s még sok minden más egyéb.

Érdemes megemlíteni a nem oktatási intézményekhez kötött tudásátadás középkori változatait, hiszen ezek hozzájárultak a kulturális elit által kiformált rózsaképzetek fenntartásához és terjesztéséhez. Nyilván az oktatási intézményhez kötött, illetve a nem intézményes tudásátadásból már részesedett emberek ismereteit csupán támogatta, amíg a képzésben nem részesültekét ki is alakította.

Az ariánusok elleni küzdelem eszközeként Ambrus a szertartásokat a díszruhák használatával, a karénekesekkel és a gyülekezet énekeltetésével gazdagabbá tette, s létrehozta az ereklyék kultuszát. A szentek sírja fölött templomok épültek, abban a hiszemben, hogy a maradványok kapcsolatot teremtenek az itteni és a mennyei világ között, s védelmet jelentenek a hozzájuk fordulóknak számára. A szentek ereklyéi a 4. századtól kezdve nyolcszáz éven keresztül meghatározták a keresztény hitbuzgalmat. Az ereklyék birtoklása a vallási és a világi életben egyaránt hitelessé tette a tulajdonost: az oltáron, a csatában, a jogi viták során, a zárandoklaton s minden más eseményen hittek benne s támogató szerephez juttatták. Idővel az apátságok és érsekségek ereklyegyűjteményeket alakítottak ki, s a legfontosabb darabok kincset értek, hatásuk pedig a vallási közösségre is kiterjedt. A tekintélyes gyűjtemények azáltal, hogy szentesítették a helyszínt, odavonzották a híveket. A csontok, tárgyak és mindenféle maradványok kultusza a 13. századig tartott, amikor a hitbuzgalom fókusza áttevődött az oltáriszentségre. A vértanúakták és szenvedéstörténetek népszerűsége együtt változott az ereklyék tiszteletével, s mert az írott forrásokban a férfi mártírok szenvedésjegyül a rózsákat kapták, e virágok az ereklyéket magukba foglaló kegytárgyakon, továbbá a kegytárgyakat használó liturgiához szükséges ruhákon és eszközökön, ugyan mellékes díszítményként, de megjelenhettek.

A különleges szerepű helyszínekre zárandokutak vezettek. A 4. századtól Róma volt a zárandoklatok legfőbb célpontja. Sok jó keresztény törekedett arra, hogy életében legalább egyszer eljusson Szent Péter sírjához. Ha oda nem, akkor legalább annak ereklyéihez, amelyek vele valami okkal rokoníthatónak mutatkoznak. II. Damasius pápa (1047–1048), aki mindezt ugyancsak szorgalmazta, a római katakombákban fekvők maradványaival igyekezett vonzóvá tenni a fizikailag és anyagilag is megterhelő vállalkozásokat. A csodák, a szent helyek és maradványok erejének megtapasztalása zárandoklatok elindítójává vált, s mindez némileg kárpótolt a földi élet keservei s a vallás által is támogatott kilátástalansága miatt. Az evilági céltalanság helyett az Európán átvezető zárandokutak a megvilágosodás lehetőségét ígérték. A zárandokutak hálózata mentén apátságok álltak – s az egyház intézményei és az azokban megfordultak együtt terjesztették az ott látható cselekvések, jelképek és dolgok ismeretét.

Ugyan az első – még a 2. és 3. században lezajló – zárandoklatok célja Jeruzsálem volt, a 6–7. századra a Nyugat szakrális középpontjává Róma vált. A késő középkori kánonjogászok értelmezése szerint a peregrinationes maiores, az ún. nagy zárandoklatok három helyre irányulhattak: a 637-ben már muszlim kézre került s a keresztes hadjáratok révén időlegesen ismét elérhető Jeruzsálembe, az apostolok sírjához, Rómába s a 8–9. század fordulóján fölfedezett, de csak a 11. századtól népszerű Ibériai-félszigeti Santiago

de Compostelába. Idősebb Szent Jakab apostol sírja a 12. századra a leglátogatottabb helyé vált. Talán ennek ellensúlyozására is VIII. Bonifác pápa 1300-at szentévének hirdette meg, amikor „a római népen kívülről folyvást 200 ezer zarándok volt Rómában”.² A népszerűség eredményeként ötven évente ismételt meghirdették a szentévet.

A kisebb zarándoklatok által elérhető ismert úti célok száma a skolasztika vége táján megközelítette az 500-at. A vezető helyen Szent Márton Tours-i sírja, a kis-ázsiai Miklós püspök dél-itáliai Bariban levő nyughelye s a burgundiai Vézelay Mária Magdolna, a német Trier Mátyás apostoltól származó, valamint Köln Háromkirályok-erekllyei álltak.

A műveltség nyelvére, a latinra is tekinthetünk úgy, mint a nem intézményes tudás-átadáshoz hozzájáruló médiumra. Az a hatás, amelyet a latinitás kifejtett, nemcsak abban mutatkozott meg, hogy az istentisztelek egyedül engedélyezett nyelve a latin, hogy a misékhez szükséges források latinul álltak rendelkezésre, s hogy a liturgiák és szent frások közvetítője, de az ezt a nyelvet használó nyugati egyház a rózsanövényt is bezárta a latin nyelv világába. Valamennyi nép nyelvén, ahol a nyugati kereszténység jelentette a civilizációs fölemelkedést, e növényt latin néven, avagy az abból származtatott nemzeti néven nevezik. A rózsza a latinitás virága, s a növénynek legnagyobb részben e nyelv karaktere alakította ki az eszmei értelmét.

A 12. századig Nyugaton a középkori latin egyeduralma megingathatatlannak mutatkozott, s ennek a nyelvi igénynek kevésbé a pápai irányítású egyház, mint inkább a frank uralkodók váltak a fenntartóivá. Idővel a pápák úgyszintén elutasították a helyi nyelv használatát, elsőként VIII. János (872–882) tiltotta meg ezt, de nem szorgalmazták a görög és héber ismeretét sem, amelyek hiánya ugyancsak megnehezítette a Konstantinápoly és Róma közt zajló, amúgy szaggatottan és zaklatottan folyó beszédet. A görög hagyományok szerint alakult katolikus térség teológiai vitaképesebb partnernek bizonyult volna, hiszen maguk számára lefordították a középkor nyugati klasszikusait, s tisztán értették azok fogalmait. A magába zárkózott latin nyelvű világot elmarasztaló Koniatész athéni metropolita okkal sajnálta le a római örökséggel hivatkozó nyugatiakat, mondván, azoknak tovább tartana fölfogni

*...a görög nyelv báját és harmóniáját, mint egy számárnak, hogy megtanulja élvezni a lantmuzsikát, vagy egy ganajtúró bogárnak, hogy felfogja a rózsavíz illatának gyönyörűségét.*³

A retorizált görög beszédmód ellenére érzékelhető, s éppen a megidézett rózsza által, hogy a nyugati és a keleti térség hagyományai mélyén még kitapintható a közös eredet. Most, átvitt értelemben, a rózsza fenséges illata ennek a jele.

² *Chroniche di Giovanni, Matteo e Filippo Villani secondo le migliori stampe e corredate di note filologiche e storiche. I–II.* Biblioteca classica Italiana. Secolo XIV. N 21. Trieste, 1857–1858. I, 182. In CSUKOVITS E. (2004), 16.

³ JOHNSON, P. 2005, 243. Ford. Makovecz B.

2. A PATRISZTIKA RÓZSAJELKÉPEINEK MINTÁZATA ÉS KÖZÉPKORI TOVÁBBÉLÉSÜK

A keresztények számára a rózsza a zsidó hagyomány virágából származott. A Mózesnek csipkebokorban megjelenő Úristen saját lényegét nevezte meg akkor, amikor úgy mutatkozott be, hogy ő az, Aki Van, azaz JAHVE. A semmi hasznosra nem jó, csak fájdalmat okozó tüskék és a köztük tűzként megjelenő Úristen kettőse a rózsajelképek között a kereszténység által különösen sokszor felhasznált dualitás számára nyitotta meg a lehetőséget. A tüske e dualitás egyik pólusa, míg a szellem, a tűz színe – rózsává átvonatkoztatással – a másik. A rózsza által az abszolút létezőre vagy annak egyik szegmensére nyitja a szemét a hívő keresztény. A középkor rózsaképe mindezek alapján szerveződött.

A rózsza – természetes alakja vagy allegorikus használata által – a keresztény ókor egyik kivételezett növénye. A 3. századból származó *Traditio Apostolica* az ősliturgia följánlási adományai között sorolta fel a rózsát.

*Néha virágot is ajánlanak fel: de csak rózsát és lilomot ajánlanak fel, mást nem.*⁴

A rózsza keresztény allegorizációja – Órigenész *Énekek éneke*-értelmezésén kialakított módszer mindenre kiterjedő eredményeként – ekkor kezdődött el.

A rózsza és a lilom mint növényeket megidéző, rájuk utaló szavak mint jelképek s mint növények mind a szent szövegekben, mind – ahogy azt a *Traditio Apostolica* mutatta – a korai liturgiában jelen lehettek. De hogy miknek vagy minek, kiknek vagy kinek, s ha igen, kizárólagos, avagy megengedő módon lesz-e a rózsza a jelképe, az évszázadok alatt körvonalazódott csupán. Az Órigenész által javasolt s a Biblián be is mutatott eltérő értelmezési lehetőségek együttes jelenlétének elfogadása elősegítette, hogy a rózsát ne csak növénynek, hanem különböző mélységű jelentéssel bíró jelképnek, illetve jelképegyüttesnek tudják. S az első évszázadokban – éppen a maszkulinitást hangsúlyozó római hagyomány keretei között – a virág a férfias erény keresztény legfontosabbjának, az életáldozatnak a jeleként élt tovább. A keresztények megváltó Krisztusához kötődött tehát. Jézus anyjához, a szentté csak a későbbi korokban minősült Máriához azonban már a szeretet virágaként társult.

A tekintélyelv

A dolgokról való gondolkodás körvonalazódó Biblia, az apostolok, a különböző szentek s a hozzájuk kapcsolódó szövegek, a korai keresztény auktorok iránymutatása szerint történt a korai középkor Európájában. Tekintélyük kikezdhethetetlennek bizonyult, s kijelentéseik helyessége mellett mindenkor az mutatkozott leg súlyosabb érvként, hogy egykoron milyennek ítélte azt meg valamely másik szaktekintély. Minél hosszabb szöveg-hagyomány jött létre a kanonizáció folyamán, annál nagyobb súllyal számított az arra hivatkozás a mérleg serpenyőjében. Az angliai Jarrow-ban, ahol néhány száz magasan képzett szerzetes másolta a kódexeket, dolgozott, fordított, alkotott kommentárokat és

⁴ ERDŐ P. 1983, 101.

történeti munkákat az utóbb szentként tisztelt Beda Venerabilis (673–735). Beda arra figyelmeztette az olvasóit, hogy a keresztény világ számára a hajdani keresztény szövegek mutatják meg az igazságot, nem pedig, még ha régebbiek is, a barbár források:

*De sokkal óvatosabban kell szedni a hegyes tövisek között a rózsát, mint puha levelek között a liliomot[,] sokkal biztonságosabban lehet üdvös útmutatást keresni az egyház-
atyák írásaiban, mint a platonikusok lapjain.⁵*

Az értékválasztás egyértelmű. Ugyan Beda nem tiltotta a pogány szerzők műveinek megismerését, de óvatosságra intett.

Nemcsak ennyire nyíltan volt szokás az elődök álláspontját citálni. Az idézés rejtett formájára is akadt elég példa. Szent Jeromos *Commentarii in evangelium Matthaei*jét⁶ szó szerint idézte Beda, amikor maga is feltette a kérdést, s nyilván ugyanabban az erkölcsi értelemben:

Mi piroslik úgy, mint a rózsza? Mi fehérlik úgy, mint a liliom?⁷

A piros és a fehér két erény színe, s hogy bizonyosan, azt a virágok hangsúlyozzák. S hogy a rózsához – bizonyos erény kifejtéséhez – egyetlen, az adott erényt hangsúlyozó szín tartozhat, egykor szintén maga Jeromos nyilvánította ki.

*Kimegyünk a rétre, sok virága van: erre rózsza piroslik, arra liliomok fehérленek, a
virágok különbözőek.⁸*

Beda Venerabilis a virágokkal megmutatott keresztény normákra utalt, amelyek nyilván a helyes életerényekről ugyanolyan fellebbezhetetlen kijelentések, mint bármely szent vagy egyházatya személye. Morális tartalmú látható, hallható, szagolható, ízlelhető, tapintható és akár olvasható felszólítások vették körül a középkor emberét, amelyek tekintélye megkérdőjelezhetetlen. A piros rózsza és a fehér liliom a középkor közepére olyan toposzá vált, amelyet nyakra-főre használt minden, a hagyományismeretét fitogtató írástudó.

A tekintélyelv megnyilatkozásának tekinthetjük tehát a kanonizált iratokra történő nyílt vagy akár közvetett hivatkozást is. Az erény mértékének jeleként Paschasius Radbertus (790–865) a rózsát *Expositio in Matheo* (VII. 56B, 9.2342) munkájában jerikói származékként írta le. A kiválasztottságra utaló jerikói rózsának az előképe a *Sirák fia* könyve 24,14-ben fordult elő.

Magasra nőttem, mint Engedi pálmája, mint a jerikói rózsauitványok.

⁵ BEDA UENERABILIS: *In primam partem Samuhelis libri* iv. II, 14.

⁶ HIERONYMUS: *Commentarii in euangelium Matthaei*. I, 873.

⁷ BEDA UENERABILIS: *In Lucae euangelium expositio*. IV, 12.

⁸ HIERONYMUS: *Tractatus lix in psalmos*. 77, 4.

Jerikóra mint az ellenséges környezet ellenére felnövekvő és megmutakozó erény virágba borulásának helyszínére – ellentétpárba állítottan – a 11–12. században sokan hivatkoznak, köztük Hildegard von Bingen (1098–1179), illetve Hermannus de Runa (12. sz. második fele). Ugyancsak szokásos, de a középkor minden évszázadára jellemző a rózsavirágzáshoz megfelelő környezetet (*Sirák fia könyvéből* közvetlenül vagy közvetetten átvett) bővizű patakkal, vízmellékkal, patakparttal jelezni. Ebben az átmeneti két évszázadban az ellentétekre épülő jelképekhez nemcsak Jerikó, Kánaán, de Jákob földje (Hermannus de Runa *Sermones fetivales*), dávidi törzsök, Jesse törzsöke, zsidó származás a tüske, illetve ezek együttesének használata (zsidó csipkebokor, kánaáni tüske) is hozzájárult.

Rupertus Tuitiensis (1075–1130), amikor a vízpartra ültetett rózsza képével a kitüntetett körülmények közé kerülés lehetőségére utalt, ugyan helytelenül Ézsaiásra hivatkozott, de ezzel együtt, ami a rózsaképet illeti: Sedulius Scottusra, Ágostonra és a zsidó hagyományra is.

*Ézsaiás itt azt mondja: Hallgassatok meg engem, Isten teremtményei, és mint a bővizű patak partjára ültetett rózsza, teremjetek.*⁹

Az ír származású, az Aachen közelében található Liège-ben élt szerzetes Scottusnál (9. század) mindez:

*Miként a bővizű patak partjára ültetett rózsza, teremjetek, miként a tömjén, bírjatok édes illatot.*¹⁰

Szövegszerűen Scottus is Ágostont idézte, aki szerint:

*...hallgassatok meg engem vizeknek isteni teremtményei, és mint a vízpartra ültetett rózsza, teremjetek.*¹¹

A jerikói rózsaultetvényeket¹² főleg a *Sirák fia könyve* (héberül: *Jézusnak, Sirák fiának bölcs mondásai*) a latin keresztények katekum tanításában jutott szerephez. Az eredeti szöveg héber nyelven íródott, s az aláírás értelmében Sirák fia Eleázár fia, Jézusnak a műve. A munkát az Egyiptomban élő, görögül beszélő zsidók számára a szerző unokája fordította, kb. i. e. 132 után. A víz partján növekedő rózsza – egyébként botanikailag valószínűtlen – képe innen származott. *Sirák fia könyve* szerint ugyanis a hitet követők gazdagabbá válnak. Ezt előlegezi a kijelentés:

*virulni fogtok, mint rózsza a víz mentén*¹³

⁹ RUPERTUS TUITIENSIS: De gloria et honore filii hominis super Matheum VI, 507.

¹⁰ SEDULIUS SCOTTUS: *Collectaneum miscellaneum*. Divisio, 66.

¹¹ AUGUSTINUS HIPPONENSIS: *Speculum*. 23.

¹² *Sir* 24, 14.

¹³ *Sir* 39, 13.

A középkor vége táján sem kezelték kevésbé tiszteletteljesen az egyre több helyről beszűrődött elemet tartalmazó szöveg hagyomány elindítóit. Az írásosság önmagában is értéket képviselt, ha pedig a szöveg kapcsolatba hozható volt egy tekintéllyel, annak élő jelenlétét is elfogadták. Egy tőről fakad mindez a korra jellemző ereklyekultusszal. Ahogy ott az ereklyetárgyakkal való fizikai kapcsolat – a csók, akár a tárggyal való azonos légtér, a látvány – biztosította az ereklyében rejtő szentség átadódását, úgy a írásbeliség is egy olyan láncot ígért az olvasónak, amelynek kiindulópontjából a kinyilatkoztatott tudás árad felé.

Salimbene de Adam (1221–1290 k.) itáliai ferences szerzetes *Cronica* című műve még ennek a tiszteletnek a jegyében készült. Az a részlet, amely a 4. század kappadókiai egyházatya, Nagy Szent Baszileiosz véleményét idézi, azért is érdekes, mert a középkori gyakorlattal ellentétben nem Szent Ambrus *Hexameron*jára, hanem ritka kivételként annak baszileioszi forrására mutat rá.

Ezért boldog Basilius a Teremtés hat napjáról szóló könyvében, melyet görögül „Hexameronnak” neveznek, azt mondja, hogy a bűn előtt „tövis nélküli volt a rózsza, aztán pedig e virág szépségéhez tövis csatlakozott, hogy a kellemes gyönyör mellett egyaránt legyen számunkra szomorúság is, [hogy ezzel is] emlékezzünk a bűnre, amely miatt a föld arra ítéltetett, hogy nekünk tövist és sulymot teremjen”.¹⁴

Salimbene de Adam a skolasztika aggályosan űzött filológiai tisztázási igénye szerint járt el akkor, amikor okát adta a rózsza tüskéssé válásának. Ő tehát nem az elképzelést a nyugati kereszténységbe bevezető latin egyházatyát nevezte meg. A szöveg ennyiben az új szövegszervezési eljárásra utalt – de ennek jele továbbá az enciklopédikusság megtartása mellett a szöveg apró részekre tagolása. A patrisztika hagyománya mégis jelen volt: nemcsak abban a melankóliában, amelyet a szöveg magából áraszt, vagy abban a szemléletben, amely minden tapasztalat allegorikus értelmezését teszi kötelezővé, hanem abban az okfejtésben is, amelyben az elődök gondolatait zsinórmértéknek tekinti.

Az analógiákban gondolkodás

Amikor Beda Szent Jeromos *Commentarii in evangelium Matthaei*jét idézve arról beszélt, hogy a platonikus szövegek hasznához oly nehezen lehet hozzájutni, mint a tüskék között kibomlott rózsza virágához, s nem úgy az egyházatyákhoz, akik munkájának eredménye, mint liliom a puha levelek között, könnyen megszerezhető, tulajdonképpen vétett a középkori gondolkodás algoritmusának hagyománya ellen. Az elutasított pogány filozófiát értékesnek ítélte azáltal, hogy bizonyos, a kereszténység számára bármi okkal felhasználható eredményét rózsának láttatta.

Beda működése előtt azonban megengedhetetlen volt az ilyen retorikai, gondolkodási és világszemléleti vétség. A 7. századi Isidorus Hispalensis *Etimológiáiban*, számtalan alkalommal, még úgy érvelt, hogy a dolgok közötti rokonság megállapítható, ha azok tulajdonságai egymással megfeleltethetőek. Ez az identifikáció a korai görög orvoslás-

¹⁴ SALIMBENE DE ADAM: *Cronica*. 152, 22. (fol. ms. 251, col. d).

ban Hippokratésznél, az élettudományi munkákban, Arisztotelésznél, Theophrasztosznál már megfigyelhető, de a bölcséleti és a filozófiai munkák meghatározásai sem mondtak le róla.

Az összevetéssel történt tárgymeghatározás legkülönbözőbb változatai bukkantak fel Isidorusnál. Plinius babérrózsa-meghatározását szinte szó szerint követve írta le:

*A rhododendronnak, amit általában közönségesen lorandrumnak hívnak, levelei a babérfához hasonlatosak, virága olyan, mint a rózsá; mérgező fa.*¹⁵

A levele alapján babérhoz, a virága szerint rózsához köthető közismert növény pliniusi körülírása megfelel Theophrasztosz vonatkozó szövegének. Ez az elv tovább terjeszthető, példázza, amikor az anyag sajátossága szerint történő, a hasonlóságra utaló névadást mutatta be.

*Hasonlóképpen mások, miket az anyaguk tulajdonsága alapján neveznek el, mint a rózsaoajat a rózsáról, a ciprusoajat a ciprusfáról; ahonnan [ezek] saját anyaguk illatát magukon hordozzák.*¹⁶

A rózsaoaj nevéhez azért juthat, mert lényegi azonosságot mutat a rózsával. A logikával tartósan foglalkozó katalán Raimundus Lullus (1232–1316) *Ars brevis*ében maga is ezen oknyomozó módszer követőjévé vált.

*A bors ugyanis a saját fajtája szerint viselkedik, a rózsá is a sajátja szerint, a lilium is a sajátja szerint stb.*¹⁷

Ezen elfogadott és a szerzetesek által kizárólagosan követésre méltatott interpretációs eljárás értelmében csakis a piros szín okán jutott a rózsánövény a nevéhez. Isidorus okfejtése ekkor azt a korai hellén hagyományt követte, amelyben a hajnalpír alapján kapta meg az istennő ujjá, nyaka s a homloka, illetve az égen kocsival vágatózó lovak szőre a színét.

*A rózsá arról a virágfajtáról kapta a nevét, mely piros színnel pirosul.*¹⁸

Ez a magyarázó elv, amely a természeti dolgok s különösen az élőlények, de mint tapasztaltuk, az anyagok és a tulajdonságok közti rokonságot is felfedi, megfelelt a teremtet világgal való azon bánásmódnak is, amellyel Isidorus létrehozta a művét. A fogalmak és dolgok tartalmának a nevük rokoníthatósága szerint történő magyarázatát vezérlő szempontként használó enciklopédia címében utalt az univerzumot összefogó legfőbb elvre. Ahogy tulajdonképpen arra is, hogy Isten a világot a szavak által teremtette.

¹⁵ ISIDORUS HISPALENSIS: *Etymologiarum siue Originum libri*, XX. XVII, 7.

¹⁶ ISIDORUS HISPALENSIS: *Etymologiarum siue Originum libri*, XX. IV, 12.

¹⁷ RAIMUNDUS LULLUS: *Ars brevis*. (Op. 126), pars 9.

¹⁸ ISIDORUS HISPALENSIS: *Etymologiarum siue Originum libri*, XX. XVII, 9, 17.

Érthető, ha Isidorus ugyancsak mélységes összefüggést talál a rózsá, a piros szín és az ilyen színű bor között. Etimologizálása erre a bizonyosság.

*A rózsabor (Roseum uinum) az, ami vörös színű, a rózsá ugyanis piros.*¹⁹

A vérre emlékeztető virág

A bor és a vér és a rózsá is piros. E szín, a szellemhez kötődve, mély értelműnek tűnt már az antikvitásban, a patrisztikában pedig konzerválódott a keresztény jelentése. A vértanúakták és szenvedéstörténetek elképzelése szerint a piros vér, amelyben maga az Istentől eredő emberi lélek található, nem csupán a kulturális elit tagjainak nézetét, de a legszélesebb keresztény körökét is tükrözte. Szent Ágoston a vörös színt, ha az a rózsáé, érthetően az erény ismertetőjegyének tartotta. A mártírok véráldozatára emlékeztető rózsá lesz, úgy tűnt néhány évszázadig, a keresztény rózsaallegóriák közül a vezető szerepű, sőt némelykor egyedülálló. Ez a rózsá, s oly sokszor hangzott ez el ebben a korban: a szeretet rózsája.

A kereszténység államvallássá válását követően az a rózsá szerepelt a forrásokban a leggyakrabban, amely a mártírvér felidézője volt. A korábban a vérvesztéssel járó katonai erényre utaló virág, amely Scipio afrikai katonáinak pajzsán vagy a győztes hadjáratot ünneplő felvonulások virágaként szerepelt, a Krisztusnak férfias helytállással szolgáló keresztény férfiak legkiválóbbjainak értékelőjévé vált. Chromatius Aquileiensis (–406) *Sermones*-ében már toposz a mártírok véréből ragyogó rózsá. Ezer évvel később a német származású szerzetes, Christianus Campililiensis (–1329) *Officiájában* változatlanul ugyanazt állította, mint a korai keresztények:

Völgyek lilioma, szeretet rózsája, engeszteld ki Isten fiát a mi vétkeinkért.

A leghelyesebb szeretet hitünk igazságáért vérünket adni.

A patrisztika ismereteiben járatos francia bencés teológus, Paschasius Radbertus pontosan értette a szíromszínekben más, egymást mégis kiegészíteni tűnő két növény értelmét és a velük történő utalást.

*...a völgyek lilioma az örökkévalóság vakító ragyogását jelképezi, és ugyancsak hogy a rózsá a szenvedő Krisztus vérének jelképezi.*²⁰

A rózsában megjelenő magas erkölcsiség nem emberi vélekedés, s az oka nem magában a rózsában keresendő. Az ájtatos bencés szerzetes azt, mint láttuk, Jézus véréből eredeztette.

¹⁹ ISIDORUS HISPALENSIS: *Etymologiarum siue Originum libri*, XX. XX, 3, 5.

²⁰ PASCHASIUS RADBERTUS: *Expositio in lamentationes Hieremiae. Libri quinque*, III.

*Mert semmiféle mesterség nem képes bármi dolgot olyan tisztán színezni, hogy liliumként tiündököljön, és rózsaként pirosodjon, és ezek [a virágok] nem fáradoznak a festés színeivel önmagukat szépítve, ahogy a madarak sem [fáradoznak] vetéssel a földön, nem szőnek, hogy előteremtsék azokat, amikbe takarózva felöltözhetnek.*²¹

Paschasius Radbertus Mátéről írva ugyanezt a rózsamomentumot emlegette. A vértanúsorsa beteljesedésére váró mártír nyugalma szerint így abból fakadt, hogy a halála által Krisztus vérével megjegyzetté, azaz kiválasztottá vált. S a vértanúk a korabeli vélekedés szerint azon nyomban Krisztus színe elé kerültek, s az ő mennyei kertjében várták a végítéletet.

*Hogy rózsaként pirosan ragyogjon Krisztus véréből bíborba öltözött, mégis nagyon nyugodt volt.*²²

Ami számunkra azonban informatívabb: Paschasius Radbertus egybevethetőnek találta a liliummal összehasonlított szüzet a rózsával jelzett mártírral abban a tekintetben, hogy a maga mértéke szerint mindkettő ragyogása azonos.

*Bár a szüzességet, és ez az egész egyházban általános felfogás, különösen a szüzek liliumaival hasonlítják össze, ám a mártíromságot a virágzó rózsákkal, minthogy mindkettő a ragyogásban a másiknak egy-egy tulajdonságával mérhető össze[...], míg egyikük saját és Krisztus vérével meghintve jerikói rózsaként pirosul pompásan, és a küzdelemből Krisztussal együtt az uralkodásra lép elő dicsőségesen, addig a szüzesség a lilium fehérségébe öltözött a romlatlanság miatt maga úgy lép elő, mint akit az angyalokkal kell összehasonlítani.*²³

IX. Leó (1002–1054), illetve II. Urbán (1089–1099) pápához fűződik az aranyrózsa alapítása. A rózsát szentelő szöveg szerint

*Ez a virág Krisztus királyt jelenti.*²⁴

Az Aranyrózsa nem más, mint ötvös által nemesfémből készített rózsaaág. A hosszú, tüskés gally hegyn levelek között megbújó rózsavirágokat találunk.

A legmagasabb pápai érdemrend, az Aranyrózsa értelmét III. Ince pápa (1160 v. 1161–1216) fejtette ki. Az érdemrend három anyagból készül: aranyból, mosuszból és balzsamból készül, mivel Jézus is annyiféléből áll az isteni, az emberi lélekből, valamint az emberi testből.

Az érdemrendet azon személyek, illetve intézmények számára nyújtja át elismerésként a nyugati kereszténység vezetője, aki, illetve ami Krisztus és egyháza ügyét leghívebben szolgálja. Az ötvösmunkával aranyból készített rózsát minden esztendő Letaróján, nagy-

²¹ PASCHASIUS RADBERTUS: *Expositio in Matheo*, IV.

²² PASCHASIUS RADBERTUS: *Expositio in Matheo*, VII. 327.

²³ PASCHASIUS RADBERTUS: *Expositio in psalmum*, XLIV. I. 515.

²⁴ SZILÁRDFY Z. 2003, 323.

bőjt negyedik vasárnapján áldja meg a pápa, a római, a kínszenvedés ereklýeit őrző Jeruzsálemi Szent Kereszt Bazilikában. Erről a kiérdemelhető rózsáról, amelyről III. Ince azt mondta, hogy anyagában a Megváltó testére és lelkére emlékeztet, *Cronica* című munkájában említést tett Salimbene de Adam (1221–1288) is.

A szóba került nap március 4-ére esett, s Letare időpontjában, azaz Rózsavasárnap éppen holdfogyatkozás volt:

*Ez a rózsza tehát aranyból van, és pénzrát meg balzsamot tartalmaz.*²⁵

A pápa minden évben újabb rózsát készített. Kezdetben a rózsát csak férfiak kaphatták, s talán emiatt volt a neve az erényrózsza. Az első díjazott, akinek a nevét följegyezték, egy Anjou gróf volt; II. Urban 1096-ban ítélte meg a nemes ember számára a díjat. Az első nő, aki megkapta a rózsát, a szicíliai Johanna, a díj megalapítása után kétszázötven évvel, 1386-ban. Az aktust a nőkhöz való viszony értékelésének változásaként is értelmezhetjük.

A szerzetes-tanár Sigebertus Gemblacensis (1030–1112) *Passio ss. Thebeorum, Mauricii, Exuperii...* című története több ponton ugyanarra a középkori mentalitásra utalt, mint az ebben az időben használt, korábban említett rózsajelképek némelyike. A tövis arra emlékeztette a rózsát szemlélőt, hogy a test szenvedése megelőzi a lélek virágba borulását. A rózsza színe az élet egyetlen örömteli aktusára, a testi életről lemondásra, annak feláldozására utal. A megszolgált jövő érdekében a földi élet elutasítására szólított fel ez a mű is:

*A tisztaság rózsája és nem sápadtságukkal a violák tanúsítják a megöleendő érzéki test iránti szerelmet, melyben hevül és bágyad ara és jegyese kölcsönösen.*²⁶

Ugyanakkor a mártírok rózsájáról és szűzek liliomáról is beszélt passiója prologusában.²⁷ S a kortárs, a korai skolasztikus Petrus Abaelardus (1079–1142) a *Sermones* 33-ban Keresztelő Szent János kapcsán a mártírok rózsájáról beszélve egy állandósult szókapcsolattal ugyancsak élt. A francia Petrus Cellensis (1115–1183) szintén Jézus mellett álló jelképeknek tudta, s akként használta a rózsát, de a kereszttel hangsúlyt adott Isten fia és a neve miatt bármely keresztre feszített mártír szenvedésének. Ugyanakkor relativizálta a jelképnövény jelentőségét abban a kapcsolatban, amelyben mindeddig szorosan összekötve láttuk a rózsát Jézussal. A kereszt és a rózsza azonos életfaértelme, amelyről az első keresztény bazilikák mozaikjai tudósítottak először, immár kezdett szertefoszlni.

*Mit segít a Jézus keresztje mellett álló rózsza, mit a legszűziesebb külső a hőségben, pusztulásban, szélviharban?*²⁸

²⁵ SALIMBENE DE ADAM: *Cronica*. 822, 6 (fol. ms. 445, col. c).

²⁶ SIGEBERTUS GEMBLACENSIS: *Passio ss. Thebeorum, Mauricii, Exuperii et soc.* III, 1058.

²⁷ SIGEBERTUS GEMBLACENSIS: *Passio ss. Thebeorum, Mauricii, Exuperii et soc.* Prologus, 47.

²⁸ PETRUS CELLENSIS: *Commentaria in Ruth commentarium*. I, I, 636.

Az ehhez hasonló kétkedő megjegyzések ellenére a mártírok virága, a kiomlott vérre utaló rózsza továbbra is a minden földiességtől megválni képes isten-férfiember tisztaságát képviselte. S mint a mártírok legfontosabbjának, Jézus Krisztusnak is megmaradt a középkor elejétől a legvégéig az egyik központi trópusa: s éppen az, amely leginkább képes visszaadni azt a keresztényinek tudott magatartást, amely szenvedésre és önfeláldozásra – azaz Jézus szeretetére – szólította a hívőket.

A szemérmesség, az erény, az igazság és a szeretet virága

A rózsát Isidorus a szüzesség virágának mondta annak ellenére, hogy Szent Ágoston azt az erény és a szüzesség szemérmességére közös ismertetőjegynek tartotta. Az erény és a szüzesség fogalmai ugyan közel álltak egymáshoz, de megkülönböztetettek voltak. Miként az erény, a szüzesség is mindkét nemre vonatkozhatott, még ha a martirológiai források alapos átvizsgálása során arra a következtetésre jutunk is, hogy az erényesség tulajdonsága inkább a férfiakat, a szüzesség inkább a nőket illette. Amikor Jeromos megkérdezte, ugyan mi piroslik úgy, mint a rózsza, s mi fehérlik úgy, mint a liliom, a vértanú férfiakra és a szüzességüket Istennek áldozatul felajánló nőkre gondolt. Azokra az értékes tulajdonságú, közösségek példaként szolgáló emberekre, akik vagy így, vagy úgy követték Krisztust, s ezzel őszinte hívőül szegődtek.

Cyprianus a keresztény egyházat a második században olyan kerthez hasonlította, ahol a győzteseket vértől vöröstre festett rózsakoszorúkkal fogadták, azokat pedig, akik a békében győztek, fehér liliomokból font koszorúk várták.²⁹ Arról, hogy e díjazás függ-e a nemtől, nem szólt. Ilyen szempont alapján Smaragdus (304) se különböztette meg a dísznövényeket. Aurelius Prudentius Clemens himnuszában ugyanakkor váratlanul a betlehemi gyermekgyilkosság kisdedeinek juttatta a mártíromság rózsáját. A gyermekek mártírümmáról mindaddig nem esett szó. Az ugyancsak az 5. század legelején meghalt Chromatius Aquileiensis sermójában azon szentek kongregációjáról emlékezett meg, amely szentkongregáció úgy ragyogott, mint a mártírok dicső véréből a szeretett rózsza. E szentek nem feltétlenül csak férfiak voltak. Ugyanakkor Elpis költőnő Péter és Pál apostolhoz írt verse szerint csupán férfiaknak járhatott a megtisztelő rózsza.

S a jeromosi kérdést ismételő Beda Venerabilis is elsősorban a testi szenvedésük révén szentséget vállalókra gondolt, s nem tarthatta fontosnak a nők és a férfiak erényvirág szerinti megkülönböztetését.

A virágok mint a rózsza, a liliom vagy a viola fölemlgetése egy-egy etikai tulajdonságra emlékeztetett – és segítségükkel az allegorikus értelemmel felruházott természet is ezt tette. De hogy kötődhetett a rózsza ugyanolyan erősen a szentségre törekvő nőkhöz, mint a férfiakhoz? Hiszen ha az első keresztény mártírok történeteit áttekintjük, a rózsza, ha nem is kizárólagosan maszkulin karakterekkel ellátott növény, de többségében a férfiak szenvedésével kiérdemelt díját fejezte ki. Dorottya és Cecília történetében is felbukkantak, de mindkét esetben a paradicsomra utaló, allegorikusan értelmezendő díszítőményekként. A rózsza véráldozatot jelentő, a szeretetet kifejező értelme sem tűnt el ezekben a történetekben, de a paradicsomi jelleg a hangsúlyosabb.

²⁹ *Epist. ad martyres*. I,8 PL, valamint 4. 249 és 622 és HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. 1988, 132.

Az Isidorusnak tulajdonított kísérlet, hogy a rózsát a szüzesség allagóriájának ismerjék el, csupán az egyike, hogy az inkább liliom képviselte szüzességet a rózsára is át-származtassa:

*Nőjön [...] a rózsában a szent szüzesség szemérmessége.*³⁰

A *Liber sacramentorum Engolismensis* (9. század) szövege a rózsát mint a szemérmességet allegorizáló növényt sorolta fel, s így az isidorusi, szűkebb értelmet képviselő elképzelést követte. Ugyanakkor a liliomnak, a női szűzekhez kezdetektől kapcsolt virágnak kizárólag a jámborságot tulajdonította.

*Ne legyenek többé olyanok, akik bármilyen bűnhöz ragaszkodnak, sem olyanok, akik a vétek rabjai, hanem csak olyanok, kik az irántad való szeretettől hevülve virágnak, mint a szemérmesség rózsája és a jámborság lilioma.*³¹

Hogy ez a kegyes hagyomány nem vált megszeghetetlen normává, vagy legalábbis a növényekkel kifejezhető szemérmességnek többféle tartalmú változata vált elképzelhetővé, azt Balduinus de Forda (1120–1190) véleménye is alátámasztja.

*A szemérmesség és erkölcsösség fehérítő liliom és pirosító rózsá.*³²

Clairvaux-i Bernát (1090–1153) az *Énekek éneke* alapján kertként elképzelhetőnek láttatta mind a virágokban gazdag paradicsomot, mind az emberi erények gyűjteményét. Bernárd elképzelése uralkodóvá vált. Ettől a pillanattól kezdett kifejlődni és elterjedni széles körben a keresztény erkölcsbotanika s a virágnyelv. Balduinus de Forda kortársa a liliomot, mint a korai keresztények, továbbra is az emberi test erkölcsi makulátlanságának tartotta, a rózsát azonban a jog és igazság (iustitia) allagóriájának mondta.

*Ebben a kertben szeretett Urunk a növényeknek négy, messzi földről, tudniillik a Paradicsomból hozott fajtáját ültette el, a test erkölcsi tisztaságát, mely olyan, mint a liliom, a szellemi ártatlanság tekintélyét, mely olyan, mint az izzóp, a gondolatok őszinte kimondását, mely olyan, mint a viola, a folytonos munkálkodáshoz való jogot, amely olyan, mint a rózsá.*³³

Az *Epistolarium Guiberti* (12. század) gyűjtemény egyik szövege Szent Márton kapcsán a rózsának három, mindeddig háttérben maradt jellemvonását emelte ki. Azt, hogy Márton lelke szeretetében fölismerhető a kedvesség, illetve a gyönyörűség (amoenitas). Az áldozat került itt, mégpedig az áldozathozó oldalára tekintve, minősítésre. S az pedig a szöveg szerzője számára – nyilván retorikai fogás eredményeként – rózsásnak minősült. A kedvesség rózsájaként írta azt le az istenfélő szerző. Továbbá, hogy bizonyos érték-

³⁰ Isidorus (pseudo): *Testimonia diuinae scripturae*. 4.

³¹ *Liber sacramentorum Engolismensis*. 1847.

³² BALDUINUS DE FORDA: *Sermones*. 13, 148.

³³ BERNARDUS CLARAEUALLENSIS: *Sententiae*. 3, 122.

sorrend képezhető a rózsából, az aranyból és a vérből. A kézirat szerzője megjegyezte, hogy ezek között a vér a legértékesebb. S végül pedig az ékesítésre szolgáló virágokról esett szó:

*...ahogyan az uralkodó Istent ékesíteni kell, úgy, mint a szüzek és a mártírok kettős virággal, azaz rózsával és liliommal ékesítve, a bárányhoz való hasonlatosságot ez-zel is hangsúlyozva...*³⁴

A szöveg értelme szerint mind a szüzeket, mind a mártírokat szabadon meg lehet jegyezni mind rózsával, mind liliommal.

A rózsza és a liliom újra és újra megkülönböztetődött. Az apácai életmódra felkészítő elmélkedésre szánt irat szerint a véráldozat s az arra utaló rózsza a szellemhez, míg a véráldozat nélküli, azaz az erkölcsös test által elért szentség a testhez és a liliomhoz kapcsolódott.

*A vér kiömlésében tehát rózsakoszorúval ékesítik Krisztus szüzét külsőleg, belülről a lelki békében liliomokkal, és fordítva pedig, ha a háborúk kardvágás nélkül emésztik fel a szívet, és nem karddal győznek le, a rózsza a szellemhez tartozik, a liliom pedig az erkölcsös testhez.*³⁵

A 12. században írták azt a *Speculum virginumot*, amely az istennek tetszően élni kívánó szüzek erkölcsét és tennivalóit vette számba s érvelt mellettük. Az illusztrált párbeszéd egy apáca és lelki vezetője között zajlott. A német közegben született szerzetesi mű az erények együttesét olyan kertnek írta le, amelyben igen kényes tulajdonságú s változatos növények növekednek. A békét hozó és igazságot termő növények között fehérlik a tisztaság lilioma, a nagyrebecsülés sáfránya, az alázatosság violája, a szent tanítás illatát lehelő nárdus, a vékony vesszőből csöpögő balzsam és természetesen az erkölcsösség rózsája is. Ez a kert azért ily változatos, mert az isteni tekintetű szüzek ezrei a legforróbb szeretet színeivel sokasítják. A kertben annyiféle növény nevelkedik, ahány erény szükséges a szent élethez.

A helyes magatartást követők számára, akik a virágok jelentését figyelik, és ismerőik a virágnyelvnek, a rózsza a virágok eleje, éppen azért, mert az olthatatlan szeretet, amit jelöl, Krisztusra vonatkozik.

*Mi másról lehet tehát szó a rózsza esetében, mint a szűzi életről, amely mindig szerepelt az írások áradatában, amikor éppen virágnyelv anyagával foglalkozó társalgás került elő, és hogy az egyházi élet más rendeletei között mintha a rózsza a többi virágnál szebben virágozna Krisztus szeretetében?*³⁶

S mindezért a nő, aki életét Krisztussal jegyzi el, rózsaként látható maga is.

³⁴ *Epistolarium Guiberti* – *Epistulae Guiberti*. 55.

³⁵ *Speculum uirginum*. 5.

³⁶ *Speculum uirginum*. 1.

*A kolostorban Krisztus szüzei közé belépve a szűz olyan, mint az égen tündöklő Est-hajnalcillag, mint a paradicsomi rózsza, mint a gyönyörű olajfa az olajligetben, mint a szőlőfürt a szőlőskertben.*³⁷

Ezzel az okfejtéssel vált a rózsza a szüzesség jelképévé, a rózszaápolás pedig a szüzesség kultuszává.

*A rózsza tehát [maga] a tisztelettel teli szüzesség, [és] ennek [ti. rózsának] elültetése a szüzesség szentsége.*³⁸

A kézikönyvecske számos példával járult évszázadokon át a rózsza lehetséges értelmezéseihez, de mindenekelőtt a kolostori életmód céljának feltárásához. Példák özönével szolgált a hozzá fordulónak. Elődöket is felsorolt, akiket akár példaként követhetett a jelölt:

*Gondolj Rebekára, Ráchelre, Leára, a fáraó leányára, sőt Madian főpap lányaira, ők víz közelében jelennek meg, ami nem jelent mást, minthogy a szentéletű emberek mindig a szent iratok öntözése révén gyarapodnak, miként a vízpartra ültetett rózsza.*³⁹

Az etikai felvilágosítás összefoglalása sem maradhatott el. A kert s az annak láttatott crénygazdag Krisztus-jegyes az illatok és növények által jelképezett fiola:

*Az alázatosság eme illatiüvegcséiben illatozik a viola, itt a kedves szemérmesség rózsája áraszt jó illatot, meg az erkölcsösség fehér lilioma, itt vannak a lelki gazdagság gyümölcsei, és végül itt a ciprus a nárdussal, nárdus a sáfránnyal, vad és nemesített fahéj, Libanon minden fájával, mirha és aloe az összes legkiválóbb kenőccsel, azaz a Krisztust teljes szeretettel kereső szűzek szívében lehet megtalálni mindennek-mű erény jóillatú fűveit, melyeknek gyökerei a testnek és léleknek a tisztasága és alázatossága, de gyümölcse [ti. az erényeknek] a jótétemények gyakorlásában való szent szeretet édessége.*⁴⁰

Cristanus Campililiensis *Officia officiuma*, traktátusai vagy akár *Salutationes salutaci-ója* a 14. század elejének érdekes, olyan enciklopédikusan szervezett műveinek is tekinthetők, amelyekben a rózsaidézés legtöbb formája megjelenik. S a szakrális szerephez jutott virágok között, néha már-már profanizáltabb módon, a rózsza testminősítésként is feltűnt:

*Arcod dicsőséggel megijfjodik, jobban pirulva, mint a rózsza, minden báj és öröm el-töli téged.*⁴¹

³⁷ *Speculum uirginum*, 3.

³⁸ *Speculum uirginum*, 1.

³⁹ *Speculum uirginum*, 1.

⁴⁰ *Speculum uirginum*, 3.

⁴¹ CHRISTANUS CAMPILILIENSIS: *Officia officium*. 4.

Az ájtatossági művek vallás által hitelesített rózsaképei azonban többségében nőkre vonatkoznak. Petronella isteni rózsza, a zsidó tövisbokorról, a dávidi törzsökről új rózsaként származik Anna, Othilia paradicsomi rózsza, Ágnes rózsáknál ragyogóbb, s e rózsza égi harmatot permetez, Krisztina ugyancsak tövisről származó virág, Cecília olyan ragyogó, mint amikor liliomot kötnek rózsával össze, Mária bűnöktől megszabadított rózsza, illetve az ég termékeny rózsája. Másokat pedig többek között emígyen nevezett: szeretet rózsája, tövis nélküli virág, rózsás arcú.

A rózsza lehetséges jelentéseit, mint már mások is annyiszor, Cristanus Campililiensis költői munkáiban serényen egybegyűjtötte. Érthető, ha feladatául vállalta azon vonások összegzését, amelyeket a rózsába belelátott. Az egyre univerzálisabb vonásokkal rendelkező s immár Krisztus anyjától való, máriainak tekintett rózsza reményteljes, vezérlő jelnek látszik. A 13-14. századra a rózsza megmarad ugyan a földi életből Krisztushoz elvezető jegynek, azonban, minthogy Mária attribútumává (is) vált, tulajdonságai egyre jobban feminizálódtak. A virág, még ha a lélekdús szeretetről is referált, már korántsem csak azokra a személyekre s annyi féle erkölcsi vonásra utalt, mint ezer évvel korábban.

*Üdvözlégyszép rózsza, űzd el tőlem a bágyasztó és gyűlölködő gyűlöletet, mindenek reménye, sánták lába, vakok világossága, némák szája add, hogy elkergessem a bűnös dolgokat, király iránti tisztelet, törvényszeretet, ha [te] vezérelsz engem, vezess kegyes vezetéssel a kiválasztottak lakomájához, már engem csak te vezess, hogy jól érezzem magam Isten házában.*⁴²

Campililiensis *Versus metrici* éneke Máriát mártíromsága révén, akárcsak a keresztény középkor elejének-közepének férfi szentjeit, akik vértanúságuk nyomán rögvest a Paradicsomba, Jézus közelébe emelkedtek, bűntől mentes, mintegy helyreállított rózsának mondta.

*Szűz Mária, rózsza, fényes égi alak, deli termet, bűntől megszabadított rózsza, gyötrő bajokra reményt lehellő, hatalmas, bortermő szőlőtőke, a bűnt elkerülő erény, szőlővenyige fürtje, mессze illatozó szőlő.*⁴³

Petrus Cellensis (1115–1183) Rúth-kommentárjában ugyanezt állította, még a minősítő kijelentés ellentétpárjának részeként, Jeromos *Vita Hilarionis*ának retorikai alakzatát – s másokat: Szent Ambrust, Caesarius Arelatinest, Gregorius Magnust, Damaszkuszi Szent Jánost – követve és átalakítva:

*A rózsza a Szűzanya, a tövis a zsidó egyház.*⁴⁴

⁴² CRISTANUS CAMPILILIENSIS: *Salutationes salutatio*. 1.

⁴³ CRISTANUS CAMPILILIENSIS: *Uersus metrici*. Carmen 4, 2.

⁴⁴ PETRUS CELLENSIS: *Commentaria in Ruth*. I, 1.

Az állítás eredeti formája a zsidók számára fontos, Krisztus előtt hétszáz évvel élt Hoseás prófétától származott, s nála még így hangzott: *Izraelnek virágoznia kell, mint a rózsának.*⁴⁵

Máriához, mint a legfőbb asszonyhoz, a vértanú fiat szülő Istenanyához a középkor végével vált tehát rendeltté a rózsza. Abban a sermóban, amely a *Gualtems de Sancto Victore* része, összegzett s mintegy az utókor számára felajánlott a Szűz valamennyi jellemzője. Amelyek közül jó néhányal megnevezhetővé váltak az arra érdemes asszonyok.

*Ezért van, hogy gyakran emlegetik a mező virágát, a völgyek liliumát, rózsát, violát, és mivel mindezek szépségét, alakját, illatát és jó szagát felülmúlja a szűz ékessége, alakja és kedvessége, hozzá csatlakozik még más dolgok közül a szép formájúak és bájosak, mégpedig az illatos fák, sőt maguk a fűszerek és a kenőcsök is, azonkívül a madarak, pl. a galamb és a gerle.*⁴⁶

A humorálpáthológia

Az érett középkor idején a már teljesen feltárt és számtalan szempontból rendszerezett hagyomány hajszálrepedéseit is észrevették, s a teológia és a filozófia szigorú elvei mellett igyekeztek azokat eltüntetni. Ha a rózsza a tűz elemhez illeszthető módon piros, akkor miért hideg minőségű? Ezt a kérdést a Párizsban tanult angol teológus, Thomas Cobham (1160 k.–1233/36) tette fel először, ámbar megválaszolni nem tudta:

*Valóban, a rózsza vörös, mégis hideg, mint ahogy ez a dolgok természetével ellentétesenek látszik, mivel a hidegség a fehér szín szülőanyja, és a forróság a piros színé.*⁴⁷

E kérdés azonban megválaszolható, s hogy miként, abban Raimundus Lullus nyújt segítséget. Ő szenvedélyesen azt kutatta, hogy miként gondolhatók el teljességükben a fogalmak, és a szubsztanciát kereső skolasztikus vizsgálatai számára olyan, az elemi világból kiragadott tárgyakat választott, mint az ember, a kő vagy éppen a rózsza.

Amikor Raimundus Lullus (1232–1316) megkérdezte, hogyan jött létre a rózsza, a választ az antikvitásból ismert humorálpáthológia segítségével adta meg.

*Miből van (honnan való) az a rózsza? A válasz az, hogy az a rózsza saját specifikus elemeiből, az alakból és az anyagból van, ezekkel a saját fajtája szerint viselkedik, és különbözik a lilium és a viola fajtájától.*⁴⁸

Arisztotelész botanikus tanítványa – Theophrasztoz leírta – nyomán oly sokan, orvosok és laikusok ismételték: miként az antikvitásban elképzelt univerzum Elemi világának mind a kilenc szférája, a saját hierarchikus szintjén elhelyezkedő növények is a négy ős-

⁴⁵ Hos 14,6 in HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. 1988, 155–156.

⁴⁶ *Gualtems de Sancto Uictore. Sermones.* XXI, 10.

⁴⁷ THOMAS DE COBHAM: *Sermones.* 23.

⁴⁸ RAIMUNDUS LULLUS: *Ars compendiosa Dei* (op. 134). 1.

elem keveredésének az eredményei. S ezen elképzelés szerint, mivel minden növény e négy elem vegyülékét más-más arányban tartalmazza, megjelenésük eltérő. Mi több: bármely növény szervei eltérő módon foglalják magukba az őselemeket, a gyökér inkább föld, a gyümölcs pedig – különösen, ha a színe vörös, sárga, illetve fehér – a tűz elemének jellegét viseli magán.

A 13. századi ferences szerzetes, Raimundus Lullus *Ars generalis ultima* című művében szoros rendezettséggel foglalta össze az orvostudomány kérdéseit. A skolasztika jellemző műfaja, a továbbra is enciklopédikusnak látott summa, amelyben a tárgyalat kérdések felosztása mind a tartalomban, mind a mű szerkezetében megjelent, Lullusnál, mint ebben a művében is, végtelenül kifinomulttá vált. Ismertette az orvostudomány alapjait, az egészséget jellemezve eljutott a betegség kritériumaihoz, leírta azt, miként hozta létre az orvos az első gyógyszert, majd az első gyógyszerkeverékből a másodikat. S afölött is eltöprengett, hogy milyen őselemek révén tudja tudományát alkalmazni esetenként az orvos. Kombinatorikusan létrehozott könyvének 2196. passzusában eljutott – egyre kisebb halmazokat képezvén – a gyógyteáig is.

2196 A gyógyteákban mely füveknek van nagyobb hatóerejük és melyeknek kisebb?

*2197 Ha forrázatot készítenek a rózsából és a violából, közülük melyik a nagyobb hatóerejű? Hogyan tudja az orvos eldönteni, hogy főzetet vagy kenőcsöt adjon?*⁴⁹

Miként tud fontossági sorrendet felállítani az orvos az egyként hatékony szerek között? S miként lehet különböző növényeknek akár azonos jellegű tulajdonságuk? Mitől van, hogy valamely növények száraz jellegűek és szikkasztó hatásúak, mások pedig másminyenek? A rózsát, elődei alkalmazott elveit elfogadva, Lullus is hidegnek – azaz a meleg típusú jellegek csökkentésére alkalmasnak – tartotta, miként a violát. A görögök és a rómaiak se gondoltak mást, amikor ezekből a növényekből fontak koszorút, s hűtötték vele testi vagy szellemi erő kifejtéstől forró homlokukat.

*[Ez] a vonatkozó dolgokban a sajátosság segítségével van mellé helyezve. A sajátos (specifikus) anyag is, alak is a jellemzők közé jut be; ugyanis miként ugyanaz a minőség, pontosabban ugyanaz a hidegség megvan a rózsában egyik specifikus alakja révén, és egy másik alakban, a violában, úgy ugyanaz az erény specifikus alakban és anyagban megvan az igazságban és mások révén [ti. más alakban és anyagban] a tudásban stb.*⁵⁰

Lullus kristálytisztá gondolkodásával feltett kérdései túlmutatnak a skolasztika tekintélyekkel apelláló rendszerezésén.

*Továbbá azt kérdezi a gondolkodó ember: Ha a hideg és nedves fűtejet [latuca] és a kiszáritott és hideg rózsát ugyanabba a gyümölcsfőzetbe teszik egyenlő súly és mérték szerint, a főzetben melyikük ér többet?*⁵¹

⁴⁹ RAIMUNDUS LULLUS: *Ars generalis ultima*. 11,6.

⁵⁰ RAIMUNDUS LULLUS: *Ars generalis ultima*. 9,9.

⁵¹ RAIMUNDUS LULLUS: *De ascensu et descensu intellectus*. 4.

Ahogy azzal is, hogy mert humoros lenni, amikor a meleg minőségű borsra féltékeny hideget és nedvességet említ. Nem tett ekkor mást, mint jóval később Paracelsus, aki azt állította – a humorálpáthológia antagónisztikus kezelési elvét kitágítva –, hogy a természet létrehozta mindennek az ellenszerét; ebben az esetben a meleg borsot a hideg kámmal, a csigával avagy a rózsával közömbösíthette.

*Emiatt irigykedett a hideg és a nedvesség; és saját seregükkel (népükkel) kámmal, csigával, rózsával, indákkal pusztították el a borsot.*⁵²

Gondja volt azonban arra is, hogy a hűvösítő rózsza tüzes minősítést kapó jellegét is meghatározza – s mintegy skolasztikus részletezéssel megadta a növény, illetve a hűsítő gyógyhatású rózsalekvár és rózsapárlat leszármazását is.

*És ennek magyarázatára előhozom a következő példát: A nap ereje hatékonyan hozza létre a rózsakert (élet)erejét, és a rózsakert (élet)ereje a rózsza (élet)erejét, és a rózsza [azt] az (élet)erőt, amit orvosi alanyként birtokol, úgymint a rózsás gyümölcsfőzetben vagy a rózsapárlatban.*⁵³

S mivel a rózsza a négy őselem elegyedése eredményeként valósult meg, nem csupán a fény hatását viseli magán. A növény tulajdonságai okaiként a többi őselem a felelős.

*A rózsza száraz a földtől, hideg a víztől, a viola hideg a víztől és nedves a levegőtől; és így másokról is.*⁵⁴

A növényben megnyilvánuló őselemminőségek kombinációjának alapos ismeretében érdemes – állította tehát Lullus – a betegségek némelyikének kezelésére a rózsát gyógyszerként felhasználni.

Thomas Cobham kérdésére a válasz tehát az, hogy a rózsát több elem keveredésének eredményeként látjuk olyannak, amilyen: pirossága a tűz őselemétől ered, míg egyéb, a medicinában gyógyításra használt viselkedését másnak, a szárító hatást a föld őselemének, a hidegségét pedig a víznek tulajdonítjuk a humorálpáthológiai szemlélet szerint.

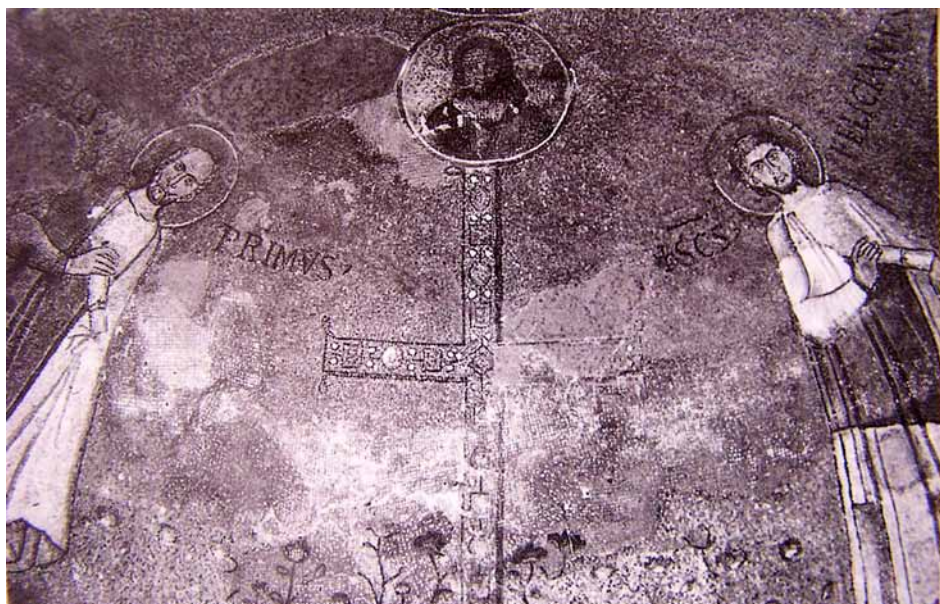
3. A 9–13. SZÁZADI RÓMAI MOZAIKOK

A római *S. Stefano Rotondo* apszisának a Golgota keresztyét ábrázoló mozaikja arra figyelmezteti nézőjét, hogy a 7. században, amikor készült az ábrázolás, illetve korábban, Jézus keresztyére, miként a római katonák pajzsukra, csapattestük zászlójára, arcképet erősítettek. A császárporthé hadi státusával mutat rokonságot a *S. Stefano Rotondo* keresztyének csúcsára erősített Krisztus-arc. A keresztyéket hordoz magán. S amikor a rómaiak hadierőnyre mutató rózsáját a vértanúk jeleként elfogadták a keresztyének, an-

⁵² RAIMUNDUS LULLUS: *Liber de consilio*. 3.

⁵³ RAIMUNDUS LULLUS: *Liber de forma dei*. 4.

⁵⁴ RAIMUNDUS LULLUS: *Liber de possibili et impossibili*. 3.



1. ÁBRA. A paradicsom rózsái közül emelkedik ki a csúcsán Krisztus képmását hordó kereszt.
A 7. században készült mozaik. Róma, S. Stefano Rotondo, in Belting, H. 2000, 108.

nak alapján teheték ezt, hogy maguk is harci küzdelemnek láthatták a díjhoz vezető életutat.

A *S. Stefano Rotondo* képes keresztje, amely úgy magasodik fel, mintha csatába menetelő csapat előtt állna, a keresztény Istennek kétszeres signuma. E kereszt egyenes lezármazottja annak a hagyománynak, amely a Constantinus utáni birodalom civil és katonai kultuszát jellemezte. E mozaikon Krisztus egyszerre hadvezér és megfeszített.

A kereszt virágos mezőben, peóniák és rózsák közül emelkedik ki. Allegorikusan tekintve a virágok hadtestje a csatában elesett mártírokból szerveződött.

Az ereklyekultusz és a zarándoklatok miatt oly sokat látogatott római templomok nagyban hozzájárultak az átalakuló keresztény jelképek népszerűsítéséhez Európa-szerre. A római templomok 9–11. században készült ékítményei, mindenekelőtt a mozaikok, arról vallanak, hogy a lassan erősödő Mária-tiszteleben a rózsák szerepe nem halványodott el. A korábban a keresztények számára maszkulin sajátossággal bíró növény ekkorra a nőalakhoz is hozzáilleszthetőnek bizonyult. A Paradicsomban trónoló Máriához az édenhez korábban amúgy asszociált növények, a pálma, a liliom, a rózsa szegődött. A 8–13. század között, a pápai környezethez tartozó templomok képi ábrázolásai szerint, e növények egyike sem tekinthető sajátosan Máriát jellemző élőlénynek – de mint minden szentet és vértanút, úgy Máriát is körbevehetik.

A 7. században épült *Santa Maria in Dominica* templom apszisának mozaikját a 9. században, I. Paszkál pápa (817–824) megbízására készítették. A Paradicsomban angyalok karával körbevett, trónoló, ölében gyermekét tartó Mária szinte fényűző rózsaföld közepén trónol, olyannyi piros virágú, alacsony bokor övezi. Ugyanígyen karakterű – közepüket megmutató, vérpiros – rózsák láthatók az ugyancsak 9. században élt II. Paszkál

pápa alapította *Santa Prasende* mennyország-mozaikján. A bizánci mozaikkészítők a Paradicsomot a hagyomány szerint báránnyal, pálmákkal és rózsákkal népesítették be. Ugyancsak rózsák találhatók a centrumban trónoló alak irányába siető szentek kezében vitt koszorúiban is.

A legenda szerint a 2. századi vértanú, Cecília és férje, Valerianus lakhelye fölé épült az 5. században a *Santa Cecilia in Trastevere*. A templom renoválása során készült, paradicsomi tájat s abban apró rózsabokrokat is bemutató apszismozaik I. Paszkál pápa rendelete nyomán az ő elképzelését tükrözi.

A római *Santa Maria in Trastevere* bazilikát a 3. században alapították, s a keresztények első hivatalos temploma volt Rómában. Az I. Callixtus pápa építtette, nagy becsben tartott szent helyet a 12. században átalakították, s ami ma látható, az ebben a korban készült. A templom Pietro Cavallini által készített mozaikja a Mária-kultusz jegyében fogant: úgy a homlokzaton, mint az apszis gömbcikkelyében a Szűz látható. Az apszis mozaikja a Szűz megkoronázását mutatja, alatta Mária életének hat jelenete látható. Ezen az ábrázolásokon nem, de a képek közti ornamentális munkákban rózsaképek találhatók. A paradicsomi báránnyal a helyszínre utaló szokásos két növény, a rózsza és a lilium, de ezek találhatók a trónszék lábánál is, míg a Jézus születését és a Mária halálát ábrázoló jelenetek mellett az ókori karakterű vázából felnövekvő életfák része a sok szirmú, piros virágoktól dús rózsagally. Ugyancsak a 12. században készült el a *San Clemente* apszismozaikja, amely a *Kereszt felmagasztalását* mutatta be. Az akantszlevelek közül előtűnő, sok lélekgalambtól ellepett kereszt olyan életfa, amelyet számos madár és többé-kevésbé stilizált virág – például piros rózsza – övez.

A *Santa Maria Maggiore* 13. században készült Szűz Mária-jeleneteinek alkotója Jacopo Torriti. A *Mária megkoronázása* apszismozaikon Krisztus és az istenanya trónja az édenben áll, körötte a tradíció megkívánta, erényekre utaló élőlények.

Az európai templomdíszítés főbb mintájául szolgáló római egyházépítészetben a Paradicsom helyszínének jelzésére szolgáltak a vértanúi erényt jelképező rózsák, s a Paradicsomban Mária is jelen volt. Mária és a rózsák közeledése azt jelezte, hogy Máriát olyan vértanúi erénnyel is elláthatónak találták, ami a korai kereszténységben kizárólag a férfiúi nemhez tartozókat illette meg.

4. ÖSSZEFOGLALÁS

Ami a rózsaszimbolikát illeti, a 6. századtól a 13. századig az egyházatyák által hivatkozott, illetve kialakított elképzelés rögzült. Ennek magvával a Jézus-tisztelet mutatkozott. Számos, a gondolkodásra és mentalitásra jellemző eljárás járult hozzá a tradícióhoz, ilyenek találtak az ókori humorálpáthológia továbbélését, az analógiás következtetések magas arányát és a mozaikokkal történő képi ábrázolást, valamint a keresztény világ hozzájárulásaként a saját hagyományt kizárólagossá tevő tekintélyvet.

A rózsát fölhasználó maskulin karakterű toposzok rögzültek, s akár ugyanazt a fordulatot számtalanszor felhasználta akár egy-egy szerző. A patrisztikai hagyományokat követő, egyházszervező Gregorius Magnus a tövises rózsza és a pelyvás mag, illetve a bogáncsos föld hasonlatát különösen kedvelte, hiszen több alkalommal is idézte. A rózsát

említő középkori szövegek 15 százaléka a tüske/tövis kapcsán teszi ezt – s valamilyen negatív tartalmú kijelentés részeként.

A keresztény elképzelés szerint a tüske a bűnre emlékeztet. Beda Venerabilis, nyilván erkölcsi értelemben, a rózsaszedés nehézségét a tüskében látta. Sedulius Scottus maximuma szerint:

*Az illatos rózsza a szúrós tövissel együtt növekszik.*⁵⁵

Ugyanezt állította a *Collectio canorum in V libris* 3,297. 27.

Petrus Damiani (1006–1072) a kánaáni tüskék közül kibomló bíbor rózsát említett.⁵⁶ Az *Epistolarium Guibert*ben tövisekkel védekező rózsza, fullánkkal hadakozó méh volt említve. A 12. században élt Petrus Cellensis Máriát rózsavirágnak, a zsidó egyházat tövisnek mondta, arra célozva, hogy Mária zsidó vallású volt. Salimbene de Adam *Cronicája* szerint bár tövisbokr termi a rózsát, a rózsza nem terem tövist.⁵⁷ Christianus Campililensis Annát, Mária anyját látta olyan rózsának, amely zsidó csipkebokról, a dávidi törzsről támasztott új rózsát.

S túl e fájdalmat okozó képleteken mi az, ami a rózsák által még a tüskékhez hasonló mértékben tematizálódott? Az áldozathozatal, a zord körülmények ellenére megszülető dicsőség, az elmúlás, a halál, az érzéki test, a romlékony színű arc, a rettegés.

S Krisztusnak és mártírjainak ezzel a mély bánatú, e világból elvágyakozó mentalitással közös gyökerű szenvedésének áhítása s a tisztelete. S hogy Mária személye – s az ő kapcsán a nőké –, úgy tűnt, exponáltabbá vált, arra indokul szolgált, hogy szerepe Jézus mellett jelölődött meg.

⁵⁵ SEDULIUS SCOTTUS: *Collectaneum miscellaneum*. 66. 111.

⁵⁶ PETRUS DAMIANI: *Sermones*. 33. 256.

⁵⁷ SALIMBENE DE ADAM: *Cronica*. 356. 3.

A KERTEK RÓZSÁI

A 950 körül született óbreton templomének a hívő keresztény paradicsoma gyönyörűségeit mutatta be. A puha felhők között, a magas égben, túl a hét bolygó körén Jézus, Péter, Illés és papjai, pápák, egyházatyák otthona az a hely, ahol örökké tavasz van. A gyémánt kapujú, körbekerített kertben együtt található a kereszténység valamennyi szüze és vértanúja, s Krisztus ide hívja tiszta lelkű hívét:

*Jövel, hogy rózsakertem
harmattól lágy ágyába
plántáljam zsenge lelked,
legszebbik lilium.¹*

Az ágyással teli, kertszerű Paradicsomról annyit tudunk csak meg, hogy abban – nyilván a mártírok révén – számtalan rózsza él, s harmattól frissen pihennek földi erényességük jutalmául a nyugalmat és boldogságot megszerzők.

A Paradicsomban tartózkodó Krisztushoz, mártírokhoz, Máriához tartozó jegyek bemutatását és értelmük kifejtését a vallásos himnuszok biztosították. Petrus Damiani (1007 k.–1072), a tanárból lett kamalduli szerzetes égi kertje hervadhatatlan rózsákban ugyancsak gazdag.

*Tél dühének, nyár hevének
Híre ismeretlen ott.
Ott a rózsza hervadatlan,
És örök tavasz ragyog.
Sáfrány virul liliommal,
Balzsam-verejték csorog.*

*Ifjak, zöldek, rétek, földek,
Mézpatakok ömlenek,
Fűszeres a szél fuvalma,
Csordul drága szép kenet,
Berkek árnyán túl nem érő
Aranyalmák csüngenek.*

¹ Ó-breton templomének. Ford. Faludy Gy.

*Holdnak nincs ott változása,
Csillag és nap nem újul:
Egyetlen nap ott a Bárány,
És az el nem alkonyúl.
Éjt nem lát e boldog ország,
Napja nem homályosul.*

Ebben a kertben minden örök időkre szülő és változatlan. Elvégre nem az elemi világban, hanem a természet fölötti világban helyezkedik el – legalábbis Petrus Damián s a korszak valamennyi művelt embere szerint.

Az első évezredben élt keresztények kertekről szóló elképzelését kevés írott forrás s még kevesebb ábrázolás hagyományozta át – s e hortusok közül egyetlenegy se maradt fent. E dokumentumok legtöbbje pedig kizárólag a *Biblia* paradicsomkertjéről tudósított.

Az áhítatossági szövegek, a mozaikképek, a freskók, illetve a kéziratok temperával festett illuminációinak paradicsoma, bár kevés természeti és architektonikus elemet tartalmaz, ahhoz elegendőnek bizonyult, hogy bárki számára nyilvánvalóvá váljon: ez a paradicsom nem hasonlít a rómaiak díszkertjére; az utak, fasorok, lugasok, szobrok, tavak, medencék, szökőkutak – a pompa kellékei – benne nem fedezhetők fel.

A paradicsom, még ha tömegével is nevelkedik benne a lilium és a rózsza, nem tűnik kertészetileg rendezettnek: ami szabályozottság van benne, az többnyire a benne tartózkodó alakok hierarchiájának a következménye. A természetközeli tájkertben – ennyiben a mezopotámiai, a perzsa, a görög és a római közösségi kertek, illetve a luxuskertek mintáit mégis követi a keresztény kert – a szimmetria igénye benne is tetten érhető. Ennek kozmológiai értelme is lehet: a négy folyó, amely rendszerint négyfelé osztja a kert képét, szakrális tartalmú. És a folyók közti felületeket kevés, de többször ábrázolt, így hangsúlyos növények, a vértanúk és szüzek attribútum-élőlényei lepik el.

A paradicsomot bemutató kertábrázolások a szövegek allegorikus tartalmát követik, hozzájuk képest saját jelentésük nincs.

Ha a bibliai kert struktúráját nem is a rómaiaktól örökölte a kereszténység, ábrázolásának technikáit igen. S ha a rómaiak elméleti ismeretekkel nem bővítették az élővilágról a görögök által felhalmozott és rendszerezett ismereteket, a növénytermesztés terén azonban gazdag tapasztalatokra tettek szert: ismereteiket hatalmas, enciklopédikus jellegű művekben gyűjtötték össze, amelyek közül néhány a későbbi korok mezőgazdasági számára is fontos maradt. Mégis az, ami a római természethasználat javának mutatkozott: a mindennapi, megőrkítésre érdemtelennek tartott kertészeti, háztartási, gazdálkodási, orvosi, étkezési praktika, hiányosan, a szerzetesi szükséglet szerint örökítődött tovább. S közülük mindaz, amit nem fogadott magáénak a kereszténység, elveszett, amit pedig hasznosnak tartott, azt kivonatolta, és kódexekbe foglalta. A dísznövénykertészet s az annak részét képező rózsaművelést, hiszen az a pogány életmód, illetve a keresztényekhez nem illő hivalkodó luxus része, elutasította az ókereszténység, s majd csak a római örökség felé visszaforduló Karoling-kor emberei számára vált ismét érdekessé.

A botanikai és a kertészeti ismeretek őrzője és átörökítési helye mindezek ellenére a vallásos életvitel számára szervezett, a szerzetesek jóvoltából létrehozott férfi és női közösségek telepe lett. A szűrt tartalmú, megrostált kéziratokat tartalmazó könyvtár, továbbá a kert – ahol természetesen kizárólag azok az élőlények maradhattak meg, amelyek

fenntartására kellő teológiai indok mutatkozott. S bár ezek az okok sokféle felhasználást – pl. a keresztény életfelfogást és életvitelt sértőket – kizártak, a rózsza termesztését, igaz, pusztán medicinális keretek között, de fenntartották. A fennmaradás okai ugyanazok, amelyek ezen élőlények emberi kultúrába kerülését eredetileg is indokolták: a gyógyászat, közvetve pedig a táplálkozás és a vallás igényei.

A *Codex Vindobonensis* kódexének a *Rosa centifolia* L.-t bemutató ábrája, amelyről az évszázadok alatt több másolat is készült, nem hasonlatos se a mozaikok, se a középkori keresztény illusztrációk rózsaképeihez. Nero kortársa, Dioszkoridész munkájának, a *De materia medicá*nak 512-ben történt illusztrálását a bizánci hercegnő, Juliana Anicia végeztette el. A kéziratos szövegben ismertetett gyógynövényekhez a miniatúrafestészetre jellemző képeket a bizánci udvariságra utaló, kései hellenista stílusban készítették el. Az egy-egy növényre összpontosító orvosbotanikai miniatúrafestészet nem vethető össze a bibliakéziratok jeleneteket, illetve ornamentális díszítést kettéválasztó illusztrációs munkáival. A képkészítés eljárásai azonosnak mutatkoznak annyiban, hogy az ikonfésztészet szabályainál tágabb, részletezést megengedő hagyományra támaszkodtak. S ami azonban közös a profán és a szakrális miniatúrákban, hogy a szöveggel társítottak, vagyis a finomabb részletek fölfedezéséhez a textusok hozzájárultak – az elsődleges narráció többnyire nem a kép feladata.

1. A SZERZETESI MEDICINA NÖVÉNYE ÉS A MONOSTORKERT

A dioszkoridészi mű valamennyi illusztrációja segítséget nyújtott a kódex használójának ahhoz, hogy a természetben fölismerje és biztonsággal azonosíthassa a számára szükséges növényt. A figuratív művészetek bármelyike azonban ezt a gyógyászatban ugyancsak fontos, identifikációt elősegítő funkciót nem vállalta magára; a szent kertet ábrázoló mozaikok, falfestmények, ikonok, miniatúrák megelégedtek a rózsaság legfőbb kritériumának a szövegekben ugyancsak gyakran kifejezett egynéhány elemének fölvillantásával: a sziromszín, némelykor a virág ötszirmúsága jelzésével. Az ötvös-, a zománc-, az elefántcsont- és a textiltechnikák hozzájuk képest még ennél is erőteljesebben stilizált módon jelenítették meg virágunkat.

A rózsanövény azonosítását a standardizálódott, piros és öt szirmos ábrázolat segítette, nemritkán éppen egy mellé társított növény, a liliom jelenléte révén.

A nyugati kolostori orvoslásban a gyógyulás feltétele a betegséget kiváltó bűn megszüntetése, a vétség alóli feloldozás, s ehhez az út az imádkozás és a Krisztustól való gyógyír elnyerése lehetett. A kereszténység a 9. század után egyre bátrabban használta az arab orvoslás eredményeit. Mindenekelőtt az a humorálpáthológiai szemlélet erősödött tovább a kolostori medicinában, amelyet maguk az arabok is a görög-római pogány orvoslásból vettek át s őriztek meg. A gyógyszerek a krisztusi gyógyításhoz – a test erősítése által, ahogy a bencések, majd pedig Hildegard von Bingen apátnő is tartotta a 12. században – segítséget nyújthatnak, különösen, ha azon anyagok, amelyeket fölhasználtak hozzájuk, valamiféle összefüggésbe hozhatók voltak Krisztussal. A gyógymódok alapszereinek, az ásványoknak, az állatoknak és a növényeknek a felhasználása kétszeresen indokolt: az egyik a szakrális kapcsolat biztosítása, a másik pedig a konkrét, a betegség ellen szolgáló hatásukból következő.

Hogy a rózsza orvosi-gyógyszerészi szerephez jutott, az az antik gyógyászati ismereteknek a vértanúkkal, majd Máriával való összekapcsolódásának s a paradicsomhoz való kötődésének volt köszönhető.

A szabályozott szerzetesi közös életmód számára Nursiai Szent Benedek (kb. 480–547 u.) szervezte meg 528-ban Monte Cassinón az első nyugati kolostort, a Monasterium Cassinensét. A kolostort ugyan 581-ben a longobárdok feldúlták, s újraalapítása 717-ig várattott magára, Szent Benedek reguláját azonban Nagy Gergely terjesztette el. A *Regula Sancti Benedicti* (529) a nyugati szerzetesség iránymutató, első szabályzata, amelyben a kétkezi munkáról éppúgy esett szó, mint az íráson és olvasáson alapuló bölcsekedésről és elmélkedésről.

A 6–8. század között a latin világban – a bizánci és az arab orvoslástól eltérően, amelyekben torzítatlanul éltek tovább az antik orvoslási ismeretek – kialakult a kolostori – a kereszténységet szem előtt tartó – orvoslás rendszere. Benedek rendelkezett ugyanis arról, hogy a szerzetesek a betegek gondozását kötelesek keresztényi szeretettel vállalni. A legtöbb kolostorban nemcsak szegények háza (*hospitale pauperum*), zárándok-vendégfogadó (*hospitium*), de kórház (*infirmarium*) is volt. Az *infirmarium* (amelybe a 8. századdal olvadt bele a máig ismert kórházfogalom) nagyban hasonlított a templomhajóra, ahol a betegek istentisztelet részesei lehettek, a gondozásuk mintegy az istentisztelet jegyében történt; az ilyen intézményeket mindenekelőtt a beteg, rokkant és öreg szerzetesek számára tartották fenn.

800 körül Harun ar-Rasíd kalifa kórházak építését rendelte el, s az általa épített bagdadi intézmény első vezetője a gondisápurai Juhanna ibn-Mászavaihi. Nagy Károly, aki követi kapcsolatban állt az abbászida kalifával, 817-ben, a 2. aacheni zsinaton, a világi és a vallási hatalom összefonódásának egyik jeleként, teljességgel az apácák és szerzetesek feladatává tette az orvoslást és betegápolást.

A kolostori kertek szerepe a szerzetes-orvos által igénybe vehető gyógynövények előállítására, de az orvoslás vezéreszméje elsősorban a túlvilági üdvözülés szolgálatában állt. A kolostor medicínális kereslete feltámasztotta a kertészetet, és foglalkoztatta a gyógynövényeket előállító laikus testvéreket. A gyógynövények fölhasználása és a hatása így mind medicínálisan, mind szakrálisan indokoltá vált. A növényekkel szembeni ilyen elvárás indokolta azt, hogy a kolostorok fűvészkertjeiben az antik választékhoz képest (de a bizánci és a moszlim gyakorlathoz képest ugyancsak) alacsonyabb fajszaú gyógynövényt neveljenek.

A szerzetesi orvoslás gyakorlata – és a medicínális hasznú rózsza nevelését előmozdító kolostori kertépítés – a 12. század végéig tartott: az 1130. évi clermonti zsinat nyomán a Tours-i (1163), majd a 4. lateráni zsinat (1215) eltiltotta a klerikusokat a gyógyító s különösen a sebészti munkától.

A gót királyi udvart otthagyva a megöregedett Cassiodorus (490–583) Scylaciumba költözött, ahol 540-ben, a *Regula* intelmeit szeme előtt tartva, megalapította Vivariumát. Amíg Benedek említést sem tett a szerzetesek szaktudományos képzéséről, s utalást sem találunk nála arra, hogy a világi tudományokat ismerniük kell a monostor lakóinak, Cassiodorus, aki előbb Rómában, az alexandriai katecheta-iskola mintájára iskolát igyekezett szervezni sikertelenül, saját kolostorában megteremtette a feltételeket a tudósi élethez.

E kolostorról maga is beszámolt – művének címe *De positione monasterii Vivariensis* –, s olyan helyként jellemezte azt, ahonnan nem lehet vágni máshová. Szép a fekvé-

se, s a tengerparttól nem messze emelkedő hegy oldalán felépült intézményt nagyméretű kertek veszik körül. A kertet a rajta átvezető patak vizével öntözik, s abból kerítették le a halastavat is, amelynek vizével hajtják a gabonaórló malmokat.² Másrészt a tudós apát eszményképe Benedekéhez képest még inkább az, hogy a szerzetes egyként járatos legyen a munkában és a tudományokban: „hogya a kertet gondozzák, a szántóföldeket megműveljék és a gyümölcsfák termékenységiében leljék örömeiket”. Mindezt az elképzelést szakrálisan indokolta –, „miként a 127-ik zsoltárban olvasható: »Mivel kezid munkáját eszed, boldog vagy, és jól lesz dolgod.«”³

Ez az első olyan kert említése, amelynek a funkcióját ismerjük: a hortusokban minden, a szerzetesek számára szükséges növény megtermett. S hogy ezek nem csupán tápláléknövények lehettek, arra abból következtethetünk, hogy Cassiodorus a betegekről való gondoskodásra néhány alapos tudású szerzetest javasolt, akik tanulmányaihoz orvosi könyveket is ajánlott. E szakkönyvek pedig bizonyosan rendelkezésre álltak: Vivariumnak kitűnő könyvtára és benne házilag másolt kódexei voltak. Arról ugyan nem értesültünk, hogy a rózsák a kertek valamelyikében élt-e vajon, de hogy a Vivariumban féltve őrzött orvosi könyvek mindegyike tartalmazott a növényünkről referáló ismeretet, s így a rózsák használatát szorgalmazta, az bizonyos. S ha a vivariumi orvos-gyógyszerész szerzetesek használták a kéziratokat, akkor a rózsát, amely oly sok gyógyszer alkotója, nemcsak ismerniük kellett, de alapanyagként elő is kellett állítaniuk.

Az itáliai származású, latinul író költő, Venantius Honorius Clementianus Fortunatus (530 k.–600 k.) Poitiers-i püspök 560-ban keletkezett *De horto Ultrogothonis reginae*je szerint Párizsban létezett egy kert, az özvegy Ultrogotho királyné rózsatöveket rejtő tulajdona, amelyet számára a férje, Childebert király (511–558) ültetett. E kert meglehetősen csupán a korszak intelligenciája által szívesen használt allegóriája, amely az élőhely pompázatosságát hivatott kifejezni, de akár a valóságban is létezhetett. A virágok és a rózsák a lelki – és a lelket követő testi – harmóniára utalnak. A forrás továbbá arról tanúskodik, hogy a virágok által allegorizálható harmónia megteremtése feladata az alárendeltjeiről – például a feleségéről – gondoskodó istenfélő uralkodónak.

Venantius Fortunatus volt az is, aki a türingiai hercegnő, az akarata ellenére I. Clothar Meroving királyhoz 540 körül feleségül adott, a királyi udvar életvitelétől megundorodó, s majd özvegyként kolostorba vonuló, a Poitiers-i Saint Croix-monostort megalapító Radegunda (525–587) számára illatos virágokat küldött – a virágok által képviseltetve kívánságát. A kerti virágok Radegunda számára is a paradicsomot idézték meg. A kolostori élettel kezdődő, az ember halála után kiteljesedő, mennyei boldogság előjelzői, az öröm megjelenítői voltak a rózsák.

Radegunda irodalmi tanácsadója, a rajongó Fortunatus nemcsak költeményekben dicsőítette a földi élet – s a mennyországba leginkább vezető – legértékesebb formáját, a kolostori életet választó aszketikus patrónusát. Az asszony halála után megírta Vita S. Radegundis hagiográfiáját is.

² *De institutione divinarum litterarum* 29. Migne, Tom. 70, col. 1143, C – 1144, C in FINÁ CZY E. 1926, 109.

³ PL 70, col. 1142, D in Finá czy E. 1926, 112.

A dicsérő versajándékot viszonzandó, az asszony néhány alkalommal vendégül látta a kettős monostor püspökét. Ilyenkor az asztalt rózsákkal díszítette – amiről Venantius Fortunatus, látva a mennyei pompa földi előjegyét, meglelégedéssel számolt be.

Poitiers-ben, ahol ezek az allegorikus értelmű vendéglátások történtek, kettős monostor állt. A 7. és 10. század között angolszász és frank területen több ehhez hasonló, a vallási és a kulturális élet központjának tekinthető intézmény jött létre, bár a funkció csak a 12. századtól válik ismertebbé. Az ilyen női intézményből kialakult monostorban, egymás mellett vagy akár a templom két oldalán, de ugyanazon épületegyüttesben az apát irányítása alatt serénykedő férfi szerzetesek s az apátnő vezetését követő apácák éltek. A szigorúan elkülönített két térfél között a lakók egymással előírt módú kapcsolatot tartottak fenn. A férfi szerzetesek feladatuk az apácák lelki gondozását kapták. Az, hogy Fortunatus megjegyzésre méltónak ítélte a rózsapompás fogadását, arra utal, hogy a lelki gondozás meghozta a maga gazdag termését. S azt is sejtetni engedi, hogy a virágok nem a monostorának férfiakat magába foglaló térfelén, hanem a női egység zugaiban nevelkedtek. A költő-püspököt az apáca a refektórium falán is virágfüzérékkel kápráztatta el.⁴

A királyi özvegy amúgy az Arles-ban épült legrégebbi Meroving-kori kórházkolostor mintájára alapította a Poitiers-it, ahol maga végezte a beteggondozói munkát – éppen abban az időben, amikor Európát elérte a pestisjárványok első hulláma, s a leprások számára leprosariumokat létesítettek. A sok balzsamos virág, meglehet, a rómaiak nyomán fennmaradó elképzelést támasztotta fel, és dezodorálásra, illetve fertőtlenítésre egyaránt szolgálhatott.

Az aggályos Beda Venerabilis (673–735) Fortunatus játékosságát megemlítő mondata kapcsán felvetődhet, hogy Fortunatus szövegei mögött nem feltétlenül áll tényleges rózsák ismerete:

*Néha háládatos dolog csak nevekből verssort készíteni, ahogy Fortunatus [teszi]: lilium, nárcisz, viola rózsza, nárdus, balzsamcserje, vágyaimat semmiféle növény nem gyönyörködteti.*⁵

Bár a Venantius Fortunatus szövegeiben kínálkozó rózsákat a kolostori életre utaló nyelvi fordulataként vagy éppen mélyebb jelentésű költői alakzatként is értelmezhetjük, nem pedig biológiai lényekként, ismert egy másik, valamivel korábbi időből származó hagyomány is, amely a rózsák köznapibb használatára utal. Ez a tradíció ugyancsak a lélek egészségének ápolásáról informál.

Állítólag Medardus adta fel az apácafátylat Radegunda királynénak. A frank apától és gallo-római anyától származó Medardus (475–545), a Párizs környéki Noyon püspöke kezdeményezte azt a helyi, noyoni rózsaunnepet, amelynek alkalmával a városka példamutató erkölcsű leányát a templomban egyetlen bíra, 12 fiú és lány kíséretében, rózsakoszorúval s a kiházásításhoz szükséges 20 aranykoronával jutalmazta. A Venantius

⁴ Az ajándékhoz mellékelte szöveg: Az illatozó növények közül, melyeket itt küldök, egy sem hasonlítható az ibolyához. Királyi bíborban pompázik. Illat és szépség egyesül virágában. Részesüljön életed mostantól fogva abban a békében, melyet ez a virág testesít meg. in TERGIT, G. 1969, 62.

⁵ BEDA UENERABILIS: *De arte metrica*. 11, 38.

Fortunátus által is említett példás életű jutalmazott a helyiek számára a keresztényi normák képviselőjévé vált. Ez időben nem oly régen szűnt meg e térségben a pogányság, s Medardus nevéhez fűződött az, hogy a rózsakoszorú viselését – a párizsi hölgyek és urak mellett – ez egyszerűbb emberek számára, ha erkölcsüket fejezi ki, megengedte. Az érényességükben példamutató, egyszerű lányok is ékíthették tehát rózsákkal magukat. Mégpedig két kivételes alkalommal: a templomi házasságkötéskor és a rózsaszünnepen.

Az egészséges lélek – amelyet Medardus rózsakoszorúval megajándékoz – értéke igen nagy. A későbbi évszázadokban pedig ennél is magasabb, s a test egészségét bizonyosan elhalványította.

A német-rómaihoz tartozó toledói birodalomban Sevillai Izidor, a természetbölcseletben némiképpen jártas, s az enciklopédizmus bűvöletében dolgozó egyházatya ugyancsak szükségesnek találta, hogy kolostorához növénykert csatlakozzék. Isidorus összegző módon dolgozta fel, kivonatolta és áttekinthetően rendszerezte kora könyvtárnyi ismeretét, évszázadokra biztosítva azok forrásként való használatát. Az *Etymologiarum libri (Originum)* medicinákat felsorakoztató része a betegségek, a gyógyítási módok és a gyógyszerek egybefoglalója, de külön egységet képviselt a mezőgazdálkodásról s annak növényeiről szóló, a római szerzőkre hivatkozó fejezet. Gyakorlati szempontokat alkalmazott a csoportok képzésében ugyanúgy, mint Plinius és társai, de a műveltség tartalmáról szóló elképzelései például Varróéhoz hasonlóak, hiszen maga is kilenc szabad művészetet ismer (amelynek egyik része a filozófia fizikáján belül a test épségéért és egészségéért felelős orvoslás). Isidorus megvetően nyilatkozott a világi tudományokról, s a keresztény emberek számára tiltotta a szavak ékességével kábító szövegeket, hiányolva belőlük a hit bölcsességét. Nyilvánvalóan a távolságtartás eszközül, kritikai munkának szánta művét. Mindenesetre a kolostorokhoz – medicinális okból – kertet javasolt.

Az épület hátsó falához illeszthetőnek írta le ezt a területet, de hogy milyen növényeket gondoztatna azokban, nem tudjuk, mert nem mondta el. Eszerint a kolostori növénygondozás olyan ismert, élő gyakorlat lehetett a gót királyi udvarban, amelyről Isidorus nem feltételezte, hogy külön szöveges utasítást is szükséges adnia. A növényeit azonban össze lehet számolni: köztük jelen volt – etimológiailag is megmagyarázottan – a rózsza. Egy vagy több növényfajra gondolt-e Isidorus, nem tudhatjuk. Csak azt, hogy e növényeknek gyógyászati szerep jutott.

Arról sincs tudomásunk, hogy Szent Fiacre, aki a 7. században kolostort és egy hozzá kapcsolt kertet hozott létre a franciaországi Meaux-ban, milyen fajokat ismert. Talán azokat, amelyeket még maguk a rómaiak vittek át az Alpok hegyláncain, s honosítottak meg az északibb területeken. Ezt Európa korabeli klímája még mindig lehetővé tette⁶ – a 6. századi Párizsban például olyan meleg és száraz volt az időjárás, hogy ott fűgét és szőlőt termeszhettek.⁷

A legtöbb, e század környéki forrás azonban arról tesz bizonyosságot, hogy sem Itáliában, sem Galliában nem becsülték a tudós szerzeteseket. A bencés kolostorok ugyan az iskoláztatás színtereivé váltak, de sem az alapítók, akik egyébként kolostori belső iskolát tartattak fenn, sem a pápák nem vallották, hogy a tudományokban való jártasság a valóságos ember fontos jellemzője, s a műveltebb főpapok tudásukért nemegyszer megrovás-

⁶ RÁCZ L. 1993, 67–87.

⁷ ORMOS I. 1955, 58.

ban részesedtek. A 8. században következett be a szellemi tevékenységek felértékelődése, akkor, amikor a Rómával közvetlen kapcsolatra mindenkor törekvő angolszász szerzetesek a frank birodalomban kezdtek tevékenykedni. A yorki iskola könyvtárában – egy tanítvány, Alcuin verse szerint – a számos klasszikus és egyházatyától eredő mű között megtalálható például a nagyhírű Pliniusé is.⁸ Az enciklopédikus ismeretek híve, a yarrow-i Benedek-rendi Beda Venerabilis (672–735 k.) is tanított természetbölcseletet, s annak részeként Arisztotelészt, Lucretius Carust, vagy hogy a rózsákra hivatkozó további szerzőket is említsünk: Senecát, Cicerót, Ovidiust. Ők, az alapanyagul szolgáló rózsát ismerő orvos-gyógyszerészek ismeretein túl, bizonyosan hallottak a kerti rózsza antik jelképi szerepeiről is.

Beda Venerabilis – ókori szerzők munkáit használva – összeállította, ugyancsak az enciklopédikus jelleget szem előtt tartva, azokat az egészen egyszerű s könnyen memorizálható egészségügyi szabályokat, amelyeket a bencések életmódjában hasznosíthatónak vélt. Munkája a későbbiekben forrásként szolgált, s magyarázatot ad arra, hogy mely herbák kerültek gyógynövényekként (is) a kolostori kertekbe – onnan pedig a nemesi használatba és a népies gyakorlat(ok)ba.

A Benedek-rendiek szerepe a 8. században teljesedett ki. Az ókori keresztény és antik irodalom Benedek halála után megkezdett összegyűjtése és terjesztése nemcsak a klerikus, hanem a világi kultúrában is ugyancsak éreztette hatását: hozzájárult az agronómiai tudás gyakorlatba való visszakerüléséhez s a táplálékot és a gyógyszert előállító kertészet értékeléséhez. Miként a szerzetesi élethez, úgy a laikusok munkájához is hozzákapcsolódott a földművesség, a házimunka s általában minden hasznos tevékenység keresztényi megítélése; a liturgiában szerephez jutott eseményeknek, szimbólumoknak világiasodó jelentései is kialakultak. Nagy Gergely pápaságának érdeme, hogy a vulgarizáltabb, népies katolicizmus szorgalmazásával a közösségek gondolatvilágába beépült – sokak által barbár jegyeknek tartott – gyakorlatok homogenizálták a népesség keresztényi ismereteit. S a vértanúisztelet, a csodatörténetek, a halotti szertartások, általában bármely kegyességi cselekedet azt feltételezte, hogy az írott és képi ismeretterjesztés jelképei jelen vannak a mindennapi életben. Ha Ultrogotha királyné rózsakertet alakított ki magának – legyen bár az a paradicsom, a kolostor megnevezése vagy éppen valódi kert –, s ha a különösen tisztelt írók nemcsak rózsajelképekről, hanem kerti rózsákról is értekeztek, ha jeles személyek találkozását rózsákkal értékelhették, s ha az életrajzokban és a legendákban rózsacsodák tűnedeztek fel, akkor nem szabad lebecsülnünk a népi vallássosság naiv realizmusát, amely magába fogadta a fentebb említett példákat. Azok hatása megmutatkozott az alacsonyabb teológiai szinten gondolkodók rózsajelképeket illető és a növény termesztésére vonatkozó szemléletében.

A rózsza ekkor már elvesztette a testi szépséget kifejező funkcióját – a nem értékelt evilági szépségeket nem is jelölték vele. Az azonban, hogy gyógyszeralapanyagként képes visszaállítani a lélek szépségét, azt bizonyította, hogy valóban Krisztus gyógyító környezetéből származik.

A Bibliában szereplő élőlényeket a 3–4. század kereszténysége már szakralizálta: a *Physiologus* c. gyűjteményben szereplő élőlények morális tartalmának kifejtésére épp-

⁸ *Carmen de Pontificibus et Sanctis Ecclesiae Eboracensis (Monum. Alcuiniana. 81–131)* in FINÁCZY E. 1926, 123.

úgy sor került, mint élettudományi jellemzőik felsorakoztatására. A kereszténység ettől kezdve az élőlényeket egyre inkább spirituális tartalmak hordozójának tekintette, és azokat szimbolikus, allegorikus és morális szempontokból bírálta el.

Nagy Károly uralkodása idején az itáliai – és az itáliai kapcsolatokkal közvetlenül rendelkező angol és ír – szerzetesek jóvoltából a frank birodalmi műveltség elmélyült. Nagy Károly számos szerzetestől kért és kapott segítséget ahhoz, hogy udvarában és birodalmában a Római Birodalomból származó, keresztény ismereteket terjessze. Intézményrendszerrel, szabályzatokkal és anyagi áldozatokkal támogatta ezt a hitterjesztői munkát. Aachenbe, majd Tours-ba is meghívta a York környékén született, kitűnő iskolai képzésben részesült – talán Beda tanítványa által nevelt –, tanár és könyvtáros Alcuinust (735 k.–814), aki a szellemi élet irányítójává vált.

Az angolszász Alcuin élete utolsó nyolc évét Tours-ban töltötte. A lakhelyétől, a cellájától búcsúzva szerzett versben egy olyan kertet említ, ahol nemcsak mint szerzetes élt, hanem ahol az énekelni tanuló tanítványai is megfordultak.

*Csöpp szoba, áldjon az ég!
Körbeölelnék a fák és ágaik összesusognak,
s mindig dús a liget fáin a haj s a virág.
Mind kivirágzik a sok gyógyfű is a réteken, erre
vágynak a gyógyító orvosi kéz s leszedi.
Körbevesz annyi folyó, s mindnek kivirágzik a partja,
hálóját a halász vígan a vízbe veti.
Ajtódnál illat száll: ontja a kert, a gyümölcsös,
s ontja vegyítve a rőt rózsza s a hó lilium.⁹*

A cella s az azt magába fogadó építmény olyan vidéken állhatott, amelyet folyók fogtak közre. A vízgazdag téren liget nevelkedett, a rétek tisztásain gyógyfűvek gyarapodtak, gyümölcsös érlelte termését, s a lakhelyül szolgáló cella előtt közvetlenül rózsák és liliumok illatoztak. A cellát, amely tűnhet akár a szerzetes teste, illetve a földi élet allegóriájának, a paradicsom, azaz maga az öröklét ölelte körbe. Kettős olvasata mutatkozik ennek az idilli helynek! S ennek az olvasási módnak a lehetőségét az sem változtatja meg, hogy a gyógyfűvek felhasználóját, az orvost is fölemlíti, hiszen az akár maga az Úr is lehet.

Alcuin az Atours-i monostorból írta Nagy Károlynak – ahol a yorki és az aacheni tapasztalataira építve dolgozott tovább, tevékenységével a frank kolostori iskolák számára mintát kínálva –, hogy jónak látná, ha néhány tanítványa részesülhetne az angolszász iskoláztatás anyagából és módszereiből. E levél részlete számunkra is érdekes adatokkal szolgál. „Arra kérek tehát [...] hogy néhányat tanulóink közül elküldhessek [...] és Franciaországba elhozhatnák Britannia virágait: hogy ekként nemcsak Yorknak legyen meg a maga kertje, hanem Tours-ban is legyen hasonló paradicsom, fákkal és gyümölcsökkel, hogy az eljövendő déli szél átjárhassa a Loire folyó kertjeit és széjjeláradjanak illata-

⁹ ALCUINUS: *Ó, cellám, édes...* Ford. Csehy Z. és Polgár A.

ik...”¹⁰ A kert itt is átvitt értelemben szerepel. Alcuin arról a erkölcsileg hasznos tudásról szólt, amelyet az ismeretekben, a módszerekben és a könyvekben megragadhatónak talált.

A kert és a tudás fogalmai, a virág és a virágok virága, a rózsza, mint minden szerzetes, Alcuin számára egymáshoz közel eső fogalmak: s ez rokonságot mutat azokkal a temp-lomi mozaikkal, amelyekben a paradicsomkert fő helyén található, trónoló Krisztus kezében ott a *Biblia*. A kert és a *Biblia* – úgy a benne foglalt tudás, mint az általa hivatkozott, tanulmányozásra használandó kódex – egyként univerzumszimbólum; akár egymást helyettesíteni képesek.

E levél utóbb, a császár meggyőzésének szándékával, Salamon bölcsességére hivatkozott – s a szellemi munka megbecsülését nem új fejleménynek, de a szentírás nyomán követendő hagyománynak tekintette. Másrészt nem utasította el, sőt kifejezett értéknek állította az égi kert mintázatát követő földinek a létrehozását.

Alcuin, Nagy Károly iskolarendszere alapelveinek kialakítója, levelezésben állt azzal a bencéssel, aki aztán a 800-ban Rómában a pápa által császárrá koronázott Nagy Károlynak – esetleg utódjának, Jámbor Lajosnak – összeállította a *Capitulare de Villis* (812). Ez a leirat arra adott utasítást, hogy a Karoling-birodalom déli, aquitaniai területén miként szükséges a császári birtokok növényzetét összeállítani.

*Volumus quod in horto omnes herbas habeant id est 1/ lilium 2 /rosas...*¹¹

A szerzetesi élet megreformálását, szigorúbbá tételét zászlajára tűző, Jámbor Lajos által támogatott mozgalom vezetője, Aniane-i Benedek (mh. 821) volt az aquitaniai térség kolostorainak felügyelője, utóbb pedig a frank birodalom valamennyi kolostoráé. Jámbor Lajos és az Aniane-i kolostort létrehozó Benedek érdeme a Szent Benedek-féle regula általános bevezetése. A *Capitulare de Villis* növénylistája másolatokban terjedt el, vált szerte a keresztény Európában ismertté, kora kertkultúráját meghatározóvá. Nincs olyan középkori növényjegyzék, amely ne követné, illetve ne mutatna párhuzamokat vele: köz-kedveltsége okát a bencések által terjesztett kertkultúrában találjuk meg.

A növénylista az itáliai bencés kolostorok mediterráneumban ismert növényeit népszerűsítette északon – s annak ellenére szolgált követendő példaként, hogy sok helyen, klimatikus okokból, lehetetlennek bizonyult a szorgalmazott összetételű fajállomány hosszabb idejű fenntartása. S a lista hatásának eredménye, hogy a bencés kolostorok lán-colata révén Európa nyugati térfelén megindult az a növénycsere, amely a szerzetesekén túl a hívők növényhasználatát kontinensszerte hasonlóvá tette. Ennek eredménye lehet az, hogy a különböző népek köznyelvében megjelent számos latin eredetű növénynév mellett a továbbra is virágra utaló rózsza szó.

A lista értelmében – amelynek élén a lilium, azt követve pedig a rózsza áll – olyan haszonkertet köteles a birtok fenntartója létrehozni, amely hetvenhárom herbának és tízenhat különböző gyümölcsfafélének nyújt helyet. A lista latin nyelvű növénynevei közül sok meghonosodott a vulgáris nyelvekben – ismertségük bizonyítékeként. E növények az élelemszerzésben és a gyógyászatban biztosan szerephez jutottak – egyesek pedig, amint

¹⁰ *Monum. Alcuiniana*. 344–348. in FINÁCZY E. 1926, 135.

¹¹ *Capitulare de Villis*. 70.

Venantius Fortunatus, illetve Alcuin példáiból érthető, a szerzetesi élet szimbólumként értelmezendő egyszerű díszítményei, naturális szimbólumai közé tartoztak.

A növények biztosítása a bencés kolostorokban követőkre talált, ami széles területekre vezetett be a használatukat – de az előállításukhoz szükséges agronómiai eljárásokat is. A kolostorok Nyugat-Európában sűrűn helyezkedtek el: a dijoni apát például 40 kolostorról (és 1200 szerzetesről) gondoskodott, a Cambray-i püspöki egyházmegye 40 szerzetesi vagy káptalani monostorral rendelkezett, s csak Bajorországban 900 előtt 96 bencés kolostort ismerünk.¹² A szerzetesi műveltség pedig – akár tanítás útján, intézményesen, akár anélkül – gyorsan terjedt. A növényi alapú táplálkozás szerepe ugyanekkor, a germán szokás szerint, a déli népekéhez képest kisebb jelentőségű. A népesség növekedése miatt a növényi, kiegészítő táplálékról mégsem mondhattak le.

A *Capitulare de Villis* fajlista nem tekinthető kizárólagosan római örökségnek. Található köztük arab eredetű – a mórborsó és a tárkony például ilyen –, de közép-európai származék is (varádics).¹³ A kolostori növényzet ugyan alapjaiban a déli kerteket ismerő szerzetesek növénytudását s a növényekhez fűződő köznapi és vallásos elképzelését követte, de befogadta a kortársi barbár kultúrákból származókat is; utóbb pedig a nem termesztetőket a helyben helyettesíthetőkkal le is váltották: a pinusnak nevezett mandulafenyőt – pinea – a helyi fenyővel, a kerti zsászt a tormával. A változásokhoz hozzájárult, hogy a nevek nem növényfajokat, hanem nagyobb csoportokat jelölnek – botanikai szempontból a rózsa is több fajt takar, ami módot adott arra, hogy akár a helyben megtalált vad, elvadult vagy hibridizáció révén létrejött származék kerüljön be a kertbe.

A *Capitulare de Villis* növényeinek három csoportját az illatos növények, a zöldségfélék és a gyümölcsfák jelentik. Az illatosak használata mögött – a herbárium neveltjei –, függetlenül attól, hogy virágjuk vagy levelük, vagy más szervük, esetleg a teljes testük, vagy éppen a szaguk okán tulajdonítottak gyógyító erőt, a krisztianizáción átesett korai pogány mediterrán ismeretek álltak.

Nagy Károly uralkodásában a politikai és a missziós élet összeforrt. Ezt ugyan az utódok nem tartották követendőnek, s a hódítások helyett a kereszténység terjesztését tekintették feladatuknak, de a missziók hatása, uralkodói támogatásukat veszítve, gyöngült, s a szerzetesi élet reformja mint megoldás került előtérbe. Kétségtelen azonban, hogy a kulturális vezetés a 7–9. század között a püspöki székhelyeken és a kolostorokban formálódott, s ezek csak akkor veszítették el a szerepüket, amikor a központi hatalom gyengülésével az egyházi birtokok a főnemesek tulajdonává váltak. A Nyugati és a Keleti Frank Birodalomban kiváló kolostoriskolák működtek: ezek közül néhányban – a keleti birodalomrészen – a román művészet kialakulásával egyidejű kertfejlesztésekről származó adatokról tudunk.

A leghíresebb kolostorok közé tartoztak a germán népek apostolának, Szent Bonifácnak a sírjánál alapított fuldai, a Bodeni-tónál létrehozott reichenauai és a svájci Sankt Gallen-i, vagyis az ír misszionáriusok tevékenységének köszönhető Karoling-kori mo-

¹² PL 142, col. 715; *Gesta Pontificum Cameracensium*, Pertz, Script. Tom. VII, 393; PL 149, col. 122–142. – Maitre: 115; Bühler: *Klosterleben im deutschen Mittelalter*. Leipzig, 1923, 55 in FINÁCZY E. 1926, 165.

¹³ RAPAICS R. 1932, 25–26.

nostorok. A 614-ben az ír vándorló szerzetes, Szent Gallus sírjánál alapított, Európa távoli vidékeiről is látogatott Sankt Gallen-i kolostor felújítása Nagy Károly utasítására történt. A felújított kolostorról 820 körül Haimo, a reichenauai kolostor apátja készített tervrajzot, némelyek szerint az eredeti állapotnak megfelelően, míg mások az eszményi kolostor vázlatát vélték felfedezni benne.

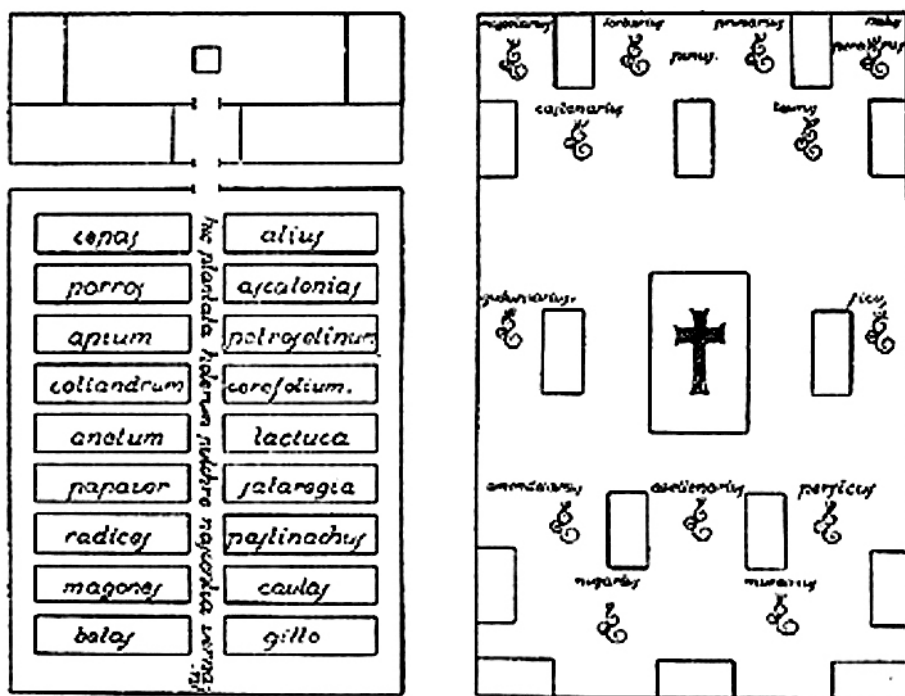
A tervrajz három, funkciója alapján elkülönített, növénytermesztésre szánt helyet jelölt meg. Az elképzelés szerint a konyhakertet tizennyolc ágyásban termesztett tizennyolc növényfaj egyedei alkották; ezek között nem szerepelt a rózsza. A temetőkert, amelyben gyümölcs- és egyéb fák együttese nevelkedett, nyilván praktikus okok miatt, közvetlenül a kertészház és az egyik konyha között terült el. A kórház, az érvágó ház és az orvosi lak közelébe tervezték el a gyógynövények kertjét (herbularius), amelynek 16 faja között vezető helyre került a lilium és a rózsza. Alcuinus említett versében a lakhelyét gyümölcsös-kert, gyógynövényes vidék és liget vette körül, s nyilván a cellájától – talán a testétől – búcsúzó költőt itt is temették el. A Sankt Gallen-i kolostor felújítása idejéből származó tervrajz és a Nagy Károly udvari iskoláját vezető Alcuinus kertképe azonos, s ennek oka nyilván nem az, hogy a kolostor átépítése a császár instrukcióit követte, hanem hogy a császár rendelkezéssel művelt szerzetesének monostori kertelképzelését közvetítette tovább.

A kolostorkerteken kívül egyébként megkülönböztethetők a lakrészekhez tartozó kerengők, amelyek növényanyagáról nem maradtak följegyzések. Az azokban termesztett herbák vagy megegyeztek a kolostor más helyein előforduló növényekkel, vagy azok közül kerültek ki. E kerengők szimbolikus funkciója ugyancsak a paradicsomkert földidézése: a középső forrással, illetve kúttal s az életfák valamelyik változatával, valamint a mártírok és szűzek virágaival föltétlenül rendelkezniük kellett. Hogy a belső terek díszítőmunkáihoz szolgáló élő növények a kerengőudvarról vagy – ha csupán a rózsát és liliumot tekintjük – a herbulariusból származnak, arra az alaprajzból nem vonhatunk le következtetést. Meglehet, a vázlatos rajzon jelöletlen helyeken növekedhettek, illetve az épület-együttestől függetlenül álló, elkerített gyümölcs-, zöldség- és szőlőskertek környékén, esetleg a temetőben, ahol egyébként – az édes illat felidézése céljából – gyümölcsfák is álltak.¹⁴

A Sankt Gallen-i tervezethez a növénykertek Columella alapján készültek: ezt igazolja, hogy az orvosi célra felhasznált herbáknak a zöldségektől elkülönített tér szolgált, s a terület ágyásokra volt felosztva, éppen úgy, ahogy a római szerző elvárta: annyira szélesen, hogy az ösvényről a növényágy közepén álló egyedeket kényelmesen lehessen megművelni.

A reichenauai kolostor (724) mellett ugyancsak létezett gyógy- és konyhanövénykert, amelyben a terményt a szerzetesek és az apácák együttesen gondozták, s abban nem választották ketté a szakrális és a profán célokra szolgáló növényeket. E kolostorokban termesztett füvekről, azok hatásáról a füveskönyvek nyújtanak ismereteket. Az első ilyen kolostori medicínakönyv a *Lorschi füveskönyv* (795). A Bodeni-tó szigetén épült Benedek-rendi Reichenau kolostorának apátja – a fuldai Hrabanus Maurus tanítványa –, Walahfridus Strabo (809–849) A kertészet könyve, azaz *Liber de cultura horticorum* című (később *Hortulus*-nak nevezett, 842 körül keletkezett) munkája 444 hexameterből álló 23 versében egybefoglalta a kerti hasznosságokat és örömöket. Az általa felsorolt huszon-

¹⁴ ORMOS I. 1955, 56.



2. ÁBRA. A 9. században készült St. Gallen-i fűvészkert ágyásbeosztása. A vidékre javasolt herbulariusban a következő gyógynövények nevelkedtek: 1. liliom, 2. rózsza, 3. karósbab, 4. borsfű, 5. boldogasszony-tenyere, 6. ördögcérna, 7. rozmarin, 8. menta, 9. zsálya, 10. ruta, 11. nőszirom, 12. csombormenta, 13. fódormenta, 14. kömény, 15. lestyán, 16. édeskömény.
H. Fischer nyomán RAPAICS R. 1932, 37.

négy gyógynövénynél (amelyek jellemzése a dioszkoridészi és a pliniusi műveken alapul) a konyhai, a gyógyászati és a virágzási-szépítési szempontokat vette figyelembe, s a gyógyászatiaknál – elsőként – tekintettel volt arra is, hogy mely növény mely szentnek s miért a jelképe.

Strabo a rózsza színét a Karolingok számára olyan fontos, a Római Birodalomban, illetve a kortárs bizánci császárságban reprezentációs szerephez jutott bíbor színével találta összevethetőnek. A bíborcsiga helyett a tapasztalata szerint Galliában tömegesen növekedő és évenként rendszeresen virágzó növény szolgáltatta az uralkodói hatalmat jelképező színt. A növény állandó jelenléte, illata és hatása a hely kiemelkedő értékére figyelmeztette a bennfentes, elmélkedésben amúgy is jártas olvasót.

Az összevetés és a színt szolgáltató anyag megkülönböztetése a hagyomány folyamatosságát és annak sajátosságát, azaz krisztianizált voltát hangsúlyozta. A „flos florum” (virág[ok] virága) kifejezés a rózsát a virágok elsőjeként méltatta, s ez a felbecsülés a melek malkim (királyok királya) és hasonló értékelés módjának hagyományát elevení-

tette fel. Arról van szó, hogy a héber költészetben a felsőfokot ezzel a „virág(ok) virága”, „könyvek könyve” szerkezettel fejezték ki.

Strabo a rózsával egyértékűnek mondta az általa illatosított olajat. A rózsáillatú olaj gyógyír különféle betegségekre. Minthogy földi halandók gyakori medicinája, szerepe a földi tulajdonságok megjavítása, azok fölött értelemszerűen hatalma lehet.

A rózsza az egyház építői, a mártírok vérének megidézője. S erre a véráldozatra – mondta Strabo – háborúk idején van szükség, míg békében a lilium megtestesítette makulátlanságra. A szerző amúgy mind Máriát, mind Krisztust megidézte a növényvel: a növény képviselte a hívő számára a mindkét erényben gazdag, ezért két növényvel is megjegyzett Jézus földi jelenlétét és meghozott áldozatát, s Mária jogának láttatja annak kiválasztását, mikor melyik növényvel kifejeződő erény és életesmény a hasznosabb a világ számára.

*Fáradtan, ha az út hosszától meg nem ijednék,
s nem félnék nekivágni egy új vers hegytömegének
Pactolus ércével, s arabok hó-drágakövével
ékiteném néked rózsák ragyogó-üde csokrát.
Némethon talaját nem festi a túroszi bíbor,
s Gallia sem terem ám rótszín bíborcsigaházat:
itt a csigák szerepét évenként messzevöröslő,
bőségben bomló rózsák játsszák: e virágnak
illata és a hatása a többi növényt leigazza,
így méltán nevezik „flos florum” néven e földön.
Lám az olaj, mit ez illatosít, s ami egynevű véle,
földi halandók kórságát oly gyakran elűzi,
hogy nincsen szeri-száma a sok sikeres kezelésnek.
Ám éppily sokat ér a virága a szűz liliumnak:
illata messzebb száll emezénél szerte a léghen,
és ha fehér termésének hősín rügyeit szét-
morzsolod, illatszer nem lesz, mely nála erősebb,
és a ruhád-tested hamarabb átillatosítja,
mert e virág kelyhében fénylik a tiszta szüzesség,
melynek – hogyha be nem szennyez mocskos nyomorúság,
vagy tiltott szerelem heve nem fűt – illata átjár,
ám ha az érintetlenség dicse megfakul egyszer,
messze enyészik a szűz-illat, s bűz árad a testre.
Lám, valamennyi virág közül épp ez a két ragyogó tő
jelképezheti Egyházunk már századok óta.
Rózsza-ajándékká mártírvér, míg liliummá
válík a hívő foltatlanul ragyogó hite nekünk.
Szűzi Anyánk, bimbós magzattal boldog Anyácskánk,
tisztahitű Szűz, férjednek névleg felesége,
égi galamb, ara, hű társ, úrnő, mennyei kastély,
háboruban rózsából, békében liliumból
végy! Jogaras többől sarjadt a gyümölcsöd,*

*Jézus, az ősi királyi utód s a családalapító,
élte s igéje kinek liliumként teljesedett be,
s rózsaveres volt veszte: a földön hagyta a békét
és az örök küzdelmet, emígy példát mutatott ő,
nyerve örök diadalt, liliummal s rózsavirággal.¹⁵*

A rózs verse a növényfelsorolás végén szerepelt, s megkoszorúzta a növények sorát. Mindez mutatja, hogy a középkorban terjedő Mária-énekekben is használt toposzt a kertészeti-botanikai, valamint vallási szövegek egyaránt alkalmazták. S amint a lilium hagymáját kígyómarás elleni szerként használták, úgy a rózs virágán túl az életerőt felébresztő aszmagtermést, a rózsaoajat is fontosnak tudták. A versben leírt, szemlélésre és meditációra biztató kerti séta során látott, a mártírok véréhez hasonlított rózs pirosa indokolta végső soron mindezek használatát.¹⁶

2. A LAICIZÁLT ORVOSI ISMERETEK TERJEDÉSE

A középkor derekán a francia és német területeken kívül sehol sem találjuk egyértelműnek, hogy rózs nevelkedett volna bármelyik kertben is. Medardus rózsasünnepét ugyan csak akkor tarthatta, ha a rózsák szüretelhetők. S Nagy Károly rendelete is elősegíthette, hogy legalább a császári birtokain ültessék a gyógynövényt. A gyógyító rózs főlemletése a szerzetesi bölcsekedésben azt is jelentette, hogy a virág szerepelt a medicina szereit között, s ha nem is termesztették, de használták.

850 körül jött létre Salernóban a középkori Európa legrégebbinek ismert orvosi iskolája. Az intézmény földrajzi elhelyezkedése miatt akkora szerephez jutott, hogy az ott folyó munkát tekintjük a korabeli európai világi orvoslás megalapozójának. Ebben az intézményben a gyógyítást nemcsak világi férfiak, hanem a nők is elsajátíthatták – s nemcsak azt, ami a szerzetesek által szakralizálódott, illetve a nép körében laicizálódott, hanem megismerkedhettek azzal is, ami a Hippokratészt követő antik orvoslás arab örökségéből szivárgott át.

Salernóban latinra fordították a moszlim orvoslás tankönyveit, többek között Ali ibn al-Abbász al-Magusi enciklopédiáját, a *Pántechnét* (*Liber Regalis*), amelyet nagyrészt Constantinus Africanus (11. század) az élete végét Monte Cassino kolostorában töltő bencés szerzetes ültetett át latinra (miközben a kéziratot számos pontján átírta és magyarázta, így megteremtve ezzel a maga *Liber pantegni*-jét). Görög és latin tudását afrikai gyógyszerárusként szerezte meg, s ezt kamatoztatandó, mintegy 20 (a számára érthetetlennek tartott részeitől megfosztott) művet ajánlott föl az orvosoknak és kirurgusoknak. Salerno európai hírét tankönyvein kívül annak köszönhette, hogy részt vállalt a zarándokok és a keresztes hadjáratok sebesültjeinek és betegeinek gyógykezelésében. Az antik, mindenekelőtt görög szerzők – Arisztotelész, Hippokratész, Galénosz – szövegeinek fordításában a 12. században Raymond érsek által létrehozott toledói fordítóiskola is kiemelkedő mértékben részt vállalt, s az 1085-ben írott arab szövegeket tették hozzáférhe-

¹⁵ WALAFRIED STRABO: *Hortulus. Rosa*. Ford. Magyar L. A.

¹⁶ HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V.1988, 19.

tővé a latinitás számára. A fordítóiskola legjelentősebb tagja, Cremonai Gerhard (1135–1187) Abulcasist fordította – akinek iratai a sebészek számára jelentettek értékes forrásmunkát.

Az anatómia és a seborvoslás elmélete és gyakorlata a 12. században felvirágoztatta a salernói műhelyt. 1200 körül közreadják az ezer gyógyszerkeverékük 142 legjobb receptjét tartalmazó *Antidotarium Nicolait*, de ennél nagyobb hatásúvá vált a *Regimen sanitatis Salernitanum* dietetikai és higiéniai előírásokat tartalmazó versgyűjteménye, amelyek másolatait a Salernóban meggyógyult keresztes lovagok – akik számára dolgozták ki az egészségvédő-higiéniai emlékeztetőt – terjesztették el. A szem gyengeségének okait e szabályzat pl. enciklopédikusan tekintette át, s az ars memorandi művészetének megfelelően ritmikus versbeszédbe szedte annak a szerzője:

*Fürdő, bor, szerelem, szél, fokhagyma, füst,
hagyma, póréhagymával, lencse, sírás, bors, mustár,
nap, dugás, tűz, munka, ütés, hegyes dolgok, por,
ezek ártanak a szemnek, de még inkább a virrasztás.
Kömény, verbéna, rózsza, kelidónia (fecskefű), ruta,
ezekből lesz olyan szer, ami a szemet élesíti.*¹⁷

A tanköltemény az idők folyamán szüntelen bővült, s a különböző területeken és számos nyelven futott be önálló pályát. Közös forrásukat 1300 körül hozta létre a katalán Arnoldus de Villanova (1240–1311), aki olyan kommentárokat fűzött a tankölteményhez, amelyek segítséget kínáltak a tanult orvosok tevékenysége számára is.

Az ars medicina, amelyben alapvető ismeretekhez jutottak a világjárt, erkölcsös életű, harcra lovak, miként az ars moriendi, a meghalás művészete, részét képezte a korszak műveltségképéhez hozzátartozó 'életművészetnek', az ars vivendinek. Az emberi élet rendjét minden tekintetben szabályozó, antik eredetű elképzelésben együvé tartoztak az eszményekre, az étkezésre és ivásra, a levegőre, a testkultúrára, a kedélyre vonatkozó utasítások, miként a házasságletről, nőtiszteletről vagy éppen a váladékokról szóló elképzelések.

A Liber minor de coitu nagyjából egyidős Constatinus Africanus (gyakran Arnoldus Villanovanus művének tekintett) *De coitu* kompilációjával. Mindkét munka a salernói dietetikai elképzelés alakítója és terjesztője, egyébként pedig az arab eszmék és élettevékenység-elképzelések európai átörökítője. A moszlim világban az életvitelt szolgáló szexológiai kéziratok létrejöttét a vallás nem akadályozta: az anyag és a test megbecsültsége és a hitszabályoknak megfelelő erkölcs értelmében történő gondozása az egészségtan tartalmát a nemiségre és a közösülési szokásokra is kiterjesztette. Mindez a korabeli kereszténység számára idegen lehetett, de meg kell jegyeznünk, hogy a kanonizált műveltségéből kimaradó népszerűség ilyesféle elképzeléseiről és gyakorlatáról nincs megbízható forrásunk.

Az ismeretlen szerzőjű, tárgyát kendőzetlenül taglaló Liber minor de coitu gyakorlatias elveket hirdetett a mértéktelen nemi életről, a szeretkezés idejéről és hasznáról, a vágyat növelő szerekről, s tartalmát az orvoslást tanuló hallgatókon kívül a latinul tudó

¹⁷ *De luminibus*. Ford. Magyar L. A.

olvasók ugyancsak könnyen megérthették. Néhány könnyű gyógyító módot is elmond a szöveg, amelyekben a rózsza szerephez jutott. Így a nemi élettől elgyöngültet, a könyvben hangsúlyozott tapasztalat szerint, a rózsavíz erősíti.¹⁸ A közösülés mellékhatásaként a kielégülést követő, paralitikusnak tűnő remegés csökkentésének is az a megoldása, ha

rőzsaolajjal, ecettel és rózsavízzel

mossák meg a szenvedő fejét, vagy azt ajánlják neki, hogy

*szagoljon kámfort, használjon rózsaolajat, hogy tiüsszenteni tudjon.*¹⁹

A vágyat csökkentő szerek között – miként Dioszkoridész nyomán a római orvosok a nemi ajzottság csökkentésére javallják pl. a rózsaszirmokon való alvást – is megtaláljuk a fűzlevél, a beléndek, a kámfor, a lencse, a szentjánoskenyér, a zöld gyümölcsök sorában a rózsát. E növények mindegyike a humorálpáthológia szerint hideg minőségű és sűrítő hatású.²⁰ De egy másik salernói vers is emlékeztethette a részegségben jelentkező libidóját kárhoztató személyt a követendő eljárásra:

Részegség és szerelem orvosságai

*Zsálya rutával veszélytelenné teszi az italod,
adj hozzá rózsavirágot is, és hatásosan csökkenti a szerelmet.*²¹

Abban, hogy az ehhez hasonló szabatoságú, szexualitással kapcsolatban levő – a keleti és a nyugati tudást egyesítő – medicinai szövegek az orvosi praxis részévé váltak, s nemcsak az új fejleménynek tekintendő universitások orvosi karán tanulták azokat, közrejátszott, hogy a betegek ápolása egyre inkább a világiak feladatává lett. A világi ápolók számának növekedéséhez a kegyességi szokások értéknövekedése (a clunyi kolostor kisugárzó hatásától megérintve a 11. század második felében pl. laikus férfiak és nők saját lelki üdvözülésük érdekében beteg- és haldokló gondozást vállaltak) éppúgy hozzájárult, miként a pápai irányítás alá kerülő kolostorok szabályozásának szigorodása. A kolostor falai között, az ájtatosság megzavarása miatt, már nem engedélyezték a betegápolást, s az ispotályokat világi kezelésbe adták az apátok. Világi ápolóközösségek, majd világi rendek – pl. antoniták – alakultak, de a gondozást feladatul választják a megszerveződő kolduló rendek is, mint a Ferences-rend, a Domonkos-rend vagy a 13. századi Ágoston-rend. A keresztesek ugyancsak létrehozták saját egyházi lovag- és ispotályosrendjeiket, ilyen csoport a Szentföldön alakított johannitáké, továbbá a 12. században szerveződött

¹⁸ *Liber minor de coitu.* I, 4. Ed. Enrique Montero Cartelle: *Liber minor de coitu. Tradado menor de andrologia anonimo Salernitano.* Universidad de Valladolid. 1987. Ford. Magyar L. A.

¹⁹ *Liber minor de coitu.* I, 5. Ed. Enrique Montero Cartelle: *Liber minor de coitu. Tradado menor de andrologia anonimo Salernitano.* Universidad de Valladolid. 1987. Ford. Magyar L. A.

²⁰ *Liber minor de coitu.* II, 4. Ed. Enrique Montero Cartelle: *Liber minor de coitu. Tradado menor de andrologia anonimo Salernitano.* Universidad de Valladolid. 1987. Ford. Magyar L. A.

²¹ *XIX. Remedia ebrietatis amorisque.* Ford. Magyar L. A.

Német Lovagrend. Az Assisi Szent Ferenc alapította, szerzetesi fogadalmat nem tevő tagokból álló harmadik rend tagjai, valamint a Német Lovagrend céljait elfogadó férfi és női ápolók világiak, olyanok, akik életelveikben köztes szerepet töltöttek be a laikusok és a klerikusok között. Az újabb rendi mozgalmaknak, a mozgalmak mentén szétterjedt világi testületeknek, miként a keresztes hadjáratnak a résztvevőit is bensőséges viszony fűzte – közbenjáró szerepe miatt – Máriához. Istenanya-kultuszuk hozzájárult a rózsajelképi és kertészeti használatának föllendüléséhez.

Ennek a több százból eredő összetett rózsajelképnek egyidejűen jelen levő forrásaira mutat a Manesse-féle versgyűjteményben *Hartmann von Aue* elbeszélő költeménye és az illusztrációi. 1200 körül írta *Der arme Heinrich* versét a középfelnémet nyelvű poéta. Főhőse egy poklosságtól – leprától – szenvedő lovag. Az Isten büntetéséből Henrik testét megszálló betegségtől megszabadulni igyekvő hős sorra járja kora híres orvostudományi központjait, először Montpellier-t, majd Salernót, s a magiszterek által reméli visszanyerni megrendült egészségét, elvesztett erkölcsi tekintélyét és lovagi tisztességét. Egy salernói tudós szerint Henriken csak akkor könyörül meg az Isten, s válik orvosává, ha rátalál egy olyan, házasságba lépő korú leányra, aki képes érte magát önként feláldozni, s a lovag gyógyszere a szűzi szívből kicsorgó vér lesz. Henrik felkutatja a véráldozatra hajlandó leányt, de mikor megpillantja annak meztelen, operációs asztalon kiterített testét, olthatatlan szerelemre lobban, s eláll a baját elmulasztó vércsöppek megszerzésétől. Végzete azonban nem éri utol: a leány iránti rajongása megenyhíti Istent, aki visszaadja számára egészségét, így az erényes szerelmesek sorsa összeköthető.

Az ismert *Hartmann von Aue*-költeménynek szépen illusztrált változata a *Manesse-kézirat* (Heidelberg, Egyetemi könyvtár, 14. sz. első harmada). Az egyik képen a lovagi öltözetű, címermadaras leplű lovon ülő, kezében zászlóját tartó Heinrich mögött zöld, indás-kaeskarings növény tölti ki az üres teret: a száron hatalmas, nyíló, piros rózsza látható. Ugyanolyan, mint azon a rákövetkező képen, ahol az egymást megváltó szerelmesek enyelegnek. A mártírságra s a Máriának való alávettettségre utaló rózsajegy alatt vonuló lovag, illetve a szerelemre utaló bimbós-virágos rózsabokor alatt heverő pár egyazon virág rendkívüli polivalenciájáról tanúskodik. Az egymásra talált pár mögött virágzó, méretes rózsafa a jó szerelem növénye; feltűnő, hogy e növény egyik ága le van metszve – hogy miféle virágokat termelt volna, arról nem szerezhethet sem a két ifjú, sem a néző tudomást.

A kolostori orvoslás utolsó nagy alakja – akinek bencés szemléletében nyomokat hagyott az arabizmus s az annak következményeként értékelt önálló tapasztalat éppúgy, mint a népi germán gyógyászat – a látomásos Hildegard von Bingen (1098–1179), Rupertsberg kolostorának apátnője. A betegségek okairól és gyógyításáról szóló *Causae et curae* műve szerint a természetben föllelhető gyógyító anyagok az isteni megváltás képei, ezért vizsgálhatók és használhatók. Gyakorlata a humorálpáthológia alapján szerveződött, annak ellenére, hogy a betegségek őseit maga is a bűnbeeséssel magyarázza; másrészt a vallásos – akár ördögűző – mellett a mágikus gyógyítást is hitte és művelte. Hildegard von Bingen természetéről szóló műveiben mintegy 300 hasznos növényfajt említett, s ezek között, a 40 bokor egyikéként, a rózsát is szerepeltette.

A *Causae et curae* általános ismereteket nyújtott az ember fizikai (és lelki) fölépítéséről, s arról a szerzetesi szemléletről is tanúskodik, amelytől a salernói orvoslás eltávo-



3. ÁBRA. Az 1310–1340 között készült Manesse-kódex egyik lapja. A 12–13. századi német költészet alkotásait tartalmazó illusztrált műben számos iníciálét utánzó rózsahajtás képe található.
in WALTHER, INGO F. – WOLF, NORBERT 2005, 196.

lodott. A galénoszi elvek szerint rendezte a gondolatait, pl. amikor a vérmérséklet szerint osztályozta habitusukat. A szangvinikus férfiakat a vér és a rózsza színe összevethetősége által pl. úgy jellemezte, hogy olyanok, akiknek a

*feje meleg, arcszíne kellemes és rózsásan ragyogó, erezte vastag és vérrel teli, vére pedig sűrű, egészséges és vörös színű.*²²

Hildegard természetbölcseleti műve, amely korántsem gyakorolt akkora hatást a skolasztika természetismeretének alakulására, mint a salernói, mégis érdekes, hiszen a szerzetesi műveltség tartalmának mélyüléséről abból az időből tudósít, amely után a klerikusi feladatok közé már nem tartozik az orvosi mesterség gyakorlása. A természetrajzi-orvosi tárgyú (eredetileg a *Causae et curae* kötethez tartozó, vele egységet képező) *Physica* kilenc könyvének egyike, a 230 fejezetből összetevődő, mintegy 300 növényt s gyógyszerépét sorolja föl: köztük ugyancsak a rózsát. Ebben a címszámban azonban kizárólag antik ismeretek visszhangoznak.

*A rózsza hideg és ez a hidegség hasznos természetet rejt magában. Reggel vagy napfelkeltekor végy rózsalevelet [szírmot], tedd rá szemedre, s a rózsalevél a nedvességet, azaz: csipásságot kihúzza, és a szemet megtisztítja. De akinek a testén kisebb daganatai vannak, tegyen rájuk is rózsalevelet, mely a gyulladást kihúzza. A rózsát azonkívül jó betenni italokba, kenőcsökbe és minden orvosságba, melyek sokkal hatásosabbak lesznek, ha a rózsából beléjük teszel, habár keveset és csak a javából, mint előbb említettük.*²³

A textus támpontot ad arra is, hogy a rózsza miként került vissza a medicina köréből a higiéniai eljárások közé, továbbá arról, hogy az eljárások magyarázata megengedte az egyszerű s a kétféle hasznosítást. Ez itt tapasztalható közérthetőség pedig föltétlenül hozzájárulhatott a profanizálódott rózsaismeretek laicizálódásához; amelyek szétterjedését nemhogy gátolták, de inkább szorgalmazták a rózsza és Mária kapcsolatáról szóló rendi elképzelések. S ezek a források egyvalamit biztosan bizonyítanak: a rózsákat termő kertek létét.

A lovagkor kompakt eszményképe lehetővé tette, hogy az addig külön ágakon futó rózsza- és rózsajelkép-használatok egymásra találjanak, összefonódjanak és továbbfejlődjenek. A vértanúk és szüzek rózsajegyei, a Mária-tisztelet és annak antikizálódáson átesett profanizálódása eredményeként látható világi nőtisztelet és a szolgálat, az orvosbotanikai rózsaszerek s az arabok közvetítette iszlamizált antik virágképzetek együttese széles regiszterű rózsajelkép-megteremtését kínálta föl.

²² HILDEGARD VON BINGEN: *Causae et curae*. 65–77. Ed. P. Kaiser. Lipsiae, 1903, Teubner. Ford. Magyar L. A.

²³ *Subtilitatum Diversarum Naturarum Creaturarum libri IX*. PL 197., idézi FINÁCZY E. 1926, 216–217. Ford. Fináczy E.

3. A SKOLASZTIKA KERTELKÉPZELÉSE

A monostori kerttel és az orvoslással kapcsolatos tudás azonban, amelynek megszámlálhatatlan rétegében voltak jelen a rózsatermesztéssel és -használattal kapcsolt praktikák, nem nyújt elég magyarázatot a növény középső középkori és korai reneszánszban kiteljesedő kultiválására. Ehhez a misztikus világérzés általánossá válása is szükséges volt. A vallási misztikában a jelképek, s a rózsát megidéző jelképek is ilyenek, hozzásegítik a hívőket az univerzum egészének átéléséhez.

Az Európába visszatérő keresztes lovagok virágoztatták föl a rózsakultuszt, hiszen ezek a Földközi-tenger medencéjének keleti partjait megjárt emberek nemcsak a termesztésből kiesett, elfelejtett rózsafélék töveit vitték haza, mintegy az ereklyekultusz sajátos mellékhatásaként, hanem saját tapasztalatra is szert tehetek a muszlim paloták és kertek nevelt rózsáiról és a virág köznapi fölhasználásáról, ahogy arról is megerősödhetett az elképzelésük, hogy milyen a Bibliában leírt földi s égi paradicsomkert. A tapasztalatok és elképzelések – amelyekben a saját tudáson nyugvó, ezáltal modernnek tekinthető természetismeret is megmutatkozott – a Máriához kapcsolt misztikához illeszkedtek. Így a hittudósok, orvosok szakszövegeiből és a festők vásznairól egyaránt ismert, növény- és állatvilágában gazdag kertelképzés jöhetett létre, amely ugyan földi, de minden részletében utalt a Paradicsomra. A korábbi kertészet ugyan monostoriból világivá (is) alakult, de nem mondott le a szentségekkel való átitatottságáról; maga a kert pedig, ha összetetten s nem is azonnal nyilvánvalóan, de megmarad a túlvilágra utaló jelképegyüttesnek. A kert létesítése és fenntartása az ájtatossági tevékenységek sorába illeszthető – amelynek bonyolultsága hozzájárult az elmélkedéshez. S a jelképi konstrukció újabb magyarázatokra szorult, amelyek ha összetettebbek is, nem egyedüli fejleményei a korszak jelképtorlódásainak.

A moszlimokkal való kapcsolat termékenyítőleg hatott a növényismeret alakulására. A 10. században a Hispán-félszigetre jutottak, a 12. században teljes mértékben elérhetővé váltak a dioszkoridák és a salernói iskola jóvoltából más, klasszikus gyógyászati kéziratok. S miként a moszlim orvoslási vagy kertészeti tanok, a természetésre javasolt növények listái s nem egy antikvitás után elfeledett növény visszakerült Európába a zarándokok, tudósok vagy éppen a kereskedelem által. A mórokat követő keresztény uralkodók nemcsak csodálták, hanem használták is elődeik kertjeit, s az újabb fejlesztéseket moszlimokkal végeztették el. S bár a nyugati moszlim kert növényeiből sokat nem lehetett északabbra termesztetni, némelyiknek a vegetálásához segítséget adott a korabeli, a mainál melegebb klíma – és az a kertészeti technológia, amellyel azokat a főurak igyekeztek életben tartani. A növények északra vitele jelezte: azoknak nem szükséges feltétlenül táplálkozási vagy medicínális hasznúaknak lenni. Talán egzotikusságuk, talán a díszértékük az, ami az irántuk tanúsított érdeklődést fenntartotta: általuk egy újfajta növényhasználat került elő, az esztétikai.

A növény mint a szépség forrása a 11. századtól fordult ismét elő. William Rufus 1092-ben azzal kereste föl Romsey apácáit, hogy a rózsákat kívánná megszodálni. A világtól elvonult hölgyek ezt rendjén valónak is találták. Rufus azonban a kolostorba vonult Skóciai Editet kívánta látni.²⁴ Hogy a rózsakert és a rózsakert lakója ugyanazt a vágyat éb-

²⁴ HOBHOUSE, P. 1992, 74.

resztette-e fel a fondorlatos úrban, nem tudni – mindenesetre a hölgy megpillantásának reményében a rózsakert látogatásával indokolta szándékát.

Neckam (1157–?) *De Naturis Rerum*a már 1200 előtt ismertté vált kézírata egyik fejezetében a kertben nevelhető hetvenhét virágot, fűvet és fát ismertetett, de beszélt a virágokkal való díszítésről is – miként Venantius Fortunatus hajdanán. Neckam a szigeten termést nem hozó növényeknek kizárólag a szépségét hangsúlyozza. Másoknál azonban – a rózsánál, a liliomnál vagy az ibolyánál – ezt mégsem tette.²⁵ A rózsahasználatot nem a virág szépsége indokolta.

Clairvaux-i Szent Bernát (1090–1153) apátsága földjéről följegyezte, s ebben semmi-
ben sem tért el Sevillai Isidorus örökségétől, hogy a kolostorfaltól induló földsávon gyümölcsös terült el, közel a betegszobához – hiszen a betegek számára a gyümölcsös sétánya kellemes pihenőhely.²⁶

Miközben a hortus conclusus kertfelépítési elvei a kertészetben érvényesültek, a kertek egyre inkább teret nyújtottak a pihenésnek és a magánéletnek. A kertkultúrát nemcsak szakrális céllal készült épületeken belül és azok környékén tartották fenn, hanem világi környezetben is. Uradalmak és kastélyok környékén létesültek fallal vagy sövényrel kerített erdők, gyümölcsösök, kisebb haszonkertek – ahol a táplálékszerzés megkönnyítésére, de egyben a lovagi szórakozás különböző formáira nyílt mód, például a vadak betelepítésével azok vadászatára. Hildebert de Laverdin 1099-ben írt *De Ornatu mundi*jában fontosnak találja e terek kettős – gyümölcstermő és árnyékadó – szerepét.²⁷ A hortusnak azt a hűsítő értékét jelöli meg, amely a bibliai kertekben ugyancsak feltűnt. Másrészt e kerti hűsnek a medicinai indoklása is megtörtént. A kert kialakításakor az árnyékadás kitüntetett indokot jelent.

Ne feledjük el, hogy a középkor a botanikát a filozófia, mi több: a teológia részének tartotta. A Domonkos-rendi Albertus Magnus (1193–1280) filozófusként és teológusként tevékenykedett, amikor a növényeket két nagy csoportba – fákra és gyógynövényekre – osztotta. Háromszázötven növényt ismert, s bár ez sem a rendszerezés kiterjedésében, sem a fajszámában nem azonos az arisztotelészi alapú theophrasztoszi növénytanéval, mégis ő az, aki a skolasztikus bölcselek között a legszélesebb természettudományi ismeretekkel rendelkezett. E felosztást előde, Hildegard von Bingen is vallotta, s ennek köszönhetően a rózsákat is így osztotta fel: gyógynövények és vadon élő fák.

²⁵ HOBHOUSE, P. 1992, 82.

²⁶ HOBHOUSE, P. 1992, 82.

²⁷ *Ahol minden fa kettős erénnyel is büszkélkedhet;
Ágai gyümölcsöt teremnek és árnyéka beborítja a talajt:
Az ember mindkettőt élvezheti, a gyümölcsöt és az enyhet adó árnyékát
...alma, olíva és körtefák bimbóznak,
Friss zöld leveleik és érett gyümölcsök vannak.
A madarak kórusa, az illatok és virágok pompája,
A dallal telített lég illatokkal telíti az orrot és az imádott talajt.
Lágy zefír fuvallatok, illatok párolgása,
Éles keleti szél és jég nélkül
Ez az a hely, ahol sosincs tél, és mindig a tavasz uralkodik.*

in. HOBHOUSE, P. 1992, 87.

A 12–13. évszázadban természetközelibbé vált az ember s vilásképe, a skolasztikusok élővilág-szemléletét befolyásolták a keresztes hadjáratokban szerzett új ismeretek, a moszlim tudomány eredményei, melyekben Arisztotelész nézetei vegyültek az arab természetfilozófiával. Megkezdődött az előbbieket európai bevezetése és Arisztotelész természetbölcseleti tanainak visszahonosítása. Albertus Magnus legnagyobb érdeme az, hogy vizsgálatának tárgyával a peripatetikus örökség alapján foglalkozott, megvizsgálta a részleteket és kísérleteket végzett – ámbár ő maga még nem tett különbséget e kettő között –, ellenőrzött, és nem hitt többé a tekintélyelvekben. Botanikai művében, a *De vegetabilibus et plantis*ban, amelyet maga az arisztotelészi ismeretek folytatójának tartott (tévesen, mert hivatkozásai Nikolaosz Damaszkénosz császárkori természetvizsgáló munkásságára vonatkoztak), sajátos elképzelés, hogy a növények talajból fölvetett nedvessége megfelel az anya testéből átvett magzati vérnek.²⁸ Az arisztotelészi és pszeudoarisztotelészi örökséghez nyilván az arab közvetítés miatt kapcsolódva, a növényekre is érvényesnek tudta a humorálpáthológiai elveket; véleménye szerint például a levél formájának kialakulásakor a nedves minőség a kiterjedésért, a meleg pedig a levél éléért a felelős.

Máshol nem merészkedik túl saját megfigyelésein vagy mások – önmaga által is lehetőleg ellenőrzött – tapasztalatain, de például a növények levélerezetére, a levélalakok geometriai sajátosságaira vonatkozó megfigyelései helytállóak.

A növények anatómiai bemutatásában a virág jellemzésekor a rózsáról azt jegyezte meg, hogy a szirmokat alulról egybefogó csészelevelek nem esnek le, mint az tapasztalható a pipacsnál, illetve a szőlőnél, ugyanakkor elszáradnak, és a termés beérésekor hullanak le. A kötet agronómiai jellegű, amúgy Palladiust követő 7. könyvében pedig azt mondja el, hogy egy rózsabimbó alákötésével sikerült neki elérni, hogy a virág csak ősszel kezdjen fejlődni, s télre nyíljon ki. Ernst H. F. Meyer, a 19. századi botanikatörténész erre a praktikára hivatkozva magyarázta azt a mítoszt, amely Albertus Magnust övezte: így jöhettek létre a télen virágzó rózsák, amelyeket állítólag magas rangú vendégének mutatott.

Albertus Magnus négy rózsafajról tudott, a gyepűrózsáról (*R. canina*), a százlevelű rózsáról (*R. centifolia*), a kúszócserje rózsáról (*R. arvensis*) és a sövény- vagy rozsdás rózsáról (*R. rubiginosa*).²⁹ Munkásságának legjelentősebb hatása azonban mégis az, hogy általa vált ismertté a díszkert fogalma, ámbár az ő kertről alkotott nézetei népszerűvé és olvasottá majd csak az őt idéző Petrus de Crescentius kertészeti könyve alapján váltak.

Az a középkori díszkert, amelyet Albertus Magnus javasolt, s amely két érzék – a látás és a szaglás – kielégítésére vállalkozott, a gyep zöldje és a virágok élénk színe által létrejövő színharmonia megteremtésére és az édes illatok keverésére szolgált. E kert valószínűleg elemekből létrehozott természeti allegória: a paradicsomé. Erre szolgáltak többek között azok a herbák, amelyek a korábbi kertekben kedvelt gyógyszerszolgáltató növények voltak. Hogy mely növényeket ábrázolnak majd a festmények hamarosan, azt mutatja az idézet:

²⁸ ALBERTUS MAGNUS: *De vegetabilibus*.

²⁹ TERGIT, G. 1969, 75.

Vannak olyan kertek is, amelyek nem annyira a haszon és a nagyobb termelés szolgálatában állanak, hanem inkább a szórakozás helyei, és termelés tekintetében elhanyagoltnak mondhatók, minél fogva nem tartoznak egyik mezőgazdasági földhöz sem. Ezek neve *viridantium* vagy *viridarium*. Mivel főként két érzékszerv gyönyörködtetésére szolgálnak, nevezetesen a látására és a szaglására, mindazon rendszabályok távoltartásával készülnek, amelyek egyébként a növénytermesztésben irányadók. Ugyanis a szemet semmi sem gyönyörködteti annyira, mint a finom, nem hosszú pázsitfű. [...] A pázsitnak akkorának kell lennie, hogy mögötte négyyszögletű területen mindenféle fűszeres növény, mint ruta, zsálya, bazsalikom, ültethető legyen, hasonlóképpen mindenféle virág, mint ibolya, keselyűfű, liliom, róza, kékliliom stb. A fűszeres növények ágyasai és a pázsit között, utóbbinak végében, magasabb pázsitdarabokat kell készíteni, amelyeket virágok tegyenek kedvessé és a közepük ülőhelynek legyen alkalmas, hogy az emberek ott üldögélve és virágokban gyönyörködve kipihenhessék magukat, és felfrissüljenek.

A pázsitba a napos oldalon fákat kell ültetni, vagy szőlőt kell magasra nevelni, mert ezek lombja bizonyos mértékben védelmezi a pázsitot, és árnyékával gyönyörködtet s frissít. Ezekről a fáktól nem várunk gyümölcsöt, hanem árnyékot, ezért nem gondozzuk és nem trágyázuk alattuk a földet, hogy ne ártsunk a pázsitnak. Vigyázni kell, hogy a fák ne álljanak nagyon sűrűn és nagy számban, mert a friss levegő elzárása egészségükben kárt tehet. Ezért a mulatókert legyen szellős és árnyékos. Attól is óvakodni kell, hogy keserű fákat ültessünk, mert ezek árnyéka elgyengíti az embert, mint például a diófáé és más efféle fáké. Inkább édes természetűek legyenek ezek a fák, amelyek virága kellemes illatú, és árnyékuk élvezetes, mint a szőlő, körte- és almafa, gránátalma, babér és ciprus. A pázsit mögött pedig legyen sok olyan orvosi és fűszeres növény, amely nemcsak illatával nyújt élvezetet, hanem a szemet is gyönyörködteti különféle virágával, amely magára vonja a szemlélődő figyelmét. A herbák közül főleg a rutáról ne feledkezzünk meg, mert nagyon szép zöld a levele, és keserősége révén elijeszti a mulatókertből a mérges állatokat.

Azonban a pázsit közepére ne ültessünk fákat, hanem hagyjuk szabadon, hogy ott élvezhessük az egészséges szabad levegőt, és járkálás közben ne akadjanak arcunkba a fa ágai között feszülő pókhálók, ami elkerülhetetlen lenne, ha a pázsitot egészen teleültetnénk fákkal.

Ha pedig lehetséges, vezessünk a középre tiszta vízű forrást, és foglaljuk kőbe, mert abban gyönyörűsége telik az embereknek. Északnak és keletnek legyen a mulatókert szabad, az innen fújó szelek egészséges és tiszta volta miatt. Ellenben a déli és nyugati oldalt zárjuk el, mert az innen fújó szelek viharosak, tisztátalanok, és az embert gyengítik. Igaz ugyan, hogy az északi szél ellensége a gyümölcsnek, azonban csodálatos módon megóvjá az ember szellemi és testi egészségét. Már pedig a mulatókertől gyönyörködtetést várunk, nem pedig gyümölcsöket.³⁰

A paradicsomi és a földi gyógyítás, pihenés és kellem egymástól már-már elválaszthatatlan: a földi kert funkciója és szerkezete éppen olyan, mint az égi létrehozásának indokául szolgált. Másrészt: a földi szépségek a keresztény számára az ég ígérvényét jelentették.

³⁰ RAPAICS R. 1932, 76–77.

A rózsza tehát a 13. században, Albertus Magnusnál, először a kereszténységben, olyan vonásokat mutatott, amelyek jóvoltából kikerülhetett a gyógynövények közül, és a díszkertben jutott szerephez, amelynek más feladata sincs, mint az allegorizálás révén történnő gyönyörködtetés. A látása fölvidít és megnyugtat, kellemes és édes természetű az illata, kedves és gyönyörködtető a nézelődőnek – a rózsza tehát virágdísszé (is) vált. S a leírás természetes módon illeszkedett a paradicsomkert leírásához, amelynek megteremtésére és alakítására immár az embernek lehetősége adódott.

Albertus Magnus az antik szerzők nyomán képes volt alaposan megfigyelni s nyelvi-
leg leírni egy-egy növényt. A *Rosa caninától*, a vadon található rózsától megkülönböztetendőnek mondta a kertben élőket. Ezek közül egy telt szirmú, fehér virágút – talán a *R. albat* – meg is nevezett, továbbá egy kedvelt, rózsaszínű változatot is.

IV. Thibault, Navarra királya, Champagne és Brie grófja (1201–1253) 1250-ben a kereszteshadjáratból egy telt virágú és illatos rózsát szállított haza. Ebből fejlődött ki utóbb a *R. gallica officinalis*. A *R. damascena* is a kereszties hadjáratok idején kerülhetett Európába; úgy tűnik, a növények iránti érdeklődés nem csupán egy lovagra volt jellemző. A különleges illatú *R. damascena* Szíriából jutott, kerülő úton, francia területre. Főnői-
ából a római elnevezés szerint *paestumi* rózsaként került Itália déli vidékére, s mert Avicenna nevével hozták összefüggésbe, a kortársak is, joggal, arab származású gyógynövényként ismerték.

A német és francia kertészek rózsáira főképp az ünnepek virágigénye támaszkodott. XI. Lajos (1226–1270) két alkalomra is ajándékra kötelezte az amúgy rózsanevelésre utasított kiváltságosokat. Rendelete értelmében vízkeresztkor három rózsakoszorút, míg áldozócsüdtörtökön a rózsavíz készítéséhez egy kosár rózsát kellett minden egyes alattvalójának beszolgáltatni.³¹ A rózsát azonban stigmatként is viselték: az 1284-ben Nimesben tartott zsinat határozata arra kötelezte a zsidókat, hogy a keresztényektől való megkülönböztethetőségük érdekében, nyilván a Jézus-gyilkos múltjukra emlékeztetendő, a mellkasukon nyíló rózsát viseljenek.

A rózsatermesztésre olyan nagyobb városok népe is specializálódott, mint Rouen és Firenze. A franciáknak szokásává vált, miként egykor Venantius Fortunatus is jelezte, a reprezentációra szolgáló terek rózsákkal díszítése. A figyelemfelkeltő értékelés a közösségi terek falain éppúgy megjelent, mint az étkezők asztalain.

A Párizs környéki Fontenay-aux-Roses településről származó rózsákból a 14. században a törvénykezők is részesültek. A Roserier de la Cour feladata volt a felvásárolt virágok szétosztása, amit Baillés de Rosesként ismertek. Provins rózsatermesztése is ismeretes: egy francia szerző a *R. gallica officinalis*ből rózsavizet készítő város, a Párizs környéki Provins kapcsán arról szólt, hogy Edmund, Lancaster grófja, III. Henrik angol király második fia 1279-ben azért látogatott el ebbe a városba, hogy megbosszuljon egy gyilkosságot. A legenda szerint ekkor választotta a Provins-iak piros rózsáját saját címervirágjául, ami nem felel meg a történetiségnek, hiszen a York-dinasztia a kérdéses időpont után alakult ki.³² A Provins-i Opoix mindenesetre egészen addig az időpontig vezette vissza a településnek oly jelentős virág történelmét, amikor az keletről bekerült az európai kultúrába.

³¹ KRÜSSMANN, G. 1963, 42.

³² KRÜSSMANN, G. 1963, 43.



4. ÁBRA. A Laurent de Premierfait által 1458-ban franciára fordított Boccaccio *De cas de nobles hommes et femmes* egyik – Jean Fouquet (1420–1481 k.) által készített – illusztrációja VII. Károly francia király udvarának 1458-ban, Vendomban tartott törvénykezését mutatja be. A törvénykező terem kárpitján fehér és piros rózsák láthatók. A szőtt dekoráció arra utal, hogy e virággal szívesen díszítették. in WALTHER, INGO F. – WOLF, NORBERT 2005, 293.

Ugyancsak sikeressé vált egy a rózsatermesztők által is használható agronómiai irat. Pietro Crescenzi bolognai tanácsos 1305-ben írt *Liber ruralium commodorum*, amely a középkor első jelentős hatást kifejtő részletes kertészeti könyve, valójában néhány korábbi kézirat alig változtatott anyagát is tartalmazta: Columella *De re rustica* XII. könyvével csaknem megegyező rész is található benne, a VIII. kötet pedig valójában Albertus Magnus díszkertleírása.³³ Crescenzi gyakorlati tanácsai, a gyümölcsöt nem termő, de dekoratív fákat bemutató növénylistája s a különböző méretű kertek bemutatása azonban önálló munka. A kis kertek pázsitjait vadrózsával és gyümölcsfákkal javasolja szegélyezni, a közép méretű kertek elkerítésére vizesárkot ajánl, valamint tüskés bokrokat, amelyeken akár rózsák is élhetnek. A királyok és hercegek által megvalósítható, nagy területen fekvő kertekhez lugasokat javasol, számos futónövénnyel. Mindezzel az első reneszánsz kertek megépítéséhez járult hozzá, hiszen magát a munkát több nyelvre lefordítva a reneszánsz alatt fogják használni.

Azt, hogy a rózsákkal kertészetiileg is lehet foglalkozni, s hogy ezt a tevékenységet nagyra értékelték, mutatta Konrad von Megenberg (1309–1347) 1350-ben készült *Buch der Natur* című könyve. Az egykori bécsi rektor, regensburgi kanonok a német természetrajz úttörője, aki a növényt ugyan megemlíttette, de nem szolgált róla újdonsággal. Feljegyzése azonban azt tanúsítja, hogy a rózsák iránt megnövekedett az érdeklődés. Megenberg megemlíttette a begedart; s ez valószínűsíti, hogy alaposan ismerte Albertus Magnus, az ugyancsak regensburgi püspök rózsaleírásait. A botanikusi érdeklődésű Albertus Magnus az arab eredetűnek gondolható bedegar szóval a *R. rubiginosa* rózsafajt nevezte meg egykor.

A francia Crescenzi-fordítás alapján készült el V. Károly nyolc, Párizsban levő Hotel de Saint Pol-kertje: bennük a növényekből kialakított labirintus. A virágágyak közé rózsákkal beültetett is került. Az uralkodó halála után elpusztult kertet egy 1308-ban keletkezett növénylista alapján 1398-ban VI. Károly újraültettette: ebből tudjuk, hogy abban háromszáz fehér (talán *R. alba*) és vörös (talán *R. gallica officinalis*) rózsabokra élt.³⁴

A nyolc kerttel szinte egy időben készül el egy párizsi kerttulajdonos, Le Ménagier de Paris által írt tanulmány, amelyben a szerző fiatal felesége számára adott tanácsokat a kerti és házkörnyéki munkához. A növények kezelési útmutatója sok korabeli praktikát tárt fel: ezek egyike szerint a rózsákat nyírni, metszeni és átültetni szükséges.³⁵

³³ HOBHOUSE, P. 1992, 94.

³⁴ HOBHOUSE, P. 1992, 89.

³⁵ Uo.

A ROMANIKA

KÉPI ÉS FOGALMI RÓZSAJELEIRŐL: ASZKETIZMUS ÉS NATURALIZMUS

A rózsza európai történetének eseményeit a 9–13. században két vallás s ezek egymással való találkozása befolyásolta. A moszlim és keresztény világ, annak ellenére, hogy mindkettejük őse a mediterráneum antik világa, eltérő rózsaképet alakított ki.

A kereszténység s a moszlim középkor is megteremtette a maga civilizációs és földrajzi-ökológiai hatásokat tükröző rózsaszimbólumait. Az arab ismeretek a kereszténybe három földrajzi térségben: Andalúziában, Szicíliában (s környezetében, leginkább az itáliai félsziget jeles salernói iskolájának tanításai jóvoltából) és a kereszties hadjáratok révén a bizánci Kis-Ázsiában szűrődtek be. A virág használati módjainak keveredését természetesen nemcsak a vallásokhoz kötött sajátos gondolkodási mód, illetve annak intézményi háttere hozta létre, hanem részben a korszak bölcséleti-tudományos jellegű, főként medicínai és a mindennapi élelemszerzést szolgáló praxisa segítette elő. Történeti ismereteink java mind ez ideig arról szól, hogy a moszlim szellemiség és gazdaság hol és miként hatott az európai gondolkodásra; kevésbé ismeretes, hogy maguk az arabok miként fogadták a keresztények laikus növényhasználatát – de a kölcsönös egymásra hatás nem kérdőjelezhető meg.

A rózsahagyomány egyik vonulata tehát az arab világban bontakozott ki. A rózsza-történet második fő sodrában a széteső Karoling-birodalom utódállamai, Franciaország, Itália, Németország s peremén Spanyolország és a Brit-szigetek álltak: a pápássá váló, az állami irányításban vezető szerephez jutó egyház képviselte katolikus népek országai. Errefelé mindenhol tovább élt a vallás, valamint annak nyelve, a latin által egységesnek megőrzött – Krisztushoz és Máriához köthető – rózsaeértelmezés.

A középkori keresztény egyházi kultúrában a szerzetesek számos újabb kegyességi formát alakítottak ki. Ezek kiindulópontja az aszketizmus irányába hajló, a francia és itáliai térségekben gyorsan népszerűsödő eszménykép, amely Cluny kolostorából terjedt el. A clunyi congregációhoz csupán a latinitás kolostorai csatlakoztak, azonban a clunyi elvek követésére a német birodalom területén élő Benedek-rendi szerzetesség nem vállalkozott.

Az egyház saját életének átalakítását beteljesítő clunyi mozgalom a 11. században, a klérus hozzákapcsolódásával politikaiá szélesedhetett: a klerikusok házassálete és a papi hivatal pénzért való adásvétele, a kánonjognak ellentmondó német királyság pápa fölött gyakorolható joga megkérdőjeleződött, s mindez a reform kiteljesedésével szabályozódott. Változó szerencse szerint, hol a német királyság egyházra gyakorolt hatása, hol a szervezeti átalakulástól megerősödött pápaság sikere volt a meghatározó. VII. Gergely pápa uralkodási ideje alatt (1073–1085), illetve után a világi hatalmak ellenőrzése alól kiszabadult, és Európa nyugati, középső és déli területén megerősödve irányítóvá vált a romanizálódó egyház. A politikai harc még Gergely halála után is hosszú ideig tartott,

mígnem kompromisszum született a Kúria és az angol, illetve francia s német korona között. Utoljára V. Henrik és II. Calixtus egyezett meg (wormsi konkordátum, 1122), de ez a lassúság a további vallási-egyházi térnyerést mégsem akadályozta meg. A kolostori és egyházi reformot előkészítő és megvalósító, az ógyházi alapelvekhez visszaforduló clunyi szerzetesek elérték, hogy a pápaság az egyház és a világ együttes irányítójává vált.

A cluniek monostorhálózatukat közvetlenül a pápa fennhatósága alá tudták helyezni, így megszabadultak a világi urak s a püspökök felügyeletétől s a gyakran változó uralkodói érdekek kielégítésétől. Igyekeztek visszatalálni a Benedek regulája szerinti fegyelemhez. A világi élettől való elfordulással együtt a belső, lelki élet vált hangsúlyossá – s e szellemiséghez illeszkedett az elkövetett bűnöktől megszabadító zárándoklat. A kegyességhez hozzátartozott a csodákban és extrém eseményekben való föltétlen hit, illetve azok tisztelete is. A kegyhelyek fölkeresése, a szentek példáinak követése, a szentségek jegyeinek kutatása, a csodákban való bizakodás, a közösen végzett ájtatosságok összefoglalásának tekinthetjük a tömegeket megmozgató zárándoklatokat.

A 11. században a Belső-Ázsiából érkező török nomádok az arab-perzsa térséget eláraszta veszélyt jelentettek Bizánc számára. A vezető török törzs, a szeldzsukok ellen Bizánc, a pápa közvetítésével, nyugati segítséget kért. S amikor a szeldzsukok 1070-ben elfoglalták Palesztinát, s az ókortól szokásos szentföldi zárándoklatokat végzők bántalmazásáról, a szent helyek meggyalázásáról érkeztek hírek, a moszlimellenesség tovább nőtt. A spanyolországi mórok ellen a helyi és a délfraancia nemesség, a szicíliai arabok ellen a normannok (1090) sikeresen léptek föl. A minden lehetséges módon támogatott zárándokmozgalom és a lovagiság eszményképeinek ötvöződése jóvoltából a nyugati kereszténység hajlott a hitetlenek elleni összefogásra, s a bizánciak segítségére sietve meghirdették az első keresztes hadjáratot (1069–1099). A buzgó világi lovagok azonban nem értek el nagyobb sikert, mint hogy visszahódították Kis-Ázsia nyugati felét és Szíria tengerpartját, s visszaszolgáltatták a területet Bizáncnak, illetve létrehoztak néhány, a latin egyházhoz tartozó kicsi fejedelemséget.

A pápa tekintélye a harcok eredményeként ugyan nőtt, a világiak és a klerikusok vallásos szelleme is megerősödött, de az első s az ezt követő keresztes hadjáratok sikere mégis kétséges. De bizonyosan hozzájárultak annak az aszketizmushoz vonzó szerzetesi életmódnak az ismertté válásához, ami a monasztikus és pápai reformok továbbvitelét szolgálta. Új szerzetesrendek alakultak, amelyek a különböző országok monostorai által hálózatot alkottak.

Cluny jelentőségét a 12. századra az aszketizmus fokozását elváró, a világiságról inkább lemondó, szintén francia alapítású ciszterciek rendje alaposan meggyöngyöztette. Az új rend a feudális államrendnek leginkább megfelelő nemesi lovagság részvételére számító keresztes hadjáratok támogatását is vállalta.

A 10–12. század vallásos művészete minden ízében Krisztus dicsőítését szolgálta. Miként a kezdetekben dísztelen templom, amelynek főhajója a Megváltó testét, mellékhajói a két kart, az oltárt befogadó szentély pedig a fejet allegorizálta, az épületdíszítés bármely formája az istenség tiszteletéhez járult hozzá. Az épület külső, szobrászati díszítése a kapu s a támasztékok kidolgozását jelentette, s előlegezte a belső, gazdag építészeti és ikonográfiai szimbolikát. A templom belseje olyan tér, amelyben a hívó – a liturgia segítségével – lépcsőről lépcsőre beavatottá válik, hogy végül eljusson az apszis Pantokrátoráig, illetve a teofanikus látomásig.

A 11. század élőlényábrázolásai Krisztus élettörténetének előkészítői, tanúi, továbbfolytatói: a megváltást értelmező és annak jelentőségét magyarázó szereplők; köztük található, mellékszereplőként Mária is. A romanika ábrázolási együtteseinek központi alakjaként Krisztus szerepel; anyja hozzá hasonló szerephez majd csak a gótikában jut. A román művészet krisztológiájában Mária mindenekelőtt Theotokosként, istenszülő anyaként jelenik meg, aki ölében tartja a világ megváltására született gyermekét.

A rózsza a clunyi kongregációba tartozó szerzetesség és világi papság képi szimbólumaként alig-alig jelent meg. Meghatározható motívumként nyoma sincs a kert-ábrázolásokban, a szenvedéstörténet részleteiben, a romanika különböző (bizánci, szíriai, karoling, mozarab, katalán, lombard, toszkán) eredetre valló díszítményeiben – de a templomhoz tartozó s a Paradicsom szimbolikáját ugyancsak felhasználó kerengőkben sem. A rózsza kultúrtörténetéhez egyelőre sem Krisztus, sem Mária, sem az őket övező vértanúk és szüzek és maga a Paradicsom sem kínálnak – az ornamentális részét képező rozettákon túl – elemezhető forrásokat.

A geronai katedrális *Teremtés-kárpitja* (12. század, Gerona, székesegyház) bár számos állatot s több növényt ábrázol, az eszmei jelentőségű növények közül, felismerhetően, kizárólag a pálma, a szőlő és a lilium jelképiségét használta. A bizánci normáktól el nem szakadt itáliai alkotások, mint a Benedek-rendiek iskolája szerint alakított capuai Sant'Angelo in Formis-bazilika freskóin úgyszintén pálmák és liliumok jelentették a növényzeti példákat. Az iparművészet az egyetlen terület s azon belül is a bronzkapuk mesterei, akik a máshol is feltűnedező rozetták helyett a naturálisabb rózsák ábrázolása felé fordultak.

Az itáliai katedrálisok bronzkapui bizánci hatást mutatnak. Az újjáépített montecasinói katedrális kapuit Konstantinápolyban készítették, s onnan, a tengeren át szállították végső helyére. Hamarosan itáliai bronzöntők végezték tovább a munkát, akik a négyzetes kompozíciókat bronzkeretbe foglalják: a négyzetrácsos szerkezeten fonatok s itt-ott rózsza formájú virágminták találhatók. A pisai dóm 12. századi *Porta Ranierijét* Bonannus mester műhelye alkotta; azokhoz az ó- és újszövetségi jelenetekhez – pl. *Ádám és Éva kiűzése a Paradicsomból*, a *Betlehemi gyermekgyilkosság*, *Jézus megkeresztelése* –, amelyeket bemutatnak, hozzáilleszthetőnek találtak itt-ott egy-egy rózsát. A bronzkapun található, két szíromkörös, de a külsőn általában ötszirmú rózsavirágok azonban továbbra is ornamentális szerepűek maradtak.

A fidenzai (Emilia-Romagna) templom oroszlános kapujának szobrai és domborműveit, stilisztikai rokonság miatt, a páрмаi keresztelőkápolna kőfaragványait készítő Benedetto Antelami műhelye termékének tekintik. Magától Antelamitól származik a főkaput közrefogó két fülke két álló szobra. A jobb oldali, irattekercset tartó Ezékielt befogadó fülke boltívére gyermekét ölében tartó Mária-ábrázolás került. Anya és fia alakját, két oldalon, ráncos levelű növényhajtások övezik, rajtuk kétcimpájú szírmokból álló rozetta és süveg alakú bimbók. E 12. század végén faragott, megközelítően rózsavirág és -levélszerű fülkedísz fölött, az ornamentálisabb jellegű fríz leveles indái között ennél stilizáltabb rozetták lelhetők. A Donnius életét és halálát bemutató fríz fölötti növényzárványban pálmalevelek tagolódtak e kettős cimpjúkkal szintén valódi rózsára utaló rozetták közé, s mindkét stilizált növény a szent vértanúságára utal.



5. ÁBRA. A fidenzai (Emilia-Romagna) székesegyház Benedetto Antelami műhelyében készült homlokzatának részlete és Ezékiel figurája, 12. század. In TOMAN, R. 1995, 303.

A monostorok szíve, a bensőséges terét jelentő kerengő szerkezetét a keresztény kozmológia határozta meg. A kerengő épített Paradicsom, ahol a szerzetesek a szimbólumok fölötti elmélkedéssel tapasztalathoz és élményhez juthatnak vallásos lelkük megerősítésére. Várható tehát, hogy a Paradicsomra utaló történetek, faragott jegyek gyűjtőhelye legyen. 1100-ban készült el a *Saint-Pierre apátsági templom* (Moissac/Tarn-et-Garonne) kerengőjének árkádsora. Az oszlopfők díszítésére itt az első között vállalkoztak. A kifejlett romanika ellenére mindeddig bibliai jelenetekkel nem borították sem az oszlopokat, sem az arra nagyobb teret kínáló felületeket. Itt, a román kor legnagyobb és legdíszesebb kerengőjén, az oszlop- és ikeroszlopfők s a sarokpillérek 88 fejezetben mutatnak be bibliai jeleneteket. Az egyedül álló szenteket ábrázoló domborműves sarokpilléreken, a sarkokban naturalishoz közeli, térkitöltő szerepű virágok csatlakoznak, de mivel jelentésük nem kapcsolódik konzekvensen az alakokhoz, a fel-feltűnő egy-egy rózsafaragvány sem tarthat igényt önálló értelmezésre.

A román ábrázoló művészet, Európa bármelyik térfelét is tekintjük, nem egyértelműen mondott le a naturalisztikus élőlény-ábrázolásról. Ha eltekintünk a Sevillai Isidorus nyomán fel-feltűnő, kettő vagy több állatalak részleteiből összeforrt csodalényektől, szörnyalakoktól, az állatok valóságghű ábrázolása kifejezetten gyakori – és mindegyikük hozzájárult a bemutásra került jelenet értelmezéséhez.

Az ábrázolt növények az állatoknál mindenkor stilizáltabbak, azonosításuk éppen ezért problematikusabb.

Jelenetazonosító szerephez – egy-két kivétellel – nem jutottak.

A románkor végén, az 1255 körül készült Anagni-székesegyház kriptája *Teremtés könyve-freskóján*, amelyet maestro delle Traslazioninak tulajdonítanak, az ördögök és az angyalok harca követhető nyomon. A szárnyas alakok hátterét, az üres felületeket madarak, gránátalmabokrok és piros, öt és több virágszirmos (értelemszerűen: rózsá-) szálak borítják: egytől egyig valóságosabbak, mint a boltozat négy lunettáját elválasztó növényfonatok. A jelenet és a dísz növényeinek megkülönböztetése már a gótikát előlegezi.

Ha a román stílus egyébként gazdag díszítőelemei között nem is szerepelt a rózsamotívum, nem kétséges, hogy élőlényként az apátságok épület-együttesében vagy annak közvetlen környékén, a temető-, a gyógynövény- és a zöldségeskertekben jelen maradt. Mi több, azokban a virágoskertekben is helye volt, amelyek a templom előtti – egyébként némelykor szintén Paradicsomnak nevezett – négyszögletes előkertek, a nyilvánosság előtt elzárt kerengők részét alkották, s ahonnan az élő növényekből készülő díszítmények alapanyaga, ha csak részben is, de származott.

A rózsát segítségül hívó írott források a képekhez képest jóval gazdagabbak. E virágjelképek az alakuló mariológia szövetéből bukkannak elő. S éppen akkor, amikor a clunyei túldíszített, pompára törekvő építményei, liturgikus cselekvései s az általuk támogatott mentalitás ellen hatásosan lépett fel a ciszterciek világisággal szemben rigid, metafizikától átfűtött szellemiségű rendje.



6. ÁBRA. A bencés kódex Lobbes-ben készült a 11. században. A teremtés hét képén a bibliai eseménytörténet látható. A negyedik ábrán a Nap és a Hold női fejei között egyszerűsített rózsák jelképezik a csillagokat. Tournai, Bibliothèque du Séminaire. Smeyers, M. 1999, 90.



7. ÁBRA. Keresztény jelképesű növények – szőlő, rózsza, liliom – az urnában. A San Clemente bazilika (Róma) apszisának 12. századi mozaikja.

A rend megjelenését az impérium és sacerdotium között eldőlt küzdelem tette lehetővé. A monastorok által támogatott pápaság a különálló intézmények rendszerre alakulását okkal segítette. Az új közösségek országok fölötti rendi hálózatba tömörültek, s a szerzetesrendiség hagyományát föllelevenítő, az askézis irányába mutató reformokat sürgettek. Az investitúraharcokban szerephez jutottak a mintegy 2000 reformkolostort joghatósága alatt tartó Cluny jelentőségét háttérbe állító, szerteszét megjelenő kisebb szerzetesrendek (karthauziak, a kettős monastorokhoz visszatérő Fontévrard-rend), a szerzetesek vezetett világi keresztényekből alakuló aszketikus közösségek, illetve ez utóbbiból s a keleti egyházból eredő laikus testvérek (laici, conversi) intézménye. A cisz-



8. ÁBRA. A hétágú kereszten a megfeszített Krisztus. A keresztet életfaként ábrázolták az 1300 környékén készült gótikus stílusú, Thérouanne-i kódexben. Az életfa csúcsán fénix, s az ágak között stilizált rózsák és égitestek. New Hawen, Yale University. SMEYERS, M. 1999, 132.



9. ÁBRA. 1225 körül készült az itáliai Anagni-székesegyház kriptáját díszítő freskó.
Az angyalok és ördögök harca a Paradicsomban történik: erre utalnak a rózsák. A festő az ördögöknek – a bukott angyaloknak – is szárnyat festett. In MARTÍNEZ, R. 2000, 178.

terciek rendjével összemérhető jelentőségűvé vált a premontrei rend (1120), amely azonban nem szerzetesek, hanem a világi klerikusok kanonokainak egybefogására – egyébként a ciszterci szerveztetéséhez hasonlatosan – jött létre. S olyan lovag- (johanniták rendje, templomosok rendje) és fegyvertelen kórházrendek is szerveződtek, amelyek az előző rendek kizárólag aszketizmust gyakorló életformáival szemben harcra, védelemre, keresztény rabszolgák kiváltására, beteggondozásra is késznek mutatkoztak.

1. A 12. SZÁZADI KEGYESSÉG

A 12. századi kegyességhez egyként hozzájárult a bernáti Krisztus-misztika (illetve imádat) s a főként Párizs melletti kanonokrendi kolostorban művelt, a patrisztika korában élt Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész eszméiből származtatott areopágita misztika. E két összefonódása olyan szerzetesi szemléletet eredményezett, amely nemcsak meghitté, de individuálissá is alakította a vallásos képzeteket. Bernát allegorizáló hajlama, valamint a St. Viktor kolostoriak vagy pl. Hildegard von Bingen törekvése a valóság szemléléséből annak metafizikai kibontására, azaz a reflexió nélküli kegyesség és a tudományos kegyesség megkülönböztetése a hit és a tudás között keletkező kérdések fontossá

válására utaltak. E kétféle megismerésben azonban egyként – példázatok részeként – szerephez jutottak a rózsajelképek. E rózsák mindenkor bizonyítékok maradnak: azoknak is, akik csupasz vallásos élményük kifejezésére, s azoknak is, akik hitük alátámasztására az értelmet segítségül hívva idézik.

Ciszterciek

A ciszterciek rideg aszketizmusához társult egyszerűség átformálta a kolostori, a vallási s a liturgiai gyakorlatot. A ciszterci rend elvetette a fényűzést, a világiasságot, az aszerint alakuló ornamentikát, a faragott és festett, díszítő jellegű jeleneteket, amelyekre templomaiknak már csak azért sem lehetett szüksége, mert a rendi életből hiányzott a vágy a lakosság szemléletének alakítására. Kolostoraikat rejtett, településektől távoli helyeken húzták fel, ahol a hozzájuk tartozó laikus barátok végezték az iparos, mezőgazdasági és állattenyésztési munkákat. Maguk testi munkára nem vállalkoztak, s tevékenységüket a kolostorfalakon belüli térbe szűkítették. A szerzetesek az előkelő rétegek tagjai közül verbuválódtak, s a hierarchikusan szervezett kolostori életben is megtartották kiváltságaikat. A fölé- és mellérendeltségi viszonyok a kolostorok közötti kapcsolatrendszert is áthatották: a szervezet irányítása az apátok éves főkáptalani gyűlésének feladata volt.

A ciszterciek rendtartását a Benedek-féle regula *Charta charitatissal* bővített változata adta. A bencésektől 1118-ban, éppen e kiegészítés eredményeként váltak le, Stephan Hardig vezetésével, aki a 11. század legvégén alapított citeaux-i (Cistercium) kolostor harmadik apátja volt. Az apát kitűnő segítőtársra lelt az 1113-tól Citeaux-ban élő Bernardus Claravallensis (Clairvaux-i Bernát) (1090–1153) személyében; a kolostori élet iránti érdeklődés következtében maga is új kolostort létesített. Bernát 1115-ben hozta létre Clairvaux-ban azt a kolostort, amelynek apáti címét elsőként megkapta. Clairvaux egyike annak a négy legrégebbi leánykolostornak, amely évente vizitálta a többi kolostort vizitáló Citeaux-t, ellenőrizve, hogy a kegyességhez szükséges egyszerűséget vajon megtartotta-e.

A clunyiak politikai hatalmuk mellett a földbirtok-, adomány-, örökségkoncentráció révén gazdaságilag is jelentős tényezővé váltak. Építkezésük, liturgiai pompájuk forrását ez a hatalmas vagyon táplálja, valamint az a szolgálat, amelyet a népies vallásosság zarándoklataiban kifejthettek. A ciszterci rend Benedekre hivatkozva visszatért az elitisztikus ortodox hagyományokhoz. A két álláspont vitáját híven dokumentálja az 1153 és 1174 között írott *Dialogus inter Cluniacensem et Cisterciensem monachum*, amelyben egy bencés és cisztercita szerzetes fejtette ki álláspontját. A cisztercita fél eltökélten osztorozta ellenfele pogány irodalomhoz való vonzódását, az öt érzékszerv gyönyörűségeinek kiszolgálását, a szegények iránti érzéketlenségét, az építkezések és énekek hiábavalóságát, s azt, hogy a kétkezi munka miatt elhagyta szerzetesi közösségét és kötelességét, s engedett a luxusnak. Clairvaux-i Bernát ugyanígy kárhoztatta a szigorú aszketizmust elutasító szerzetesi mentalitást, amelyben csupán a dolgok fizikai érzékelése jelentett örömet.¹ Így aztán, ha említette is a rózsát, annak botanikai tulajdonságairól általa nem tudhatunk meg semmit; annál többet a jelentéséről.

¹ BERNARDUS CLARAEUALLENSIS: *Apológia Vilmos st-thierryi apáthoz*. PL 182, 914 sk. Ford. Marosi E.

*Isten kertjében a növényeknek négy fajtája van: a test erkölcsi tisztasága, mely olyan, mint a liliom; a szellemi ártatlanság tekintélye, amely olyan, mint az izzóp; a gondolatok őszinte kimondása, amely olyan, mint a viola, a folytonos munkálkodáshoz való jog, amely olyan, mint a rózsza.*²

A ciszterciek kegyességét áthatotta a látomásosság, a misztikum keresése s a hozzácsatolódott Mária-tisztelet erősítése.

Alanus ab Insulis (1114/28–1203), annak ellenére, hogy tanulmányai során elsajátította a neoplatonizmust, s e filozófia követőjévé vált, ugyancsak a ciszterci rend tagja volt.

Véleménye szerint az Isten által teremtett természet, bár isteni irányítás alatt áll, önállóan létezik. *De planctu naturae* (A természet panaszáról) című, versrészletekkel tűzdelt prózai művében a természet az ember hibáira panaszodik. A skolasztikus módon felépített munka szigorú gondolkodási algoritmus szerint tárja fel és részletezi a natúra ellenvetéseit – az ember tökéletlenségei között pl. az emberi arc elpirulását. A doctor universalis et magnusnak nevezett szerző rózsahasonlatai többnyire az antikvitásból eredtek, akár amikor Bacchus házasságát a virággal eljegyzettnak mondta, akár amikor azt a tavaszt jelző növénynek állította, ahogy akkor is, amikor a szirmokat a láng színéhez hasonlította. Másrészt a zsidó-keresztény hagyomány rózsaképzeteit is használta, amikor a rózsát és a másik erényvirágot, a liliomot együtt említette – igaz, úgy, mint az érdemért vetélkedőket.

Keresztényi rózsajegy az, amelyet a Máriáról szóló versében említett. Ebben a Szűzanyához kapcsolt szinte valamennyi középkori képzetet felsorolta:

*Tenger csillaga ő, létút, üdvünk kapurése,
Rendje igazságnak, jámborság vára, erények
Méhe, kegy anyja, a nászágy, melyen hál a szemérem,
Körbekerített kert, szent forrásvíz, a gyümölcstől
Dús olajág, vágynak az édene, jószagu cédrus,
Illatrejtő tégely, a bor pincéje, az éden
Nedveit őrzöd meg, s kortyolsz is a menny italából,
Nyíló rózsza tövis nélkül...*³

A reformmozgalom vezéralakjának, Bernátnak a Mária-hasonlatai Alanus ab Insuliséihez voltak foghatók. Bernát meghatározta kora egyházpolitikáját: a II. keresztes hadjáratot ösztönözte, magát az ideológiát kidolgozta. Másrészt a skolasztika univerzálévitájának korai arisztoteliánus, racionalista elképzelései ellen is föllépett, ezért támadta kíméletlenül Abélard-t éppúgy, miként a változatosságot vallók akár ortodox, akár új nézeteit. Bernát s a ciszterci iskola nem tartotta az érzékszervekkel közvetlenül fölfogható – vagyis a világi – dolgokat gyönyörködtetőknak, s általuk a világ rendjét sem megtapasztalhatónak. Ő maga a szellem számára megnyilvánuló analógiák keresésére ösztönözött.

A ciszterci elveket műveiben összefoglaló Bernát ismertségét misztikus szemléletének köszönhetette. Miként korának vallási szemléletére, Bernát rendjére jellemző – akárcsak a

² BERNARDUS CLARAEUALLENSIS: *Sententiae*. Ser. 2, 147.

³ ALANUS AB INSULIS: *Mária*. Ford. Csehy Z. és Juhász A.

korai kereszténységre – a fokozott Krisztus-központúság. A kegyelem útjának megmutatásáért testiesült Istent az apát olyan közbejárónak mutatta be, aki azért vállalta az emberi formát, hogy annak megismerésével és elvesztésével példázza a tökéletes szellem és a hívők között létező kapcsolatot. Krisztus üdvözülése a hívők számára követhető mintaként szolgált. Bernát *Sermonese*, rendszerezett teológia híján is, arról a Jézusról szólt, aki létezésével Isten és ember közösségét, ismételt találkozhatását hangsúlyozta. Bernát misztikájában ezért fontos a krisztusi életesemények közül a leginkább tematizált a mennybemenetel: a természetfölöttivé válás.

Viszonylag kevés alkalommal szólt Máriáról, s mariológiája mindvégig krisztocentrikus maradt. Bernát szerint maga Krisztus a közvetítő. Mária-képe, a Biblia szimbólumait visszhangozva, a hagyományos tanítást követte, s üdvörtörténi szerepénél többet nem tulajdonított a szent szülőanyának. Abban azonban pontosan kijelölte a helyét: Istennek szüksége volt Máriára, ezért Krisztus megtestesülésében szerephez juttatta. Mária sorsa részese lesz a – minden hívőt szolgáló – közvetítésnek.

Mária és Jézus kapcsolata éppen ezért nem személyes sors, amelynek személyes következményei lennének, hanem a szellem istenemberbe való leszállásának és önmagához visszajutásának fontos láncszeme. Mindezt, a Jézusnak kijáró legnagyobb tisztelet nyomán, megkülönböztetett dicsőítést érdemel a közvetítés eszköze, az édesanya. Mária, aki első az élethez vezető úton Krisztussal, s akkor is egy tudott vele maradni, amikor test szerint való fia visszahatolt a valódi, a tisztán szellemi életbe, az Atyához.

Az emberi nyomorúsággal vállalt Krisztus azonosságot. A krisztusi küldetést nem homályosíthatja el Máriáé, de aki által Krisztus „tapasztalatot szerzett az időben”,⁴ Máriának a szeretete előképe lehet a Fiúénak. Mária, anyai jogán, maga is közvetítővé: Krisztushoz. Azonban „Vitatható hódolatra nincs szüksége a hiteles címekkel elhalmozott és igaz méltóságokkal ékesített királyi Szűznek. Tiszteljétek érintetlen testének tisztaságát, életszentségét, csodáljátok termékeny szüzességét, tekintsetek isteni Szülöttét, magasztaljátok a fellegig őt, [...] Ünnepeljétek azt, ami Benne kegyelemre talált, hogy üdvösségünk közvetítője és a századok kiengesztelője. Végül magasztaljátok Őt, aki föl-emelkedett az égbe az angyali karok fölé.”⁵

Bernát nem tagadta a Máriának kijáró tiszteletet, ugyanakkor nem támogatta a lyoni egyházmegye törekvését egy új Mária-ünnep, a szeplőtelen fogantatás ünnepének bevezetésében. Hogy maga miként dicsőítette a Szűzanyát, az a Jel 12,1-ből hivatkozott 12 csillagú korona képét fölhasználó *Mária Mennybevitelének nyolcadában mondott beszédéből* kitűnt.

Ez a homlok valóban méltó arra, hogy csillagok övezzék, mert hiszen Mária ragyogóbb fénnel tündöklök, mint a csillagok, így ő az ékességük. Miért ne koronáznák csillagok ezt az asszonyt, akinek ruhája a Nap? Hiszen tavaszkor rózsák és a völgy lilimai ékesítették. A Völgegy balkarja feje alatt...⁶

⁴ BERNARDUS CLARAEUALLENSIS: *Az alázatosság fokairól*. 12.

⁵ BERNARDUS CLARAEUALLENSIS: *A Lyon-i kanonokhoz írt levele*. 174. levél, 2–3.

⁶ BERNARDUS CLARAEUALLENSIS: *Mária Mennybevitelének nyolcadában mondott beszéd*. 7.

A bernáti értelmezés sajátja, hogy Máriát egyszerre tekinti földi és égi szereplőnek. Földinek, akinek tavaszát virágok tették utalásossá. S éginek: mégpedig a mennyei hierarchia legfelsőbb fokát képező Krisztus mellett található, kinek feje alatt a Vőlegény karja nyugszik. Bernát az *Énekek Énekéről* mondott beszédeiben maga is azonosította a Vőlegényt Krisztussal, jegyesét pedig az egyházi közösségben élőkkel, illetve magával az Egyházzal. A jegyes – a menyasszony – fogalmába maga Mária is beletartozik. A Menyasszony fogalmába tartozók szerepe a Krisztust dicsőítő különböző szolgálatok betöltése. Szűz Mária és az Egyház fogalmának összekapcsolhatósága semmi esetre sem bernáti újítás.

Hugo de Saint-Victor

A szászországi nemes család fia, Hugo de Saint-Victor (1096–1141) a Párizs melletti kanonokrendi kolostor jelentős hatású iskolájának vezetője volt, Bernáthoz hasonlóan maga is misztikus. Hugó nagy hatást gyakorolt Bernát Krisztus-imádatára, annak ellenére, hogy az areopagita misztika befolyásos alakítója. Tudományos érdeklődése egyként irányult az emberi és az isteni dolgokra, amelyek vizsgálatát a filozófia segítségével tartotta elképzelhetőnek. Az evilági és a transzcendens összekapcsolását teológiailag indokolta, így eljutott addig, hogy mind a természetben, mind pedig az ember mesterségei által létrehozott alkotásokban fölfedezte a szépséget.

A lényekben, dolgokban, jelenségekben – a teremtet világban – megnyilatkozó szépség a *Didascalicon/Eruditionis Didascalicae VII.* (Az iskolai műveltség 7 könyve) szerint négy különféle módon nyilvánul meg: a felépítésben (situs), a mozgásban (motus), a küllemben (species) és a tulajdonságban (qualitas). Bármelyik külön-külön való megismerése vagy együttesük fölfedezése Isten bölcsességének csodálatát kelti a megismerőben.

A természetet isteni alkotásnak tekintő szemlélet számára a dolgok bármilyen módú megtapasztalása elvezethet Isten munkájához, illetve egyenesen Őhöz. Hugo ennek értelmében értekezett a dolgok színéről, amelynek meglátása igazolta a természet szellemtől eredő ékességét. Az, hogy számára a világ és a benne felkínálkozó szépség megnyilatkozhat fizikai módon, feltételezte az újplatonikus elképzelések szerint való abszolút szépséget. Az abszolút és a dolgokban megnyilvánuló szépség viszonya ugyanaz, mint az egyedül szellemből álló Isten és a testes dolgoké. Azaz: a dolog szépségét, Hugo magyarázatával, nem a dolog kellemessége, hasznossága indokolja, hanem az, hogy mennyiben képes visszamutatni származási helyére, a Teremtőre. S számára a szépség éppen úgy jellemzi a közvetlenül teremtet, evilági dolgokat, mint a teremtet ember által a művészetek (artes) segítségével – az anyag nyomorúságának kompenzálásáért, fogyatékosságainak pótlására – realizáltakat.

Íme a virágokkal koszorúzott föld: milyen kellemes látványosságot nyújt? Mennyire gyönyörködteti pillantásunkat, milyen hatással van hangulatunkra? Látjuk a piroslórózsákat, a fehér liliumokat, a bíborszínű violákat: mindezeknek nemcsak a szépsége, hanem a létrejötte is csodálatos. Tudniillik az, hogy miként hozott létre az Isten bölcsessége a föld porából ilyen szépet.⁷

⁷ HUGO DE SANCTO VICTORE: *Eruditionis Didascalicae*. VII, 12, in PL 176. Ford. Adamik T.

Hugo, amikor a virágokkal koszorúzott földről, a rózsáról, liliomról vagy éppen a violáról beszélt, szakrálisan indokolt elemek közül válogatott, de azok – a misztikusokra jellemzően paradox módon – nemcsak a szellemi eredetükre utalnak, hanem a világiságukat is hangsúlyozzák. Allegorikus-szimbolikus értékük természetesen megmaradt, de mennyivel mások ezek, mint a képi és fogalmi szimbólumok! A természet maga szolgáltatja Isten szépségének – cseppet sem öncélú – jegyeit. S ha a virágok, a zöld fű, a tavasz, a rügyező ágak mind képes magával ragadni s fölemelni a szemlélődő lelkét, „*mintegy maguk alá taposva a halált, a jövődő feltámadás képére egyszerre a napvilágra törnek. De miért beszélünk az Isten alkotásairól? Mikor az emberi iparkodásnak a hívságait is [...] annyira csodáljuk?*”

Hugo az emberi alkotások megítélésében mérsékelt álláspontot képviselt: azok „álbölcsességgel megtévesztik a szemünket” – s éppen ezzel indokolta, hogy a szemléletnek a mélyére kell hatolni, s a hamisságok lefejtésével a benne található szépet, azzal pedig a még szebbet fedezhetjük föl.

Nemcsak a külső rejti a szépet. Vannak a külső alatt meghúzódó szépségnél még rejtettebb, a szellemi széphez közelebb eső szépségek is, s éppen a dolgok tulajdonságai között. „A Teremtő bölcsessége azért ruházta fel a dolgokat olyan különböző tulajdonságokkal, hogy az ember mindegyik érzékszerve megtalálja a maga kedvtelését” – szölt az indoklás, az érzékszervi tapasztalatok szükséges összhangjára figyelmeztetve. A szaglás éppen azt szolgálja, hogy a gyönyörűséges tulajdonságok egyike, az illat, megtapasztalható legyen.

*Megvan a kakukkfűnek a maga illata, megvan a kenőcsöknek a maguk illata, megvan a rózsabokroknek a maguk illata, a szederbokroknek, a rétnak, a pusztának, a bereknek, a virágoknak...*⁸

Hugo rózsaidézesei eltávolodtak – a hagyományhoz képest – a képi és a fogalmi jelképek áttételes rózsajelentéseitől: említett ugyan kettőt a szokásos jellemzők közül, de azok is megszabadultak a tradícióban betöltött szerepüktől, s a botanikai szín- és illatulajdonosság önmagában is értelmeződött. S ez a skolasztikában bekövetkezett természetszemlélet változását példázta.

Ugyanakkor nem került ellentmondásba a látható és láthatatlan, a fizikai és a spirituális szépség sem. Hugo esztétikai szimbolizmusa, amelyet a rózsza felszínes és mély értelmezésének lehetősége, az érzéki szépség megengedése is bizonyít, a korszak tudományosságából, a neoplatonizmus ismételt feltűnéséből s e tan egy lehetséges olvasatából eredő sugallatosságból és misztikából tevődött össze.

A Bernát-féle misztika nem engedélyezte a teremtett dolgok ennyire gazdag befogadását. Radikálisan csökkentette az érzékszervek számára példázatokot ígérő dolgok számát, amelyek a maga spiritualizmusához szükségesek. A ciszterci templomban az oltár fölött csupasz kereszt látható: nemhogy a festészet és a szobrászat, de még a festett üvegablakok és a polifón zene hatásairól is lemond. A ciszterci elvek – szent Ágostonig visszavezetett – összerendezettségét, szigorát az igencsak elvont szépségesszmény, a matematizáltság vezette. A tökéletes arányok építményben, szertartásban, szerzetesi

⁸ HUGO DE SANCTO VICTORE: *Eruditionis Didascalicae*. VII, 13, in PL 176. Ford. Adamik T.

viselkedésben való megvalósítása nemcsak konzervatív, de ellentmond a Hugo de Saint-Victor által vallott „sokaságban meglelhető egység” (vagy az „egységből következő változatosság”) elvének. Érthető, ha a korai gótika elveinek kialakulásában főként a Hugóhoz kapcsolt Saint-Victor-i iskola mestereinek munkái játszottak közre.

Hildegard von Bingen

A Párizs melletti St. Victoire-kolostor szerzetesei nem a Bernát-féle, reflexió nélküli, hanem a metafizikába behatoló, az antikvitás végének neoplatonizmusát föllelevenítő, Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész nyomán kialakult misztikus vallásosság továbbfejlesztői és követői. E kizárólag kolostorokban művelt, a ciszterci krisztológiával szemben „tudományos”-nak tekinthető irányzat bővelkedett Rajna-vidéki tanítványokban: közéjük tartozott Hildegard von Bingen (1098–1179).

A bencések botanikáját folytató apátasszony a középkor előző időszakában nem teljesen elfeledett antik nedvkórtan elvei alapján tekintette át egyik természettudományi jellegű művében a betegségek okait és az azok gyógyítására szolgáló eljárásokat. Amikor receptúrájában az édeskömény édességével egyenlítette ki a viola és rózsa enyhe hűvösségét, illetve azt ajánlotta, hogy a hatásos szer elkészítéséhez használjanak rózsából kivont levét.

Ha olyasvalakinek homályosul el a látása, és fájdul meg a szeme, akinek tüzes a szeme, vegyen violanedvet, kétszer annyi rózsalevet, a rózsaléhez képest egyharmad annyi édesköménylevet, adjon mindehhez egy kis bort, és mielőtt lefekszik aludni, kenje ezt a levét a szeme köré, ám vigyázzon, nehogy megártson neki a szer, mert eléggé erős. Ám ha csak egy kissé ér hozzá a kenőcs a szeme belsejéhez, attól még nem lesz komoly baja. Mivel ugyanis az ilyen szem tűzből épül föl, ha a viola és a rózsa enyhe hűvösségét az édeskömény édessége és a bor heve ellensúlyozza – hiszen mindezek nyáron teremnek és enyhe meleg neveli őket –, a homályos tekintet és a szemfájás hamarosan elműlik.⁹

Az okoskodás a galénoszi humorálpáthológia elvét követte. A tűz őselem és a szemnek, illetve a látás folyamatának egymáshoz tartozása is hagyományos, antik eredetű nézet, amelyet a skolasztika teológusai gyakorta idéztek. Hildegard von Bingen a rózsa hűsítő jellegének magyarázatául a rózsa termőidejét hozta fel. A rózsát hideg minőségű gyógynövényként ismertető rupertsbergi apátnő, aki a növényt *Subtilitates diversarum naturarum creaturarum* művében dísznövényként és őshonos faként is említi, a virágot nem természettudományi irányultságú munkásságában ugyancsak felidézte. A *Symphonia harmoniae caelestium revelationum* (Égi harmóniák), 2 Szűz Máriához szóló versében Máriáról mint a

*hajnal rózsáágáról*¹⁰

⁹ HILDEGARD VON BINGEN: *Causae et curae*. 226. Ford. Magyar L. A.

¹⁰ HILDEGARD VON BINGEN: *Symphonia harmoniae caelestium revelationum*. 13 Cum processit factura. Ford. Kulcsár F. I.

beszél. A fény és a rózsza közti színkapcsolat hangsúlyozása volt az első ok az első görögöknel is a virág megnevezésére. Hildegard, miként középkori szerzőktől megszokott, a rózsát többnyire a mártírok virágaként ismertette (pl. *Vos flores rosarum*).

Az apátnő szekvenciát szerzett ahhoz a wormsai Rupertushoz címezve, aki a 7. század végén frank földről Regensburgba ment, majd a bajor herceg meghívására Salzburghan és a szlávok között templomépítő, monostoralapító és missziós munkát végzett. A *Szekvencia Szent Rupertusról*ban a térítőt a jeruzsálemi ablakokban fénylő, ragyogó drágakőként említette Hildegard von Bingen, olyannak, aki úgy tűnt ki társai közül, mint völgyek közül a magaslat. Erényei alapján:

*Rózsza-, liliom- és
bíborszínű hegy...*¹¹

Az istenfélelemmel eltelt szentet – akinek megidézett alakját már-már maga alá temette a szövegben felhasznált toposzok tömege (jótettek illata, nemes edény, mag nélküli gyümölcs, gyöngye virág) – érthetően borította a bíbor, a legelsőeknek s a mennyi Jeruzsálemnek kijáró szín. A város tornyainak árnyalatával pedig magyarázatra lelt, hogy az azzal ekvivalens értelmű hegy miért rózsza- és liliomszínű:

*A tornyaid
ó, Jeruzsálem
pirosnak s fehérnek
akár a szentek vére és tisztasága.
Isten minden dísztménye
benned ragyog, ó, Jeruzsálem.*¹²

Hildegard von Bingen Beda Venerabilisszel ellentétben nem két színnel jelölte a mennybe kerülő szentet. A megtisztelő rózsapiros vértanúság és a liliumfehér szüzesség számára nem mutatkozott elegendőnek. Jeruzsálemnek, a Paradicsom földi megjelenési formájának a császári, illetve a pápai bíbort adományozta.

A 12. században a szakramentális és a misztikus gondolkodás között még nem éleződött ki az az ellentét, amelyet az areopagita misztika váltott ki. Kolostori – írást nem gyakorló, szövegeit lediktáló – művelőjének munkássága és népszerűsége is ezt bizonyítja. Bingen Isten szemléléséből fakadó, vallásos látomásait analízis alá vetette, s erről számolt be a *Liber Scivias*ban.

Intenzív fényt tapasztalt, amelyben képek, hangok, tettek és erők teremtdnek, ezeket pedig nem az érzékszerveivel, nem a szívével, hanem a lelkével fogta föl és értette meg. Ugyanakkor érzékszervei mind igazolták azt, amit a lelkével már megismert. Tudásának forrása maga a látomás: maga írta le, mennyire egyszerűen tanult ismeretei; mindazt, amit másolójának lediktált, nem tekintette saját, a tanulás által megszerzett szavainak, hanem a fény lángnyelveiből eredőknek.

¹¹ HILDEGARD VON BINGEN: *Szekvencia Szent Rupertusról*. Ford. Polgár A.

¹² Uaz.

Hildegard látnok volt, miként azt III. Jenő pápa (1145–1153) és udvarának teológusai levélben is megerősítették. Ezért lehetséges, hogy a Teremtő kinyilatkoztatásának tekintette a három kötetes *Liber Scivias*: az angyalok teremtésétől az ember teremtéséig eljutó *A bűn átkozottságát*, a Szentháromságról, Krisztusról és az Egyházzal mint a megváltásban közreműködőkről szóló *A megváltás tüzes művét* és a szentség titkairól szóló *A tökéletessé érlelődő időket*, valamint a műhöz csatolt misztériumdramát. Kozmológiája a Szellemről az Elemi világ egységeig, a metafizikaiaktól a fizikai létezőkig mindent magába foglalt, ezért lehetett mondandója a tüzes-fényes tulajdonságú szellemtől éppúgy, mint a növényekről vagy az ásványokról: a teremtett dolgok egymással kapcsolatot tartó láncáról. Ezért lehetett egyszerre misztikus és természetleíró, s ezért, hogy bár minden porcikájával elhatárolódott az arisztotelészi örökségtől, az érzékszervi tapasztalatokra figyeléstől, mégis művelte azt.

A *megváltás tüzes műve* ötödik látomásában egy hófehér, kristálytisza fényben álló asszony megjelenését rögzítette. Az asszony melléig hajnalpírban égett, s ez a fény a menny legbelsejébe is bevilágított, a melle alatti rész pedig bíbor és jácint színben tündökölt: a kétféle fény elkülönülésének helye megfelelt az emberi testet mikrokozmosznak tekintőknél a Szellem- és a Csillagvilág határvonalának. E fényből egy leányka lépdelt alá, s Bingen hallani vélte:

*Ez a mennyei Sion virága. Anya lesz, és mégis Ő a völgyek rózsája és lilioma. Ó, virág, te a leghatalmasabb királlyal házasodsz, és ha megerősödtél, ha időd elérkezett, a legfénylőbb szellemű gyermek anyja leszel.*¹³

Az alak nem más, mint a gyermeklány Mária. Sion Isten lakóhelyére utal, Sion leánya Jeruzsálem lakossága, a völgyek lilioma pedig az *Énekek éneke* 2,1 szerinti jegyesre vonatkozik – ámbár a locusban a szároni nárcisz is megidéződik. Sajátos a szöveg, hiszen összekapcsolódott benne – völgyivé váltan – a rózsza és a liliom. (A palesztinai Száron nevét a tölgyről kapta. Így ökológiailag is megokolt, hogy a völgyek lilioma miért éppen a gyöngyvirág, amely utóbb fehér liliommá értelmeződik.)

A rózsza száronivá válásának hagyományát Seuso és őt Luther is követte – miként a 11–12. századi, korai misztikus irodalom azon elképzelését, hogy a hithez értelmi (cognitio) és akarati (affectus) elemek tartoznak –, majd a Lutherét szem előtt tartó közép-európai *Biblia*-fordítások. A *Biblia* nem hivatkozta a rózsát, a nárcisz vált a szároni rózsává.

Látomását Bingen ezúttal is elemzésnek vetette alá, s virágunkról is további, az értelmezést segítő felvilágosítással szolgált. A leányka a hajnalpírszínű asszonyból lépkedett elő, alakját piros tunika takarta. A pogány antikvitásból közismert a szellemet a tűzzel, illetve a tűz Solhoz, illetve Aurorához kötődő színeivel allegorizálni. Bingen erkölcsi értelmét is fölnyitotta a lábíg leomló piros tunikának: nem más az, mint „az erények gyakorlásával járó fáradságos erőfeszítés”.¹⁴

¹³ HILDEGARD VON BINGEN: *Liber Scivias*, II. 5. látomás. Ford. Kemenczky J.

¹⁴ HILDEGARD VON BINGEN: *Liber Scivias*, II. 5. látomás, 62. Ford. Kemenczky J.

A fényasszony bíborban és jácinban tündöklő része (tehát a mikrokozmosz szerint a köldöktől a szív magasságáig húzódó sáv) szilárd tűzzel volt körbefogva. Mindez a tökéletes lelkek jelképe, akik égő szeretettel követték Krisztust szenvedéseiben, s az egyház ékességévé váltak: illatuk van, amely éppen a balzsamé. Ők, állította Mária szavait követve az apáca:

Számomra bájos rózsák és liliumok, emberi kéz nem érintette legelőn sarjadó virág-seregek, akik a törvény kényszerítő ereje nélkül járnak a szűk ösvényeken. Szelíden ösztökélő kegyelmi lehetemtől kísérve, önként léptek rá...¹⁵

A fény színeiben pompázó két virág azoknak a hitvallóknak a mártíriumát mutatták, akik meg tudtak szabadulni a mikrokozmosz köldök alatti, az Elemi világában gomolygó sötétségtől és anyagának bűnétől. Erények színeiről és illatos növényeiről emlékezett meg a Csillagvilágon át fölfelé törekvőkről Hildegard, amelyek nem sajátjai a hús törvénye szerint élőknek, de hozzájut mindenki, aki Mária fiának példáját követi hitben és tettben. A két virág az üdvösség titkairól vallott, mégis inkább köthetők az ember alakjához. Az istenibb jelleg kifejezésére a bíbor volt az alkalmas.

Érdekes, hogy a bíbor szín a középű – a csillagvilágot tartalmazó – szféra optikai jellemzője. Bingen erre is magyarázatot kínált a későbbiekben. Amikor Jézus a keresztfán függ, akkor köti meg házasságát az Egyházzal. S az Egyház „menyegzői adományként fogadta bíborszínű vérét”.¹⁶

A bíbor – szintén a tűz árnyalata – magasabb fokot képviselt e színmisztikában, mint a tűzfehér és a tűzpiros. S míg Mária (a tunika révén) a pirossal, a fölötte álló Krisztus (vérszíne jóvoltából) a legvégső színnel, a Krisztus uralkodásának színhelyére, a mennyei Jeruzsálemre is alkalmazható bíborral köttetett össze.

Az areopagita misztika azzal, hogy szemléltethetővé tette az Elemi világ dolgait, elemzés tárgyának tekintette azokat. A természeti dolgok jelentésének vizsgálata a metafizikai világ megértését célozta, de mellékesen a természeti világról is eredményezett adatokat. A laicizálódás folyamatában ennek a Hildegard von Bingennél kevésbé képzett szerzetesek között meglett a következménye.

Ferencesek

A laikusok evangéliumi szellemhez történt 13. századi visszafordulásában szerepet vállalt az aszketista elvekre épülő minoriták – ferencesek – rendje, továbbá a rend másod- (klarisszák) és harmadrendje (vezeklő testvérek, terciánusok). A vándorprédikálást hamar feladó, csupán koldulást megtartó szegény barátok Assisi Szent Ferenc (1182–1226) nyomán nemcsak a krisztusi szenvedések fölötti elmélkedéssel, hanem a természet megnyilvánulásainak tanulmányozásával voltak képesek megélni az Istennel bekövetkező azonosulás örömét. Az az érzékenység, amellyel a ferencesek a természeti dolgokban megtalálták a szellem lenyomatát, jelentős mértékben hozzájárult a természetről alkotott,

¹⁵ HILDEGARD VON BINGEN: *Liber Scivias*, II. 5. látomás, 66–67. Ford. Kemenczky J.

¹⁶ HILDEGARD VON BINGEN: *Liber Scivias*, II. 6. látomás, 77. Ford. Kemenczky J. 6.

a nem teológusok által létrehozott tudáson alapuló, a világiakat vonzó életszemlélet kialakulásához.

A *Compilatio Assisiensis* részlete, az *Assisi Szent Ferenc Perugiai Legendája* kézírata ugyan az azt magába foglalt kódex alapján 1310–1311 közöttre datálható, de a legenda korábban, feltehetően az előző század utolsó negyedében készült, részben Ferenc legközvetlenebb társainak beszámolóí alapján. E részletek a rendalapító példáin keresztül világítják meg a természetes világhoz való viszonyulás átalakulását. Ferenc minden teremtményt megkülönböztetett figyelemmel szeretett: ügyelt arra, hogy a kiöntött kézműsövizet ne tapossák meg, s a tüzelésre szolgáló fának ne égessék el minden darabját. A kertész testvérnek pedig meg szokta hagyni, hogy ne ültesse be az egész kertet veteményekkel, hanem a föld egy kis részét hagyja parlagon, hogy az zöldellő füvet hajtszon, melyek a maguk idejében virágtestvéreket hoznak. Sőt mondogatta, hogy a kertész-testvérnek kötelessége a kert valamelyik sarkában egy szép kis virágskertet gondoznia, mindenféle illatozó füvet és gyönyörű virágokat nevelő növényeket telepítve és palántálva oda, hogy a maguk idejében Isten dicséretére hívogassanak mindenkit, aki rájuk néz; mert minden teremtmény ezt mondja, sőt kiáltja: „Az Isten érted teremtett engem, ember.”¹⁷

A társak Ferencről szóló beszámolóját Celanói Tamás ugyancsak fölhasználta *Szent Ferenc második életrajzában* (Vita Secunda), csak keveset módosított azon (CXXXIV). A kerthez és a növényekhez való viszony alapján a monasztikus hagyományt követte: abban helye volt a veteményesnek, a gyógynövénykertnek és az eredeti vegetációnak teret hagyó – itt: parlagon maradó – területnek. Ferenc a telepen, illetve a kolostorban, a táplálékzöldségeket termő közös területen, de attól valamiképpen elhatároltan a Teremtő számára tartott meg egy földdarabot, amelyen a maguk természetességében megjelenő, táplálkozásra és gyógyításra be nem vonható, hasznot nem hajtó növények növekednek. E növényzetnek Ferenc értelmezése szerint kizárólagosan szakrális szerep jutott – a maga módján dicsérte szépségével a Teremtőt: a szépségével Istenre emlékeztette a szerzeteseket.

Ferenc tehát szorgalmazta, hogy a kertész illatozó füvet és virághozó növényeket telepítsen és palántázzon, amelyek Isten dicséretére valók. E szöveg arról nem ad ugyan fölvilágosítást, hogy e növényzetet a gyógyászatban használták-e, de a korabeli vélekedés értelmében azokat, a teremtő szándéka szerinti megvalósultságuk következtében, gyógyító növényeknek is tekinthetjük. E maguktól fejlődött növényeket a rigorózusan puritán templomok díszeként nem használták (II. LXXVII. 165). Az élő, isteni teremtmények ennek ellenére ugyanolyan dicsőítő értéket képviseltek, mint az ember építette templom.

Miféle növények élhettek e némely foltjában parlagon maradt kertben? A legkorábbi ferences forrásokból kizárólag egyetlen fajról, a kert sövényén áthajló fügeről tudunk, a *Perugiai legendának* abból a fejezetéből, amely elmeséli, Szent Ferenc miként szelídít meg egy tücsköt (LXXXIV). E legendában azonban, a Ferenc Bernát testvérére vonatkozó szöveghelyen, mégiscsak utalás történik virágunkra – abból azonban nem tudjuk meg, vajon általa, avagy honnan is származik a rózsasárga árasztó víz. Az előbb említett kert bokrának virágából nyerték, vagy valamiféle orvos adta kivonatot? Ez utóbbi ugyan

¹⁷ DELORME, P. E. ed.: *OFM Legenda Antiqua* (1926), LI. Ford. Varga I.

valószínűtlen, a luxuscikknek számító olajhoz és vízhez elvei szerint nem férhetett a minorita szerzetes, de bizonyosat erről, megerősítő vagy cáfoló források híján, nem állíthatunk.

Ferenc első követője a minden vagyonát a szegények között szétosztó Bernát testvér. Bernát halála előtt elérte a tökéletességet: annyi szenvedés és kísértés ellenére megőrizte magát az Istennek. Betegségében a léleknek akkora békéjét és nyugalomát érte el, hogy

...nem akart fekiüdni, vagy ha fekiüdt, akkor is inkább ült, nehogy a földnek csak a legcsekélyebb kipárolgása is a fejébe szálljon, s képzelődésre, alvásra vagy más olyasmire vigye rá, ami nem tartozik az Istenről való gondolkodáshoz. Ha azonban ez néha megesett, rögtön felugrott, és a mellét verte [...] Sőt, mivel szívesen szagoltatott rózsavizet, hogy erősödjék, amikor egészen közel érezte magát a halálhoz, már ezt sem akarta, hogy állandóan Istenről elmélkedhessen. Ezért annak, aki oda-vitte hozzá, így szólt: „Ne tarts fel!”¹⁸

Bernát kedvtelése volt a rózsailatba feledkezés – erre nézve határozott a szöveg állásfoglalása. Arra is, hogy a szagos anyagot egykor a betegség ellen, erősítő-frissítő és élénkítő gyógyszerként használta. A növényi illat, mivel emlékeztető, illetve földidéző jel, a világi befolyást tartotta tőle távol, s Istenéhez vitte közelebb. Akkora közvetítő szerepet azonban mégsem juttatott neki, hogy akkor is magához vegye, amikor közvetlen találkozáásra készült Istennel. Tudomása volt arról, hogy a kellemes szag csupán földidézésre, illetve emlékeztetésre alkalmas. Elutasította azt, mert gondolatai szabadságát, a testiségtől való megszabadulását, önátadását gátolta.

A két fenti idézet tanúsítja: a ferencesek figyelemben részesítették az Elemi világ önálló egységeit. De azt is, hogy az állatok, növények nem helyettesítői a szellemnek, azaz a szellemiséget nem panteisztikus elképzelés alapján ragadták meg.

A grammatikában és a retorikában imponálón művelt Celanói Tamás – akiről úgy vélik, ismerte Ferenc környezetét – valószínűleg 1213–15 között vált szerzetessé, s három ferenci történetet szerzett. Ferenc 1228. évi szentté avatása után kaphatta a pápai megbízást a *Vita Prima* (1229) elkészítésére: ebben sem a fenti kertidézett, sem bármiféle rózsautalás nincs följegyezve.

Celanói *Vita Secundája* annak nyomán született, hogy a *Vita Primához* képest számos feljegyzetlen élettörténet és csoda került nyilvánosságra, s 1244-ben a genovai egyetemes káptalan minden testvért arra szólított fel, hogy írja le személyes emlékeit a testvériséget alapító Ferencről, s bocsássa a generális, Crestentius rendelkezésére. E gyűjtőmunka nyomán, 1244–47 táján keletkezett a három testvér, a „tres socii” munkáját magába foglaló második életrajz, amelyben az előzőeknél erőteljesebb a ferencesi természetkép jelenléte, az életírás pedig a korszak szentkultuszaiból származó motívumokkal gazdagodott. Ferenc anyja például hasonlít Szent Erzsébethez (I, I, 3.), s a tökéletesség mintaképének fölvezetésekor a kortársak által nagyra értékelt csodák rózsamotívuma is föl-bukkant (II, CXXXI, 173).

Celanói *Tractatus de Miraculisa*, a *Szent Ferenc csodái* (1250–1252) 19 fejezetében ugyanakkor nem említette – annak ellenére, hogy az alapító csodajegyeinek mindegyikét

¹⁸ DELORME, P. E. ed.: OFM *Legenda Antiqua* (1926), CVIII. Ford. Varga I.

áttekintette, s a stigmatizált szerzetes alakja lehetővé is tenné – a rózsát. E látszólagos ellentmondás arra utal, hogy éppen ez az időszak lehet az, amikor a rózsacsodák föltűnedeznek, s egyes csoportok értékelték azokat, mások pedig, akár a ferencesek között is, miként Celanói, nem. A Thomas de Celano-művek, bár létrejöttük után számos másolat készült róluk, s igen népszerűek voltak, s bár közvetlen emlékezésre támaszkodnak, 1266 után, amikor a narbonne-i káptalan úgy határozott, hogy a *Vita Prima* és a *Vita Secunda* valamennyi példányát meg kell semmisíteni, a ferencesek könyvtárából egytől-egyig eltűntek, csupán egyetlen ferences kézirat lappangott (sőt, bencés és ciszterci gyűjteményekben is csak kevés példány maradt fenn). Celanói Tamásnak egyetlen hiba róható fel, a költőisége, s hogy ennek következtében tematikailag csoportosította az eseményeket, s nem kronológiájában mutatta be Ferenc életét. Vélhető, ezért vonták vissza életrajzait, hogy azokat leváltssa Szt. Bonaventuráé.

A *Vita Secunda* CXXXI. fejezete arról tudósít, hogy Ferencet a szeretet tette minden teremtmény testvérévé, s a Krisztus iránti végtelen szeretete az oka, hogy mindaz, ami az ő képmását viseli, Ferenc számára kitüntetően kedvessé vált. A javakról lemondás, a tételes tudás elutasítása, a hit már-már naiv szorgalmazása, a test megfontolt sanyargatása miatt gyakran megszólták, de mindezek a szegények számára vonzó tulajdonságoknak mutatkoztak. Ferenc a szeretet segítségével történő Krisztushoz közeledés híve: számos alkalom példája bizonyítja a feltételek nélküli, alávett szenvedélyt.

Egy ilyen okfejtésen belül bukkan fel – Celanói fogalmazásában – az egyetlen, amúgy zsidó eredetű rózsakép:

*Mindazonáltal meg kell tenni, amit parancsolnak, hogy a kis patakok a kiszáradt csatornákon keresztül is eljussanak a virágágyakhoz. Hiszen olykor-olykor a tövissekről is szednek rózsát, s a nagyobbik lesz a kisebbik szolgálja.*¹⁹

A Róm 9,12 szerint a tövis jelenvalóbb a rózsánál: a virág a ritkábban megtapasztalható. Az egybevetés értelme mégis az, hogy a tövis a szolga, s a rajta megjelenő, kifejtett rózsza tekintendő mércének. Átvittebben: a test a szolga, s helyes használata eredményezi virágát, vagyis a test feláldozásával szereshető meg a vértanúság rózsája.

Bonaventura köztes álláspontot képviselt a ferences hagyományok fenntartói között. Életrajza forrásként megbízhatatlan; miként Jacques le Goff jelzi, a történészek sem szívesen használják, amikor Szent Ferenc hiteles biográfiájáról szólnak.²⁰ A provençe-i és itáliai szigorú szegénység gyakorlatát követelő és a konventuális elképzelést, a szegénység gyakorlásában történő enyhítést szorgalmazók csoportjának szembenállása a pápaság számára gondot jelentett, s a vitából a spirituális nézetet vallók kerültek ki vesztesen. Bonaventura a renden belül kereste az összebékülés lehetőségét, ennek eredménye a szent életrajzában és dokumentumainak hivatalos felülrása s a *Legenda maior*, majd a *Legenda minor* kizárólagos használatának 1266-os bevezetése.

Bonaventura azonban nem irtotta ki a hitelesnek tekinthető Ferenc-életrajzok szórványosnak tekinthető rózsajegyeit. Maga is használt rózsajelképeket, amelyek fenntartották

¹⁹ THOMAS DE CELANO: *Vita secunda*, II, CXXXI, 173. Ford. Balanyi Gy.

²⁰ LE GOFF, J. 2002, 41.

azt a lehetőséget, hogy utóbb, a vértanú-stigma értelmeződéseivel, a különböző népies történetekben még tovább dúsuljanak.

A ferences rend 1257-ben megválasztott minister generalisa, Bonaventura (1217–1274) *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* irata akkor keletkezhetett, amikor a rend létrehozójáról már megírták a *Legenda majort*. Eszerint azonban Ferenc csak a testvériséget indította el, a rendet nem: a rendi ügyeket elhagyva zárandokolt Alvera hegyére. Oda, ahol a stigmákat kapta.

A rend hibáit korrigáló, a hivatkozó élet ellen szóló, az építkezéseket ellenző, a szemlélődéstől elforduló „második rendalapító”, Bonaventura *Beszélgetek a lelkemmel* című misztikus munkája arról a belső dialógusról számol be, amelyet a szerző, számvetésként, magában folytatott. A Krisztushoz forduló befelé figyelést, a lelki életben Istent megtaláló szemléletet hangsúlyozó szerzetes számba vette, hogyan ékteleníti el a lelket – a bűn által – az akarat. A tapasztalati és a lélekből származó ismereteket ellentétpárokká alakotva fejtette ki.

A földi alkotmányok csalfa hangja meg füleimet kábította el, és nem vettem tudomásul, mily gyönyörűségesek beszédeid,²¹ választottaid ajkán: barátaid fülében, mily édesen csengnek tanácsaid, és parancsolataid mennyire elvesztik súlyukat szentjeid vállán.

Ó, Jézusom, bölcsesség forrása, tudomány szerzője, jó tanács magvetője, hadd legalább most hallanom szavadat, legalább most csengjen fülemben a hangod.²² Keseregnetem rajta, ha eszembe jut, mint mentem lépre azok hangja után, akik így énekeltek és beszéltek: Rajta hát! Élvezzük a jelenvaló jókat! Használjuk ki buzgón a világot, míg fiatalok vagyunk. Töltekezzünk pompás borral és mirhával, ne menjünk el az évszak virágai mellett. Koszorúzzuk magunkat rózsákkal [...]²³ Ilyen hangokat hallottam, és nem fogtam föl, eszembe se jutott, hogy mennyire hiúak és nevetégesek, hiszen az ilyen és hasonló dolgok hamar tovatűnnek és elenyésznek, miként az árnyék.²⁴

Bonaventura azt a biblikus hagyományt folytatja itt, amely Szent Ferenc – hol megkérdőjelezhetetlenül hiteles, hol eredetében kétséges – írásaira jellemző. Ferenc állította magáról, hogy „simplex et idiota”.²⁵ Írástudó volt ugyan, s némileg latinul és franciául is tudott, de műveltsége nem tartalmazta a skolasztikus s az abban foglalt patrisztikus ismereteket. A Bibliából eredő hatások inkább kimutathatók nála, ámbar azokat nem a teológiában jártas ember módján használta, s szövegei a korszak olvasói gyakorlatával szemben az allegorikus értelmezés igényéről is lemondtak. Ferenc személyiségét evangéliumi tisztaság hatotta át, amely gondolatilag és érzelmileg gazdag, közvetlen s mindenekelőtt hiteles volt. Környezete számára nyilvánvalóan példázat mindez, s egyben a klerikusi műveltség, élet- és gondolkodásmód kritikája. Vagyis a környezete már allego-

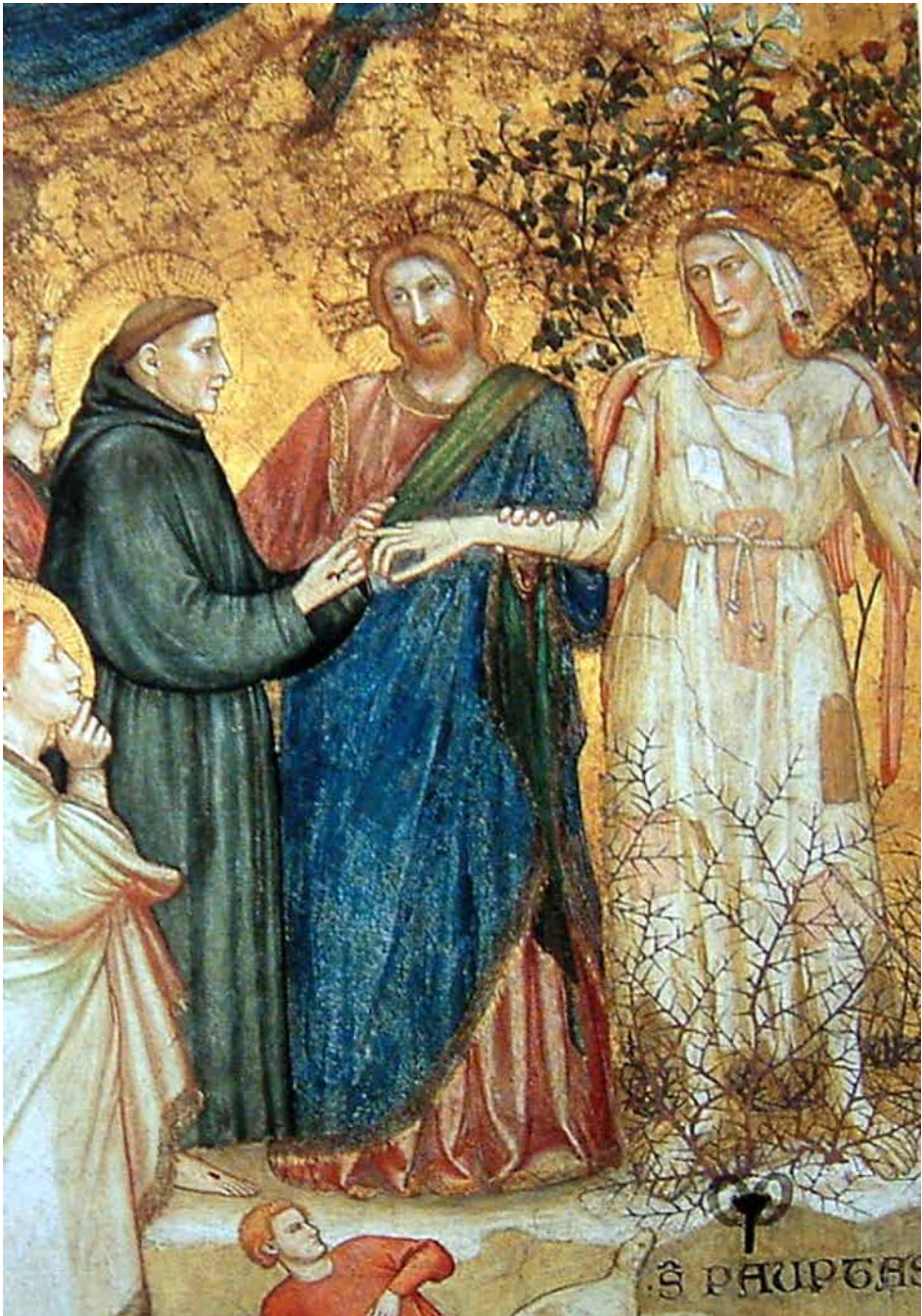
²¹ Zsolt, 118, 103.

²² Én, 2,14.

²³ Bölcs, 2,6–9.

²⁴ BONAVENTURA: *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*. 3. §, Tom. VIII, 28–67. Ford. Barsi B. és Várnai J.

²⁵ *Testamentum*, 19.



10. ÁBRA. Ferenc házasságra lép a szegénység úrnőjével. A szegénység alakja mögött erényvirágok: virágzó, fehér és piros szirmú rózsabokor fogja közre a liliomot. Szent Ferenc templom, felső templom, Assisi. 14. század. In BARTLETT, R. szerk. 2001, 86.

rizálva „olvasta” Ferenc személyiségét! Krisztus-követő magatartásának értékelői ezért könnyen illeszthették stigmatizáltságához a patrisztika kialakította stigmajelet, a rózsát.

A hiteles Ferenc-életrajzok a szent aszketizmusáról beszámolva megteremtették a stigmatizáció és a stigmák jelképesített formájának összeolvaszthatóságát. A Krisztussal történő azonosulása jeleit, ha voltak, maga Ferenc mélyen titkolta. Azok Ferenc társai számára sem lehettek egyértelműek. A stigmatizáció léte utóbb vetődött fel, vált értékeltté. Ferenc sebeihez az első életrajzokban még nem kapcsolódott az egyházatyák rózsá-allegóriája.

A ferenci Krisztus-tisztelet azonban valóban felkínálhatta a seb rózsakénti azonosítást, de csak a kortársi műveltség horizontján tájékozott, művelt ember számára. A seb rózsává minősítését ugyanaz a gondolkodási mód tette lehetővé, amely a testet keresztté formázta. A keresztté változásra az életrajzok példával is szolgálnak. Az életrajzokban, az ördöginek tudott testi kísértés elleni védekezés formái között szerepel, hogy a csábításnak kitett barátok a puszta földre vetették magukat, s kereszt formába kiterülve – maguk is szimbólummá válva – képesek voltak megszüntetni hevületüket. Ez a nyilvánvaló szenvedés-átvállaló gesztus a tökelétesedés lehetősége, a test gyötrése s a szenvedő testtől történő megszabadulás kifejezése.

A seb és a rózsá kapcsolatának kifejtésére tehát az életrajzok nem vállalkoztak: az a legendák feladatává vált. Ferenc halála után száz évvel jött létre az a több forrásból táplálkozó – latin kegyességi művekre, példázatokra, Celanói Tamás *Speculum perfectionis*ára épülő – spirituális kompiláció, amely a 16. században már a *Fioretti di San Francesco* címet kapja. A Szent Bonaventura-életrajz mellett rejtetten élő franciskánus hagyomány hozta létre ezt az Európa legkülönbözőbb tájain lassan bővülő szövegegyüttest, amely másolatokban terjedve újabb és újabb részletekkel egészült ki, s amelyet 1504-ben Velenében – *Speculum vitae beati Francisci et Sociorum ejus* címmel – adtak először ki.

A *Fioretti* legendáinak többsége megtalálható a *Speculum vitae*-ben, de az eredeti forrás, egy latin legendagyűjtemény elveszett. Az *Actus beati Francisci et sociorum ejus* lehetett az, amelyből mindkét gyűjtemény származtatható. A legrégebbi, 53 fejezetet tartalmazó *Fioretti*-kézirat (1396) végén már oda volt illesztve a Szentséges Sebhelyekről szóló traktátus.

Ennek része a *Negyedik elmélkedés a szentséges Sebhelyekről*, ahol még nem Szent Ferenc, hanem az általa meggyógyított gyermek sebé lesz a rózsá.

*Szent Ferenc, mert tetszik neki a bizodalom, előveszi a gyereket, leoldja sebérről a kötést, megáldja háromszor a sebet a szentséges kereszt jelével, aztán saját kezeivel újból bekötözi, és visszaadja anyjának. Minthogy este volt, az anyja gyermekét rögtön ágyba fektette és elaltatta. Másnap reggel, mikor gyermekét ki akarta emelni az ágyból, látja, hogy nincsen rajta a kötés; nézi, és teljesen egészségesnek találja, mintha csak soha semmi baja se lett volna, kivéve, hogy a seb helyén a hús piros rózsá módjára forradt össze, s ez is inkább a csoda biztonságának, semmint a seb nyomának látszott, mert a mondott rózsá egész életében megmaradt, és gyakran serkentette Szent Ferenc tiszteletére, ki őt meggyógyította.*²⁶

²⁶ *Fioretti. Szent Ferenc szentséges Sebhelyeiről és azok jelentéséről. Negyedik elmélkedés a szentséges Sebhelyekről. Ford. Kaposy J.*

A seb–rózsa azonosítása nemcsak ebben a forrásban mutatkozott meg. A *Röttgen-Pietà*n (1300 k., Rheinisches Landesmuseum, Bonn) a vérző sebek ugyancsak rózsá formájúak, még ha a szobor talapzatának rózsáihoz képest botanikailag jóval hűtlenebb módon is.

A későbbiekben a rózsaszerű seb helyett maga a seb lesz a rózsá. S ez az elképzelés a ferences és a domonkos rendi hagyományban is jelentkezett.

Abban az 1489-ben megjelent *Pomerium*ban is, amelyet Temesvári Pelbárt írt, már magukhoz Ferenc sebeihez lett kapcsolva a virág.

*Ferenc atya a szüzesség bűvöletében csupaszon tövisek közé fekiüdt. A tüskék megszagatták, és hulló véréből rózsák nőttek. Ezeket egy angyal parancsára a templomban megjelenő Krisztusnak és Boldogságos Szűz Máriának áldozta, és kegyességet nyert Portiunculában. Krisztus pedig megparancsolta neki, hogy adja azokat a rózsákat a pápának az igazság bizonyságaként.*²⁷

Az életrajzok szerint a tüskebokorba fekvést az ördög testi kísértése ellen választotta Szent Ferenc. Szent Ferenc eszerint a makulátlansága miatt okkal kapható lilium helyett egy másik érényvirágot kapott. A két virág valóban nagyon régen szerepelt hasonló szerepben, s tartalmi azonosságuk miatt felcserélhetőségük nem tűnt normásértésnek.

Ferenc húsát tüskebokor sértette fel, s a vére is kiserkent. Amelyből virágok keletkeztek – miként azt az antik rózsateremtés-történetek változataiban már láthattuk –, ami nyilvánvalóan évszázadok alatt bekövetkező, utólagos szövegkiegészülés.

Mindennél azonban jelentősebb – hiszen a bekövetkező szentség rózsákkal történő előrejelzése a korszak korábbi szentjeire is jellemző volt –, hogy e jelenet időben korábban zajlott, mint Ferenc stigmatizációja.

Hasonló antedatálás szokásos eljárása a ferences irodalomnak. Temesvári Pelbártnál is rábukkanhatunk. Temesvári Pelbárt (1435 k.–1504) magyar ferences szerzetes *Pomerium* (1489) című, Európa-szerte forgatott beszédgyűjteménye természetesen támaszkodott a klasszikusokra és a kortárs ars praedicatorum jeleseiére, valamint a bázeli szónok, Johannes Gritsch *Sermones*ére, a meissenai Meffreth *Hortulus reginae*-jére, a német misztikusra, Johann Niderre és a bécsi universitas hitszónokainak tevékenységére, a legendák alapanyaga a *Speculum exemplorum*ra, Anselmus *Liber miraculorum*ára, a *Chronica minorum*ra s Seuso *Horologium sapientiae* szövegére. A *Pomerium* beszédtrilógiája Hagenauban jelent meg, s magában foglalta a különböző rendi eredetű ismereteket.

Az az ékítésellenesség, amelyet Bonaventura is értékelt, Temesvári Pelbártnál sem változott meg. A citeaux-i Benedek-rendi kolostor alapítója, Róbert apát idejére (meghalt 1108-ban) datált történet a rózsát egyedül az angyali közeg méltatójaként láttatja.

Róbert atya idején volt egy szerzetes, aki hajlíthatatlanul azon buzgólkodott, hogy érényesen éljen. Amikor elérkezett az órá, amelyben Isten a halállal az égbe szólított, a monostor apátja álmában két tündöklő arcú és fényes külsejű, gyönyörű ifjút látott, akik rózsát, liliumot és violát és különböző fajta virágokat hintettek szét bőségesen a kórusban, s úgy tűnt, mintha az egész padlózat különböző szép színekkel lett volna befestve. Az apát ennek láttán elcsodálkozott, és azt mondta: Mi jutott eszetek-

²⁷ Uaz. 311.

be, óh, jámbor férfiak, hogy rendünk szokása ellenére ilyen újításokat vezettek be?
– Azok, vagyis az angyalok ezt mondták: *Ne csodálkozz! Mivel ebben a kórusban új ünnepet ünneplünk az egyik szerzetes lelkéért. Ennek az ünnepnek örvendenek majd az angyalok, és himnuszt énekelnek az Istennek.*²⁸

A történet, amely a 12. századra utal vissza, a rózsaszentség megmutatója. A virág a szentség jegye abban a Ferenchez kötött példázatban is, amely igencsak közismert. Ferenc szentséges életéhez idővel a portiunculai rózsacsoda egyre erősebben hozzátartozott.

A *Fioretti* függelékét képező három Porciuncula-fejezetet csak újabban kapcsolják a kiadók a gyűjteményhez, azért, mert a *Biblioteca Angelica* egyik Fioretti-kódexében is megtalálható. Ezek indokolják azt az elképzelést, hogy a Boldogságos Szűz minden lehetséges módon tiszteletet és magasztalást érdemelt.

Assisi közelében a Santa Maria degli Angeli bazilikája Porciuncula templomának és annak a betegszobának a befogadására épült, ahol 1226. október 6-án meghalt Szent Ferenc. A bazilika melléképítménye a Capella delle Rosa, ahol Ferenc cellája található, s előtte kicsiny rózsakert, tüskétlen rózsákból. Itt történt meg az a jelenés, amelyben több hagyomány összefonódását véljük:

Ferenc egy januáriusi éjjelen a Porciunculánál cellájában ájtatoskodott, mikor a Sátán kérdezte, hogy időnek előtt akar-e meghalni.

– *Mért gyötrődöl szüntelen imádsággal és virrasztással – szorongatá az ördög –, holott érezned kell, hogy tested az alvást kívánja?*

A Szent feleletként levetkőzött, a szabadba ment, s mert úgy vélte, hogy jobb Krisztus szenvedését éreznie, semmint az agg ellenség kaján hízelkedését hallgatnia, ruhátlanul a tüskés csalitba feküdt. S íme, hirtelen fényesség támadt, a föléje hajló bokrokon tövistelen rózsák fakadtak, s miután közülök tizenkét fehér és tizenkét piros bimbót szakított, angyalok jöttek, kik új köntöst adtak reá, s a Porciuncula oltárához vezették.

Az oltáron Jézus és Mária ültek [...] Ferenc lábaikhoz tette virágáldozatát, s az Üdvözítő kegyesen vallatta, hogy miért nem mutatja már be az Angyalok Királynőjének ígért ajándékát.

Ferenc tudta, hogy a Porciuncula-búcsúról és azokról a lelkekről van szó, kiket e búcsú fog kiváltani a purgatórium tüzéből, felelé tehát:

– *Szentséges Atyám, határozd meg, kérlek, a napot, melyen Anyádnak, az emberi nemzet pátrónájának ajándékomat átnyújthatnám.*

Krisztus augusztus elsejének vecsernyéjétől a másodika vecsernyéjéig terjedő időt szabta ki a búcsú napjául.

Szent Ferenc kérdé: – Hogy hihető legyen, mily formában hozzuk ezt a nép tudtára? – És Krisztus:

²⁸ TEMESVÁRI PELBÁRT: *Válogatott írásai*. Ford. Vásárhelyi J.

- Erről majd később gondoskodom, te csak tüstént indulj Rómába.
- De hátha helytartód bizonytságot követel tőlem?
- Társaid, kik engem hallanak, legyenek tanúid, s bizonyságul a cellád előtt télned évadján virító rózsákból végy magadhoz pár illatos szálát [...]²⁹

A gyarapodó ferences testvérek a zsolozsma végzéséhez saját templomhoz kívántak jutni, de törekvésüket a püspök és a kanonok elutasította. Végezetül a Monte Subiató-i Szent Benedek-rendi apáttól kértek és kaptak Assisi falain kívül egy az Angyalos Boldogasszonyról elnevezett, dűledező templomot, Ferenc magyarázata szerint azért, hogy „...be teljesedjék rajtuk a jövőndőlés, mely szerint az égi Királyné nevének oltalma alatt szegényeknek kell lenniük”.³⁰ Így az evangéliumi Jézus szerepét követő aszketizmus és a Mária-tisztelet a ferences hagyományban is megjelent. Elfogadottá vált egy hierarchiát tekintetbe vevő szemlélet: lépcsőről lépésre, fokozatról fokozatra közelíthető meg Krisztus – miként az univerzum is különböző minőségű szintekből áll, s azon mint lépcsőfokokon felfelé haladva lehet Istenhez közelebb jutni. Ilyen módon aztán Krisztus irányába is lépcsőfokok vezetnek, s ezek utolsó grádicsa maga Mária.

Ezen imádságra kapott templom igencsak elhanyagolt volt. Ferenc és társa, Masszesusz, amikor megtekintették az ajándék épületet, a „...templom körül tömérdek csalánt és tövist találtak, ajtaja előtt egy fügefatorzset, melynek árnyékában Szent Ferenc kissé lepihent és elszenderedett. [...] És íme megjelent néki Krisztus Szent Anyjával, és mondá: [...] akarom, hogy ezt a hajlékot újra fölépítsed és gondozzad, hogy jó cselekedeteitek folytán Anyámat az összes keresztény népek tiszteljék.”³¹ Szent Ferenc e templom csalános-tövises környezetét változtatja szenvedő teste jóvoltából piros és fehér virágú, tüskétlen ágú rózsás kertté: a hitéletet, a rendet, a helyszínt áldozata által fölvirágoztatva.

A ferencesek és a domonkosok tevékenységének azonos eredőit, hasonlatosságát Mária-tiszteletük és szegényeket kiszolgáló lelkiségük igazolta. Csupán mellékes, de beszélő jelensége ennek a közösségnek a vallásgyakorlat módja – a ferences Konrád testvér arról elmélkedett, mennyire hasznos a lélek számára az egymás után elmondott száz Miatyánk.³² A domonkosok ugyanerre a célra bevezették az olvasóval történő elmélkedést és imát.

Amúgy a piros rózsza és a fehér rózsza, a tüskés rózsza és a tüskétlen rózsza együttes idézését a ferences és a domonkos rendeknél egyként megengedték: az eddig Máriához kapcsolt tüskétlen rózsasság immár a krisztusi példát követő férfit is megillette, miként a piros színű virág Máriát is jellemezhetette.

Az asszonyi tulajdonságok udvari és vallási kultúrában történő mentális fölértékelődése – amelyet tapasztalni Clairvaux-i Szent Bernátnál éppúgy, mint Szent Ferencnél, aki Leó testvéréhez úgy beszélt, „mint az édesanyja”³³ – és az új rendiség elterjedése ugyancsak hozzájárult az eddig szeparáltak talált rózsahagyományok elkeveredéséhez. Nem

²⁹ KAPOSY JÓZSEF: *Bevezetés*, IV, 190–191; ARVÈDE BARINE: *Saint François d'Assise*. Revue des Deux Mondes. 1891. Tome CV, 794; *Fratris Francisci Bartholi de Assisio Tractatus de Indulgentia S. Mariae de Portiuncula*. Nuc primum integre edidit Paul Sabatier. Paris, 1900, 18. skk.

³⁰ Fioretti. Első függelék, I. Ford. Kaposi J.

³¹ Fioretti. Első függelék, II. Ford. Kaposi J.

³² Fioretti, XLIII.

³³ *Epistola ad Fratrem Leonem*, 2.

kétséges, hogy Ferenc a krisztusi minta követője – de az sem, hogy a szegények képviselőjeként a máriai szeretet értékelésére kínált módot. Túl azon, hogy a ferencesek első templomát Máriával jegyezték, s valamennyi ferences templom fölött áll, mégis tapasztalható, hogy az Istenanyára hivatkozás nagysága a ferences irodalom kezdetének nem volt sajátja. A *Fioretti* mindezt korrigálta, s *Második függelékében* – amely egy firenzei kéziratból származik – Leó testvér jelenése arra figyelmeztette az olvasót, hogy Mária jóvoltából könnyebb a mennyországba jutni, mint nélküle.

A függelék szövege szerint Leó az isteni ítélet előkészületeit szemlélte, amikor a mezőn vörös színű létra emelkedett a földről az égbe, amelynek legfelső fokán Krisztus, alatta pedig Ferenc foglalt helyet. Ferenc magához hívta testvéreit, de a vörös létrán fölfelé kúszó fráterek minduntalan leestek, s végül senki sem maradt a lajtorján. Ferenc irgalmat kért társainak, mire a haragvó Krisztus megmutatta vérző sebhelyeit, és mondá: mindezt Ferenc barátai okozták. Ezért a továbbiakban Ferenc arra biztatta lepotyogott társait, hogy a mezőn álló másik, fehér létrán kapaszkodjanak föl. Azon, amelynek tetején Jézus Krisztus anyja állt. Mária jóvoltából minden fáradság nélkül jutottak föl a ferencesek a mennyországba.

2. RAYMUNDUS LULLUS

A skolasztika idejéig a kereszténységgel átitatott szövegek a természetről úgy referáltak, hogy leginkább az isteni természetről adtak számot. A rózsza Istentől származik, s annak kezennyomát viseli tulajdonságokként magán:

...miután ez a rózsza elpusztult, és lényege esetlegességeivel sok egyedben egymásra következően szétszóródott, Isten felismeri mindezeket, és ezért éppúgy létre tudta hozni és el tudta vezetni a rózsát sok változáson keresztül a tevékenységig, sőt, miután felismeri magát [ti. a rózsza], maga ez az elpusztult [rózsza] képes saját részeit, melyeket felismer, megőrizni és visszavezetni őket a tevékenységben [levő] saját egészébe számbeli változás nélkül, minthogy így rendeli el az isteni és határtalan intellectus; mint ahogy nem változott meg a rózsza [sem], amikor visszavezették a rózsza-kertben a lehetőségből a tevékenységbe.³⁴

A gondolkodásról, azaz az ember elméjében lezajló eseményekről Raymundus Lullus (Ramon Lull, 1232 v. 1235–1316) ferences szerzetes szövegei alapján bőséges információhoz juthatunk: ő volt az, aki ugyan a szabályokhoz kötött skolasztikus gondolkodás és az allegóriákként látott dolgokból összeálló világ értelmezéséhez szükséges módszerek által kijelölt úton, de további új, szigorú szabályokat vezetett be az elgondolhatóról való gondolkodásba. A következő rózsaidézetekben megtapasztalhatjuk, hogy a rózsza szó többé nem olyan ablak, amely mögött a natúra látványára számíthatott az olvasója, s nem az Elemi, a Csillag- és a transzcendens Szellemvilág belső tartalma nyilatkozott meg benne, hanem leginkább a helyes gondolkodáshoz szükséges megfontolások. Az absztrakcióról van szó természetesen, amely a világot nem a dolgok uniójának, hanem a dolgokról szó-

³⁴ RAIMUNDUS LULLUS: *Liber reprobationis aliquorum errorum Auerrois* (op. 164), 2.

ló, szabályozott lépésekben követhető elképzelések együttesének állíthatta. Azaz a szövegnek – a könyvnek, a dolgok hálózatának s magának az univerzumnak – immár alternatív olvasási módjai képzelhetők el. A dolgok mély értelmének felfogása mellett esélyhez jutott a dolgok absztrakcióval történő megközelítése is.

Lullus nézete nem rokon Albertus Magnuséval s annak tanítványáéval, Strassburgi Ulrikéval, akik azt vallották, hogy bármelyik forma a teremtő Szellemhez hasonlósága által a Szellemmel mutat rokonságot. Álláspontja közelebb esett az ugyancsak Albertus Magnus tanítványának számító Aquinói Tamáséhoz. Lullus a dolog esetében szerephez juttatta a dolog szükségletét is, de mivel a tomista, racionálisabb-naturalisztikusabb univerzumelképzelést nem vallotta, teljes mértékben az Aquinói elképzelésében sem osztozhatott. A neoplatonizmusa leginkább a reneszánsz neoplatonisták misztikus-mágikus szempontjait előlegezte meg.

Lullus azonban néhány ponton Arisztotelész – és Albertus Magnus, illetve Aquinói Tamás – követőjének is tekinthető. A rózsá, állította a platonisták és az arisztotelianusok között dúló universale-vita kellős közepén, nem elvont dolog. Érzékelhető, s így – akár a rózsá szó segítségével – el is képzelhető. A szó képes rámutatni a dologra, s ha egymáshoz kapcsolódva sok szó teszi ezt, az mintegy a dolog allegóriájának is tekinthető. Amiként a pontos megfigyelő azt is felfedezheti, hogy a dolgok bármelyike valamiként a teremtőjére utal, hiszen annak éppen a teremtés révén létrejövő lenyomatává vált.

*Ahogy a fehér szín elvontan nem érzékelhető, és nem is képzelhető el, csupán csak konkrétan, hasonlóképpen érzékelhető és képzelhető el a mindenség más részei is, mint pl. a kő, a rózsá s más effélék.*³⁵

S ha a rózsá egy a dolgok között, akkor, mint mindegyik, az antikvitásban először leírt őselemekből is tevődik össze. S a kérdésre, hogy

*Vajon létezik-e a rózsá az elemektől függetlenül? A válasz: semmiképpen, csak ezekben.*³⁶

S mindebből következik az, ahogy Lullus ki is fejtette a kellő pillanatban, hogy a rózsá az őselemek összekapcsolódása révén válik rózsává, s az adott összekapcsolás csakis a rózsát jellemezheti. Továbbá, hogy az elemek összekapcsolódásának módjával jön létre a rózsá, s mert az elemek játszottak abban közre, a virágban az elemek esetlegességei is láthatók. Ezek az elemek azonban ugyanakkor a mindenség belső részei. Mindez persze kicsit zavaros fejtegetés. Mi következik abból, hogy a virágban az elemek akcideniciái láthatók? És mit jelent az, hogy az elemek a mindenség belső részei? Hiszen van-e valami, amiről ugyanez ne volna elmondható? E kételytől azonban most tekintsük el. Lullus tehát azt állította, hogy a rózsá az őselemekből következően van, s azok speciális összekapcsolódása révén lesz rózsává.

Ezért mondhatta bölcsen Lullus azt:

³⁵ RAIMUNDUS LULLUS: *Liber correlatiuorum innatorum* (op. 159), 3.

³⁶ RAIMUNDUS LULLUS: *Liber de nouis fallaciis* (op. 135), 5.

*De a rózsza növény; tehát a rózsza nem növény.*³⁷

Hiszen dologként valóban növény. Az őselemeit tekintve pedig nem az.³⁸

De a rózsáról számos egyéb, szillogizmussal megszerezhető ismerethez is jutott Lullus, s ezeket szorgalmasan közre is adta. Mivel a módszere, amellyel gondolkodott, s amelyet hűséggel követett a szövegalkotása, konzekvensnek mutatkozik, a rózsáról itt-ott elhulajtott megjegyzéseit akár egyetlen szöveg részeként is olvashatjuk, úgy sem sérül az értelmük.

Lullus gondolkodására az a jellemző, hogy alapfogalmakat határoz meg, s ezekből kombinatorikus elvek szerint következtetéseket von le: a rózsáról azt tudja így elmondani, hogy alak és anyag együttese, amelyekből származik a pirossága, amely a lényege:

*Mikor megkérdezik: Ez a lényeg honnan való? Mintha [azt kérdeznék]: Az a rózsza miből származik?*³⁹

*Ezzel kapcsolatban el kell mondani, hogy ez specifikus alakból és anyagból van, amelyekkel bármely egyed a saját fajtájának megfelelően bánt, így az ember a saját fajtája szerint és a rózsza a saját fajtája szerint.*⁴⁰

*Ezért, ahogy a madár szárnyakkal emelkedik a levegőn át az ég felé, így a megértés az erénnyel emelkedik az erényen át a felfoghatóhoz, az Intellectus az igazsággal lesz igaz; miként a rózsát a pirosság színezi meg.*⁴¹

*Tudniillik: Honnan való az a rózsza? A válasz az, hogy az a rózsza saját specifikus elemeiből, az alakból és az anyagból van, ezekkel a saját fajtája szerint viselkedik, és különbözik a liliom és a viola fajtájától.*⁴²

Fogalmainak ily módon szabályozott, a gondolkodást egységesítő rendjével Lullus tisztában volt, a használatukról maga is írt:

Mikor azt mondod: a fogalmak nem cselekvésképesek, az a válaszom, hogy nem „cselekvésképesek”, mint egyedet el kell őket vezetni a lehetőségből a megvalósulásba, mint pl. a rózsát s efféléket.

De miből és honnan való a rózsza? A *Liber reprobationis errorum Auerrois*-ban (op. 164) adott választ erre a kérdésre Lullus, mégpedig olyat, amelyhez hasonlókra másutt is rábukkanhat a szövegekben rózsavadászatra szoktatott olvasó is.

³⁷ RAIMUNDUS LULLUS: *Liber de refugio intellectus* (op. 139), 16.

³⁸ RAIMUNDUS LULLUS: *Liber de efficiente et effectu* (op. 175), 3.

³⁹ RAIMUNDUS LULLUS: *Ars brevis, quae est de inuentione iuris* (op. 127), 1.

⁴⁰ RAIMUNDUS LULLUS: *Ars brevis, quae est de inuentione iuris* (op. 127), 4.

⁴¹ RAIMUNDUS LULLUS: *Ars brevis, quae est de inuentione iuris* (op. 127), 5.

⁴² RAIMUNDUS LULLUS: *Ars compendiosa dei* (op. 134), 1.

*Te egy rózsát tartasz a kezekben, mely a világnak az isteni elme teremtette minden mással együtt túnt elő azokkal, melyek az ő lényegéhez és létehez tartoznak, tudniillik az ő alapvető tízparancsolatahoz, amelyek sok változáson mentek át, mielőtt a rózsában mint megvalósulásban megjelentek volna, mely rózsza ezeknek a dolgoknak az alanya.*⁴³

A rózsza Isten teremtménye. Isten elgondolásának a lenyomata. A rózsát tárgyának tekintő emberi tevékenység bármelyike pedig nem egyéb, mint Isten természetéről történő gondolkodás.

A szeretet filozófiájának fája

Ramon Párizsban időzött, hogy nagy jót tehessen a tudás módszere által [...] föltette, hogy elkészíti A szeretet filozófiájának [...] a fáját. [...] elment Párizs mellé egy szép erdőbe. [...]

Ramon egy szép tisztásra bukkant, a tisztás közepén egy nagy fa és szép forrás volt. A fa árnyékában egy igen díszesen öltözött úrhölgy ült, és sírt, zokogott [...]

Ramon odalépett az úrhölgyhöz, kit alázatosan köszöntvén, az úrhölgy kedvesen viszonozta köszönését. Ramon megkérdezte tőle, hogy hívják, s miért zokog és sír oly nagyon.

Ramon, szólt az úrhölgy, engem Szeretet Filozófiájának hívnak, és azért sírok és zokogok, mert kevesen szeretnek; nővéremet, Tudás Filozófiáját sokkal többen szeretik, mint engem.⁴⁴ – így kezdődött Raymundus Lullus *Arbe de filosofia d'amor* (A szeretet filozófiájának fája) című könyve. E részlet a természethez való viszony megváltozásáról éppúgy vallott, mint az udvari kultúra és nőtisztelet átalakulásáról. S arról, hogy a Tudás és a Szeretet, legyen bár mindkettő allegória vagy fogalom, nem egyforma megbecsülésben részesül. A virágzó skolasztika teológiája s a mellette lassan fölseperedő filozófia a műveltségben járatlanok számára megközelíthetetlen, a tudást egy zárt közösség privilegizálja.

A szeretet – amely Istentől származik – előtérbe állítására Lullus valamennyi olyan kortársa törekedett, aki a tömegek számára igyekezett átláthatóvá tenni a hitet. Lullus saját módszerét hívta segítségül, s könyvet írt a szerelmesről, a hívó és ájtatos keresztényről és az ő érzelmével kitüntetett Szeretetről és az Istenről.

A ferencesek önmaguk lelke mélyén fedezték föl azt a rendet, amelynek centrumába Krisztust helyezték, a ciszterciek a lovagias Krisztus-imádatban. A domonkosok elképzelései szerint ez a rend, azaz a kozmosz, fogalmilag is leírható. A miszticizmus és a hierarchizált fogalmiság nem választandó szükségképpen el, sőt gyakorta egymást erősítő, egymásba átszövődő szemléletben és világképben olvadtak össze.

Lullus a lélek elrendezettsége mellett a világ összhangját is megtalálni vélte. Mindezt kortársaitól, a virágzó skolasztika jeles rendszerezőitől, mindenekelőtt Aquinói Tamástól eltérő módon.

A tomizmus nemcsak ragaszkodott a konkrétságokhoz, hanem azok között kiderítette és felvázolta az okozati hálózatot. Ebben nem különbözik se a ferenci szemlélettől, se a neoplatonista hatásokat fokozottabban magába foglaló iskoláktól. Mindenhol az Isten s

⁴³ RAIMUNDUS LULLUS: *Liber reprobationis aliquorum errorum Auerrois* (op. 164), 2.

⁴⁴ RAIMUNDUS LULLUS: *A szeretet filozófiájának fája*. LULL, R. 1990, 57. Ford. Déri B.

az ő allegorizálására képes fényforrás az a kiindulási pont, amelyből kisugároz a szeretet, amelyből erednek a dolgok. A fény meglátását s a fényjelenségek általi megvilágosodást számos korabeli szerzetesi feljegyzés úgy argumentálta, hogy az kiindulási pontjává vált az okfejtéseiknek is. E fényre hivatkozó példázatok, tanítások és bizonyítások gyakran magukba foglalták a fénynövénynek tekintett rózsát, amely tulajdonságai révén képes a sugárzással való közvetlen, illetve közvetett kapcsolatát nyilvánvalóvá tenni.

A skolasztikus rendszerező igények, amelyek elképesztően gazdag, matematikailag tökéletes és áttekinthető struktúráját vélték megadni a világnak, mégis két csoportba oszthatók. A kidolgozottabb és elterjedtebb az a változat, amelyben – a maga módján ugyan, de – racionalizált a kozmoszkép. Amely a másik változatban megtapasztalhatóbb, de megfoghatatlanabb is. Platón Timaiosának mindaddig összefonott két meghatározója – a természetbölcselet és a pythagoreizmus – szálazódott volna szét és vált volna el egymástól a tomizmusban és a lullizmusban?

Lullus művei azt a lehetőséget vetették ismét fel, amelyet Platón a pythagoreusoktól tanult meg. A kozmosz harmóniájának mágikus-misztikus matematizáltságát gondolta tovább, szemben Aquinói Tamással, aki ugyancsak vallotta a Teremtő és a teremtet világ organikus rendszerét, de a naturalisztikus képű hierarchiából több következtetést vont le, mint annak rejtett, belső, matematikával és zenével telt összhangzatából. Lullus követőinek száma ugyan aránytalanul kisebb a tomizmus híveinél, de Nicolaus Cusanus épp úgy, mint a reneszánsz neoplatonisták elődjükként ismertek rá, még ha a katalán szerzetes nevének kimondásától tartózkodtak is.

A szeretet a harmóniát föllelő intuícióval sejthető-e meg, vagy a ráció vezet el hozzá? Az intuíció nem képes fölfedezni a világ épületének valamennyi szintjét, némelyikről meg is feledkezik, de mégis közel képes jutni annak vázához, míg a ráció annyira szét-darabolja, entitásaiiban vizsgálja azt, hogy a részletekben feloldódhat az univerzalitás.

Lullus érzékelte ezt a problémát. Elfogadta a világ struktúráját kínáló „Homérosz aranyláncát” – a létezők szintjeit leíró elképzelést nemcsak keresztény, hanem moszlim forrásokból is ismerte –, de elhatárolta magát attól, hogy emberi tulajdonságok, szempontok alapján fogjon annak értékelésébe. Inkább olyan egyenesen Istentől származó elvet keresett, amelynek használata nem torzíja el a létezőkről szóló beszédet.

Lullus problematizációját tudásának forrásai magyarázzák. Egyszerre ismerője a keresztény, a zsidó és a muszlim műveltségnek és annak a katalán világnak, amelyet e három monotheista vallás közösen alakított ki. Fölsejlett számára, hogy létezhet olyan jelrendszer, amely akár mindhárom kultúra sajátja, s amelynek egyetemességét mindhárom képes elfogadni. Köznapi, térítő buzgalom is szorgalmazta ennek a rendszernek a kidolgozását – de korjelenségként láthatjuk azt a rendszerezésbe hajló törekvést, amely a belátás számára a rációt nyújtotta segítségül. A hit terjesztésének ez a lehetősége, Roger Bacontól Cusanusig, mások által is fölvetődött.

Lullus végső soron a racionalizáltságban túllépett a tomistákon, ámbár nem rendelkezett azok intellektuális következetességével. 265 művéről tudunk, a legjelentősebb az összetett ideákat alapjelekre visszavezető, azokat az alapjelek kombinációjaként vizsgáló *Ars magna*. Ebben a művében alapfogalmakat határozott meg, s az összetett ideákból redukcióval létrehozta az egyszerűket, amelyeket, önkényesen, az emberi ismeretek ABC-jének tekint. Az *Ars magna* elvei szerint rendeződött el az a misztikus enciklopédiája, amelyet *A szeretet filozófiájának fája* névvel ismerünk.

Az 1229-ben elkészült mű közel állt a ferences misztikához, s ágostoni, dominikánus elemek is átszöttek, mi több, nem csupán keresztény elképzeléseket tartalmaz. A moszlim misztikusok, a szúfik – virágos, madaras, természetet idéző – képi világa és szemlélődő attitűdjének helyeslése az, ami a legföltűnőbb benne. Ugyancsak értékes a mű azon vonulata, amelyben a hit által történő megismerést nem tartja elegendőnek, s mellé, egyenrangúként, helyezi az ész által történő megismerést. A hitigazságokhoz ész és hit együttesével lehet csak eljutni.

Lullust a kombinatorika atyjának tekintik. Az általa faszerűnek látott fogalmi rendszer logikailag egyértelmű: valamennyi kéziratának szerkezetét e rend képezte. A kombinatorikus szerkesztés és az allegorikus gondolkodás (amennyiben az allegóriát egymásból következő, azonosan kódolt metaforák láncolataként definiáljuk) egyazon gondolkodás eredményeként jön létre. Lullus szerint a középkorra jellemző allegorikus észjárást fejlesztette tovább.

Kombinatorikusan létrehozott szövegalakzatainak elemei között egyaránt vannak zsidó-kabbalisztikusak, moszlimok és keresztények. A szeretet mindhárom hagyományban jelen volt, s a maga rendszerén belül logikai vétségre képtelen szerző is, okfejtése alfajaként, ezt állította:

Szerelmes, szólt a szeretet, a nagylelkűség két olyan módja is megvan a Szerettedben, amelyeket nem akarok most felidézni, sem neked elmondani ebben a könyvben, hiszen ez a könyv minden emberé: zsidóé, szaracéné és pogányé, mivel a szeretet filozófiájáról szól; s ez a két mód nagyobb, mint a nagylelkűség összes többi módja [...].⁴⁵

Lullus a Nap s annak fénye által allegorizált Istent tekinti kiindulópontul. Életrajzából ismerjük, hogy megtérése Mallorca szigetén egy hosszú Napba révedés eredménye volt. *A szeretet filozófiájának fájában* a „[...] Nap ragyogása és erénye megkérdezte a szerelmezt, akarja-e hogy segítsen neki Szerettét szeretni? A szerelmes válaszolt a Napnak, s azt mondta, hogy Szerettének szerethetőségei és a szeretet lényege és természete és Szerettéről való gondolatai elégségesek ahhoz, hogy szeresse Szerettét.”⁴⁶

Különös a válasz: a szerelmes nem igényel közvetítőt a Szeretettjéhez. Ez az álláspont rögvést indoklást is kapott: „Látott a szerelmes egy szép virágot, melyet Szerette alkotott, s azt mondta a virágnak: szépsége arra indítja, hogy gondolkozzék Szerettének szépségén. S ezért a virág azt mondta a szerelmesnek, hogy nincsenek neki nagy és tartós gondolatai Szerette iránt, mert annak vannak nagy gondolatai a szeretetről, aki egyszerűen gondol a Szerettére, a Szeretett tulajdonságai és a szeretet természete és lényege szerint.”⁴⁷ A virág azt állította magáról, hogy megvan az a képessége, amellyel képes Szerettére gondolni – hiszen az a képessége, amely odafordítja őt, a szerelmezt a Szeretettéhez, magától a Szerettétől származik.

A Szeretet ágait felsoroló fejezet a sok lehetséges közül csak három ágat: a szeretet feltételeit, kérdéseit és kéréseit taglalta. E részben kitűnően megmutatkoznak azok a kombinatorikus elvek, amelyek lehetővé tették, hogy Lullus a szeretetről skolasztikus módon elmélkedjék, miközben misztikusnak is megmarad. A szeretet feltételei, kérdései

⁴⁵ RAIMUNDUS LULLUS: *A szeretet filozófiájának fája*, IV. *A szeretet fájának gallyai. A szeretet bőkezűsége*, in LULL, R. 1990, 115–116. Ford. Déri B.

⁴⁶ RAIMUNDUS LULLUS: *A szeretet filozófiájának fája*, I. *A szeretet filozófiájának gyökerei. Gondolatok a szeretetről*, in LULL, R. 1990, 70. Ford. Déri B.

⁴⁷ Uaz.

és kérései a szeretet gyökerei, azaz meghatározódásai alapján, annak rendjében taglalódnak. A jó szeretet feltételei például a következők: nagy szeretet, tartósság, hatalom, bölcsesség, akarat, erény, igazság, dicsőség, különbözőség, egyezőség, kezdet, közép, végcél, nagyobbság, egyenlőség. A feltételek cikkelyek szerint tagozódnak, ezekben vegyül el a szeretet a szeretet minden egyes gyökerével. Az így kialakuló szövegtagolást követte a szeretet tíz kérdésének és kérésének tagolása – amelyek egymással számban is meg-egyeznek, és tartalmilag is összevetendők.

A szeretet kérdéseit taglaló fejezetek egyikében – *Az egyezőség és a szeretetben* –

*Megkérdezte a szerelmes a liliomot és a rózsát, hogy mivel lehetne nagyobb szeretése (V).*⁴⁸

E kérdés megválaszolása visszautal a szeretet feltételeinek azonos című cikkelyéhez, amely szerint: „A szerelmes és a Szeretett nagyobb egyezősége a nagyobb egyezés által születik”(V).⁴⁹ S a szeretet kérdései között pedig, utóbb, a kiegészítés: „A töredelem, sóhajtozás, sírás nagyobb egyezőségével ment a szerelmes a Szeretthez, hogy irgalommal kiáltson.”⁵⁰ Lullus állítása tehát: a hívő és Isten nagyobb egyezését az szüli, ha a szerelmes bűnbánó ájtatossága nagyobb. S azt, hogy mely életszentségeket kell ehhez magában fölkatarnia, a két megidézett virág mutatja: a tisztaság lilioma és a vértanúság rózsája.

A szeretet levelei a vágy keltette sóhajok, könnyek s félelmek. *A szeretet könnyei* egyezőségei – amelyek távolról még mindig e virágokat is bevonják az értelmezés síkjába – hasonlatosak ahhoz, amit a domonkosok bevezette rózsafüzérrel imádkozók éreznek, amikor ájtatosan elmélkednek elmondott imáik fölött. A szerelmes és a Szeretett egyezősége azt mondja a szerelmes sírásának, hogy egyezzek az emlékezéssel, érzéssel s szeretéssel, mert mindhármuk ellentétességében nem időzhet, sem a sírás nem lehetne nélküle jó, sem nagy, erényes, hatalmas, tartós. Összeegyeztette a sírás önmagában az emlékezést, érzést és szeretést, hogy sok könnycsepp fakadhasson belőle, és azok sok bűnt s vétket eltörölhessenek. Az emlékezés, érzés és szeretés egyezősége behatolt a szerelmesbe, és a szerelme oly nagy sírásra indította, hogy nem tudott sem enni, sem aludni.⁵¹

Lullus a gondolkodás lépéseit világította meg, s ezáltal kitágította az elgondolhatók körét. Mindeközben azonban magáról a rózsáról mint élőlényről és mint jelképről nem születtek újszerű gondolatai. A rózsza megbecsülését az okozza – állította a misztikus-kabbalisztikus szerzetes –, hogy benne olyan természet nyilvánul meg, amely által az azt megtapasztaló fölfedezi a rózsza és az ember közös okát, az isteni hatalom természetét s általa magát az igazságos teremtet.

A sok tucat rózsás szöveghelyet összeolvasva a következők tudhatók meg Lullustól a rózsáról:

⁴⁸ RAIMUNDUS LULLUS: *A szeretet filozófiájának fája*, III. *A szeretet filozófiájának ágai*, in LULL, R. 1990, 96. Ford. Déri B.

⁴⁹ RAIMUNDUS LULLUS: *A szeretet filozófiájának fája*, III. *A szeretet filozófiájának ágai*, in LULL, R. 1990, 86. Ford. Déri B.

⁵⁰ RAIMUNDUS LULLUS: *A szeretet filozófiájának fája*, III. *A szeretet filozófiájának ágai*, in LULL, R. 1990, 110. Ford. Déri B.

⁵¹ RAIMUNDUS LULLUS: *A szeretet filozófiájának fája*, V. *A szeretet filozófiájának levelei. A szeretet könnyei*, in LULL, R. 1990, 130. Ford. Déri B.

A rózsza sajátságos alakból és anyagból áll, amellyel saját fajtájának megfelelően bányik. Élőlény, ennyiben rokona az oroszlánnak, mi több: növény, ennyiben pedig a violával és a liliommal hozható kapcsolatba. Pirossága, amely a fajtából következik, a rózsza erénye, s e szín felfogása által a rózsza a róla gondolkodót a megértés magasságába képes fölemelni – amiként a rózsza illata is hasonló szerepet tölt be.

A rózsza tehát vörös, illatos. Ugyancsak sajátságos oka van, miként a színnek és a szagnak, a rózsza minőségeinek, azaz hideg és nedves természetének. Mindezek megvalósultsága azonban a rózsza faja szerint való, éppen ezért látjuk mégis másnak a rózsát és a violát vagy az oroszlánt. Lullus a rózsát szépként minősítette, mi több: a violánál is szebbnek, mert a benne összekapcsolódó sajátságok és e sajátságok fajtán át történő megjelenései ezt okozták.

A rózsza – mondja Lullus – a rózsakertben található. Eszerint nem az érintetlen természetben, hanem az ember által kertészetiileg létrehozott és fenntartott területen, amelynek neve kert. S a kertnek volt olyan változata is, amely csak a rózsza nevelésére szolgált; ez a rózsakert. A rózsakert kellő ápolásához a napfény a legszükségesebb. A rózsakertben a rózsák égi segítség nélkül élnek a fajtájuknak megfelelően – a rózsakertet azonban, ha nem kertnek látjuk, hanem a rózsák összességének, az isteni jószág közvetlenül hozta létre. (Ekként a rózsakert a rózsza lehetőségét, a rózsza pedig a létező növényt jelentette. S tovább: ha a rózsakert elpusztul, akkor a rózsza többé nem valósulhat meg; ha a rózsza pusztul csak el, új rózsza keletkezhet.) Mindezen túl a rózsza gyümölcsfőzetként és rózsapárlatként is ismeretes; ha tehát másként nem is feltétlenül, de orvosilag mindenképpen felhasználják.

A LAICIZÁLÓDÁS ÉS A PROFANIZÁLÓDÁS FELÉ

A 12–13. század rózsaszimbolikájának föllendítésében elsőként a koldulórendeket kell megjelölnünk. Annál azonban összetettebb folyamatról van szó, mint hogy csupán a ferencesek és a domonkosok tevékenységében lássuk ennek okát, bár kétségtelen, hogy ők voltak azok, akik az apostoli életvitelt követve a népesség szegényebb rétegeit is megtudták szólítani, s körükben mélyreható lelki munkát végeztek. Ezáltal az elit írott kultúrájában mindig is szerephez jutott rózsza a korábbinál nagyobb lehetőségre tett szert, értelmet nyert a népesség újabb rétegeiben is.

A koldulórendek tagjai kezdetben nem szerzetesi közösségben éltek, s nem a saját üdvük érdekében tevékenykedtek, hanem kis, városi telephelyekről el-elvándorolva, a pápától közvetlenül irányítottan, vándorprédikátorokként alakították a számukra kijelölt terület lakosságának vallásos életét. A *fratres medicantes*ek – *humilitariusok*, (1201–1571); a rövid ideig működő katolikus szegények (1208) és az újraegyesült lombardok (1210); ferencesek, domonkosok – voltak azok, akik szembesülhettek azzal, hogy a másodlagos szentek népi kultusza mennyire erős, s a mélyen vallásos nők mennyire igénylik a lelki gondozást. Az az aszketikus vallásosság pedig, ami a 10. században az elvilágiasodott kolostorokban jelent meg, a 11. században a klerikusokat ragadta magával, a 12. században a lovagok váltak hívéül, s a 13. században a kialakuló polgárság köreit is áthatotta.

A klerikusok krisztológiája és teológiába alig beavatott, illetve abban teljesen járatlan tömegek szentkultusza a keresztes hadjáratok idején egymáshoz közeledett. 1170 előtt a helyi szentek pápai kanonizációjára sem volt szükség, megtették azt a püspökök. A szentté avatást IX. Gergely helyezte a pápa hatáskörébe. Ekkor már mintegy másfélezer szent tiszteletéről esett szó, akiknek ünneplése tájegységekként és a valláshoz való viszony alakulásától függően különbözött. Akinek a kultusza azonban mindenhol tapasztalható volt, az Mária.

A 7–8. századi *Regina angelorum*-ábrázolások Máriája a mennyek királynőjéből fokozatosan átalakult koronázott királynővé. A 12–13. században Jézus és Mária misztikus jegyessége – s az *Énekek éneke* hortus conclususának értelmeződése – újabb képi ábrázolástípusokhoz vezetett.

A Mária-ünnepek száma is bővült: a december 8-i szeplőtelen fogantatás napjának liturgikus megjelenítésével Krisztus és Mária együttes szerepéről szóló elmélkedésekre adott lehetőséget. A 12. századtól imádkozták az *Ave Mariát* (Lk 1,28.42) is – amelynek mai formája azonban V. Pius 1568-as imakönyvéből származik. E kortól terjedt el a rózsafüzérrel történő imaszámolás gyakorlata is, amely a Máriához fűződő, erősen meditatív magánáhitat eredménye. A minorita Berthold von Regensburg (mh. 1272) prédikációjában Máriát már közbenjárónak nevezte, s a Máriára hivatkozó szent beszédek

sokasága az Istenanya szerepének átértékelődését és a hozzá fűződő képzetek gazdagodását mutatta.

A Mária-tiszteletben a lovagi nő-, majd az azt követő anya- és gyermektisztelet is megnyilvánult. A kapcsolat fordítva is hasznot ígért, s a női nemről alkotott képzet is tovább formálta a Mária-kultuszt. A kereszténység nőkhöz való mentális viszonya érzelmileg árnyaltabbá vált és derűsebb lett.

A szentkultuszokkal együtt járó ereklje- és képtisztelet alapja a csodahit. A csodatevő erő és a vallásosság együttjárása jellemzője maradt a kereszténységnek, azt majd csak a reneszánsz fogja problematizálni. A vallásosságban a csoda eseménye esélyt adott a mélyebb, áttekinthetetlen teológiai, dogmatikai, liturgiai ismeretek elfogadására, és bár ennek a tendenciának nem mindenkor örültek a klerikus körök, alakításához nemegyszer maguk járultak hozzá.

1. FÖLDI ÉS ÉGI ASSZONY

Az új Mária-tisztelet

Az I. keresztshadjáratot 1096. augusztus 15-én indította el II. Orbán pápa. Mária mennybevitelének ünnepe a hadjárat kezdetének időpontja, a vállalkozás éppen ezért a Szent Szűz közbenjárásra és oltalmazására tarthatott igényt.¹

Mária oltalmazó neve alatt folyt tehát a pogányok elleni harc.

Antiochia környékéről írt egyik levelében a jeruzsálemi pátriárka úgy szólította meg a címzett Adhemar pápai legátust, mint „Le Puy Szűz Mária egyházának püspök”-ét.² A kegyes szűz – miként más zarándoklatokon is szokásos – a Szentföldön is megjelent egy, a *Gesta Francorum*-ban rögzített látomásban. A frank vezérek lelkét István pap erősítette meg, amikor feltárta látomását. Éppen az antiochiai Szűz Mária templomának padlójára vetette magát imára, amikor megjelent neki, anyjával és Péterrel egyetemben, a Megváltó. Krisztus a hadjárat támogatásáról biztosította, majd megfeddte az őt felismerőt, mert „...lám, mily hevesen elégitették ki közönséges vágyaitokat a keresztény és feslett pogány nőkön, amikért is mérhetetlen bűz szállt fel az égbe”. A szidást követően a kegyes Szűz és Péter „az Úr lábaihoz vetették magukat, kérlték és könyörögtek hozzá, hogy ebben a nagy megpróbáltatásban segítse népét”.³ Le Puy püspöke, Adhemar, a keresztre esketi meg István papot, hogy szavai igazságát ellenőrizze, majd tanúságát elfogadva a vezérek is fölesküdték a harc folytatására.

Bernát 1132–1135 között írt könyve, *Az új katonáskodás dicsérete* (De laude novae militiae) a templomos lovagok számára nyújtott szabályzatot. Határozottan megkülönböztette a hivatásos lovagokat Krisztus katonáitól: az előzőeket elítélte, a másikat példaképként említette. A templomosok – a világiakból szerveződött, de szerzeteséletre válalkozó lovagok – a szent helyek zarándokainak védelmét is vállalták. Bernát a

¹ Vö. II. Orbán pápa levele a flandriai hívőkhöz. (1095. december vége), in VESZPRÉMY L. sor.szerk. 1999, 131.

² Simeon jeruzsálemi pátriárkának és Adhemarnak, Le Puy püspökének levele az északi hívőkhöz. (Antiochia mellett, kb. 1097. október közepén) in VESZPRÉMY L. sor.szerk. 1999, 137.

³ *Gesta Francorum*. 23, 2–3, in VESZPRÉMY L. sor.szerk. 1999, 81–83. Ford. Veszprémy L.

szerzetesség eszményét és az azzal megférhetetlen katonáskodást, metafizikai távlatosságuk egybefogásával, összebékítette. A védtelenek felkarolása megfelelt Krisztus tevékenységének, az ő – és a hozzá közelállók – közvetítő szerepe szerint való. Az *új katonáskodás dicsérete* második része, számos más, hasonló céllal született mű nyomán, zárándoklatkalauz is, amely fősorakoztatja a Szentföld legfontosabb meglátogatandó helyszíneit. Azzal, hogy a lovagrend kegyes céljait, illetve a kereszteshadjáratot megindokolta, a zárándoklás szorgalmazásával egy olyan, még ha kegyességgént is föltüntetett ismeretszerzést szabályozott, amelyet a maguk természettudományos vizsgálataiban a skolasztika bölcselei is műveltek. Az érzékszervi tapasztalat a természetkép bővülését eredményezte; ugyanazzal a frissességgel tekintettek az Isten teremtmére, mint az emberi artesek által létrehozott dolgokra. Bernát naturalizmusa számos ponton jelentkezett: amikor Máriát a föld tavaszi, ékes, tüske nélküli rózsájával minősítette, vagy amikor zárándokkalauzában Názáretet vagy a Kálvária helyét mutatta be.

Mária születésnapjának ünnepére készítette szekvenciáját a 12. században alkotó Adam de Saint-Victoire, ugyanazokat a Mária-képzeteket ismételve, amelyeket Alanus ab Insulisinál olvashattunk. S ez is bizonyítja a Krisztus mellett álló Szűzanya kiterjedt kultuszát:

*Üdvözlégy, Krisztus szülője,
tisztesség edénye, őre,*

...

*Üdvöz légy, szent szónak anyja
és dicsőség csipkebokra,
tüskék közt nőtt szép virág;*

....

*koszorúként fönn virítsz,
türelem rózsája, nyílsz,
s küldöd nárdus illatát.⁴*

A kézzel fogható dolgok nagyrabecsülése a vallási élet sajátjává vált. A szentek maradványának kultusza, az ereklyék tisztelete és gyűjtése, amely a lovagokra, különösen, ha szerzetesek, széles körben jellemző volt, elképesztő szentföldi relikviák hazaküldését, illetve hazahozatalát eredményezte. Klemencia francia grófnő az I. keresztes hadjáratban harcoló férjétől ereklyét kapott: néhány szálat Szűz Mária hajából. A haj, miként a köröm és a fog, a legértékesebb szent ereklyének számított. A haj és a köröm azért, mert az elpusztult szentségét azzal bizonyította, hogy a halál után is növekedett. Közismert, hogy Nagy Károly vagy a norvég Szent Olaf testrészei holtában is gyarapodtak. Árpád-házi Szent Erzsébet halálhíre nyomán – a 13. században – a tetemet a tisztelők ereklyéért rohamozták meg, s többek között körméből és hajából is darabkákat nyestek.

⁴ ADAM DE SANCTO VICTORE: *Szekvencia Szűz Mária születésnapjára*. Ford. Cseh Z. és Polgár A.

Mária haját, e felbecsülhetetlen értéket a grófnő a watteni egyházban helyezte el, s a templomot a Szűz tiszteletére a nevére szentelte.⁵ Ezzel is gyarapodott a Máriáról elnevezett frank templomok száma – akkor és ott, amikor és ahol az Istenanya tisztelete, különösen a Santiago de Compostelába vezető utak mentén, tekintélyes méretékű lehetett.

Santiago de Compostelába, a korszak Róma és Jeruzsálem után következő harmadik fő zarándokhelyére, Jakab apostol ereklyéihez, az ezredfordulótól indultak zarándoklatok. A kultuszhelyre négy, a végén összekapcsolódó főúton lehetett eljutni, s az út mentén jelentős szenthelyek, kolostorok álltak. Jakab a szegények, elesettek apostola. Ugyanúgy imádkoztak hozzá, oltalmát kérve, mint Máriához. E zarándokút mentén található pl. Le Puy, amelynek püspöke a Mária oltalmába ajánlott I. kereszties hadjárat pápai legátusa volt, vagy Moissac, amelynek díszes kerengőjét (vagy a hozzá hasonlókat valamelyikét) oly megrovóan emlegette Bernát.

A Mária-kultusz, az ereklyetisztelet és a természetkép megváltozásának szép, együttes példája az a Rosa gallica officinalis-változat, amelyet patikusok rózsájának vagy ecet-rózsának mondanak, ezzel utalva felhasználhatóságára. A rózsaszín, illatos virág egy kereszties lovag jóvoltából került Franciaországba. IV. Thibaut (1201–1253) champagne-i főnemes hozta magával a szentföldi háborúból,⁶ ő kezdte el termesztését és terjesztését. Provinsból vitték tovább a Máriát és a virágot kedvelők, s tették ismertté a zarándokutak mentén Európa-szerte. A rózsza hűsítő hatású gyógynövény, az ecetben még inkább az. A Mária-virág és a keresztien szenvedő Krisztus szomját enyhítő ecet együttes használata szakrálisan és profán módon – a medicina humorálpáthológiája által – is indoklódott.

*Vallási énekek: Mária, az enciklopédikusan felsorakoztatott
tulajdonságok birtokosa*

A Mária-tisztelet okai és formái a középkor virágzó szakaszára rögzültek. A skolasztika teológiája igazolta, hogy a Szűzanyát megkülönböztetett tisztelet illette meg, amely nagyobb mértékű, mint a többi szentnek kijáró, elvégre ő, Krisztushoz fűződő kapcsolata miatt, a legkiválóbb. Mária nagyrabecsülésének ily mértékűvé válását és annak elterjesztését nemcsak a keresztény hitszónokok – mindenekelőtt a dicsőítésben előljáró ciszterek, ferencesek és domonkosok⁷ – beszédei, hanem a világi források is bizonyítják.

Mária gondoskodó anyaként való előtérbe kerülése megengedte, hogy a gyámolító és védelmező tevékenységű szerzetesek a maguk munkáját is anyai feladatként éljék meg. Bernát éppúgy édesanyai dolognak tekintette szerzetestársairól, rendjéről, vallásáról való szeretetteljes gondoskodását, mint maga Szent Ferenc, erről tanúskodott az őt megörökítő, 1246-ban vagy annak táján írásba rögzített *Legenda trium sociorum* feljegyzője.⁸ Ekkor még nem kizárólagosan női feladat a szellemi és a testi ápolás. Másrészt a feudális hűbérurat is föl lehetett ruházni női epitheton ornásszal, mi több, asszony is részesedhetett hűbérúrra vonatkozó, maszkulin tulajdonságot hangsúlyozó jelzőkből.

⁵ Klemencia francia grófnő oklevele. (1097. október 8. után) in VESZPRÉMY L. sor.szerk. 1999, 138–139.

⁶ SALA, O. 1993, 15.

⁷ SZÁNTÓ K. 1983, 472.

⁸ *Legenda trium sociorum*, XII, 51.

A feminin, általában a gyereknevelés szituációjából származtatott sajátosságok vallási és világi megjelenése és értékelése lehetővé tette, hogy a legfőbb anya, Mária korábban férfiakat értelmező tulajdonságokat kapjon, az ő tulajdonságaiból pedig férfiak is részesüljenek.

Közismert az is, hogy a keresztény közösség tagjait is szokás gyámolításra szoruló nőkként látni. Hildegard von Bingen egyik látomásában a gyermek Mária mellett hatalmas embertömeget látott, némelyek mitrát viselnek a fejükön, mások a püspöki méltóság palliumát. A mitra és a vállszalag férfiviselet: ebből biztosan tudhatjuk, a csoportban férfiak – legalább papok és püspökök – is tartózkodnak. Bingen ennek ellenére, nyilván a szüzesség okán, Sion lányainak nevezte őket.⁹

A keresztes hadjáratok végével, 1291 után, a Mária-tisztelet emelkedésének eredményeként a búcsújáró helyek is a Mária-kultusz színterévé váltak. Egy 14. századi legenda szerint az angyalok a szent család házát egyetlen éjszaka alatt a szentföldi Názáretből a dalmáciai Tersattóba telepítik, s onnan 1295-ben Loretóba – miáltal e városka Krisztust és Máriát egyformán méltató búcsújárók célpontjává vált.

Mária személye – némely szentével egyetemben – szorosan hozzátartozott a mindennapi élethez, tisztelete nem korlátozódott ünnepeinek idejére. A nőtiszteletet magába foglaló lovagi eszmény és a hivatalos cultus hyperdulie mellett a hagiográfia, a keresztes hadjáratokban megerősödött ereklyetisztelet is lehetővé tette ezt, ahogy az is, hogy Mária alakjához kapcsolódott a keleti – indiai eredetű, a moszlimok által közvetített – rózsafüzér, majd a későbbiekben a rózsafüzér-társaságok tevékenysége.

Mária alakját egyszerre s ugyanolyan módon lehetséges volt szentséges és profán módon is fölékesíteni: magával az újszülött Krisztussal, illetve a gyermekkel, az anyához és gyermekéhez kapcsolt makulátlanság- és vértanúságjeggyl vagy csak a teljesség és szépség rózsájával. Érthető a törekvés, hogy az emberi tulajdonságokban is az Istenanya legyen dicsőítve.

A 12–13. században a Mária-kultuszban átmenetileg ambivalens jelenségek tűntek elő. A vallásos költészet olyan elegáns francia költeményt produkált, mint az ismeretlen szerzőű, bensőséges és árnyalt érzelmet bemutató *Mira Dei caritast* (13. század), amelyben a növényi hasonlatokon nem feltétlenül az isteni jelleget, hanem akár a hús-vér asszony tulajdonságait érthették. Máskor pedig hol Máriát, hol a világi nőt a másakra inkább jellemzőnek talált értékelésekkel dicsőítették. Pl. a Mária-toposzok némelyike, így a piros rózsza és a fehér lilium, csak a mélyebb olvasatban tárták fel hagyományos értelmüket, a kevésbé beavatottnak, kifejtetlensége miatt, nem erkölcsi, csupán testi jelzőknek tűnhettek. A részletszegény utalás önmagában nem – csak az utalások rendszerének útmutatása alapján – olvasható a szellemi örökségnek megfeleltethetően.

*Csodálatos szerelem!
Testet ölt az Isten.
Sohse hallott kegyelem,
mag fogan a szűzben!*

⁹ HILDEGARD VON BINGEN: *Liber scivitas*, II. (A megváltás tüzes műve), Ötödik látomás.

*Óh újféle házasság:
csillag megy a naphoz.
Képtelen, szent anyaság:
szűzlány gyermeket hoz.*

*úgy született, az anya
foltja-kára nélkül,
Isten, Istennek fia,
saját jegyesébül.*

*Mózes ahogy hentergett
a gyékénykosárban,
csodamód úgy szendergett
Isten a leányban.*

*S mint a gondolat suhan
a szív rejtekébül!
Aki bűn nélkül fogan,
szűl fájdalom nélkül.*

*Fülön át és lelken át
szállt be szent testébe
s nem szakítá nyílt nyomát
amerre kilépe.*

*Ha sugarat ont a szem,
nem veszti világát;
így a virág-anya sem
veszíti virágát.*

*Mint üvegen a sugár
ahogy átsugárzik,
mégis rajta semmi kár,
sérelem se látszik:*

*Fehérebb mint lilium,
tavaszibb mint rózsza,
légy fiadnál, Szűzasszony,
szíviünk szószólója,*

*hogy ne várjon holtan a
zord pokol homálya:
veled inkább, szentanya,
egek lakomája!¹⁰*

A verssorok végének összecsendülése a memorizálандó tartalom rögzülését segítette, de a vers egységes jelképrendszerében a szimbólumok egyedi kifejtésének nem adott esélyt. A Szűzasszony liliumnál fehérebbisége s a rózsánál tavaszibbsága, ha a vers fragmentumaira esik szét, már nem gondoskodik a jelképrendszerből következő értelmezésről. A rózsza, az újra (Évával szemben az új asszonyra, Máriára) téve a hangsúlyt, a tavaszias-ságot hivatkozta – s nem explicite a bevezetettebb rózsaszínre –, ugyan hozzájárult a szöveg tavaszidéző frissességéhez, de a részlet jelentésének megértését nehezítette.

A rózsza e korszak kezdeti világiasságában újszerű kapcsolatba került az anyasággal. De a 13. században élt domonkos szerzetes, a teológiai szöveggyűjteményt összeállító Strassbourgi Hugónak (Hugo Argentinensis) a virágkorát élő skolasztikus himnuszköltészet minden jellegzetességét, képi rendszerét felmutató, elmélyülten vallásos Szűz Mária-dicséretében is kiejtette a megváltozóban levő asszonykép: életszerűbb, zsenge természetképek segítségével hatásosabb hasonlatok jelentkeznek. Az ugyan még nem profán, de emberszerűbb irányba mutató hasonlatok lehetővé tették, hogy egyértelműbbnek – festőibben – mutakozzon az ábrázolt látvány. A kései középkor elmosódott határu világi és vallásos irodalmának és képzőművészetének – tárgyának azonossága mellett – másik erőteljes vonása az, hogy realisabb és referenciálisabb is. S Mária anyaként ábrázolásai a példák.

¹⁰ *Világ világhossága* 1992, 121–122. Ford. Babits M.

Az *Ave, mundi Domina* szerzetesi költemény, akár egy enciklopédia, valamennyi Mária-jegyet felsorakoztatja: tengeri csillag, hárfa, drága nárdusz és gyöngy, Napnál is, napfénynél is fényesebb alak, kegyelem kútfője, tükör, illat, a szív balzsama, a bölcsesség szava. Jól ismert mind, összerendezetten feltűntek már az 5–6. századi eredetű Pseudo-Epiphánios Szent Istenszülőt bemutató *V. homiliájában*¹¹ is. S e toposzok között kétszer is megjelent a rózsá, mint a méltatott bíborszín hordozója s mint a vértanúság jegye. Mária tehát

*Rózsaszíromnál bíborabb,
Liliomnál vidorabb,
Édennél kívánatosabb.*

...

*Szüzi szépség, ifjúság,
Vértanuk közt rózsáág,
Szegényeknek drágaság.*¹²

A vértanúk – a rózsák – között Mária, elsőbbsége jogán, rózsáág. Lehetett volna, miként máshol a virág virága, virágok közt rózsá, rózsá rózsája, rózsák rózsája is, ám a szemantikai fokozást itt az egy gally sok virágúvá tétele, a rózsáággá gazdagítás jelenti. A jellemző anyagi jegyekkel busásan ellátott asszony továbbra sem önmagáért méltányolt: számos részlettel ellátott alakját fia teszi értékelhetővé. Jóvoltából Krisztus megbecsült:

*Számkivetésiünk után
Ő szépségében trónusán
Fiad mutasd meg, Szűzanyám.*

Azon himnuszok, amelyekben bevezetett jelentéseivel minduntalan előfordul a rózsá, közösségi jellegűek. Az areopagita misztika, illetve a szegényrendek világi dolgokkal hivatkozó metafizikai kijelentéseinek segítségével előtérbe állított Elemi világ átél és teológiailag hiteles, s az áhítati versek is hasonlóak – de a személyes és egyedi élmény nem nyilvánult meg bennük. A skolasztika és a gótika megszólított alakjai között Mária emelkedett ki – ez a tematikai bővülés indokolta a rózsá megidézetségének növekedését.

2. LEGENDA AUREA

A laikus vallásosság Európa-szerte egységesedő képzeteinek kialakulását nemcsak követte, hanem szolgálta is a prédikátor Jacobus de Voragine (1230–1298) által összeállított legendárium. A gyűjtemény szándékáról vall, hogy elterjedésekor több címen, hol *Legenda novaként*, hol *Legenda sanctorumként*, hol a könyv végére utólag illesztett, Pelagius pápa dicsőségét elmesélő történet alapján *Historia Lombardica*ként nevezték, míg nem megkapja a végső címét. A kontinens szinte minden népe számára lefordították

¹¹ PSEUDO-EPIPHANIOS: *Homilia*, V, Patrologia Graeca, 43, 485–501.

¹² *Világ világossága* 1989, 143–144. Ford. Sík S.

(franciára éppenséggel hétszer)¹³ a *Legenda Aurea*t. Sikeréhez hozzájárult, hogy tökéletesen kielégíthette úgy a latin, mint a vulgáris nyelvű olvasók igényét, s még ha újdonságnak is tételezte magát, a korszak mélyből feltörő szentkultuszát támogatta.

A skolasztika szabályait szemmel tartó lombardiai tartományfőnök, domonkos szerzetes 1261–1266 között összeállított legendagyűjteménye a *Bibliára* s az egyházatyák, a mártírok és rendalapítók történeteire épült, de felhasználta a népi, illetve a rendi emlékezet elemeit is. Szerkezetét az egyházi év eseményei adták, a karácsonyi, a húsvéti és a pünkösti ünnepköré, s az, hogy feladata a napról napra követhető, emlékezésre méltó események közérthető elmondása volt. A gyűjtemény a szerzetesek számára készült, mindennapi olvasmányként, illetve közös felolvasásra, de mivel a vallási és a világi kultúra elválásának kezdetén született, a jámbor világi olvasók szintén használták. Utóbb gyakran egyedüli forrásként szolgált: a másolataiból készültek a prédikációikra, a térítésre, eretnekek visszahódítására vagy a hit fenntartására vállalkozó szerzetesek, s ezek némelyike kódexekben is megmaradt.

A *Legenda Aurea* alapján tudható, hogy minden jó és hasznos eredője – legyen az íz, szag, szín, táplálék, hang vagy tapintás – a szellem magasságából, minden kártékony és kellemetlen inger a pokol mélyéről érkezik. S tudható az is, hogy a rózsát a metafizikai világ jegyei rendelkezik, s a legendák káprázatos csodái között érthetően van jelen. Másrészt fölfedezhető, hogy a rózsacsodák leginkább két időszak, a patrisztika korának mártírológiai irataiban s ennek hitelesítő jellegére támaszkodva, a 12–13. században formálódó szentséges történetekben rajzolódtak ki részletgazdagon. A *Legenda Aurea* három évszázad szorgosan lapozott olvasmánya: népszerűsége egybeesett a romanika végével, a kifejlődő gótikával s a korai reneszánszsal, amikor mind a szakrális építményekben, mind a mindennapjaikban minden eddiginél bőségesebb képi és írott rózsajelképpel vetétek magukat körül, csodahitüket támogatandó, az emberek.

A 15. századig kb. ezer másolatát ismerik, a későbbi kötetek száma is magas – 1470–1500 között 156 kiadásáról tudni, míg a *Biblia* kiadására „csak” 128 alkalommal került sor.¹⁴ A 16. században megjelentek azok a humanisták által gondozott hagiográfiai források, amelyekből a legendák táplálkoztak, így a *Legenda Aurea* változatai iránti érdeklődés – a klerikus műveltségben mindenképpen – megcsappant, majd szertefoszlott.

Az édes illat

A szentek kultuszát ápolandó, a Jarrow-i kolostorban Beda Venerabilis volt az, aki elsőként kezdett a martyriologiumok átalakításába. A kalendáriumok adatait legendarészletekkel egészítette ki, amelyek, mások által, idővel történetté kerekedtek, olyanokká, amelyekbe a históriákat igénylők szája íze szerinti mirabiliumok zsúfolódtak. A létrejövő liber legendoriust a liturgiában használták föl. A szerzetesek éjszakai zsolozsmájában a vacsora után felolvasott egyetlen legenda nyújtotta a szükséges háttérismeretet. Beda tisztelettel emlegetett tevékenysége az oka, hogy a 13. századi gyűjteménybe az ő élet-

¹³ MADAS E. 1990, 315.

¹⁴ Seybolt becslésére Madas E. hivatkozik. In VORAGINE, J. DE 1990.

históriája is bekerült. A presbiter és szerzetes halála bekövetkeztével az oltárt, amely előtt elhunyt, szentségét tanúsítandó illatfelhő borította el.

Számos szenttörténet csodajegye a tetem (*Szent János a porta latina előtt; Szent Pál apostol; Szent Elek, Szent Domonkos*), illetve a lakhely (*Szent Vitus és Modestus*) megjelenő illata.

A *longobárdok históriájából* című krónika szerint, amelyet a *Legenda Aurea* végére csatolt a genuai érsek: „midőn bevégezte szavait, békében elszenderült, s olyan illat töltött el mindent körülötte, hogy az ember szinte a paradicsomban gondolhatta magát.”¹⁵ A Paradicsom érzékszervek által tapasztalható jegyekben bővelkedő leírása a kora kereszténység óta gazdag: az ízek és szagok, a fények, hangok, taktilis élmények és színek garmadájával jellemzett hely nyugalmas, s a 3. századtól a 12. század felé haladva egyre idillibb környezetet ígért a földi élettől megváló embernek.

Az írek 4–5. század fordulóján tevékenykedő szentjének, *Szent Patriknak* a legendájában a purgatóriumjárás végén föltűnt egy város, amely maga a paradicsom: „Amikor végtére odaát volt, gyönyörűséges rétre érkezett, hol tarka virágok csodálatos édességgel illatoztak, és ekkor két szép ifjú jelent meg előtte, kik egy ékes-szép városba vezették őt, amely aranytól és drágakövektől csodálatos fényben tündökölt, s melynek kapuján csodálatos illat áradt kifelé, hogy szinte újjászületett tőle [...] és úgy érezte, minden fájdalmát és minden utálkozását elfelejtette tőle.”¹⁶ Az érzékszervi tapasztalatokra hivatkozás két szempontból érdekes: egyrészt mert képzetet ígért a paradicsom természetéről (a paradicsomi állapottal megegyező tulajdonságú volt a perzsa kert és a keresztény hortus conclusus), másrészt pedig, mert a 10–13. század középkori emberének gondolkodásában bekövetkező változásra utalt: immár csökkenőben a hivatkozás a hagyományra, kisebb jelentőségű az elődökre való rámutatás, az elmondottak ilyen formájú hitelesítése. Az igazság elfogadásához, bármekkora is volt azok száma, akik a hagyomány elemeit ismerték, tények, megfigyelések, összefüggések fölfedezése vált szükségessé, s az, hogy mindezek ellenőrizhetők legyenek. A megfigyelések akár meg is változtathatták a korábbi, mozdíthatatlannak tartott véleményeket.

A kételkedés joga éppen akkor jelent meg, amikor a csodák világa töltötte ki az emberi képzeletet. Bár Jacobus de Voragine *A hét szent alvó* legendájában a hagyományt elfogadva mindvégig azt állította, hogy a Decius császár haragja elől barlangba rejtőző ephesusi keresztény ifjak 372 évnyi álomba zuhantak, a legenda végén mégis megjegyzi: „Hogy 372 éven át aludtak volna, kétséges, mivel az Úrnak 448-ik esztendejében támadtak fel, Decidius pedig mindössze egy évig és három hónapig uralkodott, tudniillik az Úr 252. évében. Így hát nem alhattak, legfeljebb 196 éven keresztül.”¹⁷

*A keresztényüldözés mártírjai
kiknek orcája virult, miként a rózsza,*¹⁸

¹⁵ *Legenda Aurea*. A longobárdok históriája. 1942, 61. Ford. W. Petrolay M.

¹⁶ *Legenda Aurea*. L. Rec. Th. Graesse. Vratislaviae 1890. Ford. W. Petrolay M.

¹⁷ *Legenda Aurea*. A hét szent alvó. Ford. W. Petrolay M.

¹⁸ *Legenda Aurea*. A hét szent alvó. Ford. W. Petrolay M.

I. Theodosius uralkodásának harmincadik évében, 372-ben, a kicsírázó eretnekségnek példát szolgáltatandó ébredtek, avagy támadtak fel, majd hogy a helyi püspök hitelt adott a jelenésnek, s magát a konstantinápolyi császárt is elhívta tanúbizonyságot tenni, immár hamarosan „a földre hajtották fejüket, elaludtak, és átadták lelküket Istennek az ő rendelése szerint”.¹⁹

A rózsza színe azt bizonyította az arcon, hogy a keresztény ifjak az isteni környezetből tértek vissza, s az örökké virágzó élet romolhatatlan jegyeit viselik képükön.

A tüskével védett szent

A szeptember 1-i ünnepre való Aegidius, azaz *Szent Egyed* legendája egyszerre mutat kapcsolatot a görög állat- és növénymítoszokkal, valamint a korai német képzetekkel, amelyekben a rejtkehelyet szűrős, könnyen vérző sebet ejtő bozót védi az illetéktelenek elől. Az írásokat magányosan tanulmányozó, a gyógyításban járatos, az emberek elismerésének veszedelmétől irtózó Egyedet remeteéletében a forrás menti barlangban társa, egy szarvastehen szolgált, s a napnak bizonyos óráiban italával jól tartotta. Az e szarvasra vadászó király, püspök és kíséretük egy vigyázatlan nyíllal megsebesítik a vént, s ekkor találnak rá:

*És mikor a kutyák, mint annak előtte, nem merészkedtek közelébb menni a remetelakáshoz, hanem ugatva visszafordultak, a sűrű csipkebokroktól megközelíthetetlen helyet kör formájában körbevették. Ekkor a katonák, fegyvereikkel ösvényt nyitva a barlanghoz mentek, és láttak egy aggastyánt szerzetesi ruhába öltözve, haja fehérsége és éveinek sokasága folytán tiszteletreméltót, kinek térde előtt fekiüdt a szarvas.*²⁰

Máté apostol legendája a földi édenről szintén úgy tudósított, mint az a hely, ahol „tövis [...] nem terem (Zsid 6,8)”.²¹

Rózsacsodák

Az ephesusi ifjaknak, akik visszaérkeztek az emberi életbe, hogy tanúságot szolgáltassanak a paradicsomi életről, rózsapiros az arcuk: szentségük a szellemiség színe által is kifejeződött. A *Legenda Aurea* ezen kívül tartalmaz más rózsacsodákat is, s mindegyik rámutatott az isteni szellem tüzére, színére, illatára és helyére.

A diocletianusi és maximianusi korban élő császári katonára, a Tizennégy Segítő Szent közé sorolt Szent Sebestyénre (?–288 k.) január 20-án emlékeztek a hívők. Sebestyén részt vett a keresztényítéásban, s a testőrtiszt árulásán felháborodott Diocletianus császár (uralkodott: 284–305) halálra nyilazásra ítélte. Az ifjú azonban túlélte a sebeket, s a keresztényüldöző császár vádlójává vált. Kínszenvedések sora várt rá. A *Legenda*

¹⁹ *Legenda Aurea*. A hét szent alvó. Ford. W. Petrolay M.

²⁰ *Legenda Aurea*, CXXX. Ford. W. Petrolay M.

²¹ JACOBUS DE VORAGINE: *Legenda Aurea*. Rec. Th. Graesse, 1890, Vratislaviae. CXL. Ford. Sarbak G.

Aurea szerint a vértanúság szerelmére biztató Sebestyén Róma városának bálványimádó prefektusát is meggyógyította és megkeresztelte. Ezért a prefektus fia, Tiburtinus fölvette a hitet, amelyért a mártírságot is képes volt elszenvedni:

Szent Tiburtinusnak megparancsolták, hogy az odahordott izzó szénen vagy mutasson be italáldozatot az isteneknek, vagy mezítláb járjon rajta. Keresztet vetván a parázsra lépett, és ezt mondta: „Úgy tűnik, mintha rózsaszirmon járnék a mi Urunk Jézus Krisztus nevében.”²²

A legendás Sebestyén tisztelete a 4. században kezdődött, s a katonák, a rendfenntartásban résztvevők imádkoztak hozzá, s mert a pestisjárványok ellen is hozzáfordultak, az orvosok is a patrónusok egyikének tekintették.

Dorottya (február 6.) története viszonylag hű átírata szenvedéstörténete iratának. A születése után megkeresztelt leányt erénye, szépsége, békessége minden lánytársa fölé emelte, ezért ellene fordult az ördög, s íránta Fabriciusban, a tartomány helytartójában bűnös testi vágyakat ébresztett. Dorottya megvallotta, hogy keresztény, s vállalta a kínszenvedést: a forró olajban sütést, a börtönt, a kínpadot. Mindent túlélte. A helytartó

Így szólt ekkor Dorottya-hoz: „Meddig fecséreled az időnket, te boszorka? Vagy áldozol, és életben maradsz, vagy fővesztéssel lakolsz!” Dorottya örömmel sugárzó arccal válaszolt: „Akárhogy erősködöl, kész vagyok Krisztusért, az én Uramért és Jegyesémért vállalni a szenvedést. Övé a gyönyörűségek kertje, ahol rózsákat és almát fogok szedni, és vele örvendezem mindörökké.” Hallván ezt a zsarnok, felhorkant, és megparancsolta, hogy furkósbottal addig verjék szépséges orcáját, míg el nem fáradnak a pribékek, és arcvonásainak nyoma sem marad.”²³

A szentségével átitatott, szétvert, ismét börtönbe vetett Dorottyát másnapra meggyógyította az Üdvözítő. S amikor reggel a város falán kívüli vesztőhelyre kísérték, kigúnyolta a birodalom főjegyzője, Theophilus, s arra kérte, jegyese díszkertjéből küldjön majd számára rózsát. Dorottya azokért fohászkodott, akik majdan az ő tiszteletére, kínszenvedéseinek emlékére imádkoznak, s őt magát, mert áldozatát elfogadta, magához vette az Úr. A bakó előtt lehajtotta a fejét:

Ekkor egy bíborba öltözött fiú jelent meg, mezítláb, göndör fürtökkel, ruháján csillagok ragyogtak, kezében keszkenő, vagyis egy kosárka, három rózsával és ugyanannyi almával.

Dorottya utolsó kérését teljesítendő, az ifjú a gyümölcsöt és virágot elvitte az előljáró palotájába, azzal, hogy a vértanú küldi azt Jegyese paradicsomkertjéből.

²² JACOBUS DE VORAGINE: *Legenda Aurea*. Rec. Th. Graesse, Vratislaviae, 1890. XXIII. Ford. Sarbak G.

²³ JACOBUS DE VORAGINE: *Legenda Aurea*. Rec. Th. Graesse, Vratislaviae, 1890. CCX. Ford. Madas E.

Theophilus ekkor Krisztusnak, Dorottya istenének dicséretére és dicsőítésére fakadt, akinek hatalmában állt, hogy februárban, midőn hideg szorongatja a földet, és egyetlen ágacska sem rügyezik, rózsát és almát küldjön annak, akinek éppen akar.²⁴

Dorottya a kappadókiai Cesarea lakója volt: a térség klimatikus viszonyai februárban, ha a rózsavirágzást nem is, de a rügyezést lehetővé tették.

A változatos csodák sorába tartozó rózsacsoda összetett. Felfokozottságához járult, hogy a virág és gyümölcs származási helyül a Paradicsom mint díszkert neveztetett meg. S az, hogy a szentháromságra utaló hármas szám is megjelent. A rózsza – szokatlan módon – nőmártír jutalma és adománya, ámbar a virág Krisztustól eredt. Maszkulin és feminin alakok virágunkkal történő összekapcsoltsága arra utal, hogy a férfi és női szenttulajdonságok hasonlóan értékelődtek – a skolasztika szövege ebben támaszkodhat a vértanúaktákban megnyilatkozott szemléletre. A rózsza mint vérszimbólum kiegészült egy újjal: hiszen szenvedése jutalmát Dorottya fölládozza a főjegyző üdvösségéért, így az egy közvetítő szerepet is kijelölt. Végül az is a csoda hatását fokozta, hogy a rózsát olyan évszakban adták át, amikor nem virágozhatott volna.

Szent Péter apostol keresztre feszítésekor (június 29.) szintén rózsák jelezték az elpusztult kiválóságát. Péter arra kérte a kivégzését elrendelő Nero ellen feldühödtöket, hogy

...ne akadályozzák meg vértanúságát. Az Úr pedig – amint ugyancsak Hegesippus és Linus mondja – megnyitotta azok szemét, akik ott siratták, hogy lássák, amint angyalok veszik körül rózsákból és liliomokból font koszorúkkal, és a kereszten függő Péter egy könyvet vesz át Krisztustól, melyből fennhangon olvas. [...] Péter, látván, hogy a hívők látják dicsőségét, hálát adva, és a hívőket Istennek ajánlva, kilehelte lelkét.²⁵

Hegesippos – legyen akár a 2. században élt palesztin író, akitől töredékeket tartalmaz Eusebius *Egyháztörténete*, akár az eltorzult nevű Josephus Flavius – és Linus szemtanúként idézése, a másokkal való hitesítés a csodák szokványos kelléke.

Szent Cecília (november 22.) legendájában a vértanúakták ismert koszorúit alkották a virágok. A szűz kérésére megkeresztelkedett férj visszatért Cecíliahoz.

A hálósobában talált rá, amint az angyallal beszélgetett. Az angyal kezében pedig két koszorú volt, rózsákból és liliomokból. Az egyiket Cecíliának, a másikat Valerianusnak adta.²⁶

Valerianus bátyja fölfedezte a rózsák vonzó illatát, s a megrendüléstől maga is megtért. Valerianus felfedte Tiburus előtt a rózsaillat okát, s azt mondta:

²⁴ Uaz 73.

²⁵ JACOBUS DE VORAGINE: *Legenda Aurea*. Rec. Th. Graesse, 1890, Vratislaviae. LXXXIX. Ford. Madas E.

²⁶ JACOBUS DE VORAGINE: *Legenda Aurea*. Rec. Th. Graesse, 1890, Vratislaviae. CLIX. Ford. Bárczi I.

*Miként közbenjárásomra megérezted illatukat, így, ha hiszel, látásukra is képes leszel. [...] Álomban élünk mostanáig, de most már megmaradunk a valóságban.*²⁷

A rózsairat – miként Krisztus a hívei számára az Úrhoz, miként Mária Krisztushoz – közbenjáró szernek mutatkozott: ha hívő érzi, akkor láthatóvá vált számára az illat forrása, a rózsza, amely – az előző gondolatátvitelnek megfelelően – a paradicsomi csoda közvetítője.

A rózsza összetett szerepén kívül egyszerű csodajelképnek is megmaradt. Szent Máté apostol egy etiópiai városban a népnek arról az elvesztett földi paradicsomról, az Édenről beszél, amely helyett a megszolgáltak jutalmul kapják az égit.

*...az magasabb minden hegynél és közel van az éghez, tövis és bojtorján nem terem ott (Zsid 6,8), a rózsza és a liliom el nem hervadnak, nincs öregség, az emberek mindig ifjak maradnak, az angyalok muzsikáját hallani, és a madarak a hívásra rögtön engedelmeskednek. Ebből a földi paradicsomból vettették ki az ember – [...] – de Krisztus születése révén a mennyi paradicsomba kapott meghívást.*²⁸

Jeromos nyomán készült – a rózsát is hivatkozva – Szent Hylarion legendája.

*Hylarion szent szerzetes volt [...] Szülei még bálványokat tiszteltek, ő azonban, mint mondani szokták, úgy virult ki, mint rózsza a tövisek közül.*²⁹

A *Legenda Aurea* felsorakoztatott virágjelképei, miként az aszketizmusra törő mozgalmak, ugyanazt állították: megerősödött a keresztény antikvitás és a virágzó középkor közötti kapcsolat, s miközben a szerzetesi s a rendi törekvések megtalálták a maguk Szent Benedekig, Szent Ágostonig, Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitészig visszanyúló hagyományait, felszínre hozták az ókereszténység naiv csodajegyeit. Az együgyűség vádjától is igyekeztek azonban megszabadulni, s a skolasztikus dialektika bizonyítási módjának elemeit elegyítették a csodás jelenések hitelének bizonyításába, amely ismét a rózsajelképek közé emelte a rózsza naturális alakját vagy legalábbis a virág karakteres vonásait.

²⁷ Uaz

²⁸ JACOBUS DE VORAGINE: *Legenda Aurea*. Rec. Th. Graesse, 1890, Vratislaviae. CXL. Ford. Sarbak G.

²⁹ JACOBUS DE VORAGINE: *Legenda Aurea*. Rec. Th. Graesse, 1890, Vratislaviae. CLXXXVII. Ford. Veszprémy L.

3. A NŐI SZENTEK NÉPSZERŰSÖDÉSE

A nemcsak a domonkos, de a ferences eszmeiség jegyeit is magán viselő *Legenda Aurea*, miként a többi legendákat egybefogó és ismertségükhöz hozzájáruló gyűjtemény, hatékonyan szolgálta a szentekről alkotott elképzelést követő magatartási módok elterjedését. A legendáriumok többféle szentségmodellje a férfiak, a nők, sőt a gyermeknevelés számára is útmutatást adtak. Az első a sorban a *Bibliában* megmutatkozó, az ókereszténység dokumentumai szerint is követett apostoli magatartás, amely a minta alapja. A szentséghez elvezető életvitel példáit a krisztusi minta nyomán haladó vértanúk is ígérték. Újabb típus a szerzetesszenteké, akik akár remeteként éltek, akár közösségben tevékenykedtek, nem a vértanúvá válás célját, hanem az akár ahhoz is elvezető szabályozott életút eljárásait tartották szem előtt. Szent Antal, Szent Ambrus, Szent Ágoston, Szent Jeromos, Szent Márton, Nagy Szent Gergely, Szent Benedek egyaránt a küldetésük kiteljesítése részének tartották teljes életüket s a rákövetkező testi halált. Követőik, a reformot végrehajtó, rendi és rendiségi szerzetesek, Szent Bernát, Szent Domonkos, Szent Ferenc, de az uralkodói dinasztiák nem egy alapítója és leszármazottja, maga is a kiteljesített életútból következő szentség modelljét követte és hirdette.

A modellváltozásban megfigyelhető, hogy az egyetlen, az életet és az élet utáni sorsot egyidejűleg szentségesítő vértanúvá válás aktusa helyére időben elnyúlt, a személy teljes életében lépcsőről lépésre követett, intellektuálisan indokolt folyamat kerül. A szerzetesi szentségmodell a közösséghez viszonyulás különböző formái szerint tagolható, Szent Antaltól a monostori életet nyugaton szabályozó Nursiai Benedekig s a kolostort is elhagyó vándorprédikátorokig. E modellben a Krisztussal megvalósítandó közösség mellé különböző kiterjedtségű hívőkörrel vállalt közösség is került, s a forma vitae szabályai szerint a szent élete mindkét irányba terjedt. S e táguló hatókör a 11–13. század között elérte a nőket is.

Mindaddig, amíg a szent halálával szerzi meg alakja megkülönböztethetőségét, élete csak utólag jelent követendő példát. A közösségtől többé vagy kevésbé elhatárolódó szentek is leginkább haláluk nyomán mutatkoztak meg teljes pompájukban; legelsőként azaz, hogy tetemük a paradicsomra utaló tulajdonságokat kapott. A relikviák a szentkultuszban a fizikai kapcsolatot s a szentből kinyerhető hatást jelentették. A szentek csodákat hagytak örökségül, s a csodák maguk is a szentek tovább élő, megnyilvánulni kész erejét igazolták. A szentkultusz harmadik modelljében a csoda már az aszketikus példa szerint alázatos, az egyház, illetve annak tagjai érdekében éppúgy, mint a Krisztusért – leginkább Mária módján – tevékenykedő személy életében megnyilvánult. S felemelkedése nyomán e csodák vagy az azok jellegét követő újabbak megismétlődtek – a hívők számára ugyanazt a közvetítést ígérve, ami a szent földi életének jellemzője volt.

A harmadik, a dinasztikus női szentek szentmodelljének kialakulásához együttesen vezetett a közösségbe tartozókról szóló elképzelések átalakulása, a hagyományban meglevő női vértanú szüzek szerepének átértékelése, Krisztus anyja alaktulajdonságainak részleteződése és mintául állítása s a nők tevékenységének (anyaság, gyermeknevelés, házimunka) sikeres újraformálása és értelmezése.

S az új szentségkép a Mária-kép bővüléséhez azzal járult hozzá, hogy a mennyei udvar ábrázolásai közé a trónoló, megkoronázott asszony képét, a Maestà-típust hangsúlyosabban alakította. A Szentanya, miként egy társuralkodó, Krisztus mellett ült, oldalán női

szentek, köztük a rózsás Dorottya, Cecília és Erzsébet. Mária és az alakja körül feltűnő, máriás tulajdonságú női szentek fontosságulásának bármelyik eredőjét tekintjük, mivel azok mindegyike antik keresztény előzmények sorát hívta segítségül, mindig jelen volt a rózsá. S a bővülő értelmű rózsá a szentmodell hangsúlyos vonásaira mutat.

A Mária-kultusz következményei

Abból a népszerűségből, amely Szűz Mária alakját övezte, a női szenteknek is jutott. A vallás nőket sújtó erkölcsi megítélése Éva tettének következménye. Az egyházatyák kétféleképpen viszonyultak a kérdéshez: Máriát új Évának tekintették, s ezért alakjáról, különösen keleten, később pedig már nyugaton sem mondtak le. Ugyanakkor a női szüzességét is érték-ként hangsúlyozták.

A nőket kizárólag a köznapi vallásgyakorlatokból nem rekesztették ki. Klerikusi szerephez azonban nem juthattak, s a női nem legjavának értékelt, gyarapodó számú, kolostorokban élő apácák vezetése is férfiak feladata maradt. A középkor első felének nőket elutasító szemlélete azáltal, hogy a clunyi reform felszínre emelte és idézte a késő antikvitás kori keresztény irodalom nőmártírjait, megváltozott. A női szent- és relikviakultusz fellángolt.

A 13. században a szentek közötti nők aránya 12%-ról 24%-ra emelkedett:³⁰ az egyház soha ennek előtte és utána nem fogadta be ekkora mértékben a nőket.

A női mentalitásra, érzelmegazdagságra s az anyai és női érzelmek átvitt jelentéseire szüksége volt a világi és az egyházi életnek. A nyugati, francia, angol, német, majd a közép- és dél-európai udvari kultúra lovageszményének lehet, hogy csupán kelléke volt a többé-kevésbé testetlen, csupán egyetlen érzelm tárgyául választott nő, de alakját nemcsak az égi, hanem a földi szerelem jegyei is körülvették. A kereszténység aszketista vonulatát képviselő misztikusok, krisztológiájukba építetten, szintén hozzájárultak az amor sanctus modelljének megteremtéséhez, amelyben, csakúgy, mint a világiban, a női közbenjáró szerep vált értékké. Krisztus jegyese nem csupán az Egyház, nem kizárólag az egyház tagsága, de Mária s az erre az életre felkészült nő is lehetett. Éppúgy, ahogy a lovagok számára a hűbérurat nő is jelenthette, illetve képviselhette, akit férfias eszményítő tulajdonságokkal ruháztak föl, míg a férfi hűbérurat a nőszerelemmel megillető jegyekkel látták el a trubadúrok és Minnesängerek. Szent Bernát ugyancsak női jegyekkel valónak tudta magát, amikor gondoskodó és közvetítő szerepét hangsúlyozta.

A nőt nehezen lehetett megfosztani kettős természetétől. A vágánsok és a dél-francia lovagok mulatságaiban társ, szövegeiben testi szerető, akár penetráns figura, a vándorköltők és lovagok éteri magasságba emelhető eszményképe, a ciszterciták Krisztusának alázatos, az Úr szenvedéséből részesedni akaró, meditáló alak. A 12. század sem tudott megszabadulni ettől a végletes szemlélettől – de a keresztes hadjáratokban a nyugati elképzelés megerősödött a bizánciak nyugati kereszténységénél kegyesebb Istenanya-képpel.

Az európai uralkodók között a Mária-kultusz legelső terjesztői közé tartozott, nyugati társainál egy évszázaddal korábban, a 11. század elején sürgetve azt, a magyar Szent

³⁰ KLANICZAY G. 2000, 171.

István király. Országá legfontosabb templomaiból némelyet a Szűz oltalma alá helyezett, köztük a királyi templomot és temetkezőhelyet, a székesfehérvári székesegyházat. A *Legenda Stephani* később keletkezett irat, s bár nem bizonyítja, hogy az utód nélkül maradt István király végrendeletében valóban Mária oltalma alá helyezte volna országát, azt azonban igen, hogy létrejöttkor a térséget az örökszűz istenanya patrónussága alattinak tudták. A Boldogasszony-tisztelet megnyilvánulása a 11. századból a térségben megült három Mária-ünnep – Gyertyaszentelő, Nagyboldogasszony, Kisasszony napja.³¹ A magyar terület környezetéhez képest fokozott Mária-kultuszát azzal magyarázták, hogy az ország, uralkodója politikája révén, mind nyugati, mind keleti keresztény befolyás alatt állt, s a clunyi hatást közvetítő Német-római Császárságból s az 5. századtól Máriát kitüntetetten megbecsülő Bizáncból egyszerre kapott indoklást annak megerősítésére.³² Az először Magyarországon megjelenő Regnum Marianum-eszme kialakulásához hozzájárult tehát a keleti ortodoxia s a Mária-kultusz.

A kereszténység belső terjedésére a 11–12. században a női vallásosság ígért széles terepet. A városi prédikátorok lelkes hívőkre leltek a nőkben. A vándorprédikátor Arbrisseli Róbert megalakította pauperes Christi (Fontévrud) rendjét, amely ismét föltámasztotta a kettős – egymás mellett álló női és férfi kolostorok rendszerét. A remeteközösségek hagyománya szerint létrejöttek a szerzetesrendiségek laikus testvérek intézményei, amely a világi férfiak vallásos tevékenységének új formáit biztosította. Elkerülhetetlenné vált a nők vallásos igényeinek kiszolgálása. Az ezt vállaló koldulórendek létrejötte előtt is voltak törekvések a feladat ellátására, III. Ince 1201-ben – az itáliai valdensek rekatolizációjára – létrehozta a humiliátusok rendjét, amelynek kanonoki, szerzetesi és laikus csoportjához párhuzamosan női csoportok kapcsolódtak. A vándorutakat konventházakká, a vándorprédikálást koldulássá cserélő ordo fratrum minorum tevékenységét örömmel fogadta a nép, csakúgy, mint az 1220-ban koldulórendként megalakult domonkosokat. A ferences és a domonkos rendek megszervezték a nőket kolostorokba tömörítő águkat. Német területen a domonkosok, francia vidékeken a minorita rend fogadta be végül a nőket. S ahol e rendi tagozódás nem következett be, ott a beginák életformája talált követőkre a mélyebb vallásosságú asszonyok köréből. Liège püspökségében az 1210-es években jött létre az egy pap vagy egy kolostor felügyelete alatt élő beginák vallási egyesülete azon nők részére, akik kiszorultak a túlszűfolt kolostorokból, illetve nem kívántak kötelező fogadalmat tenni. Így a nőknek ugyanolyan kolostori vagy laikus formákban gyakorolható, a világinál aszketikusabb életformát ígérő intézményrendszert alakítottak ki, mint a férfiaknak. A kolostorokat adományokkal támogató családokból, a vagyonosabbak leszármazottjai közül s a világi életmódjukat megváltoztatni kényszerülő uralkodói famíliákból rekrutálódó nők élettere a kolostor s a városi polgárság asszonyainak laikus közösségisége lett. A származását követő intézményi rétegzettség különbségének feloldásához, az átjárhatósághoz hozzájárultak az itáliaiak dicséretét kiváltó, önkéntes szegénységet vállaló közép-európai hercegnők. Tevékenységüket a dinasztikus törekvések amúgy is támogatták: a kitüntetetten állami szerephez jutó családok pozícióját a vallási szerepvállalás hitelesítette. A dinasztikus női szentek kanonizá-

³¹ KUHÁR FLÓRIS: *Mária-tiszteletünk a XI. és XII. század hazai liturgiájában*. Budapest, 1939.

³² KLANICZAY G. 2000, 126–127.

cióját s kultuszuk terjedését ugyancsak szorgalmazta az az uralkodói udvar, amely önmaga hatalmát, egy-egy rend segítségével, ilyen módon is szilárdítani kívánta.

A Mária-kultusz 13–14. századi vonulatával párhuzamos jelenség a közép-európai udvarokból kikerült, az apostolok életmódját követő, szentté avatott nők megjelenése. Szerephez jutottak azok a nemesi származású nők, akik a 12. században eretnekségnek tartott, majd a koldulórendek által elfogadott és a laikusok részére Európa-szerte közvetített aszketikus életmódot követték. A domonkosok és a ferencesek s a 13. századtól engedélyezett, őket követő, laikusokat befogadó harmadrendek vallásos eszménye a szegénység és az emberbaráti kegyesség volt. Ugyan e vallásos életeszmény elsősorban a városi tömegek figyelmére tartott számot, de az udvari kultúrába is behatolt, és azt is a hatása alá vonta. Az önsanyargatásig eljutó nők paradox módon képesek egyesíteni a koldulórendi ideált és a keresztényi elveket követő uralkodói dinasztiák lovagiságát – miközben ahhoz is hozzájárultak, hogy személyükkel dinasztiájuk auráját hitelesítsék. Eközben a nőkről több, mint fél évezrede rögzült, másodrendűségüket és esendőségüket hangsúlyozó képzetek megváltozását is elérték. A kereszténység, az udvari lovagiság ideálját ötvöző hatalom a 12. századdal a lovagkirályok és a férfiszentek megteremtőjévé vált, majd az újabb rendi törekvések által befogadott, egymást szüntelen erősítő Mária- és nőkép a női szentek megjelenését tette lehetővé, illetve indokolta.

A rokonsági kapcsolatokkal rendelkező, életszentségük okán szentté avatott hercegnők tisztelete a családi kapcsolatok értékelését hozza tehát magával. Az Erzsébet és Margit, Kunigunda (II. Henrik császár felesége), Hedvig és mások kínálta minta a Mária-kultusz alakulásában is tetten érhető. Szűz Mária ettől az időszaktól nemcsak a fiával, de rokonaival is körbe lett véve, Szent Anna tisztelete pedig éppúgy megerősödött, miként a Szent családé.

Árpád-házi Szent Erzsébet

Két igencsak kedvelt nőnek, a korábban tárgyalt vértanúszent kappadókiai Dorottyának és az életszentségével megjelölt Árpád-házi Erzsébetnek is rózsza az életerényére utaló jegye. A vértanú Dorottya története – még abból a korból, amikor nem egységesedett a kereszténységben a nők alacsonyabb rendűségéről alkotott vélemény – része volt a *Legenda Aureá*nak, bár a Th. Graesse-féle kiadásban csupán a függelék darabja. Erzsébetnek – a megváltozott nőcszményt követő – legendája esetében a hovatarozás azonban vitatott.³³ Kettejüket mindenesetre az asszonyi moralitás megítélése változásával, a késő román és a gótika festészetében virággal együtt ábrázolták, ami néhány évszázaddal később a látomásos női szentekhez is társult. Legjellemzőbb vonásuk azonban a patrisztikában kialakult nézetet követte: mindketten Krisztus szolgálóleányai, s a virágaikkal példázták, hogy mily nagyra értékeli Krisztus véráldozatát.

A szent, akinek életéhez a legtöbb középkori eredetű rózsacsoda kapcsolódik: Árpád-házi Erzsébet (1207–1231). A 13. századi legendaírók sokasága számára jelentett kihívást a türingiaiinak inkább, mint magyarnak tekintett királylány életének vonzó példája. A dominikánus Jacobus de Voragine és Dietrich von Apolda mellett a cisztercita Caesa-

³³ MADAS E. 1990, 318.

rius von Heisterbach és a ferences Celanói Tamás, sőt, rajtuk kívül több költő, így a francia Rutebeuf, illetve Nicholas de Bozon is elkészített egy-egy saját biográfiát. Ez nemcsak a hagiográfiai anyag gazdagságát jelenti, de azt is, hogy a legkülönbözőbb rendi és világi törekvéseknek akadt mondandója Erzsébetről, illetve arról a feladatról, amely a fiatalon elhunyt asszony kegyes élete jóvoltából beteljesedett. A népszerűség bizonyítéka az is, hogy IX. Gergely pápa 1235-ben, néhány évvel halála után máris szentté avatta Erzsébetet.

Jacobus de Voragine összeállításában a legenda Erzsébet királyi származását hangsúlyozta, s azt, hogy az ifjú, de már kegyes, a világ javaitól irtózó lány patrónájául a boldogságos szüzet választotta. Nagylelkűsége és alázatossága határtalan volt, s bár elutasította udvari feladatait, atyai parancsra feleségül ment a türingiai tartománygrófhhoz. Áhítattal foglalkozott a betegekkel, szegényekkel, s minden igyekezetével azon volt, hogy az alázatos Szűzhöz váljék hasonlóvá. Tevékenységével nemegyszer elérte, hogy Máriához hasonlatosnak tűnjön. Férje, a tartománygróf méltányosnak mutatkozott vele, s maga is buzgón követte Isten tettel és szóval történő dicséretében, míg keresztes lovagként, szentföldi látogatása alkalmával elesett. Az özvegy Erzsébet állhatatosan tűrte a megaláztatást, a nyomort, a gyóntatója által rárótt terhes és kellemetlen kötelezettségeket, s a tökéletesség csúcsára jutott. Kórházat építtetett, kegyessége, szegénygondozása példaszerű. Halálakor rögtön kiderült életének szentsége: édes illat párolgott teteméből, a madarak és angyalok szüzet dicsérő dallama töltötte be a levegőget, testéből gyógyító hatású olaj áradt. Csodákat tett nevének és érdemeinek említése, sírja fogadalmi hellyé lett, és a belőle, róla, illetve tőle származó ereklyék is tovább közvetítették szentsége különleges hatását. A legendában azonban szó sem esett rózsákról. Voragine arról sem tett említést, hogy Erzsébet a Türingiában megjelenő ferencesekkel kapcsolatba került, s részükre kápolnákat alapított.

Szent Erzsébet terjedelmes hagiográfiája aszerint is kettéválasztható, hogy tartalmazta-e vagy sem a virágok csodajegyét. Az első munkákban ezekre utalás sem történt. Erzsébet első legendája, a szentté avatása kérelmezéséhez készült *Summa vitae* (*Brevis narratio de vita*) Konrad von Marburgnak, Erzsébet domonkos gyóntatójának a munkája. A szentté avatáshoz szükséges vizsgálatok során tanúk sora vallott arról, hogy Erzsébet élete és kultushelye csodákban bővelkedik. A dokumentumok részét képezte Erzsébet négy szolgájának megható emlékezése, amelyekből 1236 és 1244 között a *Dicta quattor ancillarumot* s későbbi változatát, a *Libellus de dictis quattor ancillarumot* szerkesztették. Amíg Magdeburgi Konrád a vallásban elmerülő feleség és a világtól elvonuló, másokat segítő özvegy alakját örökölte meg, a négy szolgálóleány vallomása nyomán keletkező irat két újabb életszakaszt: a gyerekkort s a marburgi kórházi tevékenységet mutatta be. A *Libellus*, szemben Konrád tárgyyszerű és csupasz leírásaival, bővelkedett érzelmgazdag jelenetekben. A Perugiában tartott szentté avatás pápai prédikációja s a kanonizációs bulla Erzsébet szentségét a ferences harmadrendhez kötötte,³⁴ az egy évvel későbbi, 1236-os ereklyék felemelésére a hagyományos szentség jellemzőinek átrendezésével új legenda születésére szolgált indokul, amelyet a ciszterci Ceasarius von Heisterbach írt meg. A ferences kultusz fejleménye az a hamarosan megszülető új irat is, amely vélhetőleg II. Frigyes császár udvarának szemléletéről is vall: a *Beata au-*

³⁴ KLANICZAY G. 2000, 312.

tem *E. regiis orta natulibus* kezdetű életrajz. Celanói Tamás 1249-es *Vas admirabile, opus excelsije* úgyszintén a ferences szemlélet hangsúlyozója, melynek eredményeként Assisi Ferenc után Szent Erzsébet is a harmadrend példátlan mértékben hivatkozott alakjává vált. A türingiai szent életének földolgozását a domonkos Vincent de Beauvais 1244-es legendagyűjteménye, a *Speculum historiale* is vállalta, s ez a francia királyi udvar kegyességét mutatta. S mint említettük, a domonkos Jacobus de Voragine sem hagyta ki a *Legenda Aurea*-ból a *Libellus*-ból kiinduló legenda-átdolgozást.

A hagiográfia friss, egészen újszerű és lelkes ismétléseket eredményező motívumai a 13. század legvégével jelentkeztek. Toscanai eredetű a virággá átváltozó kenyér motívuma: „Egyszer, miközben vitte lefelé a konyhából elcsent ételt, az csodásan virágzó virággá változott az ölében.”³⁵ A *Beata Elisabeth filia Ungarorum in purpura et deliciis nobiliter educata* kezdő sorú legendához hasonlóan a Montecassinóban található ferences breviárium mindezt akként tartalmazta, hogy a szigorú férj meglepte a szegények számára kötényében ételmet vivő asszonyt, de annak hazugságát a csoda elkenndőzi:

Egyszer a gróf ott állt a konyha előtt, s amikor Erzsébet meglátta, elpirult, még nagyon fiatal volt akkor. A gróf hozzálépett, és a vele tartózkodó lovagok színe előtt, egy kicsit játékos hangon megkérdezte, hogy mit visz a kötényében. Amaz elmosolyodott és visszakérdezett: „Elhiszed, ha azt mondom, hogy rózsát viszek a barátomnak?” Mire a gróf: „Látni akarom!” És erre az engedelmesen leeresztette ölénél a ruha szegélyét, ahova a húst tette, és ott mindenki szeme láttára hirtelen gyönyörű illatozó rózsák jelentek meg, amiket szertehintett maga előtt. Mindenki csodálkozott, hogy hogyan tehetett szert télidőben ilyen gyönyörű rózsákra. A férj rájött arra, hogy felesége barátja, a mindenható Jézus Krisztus volt az, aki nem engedte, hogy Erzsébet a többiek előtt szégyenben maradjon.”³⁶

Az első változat volt az, amely apróbb-nagyobb hiányokkal és kiegészítésekkel Európaszerte népszerűsödött.³⁷ Hermann von Fritzlar 14. századi *Buch vin der heiligen lebine* című könyve az északi irányba terjedés ilyen korai dokumentuma. A német terület mellett a magyaron is feltűnt, ahol a szerzetes szerzők szintén ezekből az életrajzokból vették adataikat, de csak a 15. században.³⁸ Ekkor a lány elemőzsiája mutatkozott meg rózsaként a lányka kötényében.

A francia területen is ismerősek a rózsacsodák. A középkor két gyűjteménye foglalta egybe mindazokat az elképzeléseket és mesés történeteket, amelyek, a toszkánok mellett, az Erzsébethez utóbb kapcsolódó rózsalegendák előképei. Ezek Jacques de Vitry gyűjtése eredményeként (1240) váltak ismertté, majd prédikációs gyűjteményben kerültek továbbörökítésre és terjesztésre.³⁹ Némelyik visszautalt, amint azt a Szent Erzsébet legendájának eredetét kereső kutatók bizonyították,⁴⁰ a Provence-ban feljegyzett lovagkori rózsatörténetekre is. Vitry prédikációiban a csoda megtörténtét a korai keresztény már-

³⁵ LEMMENS, L 1901, 15–19. in. KLANICZAY G. 2000, 288.

³⁶ LABAN A. 1907, 104.

³⁷ SZ. JÓNÁS I. 1986, 174–175.

³⁸ SZ. JÓNÁS I. 1986,

³⁹ SURÁNYI D. 1985, 340.

⁴⁰ SURÁNYI D. 1985, 340 és RAPAICS R. 1932, 56–57.

tírok szenvedéstörténeteiben jelként értékelt illatömlés bizonyította: a felesége szobájába berontó férjet az asszony ágyában a rút belpoklos helyett a semmivel sem összetéveszthető, jellemző illat fogadta. Ezt az odort a németalföldi Thomas de Chantipré – *Bonum universale de apibus* 1263-as legendagyűjteményében –, ha nem is Erzsébet kapcsán, de a rózsákból eredeztette.⁴¹

Auxerre-ben a dominikánus Thomas de Chartres egyik prédikációja a szent erzsébeti leprosus-motívumot előlegezi. Az 1273 körül rögzített szöveg csupán egy Erzsébet nevű leányról szól, s a beteggondozóra rátörő férfi e leány pogány, indulatos apja:

*Ez a lány nagyon buzgó hitű és alázatos volt, szeretett kegyes és jótékony cselekedteket véghez vinni. Titokban befogadta a szegényeket a szobájába, megmosta a lábukat, és befektette őket a saját szép ágyába. Egyszer csak az történik, hogy megjelenik neki az Úr egy szörnyűséges leprás alakjában. A kegyes lány jószágosan befogadja, és megmossa a lábát. [...] Mindezt megtudta az apja, és amikor vádaskodva odajött, semmi egyebet nem talált az ágyban, mint szépséges rózsákat, melyek beillatozták az egész ágyat. Amikor azután megismerte mindennek az okát, megtért a keresztény hitre.*⁴²

A beteg helyén az ágyban virágok heverték a szent tevékenység indoklásául. Máshol a rózsák az asszony égi eljegyzettségének bizonyítékaként Krisztussá változtak.⁴³

Az 1293-ban a dominikánus Dietrich von Apolda által készített reinhardsbrunni szupplementum – *Vita S. Elisabethae, vita landgravii Thuringiae et b. Margaritae, quarum illa Andreae II, haec Belae IV Hung. Regnum filia erat* – Szent Erzsébet életrajzához kapcsolta mind a belpoklos hálósobában való ápolását, mind a férj megjelenését, mind pedig a beteg testének kereszttel való helyettesülését.

Árpád-házi Szent Erzsébet, II. Endre leánya, a német és a magyar, majd pedig az egyetemes egyház adakozó, közkedvelt szentjévé vált, aki három koronát is viselt, a hadjonként, a hitvesként és az özvegyként beteljesedett szent élete jutalmául. A hármaskorona, amely legelőször Krisztust illette meg, majd Máriát – majd a pápákat, akik tiarát viselnek –, a kiválóságuk miatt leginkább értékelték értékjelzője. A szent történetének különböző, tipizált epizódjait gyakorta ábrázolták itáliai, német–magyar, ferences, domonkos és cisztercita szellemiségű képeken. A *Santa Croce Bardi-kápolnában* Giotto (Firenze, 1317 k.) Erzsébet rózsá-alamizsnát oszt ugyanúgy, mint az 1320 környékén készült *Szent Erzsébet-freskóciklus* a nápolyi *Donnareginában*, illetve Lippo Vanni 1340 körüli szárnyasoltárán (Lowe Art Gallery, Miami).

A *Legenda Aurea* s egyéb francia, valamint németországi domonkos és itáliai ferences történetekre mutattak vissza a 15. századi magyarországi legendaváltozatok. Laskai Osvát (1450?–1504), a pesti ferences rendházfőnök latin nyelvű prédikációs könyve vagy a Laskait tanító Temesvári Pelbárt *De santis* beszédciklusát forrásként fölhasználó Karthausi Névtelen *Érdy-kódexe*, miként az előzmények, a királylányt a betegek és a szegények önzetlen istápolójaként, a testi örömeiről lemondó, a szenvedéseket kereső, a

⁴¹ RAPAICS R. 1932, 56–57.

⁴² Ms. BN lat. 16481, f. 214 in KLANICZAY G. 2000, 289–290.

⁴³ KLANICZAY G. 2000, 314.



11. ÁBRA. A trón bal oldalán álló Szent Erzsébet piros és fehér rózsákat tart kötétyében – ugyanolyanokat, amelyek Mária lába előtt, a vázában vannak elhelyezve. Ambrogio Lorenzetti Trónoló Madonna hat angyallal és hat szenttel című temperaképe 1335–40 között, talán kolostori megrendelésre készült. Siena, Pinacoteca Nazionale. In PROKOPP M. 1984, 23.

királyi élet gazdagságot elutasító s a szegénységet Isten iránti szeretetből vállaló szentként mutatta be, akinek a kereszténység kegyességében gazdagot és szegényt egymással összehasonlítóan állító életszentségét a virágok képviselték.

Az *Érdy-kódex* (1526–1527) szerint az ötesztendő, máris ájtatos életet élő, a világi hívságoktól elforduló gyereklánnyal ekként esett meg az első csoda:

Történék egy napon, mikoron nagy hideg volna, hogy úgy, mint senki ne látná, vinne apró maradékokat az vár kapuja elében az szegényeknek. És íme elől találá az ő atyja, csodálkozván rajta ennen maga, mit járna és hová sietne. Megszólíjtá őtet: „Fiam, Erzsébet, hova mégy, mit vissz?” Az nemes királ leánya, miért felette szemérmes vala, nagyon megszegyenlé magát, és megijede, és nem tudá félelmében egyebet mit felelni: »Ím, rózsát viszök.« Az ő atyja kedég mint eszös ember meggondolá, hogy nem volna rózsavirágzásnak ideje, hozzá hívá, és meglátá kebelét, hát mint szép rózsavirág az aszjú apró portéka.⁴⁴

Gyerekkorának másik rózsacsodája⁴⁵ akkor történt, amikor a Wartburg várában nevelkedő királykisasszonnyal apja közölte, hogy hamarosan feleségül kívánja adni. A kolostori életre eltökélten készülő leányka, rózsakoszorúval a fején, egy pataknál imádkozott, amikor atyja döntéséről értesítette. Apja akaratát alázattal elfogadva levette fejkét, s az erkölcsét képviselő virágokat a vízbe vetette. Gyermeki engedelmisségét jóváhagyva a rózsabimbók érett rózsává feslettek, s elborították a teljes víztükröt.⁴⁶

Az 1226. évi éhínségkor az általa osztott kenyér és sör is – a krisztusi előkép szerint – megsokszorozódott. A titokban elajándékozott kenyérfalatok, hiszen a kegyes Erzsébetet, adakozása⁴⁷ miatt, a germán férj feddően kérdőre vonta, rózsákká változtak.⁴⁸

A legenda leprosus története az Erzsébet jegyajándékát felélő Hermann tübingi örgróf várában történt, ahol a felserdült leányt feleségül adták Lajoshoz. Az egyes változatok⁴⁹ szerint a befogadott leprás, a kor legundorítóbb és legfélelmetesebb kórjától szenvedő beteg helyén – a grófi ágyban – Krisztus véres testét, illetve rózsákkal körbevett keresztet talált a feleségére rátörő ifjú Lajos. Az utóbbi elképzelés szerint alakult jelenetet ábrázolta a kassai székesegyház szárnyasoltárán levő – az *Érdy-kódex*nél korábbra datálható – táblaképek egyike.

⁴⁴ *Érdy-kódex*, 639–641 Nytár, 5, 476–487.

⁴⁵ RAPAICS R. 1932, 58.

⁴⁶ Laskai Osvát *Bega Salutis* című gyűjteményének 108–109. beszédei foglalkoznak Szent Erzsébettel, s itt van szó a vízbe dobott virágkoszorúról.

⁴⁷ Az adakozásból vezeti le az egyik változat az ún. köpenycsodát (*Érdy-kódex*): ...és nagy hálaadással és könnyhullatással reá vevé, és leányival el ura eleiben nyomatik nagy tisztóséggel, és elálméldának mind közönséggel, színének, szavának, személyének és ötözetinek szépségén... Mindez egy francia ismeretlen szerzőnél: *Midőn elhagya a szobáját, mindenki elámult az úrnő szépségén, akit a lélek sugárzása töltött be, és oly szép pír volt az arcán, mint a hajnali rózsza.* Sz. JÓNÁS I. 1986, 70.

⁴⁸ SEIBERT, J. 1986, 84.

⁴⁹ A leprosuslegendát a ferences szerzetes által készített, klarissza apácáknak szóló *Tihanyi kódexben* is megtaláljuk, amint a *Reinhardsbrunni Supplementumokban*, avagy egyéb hagiografiai anyagban is benne foglaltatik.



12. ÁBRA. A rózsza-csoda. Táblakép a kassai dóm gótikus szárnyas oltáráról. A festmény a Szent Erzsébet életét bemutató 12 kép egyike, s 1474–1477 között készült. A fehér fátyol, a szürke ruha Assisi Szt. Ferenc harmadrendjének öltözete, ám bár Erzsébet a rendnek nem volt tagja. A kép azt a ferences hagyományt mutatja be, amikor az ágyba fektetett beteg helyén a kereszt jelenik meg. A megfeszített Krisztust piros és fehér rózsavirágok borítják el.

A *Máté evangéliuma*⁵⁰ azon részének megfelelően cselekedett Erzsébet, amelyben Krisztus arról értekezik, hogy mindazok, akik az éhezőkhoz, szomjazókhoz, számkivetettekhez vagy betegekhez könyörületességgel fordulnak, őt magát támogatják.

Szintén az *Érdy-kódex* Karthausi Névtelenének előadása szerint Erzsébet

Néha kedég el-bement az szegényes hispotályában, és az rútságus poklosokat tapogatta, fejöket mosta és feresztötte. Történék egy napon, mikoron ura hon nem volna, hogy undok poklost megfereszte ennen házában, és nyugotá el ő uránk úrfiú ágyában két lepedő között. És azonközbe juta haza az ő vitéz ura. Íme nagy panasszal elejben esének az irégyök, kezdték nagy erősen vádolni az szent asszont, hogy tékozló volna, és nem tartaná takarékosan ő urának jószágát, szolgálit, es megölné éhheh-szoméhal, és mindenestől fogva gonosz életű volna. Mondának annak felette: „Ha kedég, nemmes uram, szavunkat nem hiszöd, ménj el-be ágyas házadba, és egy nagy szernyű undokságus poklost találsz úrfiú ágyadon nyugodni. Ám lássad, hogy mind élyen szertelen dolgokat el kell engedni.» Mikoron az jámbor úr azt hallotta volna, megindula rajta, és nagy hertelen mezejtelen fegyverét ragadá, mondván: »Mi dolog ez, akit hallok! Ha immáran jószágomat nem kíméli, avagy ennenmagamat kímélle!» Nagy haraggal beité az ajtót, hogy mind az poklost megölje, mind az szent asszont levágja. És mikoron felemelte volna az lepödt, látá hát, íme, az áldott megfeszült Jézus Krisztus nagy vérbe keverödvén fekszik az ágyon. Ottan megrettene, és bocsánatot kére tülle, és elenyészék Jézus Krisztus ölölle.

A vörös rózsza, miként a mártírsebre és -halálra, akként utalt Krisztus öt sebére, Krisztus vére pedig a földi erkölcsi normákat meghatározó mennyei szeretetre. Ez a szimbólumsor tette lehetővé, hogy a véres seb rózsája magát Krisztust vagy jelképét, a korpuszt helyettesítse, s a mennyei szeretet Erzsébetben való kitöltődésére mutasson. Krisztus testi szenvedése jegyeinek és a rózsának közvetlen kapcsolatát az 1300 körül készült *Röttgen-Pietà*n az öt, rózsaszíromszerűen megalvadt vérfolt is mutatta.⁵¹

Az Erzsébet-legenda három fejezete: a gyerekkor, a házasság és az özvegység, valamint a hozzájuk tartozó három történet (a gyerekkori, a télvíz idei rózsza, a felnőttkori köpeny- s végül a leprosus-történet) az emberi élet három szakaszát a rózsza jelentéstartományába illesztette, amelyeket ezek után megjeleníthetett a virág. Másrészt a rózsza a keresztény ájtatosság, az engedelmes alázatosság és a könyörületesség jeleként olvastatott.

Erzsébet halálakor „nagy szép mennyei illat ité meg a házat, és az szent test, mint az balsamom olyanná lén. És negyed napiglan eltemetetlen hagyák éjjel és nappal, édesködvén az szép illatban”. E mindent betöltő szagot a korai keresztények vértanútörténetétől kezdve e 10–12. századi legendáig kizárólag akkor lehetett érezni, ha valamely erényes és igaz ember földi élete végével rögtön az igazi életbe született – boldogként! A halál pillanata eszerint csupán rövid átmenet, amelynek semmi köze sincs az elmúláshoz.

A szintén Árpád-házi hercegnőről szerzett *Margit-legendában* (1360–1409. évek közötti fordítás 1510. évi másolata) – amelynek forrása Margit gyóntatójának, Marcellus-

⁵⁰ Mt 25.35–40

⁵¹ SEIBERT, J. 1986, 271.

nak 1276–1300 között készült latin nyelvű legendája – ugyanez az édes, csudálatos illat volt érezhető a sírnál: „Mikoron jutott volna Szent Margit asszonnak séréhez, kezdte érezni nagy édes, csudálatos illatot, miképpen ha ott valaminémű jóillatú kenetöt töttenek volna el. Kezde ez fráter illatozni ez szent szűznek fejénél és lábainál, és sokszor érzé ezt a csudálatos illatot. Mondá ez fráter Péter provinciálisnak: »Atyám, ez hely csudálatos illattal illatozik. Lássad, hogy oda valaminémű illatot vagy kenetöt ne töttenek legyenek.«”, majd pedig néhány mondattal később így folytatja: „...az koporsó megkészült volna két avagy három nap után, és mikoron az mesterök elvették volna az elebbi faragatlan követ az sérről, és akarnáják az verös márvánkoporsót az sérre tenni, legottan, hogy megnyitották volna az sért, és akarnáják reá tenni az verös márván koporsót, oly igen édes illatú pára, füst és illat jó vala fel az Szent Margit asszon koporsójából, mintha nagy sok rózsák voltak ott.”⁵²

Mennyei illatot árasztott az apáca is, aki a mennyországról adott hírt társnőjének, miután a szűzeknek kijáró koszorút viselhette a fején.⁵³ Az igazak halálát leíró szövegekben⁵⁴ többször megtalálható a szentek szentségének bizonyítékeként (az angyalok madarak formájában való összegyűlése és éneklése mellett) a mennyei születés jeleként a szentséget tanúsító illat.

Honorius Augustodienensis 12. századi *Elucidariuma* szerint: „...amikor az igaz halodik, őrangyala jön angyalok seregétől kísérve édességes dalokkal, és lelkét, Krisztus jegyesét elviszi a test börtönéből, s mérhetetlen fény és csodálatos illat közepette vezeti a mennyei palotába, a lélek Paradicsomába.”⁵⁵

Az a Máriát a korábbinál teljesebben magába foglaló, de krisztocentrikus példa, amelyet Erzsébet szentsége jelent, nemcsak a ciszterciek s még inkább a ferencesek és domonkosok megszólította tömegekben, hanem a dinasztikus kapcsolatok fenntartására ügyelő, hatásuk alatt levő elite is hatott. A dinasztikus szentség példaként szolgált számos rokon körből származó hercegnő számára. Kimutatható például a kapcsolat Erzsébet és a II. András házasságából származó Jolanta unokája – szintén Erzsébet – között. Őt, akit Portugáliai Szent Erzsébetként (1271/82–1336) ismerünk (aki egyébként a coimbrai zárda patrónusa, ezért található ott a temetkezési helye), felmenője rózsacsodái által jellemezzék, s attribútumának szintén a rózsát tekintik. Erzsébet és a Szentföldről rózsával visszatérő IV. Thibaut Champagne-i gróf családja között is kapcsolat látszik: Szent Lajos lánya, az Erzsébetnek megfelelő nevű Izabella 1255-ben V. Thibaut, Navarra királya felesége lesz; az ő számára írta *La vie saint Elysabel* verses Erzsébet-legendáját Rutebeuf, amelyet majd követ Nicholas de Bozon s egy harmadik szerző munkája is. A leprásokkal megkülönböztetően törődő Erzsébet és nagynénje, az állítólag maga is leprás Sziléziai Hedvig között a rokoníthatóságot a betegség jelenti. Mások Erzsébet minorita kórházalapítását követték, így a Hedvig alapította ciszterci kolostorban nevelkedő unokatestvér, csehországi Ágnes és testvére, Anna.

Az Erzsébet-legendák második, rózsacsodák által tipologizált formája a testiség újabb megnyilvánulását is problematizálja. Önmagában a beteg testtel való foglalkozás is utalt

⁵² *Margit-legenda*, 1–108 – Nytár, 8, 1–37; RMKód 10, 39–253

⁵³ *Péld.* 70–73 – CodHung. 4, 108–114

⁵⁴ TOLEDÓI JULIANUS: *Prognosticon*; SZENT ÁGOSTON: *De cura pro mortuiis gerenda*; PETRUS DAMIANUS: *Institutio Moniales* in SZ. JÓNÁS I. 1986, 18.

⁵⁵ AUGUSTODIENSIS, HONORIUS: *Elucidarium*, III, 1 in SZ. JÓNÁS I. 1986, 201.

arra, hogy naturalizálódik a vallás földi élethez való viszonya, s ez a jelenség ragadható meg abban is, amikor az élet végpontját értékelő, vértanúvá váló szentek helyett az élet-szentségű alakok megjelenésére került sor. Hasonlóan érdekes a leprosus-motívumban bekövetkezett változás: a rózsává, Krisztussá vagy keresztté változó leprás test jeleneteiben lehetetlen nem észrevenni az erotizálódás jeleit. A saját ágyba fektetett férfi vagy annak szimbóluma óhatatlanul szerelmi kapcsolatra utal, még ha égi is ez a szerelem. A jegyes és a vőlegény együttléte a cisztercita magyarázatoknál még kizárólag szellemi és szimbolikus; e szimbolizmus ugyan továbbra is megmaradt, de tárgyiasult. A vallás rózsajelképiségében is bekövetkezett egy elmozdulás: a fogalmi szerep a rózsza képi szerepe irányába haladt.

Mintha e tárgyiasítás profánságát ellensúlyoznák a 14–15. századi, azaz késő középkori, Itáliában felbukkanó források. Erzsébet történetének elbeszélései ezekben látomásokkal egészülnek ki. Toscanából és Umbriából 1320 tájékáról ismert például a sokszor egy Bonaventurának tulajdonított, Krisztus életéről meditáló írással egybekötött opusculum, a *Revelationes beate Marie virginis facte beate Elisabeth filie regis Ungariae*.⁵⁶ Az olasztól magyarig, spanyoltól angolig számos nyelvre lefordított szöveg Erzsébet és Mária társalgásáról tudósító víziót rögzített. A vizionáló és így prófétáló női szentekre való hivatkozás a 13. században kezdődött, de a 15. századból is közzismert. Jean Rhéal tanúvallomása, amelyet Jeanne d'Arc rehabilitációs perében tett, megőriz egy Szent Erzsébetre s a hozzá tartozó rózsára való utalást, de egy Jeanne d'Arc tevékenységét előre megjósoló szöveg kontextusában.⁵⁷ A látomások Máriája is kettős értelmű: éterizáltsága megkérdőjelezhetetlen, de mégiscsak érzékszervileg értékelhető saját tapasztalat nyerhető róla. Ennyiben a lepróssut szimbólumban tárgyiasítás és a vizionálás a skolasztika bizonyítási módszerét követte. A fogalmi jelkép mellé (akár a látomásban részesülő ember, akár bárki más számára látható) képi, illetve tárgyi jelkép is illesztődik – s az említett esetekben a rózsza, illetve Mária szakralitásán belül némi profanizáció is fölsejlett.

A rózsaszírom alakú sebek

A rózsacsodás szentek feltűnése után a szimbólumok összeolvadása a szimbolizáció újabb lehetőségét villantotta fel.

A dinasztikus hitelesítés szerepét vállaló, német s közép-európai női szenteknek a rendiségtől támogatott szegényekkel azonosulása, beteggondozói tevékenysége éppúgy, mint a misztikusok Krisztus alakja mellé helyezett Máriája az individuum kötődéseit, közösségi vonásait hangsúlyozzák. Itáliában és Franciaországban a 14–15. századi női szentek új megkülönböztető karakterhez jutottak: élettörténetük látomásos jegyekkel, próféciákkal telítődött, s a Krisztussal való azonosulásuk által eljutottak a stigmatizációig. Mindezekkel – utólag – felruházták mind a rózsacsodás nőalakok – például Erzsébet –, mind a ferencesekkel vetélkedő domonkosok szentjei, pl. Árpád-házi Margit, akinek itáliai képábrázolásain 1340 és 1360 között megjelentek a stigmatizáció jelei. (Domonkos Képmások Mestere, Santa Maria Novella, Firenze; San Niccolò, Treviso)

⁵⁶ KLANICZAY G. 2000, 291.

⁵⁷ KLANICZAY G. 2000, 291–292.



13. ÁBRA. Röttgen-Pietà. A Rajna-vidéken 1300 körül készített német fadaragás.
Rheinisches Landesmuseum, Bonn. In TOMAN, R. – BEYER, B. – BORNGÄSSER, B. 1998, 352.

A stigmatizációban elsőként Szent Ferenc részesült, amikor halála előtt (1226) remete módon Alvera hegyén élt. A ferencesek és a klarisszák stigmakultuszát a domonkosok igyekeztek kisajátítani: a 13. századi begina nővérnek, a Köln környéki Chirtine von Strommelnek, illetve Boldog Ilonának, aki Szent Margit magisztrája, továbbá magának Margitnak, de a cisztercitáknak is megvan a maguk jelöltje a 12. századi, utóbb eretnecséggel vádolt milánói Guglielma, illetve a 13. századi Elisabeth Spalbeek és Ida de Louvain személyében, továbbá Lukardis von Oberweimar cisztercita nővérben.⁵⁸ Az egyetlen stigmatizált dominikánus terciárius Sienai Szent Katalin (1347–1380), akinek először a Megváltó és a Szűzanya jelent meg (1366), majd 1375-ben Pisában, a Szt. Krisztina templom keresztjének nézése közben stigmatizálódott. E stigmákat egyedül ő látta, de azok, halála után, tetemén is megjelentek. Betegápolásban jeleskedett. Történeti jelentőségét az adta, hogy küzdelme a pápaság Avignonból Rómába történt visszahívására sikerrel járt: XI. Gergely 1377-ben visszatért Rómába. Itáliai stigmatizált alak Catarina de Racconigi és Lucia da Narni is.

A Krisztus imitációjában a legvégsőig eljutó női szentjelöltek, illetve szentek kultuszában megjelent annak lehetősége, hogy a több oldalról is támogatott rózsajelképek egyetlen, minden korábbi rózsaeértelmet tartalmazó jelképbe olvadjanak össze, és a keresztre feszített Krisztus sebeinek helyére kerüljenek. A *Röttgen-Pietät* (1300 k., Rheinisches Landesmuseum, Bonn) és a *Fioretti* azonos elképzelés alakította: ha a sebekből kiömlő vér a rózsza színével megegyező, akkor abban a jegyes és vőlegénye alakja összeolvadt. Ezt a vélekedést indokolta, hogy a rózsza szirmainak és Krisztus véres sebeinek száma egyaránt öt.

A *Fioretti* legendáinak egyikében a stigmatizált Szent Ferenc meggyógyított egy gyermeket – azaz képes Krisztus gyógyító hatásának közvetítésére. Az egészségessé váló fiúcska testén, a sebek helyén rózsza alakú sebhelyek keletkeznek: emlékeztetőül arra, hogy kinek is köszönhető a csoda. Krisztus és Ferenc alakjának ilyen méltatása mellett érdemes arra is fölfigyelni, hogy a legenda keletkezése idején egy gyermek ily fontossá válhatott.

Szent Dorottya

A *Legenda Aurea* liturgikus kalendárium szerint rendezett történetei Európa-szerte legendaváltozatok és prédikációk további forrásai. A sermók, elmélkedések, példák, imádások, legendák szabadon merítették belőle, s hol egyéb forrásokra támaszkodva, hol a szerző elképzelése szerint alakították tovább, befogadva a szentség újonnan megjelenő alakzatait s akár a rózsacsodákat, a rózsás víziókat és az ezeket elbeszélő, virágunkat argumentációnak tekintő próféciaikat. A *Legenda Aurea* eredetileg szerény virághagyományra a fokozódó Mária-kultusszal, majd a vizionáló női szentek értékelésével a rózsás hasonlatok dúsulását eredményezte.

A német nyelvterület igencsak népszerű szentje Dorottya, akit fején rózsakoszorúval vagy kötényében rózsákkal, kezében esetleg rózsával vagy rózsagaggal s gyakran a tizennégy segítő szent sorában említettek. Képileg is gyakran ábrázolt alakok egyike. Ikonográfiájához különböző gyümölcsök tartoznak, ami némi magyarázatot adhat arra, hogy bár vér-

⁵⁸ KLANICZAY G. 2000, 294–295.



14. ÁBRA. Szent Dorottya. Francesco da Valdambriano műhelyében, 1435 után készült festett faszobor. Szépművészeti Múzeum, Budapest. In G. ÁGGHÁZY M. 1977, 13..

tanúszent, mégis az életszentséggel felruházott figurák mellett vált idézett szereplővé. A virág és termés együttese két időben különböző állapotot: a kezdetet mint virágzást, a végpontot mint termést és a köztük húzódo életutat hangsúlyozta. A Felső-Közép-rajnai Messter *Paradicsom*-képén Dorottya lábánál rózsabokor virágzik, maga pedig cseresznyét tép a fagallyról. A virág és a gyümölcs között a kapcsolatot a női szent alakja tartja egybe.

A magyar nyelvű *Cornides-kódex* (1514–1519) Dorottyát bemutató, nagyívű, érzékeltes nyelvezetű prédikációja tartalmazta legendáját is; a szerző beszédének alapja Temesvári Pelbárt *Pomeriuma* volt. A legenda latinból magyar nyelvre való, többé-kevésbé hű fordítását az egykorú *Érdy-kódex* (1526–1527) szerzője szintén vállalta. A csak keveseknek jelentésszerű frásos áthagyományozást követte a szóbeli, így nagy számú hallgató is ismerőjévé vált a hívők elvárásait ugyancsak ismerő szerzetesi prédikációk rózsaképének.

A *Cornides-kódex* Dorottya-prédikációjának végéhez csatlakozó, a szent jellemzésében a mártírszűz attribútumát⁵⁹ méltán használó összefoglaló ima kitűnő mintája a műfajváltás eredményezte szimbólumterjesztésnek. A prédikáció dús jelképe végletesen leegyszerűsítődött, de az emlékeztetbe beépülve az értékelt virág hivatkozhatóságát szolgálta.

„Itt kezdetik Szent Dorothea asszonnak szentséges élete és keménséges mártíromsága czképpen mondván...” – e mondattal indul Temesvári Pelbárt (1440–1511) nyomán a *Cornides-kódex*ben található *Dorottya-napi szentbeszéd*,⁶⁰ amely példázza a rózsaeértelmezés változását: részleteződését és indokolódását, egyben pedig a retorikai alakzatokba épülését. A rózsza Dorottyához kapcsolódására három általánosan elfogadott keresztényi okot sorolt elő a szerző: a mártíromságét, a csodatételét és a példázatát. A prédikáció többszörösen összetett, a szinesztéziára és a metonimikus kapcsolatokra épülő retorikai fogások indokolják a szenthez jegyzést, s teremtik meg a beszéd szerkezetét:

...miképpen Szent Gergely mondja, hogy a rózsának virága illatozik az mártírokban, mert az ő vérekenk csodálatos illatjával jénelnek. Annak okáért az rózsának pirosságán jegyeztetik az mártíromság és az rózsának virágzó szépségén az tiszta szüzesség.

A szüzieség fehér jegye és a makula nélküli, tökéletes szépség fölcserélhetősége vezet ahhoz, hogy a rózsza a tisztaság megjelenítője. Mindez előlegezte a komplex – a háttérben meghúzódó s a paradicsomhoz köthető – tartalmat, amelyet a prédikáció kifejtett. A sermo kezdetén ott a forráshely (*Sírák fia Jézus* 39,17), amelyből kibontódott a beszéd. A fordító törekvése jól követhető a szövegben meghúzódó, retorikailag kitüntetett helyzetű rímes divisiókban: szerinte a virágjelkép tárgyalását, tartalmát, értelmét, jelentését és szerepét indokolta:

Először az jegyzésnek okáért
Másodszer az lött csodának okáért
Harmadszer példának okáért

Először az rózsza-virágnak tisztaságáról: miképpen rózsák vizeken
Másodszer az rózsai pirosságnak szeretetiről: plántáltattanak
Harmadszer az rózsai fényességnek bódogságáról: gyimölcseszettek

⁵⁹ Ezért is fejeződhet be a Szent Dorottyáról szóló prédikáció a *Cornides-kódex*ben: Ó, dicsőséges szííz, ó, nemes mártír, ó, rózsai bódogsággal fénes Szent Dorothea asszon, tégedet kérőnk, hogy az te szerelmes Jézus jegyesednél méltólj esedezned miérettőnk, hogy adjon minekőnk malasztot, békességöt és dicsőségöt. Ámen.

⁶⁰ *Cornides-kódex*. 120r–130v – CodHung, 6, 640–661.



15. ÁBRA. A hortus conclususként ábrázolt paradicsomban Dorottya cseresznyét szed a fáról.

Előtte virágba borult rózsabokor. A kertben társai Mária, Cecília, Mihály arkangyal és Szent György. Felső-rajnai Mester, 1410 k., Frankfurt am Main, Städelches Kunstinstitut.

In TOMAN, R. – BEYER, B. – BORNGÄSSER, B. 1998, 435.

Először szépségnek okával
 Másodszer az ő jó illatjának édességével
 Harmadszer tiviskes voltának okával
 Negedszer meghívesejtő jószágos voltával

Először paradicsomi ártatlanságának szépségével
 Másodszer az mennyei szépséggel
 Harmadszer angyeli szépséggel
 Negedszer isteni szépséggel

Első dolog ember tegyen ájtatos és siralmas imádságot
 Másod dolog testnek gyötrelme avagy ehnyejtése
 Harmad dolog munkának gyakorlása
 Negyed dolog az érzékenységeknek őrizeti, megzabolázása

S bár a *Cornides-kódex* bemutatott beszéde a 15. és 16. század fordulóján keletkezett, az európai civilizációs fejlődés korabeli alakulataitól nemcsak földrajzilag, hanem mentálisan is távol állt: a szöveg strukturálása – a rózsza erkölcsbotanikájának naturalista színezete ellenére – a skolasztikus gondolkodás elvei szerint alakult. Azt a gondolkodási szokást mutatta, melyben a gondolatmenet is hangsúlyo-

zódott. A gondolkodás rendjét részekre, azon belül alrészekre és újabb alrészekre osztás s az osztások rigorózus megtartása képezte. A skolasztikus struktúra segítette a memorizálást, s azon túl bizonyos, az arányok szimmetriájából adódó harmóniát is nyújtott.

Bódóságos Szent Dorothea asszon kedég lőn mártír és dicsőséges szűz, kinek akáért méltán illik jegyezteni rózsán. Másodszor [...] mert olvastatik az ő legendájában, hogy [...] Krisztus őneki paradicsomból kölde rózsákat és alnákat... Harmadszor [...] mert ez rózsának feljőj megmondott csodájának híre mind az teljes földet keresztyén hitnek követésének példájára fordítja. És miképpen az rózsza az ő illatjával embereket gyenyerködtet, ez képpen mi is hallgassuk, mit mond Szent Dorothea asszon menden keresztyéneknek ez feljöl megmondott igében...

A prédikáció három tanulságát, az eljegyzést, a csodát és a példázatot – melyekkel bizonyítható, hogy a mártír szüzet megilleti a rózsza joga – a virág tisztaságából, pirosságából és fényességéből vonja le. Az első tanuláshoz felsorolja a tisztasághoz kapcsolódó kritériumokat: mindenekelőtt azt, ha

...az rózsza-virágnak tisztaságáról kérdezik, hogy honnét illik vala, hogy az tisztaság az rózsán jegyeztessek. Feleltetik, hogy Szent Dorothea asszonnak szűzei tisztasága méltán jegyeztetik az rózsán egyéb virágoknak felette sok okosságokkal. ...szépségének okával, ...az ő jó illatjának édességével, ...tíviskes voltának okával, negyedszer meghívesejtő jószágos voltával.

A szűz tisztaságát a rózsza szépsége jelzi:

Annak okáért mondatik virágoknak virága a rózsza,

elvégre együttes jellemzője a paradicsomi ártatlanság, a mennyei, az angyali és az isteni szépség.

Másodszor:

az tisztaság jegyeztetik az rózsán az ő édes illatjának okáért. Mert miképpen az rózsza igen édes illatú, azonképpen az tisztaság édes illat az Úristennek és angyeloknak és az bódog lelkeknek.

S harmadszor

...az tisztaság jegyeztetik az rózsán az ő tíviskes voltáért. Mert a rózsza egyebőtt nem támad, sem nevekődik, sem végig meg nem marad, hanem tíviskek között. Ezenképpen a tisztaság sem sziletik, sem nevelitik, hanem csak életnek keménségében és testnek megnyomoréjtásában.

S végül azért,

mert az rózsának vagyon hívesejtő jószága hévség ellen, miképpen nyilvánvaló bizonságvétel vagyon a rózsavívről.

És mert ezek a tisztasági kritériumok jellemzik, Dorottya

annak okáért megékesejettött tisztasággal, mint rózsza, virágozván szűzességgel, pirosodván mártíromsággal. Annak okáért érdemlett rózsákat.

A második tanulság kedvéért a rózsza pirosságának szeretetét elemzi a prédikátor. Indokként citálta:

Bódogságos Szent Dorothea asszon vala tökéletes szerelmő Krisztusnak malasztjában és virágozék, miképpen az piros rózsza, ki megbizonéjtatik sokképpen az ő életiből.

Harmadik tanulságul pedig a

róσαι fenességnek bódogságáról

szólt, s mintegy ismétlésként össze is foglalta a vörös rózsza keresztényi kritériumait.

Miért kedég az rózsza az ő virágzó szépségével jegyezi a szüzességet, és az ő pirosságával jegyezi az mártíromságot, kinek mendenik vala Szent Dorothea asszonban, ennek okáért érdemlött rózsakoszorúval megbódogéjtatni és tiszteltetni.

A prédikáció *Sirák fia Jézus, Bölcsességek könyve, Jelenések könyve, Énekek éneke*, Szent Jeromos, Szent Tamás, Szent Máté, Szent Ágoston, Aranyszájú Szent János, Szent Pál és Szent Gergely rózsás, illetve a rózsákkal jegyzett erkölcsi tulajdonságokat taglaló locusait szedte össze. De a korai egyház könyveire, személyeire tett utalások mellett azokról a Krisztus-imádatot szorgalmazó szerzetesekről is szó esett, akik ezen iratok és alakok 12. századi előtérbe állításában szorgalmazkodtak. A Szent Bernára történt utalások valamennyije Krisztust úgy hangsúlyozta, mint akinek példáját Dorottya követte.

A szentek rózsalegendáinak egyik – mint láttuk, a patrisztikából eredő – figyelemfelkeltő jellemzője az, hogy az édes illat hívta fel a figyelmet a csodára, s a mennyei örömmek is gyakran a rózsairatát a kifejezője. A másik, az antikvitás pogány és keresztény korszakából egyként eredeztethető, a 12. században ismét megjelent, ugyancsak csodás jelenség, hogy mindez télen történik, amikor a rózsza nem virágzik. Szent Cecília férjének rózsával való koszorúzása is akkor zajlott le, amikor a növény csak természetellenes módon, azaz isteni akaratból virágozhatott.⁶¹ A korai virágzással, a virágdísz ilyen évszakbeli szokatlanságával új értelmezéshez jutott az is, hogy Szent Dorottya ünnepe február 6-ára esik, s hogy Erzsébet szentté avatását Pünkösöd ünnepén hirdették ki.⁶² Dorottyán és Erzsébeten kívül a rózsával jegyzett szentek sora létezik, többjük a reneszánsz időszak szülötte.

Más rózsás szentek

A szentek közül rózsával szokás ábrázolni Szófiát, Katerinát, az 1457-ben meghalt Ágoston-rendi apácát, Ritát (1381–1447),⁶³ s a pogány rosalia ünnepekből eredeztetett a Monte pellegrino oldalának barlangjában élő apáca, Palermói Szent Rozália (? –1160 k.), a már említett Portugáliai Szent Erzsébet (1271–1336), az itáliai ágostonos apácákhoz közelálló Szent Rita (1381–1447) és Viterbói Szent Róza-kultuszban ugyancsak szerepet kapott a piros virág. Viterbói Szent Róza, akinek a kultusza 15. századi, az itáliai helyi női szentek népszerűsödésével jelent meg. Benezzo Gozzoli montefalcói 1452-ben készült, eredetileg Árpád-házi Szent Erzsébetet ábrázolta. Utóbb, a nevét egyszerűen átfestették; nyilvánvalóan azért, mert a rózsacsoda lehetővé tette, hogy helyi hívek a viterbói szenttel azonosítsák. A perui származású Limai Szent Róza (1586–1617) harmadrendi domonkos nővér – eredeti neve Isabella de Flores – az egyetlen elismerten női stigmatizált, aki az ugyancsak domonkos Sienai Szent Katalin példája nyomán választotta az aszketizmust; beteggondozó és kórházalapító tevékenysége tette népszerűvé, így választották Dél- és Közép-Amerika védőszentjévé.

⁶¹ VORAGINE, DE J. 1990, 288.

⁶² RAPAICS R. ebben annak bizonyítékát látja, hogy az ünnepeknek kapcsolata van az ilyen időszaki római eredetű rózsahajtatással, in RAPAICS R. 1932, 59.

⁶³ SCHÜTZ A. (szerk.): *Szentek élete az év minden napjára*. 1995, 311.

Limai Szent Róza élete különösen sok rózsával van megjegyzve. A nevét is csoda folytán kapta: a bölcsőjében fekvő lányka arcát, anyja látomásában, csodaszép rózsza érintette meg – így vált Izabellából Rózává.

A névadást indokló mondat:

*Ezentúl Szűz Máriától nevezett Rózának hívjanak, lelked legyen a názáreti Jézusnak szentelt illatos rózsza.*⁶⁴

A szűzies élettel eljegyzett szépséges lány magát Istent is megbűvölte, aki magához kötötte ezekkel – a vőlegényt és jegyesét, Krisztust és a szív által képviselt nő összekötését elvégző – szavakkal:

*Szívem rózsája, légy az én jegyesem.*⁶⁵

Élete kegyelmekkel és a szenvedés iránti vonzódásokkal gazdag, testének kínzásában lankadatlan. Amikor férjhez adható lányként anyja arra kérte, hogy csinosan öltözzön és viselkedjen, fekete haját olyan rózsakoszorúval ékesítette, amelyből a tűt a koponyájába fúródott. S amikor el akarták távolítani fejkét, csak nehézséggel tudták fejből a szenvedést okozó tűt kihúzni. Limai Szent Róza a Mária-virággal azonosította magát: így egy lépéssel közelebb tudhatta jegyesi magát isteni vőlegényéhez. Kereszt-tisztelete is végletes: akár az egymáson heverő két szalmaszálaban is meglátta Krisztus szenvedésének példázatát. Szent Ferenc nyomdokain járt a természetben megnyilatkozó szentség fölfedezésében.

⁶⁴ TEMEL M. AMATA O. P. 1989, 262.

⁶⁵ Uaz.

MÁRIA KERTJE: A HORTUS CONCLUSUS

1. ELŐKÉPEK

A kert fogalma biblikus jelentéskapcsolata miatt – az Éden, illetve a Paradicsom okán – jelképes tartalommal telítődött, az évszázadok alatt kibővült, és a köznapok gyakorlata számára is értelmezhetőbbé vált. A monostorok funkció szerint megkülönböztetett kertjei közül a kerengőben létrehozott volt az, amely leginkább a keresztény jelképiséget követte, s éppen ennek összegzését legutoljára a ciszterciek végezték el. A kerengőben található kert azonban nem az egyedüli paradicsom-allúzió. A monostorkertek közé tartozó temetőkertben, illetve a zöldséges és gyógynövénykertekben sem zárhatjuk ki a paradicsomkert-értelem meglétét.

Az újabb, ugyancsak jelképes kert lehetőségét a ciszterci misztika vetette ismét föl azáltal, hogy az *Énekek éneke* újraértelmezését elvégezte. E kertben nem csupán az elvesztett, illetve az elnyerhető tartózkodás helyének valamennyi testi és szellemi tulajdonságára ismerhetünk, hanem mindazokra, amelyek Mária alakját jellemzik. Mária ebben a kertben értesült Gábel arkangyal által a hírről – s a fülén keresztül, az elhangzott ige jóvoltából, megfogant. E kertbe maga Gábel sem léphetett be, mert az kizárólag Máriáé.

A hortus conclusus kialakulásához hozzájárult a jegyes-vőlegény elképzelés erősödése, Mária allegorikus átértelmezése és kultusza és a bibliai eredetű kertek közül eddig elhanyagolt, jelentésre alkalmas helyszín kijelölése, ami a hívő/egyház/Mária mint jegyes és Krisztus mint vőlegény legelső találkozására (és az arra való emlékezésre) kínált lehetőséget. Az Angyali üdvözlés a hortus conclususban mutatkozott meg, bár a valódi esemény Mária szűz méhében játszódott le: az Egyház magába fogadta az Úr alakját. A két személy elválása, Krisztus és Mária földi élete előjeleket ígért a tökéletes, a második egyesülés bekövetkezésére, amikor már nem Mária, hanem Krisztus lesz a befogadó, s nem Jézus, hanem az egyház tagjának lelke a befogadott.

Az *Énekek éneke* értelmezése, vagyis az a kérdés, hogy profánul, a testi szerelemről szóló költeményekként vagy allegorikusan, Isten és népe kapcsolatát bemutató szöveggé kell-e olvasni a művet, már akkor jelentős zsidó tradícióhoz kapcsolódott, amikor a kereszténység kanonikus iratai közé került. Órigenész, aki a 3. században az *Énekek énekéhez* írta a krisztusi szeretet egyház és lélek iránti megnyilvánulásáról szóló magyarázatait, maga is támaszkodott a lélek felé törekvő érzésének jellemzésekor a zsidó értelmezést kereszténnyé alakító, római Hippolitosznál megfogalmazottakra. Órigenész az emberi lélek Krisztussal történő egyesülését javallva misztikusként közelít: az emberi test, lélek, szellem trichonómiájában a szellem számára a szentírás valódi, rejtett tartalmát kihüvelyező, azaz a misztikus értelmezését szorgalmazta, igaz, csak azok számára,

akik elérték a tökéletesség (perfecti) állapotát. Órigenész a szellemi értelmet megnyitó módszer mellett nem tagadta a betű szerinti és az erkölcsöt szolgálót sem, csak éppen azok felhasználóit nem tartotta alkalmasnak az iratok legfelsőbb értelmének feltárására. A betű szerinti értelmezést maga is szorgalmazta, anélkül ugyanis nem juthatunk el az erkölcsihez, melynek hiánya pedig a misztikus értelmezést tenné lehetetlenné.

A zsidó vallási képzetek közül a kereszténységbe kerültek, s Órigenész jóvoltából kifejtetté váltak azok a képek, amelyek Krisztust vőlegényként, az Egyházat, illetve a lelket pedig menyasszonyként láttatták. A szeretetet és a szerelmet nem megkülönböztető szövegmagyarázat, amelyből a tanítványok számára készült kommentár és a hívőknek szóló két homília is az utókorra maradt, sokak számára vált fontossá. Jeromos mindezeket nemcsak értékesnek tudta, hanem az origenészi homiliákat le is fordította. A szeretet és szerelem azonosítása nyilvánvalóvá tette, hogy testi jelentése nincs, sőt, mindazok számára, akik éretlenségük miatt ekként vélekedtek, az eltévelyedés veszélyét rejtette.

Az exegéta Órigenészt a 4. századig mind keleten, mind nyugaton számosan követték: Nüsszai Szent Gergelyre, illetve Szent Ambrusra és tanítványaira is ösztönzőleg hatott. A 4. század végével a keleti egyház számára, egy vita eredményeként, érdektelenné váltak gondolatai, s kiiktatódtak az említhető iratok közül, de nyugaton megmaradt tisztelete és hivatkozhatósága. Nagy Szent Gergely, Beda Venerabilis, Alcuin munkássága képezte a hidat, amely Clairvaux-i Szent Bernát szerelmi misztikájához vezetett.

Bernát imádatát, amellyel Krisztushoz fordult, és szemlélte annak arcát, tagjait, sebeit, szenvedését mindaddig, amíg képessé vált, hogy önmagát a szemlélttel azonosítsa, misztikusnak és erotikusnak is láthatjuk. Áhítata és megrendülése jóvoltából mindenben képes meglelni azt, ami az isteni szeretet jele, s amelynek követése a kötelessége.

Auxerre-i Gottfried és Saint-Thierry Vilmos elbeszélése szerint Bernát, még szerzetesi tanítványként, olyan isteni kinyilatkozásban részesült, amelyben megláthatta a gyermek Jézust világra hozó Máriát.¹ Bernát a megtestesülésről négy homiliát készített, melyekben a Gyümölcsoltó Boldogasszonyról, a szeplőtelen fogantatásról ihletetten írt; mariológiai állásfoglalásai révén méltán kapja az utókortól a „máriás doktor” megnevezést. Az *Énekek énekéről* szóló nyolcvanhat prédikációja is a megtestesülés inverzére, a lelki egyesülés megfigyelésére szólított, s gyakran saját tapasztalataival érvelt misztikus lépéseinek megtétele mellett: hiszen a szöveg allegóriáját valóra válthatónak tekinti. „Közülünk ugyan senki sem meri a saját lelkét Krisztus jegyesének nevezni, de mivel mind az Egyházból valók vagyunk, méltán dicsekedhetünk azzal, hogy nemcsak névleg, de valóban menyasszonyok vagyunk, és jogunk van arra, hogy e dicsőséges privilégiumra igényt tartsunk.”²

Bernát tevékenysége nem csupán az istenanya szerepét láttatja másként, az isteni szeretet részének állítva azt, hanem a nők is. A nők lelki gondozásában példamutatónan elől járt: a maga személyes szeretetével az isteni szeretet számára készített utat. Támogatta a ciszterci jellegű női közösségek létrejöttét, néhány asszonyról pedig – megözvegyült lánytestvéréről és másokról, függetlenül attól, hogy előkelők vagy szegények voltak-e – maga is gondoskodott.

¹ LECLERCQ, J. 1998, 13.

² *Szent Bernát az Énekek Énekéről*. 12, 11 in LECLERCQ, J. 1998, 123.

2. ANGYALI ÜDVÖZLET A HORTUS CONCLUSUSBAN

Az *Énekek éneke* előtérbe kerülése ugyan Bernátnak és az ő krisztológián belüli misztikáját követő ciszterci szerzeteseknek köszönhető, de az annak alapján kialakuló hortus conclusus-elképzelés elterjesztésében a megváltás kezdetét jelző *Angyali üdvözlés*-típusú képek ugyancsak fontos szerephez jutottak. Amíg a földi paradicsom nyitott volt, legalábbis az éden irányába, addig a hortus conclusus elzárt hely. Hrabanus Maurus éppen ezzel azt az elvet képviselte – mivel az *Énekek éneke* szerint „Hortus conclusus, soror mea” –, hogy maga az Egyház a paradicsom.³ Mások szerint a bérekesztett kert Mária lakhelye, s ismét mások szerint az maga Mária, sőt Mária szüzessége. Landbergi Herrad (mh. 1195) elzászi apátnő szerint – ahogy a szerzetesnő társai számára a *Hortus deliciarum* antológiájában összegezte – paradicsomként értelmezhető a mennyei Jeruzsálem, az egyház, a kolostor, a szerzetesi élet és a szüzesség. De mi más is lenne ezekben a dolgokban a közös, ha nem az, ami az istennek leginkább tetsző? Ami kizárólagosan az Istené, s ami neki felajánlható?

A kolostor hortus conclususként értelmezését példázta annak az ismeretlen 15. századi szerzőnek a misztériumjátéka, amely arra adott utasítást a játék résztvevőinek, miként láttassák a színpadon a helyszínt. A *mi Urunk feltámadása* szerzői utasítása szerint

*Ezt a paradicsomot papírból kell készíteni; legyenek benne fák, egyeseken virágok, másokon sokféle gyümölcs, úgymint cseresznye, körte, alma, füge, szőlő és más hasonló, mind mesterségesen elkészítve, és hasonlóképpen legyen benne májusi zöld ág is, és rózsakertek, amelyek rózsái és más virágai fussanak fel a pártázott falra; ezeket frissen kell vágni, és vizeskorsóba tenni, hogy minél frisebbek maradjanak.*⁴

A hortus conclusus Máriával való azonosíthatóságának eredete Szent Jeromosnál keresendő: *Adversus Jovianum* szerint az a szűz és anya jelképe.⁵ Maga a hortus conclusus először a hildesheimi *Szent Mihály apátság* számára készített misekönyvben szerepel, 1140-ben.

Az elzárt kert, ahol a testet öltés első pillanata zajlott le, gyakori motívuma, illetve témája a késői középkor s a részben azt folytató reneszánsz egyik képtípusának. Ezeken az oly nagyra értékelt istenanyai szüzesség a kert fogalomkörén belüli több motívumból összeállt jelkép együtteseként jelent meg. Ezen leírásokban és ábrázolásokban minden részletnek – köztük a növényeknek – jelképi értéke mutatkozott, s azokat a kifejlett és a kései skolasztika elméletírói, a gótika mesterei nem ékítményként, hanem allegorikus utalásaik miatt használták. A reneszánsz kezdetére pedig a hortus conclusus, azon kívül, hogy további szimbolikus tartalmú utasításokat adott, olyan ideális díszkertet is felvázolt, amelyet akár kertészeti módszerekkel meg is lehet valósítani.⁶

³ HRABANUS MAURUS: *Operum pars I.* (PL 107. 479) in DELUMEAU, J. 2004, 152.

⁴ G. COHEN: *Histoire de la mise en scène dans le théâtre religieux français du Moyen Age.* Párizs, Champion, 91 in DELUMEAU, J. 2004, 154.

⁵ HYERONIMUS: *Adversus Jovianum.* PL 23. 254.

⁶ HOBHOUSE, P. 1992, 81.

Az eszményi kert elképzelése a keresztényeknél, mint a moszlimoknál is, az ószövet-ségi *Énekek énekére* (4. 12–19) vezethető vissza:

*Bezárt kert az én húgom, menyasszonyom,
bekerített forrás, lepecsételt kút.
Paradicsomkert nőtt rajtad:
gránátalmák édes gyümölcsökkel,
ciprusok nárdusokkal,
nárdus és sáfrány, illatos nád és fahéj,
sok tömjénfával,
mirha és aloé,
sok drága balzsammal;
kertekben lévő kút, élő víz forrása,
mely a Libanonról csörgedezik.
Támadj föl, északi szél, jöjj elő, déli szél,
fujj rá kertemre, áradjon illata!
Jöjjön el kertjébe szerelmesem,
és egye annak édes gyümölcsét!*

E kert a Vőlegény – a szerető, Krisztus – számára készült. A kert pedig a jegyes – Szűz Mária, a menyasszony – minden tisztaságát magában foglalta. A menyasszony testi és szellemi bemutatását szolgáló, kozmológiai tulajdonságokkal bíró kertben a szüzesség- és jegyességszimbólumok a hívő és Krisztus közötti viszonyt is megjelenítették. A magas fallal elzárt kert, az erényt kifejező ékes torony, a lepecsételt forrás, a forrást tisztának tartó kút, az édes illat, a fehér liliom és egyéb, ugyancsak fehér virágok, a piros virágok, mindenekelőtt a rózsza, Jessze fája, a kert bereteszelt kapuja, esetleg a tükör, a Nap, a Hold és számtalan, az *Angyali üdvözlteken* s az azokból kifejlődött *Egyszarvú-vadászatokon* megjelenő tisztaság-motívum egytől egyig Máriára (avagy az immár Mária által képviseltnek vélt dolgokra) vonatkoztak.⁷

A hortus conclusus az égi elhivatását vállaló, Krisztust, és a jegyesét, Máriát befogadó hely volt, s mint kitüntetett helyzetű, allegóriák láncolatát egybefogó, összetett jelkép-alakzat, a mennyegző szimbólumainak topográfiai és tipológiai egybefogója is. Az ószövet-ségi eredetű elképzelés átertelmzése a gótika építészeti, képi és szobrászati ábrázolására s a kertek kertészeti megformálására is hatással volt, úgy a bibliai növények hivatkozásában, mint a kereszténység alakjaihoz kapcsolható növények kultiválásában s az architektúra alakításában. S ez a kert a Máriában megnyilvánuló szellemi szeretet/sze-relem s az azt közvetítő szépség kultuszának vált a helyévé.

Az *Angyali üdvözlét*, Gábrriel Máriánál tett látogatása, Szent Bernát szerint a második megváltás kezdetének pillanata. Elképzelése követi Szent Ambrusét, aki mindezt Éva bűnétől való feloldásnak is látta: mindezt azok a képek is tanúsítják (Fra Angelico: *Angyali üdvözlét*, 1430–1432, Prado, Madrid; 1432–1433, Museo Diocesano, Cortona), amelyek a *Kiűzetés* és az *Angyali üdvözlét* egymás mellett szerepel. Máshol a bűnbeesés

⁷ SALZER, A.: *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der Deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters*. Linz, 1893. In PANOFKY, E. 1971, 4. 1b).

és a kiűzetés paradicsomi helyszíneit alakították hortus conclususként (Jan de Limbourg és testvérei: *Bűnbeesés és kiűzetés a Paradicsomból*, Berry herceg óraskönyve, 1415–1416, Chantilly, Musée Condé), vagy éppen az üdvözlő és *Mária és Erzsébet találkozás*a helyszínét (Melchior Broederlam, 1394–1399, Musée des Beaux-Arts, Dijon).

A szeplőtelen fogantatást nem képpárban bemutató képek helyszínéül a hortus conclusus mellett a hortus conclusus-elemekkel többé-kevésbé jellemezhető tavaszi kert szolgált. A fogantatás napjának tekintett március 25-e tette valószínűvé a tavaszi kertet (Leonardo da Vinci, 1472–1475, Uffizi, Firenze). Máshol a tavaszi tájra nyitott szobabelső (Van Eyck: Rolin kancellár Madonnája, 1435 k., Louvre, Párizs), a tavaszra utaló berendezésű szobabelső (Robert Campin: a Mérode-oltár *Angyali üdvözlése*, 1425, Metropolitan Museum of Art, New York; 1425, Van Eyck testvérek, 1432 k., a Genti oltár külső táblái), a templomkapu (Jan van Eyck, 1440 k., Metropolitan Museum, New York), a templombelső (Jan van Eyck, 1435 k., National Gallery of Art, Washington; Az Aixi Angyali üdvözlő Mestere, 1440 k., Aix-en-Provence, Sainte-Madeleine-templom), az imafülke (Francia Mester?: 1735 k., Museum of Art, Cleveland).

Perseigne-i Ádám a kert növényei közül az Istenanyához címzett himnuszában többet maga is megemlégett.

*Mária, te vagy az elzárt kert, ahol a szüzesség el nem hervadó lilioma fehérlik, az alázatosság sérthetetlen violája illatozik, s a kimeríthetetlen szeretet rózsája vöröslik.*⁸

Fazio degli Uberti (mh. 1368) ezen elképzelése alapján jellemezhetjük úgy a paradicsomot abban a *Il Dittamendónak* nevezett, képzeletbeli utazást leíró műben, melyben a szerző bejárta az ismert világot, hogy az különösen liliomokkal és rózsákkal ékes.⁹

S hogy a hortus conclusus korai értelmezései szerint összefüggésben állt a paradicsommal, eredményezhette azt, hogy a zárt kert növényeként is megjelenhetett. De a zsidó-kereszténység és a korai kereszténység, majd az egyházatyák Máriával egyébként is szoros kapcsolatban állónak találták a rózsát. A 12. századi ismeretlen szerző, akinek himnusza Máriát dicsőítette, joggal mondhatta:

*Tövis nélküli rózsza, anyává lettél.*¹⁰

Hortus conclusus-elemekben mindenkor gazdagok a kései gótikában készült Mária a rózsalugasban-típusú képek és az egyszerű-ábrázolások (Forger, 14. sz. vége, Pierpont Morgan Library, New York; Ismeretlen mester: Angyali üdvözlő egyszerűval, 1440 k., Cabinet des Estampes, Bibliothèque Nationale, Párizs; M. Platearius: *Le livre des simples medicines*, 15. sz. vége, Bibliothèque Nationale, Párizs). A fény szimbolikus jelentését különösen erősen felhasználva a templomi üvegablakok is éltek az ószövetség és újszövetség egymáshoz kötését hangsúlyozó jelenet bemutatásával (Saint-Denis apátság, Franciaország), ahogy a szobrászat sem mondott le annak ábrázolhatóságáról (reimsi katedrális nyugati homlokzata, Franciaország).

⁸ PERSEIGNE-I ÁDÁM: *MARIALE*. PL 211,707 in DELUMEAU, J. 2004, 156.

⁹ DEGLI F. UBERTI: *Il Dittamondo*. MILÁNÓ, 1826, 35 in DELUMEAU, J. 2004, 68.

¹⁰ DELUMEAU, J. 2004, 157.

A képpárok narratívája megelőlegezte a nem képpárba illesztett *Angyali üdvözlések* sajátosságát, a belső elemek szükségszerű összeolvasását. A számos duális jelképpáron belül azonnal érzékelhető – szándéka szerint ugyanannak a történetnek a kezdete és a vége közötti – feszültség a minőségi különbséget, magát a fejlődést, a rosszból a jó felé vezető szellemi utat jelenítette meg. A hortus conclusus együttese maga is tartalmazhatott ellentételező társításokat. S amikor azt tapasztaljuk, hogy csak elvétele készítettek önálló, másféle térből származó jelképeket egyáltalán nem tartalmazó hortus conclususokat, számos példát találunk arra, hogy a hortus conclusus-jegyek bármelyike mennyire élénken képes beilleszkedni a nem kerti környezetbe. Ennek magyarázatául szolgálhat, hogy e tisztaság-, szüzesség- és jegyességjegyek korábbiak a hortus conclususnál, maga a hortus conclusus pedig csak egyike az azokat rendszerbe foglaló mintázatoknak.

Annak ellenére, hogy a 13–14 század több képtípusában jelen volt, a hortus conclusus független ábrázolására jóformán nem akad példa. A képletesnek látott elkerített kert szummatív szerepe fontosabbnak ígérkezett, mint a topológiaiilag meghatározható tér. Bármelyik eleme önálló életre kész, s így alapját képezhette a festett kép térbeli megkonstruálásának: a növényegyüttes a kertnek, az ülő Mária az imafülkének, a térdeplő asszony a templomnak; másrészt pedig a jelenléte sokféle módon volt indokolható. A forrás vize nemcsak a kertben fordulhat elő, hanem éppúgy egy pohárban vagy épp egy virágszálakat tartó vázában is ábrázolható, de utalni lehet rá az ablakrésen felvillanó tájat kettészelő folyóval is.

A kertként, illetve kertként is ábrázolt hortus conclusus – tehát Mária és az anyaszentegyház egysége, a testiségében látható Szűz mint maga a Templom épülete – valódi jelentősége akkor mutatkozott meg, amikor átvállalta a paradicsomábrázolás szerepét. Ami a kertelemek növényeit illette, azok a skolasztika elveinek képzőművészeti megvalósulásai: a növényábrák követték a növényzet optikai látványát, s kevésbé támaszkodtak a romanika naturalizmusra tekintettel nem levő, belső tartalomra összpontosító jelképiségére. A növényzetnek, miként a többi, a szimbolizmusról le nem mondó alkotórésznek is, persze volt a valóságból származó, formai hitelessége is: a vizuális pontosság legelőször a flamand festészetben siet a szellemi jelentés segítségére. A rózsza sem kivétel, eltekintve attól, hogy kizárólag Mária mellett jelent meg a növény.

A botanikailag hűségesebben ábrázolt virág a hitelesítés eszköze – de nem a látványt, hanem a mögötte szilárdan álló tartalmat hangsúlyozta. Ne tévesszen meg bennünket: a berekesztett kert nem az elemi világ felé vonzza a tekintetet, hanem annak felhasználásával a szellem világát teszi érthetővé.

Erwin Panofsky arra hívta fel a figyelmet, hogy a valóság mezébe öltözött szimbólumok sem nem a flamandok, sem nem a gótika találmányai. Véleménye szerint a 13. században bukkantak fel, a perspektivikus térábrázolás akkor még mellékesnek látszó kísérőjelenségeként.¹¹ Giotto di Bondone *Trónoló Madonna* (Ognissanti-Madonna, 1305 k., Uffizi, Firenze) című művének gyermekét tartó Máriája a mennyei Jeruzsálem tornyaiból felépített, lépcsős trónusán ül. Előtte két angyal térdepel, kezükben arany váza, s abban kétszínű rózsák és fehér liliomvirágok. Ez a két vázányi virág egyszerre díszítőelem,

¹¹ PANOFSKY, E. 1971, *Reality and Symbol in Early Flemish Painting: „Spiritualia sub metaphoris corporalium.”*, *Early Netherlandish Painting, Its Origins and Character*, I. New York–Evaston–San Francisco–London 131–148, 411–417.



16. ÁBRA: Giotto: A fehér rózsákkal jelzett szüzesség allegóriája. 1320–1325.
Santa Croce, Bardi-kápolna, Firenze.

olyan, amilyeneket az oltárra helyeztek, s egyszerre szimbólumcsoport. A liliom, amely fehér, a rózsza, amely pedig piros, régi és közérthető. A fehér rózsza szimbólumként való föltűnése régtől várható, előre jelzett esemény, amely megmutatta azt az utat is, hogyan válik a fehér liliom mellett a kék liliom (Iris sp.) idézhetővé. Megjelenésének, a 14. század elején, a naturalizmus adta a különlegességét: az ekkor keletkező rózszaábrázolatok arra utaltak, hogy a kertekben is jelen lehet a fehér rózsza. Giovanni da Milano (1350–1369), (é. n., *Politichon*. A pedella részlete, Uffizi, Firenze), Fra Angelico (1378–1455 k.) és Piero della Francesca (1420 k.–1492) szépséges és ártatlan szüzecinek, szőke anyáinak fejét e két színű rózsából váltogatva fűzött koszorú övezte. Később olyan rózsabokrokkal találkozunk, amelyeken együtt virul a fehér és piros (Stefano da Verona: *Madonna rózsalugasban*, 1410 k., Museo di Castelvecchio, Verona, Stephan Lochner: *Madonna a rózsalugasban*, 1448 k., Wallraf-Richartz-Museum, Köln); ilyen változatokról a botanikatörténet csak oltással létrehozott egyedek esetében tud. S bár fölbukkantak

olyan rózsaváltozatok is, amelyeknek a szirmai piros-fehér csíkozottak, aminek szimbolikus használata azonos a két színű rózsza együttesével, az nem az itáliai és a francia-német területek növénye, hanem az angolé.

Giotto *Trónoló Madonna* munkájának kezdeti perspektivizmusa mellett ott sejtjük a hortus conclususra előremutató jegyeket: a környezetétől izoláltan ülő Máriát, a két, érzékeltesen bemutatott növényfajt, az erény növényeit, a vizet tartalmazó edényt s a trónusként szolgáló szentélyt.

Az ellentétegyüttesek elemeként megmutatott rózsza

A champmoli kolostor számára készült oltár bal oldalának Melchior Broederlam festette *Angyali üdvözlés* és *Mária és Erzsébet találkozása* (1394–1399) jeleneteit ábrázoló két képén az új és a régi, a kezdet és a vég kettősségét az épületrészletek is kifejezték: a Szűz imafülkéje gótikus, az abból nyíló, úrasztalt magába foglaló kupolás épület bizáncias építmény. A bíbor gombolyagot tartó Mária előtt (amely motívum a Mária Angyali üdvözlés előtti életét elbeszélő Pszeudo-Máté apokrif szerint¹² a valódi bíborból szőtt templomkárpit készítésére utal) egy korsóba helyezett virágzó lilomszál áll, Gábrriel mögött, a templomi előcsarnokba vezető út farácsán pedig rózsabokor virít. A két virág a kezdet, Miasszonyunk makulátlansága és a vég, a mártíromság, valamint a kettő között láthatatlanul is meghúzódó üdvtörténet földidézője. Az ellentétezés rejtettebb példája Jan van Eyck *Angyali üdvözlése* (1435 k.). A jelenet helyszíne a gótikus katedrális: Mária lába alatt, a padló ábrázolatain Sámson és Dávid életének példái sorakoznak, a rossz legyőzését, a győzelmet jelenítve meg. Mária homlokára, balról, egy üvegablakon át fénysugár vetül. S éppen a feje fölött, a magasban, a világmindenség gömbjén álló Krisztus üvegablak-képe jelzi a jót. Az így létrejött függőleges tengelyre merőlegesen egy másik történet is olvasható: Mária lába előtt egy edényben madonna-liliomok állnak, a templomba belépő, a szűz mellé érkezett angyal bársonypalástja pedig piros rózsákkal mintás.

Az az *Angyali üdvözlés* (Friedsam-féle Angyali üdvözlés), amelyről eldöntetlen, hogy Hubert vagy Jan van Eyck, esetleg Hubert egy tanítványának munkája, a rózsza és lilium dualitását merészebben ábrázolta (1420 k., Metropolitan Museum, New York). A jelenet a templom előtt következik be. Mária a templom kapujában áll, balján, feje magasságában a Szentlélek galambja, lábánál, a gót kapuzat által félig eltakartan, lilimos váza. Az angyal megomolt falú kertben térdepel, a szétmálló kőfalat rózsabokor futja be. Ha a pompás templom és az elvadult kert útmutatása szerint olvassuk a két növényt, a rózsza átértelmeződik a világi szenvedés virágává. A hortus conclusus a pusztulás helye, a megváltásból kimarad – meglehet, csak azért, mert maga a természet testi és romlandó. A jelképes romhoz tartozik rózsánk is – azt némileg betakarja és megszippi –, s mint szenvedésvirágnak, legalábbis a kép létrehozója szerint, nincs helye a Mária új életére figyelmeztető lilium mellett.

Robert Campin (Flémalle-i mester) *Méride-triptychona* középső képének tárgya az *Angyali üdvözlés* (1425–1428): barátságos, de puritánul berendezett polgári szobában, az ígét befogadni kész, olvasó Mária balján jelent meg az angyal. A triptychon bal oldali

¹² PSZEUDO-MÁTÉ: VIII, 9.

szárnyán, a nyitott ajtó előtt térdepelnek, a jelenést átélve, a donátorok. A Szűz és Gábiel között, az oltárszerű asztal kancsóban álló lilioma és a donátorok mögött, az ajtótól félig eltakart, mívesen megfestett, hatalmas, piros virágokat nyitó rózsabokor a dualitásokra hajlamos szimbolikus gondolkodás s az ezt híven kiszolgáló ábrázolás példája.

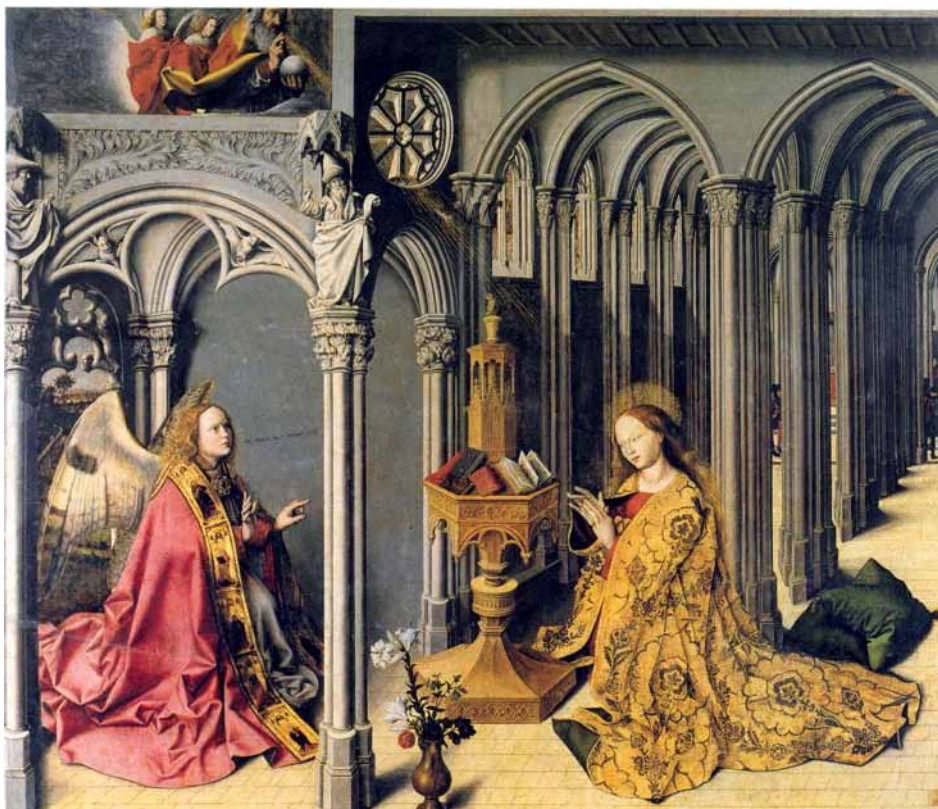
A festő festett fatáblájára (1440 k.) az itáliai, illetve provençe-i jegyeket és a van Eyck-fivérek hatását vegyítő gótikus naturalizmus a jellemző. A gót templombelsőben Mária és az angyal találkozása, alakjuk nagysága miatt, látomásszerű. A térdeplő Mária és az angyal között rézedény s benne liliom, rózsza s a fájdalomra utaló, kék virágú harangláb (*Aquilegia* sp.): e virágok együttesének s megkülönböztetésének is értelme van. A hortus conclusus templomi térben is elhelyezhető jelképein kívül egy másik módon is történt rá utalás – de az a hely nem az Angyali üdvözet helyének, hanem a Máriát halála után magába fogadó paradicsomnak mutatkozik. Baloldalon, ahonnan a mérműves ablakon át a szellem fénye a Szent szűz arcára vetül, az angyal háta mögött nyitott kapu. A kapu fölötti nyílás rozetta, amely szinte megjelöli a kinti látványt, ahonnan az isteni küldött érkezett.

A festő – miként már Giotto is – az egymástól távol álló rózsát és liliomot egészen közeli kapcsolatba tudta hozni. Ez a kettősséget megtartó összetett jelképiség folytathatónak mutatkozott. Stephan Lochner *Madonna a rózsalugasban* című, vegyes technikájú képe (1448 k., Wallraf-Richartz-Museum, Köln) nemcsak a gótikus és a korai reneszánsz jegyek között teremt ellentétet. Az angyalok által könyöklőnek használt gyeppad a lovagkori kertek sajátossága, de az, hogy a rózsza lugassá nőtt, határozottan korai reneszánsz szokás. A megkoronázott, gyermekét tartó Mária mögött fehér liliomok felfelé törekvő sora, s a magasban, a faszervezetet befonó rózsabokrokon fehér és piros virágok. A fehér liliom és a fehér rózsza jelentése nem azonos: a térben elkülönülnek. A fehér rózsza a liliom és a vörös rózsza unióját ígéri, azaz a mártír és a szűz együttes képi megjelenítője. Stephan Lochner alkotása egyben arra az útra is rámutatott, hogy az a hortus conclusus, amely először az *Angyali üdvözetek* jelképeinek tárháza volt, miként válik a rózsalugasos madonnák környezetévé is.

A hortus conclusus világias jelenetekben is használható. A Felső-rajnai Mester *Paradicsomja* (1410 k., Städelches Kunstinstitut) eltávolodott a klasszikus képtípustól: Mária mellett szentek és a hozzájuk tartozó jelképek (Szent Mihály s a lábánál kuporgó majom, Szent György és a sárkány, Szent Cecília és hangszere stb.) csapatát találjuk a Mária tisztaságát kifejező kertszimbólumok között. A kert is paradicsomnak látszik annak ellenére, hogy virágai, gyümölcsei, fái, forrása, medencéje, kertfala a Szent szűzhöz kapcsolódnak. Másrészt a kert konstrukciója, növényfajai s a fal mellé ültetés rendje mind a 12–14. századi, lovagi, gótikus kertek sajátosságainak tűnnek. Akár világiasnak is találhatjuk a fűvön ülő, beszélgető, játszó alakok együttesét. Miként a Guelderni Mária imakönyve mesterének imakönyv-illusztrációját (1415 előtt, Staatsbibliothek, Berlin, Preussischer Kulturbesitz, Ms. Germ. Quart. 42. fol. 19v), ahol a könyv tulajdonosát Máriaként mutatja be az illusztrátor egy zárt kertben. Az uszályos, kék ruhájú hercegnő virágos korláttal megemelt kőfal kerítette tavaszi kertben áll, s olvas: a jelenet mégis kétértelmű. A könyvet angyal segít tartani, egy másik angyal kezében Ave Maria felíratú irattekercs, s a kék égből az Atyaisten portréja is földereng.



17. ÁBRA. Guelderni Mária hercegnő imakönyve illusztrációja a tulajdonost hortus conclusus-szerű térbe állítva mutatja be. A kertet rózsakordon övezi. A fehér rózsavirágok mintázata hasonlatos a lapszéli keret heraldikus karakterű piros és kék virágaihoz. 1415 előtt, Staatsbibliothek, Berlin. In EÖRSI A. 1984, 37.



18. ÁBRA. Az aixi angyali üdvözlés mestere triptichonja középső képe az Angyali üdvözlés (1445, Aix-en-Provence). A rozetta-ablakok, a vázába helyezett piros virág és az aranyos brokát nagy, ötszirmos motívumai egyként Mária rózsájának a jelenlétét hangsúlyozzák.

In TOMAN, R. – BEYER, B. – BORNGÄSSER, B. 1998, 398.

Teophilusnak tulajdonítják azt a himnuszot, amely Máriát templomnak tudta.

*Szépségedben ifjú rózsá...
Méz. forrása,
Báj edénye,
Háromság temploma.*

Lansbergi Herrad *Hortus deliciarum*ának képét szöveg is magyarázta. Az 1184-es irat azt teszi még nyilvánvalóbbá, ami a képen is látható: „A szent épületben ülő királynő az Egyházat jelenti, mely Szűzanyának is tekintetik.”¹³ Az Angyali üdvözlés-képtípus hozzájárul Mária sokszintű azonosításához: Mária az anyaszentegyházat is jelképezte. Nem-

¹³ LANDSBERGI HERRAD: *Hortus deliciarum*. Ed. A. STAUB – G. KELLER. Strassbourg, 1901, LIX. Tábla, 45 sk, in PANOFKY, E. (1971): 55. lbj.



19. ÁBRA. Van Eyck Angyali üdvözlétének angyalán a palástot Mária virágára utalva piros rozetták díszítik. E díszítmény egyben azt a mártírumot is előre vetíti, amely Mária fiára, Jézusra s egyben a szülőanyára vár. 1420-as évek közepe, Washington, National Gallery of Art. In TOMAN, R. – BEYER, B. – BORNGÄSSER, B. 1998, 407.

csak képi ábrázolások módja mutatja, hanem az is, hogy ezekben a századokban kolostori, plébániai és székesegyházi templomok, kórházak, oltárok, kegyhelyek és laikus testvérületek nyerték el nevüket – így is őt dicsőítve – Krisztus anyjáról. S ezzel magukat mintegy a név viselőjének oltalma alá helyezték, s védelme alatt tudhatták. S ahol Mária neve szóban, írásban, szoborban vagy festett képben, vésetben és fölíratban elhangzott, ott valamiféle formában a rózsára is történt utalás.

Angyali üdvözlés és a megtestesülés: Hölgy egyszerűvel

Volt egy pillanat, amikor az *Angyali üdvözlés*-képtípus szerepe kérdésessé vált. Helyére egy Martin Schongauer köréből származó oltáron (Colmar, Musée d'Unterlinden) *Az egyszerű vadászata* került. Ugyan ez az újabb ábrázolás nem váltotta le a Krisztus fogantatását bemutató üdvözléseket, de annak allegóriájaként – azaz egy már meglevő allegóriasor további allegorizációja révén – a 14–15. században mégiscsak ismertté vált. A népszerű unicornis a vallásos ábrázolásokon és irodalmon túl a tudományos szövegekben is megjelent, például a domonkos Albertus Magnusnál (*De animalibus*, XXII, 144), mi több, félreérthetetlen értelemben a világi jelenetekbe is beférkőzött. Albertus Magnus véleménye szerint kicsiny és puszpángszínű állat: s az, hogy a puszpáng és a sperma szaga egyforma, indoklásul szolgált a képzeletbeli lény metaforikus jelentésére is. Az unicornis erotológiai szerepe amúgy az arab forrásokból még ismertebb.

Az egyszerűvút a pogány antikvitásban indiai állatnak vélték, a keresztény



20. ÁBRA. Püspökök és vértanú szüzek érkeznek a bokrok közül Isten Bárányához.
Részlet Van Eyck A Bárány Imádása a genti oltáron című, 1432 előtt készült képéről.
Szent Bavo-székesegyház, Gent. In VÉGH J. 1983, 13.

hagyomány alapját a 2. században görögül írt, a 4. században latinra fordított vallásos-allegorikus élőlénygyűjtemény, a *Physiologus* adta, amely – Sevillai Isidorus közvetítésével – a 12–13. századi német és francia bestiáriumok és enciklopédiák szerves részévé vált. De a *Sándor-regény*, Wolfram von Eschenbach *Parzival*-ja, Gottfried von Strassburg *Tristan*-ja éppúgy hivatkozott rá, mint a Minne-dalok némelyike vagy épp a brüsszeli és párizsi műhelyek faliszőnyegeinek tervezői. Az angyali üdvözlés és az incarnatio együttesét jelenítette meg, miként az alkímia titkos folyamatát is, mégpedig főként a német templomokban.

A történetváltozatok azt tanúsították, hogy a szűz illatától és szépségétől megbabonázott állat fogságba ejthető. A szépség hangsúlyozása a világi és a vallási értelmezés számára is fontosnak tűnt: emitt a Hölgyet, amott Máriát ruházták föl vele, az első esetben csupán képletesen, hiszen a Hölgy meztelen. Az egyszarvú pedig a történetváltozatok némelyikében hozzájuthatott olyan tulajdonságokhoz, mint a hűség és a tisztasághoz való erős ragaszkodás. Nő és unicornis kapcsolata a szerető és a szeretett viszonyával azonos: akárcsak az az elragadtatás, amellyel minderről a misztikusok és a Minne-dalok szóltak.

A jelkép eddig ismert első képi ábrázolása az 1240 körül készült gössi antependiumon a szövegszalagok közrefogta *Angyali üdvözlés* csupán apró részlete (Österreichisches Museum für Angewandte Kunst, Bécs). A jelenet négy szereplős: egymással szemben áll Mária és Gábiel, fölöttük a szentlélek angyala, a lábuknál az egyszarvú – meglehet, az maga az ige.

Az egyszarvú vadászatának a Biblia üzenete szerinti története, illetve ikonológiai programja részben azonos, részben különböző az *Angyali üdvözléssel*. A megegyezők között számunkra a hortus conclusus jelenléte fontos: annak szüzességjelképei közül itt is állandóan jelen van a kertfal, mint a szüzesség, a lepecsételt forrás, mint a Megváltó előtt szűzen maradt méh jele, s Mária szépséges teste, mint a paradicsom metaforája, továbbá Áron vesszeje (Virga Aaron), Dávid tornya (Turris Davis) és az elefántsonttorony (Turris eburnea), valamint a szüzesség létéhez közvetlenül nem kapcsolódók is: az Úr valamiféle alakja, az élet fája – amelynek tövéből fakad a víz –, a frigyláda (Arca domini), az arany edény (urna aurea), a három kapu (porta aurea, porta coeli, porta clausa), az olajfa, a tenger csillaga (stella maris), égitestek (nap, hold), a hajnalpír (Aurora) és a rózsa. Az ikonográfiai program valamennyi eleme Máriához kapcsolódik, ezért Mária bármelyikük helyettesítője lehet.



21. ÁBRA. Lány egyszarvúval. A hortus conclususban ülő Máriát rózsa, a kerten kívüli világot bogáncs jellemzi. Párnahímzés. 15. sz. Schnützen Museum, Köln. In MEGGYESI T. 2001, 6. tábla.



22. ÁBRA. Az egyszarvú szarvával a vizet megtisztítja. M. Platearius: *Le livre des simples medicines*. 15. sz. vége, Bibliothèque National, Párizs. In MEGGYESI T. 2001, 4. tábla.

Az egyszarvú keresztény tartalmú világi és vallásos ábrázolásain a jelképek redukciója ugyancsak erőteljes: Mária személye pótolhatta az életfát, a paradicsomi kert gazdagságát, az életfa tövéből feltörő forrást s annak vizét. Ami azonban rendszeresen jelen maradt, az az elkerítettség s a Krisztus alakját magába olvasztó unicornis. A kölni Schnützen múzeum 15. századi párnahímnzésén az elkerített kertet bogáncs övezi, a kertben pedig, a nő és az állat alakja mellett, néhány virágzó gyöngyvirág (a völgyek lilio-ma), szegfű és rózsza. A Platearius egyszerű medicinai szereit bemutató 15. századi kéziratát kiegészítő illusztráció sem sokkal gazdagabb. A patak partján ülő szűz a forrás vizét az unicornis szarvával tisztította meg. Kertjében, amely tulajdonképpen vízbe nyúló félsziget, a kerítést gyékények torzsavirágzata képezi, s a teljes eget beborítja az egyszerre virágzó és termő, rózsza- és csipkebokrot egyszerre idéző növény.

A rózsza, ha a pogány antik hagyományra tekintünk, akkor Aurorával és a Nappal (Sol), ha a keresztény tradícióra pillantunk, akkor legközvetlenebbül a paradicsommal, közvetve pedig a paradicsom lakóival állt szoros kapcsolatban. Miként jelent meg ez a kései francia gótikában – szemben a mediterrán térség változatlanlanságával? A szakrális tárgyúakból a legtöbb ikonográfiai kellék közül kiiktatódott, a világjokban pedig maga lesz az, ami a többi helyére nyomult.

A hét részből képezett reneszánsz faliszőnyeg-sorozat, amelynek hőse az egyszarvú (1500 k., Cloisters Musem, New York), második jelenetében, az *Egyszarvú a forrásnál* tárgyában nyilvánvalóan még számos Mária-jegy látható: a forrásmedencéből előbukó víz (maga a Szűz) s az aláhajló, abban megfürdő unicornis mellett bokorrózsza virágzik. A hetedik – *Egyszarvú fogságban* – részben az életfán és az állaton kívül növénydús, fénykedvelő Mária-virágokban (rózsza, szegfű, kék írisz, harangláb) gazdag paradicsomi táj a közeg. De nevezhető-e ez a jelenetsor világinak? A története mindenképpen misztikus – az életadó víz megtisztítójának elfogását, halálát és föltámadását ábrázolja szélsőségesen egyéni módon, immár új mentalitást előlegezve.

A NÉMET MISZTIKUSOK RÓZSAIDÉZÉSE

A tomistákat és a scotistákat megosztó, a hitet és a tudást egymástól kettéválasztó, a teológiát és filozófiát külön tételező 14. századi egyházi tudományok törekvése között feszülő ellentétet a hanyatlás jelének is láthatjuk. A nehézkes skolasztikus gondolkodás, amely mindkét szemléletet jellemezte, az ismeretek megközelítési módját nemcsak behatárolta, de maguknak az ismeretek birtokosainak gondolkodását is béklyóba kötözte. A tudáshoz kétféleképpen viszonyuló ferencesek és domonkosok követőik számára eltérő mintával szolgáltak, s a kétféle etalon és követőik között a pápai törekvés sem volt képes az összhangot megteremteni. Mindez hozzájárult a koldulórendek belső megosztottságának kialakulásához. A tomista teológiához leginkább ragaszkodó dominikánusok tevékenysége pedig válaszul, különösen német nyelvterületen, fölvirágoztatta a misztikus kegyességet.

Az Európa nyugati felén terjedő misztika kialakulásához az újplatonizmus, a Clairvauxi Bernát nyomán szétterjedt Krisztus-imádat, de maga Aquinói Tamás rendszere is alapul szolgált, azon kívül, hogy előzményeként kimutatható a zsidó és az arab – sőt, a görögkeleti – misztika néhány jelesének – Maimonidész, Ibn Színá, Ibn Rusd, Szümeón – szemlélete is. A domonkos rendi Albertus Magnus-tanítvány, Eckhart mester (1260 k–1310 k.) szerint a bensőséges vallás kialakulása a személyiségen belül történik. A kegyesség gyakorlásához a saját lelken át szükséges Isten föllelése: ha Isten lélekbe történő alászállása eléri a lélek legalját, a lélek a teremtett dolgoktól, azok képeitől megüresedik, s lehetőség nyílik az Istenhez való fölemelkedésre.

Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész nyomdokán haladva Eckhart úgy látta, hogy az organikus világkép bármely magasabb szintjén álló intelligibilenciáknak nem lehet képe az alanti dolgok részéről, csupán az egységükről, mi több: ezek mindegyike csak a közvetlenül alatta elhelyezkedővel tart kapcsolatot. Ekként pedig bármelyik jobb, igazabb és lényegesebb is, mint az alatta levő. Ezen univerzumkép elrendezettségének szinte megfeleltethető a cselekvő ember is: legkülső részét az érzékekkel megtapasztalhatók, legbelsőjét az Istennel kapcsolatot tartó lélek képezi.

Az ember, amikor cselekszik, azt az érzékei erejével s nem a lelke segítségével teszi. A szem például lát, s ezzel közbenjáróvá válik. A lényeg képtelen a cselekvésre, mivel nyugalomban van a lélek legfenekén, semmire sem fogékony az Istenen kívül. A világról érzékei révén képet szerez magának az ember, s e képek közbenjárásával közeledik lelke legmélyéhez; ennek eredménye az is, hogy az érzékek önnönmagukat nem ismerhetik meg, de a léleknek sem lehet képe. A misztikus ember képes a közvetítő képekről teljesen lemondva, csak belsőjében létezni, ahol semmi kép nem szükséges, s ahol Isten van jelen.

A mély keresztény ismereteket igénylő misztika nem befolyásolta a népi vallásosságot, de Eckhart mester és tanítványainak prédikációi – amelyek többségét apácák jegyezték le – nagy hatásúaknak bizonyultak a kolostorok és a városok polgáira, s utóbb a reformáció és az ellenreformáció spirituális irányzataira.

Eckhart kozmoszelképzelése azonos az Aquinói Tamás által képviselttel is: Tamás az, aki rendszerbe foglalta a keresztény organikus világtípust platonikus-neoplatonikus Szellem- és Csillagvilágát az arisztotelészi elveket követő Elemi világgal. Eckhart e logikailag tökéletesen strukturált kozmoszt – csúcán az Eggyel, amelyből, szintről szintre alászállva, emanációval jönnek létre a világok csökkenő lélektartalmú s emelkedő anyagtartalmú hierarchiái – magáénak vallotta, s ha kifejtésének megismétlésére nem is vállalkozik, misztikáját ehhez igazítja. 15. beszédében (57. prédikáció) arról is elmélkedik, hogy „A legfőbb szeráfnak nincs egyebe, csak egyetlen képe. Amit mindazok, akik alatta állnak, a sokféleségben ragadnak meg, azt ő az „Egy”-ben levő mindenként.”¹ A Szellemvilág legfelsőbb hierarchiáját, a szeráfokét, közvetlenül az Egy teremti – Eckhart tudta, hogy az első szeráf nem rendelkezhet többel, mint csupán egyetlen, az Egytől eredő képmással. Nem úgy, mint a lejjebb helyet találó hierarchiák létezői, amelyek a fölöttes szintek valamennyi, Egyről szóló képét birtokolják. E képekre nem Istennek van szüksége – azok kizárólag a teremtményeiben léteznek, s róla szólnak. A teremtményeknek, így az embernek a feladata, hogy megszabaduljon e közvetítő és torzító képektől. Ha az ember, mindenféle áttétel, eszköz, kép, hasonlat nélkül, fölfedi lelkében Istent, képes ugyanarra az útra lépni, amelyen az isteni lélek ért le hozzá, s rajta elindulni fölfelé, Istenhez. Azért feladata a misztikusnak a kozmosz hierarchiái torzító/elfedő, csábító képeinek lelkéből történő kiiktatása, mert azok megteremtettséjük minden szennyt magukon viselik.

Az érzékektől való megszabadulás – önfelszabadítás. Feltétele az Istennel történő egyesülésnek. Ez az areopagita hagyomány nem csupán Eckhart munkásságában jelentkezett. „Te pedig, barátom, erőben járj a misztikus látások útján. Hagyd el az érzéket, az értelmi tevékenységet, a látható és láthatatlan, a létező és nemlétező dolgokat, s amenynyire teheted, magadat feledvén hagyd, hogy visszavezessenek téged az egységre azzal, aki minden valóság és tudomány fölött van. Csak akkor emelkedsz föl az isteni homály vakító világosságához, ha mérhetetlenül magad fölé és végtelenül az összes dolgok fölé emelkedsz, mindent elhagysz, és mindentől megszabadulsz.”² Ezt s az ehhez hasonló areopagita eredetű gondolatokat számosan idézték, maga Bonaventura is *Itinerarium mentis in Deum* (A lélek zarándokútja Istenbe) című munkájában (VII. 5).

Eckhart számára a kiejtett szó, a név az első: az Úr is annak erejével cselekedett. A dolgok neve után keletkezett a dolgok képe, s ez, mégha a lélek erői érintkeznek is vele, nem fejezheti ki a dolgok lényegét. Elismeri az érzékeken keresztül keletkező kép értékét, mert ez az a mód, amelyben az érzékelő a tárggyal egyesülhet.

¹ Meister Eckhart: *Deutsche predigten und Traktate*. 57. Meister Eckhart: *Tizenöt német beszéd*. Pomáz, 2000, Kráter. 204. Ford. Schneller I.

² PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *De mystica Theologia*. I, 1.

Csak a megjelenített képnek közbenjárásával közlekednek a lelki erők a teremtett állatokkal, mert a kép oly valami, amit a lélek erőivel mérít. Legyen az bár kő, rózsza, ember vagy bármi, amit megismerni akar, mindenkor előbb képet vesz elő, melyet annak előtte magába felvett.³

Másrészt a veszélyre is figyelmeztet. Minthogy a kép az érzékeken keresztül lép be az emberbe, önmagáról képet nem képes adni. A rózsáról – mint minden teremtett dologról – az emberben, tapasztalati úton, létrejön ugyan egy kép, s e kép közbenjáró szerepű, hiszen a látáshoz van kötve. A léleknek azonban nincs szüksége erre az emlékeztetésre: ha szeretni akar, azt értelemmel és akaratallal kell tennie.

Eckhart ugyanezt az okfejtést több prédikációjában is elvégezte. A rózsát azonban leginkább nem a teremtett dolgokról, hanem az Egyről referáló példázatok egyikeként használta. 4. beszéde (10. prédikáció) bemutatta, miként ragadható meg az Isten a hierarchiák dolgainak létében, és sort kerít arra is, miként történik az emberi értelemben, ott, ahol valójában is létezik.

...hogyan van ez a [megismerés] a lélekben, amely egy csöppnyi értelemmel bír, egy 'szikrácská'-val vagy egy 'ág'-gal. Vannak a léleknek olyan erői, melyek a testben fejtik ki hatásukat [...] Még egy további erő is van a lélekben, amellyel gondolkodik. Ez az erő elképzeli magának a jelen nem levő dolgokat úgy, hogy éppoly jól megismerhetem őket, mintha saját szememmel láttam volna, sőt még jobban – hiszen elképzelhetek egy rózsát télen is.⁴

A rózsza funkciója eckharti értelemben kettős: egy kép származási helye, azaz dolog, s mivel ez a dolog képet eredményez, így képként közbenjáró. S továbbá az értelem számára jelentése van: forrás a nemlétben munkálkodó Istenről, de nem maga a rózsza, hanem az a gondolkodási és földidézési mód, amellyel a rózsát egy rózsátlan évszakban elképzeli a virágról gondolkodó ember. A téli rózsza elgondolása az értelemnek minta arra, miként kell a nemlét, a lélek kiüresítése felé haladni.

Eckhart mester a tapasztalattal szerzett képek jelentőségét elutasította, bizonyításai során mégis hivatkozott rá. Az, hogy éppen a rózsára s nem bármely más virágra, beszédes: hallgatóiról gondolhatta, hogy számukra e növény mély értelmű, amelynek kibontása közelebb viszi beszédei értelméhez a hallgatóit.

A prédikációival iskolát alapító Eckhart mintegy példát adott arra is, hogy rózsaképeit a továbbiakban hogyan alakítsák. Johann Tauler (kb. 1300–1361), aki Eckhart panteisztikus vonásaitól elhatárolta magát, Heinrich Seusónál (Suso, Seuse kb. 1295–1366) kevésbé használta a rózsás képeket, Suso ellenben, költői hajlama szerint, szinte tobzódott a rózsahasonlatokban.

Tauler virágallégoriái többnyire a Szűzre vonatkoztak: Máriát a hortus conclusus és az anyaszentegyház eszméit egybevonva úgy szemlélte, mint akinek a „...teste jó illatú növényekkel és mindenfajta erényekkel és kegyelemmel ékes virágoskert...”⁵ Seusoéi

³ MEISTER ECKHART: 6. beszéd (23. prédikáció J. Q), I. Ford. Kádár I. és Balázs B.

⁴ MEISTER ECKHART: *Deutsche predigten und Traktate*. 10. Ford. Schneller I.

⁵ TAULER: 7. *szenbeszéd*. Ford. Révész M. – Buji F.

ezzel szemben a mártírosmásra, a Szellemvilág szféráira s annak testen megjelenő jegeire.

Seuso maga szerkesztette *Exemplarja* négy kötetének elsője a *Seuso életének leírása*. E *Vita* esetében kérdéses, hogy valójában kinek az alkotása: egyes részleteit magának Seusónak tulajdonítják, másokat Elsbeth Stagelnek és társainak. Seuso látomásai, a rózsákkal együtt, annak a népi vallásosságnak a lenyomatait őrzik, amelyben a csodának kitüntetett szerep jutott, s amely mirabiliákban e virágok a krisztusi elkötelezettség megjelenítői.

Egyszer, Gyertyaszentelő Boldogasszony napján megjelent előtte a gyermek Jézus, s ekként intette: „Nem tudsz még helyesen szenvedni; íme, én megtanítalak rá. Ha szenvedsz, ne azt keresd, mikor lesz vége, ne várd, hogy megpihenhess. Inkább előre készülj, türelemmel, a következőre. Mert az is eljön hamarosan. Tégy úgy, mint a leány, aki rózsát szed: mikor letör egyet, máris azt keresi, hol talál másikat. Ilyen légy te is: már előre számolj azzal, hogy ha múlik egy szenvedés, nyomában ott a másik.”⁶

A rózsatoposz az aszkézist szorgalmazó, azt jutalmazó, Krisztus irányába vivő életelvekre irányítja a figyelmet. A másik látomás, amelyben az allegória minden részlete kibomlik, szintén a túlvilágról származtatja a maga rózsajeleit:

Ebben az időben látomása volt: megjelent előtte a kanonok szépséges zöld öltözékben, mely teli s teli volt húmezve piros rózsákkal. Elmondta neki, hogy nagy boldogságban él a túlvilágon, s arra kérte, viselje türelemmel a sok-sok rágalmazást és igazságtalanságot, mivel Isten túlhan majd bőségesen kárpótolni fogja mindenért. Ő megkérdezte a kanonokot, mit jelent ama szép öltözék. Az így felelt: „E piros rózsák zöld mezőben: a te türelemmel viselt szenvedéseid; ezekkel te ruháztál föl engem. Téged pedig Isten ékesít majd föl: Önmagával – mindörökkön örökké.”⁷

Az öltözék zöld mezejében a rózsavirágok hivatkozták a kanonok életszentségét: a lovagi kultúrából származó kép ez már, s nemcsak azért, mert a természeti, tágabb élettérre utal, hanem mert annak átszellemiesítése is megragadható.

Az örök bölcsesség könyve ugyanazt a passzív szenvedésfölfogást tükrözte, amely Seuso mesterére jellemző:

...Minél nagyobb a testi kín és fájdalom, melyre szeretetem által jutottam, annál kedvesebb vagyok a rendezett, igaz lélek előtt. Szeretetem végtelen voltát kínjaim nagy keserősége mutatja leginkább, ahogy a Napot fényességének ragyogása, a rózsát édes illata, a tüzet izzásának heve. Íme, hallgasd hát áhítattal: elmondom, miként szenvedtem éretted – örömmel, szeretetemben.”⁸

⁶ *Seuse életének leírása*, XX. Ford. Kulcsár F. I.

⁷ *Seuse életének leírása*, XLIII. Ford. Kulcsár F. I.

⁸ *Az örök bölcsesség könyve*, in *Suso misztikus írásai*, 2001, 137. Ford. Kulcsár F. I.

Így kezdődik a mű, amely a szenvedésben feltalált élet mély értelméről szól, olyan elragadtatással és férfias kitartással, amely hasonlatos az udvari lovagok magatartásához.

Oda lett gyönyöröm, oda lett örömöm; kifosztottak kegyetlen szeretőim, ádáz rossz-akaróim. Ó jaj, hamisság! Elhagytak gonoszul, itt vagyok meztelenül, nincs, ami testemet takarja. Ó jaj, tisztesség, ó jaj, öröm, ó jaj, vigasztalás! Oda lett mindenem, elvet-ték mindenem! Kihez menjek? Hova legyek? Jaj és panasz lett immár az életem.

Elhagytam egyetlen szerelmem,

a világ is elhagy engem.

Ó gyászos óra, mit tettem én,

ó jaj, nincs remény.

Itt vagyok immár, tekintsetek rám! Nézzétek, őszi kikerics, piros rózsák, fehér liliomok, íme: száraz tövis vagyok! Hervad, pusztul a virág, ha letépi a világ! Így kell nekem már

élve meghalnom,

virágként hullnom,

vénülnöm ifjan,

senyvednem kínban.⁹

A rózsát az első esetben a nap, a fény, az izzás, a másodikban az őszi időszak, a hervadás és pusztulás tradicionális jegyei fogták körül. A virágtalan, tövises lecsupált élet prózából verssé, majd ismét prózává átsapó szerveződése akár a lovagi irodalom része is lehetne. Még inkább a következő, áhítatos idézet:

Vagyok örömök trónusa,

boldogság-korona;

szemem a tiszta fény,

szám gyöngéd remény,

termetem szépség, csoda,

arcom rózsza bíbora,

lám, ilyen vagyok én.

Ha valakinek az Utolsó Ítélet napjáig izzó kemencében kellene ülnie, hogy utána egy pillantást vethessen rám: azzal sem fizetne túl nagy árat érte. Íme, szépséges vagyok fényes köntösömben; virágok vannak körülöttem: piros rózsák, fehér liliomok, gyönyörűséges violák – viruló tarkaságban. Minden május minden virágszála, a mezők zöldje, rétek vadvirága nem egyéb durva bogáncsnál az én ékességes voltomhoz képest.¹⁰

⁹ Az örök bölcsesség könyve, V, in *Suso misztikus írásai* 2001, 140. Ford. Kulcsár F. I.

¹⁰ Az örök bölcsesség könyve, VII, in *Suso misztikus írásai*.2001, 145–146. Ford. Kulcsár F. I.

A rózsza a földön az égies tulajdonságokra utalt, a mennyei szépségtől bíborszínűvé váló archoz társult, s magyarázta – ellentételező voltában is – a májusi, virágzó rétet. Az égi ékesség értékesebb minden testi szépségnél. Ez a rózsza azonban a gyötrelmekre, a mérték nélküli fájdalomra és a középkori szerelem, a *Minne* sajátosságára figyelmeztetett, amelyben a szerető a szeretett szenvedéseit éli ismételten át.

*Nézd Őt, szerető, jószágos Atyám, miként függ kínban megfeszítve – csontjait és bordáit megszámlálhatom! Nézd egyszülött Fiadat, miként vált színe vörösre, sárgára, zöldre – nagy-nagy szeretete jeléül! Nézd, ím, mennyei Atyám, nézd szeretett Gyermekeket: mint feszül a kereszten keze, lába és karja a gyötrelmek között! Nézd Őt: megkínzott teste vértől rózsavörös – s felejtse el haragodat irántam!*¹¹

A szenvedélyes fájdalom a misztikus szerető számára kivételes érték, s ennek megjelenítésére kitüntetetten alkalmas a vérszínű virág!

Haj, édes és gyöngéd Szent Ágnes, szűzi virágszál, Örök Bölcsesség szerető arája, mily büszke lehettél mennyei mátkádra, midőn így szólottál:

*„Vére festette arcom
rózsapirosra.”*

*Ó, jaj, gyöngéd Uram, mikor lesz az én lelkem méltó arra, hogy mátkádnak nevezessék?*¹²

A szenvedés, amelynek bensőséges magyarázása és okolása talán a susói életmű legnagyobb vállalása, indokolt.

*A szenvedés mindenkinek javára válik: a bűnösnek éppúgy, mint annak, aki már elindult az úton; a gyarapodónak éppúgy, mint a tökéletességbe érkezőnek – a szenvedés edzi a vasat, tisztítja az aranyat, csiszolja a gyémántot. A szenvedés eltörli a bűnt, könnyíti a tisztítótüzet, elűzi a kísértést, mérsékli a hibákat, megújítja a szellemet: igaz bizodalmat, tiszta lelkiismeretet, jó bátorságot ad. A szenvedés egészséges ital, gyógyerejű fű – hatásosabb az Édenkert minden fűvénél. Sanyargatja a testet, mely úgyis romlásra ítéltetett, ám táplálja a lelket, melynek örökkön meg kell maradnia. A nemes lélek gyarapszik a szenvedésben, kivirul, mint a rózsza a május édes harmatában.*¹³

Ezekben a szövegekben is nyilvánvaló, hogy szenvedésen elsősorban vagy kizárólag a testi szenvedést értik.

Hol gyógyírként, hol közösségvállalásként:

¹¹ Az örök bölcsesség könyve, V, in *Suso misztikus írásai*. 2001, 142–143. Ford. Kulcsár F. I.

¹² Az örök bölcsesség könyve, VII, in *Suso misztikus írásai*. 2001, 148. Ford. Kulcsár F. I.

¹³ Az örök bölcsesség könyve, XIII, in *Suso misztikus írásai*. 2001, 160. Ford. Kulcsár F. I.

*A szenvedés a mártírok társává avat: örök dicsőségre jutunk általa, s győzedelmeskedünk minden ellenség felett. Királyi bíborba öltözteti a lelket – a szenvedő vörös rózsakoszorút visel a fején, kezében pálmaág, s fényességgel ragyog, mint csillogó rubin a szűzleány ruháján. Édes hangon, boldogan énekel az égi öröklétben, s ő vezeti a táncot a mennyei mezőkön, mivel előbbre való az angyaloknál, akiknek nem adatott meg a szenvedés.*¹⁴

A rózsza a német domonkos misztikusoknál egyetlen alkalommal sem szerepelt egyéni jelképként, mindenkor a szakralitás eszköztárából származó, fényhez kapcsolt virág, s így a lélek, a megváltás és mártírság bélyege. Jelentéskörén belül, a ferences rózsaképhez viszonyítva, árnyalataiban bőségesebbnek mutatkozott. Amíg ott a – lelkeségre utaló – természeti forma a kiemelt, s azt hangsúlyozta, ami a lényekben – köztük az emberben és a rózsában – Isten jóvoltából hasonlatos, az intellektuális misztika azt emelte ki, ami bár beszédes, de mégiscsak felszínes. S azt, ami akadályozta – ha jelentéssel bír – a nemlétbe történő beleolvadást. S bár mindkét esetben érzékelhető a természetes közeg túlulása s az azzal együttjáró konkretizálás, amely jótékonyan hozzájárul a virágos jelkép tartalmi kibontásához, Eckhart és tanítványai, mint minden képet, a rózsáét is igyekeznek önálló értékétől megfosztva láttatni.

Az 1512-es augsburgi Seuso-kiadás fametszete azt a viszonyrendszert mutatta be, ami az intellektuális misztika képviselőinek rózsajelképeit táplálta. A rózsafa tövében imádkozó szent férfiú Máriához fordult, számára adja elő, a lebegő iratkecsre pillantva, mondandóját. A térdeplő szerzetes mellett a hűséget jelképező kutya (szájában a kín letörlésére szolgáló kendő), előtte, a földön heverve, egyetlen szál rózsza. E rózsza, miként a többi, a bokorról éppen aláhulló virág is, Krisztus kegyességének jegye. A Megváltó gyermek a rózsabokron áll, tépi és szórja a virágot: mintegy utasítva a domonkos prédikátort, hogy abból készítsen saját maga számára koszorút, s az alatt forduljon szülőanyjához, Máriához.

Így a három alak között a rózsza a kommunikáció tárgyi eszköze. Egymásnak adják át, ki-ki a maga módján: együttes cselekvésük a lélek alászállásának és felemelkedésének útját mutatja. A rózsafa pedig, amely a földből nőtt ki ugyan, de a mennyei magasságban virágzik, – a metszetek nézőit figyelmeztetendő módon – a szerzetes háta mögött virul: számára, miként Krisztus sem, nem látható. Végére is: nem kép! Miként nem kép a Máriának elmondott szöveg sem: az iratkecs szöveget nem tartalmaz, hiszen az a lélekből olvasandó elő.

A német domonkos prédikátorok intellektuális módon fejlesztettek ki egy gyakorlati misztikát. Ebben együtt volt Krisztus és a krisztusi megváltásban részesült Mária közös tisztelete: kettőjük szenvedése az a példa, amely megmutatja a követendő mintát a reájuk összpontosítóknak. A Krisztus szenvedéséből való részesedés a szenvedésvirág idézését is magával hozta. A rózsza egyszerre vonzza a lelket az igaz fölemelkedés – a lélekben megszülető Krisztus – irányába, és távolít el a világ dolgaitól. Egy előzetesen meglevő bölcsesség tárházából származik.

¹⁴ Az örök bölcsesség könyve, XIII in Suso misztikus írásai. 2001, 161. Ford. Kulcsár F. I.



Der selig hainrich süße costentz geborn am bodmer see
 Nam die ewig wyßheit zum gmahel gawstlicher ee
 Sein gespons tet nu den namen verwaunden
 Omandus hieß sy in nemen in allen launden
 Sein leben woz er in irn dienst vergeren
 Des frödt sich voln die sein grab vnd haitu hale in

23. ÁBRA. Fametszet az 1512-ben Hans Burgkmair augsburgi műhelyében megjelent Suso-kiadásból. A rózsakoszorúval glóriázott Susót, akire Mária letekint, a rózsabokor csúcsán álló gyermek Jézus virágokkal borítja be. In Seuso misztikus írásai. 2001, előlap

A rózsza emanációhoz kapcsolását elősegíti, hogy hagyományosan olyan értékelt tulajdonságokat ismertek föl benne, amelyek a teremtetőre is jellemzők: a fényt, a tisztaságot, a piros színt és az illatot.

Ott, a kilencedik ég fölött, mely százezerszeresnél is sokszorta távolabb van, mint a földi világ egész kerülete, található egy másik égbolt, melynek coelum empyreum, tüzes ég a neve. Nem mintha tűzből volna, hanem mérhetetlen, ragyogó tisztasága miatt mondatik így. Mozdíthatatlan és romolhatatlan, természete szerint. Ez hát ama csodálatos udvar, melyben a mennyei seregek lakoznak; ahol a Hajnalcsillaggal egyetemben magasztalnak és dicsérnek engem Isten gyermekei. Ott állnak mondhatatlan fényességben az örök trónusok, melyekről letaszítottak a gonosz szellemek, s most a kiválasztottak seregeinek helye. E gyönyörűséges város vert aranytól fényes, nemes gyöngyökkel, kristálykövekkel ékes, ezer élő virág: piros rózsák, fehér liliomok díszítik. Tekints a mennyei mezőkre! Ím:

*Itt a nyárnak fénye vár,
május édes-szép világa,
égi vígság völgyei.
Zeng az ének,
peng a hárfá,
angyalok körtánca hív.
Nemes arcok tiszta fénye,
boldogságnak teljessége,
szeretnek védettsége,
vág্য helyett itt vár a béke.*

Nézd: a számlálhatatlan sokaság szívének kedve szerint issza az élet forrásának vizét. Íme, miként szemlélem rendületlenül a pusztá Istenség szintiszta tükrét, melyben kitárulkoznak és megnyilatkoznak mindenek.

Lopózz közelebb észrevétlenül, s nézd, mint lebeg az égi ország édességes királynéja – akit te szívből szeretsz – örömmel és méltósággal a mennyei seregek fölött, mint hajol nagy gyöngédséggel szerettei fölé; lábai előtt a völgyek rózsái és liliomai. Íme, szépsége csodálatot, örvendezést és gyönyörűséget ébreszt a mennyei seregekben. Pillants reá, hogy fölviduljon lelked, és lásd: irgalmas anyai tekintetét jóságosan fordítja feléd, és minden bűnös felé – nagy erővel oltalmazva valamennyit, könnyületért esdve érettük szent Fia színe előtt.

Tekints most a tiszta értelem tekintetével oda, ahol a szeráfok a szerető lelkek karával együtt értemizzó láng hevében égnek, ahol a kerubok és társaik örök és mondhatatlan fényességem kiáradó fényét sugározzák tova, ahol a magas trónusok népe bennem leli édes nyugalma, én pedig bennük nyugszom. Majd tekintsd a második sereg hármasságát, melyben az uralmak, erők és hatalmak kiteljesítik az egész természet gyönyörű, örök rendjét. Majd pedig az angyali szellemek harmadik seregét, hírvivőimét, akik törvényem végrehajtói a világ minden szögletében. Nézd, mily fenékes rendbe rendeződik e seregek csodás különbözősége, nézd, mily szépséges e látvány!¹⁵

¹⁵ Az örök bölcsesség könyve, XII in Suso misztikus írásai. 2001, 152–153. Ford. Kulcsár F. I.

Seuso a Szellemi világ kilenc hierarchiájának boldog lakóit részesítette a mennyei mezők rózsájával: ennek azonban kizárólag erkölcsi tulajdonságai léteztek. Olyanok, amelyek Máriái és Krisztuséi, s érthető, ha nincs egyetlen sem, amely a növény sajátja lehetne.

E kozmológia s e világkép rózsája valamennyi ízében-darabjában a tomizmus eredménye: neoplatonizmusa azonban elhatárolta attól. A tomizmus a lét vizsgálatából indította a megismerést, a neoplatonizmus az ideából. A 14. századi misztika ez utóbbit tekintette elsődlegesnek, de mind Eckhart, mind Seuso igyekezett e feszítő kettősséget föloldani. A rózsá jelképegyüttesének átformálása ezt a szándékot kitűnően megjelenítette. A teremtő Istennel való egyesülés útmutatója – így éterizálódott minden tulajdonsága. Képileg azonban mégis konkrét, így a rózsá a kortárs képzőművészet számára mintegy mintakönyv-ábrává is vált. Ez a sajátossága okozta, hogy bár e misztika tartalmilag megközelíthetetlen marad a köznépi vallásosság számára, az mégis magáénak ismerte el a belőle származó – szöveges és képi – ábrázolásokat.

A rózsá a tulajdonságok nélküli jósággal egyesülés jele; s ennek az eszmének a vizualizálódása. A megszüntetés határát jelző, az azon átlépést szorgalmazó szimbólum – amely marginalitásában mindkét térfél számára, annak szubsztanciájával, megnyilvánul. Egység és sokféleség összefoglalója – újraformázott eszköze a mélyebb, a szemlélődő vallásosságnak.

A német misztika felvetette kegyesség, amely lehetővé tette az individuális lelkiséget, s az ehhez társuló rózsakép képezi majd az alapot a reneszánsz magánáhítat s annak rózsajelképei felé. S ebben kitüntetett szerephez jutottak a Németalföld flamand területének festői, mindenekelőtt újszerű, kertekben tartózkodó, rózsákkal körbevett, ájtatóságot szorgalmazó Madonna-ábrázolásaikkal.

A RÓZSA REGÉNYE

1. ROLAND-ÉNEK

Az ófrancia históriás énekek, a *chanson de geste*-ek egy-egy többé-kevésbé azonosítható történelmi személyiség hősi tetteit mesélik el. Ilyen az a *Roland-ének*, amelynek legrégebbi ismert, de feltehetőleg nem az első, lejegyzett formája a 12. században élt angliai II. Henrik (uralkodása: 1154–1189) idején keletkezett, s oxfordi kéziratként ismeretes.¹ A Nagy Károly szaracénok (arabok) ellen viselt 778-as hispániai hadjáratáról s lovagjának tetteiről szóló gesztának ezt az oxfordi változatát 1131-ben már németre fordította egy Konrad nevű pap, ekkor tehát már bizonyosan le volt írva. Az oralitás és a műköltészet határán álló művek szimbólumtörténeti értéke sajátosan magas: a mnemotechnikai fogódzókban gazdag, a visszatérő elemekkel szerkezetileg strukturált munkákban ugyanis a motívumok mindenkor jelzik a kor legkülönbözőbb közmegegyezéseit. E Karoling-időkre utaló munkában tehát a hangsúlyos motívumoknak azt a mitológiai szemléletet kell tükröznük, amellyel a 12. század környékén élt frankok viszonyultak 8–9. századi elődeikhez: azokat a jegyeket állítják előtérbe, amelyekkel azok számukra valamiféle okkal megjeleníthetők, s amelyeket maguk is fenntartani igyekeznek.

Az oxfordi *Roland-kéziratban* a rózsza egyetlen alkalommal tűnt fel, de tulajdonságaira csak a környezetében megjelenő, szimbolikus tartalmú motívumokból tudunk következtetni. Jellemzésére tehát közvetlen adatok nem szolgálnak, de közvetetten számos hozzá illesztett tartalomról szerezhetünk tudomást.

A históriás énekbe foglaltak okául szolgált, miként a mű elején értesülünk, hogy a zaragozai emír követei megjelentek a frank királynál, és segítséget kértek az ellenük föllázadt hűbéres, a córdobai kalifa ellen. Károly nem sejtve, hogy csellel törbe szeretnék ejteni, hadba kelt, majd hamarosan elfogta a kalifát, s tizenötezer lovagjával bevonult Córdoba várába.

*Károly császár vigad örvendezve
Kordovának falait megtörte
Hadigéppel tornyait döntötte
gazdag zsákmány lovagjai része
arany ezüst sok szép drága kelme
a városban nincsen pogány egy se*

¹ *La Chanson de Roland*. Publiée d'après le manuscrit d'Oxford et traduite par Joseph Bédier. Paris, 1964, Édition d'art H. Piazza.

gyilkot félvén keresztény ne lenne
béme gy császár egy hatalmas kertbe
Olivér és Roland meg mellett
Sámson herceg s Anseisz a büszke
Anzsú Gotfrída zászlóvivője
Gerin s Gerér vannak még ott vele
s velük együtt katonák tömege
édes Frankföld tizenöt ezere
sok lovag ül fehérű szőnyegre
asztalkánál játszanak kedvükre
bajvívásban telik ifjak kedve...
fenyő alatt vadrózsa vesszeje
színaranyból ottan áll trónszéke
Frankföld ura királya ül benne
fehér szakáll virágos fej éke
termete szép tartása is büszke
keresné őt nincs szükség jelre
a követe köszvérről szállnak le
szíves szókkal őt illőn köszöntve²

Az andalúziai kertről, amelyben a király és környezete tartózkodott, sokat tudtunk meg. Fenyő nőtt benne és vadrózsa, alattuk állt a trónszék. A tér kellően nagy, nem csupán azért, mert befogadta a katonák tömegét, de mert a bajvívásra, játékokra és az udvartartásnak a követek fogadására is lehetőségét kínálta.

Maszkulin jellegű ez a környezet, az ének is az: nem csupán a történet női szereplőinek alacsony száma utal erre, de az érzések, tettek is a lovagkor férfias erényeit mutatták elmondhatónak. A lovaglás mint a testi fölkelés, a sakkozás mint az ész pallérozása sem volt a nők szokása. A megnevezett, férfiasnak ítélt mitikus jegyek jelzik, miféle idealizáción estek át a hősök és környezetük. Károly, aki harminckét év körüli uralkodó, hatalmas, fehér szakállú, virággal ékes, arany trónszék tulajdonosa: ikonográfiai jellemzői által Krisztussal és Gábiel arkangyallal kapcsolatot tartó figura, akinek kitüntetett szerepét bármiféle rámutatás nélkül is fölismerik az idegenek.

A kert elárulta, kitüntetett a helyzet és a főszereplő, s egyben a történet végét is előlegezi. Mégsem bizonyul 8. századi keresztény kertnek: játszanak, pihennek és uralkodnak benne. Leginkább moszlim tulajdonságú – Córdobaiban ez könnyen elképzelhető –, de nem zárható ki az sem, hogy a lovagkor locus amousa, azaz a gesta kiteljesítése.

A fenyőt – egyes botanikatörténészek a mediterráneum kertjeiben fölhasznált fenyvekért az arabokat tették felelőssé –, a rózsát is használták a moszlimok. A fenyő azonban a keresztény szakralitásban is jelen volt: miként a legtöbb örökzöld fa, egy a fényvel, így a legfőbb szellemmel kapcsolatban álló világfaváltozat, amely a kapcsolattartás helyét, a centrumot, a földi és az égi térség köldökét jelölte meg.

² *La Chanson de Roland*. Publiée d'après le manuscrit d'Oxford et traduite par Joseph Bédier, XCV in *Roland-ének*. 1996, 45. Ford. Rajnavölgyi G.

A rózsza a 9. században krisztusi attribútum, de a 12 századdal egyre több Máriára vonatkoztatott értelemmel telítődött. Hogy a *Roland-ének*ben Krisztus környezeteként értették a történetre figyelők a rózsát, azt a lovagi hivatkozások, amelyek a hősiség és bölcsesség – fortitudo et sapientia – elsődlegességét hangsúlyozták, kétségtelenné teszik. A Nagy Károly-ábrázolások közül is közismertek az uralkodót Krisztus-pantokrátor módon s kezében könyvvvel ábrázolók.

A lovagok csatáikba indulva az *Örömhegyre*, azaz a Golgotára készültek. Áldozathozatalukhoz, önfelkínáló, elhivatott mártírságukhoz illeszthető a rózsza, a Krisztus sebeire, szétömlő vérére utaló jegy. Ez a rózsza, miként a fenyő, a kert, a világrendet fenntartó Károly, a mitikus jelleget volt hivatott fenntartani.

A córdobai kert, ahol a frank király tartózkodott, pillanatnyilag a földi világ közepének tekinthető, ahol a felsőbb világgal való közvetlen kapcsolat is tetten érhető. A hatás-keltést szolgáló rózsza, amely a germán mitológiában, s nem csupán a keresztény hagyományok szerint, a vérontás-véráldozat bizonyítéka, itt arra a pontra mutatott rá, ahol a földi és az égi összeért. Mindez indokolta, hogy nemcsak igazságos, hanem szükség-szerű is Károly és lovagjainak cselekedete: végtére is ők a világrend fenntartói, a szaracénok elleni harcuk indoka tehát egyértelmű.

2. A LOVAGOK SZERELME

Dietmar von Aist (12. sz.) *Ūf der linden obene...* kezdetű, szeretője után vágyakozó versének állításai közönségesek és szokványosak: a bánatos lovagnak a hársfa tetején daloló madár dala eszébe juttatja azt az erdőt, amelyben számára hajdan annyi rózsaszál virított. Az illatos erdő a szerelem titkos helye, a rózsák a Hölgy virágai, aki, talán okkal, talán ok nélkül, nem fonja többé körbe karjával. Bár – emlékezzünk a középkori női szentek halálakor felzengő angyal-madarakra – a daloló madár ismerős, miként az is, hogy az ilyesféle lélekmadaraból fakadó dal azt a megdicsőülést jelöli, amikor a menyasszonylélek elindul az ő rózsajegyű jegyeséhez, Krisztushoz. A vers azonban a szakralitást elváró szemlélet számára is hiteles:

*Ott fenn, a hársfa tetején
Megszólt egy kis madár.
Az erdőben visszhangja kél.
S a szívem vágya arra száll,
Hol egykor annyit voltam én.
S hol annyi rózsaszál virít!
Sok gondolat kering körül –
Hölgyem felé visz mindenik.³*

Az állítás, mely szerint az erdőben annyi rózsaszál virít, csak akkor igaz, ha a rózsza itt kizárólag a képes beszéd része. A rózsáknak nem természetes közege az erdő, s amely fajnak igen, annak ismeretéről egyetlen középkori, botanikailag értékelhető forrás sem

³ DIETMAR VON AIST: *Ūf der linden obene...* Ford. Balogh K.

tanúskodott. A virágok most a fák közé elrejtett asszonyt s annak szépségét regisztrálták, s így érthető, hogy miért látta a lovag virágszálakban gazdagnak azt a helyet, ahol kedvesével együtt töltötte az időt, s ahol a Hölgy eltűntével nem terem virág.

Akár trópus, akár nem, miként kerülhetett az erdőbe rózsza?

Jaufré Rudel (kb. 1130–1170) fennmaradt hat verséből az egyikben, az elérhetetlen szerelmes (legyen az asszony, úrnő, úr vagy Krisztus), az amor de lonh (távoli szerelem) motívumát újraíróban apró megvillanásban láttuk a naturális környezetet s annak egyik sajátosságát: egy virágot, amelyet a tavaszi időszakhoz, az önfeledten csattogó, csengő hangú, átlelkesített csalogányhoz, a szerelem érzéséhez s a valami okból eltiltott, szeretett nőhöz egyazon módon illeszthetőnek talált – nyilván, mert a szövegahagyomány lehetővé tette számára. S amely csak vadonban lelhető föl. E vadrózsza, amelynek átvitt jelentése sejtethető, arra a másik rózsára s a vele kapcsolatba hozható érzésre, helyzetre, személyre utalt, amely a védett és mások elől elzárt kertben található. Az erdő e dalokban éppen olyan védő, elkerítő szerepű a rózsza, ahogy a hortus conclusus Mária számára. S míg a rózsának csalogány a hírhozója, az égi rózsának Mihály arkangyal.

A vadon rámutatott a naturális közegre, miként azzal együtt megidézte annak ellentettjét, a rejtett, illetve égi szerelem félve óvott és ápoltt színhelyét, ahol a vadénál lángolóbb és nemesebb rózsza hozta virágját.

Az első, név szerint ismert német minnesänger, Der von Kürenberg (12. század) vadrózsát idéző dala biztosan 1150 után íródott, s Rudel említett munkájához hasonlóan bizonyosság az udvari szellemiség szakrálistól leváló értékrendszerére.

A francia courtoisie és a középfelnémet Hövesheit képviselői a középkori teológia által megszabott és keretek között tartott amor spiritualis mellett az annál profánabb módon megnyilvánuló és kifejezhető testi szerelmet, a középkorban szinte elsőként, írott beszéd tárgyává tették. A korábban – az olvasható források által – bűnnek tekintett profán szerelem („...van bizonyos testi szerelem, amely a sátántól származik, de van lelki is, amely Istentől nyeri kezdetét”⁴) – hagyományozta megfellebbezhetetlen véleményét Órigenész nyomán Szent Jeromos) azáltal, hogy hasonlítható a magasabb rendűhöz, s annak irányába mutat, a jobbulás – és az önértékelés – módjává változott. A német udvari szellemiség mintájául a francia udvari munkák szolgáltak, a tárgykör kutatói szerint az első minne-dalok is provanszál és francia hatásra keletkezettek, bár nyomokban fellelhető bennük a helyi tradíció is.

Der von Kürenberg *Swenne ich stân aleine...* négysorosának beszélője asszony, aki távoli lovagját megidézve talál, sőt: kényszerül, rózsás hasonlatára.

*Ha egyszál ingben állok itt magamban, s messze vagy
egyre csak rád gondolok én, ó nemes lovag,
úgy lángol az arcom, mint vadrózsán a virág,
és árva szívembenkél tenger szomorúság⁵*

⁴ HYERONIMUS: Órigenész két homiliája az Énekek Énekéről. Első homília, 2. Ford. Adamik Tamás

⁵ Minnesang. A középkori német világi líra gyöngyszemei. 1998, 18. Ford. Lator L.

A rózsához szín alapján hasonlított arc ismert örökség, függetlenül attól, hogy a hasonlítást férfi, illetve nő végzi el. Ami inkább tekinthető fiatal fejleménynek, az az, hogy az amor carnalisért szót emelő személy egy érzését, személyes vágyait kinyilvánítani kész nő – még ha a dal szerzője férfi is. Az arcon színével jelentkező vadrózsa ebben az esetben is acpírt idézett, csak éppen az nem kizárólagosan a hév, hanem a szomorúság megnyilvánulása is.

A pendelyben álló asszony képe nem a vezeklésre, imádkozásra utal, hanem a szerelmi kultúra változására. Ez az érzéseit föltárázó nő bizonyosan nem érezhette magát a férfiúi vágyat kiszolgáló szexuális tárgynak, s ha erről beszél, az jelzi a korabeli etikett módosulását. A beteljesülés kölcsönös és személyes elkötelezettséghez vezet, s érthetővé teszi az egyedül maradt asszony átható sóvárgását.

A vadon termő, virágzó rózsák – akár mezőn, akár erdőben – a szabadság, a magafeledkezett szenvedély, a megkérdőjelezhető kötöttségek és a vállalt kötődések elmondására adtak módot. Árnyaltan, de félreérthetetlenül olyan cselekvésre is utaltak, amely alatt az enyelgéstől a szeretkezésig bármilyen tevékenység elképzelhető.

Abban a párbeszédre épült dalban, amelynek szerzője a hivatásos költő, Niedhart (1210/15–1240/45), nemcsak a virágzási időpontot és a nehéz körülményeket jelző, illetve elviselő rózsák jelentek meg, hanem egy titokzatos, választásra utaló erdőszél is.

*Puszták sík volt idáig a rét csak,
Azóta már közelebb a kedves évszak,
hol virág lép lóherés mezőt,
s mint azelőtt,
viruló rózsák borítják a rónát,
melyek jól bírják a nyári hőt.*

A rózsák környezeti igényeinek megmutatása – fényigénye, szárazságtűrése – megjegyzésre érdemes, s utóbb, amikor a májusi nyár csodáit látni és megtapasztalni vágyó lány szólal meg, a helyszín effajta jellemzése ökológiaileg indokolt.

*Itt táncolunk párosan az éven,
Sok-sok rózsák virul az erdőszélen...*

Itt keringett választott lovagjával a majorostól húzódkodó leány, a leányok viseletével, a rózsakoszorúval övezett fejjel, élete teljes pompájában, jókedvűen. Neidhart versének nőalakja esetében a mezőn és erdőszélen szélteben nyíló, a fiatal fejet övező rózsák a fertilitás illatát árasztják. Der von Kurenberg korábban arról a nőszeretőről emlékezett, aki távoli párjáért nyíltan epedezik; most maga a leány a csábító. Kihívó magatartására éppen a szende, az udvari kultúra eszményi nőideáljára rebbenő pillantásokat vető lovag figyelmeztette: „Lánykám, nem való neked ilyesmi. / Ha lovagokat vágyasz a táncban követni, / akik hozzád sehogyan sem illenek, / féltelek, / hogy rá fogsz fizetni arra. Téged /az ifjú majoros szeret.”

A *Blößen wir den anger ligen sâhen...*⁶ olvasatát megerősíti, ugyanakkor az allegorikus értelmezés és a példabeszéd felé fordítja az ajánlatot kapott férfi beszélő neve. Reuental (Riuwental = siralomvölgy) lovag elutasította a vadrózsás táj virágtól díszlő, föl-kínálkozó, szerelemre érett, testi szerelmet szorgalmazó leánykáját. A lovag még emlékezett arra, hogy a germánoknak a rózsa a – testi és erkölcsi – legyőztetés helyét örökítette meg.

Neidhart verseinek Riuwental lovagját többen a szerzővel azonosították. A lovag további sorsáról egyéb dalok tudósítanak. A *Nu ist der küele winder...* címűben egy, a korábbihoz hasonlóan csapodár, balga lányt leckéztetett meg – abban az időben, amikor

*szirmot bontottak a pusztán künn a rózsák*⁷

és a szerelmi csaták színhelye a vidék. A szerző számára kétségtelen, hogy a rózsától koszorúzott mező, de akár maga a szirmok koszorújából álló rózsa is emlékeztethet a kedvesre. A veszélyes helyzetre, a helyzet kétarcúságára e versben is a rózsához társuló nyílt mező és az áttekinthetetlen erdőszél együttes szerepeltetése utal.

A jelentésteli erdő mint tiltott hely számos alkotásban megmutatkozott. S nemcsak az erdő – amelynek közepén ott a jutalomrózsa – képezte a veszélyforrást, hanem akár a rózsa is, például a vérontásra utaló színével. Titokzatosságuk veszedelem és öröm forrása: hol elzárkóznak a felkeresésüktől, hol bűvkörükbe vonódnak a hősök. A vándorló, hivatásos költő, Tannhäuser (1205 k.–?) *Der winter ist zergangen...*⁸ mezei és erdei virágokból szedett csokorral (lóhere, gamandor, kikerics, liliom, illetve ibolya, gyöngyvirág) s benne a két életközösség, a mező és az erdő között a határvonalat mintegy kijelölő rózsa száljaival vitte táncba a lányt. Udvarlása eredményes volt: az erdő mélyén föllelt választotta, a csalogányok fuvolázásától zajos lombok alatt, forrás vize mellett, illemre nem tekintve, hagyta, hogy megtegyék vele, „mit nővel tesz a férfi”.

Tannhäuser csalogánya mellett e korszakban körvonalazódott egy másik csalogányalak is: az azonban teljességében a Krisztus felé szállni óhajtó léleké, Pecham János (1240–1292) *Philomena, praevia...* munkájának beszélőjéé.

E versekben, a jelképek szintjén, nem történt más, mint ami a kereszténység elképzelése szerint a jegyes és vőlegénye között végbemegy. Ugyanazok a toposzok, ugyanaz a narráció – csak amíg ott az elkerített kertben, itt a vadonban, de éppúgy a kíváncsi szemek előtt elzárva zajlott az egyesülés: ott a metafizikai, itt a fizikai térben. A szerelmi helyszín átformálódott, s a szent egyesülés helyett a testi együttlét helyszínévé vált. Az szerelem azonban, ha metaforikusan, ha nem, de párbajként jelenik meg, ahol a viadalban valamelyik fél véráldozata elkerülhetetlen.

Az erdő értelemköre a rózsához kapcsolódva egyre-másra eddig felhasználatlan költői képek megformálására adott alkalmat. Ezek közé tartoznak a lombok mélyén verdeső szívekként felzengő madarak (Ismeretlen költő: *Mich dunket niht sô guotes...*)⁹, a hársfa tetején daloló madár énekét hűséggel visszhangzó erdő (Dictmar von Aist: *Ūf der linden*

⁶ *Minnesang. A középkori német világi líra gyöngyszemei.* 1998, 104–105. Ford. Kálnoky L.

⁷ *Minnesang. A középkori német világi líra gyöngyszemei.* 1998, 106.

⁸ *Minnesang. A középkori német világi líra gyöngyszemei.* 1998, 121–123. Ford. Kálnoky L.

⁹ *Minnesang. A középkori német világi líra gyöngyszemei.* 1998, 16.

obene...),¹⁰ a virágszedésre csábító rét lecserélődése a virágosított nyújtó fák alatti fűre (Walther von der Vogelweide: *Nemt, frouwe disen kranz...*)¹¹ és a hozzájuk társult, a szerelmi bajvívás testi és lelki kellekeit hol így, hol másként előtérbe állító, az örökség részét képviselő rózsaképek.

Láttuk, a világi lovagi dalokban a rózsahivatkozások lehetséges körén belül a virág származási helyének megváltozása hozta létre a rózsajelképek megannyi újabb mintázatát.

Miként a letépett és bokrétába gyűjtött növények, úgy a testi szerelmet elfogadó nő alakjának leírását is a hagyomány alakította. Spirituális motívumok szőtték át a hol erősen, hol kevésbé profánnak látott jeleneteket (pl. a liliom és a rózsza együttes feltűnése, a koszorúval kijelöltség), máshol pedig ezek nyitották ki az amor spirituális értelmezésének ajtaját.

*S ha, piros rózsza, fehér liliom,
előttem ül gyönyörű szép virágom,
teljes fénnel ragyogó holdvilágom:
szememnek kéj – szívemnek fájdalom.*

– állította Heinrich von Morungen¹² (?–1222 k.), kétségtelenné téve, hogy a Hölgy – hol piros rózsaként, hol fehér liliomként – maga a két virág. Nyilván azért kettő, mert a két virág által jelzett két tulajdonsága van. A virág a szeretett lény szinonimája, aki természet szerint több formát fölvehet: lehet piros rózsza, lehet akár fehér liliom, de akár teljes fénnel ragyogó holdvilág, sőt talán más is. A két megidézett növény s maga a Hold, ne feledjük, ekkor a köznapi ismerettel rendelkezők számára is Mária alakjához tartozó élőlény s égitest.

Ugyanezt ugyanígy hivatkozta Walther von der Vogelweide *Si wundervol gemachet wîp...*¹³ kezdősorú munkája. A „pompás alkotású lény”, a nő testének leírásakor a menyekhez kötött toposzokat használja:

*Orcáit Isten ápolá
drága színnel, gondoskodón,
pírt és hó-tisztát festve rá,
itt rózsza és ott liliom.*

Máshol is hasonló összevetést kínál – *Nemt, frouwe disen kranz...* sorkezdetű költeményében – Vogelweide, még ha a szövegkörnyezet nyújtotta szakrális értelmezés lehetősége szét is porlad:

¹⁰ Minnesang. A középkori német világi líra gyöngyszemei. 1998, 24.

¹¹ Minnesang. A középkori német világi líra gyöngyszemei. 1998, 95.

¹² *Owê war umbe volge...* in Minnesang. A középkori német világi líra gyöngyszemei. 1998, 53–54. Ford. Lator L.

¹³ Minnesang. A középkori német világi líra gyöngyszemei. 1998, 87–88. Ford. Weöres S.

Az erdőt nem csupán a szerelmi vadászat zsákmányt kínáló helyszínének, de illem követelte rejteknek is tudhatjuk, mintegy az udvari életforma elzárt, a beteljesedést mások elől rejtegető, titkos terének. A férfi és a nő természetes kapcsolatának e közege némileg a viselkedésmód egyik elvárt elemeként és tereként funkcionál – hiszen magánügyé formázza azt, amit a vers egyébként szerteszét hírealt. A rejtett beteljesedés a profán szerelmet magasabb rendűnek – jelképek selymébe öltöztetettnek – inkább ígérte, mint a mértékét vesztett, a testi élvezetekben kimerülő, nyilvánosság előtt zajló, ezért alacsonyabb formáját. A *Blößen wir den anger ligen sâhen...* parasztlánya a vágy olcsó kielégítését kínálta az ábrándjához hű lovagnak, ami nem csupán a nő vonzódásának őszinteségét, de a lovag nő- és szerelemideálját is kérdésessé teszi. A minnesang és a trubadúrlíra „udvari szerelem”-képét e fennmaradt versek szövege igen gyakran kérdésessé tették. S nem a beteljesedés, illetve a be nem teljesedés, hanem a szolgálat léte és nemléte között húzódott az a határ, amely megengedte és hitelesítette a kapcsolatot, függetlenül attól, hogy az házasságtöréshez vezetett-e, rangsértő volt-e, vagy sem.

A vadon mélyébe, az udvari eposzok, regények vagy dalok szövegébe bújtatott szerelem, miközben a szerelmi aktust relativizálta, idealizálta is. A lelki és a testi szerelem tényének megengedett elmondhatósága és ugyanakkor formailag elvárt ki nem mondhatósága elfátyolozta a tettet, a szerelmi légyottot – az értékes szerelmet az egyéni tökéletesedés állomásának tekintette, s az udvari érintkezés normái szerint megvalósultat el is fogadta. S meglehet, éppen a korabeli, nyílt, a testiségen túl mással nem kecsgetető szexuális szabadoság elutasítása s a helyes magatartási módra mutató szövegek értelme.

A rejtőzködést a hagyományos jelképek használata is segítette. A tavaszra és a nyárra, a virágzásra, tágabban: a párzás időpontjára utalás, továbbá a koszorúdíszes, átvitt értelmű ékítéssel is történő ünneplés, a virágjelképek összetettségének elmondása – hiszen nem lehet már egyetlen növény jelentésével, csakis több együttesével elmesélni az érzést; vagy éppen a vérbő szervek rózsa segítségével való megidézése¹⁵ a hivatkozás számos újabb módját és alkalmát hozták létre. Az új rózsaidézések a hagyomány útmutatása szerint jelentkeztek, s az új szerelemkoncepció elmondhatóságát jelentették.

A spiritualitás segítségével alakult tehát továbbra is rózsametaforika: az ugyanis érdemnek, megszolgálhatónak és jutalomnak ígérte a szerelmet, s elérhetőnek. A hölgy-szolgálat pedig nemcsak a lovagra, hanem az imádottra is rákényszerítette a távolságtartó magatartást. A lélek és a test üdvét együttesen szolgáló Hölgy mellett némely Minnesang erőteljesebb vonásokkal rajzolta meg annak a lélekasszonynak, a segítő Máriának az alakját, akihez az utat a földi asszonyok segítségével lehet fellelni. S náluk fel-felbukkant a középkori, közbenjáró szerepet vállaló istenanya: Mária kultusza kialakította rózsaelképzelés más kelléke is, pl. a tüskétlenségé.¹⁶

¹⁴ Minnesang. A középkori német világi líra gyöngyszemei. 1998, 95, illetve 98: *Ich hoere iu sô vil tugende jehen...* „jól illik rózsához liliom” Ford. Illyés Gy.

¹⁵ Pl. „Szája, rózsaszírom”: PSEUDO-GOTTFRIED VON STRASSBURG: *Minnelied*. Ford. Szabó L.

¹⁶ Rá vontakozhat a sor: „rózsa, kin árva tüske nincs”: WALTHER VON DER VOGELWEIDE: Got, dîner trînitâte... in *Minnesang*. A középkori német világi líra gyöngyszemei. Ford. Szedő D.

Az udvari etikettnek megfelelően vágyakozó trubadúrok és Minnesängerek a szerelem és testiség absztrakt megjelenítésével saját szerelemtant dolgoznak ki: a magasabbrendűsége miatt elérhetetlen hölgy, aki – talán mert nem ez a szerepe – sosem képes szerelemben esni, elfogadja vagy visszautasítja a vele hűbéri viszonyban levő lovag vágyakozását. E hölgyek annyiban hasonlítottak Máriához, hogy ideáltipikus alak mindahány. Abban már nem, hogy a lovagkori asszony biológiai lény, akinek érzelmi, netán testi élete is van, ámbar ez utóbbi a házasságban, amelyhez nem szükségszerűen kapcsolódik a szerelem, kiteljesedhetett. Ezek az asszonyok a házastársi és a lovagi kapcsolatok közös tárgyai: a velük társított virágok sem mások.

A szerelem elméletével foglalkozó aszketikus lovagoknál a valódi és a csak áhított érzés megjelenítése a Máriához fűződő viszonyt nemegyszer lemásolta. Ámbar a szerelemmel természetesen a gyakorlatban is foglalkoztak az udvari emberek, s ennek lírai kifejeződése jóval vaskosabb.

Walther von der Vogelweide (1160 k.–1230 k.), az otthona után sóvárgó dalnok a kézenfekvő rózsák árnyalatával színezte lovagiasan megénekelte hölgyének arcát. A szép hölgy uralkodója a költőnek s házának: ez a magatartás a lovagi életből s Mária szerepköréből ismeretes. A saját szeretőhöz, a lovagi nőideálhoz és a mennybéli Szűzhöz egyforma ismertetőjelek tartoztak: éneklő madarak, vadonban és kertben termő virágok, erkölcsöt értékelő koszorú, rózsá... A szövegnek azonban, függően attól, hogy az olvasó melyik nőre szegezte tekintetét, más és más az olvasata.

*Egy vágy fűt: hogy tulajdon tüzemnél melegedjem,
mint énekelnél akkor megint a madarokról,
a mezőföldről és a virágokról a kertben,
meg a szép hölgyről, aki megkoszorúzna engem!
Viszonzásul orcáján piros rózsát színeznék.*¹⁷

A tizenhat éves korában lefejezett V. Konrád német király (1252–1268) versében az epedésen kívül nem maradt már semmi, ami az égi szerelemre emlékeztetne, s az a tüzes vágy, ami átfűtötte, kamaszos és nagyravágyó. A rózsá vajon a hölgy jó modorának piros virága-e, és a képzelgés bontogatja-e ki a szirmait, vagy megszolgált lovagi jutalom?

*De a szép nyárnapok mit érnek
s a hosszú ezüst estvelek,
ha egy hölgytől függ jó reményem
és szüntelenül szenvedek?
Csak ritkán, ha rózsát ad nékem
vagy elmenőben rám nevet,
tér vissza régi büszkeségem.*¹⁸

¹⁷ VOGELWEIDE, W. VON DER: *Róma ura...* Ford. Faludy Gy.

¹⁸ V. KONRÁD NÉMET KIRÁLY: *Örülök a piros virágnak...* Ford. Faludy Gy.

A lovagkori nőkultuszban leginkább nem a nő, hanem a nőideálhoz kapcsolt szerelem, illetve a szerelemkép dicsőítése jelentkezett. A nő, aki számtalan esetben magával a szerelemmel azonos, a tökéletesség, a viharos érzellemmel átitatott öröm és a boldogság megnyilatkozásaira adott okot – miközben maga megközelíthetetlen maradt, s így a csilapíthatatlan sóvárgás fenntartójává vált. A nő egy olyan eszmény megélését tette lehetővé, amelyen keresztül minden értékesnek tartott érzés megnyilvánulhat. A trubadúrlíra absztrakt nőideálját gyakran dekorálták olyan jelképek, amelyek rózsákból fonódtak. A megjelenő metaforika Mária környezetében is helytálló – bizonyítékaul annak, hogy a rózsza a szentség auráján belül ékeskedett. Maga a rózsza az, ami a Máriához fűződő lángoló érzelmet áthelyezte/átvitte a szentként látni akart, föltötes erőt sugárzó nőre, s egyúttal Máriát is asszonyi tulajdonságokkal ruházta föl. A rózsza mediátor szerepet tölt be a mennybéli és a földi asszony között: az egyiket a megszokotthoz képest a földhöz tartozóbbnak láttatta, a másikat pedig az éghez illőbbé változtatta. Mediátori szerepét később újabb lehetőségek tágitották: a skolasztika misztikája, a domonkosok Mária-kultusza s a szicíliai arab és a hispániai mór hatások, továbbá a természeti megfigyelések mind érzékeny s egyben árnyalt trópusok megjelenésére adtak módot. Ugyanezt a jelenséget egyébként más jelképköröknél is tapasztalhatjuk, például a madármotívum esetében.

A rózsza egyre gyakrabban jelent meg biológiai értelemben is tekinthető lényként: a trubadúrok konvenciója szerinti verskezdet, a tavaszi nyitókép magától értetődő módon – ha a tekintetet a szakralitás fátylával is elfedve – hivatkozta a természet ébredését, majd a növényzet virágba borulását. A tavaszi nyitókép (début printanier) előképe a folklorkus munkák, a májusi dalok természetfestése.¹⁹ A természet tavaszi éledése, a madarak dalolása, az illatozó – így a középkori mentalitást követő keresztény gondolat szerint: frissítő, gyógyító hatású – növények virágzása himnikus jegyekben gazdag verskezdekben rögzült, amit a szerelem azonos regiszterű megjelenítése követett. Példa erre Jauf-ré Rudel *Quan lu rius de la fontana*²⁰ verse:

*Hogyha már a forrás habja
tisztán buggyan, könnyedén,
tárul a vadrózsza szirma
és a fán a csalogány
csengő hangja fog a dalba,
s egyre szebbé alakítja,
ideje, hogy én is kezdjem.*

Le Châtelain de Coucy (?–1203), a *La douce vois del rossignol sauvage* költője megszólító mûzsájaként a csalogány vágyakozó dalát jelölte meg, mint aki maga is – vazallusként – úgy sóvárog vágyott hölgye után, mint a madár. Az új élet kezdetét jelezte a csalogánydal. A sértő tüske lesz hangsúlyos Raimbaut d'Aurenga (1140–1173) *Ar resplan le*

¹⁹ SZABICS I. 1998, 28.

²⁰ *Francia költők antológiája*. 1999, Ford. Eörsi I.

flors envèrsa trubadúrdalában. Peire Vidal, a Magyarországon, III. Béla udvarában is járt limousini trubadúr (művei: 1180–1205) *Ben viu a gran dolor*²¹ kezdetű versében férfit jellemzett a rózsával. Ez arra mutat ismét rá, hogy a rózsza a hűbérúr és az alávetettséget vállaló lovag viszonyában a dicsőítés mértéke is, s nem csupán testi – valamint a mögötte meghúzódó lelki – értékek kifejezője volt.

*Mert ő szép orcája,
mint húsvét rózsája
s lilium virága.*

E rózsza leginkább a hősiesség, a mártírság jele – hiszen a húsvét Krisztus áldozathozatalára emlékeztető ünnep. De, miként az arkangyalként megjelenő s üdvözlétet mondó csalóány, a tüskéken kibomló, vérszínbe borult, ám illatozó rózsza is szerelemjelpép, érthetően a misztikus szerelemé, s viselőjében „...kelté újan / a szerelmet...”

Az éteri szerelem tiszta jegye a rózsza, például Luxemburgi János udvarának champagne-i származású költője, Guillaume de Machaut (1300–1377) *Adieu, douz amis* kezdetű költeményében, amely ékes rózsaszálnak láttatta elhagyott s visszavágyott szerelmét. Máshol is szépségjegye a rózsza, mint a *Blanche com lys, come rose vermeille* szövegben.

A minősítés lehetősége adott. A női természet kecsességét a nyílt rózsához hasonlított Guiraut de Bornelh (*Quan lo freitz e'l glatz e la neus*, 14–17), s a hölgy eleganciájával – szépségével, természetével, frissességével, kecsességével, ajka és szeme tisztaságával – Raimon de Miraval (*Bel m'es qu'ieu chant e coindet*, 37–40).²² Amikor a rózsza már nem az égi asszonyra vagy az ahhoz hasonló tulajdonságúnak állított hölgyre, nem az ideál lelki minőségére vonatkozott, hanem az azzal összefüggő fizikai szépségre is áttevődött, újabb lehetőség nyílt a szimbólumképződés számára: a pirosság szakrális értelme helyett profán tapasztalati értelme alapján adódott a személy, az alak és az arc megjelenítése.

A szignatúratan szerint a belső, a lelki tulajdonság a külsőn, a testen is meg kell mutatkozzék. A szellemi és a formai ábrázolás hosszú időn át összetartozik még, s ebben a rózsaképek jócskán közreműködtek, szerephez juttatva sok dualitást, amellyel a testi vonások hangsúlyozása megtörténhetett.

A női portré megrajzolásának eszköze a rózsaszál, a rózsza virágának színe és harmatos üdesége. Miként Mária, maga a szerelmet kiváltó nő volt rózsával azonosítható. S miként Máriához, úgy a nőhöz is több virág illesztődött, melyek általában a hortus conclusus növényei: a viola, a gyöngyvirág, a lilium vagy a rózsza, s a lovagkorban e zárt lista kiegészül többek közt a szabad természethez inkább, mint a kerthez kötődő margarétával, az ibolyával, a haranglábbal és a galagonyával. A hortus conclusus virágai a tisztaság és a vértanúság erkölcsjegyét hordják, a lovagkoriak (pl. a kék ibolya) pedig a fehér és a piros színek mellett a kegyesség és alázatosság sárgáját-aranyát is.

A trubadúrok fin'amor-motívumai közé olyan elemként tudott belépni a rózsza, amely a „tavaszi nyitóképben”, a kiválasztott virágok között lehetett jelen. A rózsajelpépek tar-

²¹ *Trubadúrok és Trouvèrek*. 1998, Ford. Illyés Gy.

²² *Sämtliche Lieder des troubadours Guiraut de Bornelh*. Hrsg.–Kolsen–Halle, Niemeyer. 1909, 58 és *Les Poésies du troubadour Raimon de Miraval*. Ed. L. T. Topsfield. Paris, 1971, 301–309, in SZABICS I. 1998, 35–36.

talmához járult hozzá azáltal, hogy a szerelmet és a nőt jelképezte. A rózsával allegorikus értelmű, laza kapcsolatba kerül számos egyéb szimbólum (unicornis, fülemüle, méh), amelyek ugyan saját úton fejlődtek ki, de most újratematizálódhattak a növényünkkel és jelentéskörével való mellérendelt vagy kétpólusú viszonyuk.

S idővel a rózsa részesedett azokból a tulajdonságokból, amelyeket a tavaszi nyitóképekben az érdeklődés körébe a lovagkorban emeltek be. S képes lesz így – máshonnan is támogatást kapva – az alázatosság kifejezésére.

3. CARMINA BURANA

A 12–13. század összeolvadó goliardikus és vágáns költészetét bemutató *Carmina Burana* diákjainak a valódi érzelemhez és a testhez több köze lehetett, mint az udvari költészet nem egy neves szereplőjének. Az egyszerre jámbor és vaskos műköltészet motívumai kapcsolatban álltak a keresztény himnuszokkal, az oktatás révén az antik versek világával és az anyanyelven születő népi költészettel. A szerelmi dalok, a tavaszdalok és a kocsmadalok megszólaltatói művelt, universitasok között vándorló diákemberek, akik beszélni tudtak a természetes érzések hatalmáról, még ha azok netán lemondástól fájdalmasak vagy csupán ellentmondásokkal terheltek – ezért szükségképpen szatirikus árnyalatúak is. A vágánsköltészetet művelők, mivel nincs a társadalomban megszabott, kötött helyzetük, előítéletektől megszabadultan énekelhettek, még ha sokszor mintákat követve is, feltételezhetően saját érzéseikről – és szólhattak Mária helyett Venushoz,²³ avagy Florához. S ámbár a rózsa nemegyszer Mária, illetve a Hölgy virágaként ájtatosan hódolatteljes, de Venus bőrének piros, életvidám színét tükrözte,²⁴ s a moszlimoktól visszakrisztianizált csalogánymotívum is megtalálható lett a légyottok csalitjában.²⁵ A galamb, a kagyló, az esthajnalesz, a Hold s a velük hivatkozott erkölcsi minőségek, alighogy Mária tulajdonai lettek, immár venusi jelképek is egyben. A titokzatos rózsa, annak ellenére, hogy egykor a pogány vallás nőalakjaira utalt, most visszaprofanizálódott. A trubadúrok, a Minnesang költői gyakorlatából a tavaszkép segítségével áthelyeződött, pl. úgy, hogy antik, illetve lovagi eredetű rejtőnévbe burkolták, s virágnak, rózsának mondták megszólított kedvesüket. A megnevezés tehát nemcsak a *Carmina Burana*-ba foglalt szövegek jellemzője: az időszak valamennyi, a lovagi, a pajzán, illetve alapvetően erotikus magatartás szélsőségei közti regiszterében föllelhető. Cielo D’Alcamo 1231–1250 között keletkezett *Contrasto*-ja, amely a poesia giullaresca (vándorénekesi költészet) jeles darabja, olyan kérlelő vers, amelyben a megszólaló alak a rózsaszálat parázsló vágyai fellobbantására kérlelte. A viharzó szerelmest nem utasítja el az ostromlott leány, csupán az illendő keret megtartását kéri: házasodjanak össze.

*Tündöklő, tiszta rózsaszál, nézz rám reményt fakasztón*²⁶

²³ *Carmina Burana. Si linguis angelicis.*

²⁴ *Carmina Burana. Veni, veni, venias.*

²⁵ *Carmina Burana. Tempus est iocundum.*

²⁶ CIELO D’ALCAMO: *Contrasto*, in MADARÁSZ I. szerk. 1996. Ford. Képes G.

– vette kezdetét az ostromlás, s egyelőre nem lehet meghatározni, a máriai vagy a venusi értelmű virágról esik-e majd szó. A dialogikus vers többször fölvetette mindkét értelmezést: hol a szerzetesrendek egyikébe való belépéssel fenyegette a vonakodó lányt a vers férfibeszélője, illetve a zárdába vonulás lehetőségét vetette föl a megrohmozott leány, hol pedig arról esett szó, hogy férfi nélkül nő nem élhet. Kétségtelen, hogy a vándorénekes azt a virágot akarja, akár erőszak árán is, amely a tündérkertben nyílóknál is szebb, amelynek fényét és illatát inni a legnagyobb gyönyör – s azonnal.

A nő kedves virág – állítja a versben beszélő, reménykedő alak. A megszólaló és a megszólított közötti viszonyt tette ez nyilvánvalóvá. A rózsza egy saját módon megélhető, érzelmi viszonyról tudósított: a rózsza értéke az érzést, illetve a kapcsolatot értékelte.

A rózsza visszaerotizálódásának első lépése az azonosítás. Nem mintha eddig ne mutatkozott volna érzelmi – akár szerelmi – minősítésre használhatónak, de az a legkevésebb jelentkezett testiségként. Amikor a rózsában a lelki kiválóságokra vonatkozó minősítések összevonódtak, s ezáltal részletező szerepe kevésbé válhatott nyilvánvalóvá, illetve az a funkciója megszűnt, a vele megjelölhető alakok száma bővebbé vált. Egy földi nőt nyilván illetlen Máriaként látni, de ha egyetlenegy tulajdonsága is akad, amely jóvoltából Máriához hasonlít, részesedhetett a belső elemeitől megfosztódott, egyszerűsített Mária-jegyekből. A rózsaszimbólumok használata a Szellemi világ alakjairól az Elemi világ személyeire terjedt át, s a szellemi jelentés venusi értelmezéssel társul. A nő, akit rózsának nevezünk, egyszerre kettős dicsőítéshez jutott: lelkének tisztelete mint a Menyasszonyé, testének birtokolható kiválósága pedig akár Venusé. Az egyszerűsített Mária-jegy hangsúlyáttételek révén pedig Venus-jegyűvé gazdagodott. A máriai és a venusi közös szimbólumok – s ezek egyike a rózsza – maguk is hozzájárultak az alakok értelmének egymásba tűnéséhez.

A természetes érzés hangsúlyozása s az egyéni virtus és műveltség értékelése ellenére az érzékiség többnyire elvont, árnyaltan szövevényes kifejeződéssé: inkább láthatjuk kozmikusnak, illetve metafizikainak, mint vakmerően testesnek. A testi szerelem kimondhatóságára a többbrétű rózsatoposzok is vállalkoztak: a rózsza egyszerre a szeretett asszonyt beburkoló és elrejtő név, az a zálogjegy, amit a szerető kapott és visszaad, valamint a természeti időszak és érzelmi-testi állapot nyomatékosítója. Bármelyiket is tekintjük, elemi erejükben, finomságukban és gazdagságukban eltértek attól a klerikusok létrehozta szépségeszménytől, amelynek régi és alakuló eszköztárába tartozott virágunk.

A *Si linguis angelicis* egy ritka szerelmi győzelemről regélt: a kíváncsú rózsaszálát ugyan egy vénséges vén banya felügyeletére bízták, remélve, hogy annak erkölce védelmet jelent az ártatlan virágszál számára, de a szipirtyó, nyilván a buzgó költő áhítatteljes kívánságára, szempillantás alatt semmivé foszlott: immár nem akadály a versszerző régi óhajának, a viruló virág megcsodálásának. Az, amit életében mindig keresett, végre előtte áll.

*Viruló virágot, a virágok virágát,
minden másnál ékeőbb feslő rózsza ágát,
fényességes csillagot, – soha még a másét! –
lankadatlan szerelem ő miatta járt át.²⁷*

²⁷ *Carmina Burana. Si linguis angelicis.* 6. Ford. Csorba Gy.

A megpillantott nő jellemzésében semmi poétai újítás nem szerepelt. Mi más is lehetne, ha nem a virág virága, a minden másnál jobban dicsőíthető, frissen kinyíló tavaszi rózsza, tündöklő Hajnalsillag, hódolásra alkalmat kínáló személy? Elé is térdelt az epekedő dalnok, s köszöntötte őt:

»Üdvözlég, tökéletes ékesség, te, drága,
üdvözlég, dicséretes száz, szüzek virága,
üdv, te, föld rózsája, üdv, te, világ világa,
Blanziflor, Heléna és Venus iker-párja!«²⁸

Vélhetjük e jelenést Máriának, lovagi úrhölgynek. Tartózkodó válasza mértéktartásra vallott.

*Szólt e hajnalsillag, így válaszolt szavamra:
»ő, ki Föld s Ég dolgait rendre kiszabja,
fűbe szirmot szór, tövis rózsáját fakasztja,
békéd, glóriád legyen, s gyógyulásod adj!«²⁹*

Az udvarlás valamennyi fortélyát bevetette a szerelmes ifjú: régi és múlhatatlan betegségének gyógyszereként, hevének csökkentőjeként nevezte meg imádottját, akihez, amióta csak megpillantotta, gyötörődően kívánczik. Epekedése vallásos színezetű, de minduntalan lelepleződik: ugyanis nem Krisztushoz, nem Máriához kötözi rajongása, hanem ahhoz a hölgyhöz, akit, eruditív műveltsége következményeként, a lovagregény főhősnőjeként, Blanziflorként (fehérvirágként), továbbá Helénaként vagy Venusként látott: bővülő aranyhajjal, hóderengésű nyakkal, kisdud mellel, illatozón, csillagos arccal, elefántcsontfehér fogakkal. Miatta kapta sebét, amelyet ugyan dárda ütött, s nem nyíl, s miatta senyved, nem tud sem enni, sem inni. Miatta hullt tehát a vére, őerte hozta áldozatát. S mint jó keresztény, balzsamra vágott, s várta a rózsaszál kegyelmét és új életet adó figyelmességeit.

S megkapta a választ, azt, amit remélt:

*Szólt a fénylő rózsaszál: »Sok kínt elviseltél,
azt is nyilván ismerem, mit most emlegettél;
ám, mit érteд тұrtem én, több ezerszer ennél,
hozzáfoghatót soha álmodni se mernél.«³⁰*

S ez sem hangzott másként, mintha egy szent vagy keresztény morállal mélyen átitatott hölgy mondaná. De miként a keresztény és az antik rózsaképek összemosódottságában elősejlett, testi szerelem bontakozott ki: nem habozott a világ minden kincséről őmiatta lemondó lányka, és édenkertinek mondott, de kétségtelenül erotikus örömeikben részesítette kínjai jutalmául a férfit.

²⁸ *Carmina Burana. Si linguis angelicis.* 8. Ford. Csorba Gy.

²⁹ *Carmina Burana. Si linguis angelicis.* 9. Ford. Csorba Gy.

³⁰ *Carmina Burana. Si linguis angelicis.* 24. Ford. Csorba Gy.

Az egyszerre több síkon futó olvasat csattanója, hogy igencsak világias a történet vége. Igaz, annak is van példaértéke: a kitartó törekvés célba ér.

Vidám s ifjú az írás: mindkettő szokatlan a 12–13. században, amikor a *Carmina Burana* dalai létrejöttek. Semmi sem tudható e dal szerzőjének kilétéről, de sok minden annak a közösségnek a műveltségéről, eszményéről és derűs-pajzán életviteléről, amely magáénak vallotta ezt a példázatként szórakoztató történetet. Vágáns volt-e vagy goliárd, diákkocsmák mulattató deákja, vagy székesegyházi bolondos ünnepségre szöveget szerző vándorköltő? A hozzá hasonlókra gondolt Clairvaux-i Szent Bernát, amikor a sikamlós, erkölcstelen – kettős olvasásra lehetőséget adó – szövegeket kárhoztatta, s amikor a klerikusok vezette universitasok, illetve a székesegyházakban tartott, szaturnáliákra emlékeztető bolondosságok negatív példáit sorolta elő éppen azért, hogy az askézishoz való visszatéréshez szólítsa fel híveit?

A rózsajelképek erotizálódása egy a világiságról lemondó szerzetes számára kétségtelenül botrányos. Ennek ellenpólusa a rózsza Krisztustól Máriára való átszármaztatása. A profanizálódás és a szakralizálódás egy időben és egy tőről fakadt: ugyanaz a jelkép-értéktelendés, valamint újratöltődésének vágya okozta. A profanizálódást maga a szatirikusság is kiváltotta – egy nézőpontból az is az, ha a rózsza a világi szerető, netán nő szinonimája, hiszen a szentekével szemben másfajta, az övékével mégis összevethető érték hangsúlyozója. Az erotikus töltet is deszakralizáló. Másik nézőpontból a misztikusok Krisztus- és Mária-imádatában is föllelhetők erotikusnak található vonások: így az abban felbukkanó rózsaképek tartalmában is. Kivehető a korszak szerzetesei és világi papjai közötti mentális különbség például abban is, hogy egy megtisztulási folyamat végén létrejött a kanonokrend, s ez arra mutatott, hogy e világiasodó szemlélethez maga az egyházi szervezet is hozzájárulhatott.

Tudunk arról, hogy már a 9. században, a Kelet-római Birodalomban, január elsején olyan, az ókori örökségre visszautaló, szaturnália-jellegű ünnepséget tartottak, ahol, akár szexuális utalásokkal, az egyházat s annak vezetőit is kíméletlenül kigúnyolták. Nyugaton, a 10. századtól, a római, a Tours-i, a szentgalleni énekiskolákban olyasféle bolondos ünnepeket rendeztek, ahol szabad volt parodizálni a világi és egyházi felsőbbbségeket, s ezek bővelkedtek – az antikvitas bőségvarázslatára utaló – szerelmi utalásokban.³¹ Az iskolai ismeretekben alapuló deákköltészetnek volt tehát megnyilvánulási lehetősége, s volt honnan nyernie a keresztény örökséggel szemben szükséges muníciót.

A *Veni, vini, venitas* kéréldővers: a hívogatott, szép orcájú, villogó szembogarú, sátras hajú lány jellemzője az a szakralitásától teljesen megfosztott két virág, amely a mártír szüzeké volt:

*Rózsaszálnál pirosabb,
liliomnál hamvasabbb,
mindenkinél formásabb,
büszkeségem csak te vagy!*³²

³¹ KARDOS T. 1941. *Középkori kultúra, középkori költészet*. Bp.; SÜSSMILCH, H. 1918. *Die lateinische Vaganten-poesie des XII. und XIII. Jahrhunderts als Kulturerscheinung*. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters.

³² *Carmina Burana. Veni, vini, venitas*. Ford. Kardos T.

A tavaszi nyitóképpel kezd a *Tempus est iocundum*. A gyönyörű évszak, a virágzás és az új szerelem mellett ott a lélekmadár: amely szép hangja ellenére kevésbé megváltó angyal, annál inkább madár.

*Fülemüle csattog oly édesen,
s oly szépen hangicsál, hogy a szívem sajog.
Haj, haj,
szín-virág vagyok,
szüzcsekéknek szerelmében majd ellobbanok,
újdonaúj szerelemtől majd elpusztulok!*

*Szűzeknek virágja, kit áhitok,
s a rózsák rózsája, kit sűrűn láthatok
s a szívem lobog.
Haj, haj,
szín-virág vagyok,
szüzcsekéknek szerelmében majd ellobbanok,
újdonaúj szerelemtől majd elpusztulok!³³*

A szűzek legkiválóbbját, a virágát óhajtozó szerző földi szeretőre vágyott, ezért halmozta el a kiválasztottját mindenféle minősítéssel. A fülemüle és az ő vágyakozása hasonlóan szerelmes, s a tavasz által indokolt: nem pedig lélektől, lánytól. Nem valaki a kiválasztott; bárki az, csak kapható legyen szerelemre. A tárgytalanság és a vallási énekek elvonatkoztatása hasonló a sablonokból épített személytelenségben. Mégis, újdonságként, itt semmi tiltakozás sem fedezhető fel a testiséggel szemben. A rózsák rózsája sem konkrét személy, de mégis olyasvalaki, aki kézzel megfogható, megtapintható és ölelhető.

Venus alakjának felértékelődése a korszak amúgy előtérbe került, a római örökséget értékelő attitűdjének a – nyilván nem várt – következménye. S Venussal együtt előbukkant a rózsza pogány antik jelentésköre, behatolva a kereszténység formailag azonosságra utaló rózsajelképeibe. Az, hogy Mária alakjának átformálódása, szülőanyai és szépséges női tulajdonságai értékeltebbek, nemcsak a több oldalról is támogatott népi vallásosság eredményének tűnhet, de a romanika antikvitáshoz vonzódása melléknél megjelenő Venus-idézésnek is. Ez a középkori Venus nem lehet azonos a korábbi korszak istennőjével. Újraformázott alakjának sok máriai tartalma van. A Venus és Mária között lehetséges hasonlóságok, amelyek fölfedezéséhez a közös formájú jelképek adtak segítséget, csak azon goliárdok és vágánsok számára nyilvánvalóak, akik a két nőalak tulajdonságát fenntartó, azokra hivatkozó kultúra javaiban részesedtek. A rózsaszimbólumok maguk is hozzá kellett járuljanak a kereszténységben a Mária-hagyomány föllendítéséhez s ahhoz, hogy a hol elkülönült, hol egymásba mosódott, de vezető szerepét mindenkor megtartó Mária-kép a Venus-képpel egyidejűleg létezzen, s párhuzamosságuk eredményeként egymást alakítva fusson.

A *Carmina Burana* gyűjtemény rózsáit és a mű rózsáinak jelentéskörébe került szimbólumokat a természethez fűződő megváltozó mentális viszony jegyeiként hangsúlyoz-

³³ *Carmina Burana. Tempus est iocundum*. 2–3. Ford. Jékely Z.

tuk. Azáltal, hogy a rózsza szó ismét képessé vált egy növényt jelölni – még ha az a költői alakításban szimbolikus tartalomhoz is jutott –, különösen hogy egyéb, kevésbé fölöttes értelmű élőlény-megnevezésekkel fordult elő, a természet új látványa bontakozott ki. Amit a képi ábrázolásokban a gótika vállalt, itt, miként a párhuzamosan jelenlevő világiasság jellegű szövegek is, már feltűnt: a tájra mint élettérre, a szépségforrásra nyitott érzékenység. A táj az elvonulásra, az egyén önmegvalósítására, a privát élet nyilvánosságtól elzárt kiteljesítésére adott módot: de a táguló környezet igénylése s a közösségi ellenőrzéstől való függetlenedés az aszketikus életmódot szorgalmazó rendi mozgalmak sajátja is.

A táj megjelenése a rózsza szimbólum/allegória-lehetőségét tágtotta. Összevethetővé vált, két különböző életformát hivatkozva, a nemes és féltve ápoltság rózsza, illetve a vadon növekedett. A kertben gondozott, a gondozója számára hozzáférhető virág s a mindenki előtt rejtetten termő, de az Isten, illetve a természet gondoskodásán kívül másra nem hagyatkozó, azok szépségét tükröző rózsza különböző arculatú. Amint eltérő tulajdonságúak és tartalmúak a kertek más-más formáiból: a hortus conclususból, a hortus delectationumból, illetve a profánból származó rózsák s a segítségükkel teremthető jelképek is. Megfigyelhető továbbá a rózsajelképek egymástól való távolodása is: kialakult az a rózsaidézési mód, amely inkább allegorikus (*Roman de la Rose*, a képzőművészetek szentábrázolatainak rózsás attribútumai), s vele szemben létrejött a fősodrot képviselő szimbolikus hivatkozás.

4. A JÓ SZERELEM KÖNYVE

Mária-kultusz, enciklopédikus törekvések, az udvari, az egyházi és a népi költészet hatása egyszerre jelent meg Juan Ruíz hitai esperes (1283–1350/51) *Libro de buen amor* (A jó szerelem könyve) című, 1330-ból való művében. Az élő hagyomány összetettségét tükrözték a rózsára történt hivatkozások is. A lazán illeszkedő, legkülönbözőbb műfajú (ima, epikus, lírai és példabeszéd) részekből álló, a címét csak jóval később, 1898-ban elnyerő munkában a rózsaképek hasonlóak az abból az évszázadból fennmaradt egyéb költői munkákban megjelenőkkel.

Az első spanyol nyelven fennmaradt lírai költeményben a római, antik enciklopédiák aromás növényeinek állandó együttesével találkozunk.

*Minden jóillatú fű
nőtt amott a víz körül,
zsálya, rózsza gazdagon,
viola és liliom,
és sok más is, annyi plánta,
nem tudnám nevük se már ma,
ám mely áradt ott, az illat
talpra állítja a holtat.³⁴*

³⁴ *Razón de Amor*. SIMOR A. 2000. 11. Ford. Tótfalusi I.

A *Razón de Amor*ban (Példázat a szerelemről) a beszélő egy hölgy birtokában levő olajfaligetben található kertről szolt. A kertben almafa nőtt, forrás csobogott, s a testi betegségek ellen szert szolgáló gyógynövények teremtek. Ki ne érezné az allúziót a bibliai édenre vagy a hortus conclususra?

A rózsára mint hasznos herbára is hivatkoztak a spanyol középkor végi költészetben. Sem Tob de Carrión (1290? – 1369?) granadai teológia- és jogtudós spanyol nyelvű *Proverbios morales* (Erkölcsei közmondások) gyűjteményében, ebben a 686 darabból álló négysoros versfüzérben a rózsa (a méz és az édes illat) és a tüske együttese is feltűnt. Máshol pedig: a lélekmadár csalogány.

Juan Ruíz hitai esperesnek a szerelmet a keresztény életfelfogás szerint s a gyarlóság számos példáját bemutató, értelmező, tanácsot osztó műve a spanyol középkor 14. századi pikareszk összegzése. Az értelemre, az akaratra és az emlékezetre hatni akaró, emblematiszti módon egyszerűsített költői alakzatok ugyanarra a célra készültek – amint azt a munka bevezetője az olvasó tudtára adja –, mint a törvénykönyvek, példázatok vagy a festészet illetve a szobrászat. Az írásmű a „világ eszelős szerelmének” bemutatásakor az emlékezetben tartást szolgáló, megjegyezhető jelképekben összegződött.

A virágtüske ellentét Juan Ruíznál a rútság–szépséget idézte. Ismert párhuzam ez. Azonban a szöveg sajátossága, hogy a rózsa jóvoltából, miként a betűkkel, ksilabizálható az egyetlen, a tökéletesség szövege. A rózsa és a betű mindenségjelkép, éppen úgy, mint Krisztus – akit Mária az ölében tart, mellére emel, arcához érint. A rózsa másrészt közvetítő, annak megmutatója, hogy az olvasó/virágot néző személy közvetlen kapcsolatba nem került az isteni értelemmel, de arról mégis érzéki/racionális elképzelése lehet.

*Rózsa nemes virága tüskék fölött terem,
rútnál rútabb betűkben szépséges értelem,
miként derék ivót rejt az ujjatlan köpeny,
ekképpen ócska szűrben vagyon jó szerelem.*³⁵

A rózsa a jó szerelem virága, ami a tökéletesedés irányát is megjelölte. A versben indokolt a lényeg elrejtettsége, s e rózsa az olvasót felszólítja, fedezze fel a csúfban, az ócskában megbúvó, a hívó értéket, végső soron az Istent.

A rózsával példálózás másik esete egyszerűbb: a belső tartalom fölfedezése, megélése eltüntette, illetve észrevehetetlenné változtatta a riasztó külsőt. A szerelem azonban vakká tesz: a szerelmessel a valódi, a megbocsáthatatlan, a rontást hozó rútságot is képes elfeledtetni.

*Aki szerelmes, legyen akár a rútak rútja,
és asszonya őhöz hasonlóan rusnya,
rózsának véli mégis, hiába fonnyadt dudva,
kíviüle senkit sem lát, vágya ha odahúzza.*³⁶

³⁵ JUAN RUIZ ARCIPRESTE DE HITA: *Libro de buen amor*. 18. Ford. Simor A.

³⁶ JUAN RUIZ ARCIPRESTE DE HITA: *Libro de buen amor*. 158. Ford. Simor A.

A szerelemben merülés, az önfeledtség megvakít: elmés lészen a tökfej, vakmerő az oktondi, a fekete fehérré, s belet kap a lyukas dió. A rózsza itt negatív tartalmat is képvisel, ugyanúgy, mint előzetesen a növény egyik része, a túske.

A rózsza máshol is értékmérő. „Az apró nők jó tulajdonságairól” fejezetben a kicsiny nők mértéknélküli szerelmi képességeit sorolta a szerző, miként arra Amor utasította. A rózsza a vörös szín tárolója, s ez a vörös nyújtja a virág hatalmas értékét s az asszonyka vágyának mértékét. A rózsában való piros a heves szerelem – az emberasszonyi szerelem – kifejezője.

*Kicsiny a rózsza, mégis égő vörös van abban,
hatalmas érték rejlik az aprócska aranyban,
illata szerteárad, bármily kicsiny a balzsam,
kicsiny asszony vágyában rózsza, balzsam, arany van.³⁷*

A rózsza összevethető a világi kincsekkel. E kincseknek – balzsamnak, aranynak – vallási és világi jelentése különböző. E locusban azonban nincs arra szolgáló utasítás, hogy az olvasó miként értse a gazdagságot.

A szüzesség elvesztése sejthető a rózsacseppben – erre *Itt a csatáról szól, melyet az esperes Don Ámorral vívott* című szatíra szolgált indokul:

*Amikor a nap felkél, ideje a Primának,
'Deus in nomine tuo' hívod Celestinádat,
hogy tűzön-vízen által céljához érjen vágyad,
azt mondta, hogy vízért megy, és megjelenik nálad*

*ám hölgyed ha tehozzád az utcán nem sietne,
nyomot kertedben hagyjon szép rózsájának cseppje,
szónak, ígéretésnek ha csacskán hinni merne,
'Quod Eva tristis' lészen, 'Quicunque vult' lesz veszte...³⁸*

A nyomot hagyó rózsza nem ismeretlen: illata a paradicsom emléke leginkább. A szentek örömmel kísért halála után szaglenyomat marad: édes odor. Celanói Tamás két Szent Ferenc-életrajzában olvasható, hogy a szerzetes haldoklását mekkora öröm kísérte: részben, mert a tetemben igen értékes ereklyéhez jutott a közösség, részben, mert a halál bekövetkezésekor a szentség nyoma – mint bizonyíték –, a paradicsomi illat is jelentkezett. A szentek sírjának felbontásakor jelek utaltak arra, ha Krisztus környezetébe kerültek, és sokszor rózsáinak mondták ezt az odort. Most azonban a rózsza nyoma: vércsepp.

A szüzesség elvesztésének a nyoma? Meglehet. Hiszen gyakran látjuk a hölgy kertbe való betérését: a szép rózsza nyomot hagyó csöppje a szeretkezés eufemisztikus kifejezése.

A csataleírásban a horae canonicae szabályai szerinti imádságok, a zsolozsmák kezdetéhez kapcsolta a szerző kétértelmű, szexuális utalásait. A reggel ötör, illetve hatör – a Prima idején – induló asszony kerítőnőjét hívta: „Isten a te neveddel”(54. zsoltár, 3.

³⁷ JUAN RUIZ ARCIPRESTE DE HITA: *Libro de buen amor*. 1612. Ford. Simor A.

³⁸ JUAN RUIZ ARCIPRESTE DE HITA: *Libro de buen amor*. 377–378. Ford. Simor A.

vers). Vízért indul, mondja, de kertbe – a szerelem helyszínére – siet, ahol, ha elcsábítható, el is vesztí szüzességét, „Amiért Éva szomorú”, szerelmét „Bárki is akarja” (*Athanasius hitvallása*).

E rózsza a vulva. Juan Ruíz szerint a rózsza cseppje a szüzesség elvesztésének színszimbolikát is felhasználó megjelenítője. A kert több jelentése lehetővé tette szakrális és profán értelmezését is – de azt is, hogy paradicsomi érzéseket felkínáló helynek lássuk, ahogy a víz mint a termékenység forrása férfi szeretőként is értelmezhető. A kert paradicsomként mint a szeretkezés helyszínévé váló megközelítését elvileg lehetővé tette az *Énekek éneke* szó szerinti értelmezése. De az is, hogy éppen ennek a könyvnek a használatával értelmeződött a moszlimok Éden-képzete, ahol valóban örökszűz hurik és ifjak álltak az odakerült hívők rendelkezésére: s ez az értelmezés a hajdan arab fennhatóság alatt álló Al-Andalusban közismert volt.

Kétértelmű kifejezés alkotója az 1500. versszak rózsája is: A szüzesség fehér virágát szabad-e elrejtetni? – fohászodott kérdésével Szűz Máriához a szerző, hogy indokot találjon a reggeli misére igyekvő apáca elcsábítására. Az esperes szándéka becsületos, hiszen házasságra, családi életre vágyott, gyerek és unoka után sóvárgott, s éppen a szépséges, kócsagnyakú és vörös hajú apácát szemelte ki feleségül s anyául.

*Szűz Mária, segíts hát! Kezem imára zárom!
Köntösbe fehér rózsát rejtjenek e világon?
Gyerek, unoka kéne, nem pedig durva vászon,
Se főkötő, sötétlő, amit a zárda rá von.*³⁹

Szokatlan a rózsza egyszerre s megegyező módon történő földi és égi hivatkozása. S az is, hogy mindezek nőkkel kapcsolatosak. Legyen fehér vagy piros a virág, az Mária, a szolgátlánya, illetve a világi asszony megjelölésében vett részt: hol világi, hol, az utóbbiaknak, vallásias árnyalatot adva. S a virág olykor erotikus tartalma a szexualitásról megváltozó képet is árnyalta – ne feledjük, hogy a mű szerzője esperes –, s a szeretkezést nem csupán gyermeknemzéként, de örömforrásként is ismerte. Sőt, azt meg is engedte, és akár a világi papok számára is elképzelhetőnek találta.

Szűz Mária e versszakban meglepő szerepbe került – közbenjárását kérték a hirtelen fellobbant, a testiséget is hangsúlyozó szerelem beteljesítéséhez. Mária méltóságát e korszak embere az ehhez hasonló kérésekkel, tapasztalható ez több, a Szent Szűzzel kapcsolatos forrásban, nem sértette: a gyermek vállalása Istennek tetsző tett. A rózsza pedig összeköttetésnek bizonyult a földön és az égből létező párkapcsolatok között.

A forrásvizsgálatban először fölvetődött annak a lehetősége, hogy a Mária kezében tartott gyermek, a könyv és a rózsza egymással azonosított értéket képviseltek. A késő gótika és a reneszánsz ábrázolásokban megjelent a Mária ölelésében üldögélő Krisztus kezecskéjében tartott rózsza, az általa megérintett Könyv. Tautologikus viszony ábrázolása kezdődött ezzel: a közvetítő szerepet betöltő alakok és a dolgok egymásra utaltak, s bezárult körré kapcsolódtak.

³⁹ JUAN RUIZ ARCIPRESTE DE HITA: *Libro de buen amor*. 1500. Ford. Simor A.

Az ájtatos szerző továbbra is képes ártatlanul fohászkodni az égi közbenjáróhoz, s látta és láttatta őt a szenvedőknek gyógyírt adó „tisztá rózsá”⁴⁰-nak, illetve a Megváltót szülő, üdvözült „szent virág, üde rózsá”⁴¹-nak.

A dualitások (tüske–virág, fehér–vörös) és a vallási és világi lehetőségek szerint széles regiszteren jelentkeztek a különböző rózsajelképek – de e munkában közös, hogy az aszonyi szerelem bemutatása teremt alkalmat a fölsvillantásukra.

5. LUCANOR GRÓF

Az ibériai Don Juan Manuel (1282–1348), Bölcs Alfonz király unokaöccse 1335-ben készült el didaktikus jellegű példázataival. A *Lucanor gróf, avagy Lucanor gróf és patronio példabeszédeinek a gyűjteménye* apró, keretes történetek sokaságából áll. A dialógus formájú, olvasmányos novellák egyformán kezdődnek, s mindegyik végén versbe foglalt tanulság áll. Az a történet, amely a könyv egyetlen rózsát idéző helye, moszlim karakterű, s éppen a virág használata bizonyítja ezt.

Abenabet király felesége, Romaiquíat rossz tulajdonsága, hogy képes bármiért s oktalanul megsértődni. Mivel nem vitték olyan helyre, ahol havazik, sírva fakadt: férje, hogy megvigasztalja, februárban virágzó mandulafákkal ültette be a córdobai hegyoldalt. Egy másik alkalommal a vályogot lábával dagasztó asszony látványa okozott számára keserűséget.

*S akkor a király, hogy kedvében járjon, víz helyett rózsavízzel töltette tele a córdobai ciszternát, agyag helyett pedig cukrot, fahéjat, nárdusfüvet, szegfűszeget, pézsmát, ámbrát, cibetet és minden elképzelhető fűszert és illatszert hordatott bele; szalma helyett pedig cukornádat vitetett oda. S miután színiültig töltette a ciszternát ezzel a vályoggal, [...] megkérte a király Romaiquíát, hogy vesse le a cipőjét, tapossa az agyagot, és vessen belőle annyi vályogtéglát, amennyit csak akar.*⁴²

A földi javak összehordása a mennyei gazdagságot idézi föl. Az édesség, az illat- és fűszerek azonban egy agyaggödörbe kerültek: a példázat a földi és az égi közti különbség összevetésére nyújtott lehetőséget. A rózsavíz maga is példa, a mennyeit megidéző, de mégiscsak földi jegy. Hiba lenne tehát a rózsavízzel azonosítani a mennyek rózsavizét, hiszen az csak egy jelkép. Amelybe az érzéki tapasztalás által megkapaszkodhat az ember.

⁴⁰ JUAN RUIZ ARCIPRESTE DE HITA: *Libro de buen amor*. 1663. Ford. Simor A.

⁴¹ JUAN RUIZ ARCIPRESTE DE HITA: *Libro de buen amor*. 1664. Ford. Simor A.

⁴² DON JUAN MANUEL: *Lucanor gróf, avagy Lucanor gróf és patronio példabeszédeinek a gyűjteménye*. 1999. 69. Ford. Scholz L.

6. GESTA ROMANORUM

A 13. század Európában az exemplum-irodalom elterjedésének időszaka. A példázatokból számos vallásos és világias gyűjtemény szerveződött, amelyeknek egységeit a szerkesztők szándékuk és az olvasók igényei alapján szüntelen módosították. E források sokaságából táplálkozó példatárak a koldulórendek elterjedésével váltak egyre népszerűbbé, s a laikusok pasztorációjához nyújtottak segítséget. A *Gesta Imperatorum Romanorum* a világiasabb példairodalom képviselője: a római császárok korába helyezett, bár nem feltétlenül abból a korból származó történetek moralizáló, allegóriákban gazdag gyűjteménye. A 14. századi összeállítás ismert 138 latin másolata mellett a 15. században a nemzeti nyelvekre fordított másolatok is feltűntek. Az 1472-ben nyomtatott formában is megjelent *Gesta* hamarosan 181 elbeszélésnyivé egészült ki.

A *Gaius gyorsan futó leánya* történet a rózsza ókori eredetű, de a kereszténység által is fenntartott használatára példa. A király lányával versenyt futó szegényember furfanggal jutott előnyhöz, s elterelte a lány figyelmét. Rózsakoszorút dobott az őt megelőző lány elé, tudva, hogy „ilyenmin kapni szoktak a lányok”. A lány valóban „lehajolt érte, föl-emelte, és a fejére tette. ...gyönyörködött a koszorúban...”⁴³

Miként az előző, az Apollonius-történet is az 1472-es latin kiadást követő *Gesta Romanorum*-ban található: az a 6. században görögről latinra fordított *Historia Apollonii regis Tyri* átvétele. A betétvers egy rózsát hangsúlyozott, amelyhez – nyilvánvalóan a vele ellentétes jelentése miatt – durva tövis társult.

*Szajhák közt vagyok, ám tanulatlan e rút tudományban,
engem a rózsavirág sem sért meg durva tövissel,
tört-emelő rabló keze is lehanyatlik előttem.*⁴⁴

A növényi dualításra épített hivatkozás briliáns: a prostituáltak között élő leány érintetlenségét kellően méltányolja a nyíló rózsával. A környezet és az abból kiemelkedő személy ilyenfajta ellentétet nyomatékosító összevetése az antikvitás és a kereszténység kedvvel használt módja.

A *Gesta Romanorum* 1342-es innsbrucki kéziratában is szerepel *A fa törvényes örököse* történet.⁴⁵ A főhős császár ezüst pajzsát „öt vörös rózsza” ékesítette – e jeggyel való jegyzettség a virág emblematisztikus értékét és korabeli használatának lehetőségét bizonyítja. Amint a pun háborúból, Afrikából visszatérő római katonák győzelmi jelképe vagy a keresztény lovagság zászlain, címerpajzsain jelenlevő stilizált rózsza, itt is az alávetettség jegye a virág. A heraldikából alaposan ismert jegy.

⁴³ *Gaius gyorsan futó leánya. Gesta Romanorum*. 2001. Oesterley, 60. Ford. Boronkai I.

⁴⁴ *Gesta Romanorum*. 2001. Oesterley, 153. Ford. Boronkai I.

⁴⁵ *Gesta Romanorum*. 2001. Dick, 168. Oesterley, 196. Ford. Boronkai I.

Az az erotizmus, amelyet a romanika által felszínre emelt antik tudás hozott a maga Venusával, s amelyet egyaránt magába fogadott a népi termékenység-elképzelésekkel találkozó vándorénekesei költészet s az udvari műveltség, az elit világi és klerikusi körökben nyilvánvalóan korrekcióra szorult. Arról már szó sem lehetett, hiszen annyira részévé vált a korszaknak, hogy a latinitás számára fontos, feltámasztott római hagyományokról lemondjon, s ugyanakkor szelektálja a fölöslegesnek és károsnak minősítetteket. Az intézményes ismeretátadás mellett a kontroll alá nem vonható, intézményen kívül terjedő erotológiai ismeretek mindenhol fölbukkanhattak – Szicíliától a magyar udvarig, Cambridge universitásától Köln studium generaléjáig. A venusi szerelem jegyeitől, a rózsa tág jelentésének használatától a patrisztika még elzárkózhatott, de a skolasztika már nem.

A 13. század francia világi regénye, a *Roman de la Rose* allegorikus módú narrációja az első megoldások egyike. Az udvari költészet zavaró világjassága szerelmi kódexszé, rendszerezett szerelemtanná nemesedett. Az a paradox helyzet alakult így ki, hogy Mária tisztaságának elfogadását ugyanaz a mű fejezte ki és teljesítette be, mint amely a kereszténység elvilágiasodását, a lovagi mellett, illetve helyett a polgári eszmények megjelenését s abban a nő szerepének átvértékelődését is bejelentette. A *Rózsa regénye* a nőhöz fűződő kettős viszony bemutatására vállalkozott, amely a rózsa jelképei közül az erotikus jelentésűeket is egybegyűjtötte.

A 22 000 nyolcas sorból álló munkának két szerzője van, s mindkettő klerikus. Az első 4000 sort író, az amor spiritualist dicsőítő Guillaume de Lorris (1210?–1250?) és az enciklopédikus tankölteményt mintegy 18 000 sorban folytató, az amor carnalisért, a testiség jogaiért fellépő Jean Clopinel de Meung (1250 k.–1304 k.) olyan világi emberek voltak, akiknek iskolázottsága megegyezett a papokéval.

De Lorris az ovidiusi ars amatoriát vette mintául, s némiképp a misztikus tanokat követő Chrétien de Troyes (12. sz. második fele) courtois munkáit követve írja szerelmi tankönyvét. Macrobius irányadó utasítása nyomán a főhős azt az utat követte a szépséghez, amelyet a hívő tesz meg a tökéletes szépségű Szellem felé törekvésében. Mindennek neoplatonikus értelme volt, ámbár a mű hű maradt a feudális hagyományok szerint kialakult udvari költészethez: annak ideális szabályait követte, s nemcsak az arisztokráciára és környezetére ajánlotta azt mértékül.

A párizsi Jean de Meung – aki az 5. századi neoplatonista Boëthius *De consolazione philosophiae*-jét fordította le – már az új, önmagát megfogalmazni kész társadalmi réteg, a kialakuló polgárság racionalisztikus elvárásainak igyekezett megfelelni, s a polgári személyiség lelki-testi kérdéseit helyezte előtérbe. A mű történeti-filozófiai értelmezésére, szerelmi szimbolikájának felfejtésére, amelynek központjában a virágjelkép, a sok értelmű rózsa állt, több megközelítés is szolgálhat.⁴⁶ Kétségtelen, hogy a feudális hierarchia megkívánta, és a személyiség belső értékeire alapozó értékrendszer, amely a polgárság számára volt hasznos, különbözött az előzményt jelentő késő római mű nézetrendszerétől. Ez volt a legelső olyan literátori mű, amely kozmológiájában kizárólag a kertre s abban a kitüntetett szerepű rózsára hivatkozott. A kert és a rózsa univerzumértelművé változtatása nem a mű érdeme, de annak elterjesztésében szerephez jutott; jelentkezésé-

⁴⁶ SÜPEK O. 1983.

vel megerősítette a hortus conclusus, a kert s Mária rózsákkal való ábrázolásait s mindezek világias formáinak megnyilvánulásait. A mű népszerűségéhez Chaucer angol fordítása is hozzájárult.

A több jelentésréteget tartalmazó ars vivendi kézikönyvnek tekinthető mű,⁴⁷ hiszen a rózsza jelképiségének jóvoltából egyként szimbolizálta az égi-spirituális és a földi-materiális szerelmet, s magát a szimbolikus tartalommal kiteljesedő, kétjelentésű nőt is, testi és lelki sajátosságaival. A rege megvizsgálta az eszményi nő, Rózsa meghódításának lehetőségeit. Beszélt a tiszta érzésekről, a gyönyör fokozatairól, a szerelmi szenvedély pusztításáról, a test titkos rejtekéről, a fondorlatokról és a szépségről. Mindaz, amit eddig a kereszténység kínálta keretek között Éva és Mária által lehetett kifejezni, e műben – az értelmezési tartományba bekerült római hagyomány jóvoltából – Venus és Mária együttesével jön létre. Ez azonban mentális újdonság: korábban Éva volt, aki a vallási örökségen belül képviselte a veszélyt jelentő földiességet, most Venus – illetve annak egyik formája – lett azzá. Venus azáltal, hogy allegorizálódott, meg is fosztódott isteni sajátosságaitól.

Az első rész álomközegben játszódó cselekményében a szerző neoplatonista módon, a skolasztika deduktív eljárásával bizonyítja be a helyes életvezetésről felvetett állítások igazságát, miközben az induktív ismeretszerzés lehetősége is megjelenik. A kert bejárása, elemeinek fölfedezése az arisztoteliánus megismerés példáival szolgál. Az *Énekek énekéből* ismert hortus conclusus a trubadúrlírának megfelelően fogalmi, szimbolikus értelmet kap: abba a nemesi érényesség segítségével be lehet jutni. A kert négyyszög formájú, azaz a testiséget jelképezi, s a tibullusi szerelemkert megfelelője; noha csak allegóriákban jelenik meg, alkalmat ad antik alakok és mítoszai hivatkozására éppúgy, mint keresztényire. A teljes mű ciklikus – mondhatni rozettaként alakított – szerkezetével a reneszánsz struktúrákra mutat előre. Ehhez hasonló, ám térbelileg is elképzelhető szerkezet Dante *Divina Commediájának* szentekből, vértanúkból, angyalokból álló mennyei rózsája is.

Az első rész álommeséjében a fogalmakat megtestesítő személyek (mind-mind allegorikus alakok) oly tulajdonságokat képviselnek, amelyek az udvari etikettben kötelezők. A főhős, a húszéves Ifjú – maga a szerző – egyik májusi hajnalon a városon túlra indul, a szabad és hívogató természetbe, hogy élvezze azt. Egy patak mentén fallal körülvett kert állja az útját. A falon alakokra figyel föl, a világi bűnök allegóriáira, amelyeket Gyönyör, a kert gazdája helyezett oda, ezzel demonstrálva, hogy a falakon belül kizárólag a tisztaság létezik. A zárt kertből kiszűrődő anygali hangok az Ifjút becsábítják a paradicsomi vonásokkal ékes kertbe. Keskeny ajtón jut be, kopogtatására rózsakoszorús lányka, a Tisztaság, nyitja ki azt számára. Az Ifjú hamarosan a szerelmesek lelkiállapotának megfelelő allegóriák tárgyiasult formáival találkozik, köztük a szerelmi elragadtatás szimbólumával, a Rózsaszállal.

A lányka a dísznövényekkel szegélyezett ösvényen Gyönyörhöz vezeti az Ifjút, szerelmi dalokat énekelő madarak és lányok zenéjére körtáncot járó ifjak között haladnak el: középen a kert úrnője táncol. Udvariasság magával viszi a táncba az Ifjat, aki így megismerheti a víg csoportban Örömet, Gyönyör szerelmesét, és Szerelmeistent, valamint az öt-öt arany nyilat tartó Szelíd Tekintetet (amelyek közül Szépség, Természetesség, Öszin-

⁴⁷ LOUIS, R. 1974. *Le Roman de la Rose*. 180, in SÜPEK O. 1983.



24. ÁBRA. Illusztráció az 1490-ben Brugge-ben készült *Roman de la Rose* című műből. A Féltékenység várkastélya. British Library, London. In BARTLETT, R. szerk. 2001, 225.

teség, Társaság és Nyájas Arc a jobb kézhez tartozók, a bal kéz pedig a Kevélység, az Alantasság, a Szégyen, a Kétségbeesés és a Hűtlenség). A körtáncban a Szerelimestent övező allegorikus figurák a Szépség, a Gazdaság, a Bőkezűség, az Őszinteség, az Udvariasság s a kaput föltárázó lányt követve az Ifjúság. Ez a tíztagú, eszményi csoport a szerelem tárgyát képező Leány egymásba játszó, nélkülözhetetlen minőségei.

A mulatság végével az Ifjú bejárja a négyszögletes kertet; egy természetes fenyő tövével fakadó vízfeltörésnél, a szerelemforrásnál márvány hirdeti az elpusztult, önmagába szerelmes Nácisz emlékét, a víztükroön a lány szemek szimbóluma, két kristály csillog, s bennük visszaráyog az egész kert. Az Ifjú felfedez egy rózsabokrot – szerelme előjelét

–, amely megbabonázza. Csak egyetlen bimbót kíván letépni, hiszen a rózsa illata balszamosan körülengi, de ebben megakadályozza az útját álló tüskés bokor, majd pedig Szerlemisten, aki eltalálja a Szépség nyilával. Az eddig járt út tehát helytelen: másikat kell keresni.

Az Ifjú Szerlemisten négy nyíl okozta sebtől elalél, majd menten erőre is kap. Fájdalmáért cserében az istennőtől megtanulhatja a szerelmi szolgálat parancsait.⁴⁸

A lovagi udvariasság tételeinek sokasága megrémíti az Ifjút, de Szerlemisten azzal vigasztalja, hogy szolgálatához erőt meríthet Reménytől, Kedves Gondolattól, Nyájas Beszélgetéstől és Szelíd Tekintettől. Az Ifjú egyedül indul tovább Rózsához, s az ösvényen Szíves Fogadtatás – Udvariassággal együtt – biztatja a rózsailat mélyebb élvezetére. De hiába jut közel Rózsabimbóhoz, maga a Szíves Fogadtatás utasítja vissza a szándékát, majd az örök segítségével elkergeti a valami oknál fogva nem megfelelő magatartású Ifjút.

A megszegényített és megtiport szerelmű Ifjút az Ész, az Értelem és az Isten hasonlatosságaira teremtett koronás asszony a szerelem feledésére kívánta rábírní. Szerelmes azonban inkább Jó Barátban keresi támogatót, aki arra buzdítja, menjen vissza Rózsa közelébe, s alázatosságával engesztelje ki az öröket. Valóban, azok idővel megszánják, s bevezetik a szűrés tövissövény mögé – a bíborló, bódító, egyre inkább nyiladozó Rózsa elé. Szerelmes megcsókolná az egyik rózsaszálat, de ezt Szíves Fogadtatás (Szüzesség parancsára) megakadályozza. A sikerért immár Venusnak kell közbejárnia.

Szerelmes testét rózsailat árasztja el a csók ideje alatt, s egyre jobban vágyik Rózsa élvezeteli birtokba vételére. Az őrség azonban felriad, s a társadalmi környezet allegóriáit riadóztatva megerősített várfallal veteti körbe a rózsabokrot, de magát Szíves Fogadtatást is. Büntetésül a hirtelenjében megépült, magas vártoronyba száműzi, Vénaszony szigorú felügyelete alá.

A Szerelmes Ifjú a nőket rejtegető lovagvár ostromlására készül, és szívszaggató hangon panaszkodik – s ezen a ponton szakadt meg Guillaume de Lorris munkája, hogy aztán a rege immár új szemlélet szerint, változásokon átesve folytatódjon. Megjelent ugyan is a harcban a biztató Remény (amelyet a lovagi szerelem egyáltalán nem ismert!).

A minőségi különbség oka abban rejlik, hogy Jean de Meung világképe és annak része, az új szerelemfelfogás eltért a Lorris művében megjelenttől: nem jutott benne szerep sem az álomvilágnak, sem az epekedő szerelmnek. A valóságnak megnőtt a súlya, és a biologikum is jelentőségre tett szert. S természetesen a lovagi virág rózsájára sincs szükség, hiszen a vele kifejezett trubadúri szerelem, amely egyetlen személyhez kötődött, megszűnt, s helyette a fölismert érdekektől mozgatott polgáriass szerelem jelent meg – az a józan szerelem, amelyben szerepet kapott az értelem s az értelem által irányítható test.

Ifjú tudja tehát, hogy nem szabad hűséget esküdni Szerlemistennek – inkább Értelemnek lehet igaza, aki szerette volna, ha híve eltántorodik a szerelmi szolgálatoktól. Értelem mindenesetre igyekezett az Ifjú józanságára hatni, s a meghalni kész férfit logikus érveléssel arról meggyőzni s következetes okfejtéssel arra rádöbenteni, hogy a Szerlem maga az állhatatlanság. Ám előle ki is lehet térni, mégpedig azzal, ha át-

⁴⁸ SÜPEK O. 1983. 289.

alakítjuk Erósz, az egy személyhez fűződő szerelmet Charitasszá, azaz egyetemes emberszeretetté.⁴⁹

Az Ifjú hitetlen maradt, s immár tudni akarta a Szerelem tudós meghatározását. Megismertették vele André Chapelain 1276-ban kiadott (egyházi átokkal sújtott) *De Amore* munkáját. A trubadúrszerelmet elvető korabeli nézet értelmében a szerelem betegség, de olyan, amely a Természet szerint való, s megtagadói bünt követnek el.⁵⁰ Az aszkézisek és a tévelygések rabjairól – a szerzetesekről, a trubadúrokról, magtalanokról és prostituáltakról – szóló terjedelmes értekezés, amelyben az érdek is előkerült, felvázolta a polgárság világképét. Azt, amely elutasította a nemesek feudális elképzeléseit, s fölmagasztalta a felebaráti szeretetre alapozott társadalmi igazságosságot. Az Értelme gondolatmenetét azonban továbbra is elutasította a Szerelmes, s a továbbiakban a Jó Barátra támaszkodott – hiszen ő megszenvedte a szerelem valamennyi kínját. Jó Barát történeti fejtegetései után, Ovidius *Ars amatoriájának* segítségével, az egyén szabadságán alapuló viselkedési módokkal ismerkedett meg a hős.

Az érzelmeiben megerősödött Szerelmes elindul Szíves Fogadtatás kiszabadítására. Az egyik úttól elrémíti Gazdagság nagyasszonya, aki Szegénységgel fenyegetőzve attól is elriasztja, hogy megvásárolja Rózsát. A másik út pompás kertbe vezet, ahol Szerelem fogadja – s neki esküszik a hős, akárcsak a hűbérese. Szerelem egybehívja hűbéri bárokat – köztük nemtelen szándékok kifejezőit is, amilyen például a szerzetesi köpenyt viselő Színlelő, aki ugyan egy várbevételnél még hasznos lehet –, s a sereg tanácskozáshoz kezd, miként győzzék le Féltekenységet. Töprengés és tanakodás – s érvelésekben dús példabeszéd – után Színlelő és Önmegtartóztatás elmegy Rágalmazóhoz, akit megölnek, s a kapun át eljuttattak Szíves Fogadtatást őrző Vénasszonyig. Vénasszony által lehetővé válik, hogy Szerelmes találkozzon Szíves Fogadtatással. Itt, mintegy kétezer sornyi terjedelemben, a lovagi szerelem varázslatos romantikájának megsemmisítéséről esik szó. Az udvari szerelem minden nimbuszától megfosztottá csupaszodott. Helyére a testi tapasztalatoktól sem visszariadó, de mindenkor az egyenlőségen alapuló kapcsolatot valló szerelemeszmény kerül.

A terjedős, enciklopédikus részek után rövid időre fölgyorsul a történet: Szerelmes bejut a várba Szerelemisten bároival együtt, s lehetővé válik számára, hogy Rózsa felé nyújtsa a kezét – de a lányka ösztönszerűen védekezik. Allegóriái – Veszély, Félelem, Szégyen – elűzik a már-már bevett erődítményből. A kudarccal végződő szerelmi hódítás jelképes leírását követően a támadók fegyverszünetet kérnek, s Venustól várnak hathatós segítséget.

De mielőtt megérkezne az antik istennő, a szerző Természetet, a szaporodásért felelősséget vállaló allegóriát vonja előtérbe: a kor rendszerbe foglalt természetismerete, a világ szerkezetét megmutató Létezés lánc, a középkori organikus világkép rejtelmek, a makrokozmosz-mikrokozmosz a summázatát adja a kialakuló vallásos polgári tudat bölcséleti háttérének. A gyónás formájában előadott természetképben felvillan annak lehetősége, hogy az ember kivonja magát az Istentől eredő törvények alól azáltal, hogy nem célja szerint használja a szerelem szerszámain – ezért Természet arra kéri Géniuszt, a

⁴⁹ PAYEN, J.-CH. in SÜPEK O. 1983.

⁵⁰ DUFURNET, J. in SÜPEK O. 1983.

maszkulin szexualitást, hogy mindazoknak, akik a természet törvényeit követték, ne legyen bántódásuk, ha „tökéletes szeretőként” művelik a fajfenntartó szerelmet.

Géniusz, a kérelemnek eleget téve, a bárókat Természet nézeteinek terjesztőivé kéri fel, hogy hirdessék az emberteremtő nemzés kötelességét – s azok számára, akik ebben sikeresek, megígéri az Édent, amely kerek, szép, haláltalan, betegségtelen és fájdalomtalan, s amelynek kertje igen hasonlatos a kereszténység legújabb hortus conclusus-képzete szerint alakított túlvilág kertjéhez.

Venus, a női nemiséget jelképező asszonyalak a vitézek elé állva felszólítja a védőket a megadásra – azzal érvel többek közt, hogy kilátásba helyezi a győztesek számára a szabad rózsaszálzakítást... Eközben a vártorony két ezüst oszloppal tartott ezüst nőalakjának rejtett, keskeny lőrését íjával megcélozza, s a nyilat belelővi a hasadékbá: a Hold féméből készült szobor rögvést élő nővé változik. Az éter eleméből álló Csillagvilág legalján található Hold szférájából az asszony az Elemi világba kerül. Anyagivá válik ugyan, de egyben megközelíthetővé és birtokolhatóvá is. Isteni tulajdonságait elvesztve emberi lénygé formálódik, olyanná, aki képes a férfi párjává válni.

Tűz borítja el az erősséget, menekülnek a védők, kiszabadul börtönéből Szíves Fogadtatás is – megnyílik az utolsó kapu Rózsa felé. A Szerelmes vallásos révületében zárándokcsuhában – kemény furkósbottal és tarisznyával fölszerelve – indul a lőrés felé, leborul az ezüst oszlopokhoz, a szobor szentélyét eltakaró fátylat elvonja, s csókjai között be akarta helyezni a résbe zárándokbotját és a tarisznyáját. Egy palánkféle fal visszatartja. Beleizzad, de végül mégiscsak eljut Rózsáig, majd gyönyörrel szakítja le a rózsát.

A *Legenda Aurea* szentjei és a *Rózsaregény* szereplői ugyanakkor a rózsának a tulajdonságait kedvelték, ha más-más okból is. A rózsán látott vonások ambivalenciája soha annyira nem mutatkozott meg, mint a 11–13. században. S ámbár e jellemzők szerephez jutottak a nyugati kereszténység vallásos megnyilvánulási formáiban és annak köznapjaiban, a költészetben és a tárgyművészekben, azáltal, hogy a rózsá, annyi más növényel együtt, szépsége és kelleme jóvoltából egyre inkább univerzális női jeggyé vált, korábbi szimbólumváltozatai hátrább szorultak. A rózsá, jelképiségének elvilágiasodásával – amit a klerikusi műveltségéből a literátusiba való átkerülése jelzett – emberszerű tulajdonságokat öltött, s funkciói is az isteni felől az ember irányában nyilvánultak meg. Mindez azonban nem törölte el a patrisztika keresztény hagyományát sem: azt a szerzetesrendektől alakított népi vallásosság már visszavonhatatlanul rögzítette.

8. CHAUCER

A *Roman de la Rose*-t 1360 környékén, alig egy évtized alatt Chaucer ültette át angolra. Geoffrey Chaucer (1340 k.–1400) angol királyi udvari író volt, akinek latinos műveltsége mellett jelentősek világi ismeretei is: apródként flandriai, küldetésben pedig észak-itáliai területeken járt, személyesen ismerte pl. Petrarcát. *The Canterbury Tales* munkájához sokat merített a *Roman de la Rose*-on kívül Boccaccio olasz nyelvű költeményeiből (de nem ismerte a *Dekameront*), Dante *Divina Commediájából* sorokat emelt át, illetve vallásos legendákból is sokat választott mintául.

Történeteiben a késő lovagkor és a humanizmus polgári eszményei keveredtek. Befejezetlen munkája egy Londonból Canterburybe, Becket Tamás sírjához tartó zárándok-

lat keretébe foglalt meséket sorakoztat fel. A zarándoklat résztvevői, míg közös céljukat el nem értik, saját világukra jellemző mesékkal szórakoztatják egymást, s abban reménykednek, hogy a legjobb történetmondónak jutalmul járó vacsorára ők lesznek érdemesek. Az első történetmondó a lovag. *A lovag meséje* Chaucer egy korábbi, Boccaccio *Tesseide* (Thészeusz) és Publius Papinius Statius (i.e. kb. 45–96) *Thebais* munkái alapján született költeményének – a *Palamon és Arcitász*nak – gyökeresen átformált változata. Az antik görög korban zajló történet, amelyet a lovag mesél, a lovagregény szabályai szerint alakul. Palamon és Arcitász ugyanabba a nőbe szerelmes. Az antik térnek megfelelően stilizált a vidék, a helyzet, az alakok jellemzői is illőek. A rózsza, miként a hellenizmusban, illetve a császárkori római költőknél, a szerelmi szenvedély ellentmondásosságáról vall.

*Mikor kifogy a dalból Arcitász,
és a sétát is megelégteli,
a szíve lőn nehéz búval teli.
Ez a szerelem: bú is, öröm is,
akár a rózsza: virág és tövis;
bukik le-föl, mint kútban a cseber,
s mint a pénteknek, szeszélye ezer:
hol napja süt, hol zúdul zápora.
Ekként dobálja épp ide-oda
Venus kénye a szerelmeseket...⁵¹*

Arcitász titka azonban nem maradt rejtve, a dalból ellenfele értesült róla, hogy Emiliát rajta kívül más is szereti. A két hős párbajt vív, s a térség, ahol a csata eldönti, ki az, aki a továbbiakban hódolhat a lánynak, a Thészeusz által építtetett teátrum. Egyik végében Venus oltára, a másikban Marsé. Venus templomának falán csiszolt képek, pl. Kithairón hegyc (e hegy a *Roman de la Rose* szerint Attikában emelkedett, s a Venus-kultusz helye), rajta díszkertekben álló kéjlakok (egyiknek Henyeség az őre: *A Rózsza regény* szerint a Kithairónon levő, Rózsát őrző kertnek a kapuját vigyázta Henyeség), s magának Venusnak a szobra:

*Ím Venus szobra – még ilyen csodát: –
mezítelen a mély tengerben állt,
és szépségének köldökén alul
zöld-gyöngyös hullám szolgált fátyolul;
a jobb kezében citra vala,
feje körül virágok illata,
rózsafüzér rajt, frissiben szedett;
fölötte körbe galamb repkedett.
Ott állott Cupido Venus előtt⁵²*

⁵¹ CHAUCER, G.: *Canterbury mesék*. A lovag meséje. Második része. Ford. Kormos I.

⁵² CHAUCER, G.: *Canterbury mesék*. A lovag meséje. Harmadik része. Ford. Kormos I.

A lovag meséjében az udvari szerelem és a kialakuló, neoplatonista szellemiségű humanista szépségtan keveredik. A történet a lovagkori mesemondásnak, érzemvilága – ahogy a mese előre haladt – egyre inkább a humanizmus antikizáló szerelemelképzelésének felel meg. Az istennőhöz kötött rózsahivatkozások, a maguk enciklopedikusságával, ugyan rutinszerűek, de a lovagok távoli szerelemideáljától már különböznek.

A *molnár meséje* olasz és német forrásokból táplálkozó pajzán szerelmi történet. Miklós deák, aki asztalos házigazdájának feleségét csábította el, virágomnak, rózsámnak⁵³ nevezi széptevése tárgyát, ami egyként lehet a középkori féltett, elzárt kert, illetve a reneszánsz locus amoneus növénye is. Hasonló, középkori reminiscencia A *doktor meséje* tizennégy esztendő lánykájának a dichotómiára épített jellemzése:

*Liliomot fehérre festeni,
rózsát pirosra ő aként szokott,
ahogy a szépségén munkálkodott...*⁵⁴

A szépítkezés megjegyzi s megengedi, s az antik figurákkal történő jellemzése előreneszánsz vonás. S erre a mentalitásra jellemző az a testleírás, amelyben a rózsza mint ajakhasonlat is szerepet kap:

*Serdül Thopas, erős nagyon,
arca fehér, mint a cipóm,
ajka rózsza, piros,
vér-pozsgás, mintha festve vón,
és tiszta szívvel mondhatom,
az orra is csinos.*⁵⁵

Az érzékletesen felvázolt fiatal arc azonban nem lányé, hanem szakállas, vadászatban ügyes, lányokat hódító ifjúé. A fölserdült fiúk ilyen ábrázolására a moszlim alakleírás beszűrődése előtt nemigen találtunk példát.

Motívumai alapján biztosan arab eredetű – latin közvetítéssel – az a mese, amelyet a fegyverhordozó mond el. De a szép Kanace, a tatár király lánya, akinek jellemzője az, hogy

*friss és fiatal,
fényes és rózsás, mint reggel a nap,
mikor már a kos jegyében haladt
vagy négy fokot*⁵⁶,

a régmúlta utal. A nap (Héliosz, Apollo) és rózsza hellenisztikus örökségnek tekinthető összekapcsolása a moszlim, s a rómaiakon keresztül a latin kereszténység öröksége is.

⁵³ CHAUCER, G.: *Canterbury mesék*. A molnár meséje. Ford. Szász I.

⁵⁴ CHAUCER, G.: *Canterbury mesék*. A doktor meséje. Ford. Szász I.

⁵⁵ CHAUCER, G.: *Canterbury mesék*. A sir Thopasról való mese. Imhol Caucer meséje: első passzus. Ford. Orbán O.

⁵⁶ CHAUCER, G.: *Canterbury mesék*. A fegyverhordozó meséje. Ford. Garai G.

A második apáca meséje esetében könnyebb a helyzetünk annak ellenére, hogy azt is Chaucer korábbi művének tekintik. A munka a latin nyelvű, 13. századi *Legenda Aurea* Szent Cecília-életrajzának közel azonos tartalmú fordítása, kiegészülve a 10. századi Simeon *Metaphrastes* görög nyelvű Cecília-életrajzával.

A 3. században élt, szüzességi fogadalmat tett Ceciliát férjhez kényszerítették. Cecília férjét – Valerianus római nemest – keresztény hitre térítette. Az Orbán pápa által megkeresztelt férj

*Ceciliához aztán visszatérve,
otthon egy angyallal találta őt;
az angyal kezében virágfüzerek:
egy liliom- s egy rózsából kötött,
s Ceciliához fordulván előbb,
a liliomot tette homlokára,
a rózsából fonottat kapta társa.⁵⁷*

A rózsás eset a genovai Jacobus de Voragine (másik nevén: J. Januensis, 1230–1298) munkája szerinti. Azt a korai patrisztikai hagyományt őrizte meg, amely szerint a liliom a vértanú szüzeké, a rózsza pedig a férfi mártíroké. Valerianus bátyja, mint a *Legenda Aurea*-ban már láthattuk, megérezte a mártíromság illatát, s amikor a fiatal párral találkozott:

*megcsapván az ár,
a rózsaillat és a liliomszag,
érezte, szíve dobbanása gyorsabb,*

És szólt: Az illat honnan jön, nem értem.

...

Liliom, rózsza ebben az idényben?⁵⁸

A csoda – a téli rózsza – eredete a római rózsakultuszban gyökerezett, amikor üvegházakban neveltek téli rózsát. A középkor rózsalegendáinak és -történeteinek (Árpád-házi hercegnők, Albertus Magnus) is sajátja lehetett a szabálytalan időszakban feltűnt rózsza. S a szűz Valerianus öntudatosan vállalta kereszténységét – a télvíz idején megjelenő rózsza e mártíromság előképe.

*Miénk az a kettő:
a rózsaszín és a fehér virágfonat...⁵⁹*

⁵⁷ CHAUCER, G.: *Canterbury mesék*. A második apáca meséje. Ford. Benjámin L.

⁵⁸ CHAUCER, G.: *Canterbury mesék*. A második apáca meséje. Ford. Benjámin L.

⁵⁹ CHAUCER, G.: *Canterbury mesék*. A második apáca meséje. Ford. Benjámin L.

ROSA MYSTICA

A vallási elragadtatottsággal megközelített Mária és az alakja által képviselt eszmeiség a középkor utolsó évszázadaira a világ magyarázatául és értelméül szolgáló, csak a jámborul elmélkedők és a lelki elmélyedők számára megtapasztalható misztikus rózsával megjelöltté vált.

A középkor enciklopédiája, a *Divina Commedia* végpontjában is hatalmas virág, egy misztikus rózsza magasodik. Dante Alighieri (1265–1321), akit összegező munkájának kegyetlen értékítélete és kipellengérezései miatt az inhumánus költőjének is neveztek, a három megjelenésű Istent végtelen szépségnek láttatta, akinek transzcendenciáját azzal jelképezte, hogy nem képes szavakkal leírni. Amivel mégis közelebb férkőzhetett az elmondhatatlannak ítélt, de kimondandó lényeghez, az egyetlen jelkép: a rózsáé volt. S hogy miért éppen az? Dante, talán mert magától értetődőnek tartotta, nem fejtette ki, de több olyan utalást és megfeleltetést találunk az eredetileg *Commediának* nevezett, végső kicsengésében a lelket fölszabadító, ezért *Divina* jelzővel kiegészített színjátékában, amelyek magyarázatul szolgálhatnak. Az utalások eredete azonos, hiszen mind a középkori organikus világképnek a teljességet egyetlen rendszerbe foglaló s azt képi formában megjelenítő szándékában, mind az udvari szerelem transzcendenciáját elfogadó, a jelképeket ilyenképpen alakító költői és világi gyakorlatban, mind a kereszténység eszmemérendjében, mind a skolasztikus hivatkozásokban ott az igény, hogy megtalálják az isteni eredetű rend képmását.

Amely összetett, mégis áttekinthető, amely paradicsomi tulajdonságú, hiszen mennyien tökéletes, s mégis reális, miközben allegorikus-szimbolikus értékekkel fölruházható.

Dante valóban a középkori világképnek megfelelően építette fel művét.¹ A platóni és arisztotelészi elemeket tartalmazó, illetve a transz- és a szublunáris világ egymáshoz kapcsolhatóságát Macrobius tette lehetővé Cicero *Scipio álma* című művéhez írt kommentárjában, s ő az, aki a középkori világkép rendezőelvének a Létezés láncolatát, Homérosz aranyláncát elfogadtatta. E lánc felső, transzlunáris szintjeinek csillagvilágát kiegészítve, föléljük rendelve, Pszeudo-Dionüsziosz kilenc angyali rendet alkotott, s a rendek közötti isteni akarat közvetítésére a neoplatonista emanációtant krisztianizálta. Az alsóbb hierarchia leírását a 12–13. századi skolasztika teológusai vállalták magukra. Az Elemi világ szintjeit Arisztotelész – moszlim közvetítőktől átvett – munkái segítségével azonosították. Aquinói Tamás 3x9 szférába rendezte a makrokozmoszt, s az Elemi-, Csillag- és Szellemvilág matematikai szépségű keresztény kozmológiát ígért. A makrokozmosz rendjére Dante is emlékeztetett (*Paradicsom*, XXVIII, 98–132). A *Divina Com-*

¹ Szőnyi Gy. E. 1984. 61–85.

media Aquinói Tamás *Summa theologiae*-je mellé illeszthető munka, hiszen ugyanannak a középkori keresztény organikus világképnek az öntőformája szerint készült.

A moszlim és a keresztény udvari kultúra általánosan elfogadta a világ szerelemmel történő felfogását. A moszlim hívők számára, a neoplatonizmus örökségeként, Allah minden dologban benne foglaltatik, s minden dolog az ő képmása. A nő is. S a nőhöz fűződő szenvedély Allah felé irányul, ezért személytelen. A szerelem, amellyel az isteni lélek tulajdonságából részesedett, ezért a szép nőt dicsőítik, a szerelmet is Allah tulajdonságaival ruházza fel. Az érzésben föltáruló szépségek az isteni örök dolgok látványának következményei.² A moszlim misztikus vallási rendek tagjai, akik lelki nemességük, merészségük, nagylelkűségük lovagi erényeire fektették a hangsúlyt, a nővel való szellemi, lelki és fizikai egységet keresték. A keresztény lovagok a fizikai egyesülésről lemondtak, s a szerelmet szellemi vagy lelki módon lelték föl. A szerelem magasztossága transzcendenciával párosulva telítette Máriához, azaz a „Szent Virág”-hoz³ intézett himnuszokat éppen úgy, miként az intellektuális vagy erotikus trubadúrdalokat. A keresztények elvont szerelmében egyetlenegy megfogható, tapintható élőlény marad: a szerelem jelképe, a rózsza.

A kontemplatív szemlélet, amely lemondott a világi hívságokról, akár egyetlen rózsaszál szolgoltatásával vagy szemlélésével eljutott saját énje határainak elmosásához s egyúttal Istenben vagy éppen az ő anyjában való szerelmes feloldódáshoz. A misztikusok nem mást ismertek fel, mint hogy Istent nem lehet önmaga szerint, saját lényegében szemlélni, hanem csak jelképében. A jelképben feloldódás Istennel való egyesüléshez vezet. A moszlim hívőknél Allah legtökéletesebb megfelelője az ember: férfiak számára a nő, nők számára a férfi, ezért számukra a másik nem az isten legfőbb képviselője.⁴

A kereszténységben, mivel nem sok mindent tudott kezdeni a testiséggel és a szexualitással, mindez Krisztus és Mária alakjában fogalmazódott meg, illetve jelképükben: a keresztben és a rózsában. A keresztény misztikusok e két jelképe közül Dante a nőkhöz kötötte: a rózsát választotta. Beatrice a földi, Mária az égi virágnak minősült. S hogy az egyben a lovagok rózsája is, mi sem bizonyítja jobban, mint eme sora: „A szerelem és a nemes szív egy és ugyanaz.”⁵

A *Divina Commedia* Paradicsom XXXI. éneke 102. sorában Dante vezetését Beatrice helyett átvette a 12. századi aszkéta hitszónok, Clairvaux-i Szent Bernát. Az a Bernát, aki majdnem máglyát emeltetett tévtanai miatt Abélardnak, de talán ujjongó himnuszai alkalmassá tették arra, hogy Szűz Máriához forduló imájában (XXXIII. ének kezdősorai) Dante közbejárójának kérje fel.

Dante sok jelképe akár egy költő, akár egy misztikus látomása is lehetne. Miként is vonulnak a tercinákba rendezett 144–230 soron át a lelkek Isten felé, s kerültek vagy a Pokolba, vagy a Paradicsomba, s végül, amint maga Dante is, miként érkeztek meg az Empyreumba, azaz a „Mennybe, amely tiszta fény [...] lelki fény” (XXX, 37–38), s ahol nem tudja „a látást követni tollal” (XXX, 30), s ahol látja majd „Nostra effigie” – a mi orcánk képét:

² BURCKHARDT, T. 1994. 109–121.

³ DANTE, A.: *Divina Commedia*. Paradicsom, XXIII, 88.

⁴ BURCKHARDT, T. 1994. 119.

⁵ BURCKHARDT, T. 1994. 120.

*a fényűrű mögé, a tiszta mélybe
három kör áradt, élesen kiválván,
háromszín és egy átmérőjű térbe.
És egy a más, mint szivárványt szivárvány,
tükrözte föl, s e kettő lehelése
a harmadik, belőlük egyre szállván.⁶*

A látható, megismerhető és leírható dolgok, vagyis mindazok, amelyek a Paradicsom XXX. ének 30. sora után következniének, legfeljebb hasonlatok tárgyai lehetnek. Hiszen: láthatatlanok. Ettől a ponttól kezdve az értelem helyébe a hit került, s a szónak többé nem lehet jelentősége. És idáig mégis el lehet jutni – állította Dante. Ez a legfelsőbb, a misztikum szintje.

Dante és Beatrice elérte a tiszta, a legteljesebb, az anyagtól mentes fény körét. Amelyben a földi testtel együtt dicsőültek, az üdvözült lelkek és az angyalok mennyei alakjukban léteztek, s ahol a fénytől a zarándok költő egyszerre csak elvakult. Amint hozzászokott a látáshoz, úgy érezte, Isten megpillantására is képessé vált. E fény számára ugyanúgy vakító volt, mint Hildegard von Bingennek, aki látomásában szintén utóbb vette észre a Mária-szerű fénylényt. Dante ezt a fényt az első pillanatban folyónak ábrázolja.

A fényfolyó felszínén az egymással átváltozó szikrák és virágok új pompába öltöztek, amikor Dante, vezetője kérésére, belemártotta arcát a fényvízbe. A szalag alakú fényvíz-felszín körszerűvé változott. Ebben a teljességet asszociáló, tökéletes formában előlegeződött a hamarosan felbukkanó rózsza motívuma:

*Alakja olyan, mintha körbe menne,
mely akkorára gömbölyűl előttem,
hogy a Napnak nagyon tág öve lenne.
Csupa sugár Ő, és visszaverődnek
mind amaz Első Mozgó síma gömbjén,
amely innen kap életet s erőket.
S mint domb, ha lábát az árvíz elöntvén,
tükrözik abban, zöldje üde lombját
s virágai dus visszfényét köszöntvén:
ugy láttam e fényár közt lengni dombját
ezer küszöbbel, tükrözve, a Népnek,
mely földtől elvált, és meglelte Honját.
És ha alját ily fények öntözték meg,
gondolhatod, mily tágra nyíl a Rózsza,
s mily messzeségét borítja az égnek.
Szemem, szélétől csúcsáig lopózva*

⁶ DANTE, A.: *Divina Commedia*. Paradicsom, XXXIII, 115–120. Ford. Babits M.

*nem tévedett el, hanem e Kehelynek
fényét és teljét szerte behajózta.
Nincs ott hatása távolnak s közelnek;
e hely közvetlen az Isten kezében,
s a Természet törvényi szünetelnek.
Az örök Rózsa arany közepében
mely fejlík, feslík, és a szent Tavaszba
illatát küldi dícséret fejében:
mint aki szólni vágyna és habozna,
ugy tett le Hölgyem, s mondta: „Nézd s figyeljed,
mily Gyűlés, fehér ruhákkal havazva!
Nézd, városunk mily messze körre terjed!
Nézd, padsoraink milyen tele mind már!”⁷*

Élményét Dante azzal tudta kifejezni, hogy elmondta, mint vált az elnyúlt formából kör, a körből pedig fehér rózsakehely. A teljesen kinyílt, érett, szűzies virág arany közepétől szemlélte a mennyei fehér rózsát, amelynek minden szirma egy-egy fehér, mocsoktalan ruhába öltözött üdvözültből állt. Láta, hogy a rózsa leginkább egy hatalmas amfiteátrumhoz hasonlítható, amelynek egymás mögött emelkedő széksorai képezték a szíromkoszorút. Ez lenne tehát az örök Rózsa, ahol a természet törvényei nem érvényesek, s mindent kitölt a paradicsomi illat, és senki sem lehet a másiknál közelebb, avagy távolabb az isteni kéztől. Ez a hatalmas rózsa a szeretet/szerelem centruma.

Bár monumentális ez a virág, Dante képes volt áttekinteni, s nem tévedt el a szeme. Minden egyes szirmát meg tudta különböztetni. Láta, s Beatrice megerősítette tapasztalatát: a későbbiek számára már kevés szabad hely maradt.

A mártírságuk, illetve szüzességük érdeméül ide került emberekből és a mennyei világból verbuválódott égi sereg népesítette be ezt a virágot. Azok tehát, akik Krisztussal jegyezték el magukat – azaz Krisztus menyasszonyai –, s azok, akik öröktől az ég lakói, tehát az angyalok. Az angyalok méhekként röpdöstek a virág szirmai és közepe között, s a székekben ülőkre nem vetettek árnyat, hiszen az égi fény, mint mindent, őket is áthatotta:

*Ekként élém mint fehér rózsa támadt
az égi sereg, melyet földi létben
Krisztus, vérével jegyzett el magának;
de a másik, mely öröktől az égben
száll, látva s zengve Azt, kinek szerelme
gyújtja s jósága táplálja hogy égjen,
mint méhek raja a virágkehelybe
leszáll egy percre, aztán vissza onnan,
hol méze ízét érleli, a sejtbe:
a nagy Virágba, hol ezer szírom van,
leszálltak előbb, visszaszálltak aztán
szerelmük felé, örök-égi szomjban.*

⁷ DANTE, A.: *Divina Commedia*. Paradicsom, XXX, 103–132. Ford. Babits M.

*Élő láng fénylett mindeniknek arcán;
egy szárnyuk arany, s oly fehér a másik,
hogy semmi hó sem éri utol azt tán.
Amint leszálltak a virág-nyílásig,
szelmet szórtak szíromról szíromra
s békét, mit fenn szereztek szárnycsapásik.
S nem szállt e szárnyak millió gomolyja
virág és ég közt föld madara-képen
hogy a fényt s látást eltakarta volna;
mert az isteni fény áthat az égen
s a mindenségben, ahol érdemes,
és semmi sincs, mi akadály a légyen.*⁸

A részletekben elmerülni képtelen költő tökéletesen megelégedett az egész áttekintésnek lehetőségével. E ponton eltűnik a földi világhoz fűződő kapcsolata: Beatrice, akihez hiába is akarná kérdő szavait intézni, többé nincs mellette: hangja helyett az égi kar ruhája szerint öltözött agg válaszol. Ő az, aki megmutatja a Dantét a földről az égbe vezető lánynak az ülőhelyét – a harmadik sorban, felülről (azaz Rákhel sorában). Beatrice magára helyezi az örök sugárból készített koronát és palástot, azt a jutalmat, amely Aquinói Tamás szerint az Istennel való örök érintkezés jogát adta meg.⁹ Dante legutolsó háladáó imáját rebegi hölgyéhez.

A Beatricehoz szóló ima a XXXIII. ének bernáti, ég felé irányuló imájának párja.¹⁰ Szent Bernát, aki magát a Mennyei Asszonya hívének mondta, kéri, Dante keresse meg tekintetével Máriát:

*Felnéztem akkor; s mint hajnali órán
keleti része ég a horizontnak,
szemközti fele ködbe burkolózván:
ugy szemem, mintegy völgyből szállva dombnak,
látta másiknál több fényben fürödni
egyik felét a felső sor szíromnak.
[...]
És e középén szárnyaik viharja
kavargott száz ünneplő angyaloknak,
s mindegyik más volt, tarka fényre, dalra.
És láttam e játéknak és daloknak
tüzeiben olyan szépséget kacagni,
hogy a szentek szemei felragyogtak.
S ha nyelvem annyi kincset bírna adni,
mint képzeletem: még akkor se mernék
legkisebb festésébe belekapni.*

⁸ DANTE, A.: *Divina Commedia*. Paradicsom, XXXI, 1–24. Ford. Babits M.

⁹ SZÁSZ K. 1899, 374.

¹⁰ DANTE, A.: *Divina Commedia*. Paradicsom, XXXIII, 1–39. Ford. Babits M.

*Bernát, amikor látta, hogy szerelmét
figyelve nézem és szent lángra gyúlva,
ő is Arra fordított szemet-elmét,
s tüzén tüzem borult uj lángba újra.¹¹*

A következő énekben Bernát a mennyei rózsza szirmain elhelyezkedők rendjét magyarázza el Danténak. Megmutatja Máriát is, majd az alatta ülő Évát, s lejjebb Rákhelt, Sárát, Rebekát, velük szemközt pedig a férfi szenteket.

*S tovább, küszöbről-küszöbre a hű nép,
lefelé, amint szirmonkint a Rózsán
nevezni őket soha meg se szűnnék.
S hetedik helytől még lejjebb huzódván,
mint fölfelé is, zsidók női ülnek,
és választékot húznak át a rózsán.¹²*

Bernát, aki a Contemplator melléknevet is viselte, arra kéri Dantét, imádkozzon vele. Szűz Máriához intézett imájában Dante számára kér kegyelmet.

Ettől a pillanattól kezdve, bár Szűz Mária megígérte a kívánság teljesítését, Dante szava gyengévé válik a látvány megragadásában, az emlékezete pedig kába. Amint a misztikusoktól elvárható, nem maradt számára más, mint a teljesség benyomása.

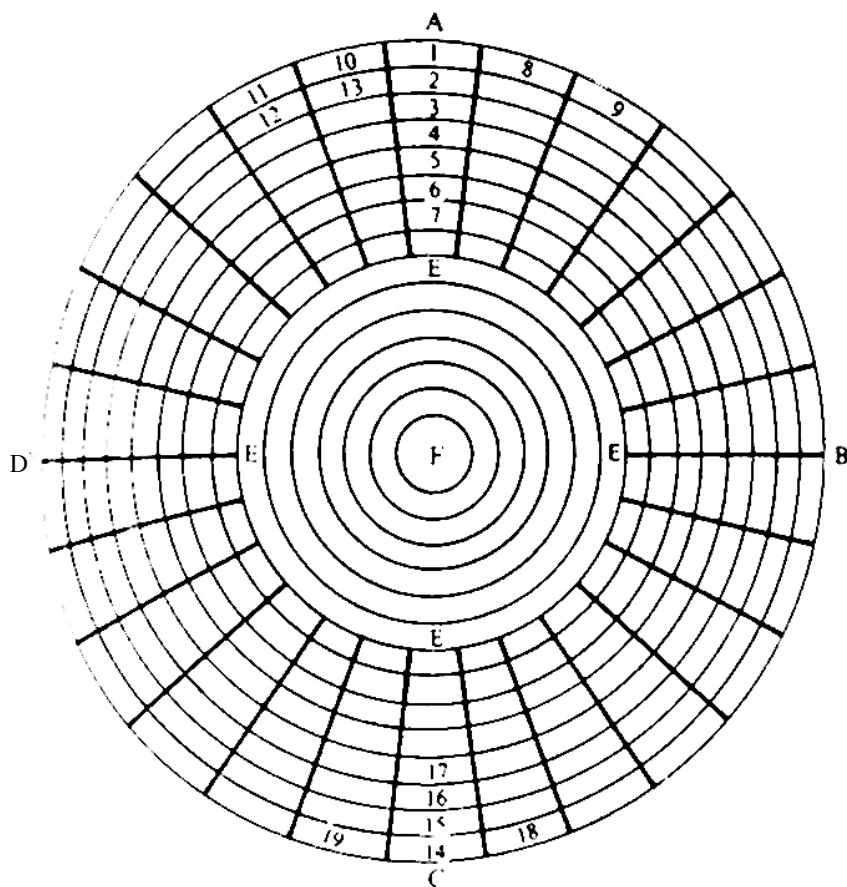
Danténál Mária nem azonos a mennyei rózsával. A középkor rózsája Mária hasonlata, Dante mennyei rózsája pedig a paradicsomé. A rózsza tulajdonságai azok, amelyek alkalmassá tették e virágot, hogy hasonlító legyen, hiszen a szirmok elrendezettsége a paradicsom lakóinak helyét jelölte, a fehérsége azok ruháját, illata pedig annak kellemét. E tulajdonságok egyébként szétfoszlottak, amikor kiderült, a paradicsom fényből épül fel, amely persze elkápráztatja az oda belépőt. A megtestesült rózsára vonatkozó hasonlat nem tudott olyan hasonlattá átváltozni, amely a testetlenre vonatkozik: a fénynek sincs hasonlata. A paradicsom tartalma pedig a fény.

S amikor a paradicsomba belépett valaki – állította Dante –, bekövetkezett a megvilágosodás, a lélek is megtelt fénnel, és eloldódott mindattól, ami a földhöz kötötte. Így oldódott el ő is élete korábbi kitöltőjétől és értelmétől, Beatricétől, akinek szépségén való áhítatos és szűzies csüggése vezette el az égi szépség élvezéséhez. Majd pedig eloldódott költői képességétől is. Dante, a paradicsomban, amelyet a rózsahasonlat formájában topografikus hűséggel le tudott írni, miután megígérik neki, hogy halála után abban lehet, a „szétolvadó látásban”, a szüntelen körforgó mozgásban csupán az egyetemes fényről tett megállapításokra lesz képes. A rózsza így az, ami az ember számára még megtapasztalható, amely képes szerepet vállalni az emberi és a szellemi világ közti kapcsolattartásban. Ez a rózsza ugyanakkor az utolsó hasonlat is. Ami rajta túl van, az már ésszel és érzékszervvel fel nem fogható.

Mégis, ez a rózsza az utolsó dantei kép, amelyben Istent egységben lehetett látni. A rózsában levők, ámbár megmaradt mindegyik neve, a belső ragyogástól olyan közös, új

¹¹ DANTE, A.: *Divina Commedia*. Paradicsom, XXXI, 118–123, 130–142. Ford. Babits M.

¹² DANTE, A.: *Divina Commedia*. Paradicsom, XXXII, 13–18. Ford. Babits M.



A B C az ószövetség lelkek oldala
 C D A az újszövetség lelkek oldala
 A E és E C választék
 E E E E a gyermekek helye
 F a legalacsonyabb pont, ahol Dante áll

- | | | |
|-----------|----------------------------|-------------------------|
| 1. Mária | 8. Ádám | 15. Assisi Szent Ferenc |
| 2. Éva | 9. Mózes | 16. Szent Benedek |
| 3. Rákhel | 10. Szent Péter | 17. Szent Ágoston |
| 4. Sára | 11. Szent János evanglista | 18. Szent Anna |
| 5. Rebeka | 12. Szent Bernát | 19. Szent Lúcia |
| 6. Judit | 13. Beatrice | |
| 7. Ruth | 14. Keresztelő János | |

25. ÁBRA. Dante eredetileg *La Commedia* című verse A paradicsom részében leírt
 mennyei rózsza alaprajza. In BABITS M. 1986, 547.

tulajdonságokat kaptak, amelyek valóban összetartozókká és egymás részévé alakították valamennyiüket. S a Fény – a Szentháromságé az! – az egyedüli létező, s az érzés, amely Dantét ehhez fűzte: a Szeretet.

A *Divina Commedia* valamennyi rózsahasonlatának és a mennyei rózsájának megértéséhez Aquinói Tamás e tekintetben Órigenész nézeteit követő tanai szellemében négyféle rózsza-értelmezési lehetőség kínálkozott:¹³ a betű szerinti, az allegorikus, a morális és az anagógiai. E négyféle értelmet maga Dante is részletesen kifejti *Tizenharmadik levelében* (Can Grande della Scalának), mégpedig magára a Commediára vonatkoztatva.¹⁴ A rózsza a betű szerinti értelmezésében nem lehet más, mint a paradicsom. Allegorikusan a rózsza Krisztus emberiséget megváltó művét jelentette, s azt, hogy az egész emberiség képes a misztikus egyesülésre Krisztus testének templomában. Az egyházi szeretet, amelynek forrása Mária, az egyén megváltója, s ez a Mária, aki virágkorona az égi koronában, közbenjáró szerephez jut – mondja a morális szempont szerinti rózszaértelem. Az anagógikus tartalom szerint pedig a rózsza a titkok vonzó képére, a mozgó világ lényegére, a fény és a szeretet virágára vonatkozik.

Dante ez utóbbit a XXXIII. ének utolsó soraiban állította. A középkori költők közül elsőnek, hiszen az égi és földi szeretet kifejező virága, a Rosa mystica leírója volt. Szembe mert nézni Istennel. Valóban szembenézett vele, hiszen ha elfordul, megsemmisül:

... az éles, élő fényözöntől
ha elfordúlok, zavarva legottan
lelkem örökre zavart lenne szentül.

A misztikus rózsát Hildegard von Bingen után Dante is megpróbálta leírni. Mindketten a fény, a szag, a szín testetlenségével, illékonyságával igyekeznek megragadni Isten közeget. Dante a rózsavirág topológiai rendezettségét is segítségül hívta, s a rózsával Krisztus környezetének máriai vonásait volt képes visszaadni.

A rosa mysticához számosan, sokszor egyéni módon nyúltak. A trubadúrok közül a hadi és szerelmi csaták hőse, Oswald von Wolkenstein (1367 k.–1445), aki Budán, Zsigmond német-római császár és magyar király udvarában is élt, erre a rosa mysticára hivatkozott.

Mindenható,
ki fenn lebegsz és lenn vezetsz, segélj meg,
mert rám kegyesen csak te vársz, aki
örzész, hogy rút gebéjén el ne érjen
a Belzebúb meg sanda társai.
Nézz énreám, hogy poklokon ne égjen
szívem, ó Mária,
gondolj reá, hogy szent Fiadnak értem
kellett keresztre szállnia.

¹³ DUNBAR, H. F. 1927. *Symbolism*, in *Medieval Thought*. YALE-MANDONNET, P.: *Dante le théologgien*. Bibliothèque d'Histoire, Etudes, Paris, 1935, in HEINZ-MOHR, G.–SOMMER, V. 1988. 181–182.

¹⁴ DANTE, A. 1962. *Összes Művei*. Budapest, Magyar Helikon. 508–509, 114–145. sor.

*Bizonynal nem feledkezett meg rólam,
míg kínjában engem vidítva állt ott,
s megváltott
minden keresztény nemzetet,
mitől lelkem e testi tömlőc mélyén,
hol annyit szenvedett,
örvendezve kiált:
add hát ki végre nékem
bérem,
bolond Világ, s feledj el mindörökre!
ha az Urat szolgáltam volna békén,
s nem vad erdőkbe vitt volna utam,
úgy most
mélyébe az égi rózsakehelynek
térhetnék meg nyugodtan. Ó Uram,
ragyogj, ragyogj Oswald von Wolkensteinnek!*¹⁵

¹⁵ WOLKENSTEIN, O. VON: *Mindenható*. Ford. Faludy Gy.

PETRARCA RÓZSAKÉPEI

A világiasabb rózsajelképek közvetítését nemcsak a lovagi trubadúrlíra, hanem az annak eszméjére, eszköztárára, jelképeire támaszkodó petrarkizmus is vállalta. A továbbélő lovagi örökség és Petrarca (1304–1374) költészete abban egységes, hogy erőteljes a virág-szimbolikájuk, s bennük a virághoz egyre-másra olyan jelképek illeszkedtek, amelyek antik és keresztény elemei, bár egymástól függetlenül, de korábban is megmutatkoztak. A szimbólumok összekötésére példa az először a moszlim hatásokat magába fogadó területen megjelent fülemüle vagy a méh, az unicornis és a főnix, továbbá a tüske, a méz stb., valamint a rózsa magányos és együttes szerepeltetése. Francesco Petrarca *Daloskönyvében* (*Canzoniere*) a rózsára (CXXXI, CXLVI, CLXXXV, CCXLV, CXCIX, CC, CCVII), a fülemülére (X, CCCX, CCCXI), illetve a rózsa tövisére (XLVI, CXXXVI, CLXVI, CCXX, CCLVI, CCXLIX, CCXCI) átvitt értelemben hivatkozott, s összekötéseket sem kísérelte meg. A motívumok föl villantásával azonban a korai és a kései reneszánsz számára kimeríthetetlen lehetőségek tárházának ajtaját nyitotta fel.

Összegző rózsamotívumai utóbb mintát kínáltak a petrarkista költőknek. A CXXXI. szonett beszélője a szerető arcát úgy szeretné látni, mint

*tűzpiros rózsát az arc havában
megnylni.¹*

A CXLVI. szonettben a lángoló szellem – meglehet, Lauráé –, akihez a vers szólt, többek között olyan, mint

*élő hó fölé vigyázva
elhintett rózsa...²*

amelytől a belepillantó szem megtisztul.

A színek allegorikus jelentése révén három virág, majd általuk egy vízparti táj is értelmet kapott az 1344-ben keletkezett CXXVII. dalban. A piros, a fehér és a sárga Petrarca korában nem a rózsához rendelt színek: a sárga virágszirmú rózsa, bár ebben az időben ismert lehetett Andalúziában, a 15–16. században jutott csak szerephez a rózsafüzér szimbolikájában. Ugyan az arany rózsa, a pápai érdemrend által már megtörtént a sárga szín és a rózsa kapcsolatba hozása. Erényértelme csupán a fehér és a piros (natúrális) rózsának volt:

¹ Francesco Petrarca: CXXXI. Io canterei d'amor si novamente... Ford. Simon Gy.

² FRANCESCO PETRARCA: CXLVI. O d'ardente vertute ornata e calda... Ford. Simon Gy.

*Ha szemem piros rózsát s hófehéret
látott arany vázácskában remegni
– szűzi kezecskék törték akkor éppen –,
úgy vélte: annak orcáján mereng, ki
minden csodánál több a benne éledt
három szépséges-szép erény jegyében:
mert szőke fürtök dőlnek a törékeny
és tejnél villogóbb nyak-ívre, s édes
tűztől pompázik az arc tisztasága.
A vízparton, ha sárga
s fehér virág mozdul meg, már elég ez:
és földereng a táj...³*

Az arany sárga színe a fényre, illetve keresztény értelem szerint Krisztusra volt vonatkozatható. A sárga színű dolgok – például a szőke hajfürt is – a lélegzatszorgás, az értékesség dolgainak mutatkoztak.

A fénymadárhoz hasonlított Laura a CLXXXV. szonettben ugyanolyan allegorikus értelmű színekből álló öltözetet kapott, mint a korabeli itáliai festmények tanúsága szerint Mária:

*Tengerké szegélyű bíbor ruhája
s ráhintett rózsák vállát fátyolozzák:
páratlan szépség varázsos palásttal...⁴*

A kék az univerzum, a piros a Charitas jegye; a rózsák eredete, illetve származási helye tehát nem kétséges: az Istenanyáé.

A CCXLV. szonett egyik figurájához a Petrarca munkáját körülölgő legenda Anjou Róbertet társította: őt vélték felfedezni abban az öregben, aki avignoni látogatása idején két szál rózsát adott a költőnek és kedvesének. A történet a szerzőt és Laurát a paradicsomból származó rózsával együtt mutatja. A paradicsomban szedett virág lehet csak olyan értékes, mint e szerelem: s a rózsák jóvoltából mértéket kapott az érzés:

*Két rózsaszál az Édenből szakasztva
multkor, május legelső hajnalára,
öreg bölcs szerető szép adománya,
szerény pár közt egyenlően megosztva,

s ékes szókkal, mosollyal koszorúzta,
hogy vademberben is szerelme lángja
lobbanna felszikkasztó ragyogásba,
és mindkettőnknek halvány lett az arca.*

³ FRANCESCO PETRARCA: CXXVII. *In quella parte dove Amor mi sprona...* Ford. Simon Gy.

⁴ FRANCESCO PETRARCA: CLXXXV. *Questa Fenice de l'aurata piuma...* Ford. Simon Gy.

*„Ily szerelmes pár nem volt a világon!”
– mondta nevetve, és aztán sóhajtva
rá s rám nézett, mindkettőnk átölelve.*

*Így osztottunk beszéden, rózsaszálon;
fáradt szívem vidul s rémül azóta.
Mily fényes nap! s ékesen szólt a nyelve! ⁵*

A vallásos érzés és a testi szerelem összeegyeztetésében szerephez jutottak a közös rózsamotívumok. A kétféle értelmezés szétválasztásához a késői reneszánsz posztpetrarkistái járultak hozzá, éppen azon görög-római antikvitásra nyitottság alapján, amely Petrarca által is erősödött, s amely a költő számára alkalmak sokaságát nyújtotta a megjeleníthető szerelmi érzés kifejezésére. Az egymásba átforduló szerelmes és vallásos verseknek nemcsak a neoplatonikus szerelemfelfogás lett a sajátja – az, amely egységben tudta láttatni a földi és az égi szerelmet –, hanem a mindkét értelem számára hasznosítható virág is. S a hozzá társítható tulajdonságok kiegészültek és átértelmeződtek az antik pogány istenek környezetéből származókkal.

A reneszánsz szépségstan elveit megalapozó *CLVII. szonett* rózsája az ajkaké, ám azokból lángok sóhajaival tört elő a lélek tüze. A rózsza és a láng társítását a (napként, fényként leírt) szellem tette lehetővé, hiszen a szellemhez mindkettő társítható, akár szimbolikus, akár metaforikus módon.

*Mindig keserves, mindig glóriás nap
küldte eleven képét a szívembe,
hogy le nem írja soha szó, se elme,
csupán emlékezés, mi hozzá forgat.*

*Bocsájt magából oly szelíd hatalmat,
hogy kételyre készlet édes keserve:
földi asszony vagy istennő lehetne,
kinek az ég dicsfényt ad foglalatnak.*

*Feje színarany, s meleg hó az arca,
szeme két csillag, ében a szemöldök,
ahonnan Ámor úja nem hibázott;*

*gyöngyök és piros rózsák, hol lobogva
fájdalma égő, szép szókat felöltött,
a könnye kristály, sóhajai lángok. ⁶*

⁵ FRANCESCO PETRARCA: *CCXLV. Due rose fresche e colte in Paradiso...* Ford. Simon Gy.

⁶ FRANCESCO PETRARCA: *CLVII. Quel sempre acerbo et onorato giorno...* Ford. Simon Gy.

Utóbb éppen az egybefonódó, ámbar egymás ellen ható értelem és szenvedély párosa (a ratio és a passio), mely egyike a petrarkista paradoxonoknak, teremtette meg az elkülöníthető tulajdonságú rózsák alapján szerveződött, egymással összetéveszthetetlen rózsatoposzokat.

Joannes Secundus (1511–1536) verse, amely majd Balassi Bálint számára kínál mintát, a rózsáról mézet (az értékről az érték esszenciáját) gyűjtő méhet mutat be:

*Mézyűjtő madarak, miért nyalogatjátok a fehér mézfüvet, a rózsákat és a tavaszi ibolya nektár-harmatát, vagy a messze illatozó kapor virágát?*⁷

Bár a két röpködő, maszkulin jegyekkel hangsúlyozott, aktív szerepkörű, udvarlónak láttatott állatot a trubadúr fin'amorban ugyancsak kedvelték, nem vagy csupán nagyon távolról kapcsolódtak a rózsához, illetve a rózsaképjelentésekhez. A fülemüle, a méh, a lepke, a légy és a rózsa többnyire összekapcsolhatatlannak mutatkozván mellérendelő viszonyban álltak. A reneszánsz petrarkizmusában e jelképporrások egyetlen, a rózsa által uralt szimbólumkör elemeivé szerveződtek. A jelképbővülésen túl arra is alkalom adódott, hogy az eddig jobbára ismeretlen vagy használatlan, a részek között fennálló, belső dualításokra történő utalások jelenjenek meg. Kétségtelen, hogy a nagyobb rendszerre szerveződött természetmotívumok a szöveg strukturáltságát éppúgy fokozták, ahogyan árnyaltabbá, érzékletesebbé tették az ábrázolás lehetőségeit. A petrarkista hagyomány kettőssége, mely szerint a szerelem spiritualizált marad, miközben az ábrázolás módja tárgy- és természetszerűbb, így is magyarázatra lelt.

Az olyan szimbólumkör kialakulása, amilyen a rózsáé is, eredményezi, hogy a kert, a táj mint természeti közeg ábrázolása érzékletesebbé vált, a mellérendelő helyett használt alárendelő szerkezet a naturának inkább megfelelt, a részletgazdagság pedig a verseket élményszerűséggel és frissességgel ajándékozta meg.

⁷ ECKHARDT S. 1972. 255–256. Ford. Magyar L. A.

RÓZSAFÜZÉR

1. MÁRIA ÜNNEPEI ÉS A MÁRIÁHOZ FÜZŐDŐ KÉPZETEK RENDSZEREZÉSE

1170-ben a pápák jogává vált a szentek szentségének eldöntése. Ekkorra már a szentek száma mintegy 1500-ra növekedett.¹ Mária vezető helyét semmi sem ingathatta meg, alakját a vallási értékelés és a lovagi nőtisztelet együttese erősítette. S éppen ettől a századtól kezdve már nemcsak a Mária-ünnepeken imádkozták az *Ave Mariát* (Lk 1,28. 42), hanem jóval gyakrabban.

A keleten korábban is megült Mária-ünnepek a 11. századra nyugaton is meghonosodtak. Az emléknapiak nem a fontossági sorrendjükben alakultak ki. A nyugaton is megtartott napok sorába a 9. századi megjelenés nyomán² a 12. században a szeplőtelen fogantatás ünnepe (festum immaculatae conceptionis beatae Virginis, december 8.) is beilleszkedett. Ekkorra nyugaton ismert volt a Boldogságos szűz bemutatása a templomban (november 21., 11. század), Szűz Mária istenanyasága (január 1. vagy március 25., 9. század), Angyali üdvözlés (= Gyümölcsoltó Boldogasszony, március 25., 6–7. század), Mária születése (szeptember 8., 7. század), Mária látogatása Erzsébetnél, azaz Visitatio (július 2., 10–11. század).

A március 25-ei, december 25-ei és a február 2-ai (az Úr bemutatása a jeruzsálemi templomban; 7. század) Theotokosz-ünnepeket egyben Krisztus-ünnepekként is értelmezték. Máriát mint vértanút, akire úgy tekintettek mint elsőre az egyenlők között, a 7. századtól respektálták, akkor kapta IV. Bonifác pápa által a római Pantheon a *Sancta Maria ad martyres* nevet. A 7. században a szír származású I. Sergius pápa (687–701) három új örömnapot alapított, amelyből kettő Krisztus és Mária közös ünneplésére adott alkalmat: a már említett Az Úr bemutatása a jeruzsálemi templomban (Hüpapanté, február 2.) és Az Úr megtestesülésének hírül adása (március 25.). Mindkét ünnep a 11. századra kizárólag Máriának lett dedikálva. Az efezusi zsinat nyomán rögzült Rómában Mária születése (szeptember 8.) és Mária elszenderedése (augusztus 15.), I. Sergius pápa pedig Mária istenanyasága (január 1.) ünnepét is a liturgikus kalendáriumba illesztette. Ezek az alkalmak mind a keleti kereszténységben neveződtek meg, s onnan származtak át a nyugatiba.³

A Mária-ünnepek liturgiába beépült sorozata mellett a tisztelet vallási megerősítéséhez a ciszterci, a domonkos és a ferences rend működése jelentősen hozzájárult, különö-

¹ Heussi, K. 2000. 61. §

² Az egyházatyák beszédei Mária-ünnepekre. Ókeresztény örökségünk, 3. VANYÓ L. szerk. Bp. Jel Kiadó. Bevezetés. XV–XX.

³ Uaz.

sen azzal, hogy a népi vallásosság gyakorlatává tették a Krisztus anyjához való fordulást. A ciszterci és a prédikáló domonkos működés a rózsafüzérrel való imádkozásban való gyakorlatot s ezzel együtt az egyéni ájtatosságot is terjesztette. Ők azok, akik hatásosan fordultak a női hívők felé is.

A csoportosan végzett istentiszteletek során funkciók különültek el a különböző tevékenységek irányítására. A szerzeteseket figyelmeztették az ima idejére, az elmondandó (50, 100, 150 darab) imára, s a világiakat is hatékonyan segítette, tevékenységüket mintegy vezényelte a liturgia. Az egyéni vallásosság elterjedése, módjainak gyakorlása nagy eredménye a középkori kereszténységnek, de annak helyes végzéséhez és tartalmi követéséhez úgy a laikusoknak, mint a műveletlen szerzeteseknek útmutatásra volt szükségük.

A magánimádságban használt olvasó több okból is a rózsaszimbolikához kapcsolódott. Kialakulásához részben hozzájárult, hogy mind a kereszténységben, mind a kereszténységgel kapcsolatba kerülő vallásokban nagyra értékelték a ritmikusan ismétlődő imákat. Ismeretesek az elmondott imák számolásának és rendszerezésének módjai s annak segédeszközei. A keresztény irodalmi műfajokban ellenőrizhető, hogy elképesztő mennyiségű, valamiféleképpen csoportosítandó tulajdonságra tettek szert a kiemelkedő alakok. Krisztus és Mária figurájának annyi az önmagában is értelmezett jelzője, amelyek mindegyike utasítást tartalmaz a hívő számára, hogy a szóbeliségre támaszkodó memória segítése elengedhetetlen a rámutatások és a gyakorlatok rendszerbe szervezésekor.

S hogy éppen a Mária-képzetek szerint kezdődött és történt meg ez a rendszerezés, annak egyik – ha nem az egyetlen – indoka az, hogy elsőként törekedtek az Istenanya jellemzőinek azonosítására. Hiszen pl. himnuszok sokasága rendszerezte Jézus, illetve a szentek, de akár a mennyország, a szent kereszt, az oltár, Sion, avagy a fülemüle keresztény jegyeit. A sokáig Clairvaux-i Szent Bernátnak tulajdonított, de 13. századi *Jesu, dulcis memoria...*, *Jesu, Rex admirabilis...*, illetve a *Jesu, decus angelicum...* Jézus sajátosságainak katalógusa, Celanói Tamás *Dies irae, dies illá...*-jában megtalálható valamilyen Jézus-jellegzetesség, Szent Bonaventura *In passione Domini...*-je pedig a szenvedéstörténet elemeinek összegzője. Csupán a 15. században, a Trierben élő karthauzi szerzetesek bontották ki az Avék Jézus életére vonatkozó értelmét, s tették gyakorlattá az ezen események fölötti meditációt.⁴

Aquinói Szent Tamás *Adoro te devote, latens deitas...* himnusza a rejtező istenség megnyilvánulásaiként tekintett a bor, a kenyér, a kereszt, a seb, az élet, a lélek, a pelikán, a vér, a lepel tárgyasult jeleire. Mária ennél is bőségesebben részletezett. Strassburgi Hugó *Ave, mundi Domina...*-ja soronként más-más metaforáját kínálta az égi asszonynak: tengerek csillaga, hárfa, cítera, nárduszi illat, napszerű, fényszerű, édesebbénél is édesebb lény, rózsás, lilimos, kútfő, tükör, illatos fűszer, dallam, balzsam, bölcs szó, szűzi szépség, ifjúság, vértanú és rózsaaág, vagyon, öröm, győzelem, kegyelem s a fiú anyja. A jegyek csoportosítására is sor került: Todi Jakab (Jacopone da Todi, 1230–1306), s ebben a tekintetben nem egyedülállóan, a Szűzben leginkább értékelt jegyeket külön-külön méltatta: a *Stabat Mater dolorosa...* a fájdalmait, a *Stabat Mater speciosa...* az örömeit rendszerezi. S amiként Mária keresztény becsei hangsúlyozódtak, bővültek az

⁴ HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. 1988. 153.

abban felhasznált pogány eredetű méltatások is. III. Ince pápa (1161–1216) *Eja Phoebe, nunc serata*... himnusza Phoebust és királyasszonyi jegyeket is említett. A *Carmina burana* gyűjtemény némely darabja⁵ pedig ismét Venusnak tulajdonított addig máriainak tudott, bár a római mitológiából származó képeket. Azaz tulajdonképpen csak visszajuttatta annak tulajdonát az antik istennőnek, de eközben elvégezte a két alak attribútumainak elkeverését is.

A Mária-jegyek felsorakoztatását szinte kikényszerítette, hogy a 7–8. századtól háttérbe szorult a *Bibliának* az a latin szövegváltozata, amelyet *Vetus Latinának* nevezünk, s helyére a Szent Jeromos revíziója nyomán létrejött, héber szövegen alapuló *Vulgata* került. Ebben, habár korrekciók eredményeként, a *Zsoltárok könyve* (*Liber psalmorum*) Dávidnak tulajdonított 150 zsoltárral szerepelt. Ennek mintája nyomán születtek azok a 150 strófás, rimes Mária-énekek, amelyeket a *Liber psalmorum* nyomán *Psalteriumnak* nevezett. A százötven hálaadó ének vagy a százötven versszakból álló Mária-himnusz elmondása a dicsőítés olyan fokozott formájának látható, amely nem egyetlen érdemet, egy érényt kifejező virágot ajánl föl az imádottnak, hanem egész füzért, amely akár rózsákból kötött lánc lehet: lánc, amely a hódolót és a hódoltat összefűzi.

2. ROSARIUM: AZ EMLÉKEZET SEGÍTÉSE

A rózsai eredetű s ha nem is Máriára, de a keresztény önmegvalósításra vonatkoztatható anyagok korai használatáról nincs közismert forrás, arról azonban igen, hogy az imák számolására magvakat, kődarabkákat használtak az odaadó szerzetesek, s minden befejezett szövegegység után egy-egy emlékeztető jelet átcsoportosítanak. A emlékezet támogatása valamennyi vallás számára feladatul adódott, hiszen az imára koncentrálás (mormolva, fennhangon vagy némán, belül történő beszéddel), a megszólítottéhoz történő odafordulás, a tökéletes önátadás, az elmélkedésbe belefeledkezés elvárása sokak számára megakadályozta a tevékenységsor kontrollálását. A rózsafüzér, ezen a módon, az olvasás és a számolás összevont metaforájának tekinthető, ahol az imákat rögzítő lapokat az ember a fejében pörgeti, az emlékezete könyvét forgatva, s a lapok oldalszámait az olvasó egységei. Magának a rózsafüzérnek a pörgetése, a szemek elmozdítása idővel megszabadult elsődleges funkciójától, a memóriából előolvasott, a szájjá számára átadott s a meditációnak följánlott szöveg számlálásától, maga is jelképiesedett. Metafizikai, misztikus folyamatok kifejezésére kínálta fel magát: annak a beavatodásnak, szellemi egyesülésnek ígért formát, amelyet a művelt olvasó ember érezhet akkor, amikor értékelt könyve átolvasott lapjait forgatja.

A rózsza minősítésként és egyben megjelölésként való használata, amelyre az arab s a keresztény, világi tárgyú florilegiumok, rosariumok és egyéb összefoglalók léte is utaltak, és a rózsafüzér között párhuzam vonható. Az olvasástörténet kivonatolt művei között tehát létezett egy szépséges szöveglocusokat tartalmazó gyűjteménytípus. A textus összeállítója által megnevezett, tárgyalt és számos módon kiemelt notabiliumok gyűjteményei az universitasokon történő oktatás maradandó, egyetlen szempont szerint válogatott és összeállított irataként dokumentummá váltak, s másolás útján terjedtek, míhelynél le-

⁵ *Carmina burana. Ave formosissima...*

jegyzésre kerültek. A rosariumok az emlékezetet támogató segédkönyvek voltak – miként az olvasó is.

A florilegiumok, rosariumok, pomeriumok számosának ismeretlen a szerzője, s ha ismerjük, akkor is gyakran kétséges a mű eredete. Gyűjteményekből származó szövegtöredékek gyűjteményei mindezek – s az eredeti források pótlására szolgáltak. A rózsafüzér sem képes maradéktalanul a krisztusi és máriai történet elmondására, csak a tudatban, nyilván részleteiben rögzített, sajátta tett, átértelmezett egyes fejezetek emblematisztikus módú fölidézésére. S miként a kivonatirodalom, úgy az olvasó használata is többféle értelmezést kínált, amelyek közül néhány hangsúlyosabb. A forrástól való eltávolodás és az individuális olvasás lehetőségei hozzájárultak az értelmiségi javak nyilvánossá válásához.

A rosariumkötetek és az olvasó hasonlóan látszik abban, hogy technikaiak, és hogy szervezett olvasási módot jelentenek. Ugyanakkor a szerzetesrendi támogatás azt a spiritalizált olvasási módhoz hozzáférést szorgalmazta, amely a skolasztika elitjére – a forrásokat valóban érteni képes olvasókra – volt a jellemző. A tartalmi leszűkítettség, a mély értelmezés lehetőségének megszüntetése a közösségi ellenőrzés alóli mentességet ugyancsak korlátozta. A szegényrendek filozófiai művek elleni berzenkedése, a teológiai munkák olvasásának szorgalmazása, az összefoglalásokba – képekbe, szöveggyűjteményekbe, technológiai folyamatba – rendezett, leegyszerűsítő szemlélet értékelése s a meditáció, mi több, a misztika irányába való nyitás, aszketikus elképzelésük részeként, mind-mind hozzájárultak a népi vallásosság megerősödéséhez.

A kollektív liturgikus imádságot az Istennel való egyéni, meditativitásra épülő kapcsolattartási mód váltotta fel, s ennek eszköze – s legalább annyira a kinyilvánítása is – az olvasó. Hogy így is nagyon sok fogalom és értelmezésre szoruló ismeret maradt e vallásosságban, s hogy a közösségi vallásgyakorlat valamennyi formájáról nem tudtak lemondani, azt a rózsafüzér-társaságok 15. századi felbukkanása mutatta.

De az enciklopédiák írásának és kiadásának igénye fennmaradt. Temesvári Pelbárt *Aureum Rosarium Theologiae* (Az isteni tudománynak aranyos rózsakoszorúja) munkája is ilyen. Ennek a mintája Isidorus etimológiája s Petrus Lombardus magister sententiariumnak tartott dogmatikai *Senteniarum libri quattuor*ja. Tanító jellegű mű ez, rövid és tömör, az aranyhoz fogható értékű, Istenről, teremtményeiről, megváltásról s a szentségekről és érdekességekről szóló kijelentések összegzése. Éppúgy szó esett benne a madarak nemzéséről, a vizekről, mint a domborzatról vagy a borról. S miként a szerző okfejtésében a madarak megtermékenyülésétől eljutott a tojásig, s Arisztotelésztől Pliniuson át Izsáékig, szaktekintélyek garmadára hivatkozva. A műveltségelemek értelmezésével mindig eljutott a praxisig. Így például fontosnak tartotta a tojás bemutatása során megjegyezni, hogy annak

...sárgája pedig sáfránnyal és rózsaoalajjal keverve szemsebre jó...⁶

A bor tulajdonságainak és minőségének bemutatása sem történhetett másként: a szentírás történeteinek fölelevenítése nyomán a bortárolás, a szín, a szag, a Biblia szerinti értelmekek következnek, hogy a sort a bor hatása és fajtái zárják. Így említhette a rózsabort, amely

⁶ TEMESVÁRI PELBÁRT *válogatott írásai* 1982. 238. Ford. Bellus I.

jót tesz a lázas betegnek, segíti az emésztést, enyhíti a gyomorfájdalmat és a hasmenést.⁷

A skolasztika idején a világi kultúra olvasási szokásai, ha csak mérsékelt módon is, átalakultak: a népnyelvű könyvek, különösen, ha versben íródtak, felolvasásra voltak szánva, de a kéziratok illusztrációi már az egyéni használatot feltételezték. A 12. században a népnyelvű munkákban gyakoribbak az illusztrációk, mint a tudósi használatban levőkben. E képek arról referálnak, hogy úgy a nők, mint a férfiak a fejükön, a világiasként is értelmezhető jelenetekben, virágkoszorút viseltek. Viselőjük erkölcséről tudósít e ruhadarabnak is tekinthető viselet. Akár az 1300 körül készült *Peterborough-i psalterium* Kampf um die Minneburg-jelenete, ahol a várvédő asszonyok rózsákkal bombázták a várukat megrohamozó lovagokat, akár a *Manesse-daloskönyv* (1315–1340), illetve a *Roman de la Rose* illusztrált jelenetei, mind arra az élő hagyományra figyelmeztetnek, mely az erényt kifejező rózsák viseletét engedélyezi.

A rosariumnak egészen köznapi jelentése is ismeretes.⁸ A rosenhoedje, illetve a latin capellus szóból származó chapelet: rózsakalap; olyan abroncsra szerelt fejkétfélmény, amelyen ékkövek, nemesfémdíszek, virágutánszobrok között főként élő virágok, mindenekelőtt rózsák díszlettek. Ez öltözetdarabokat a férfiak és nők, fiúk és lányok egyként hordhatták. Díszítményi szerepük kétségtelen: de hogy az ünnepély vagy az ünnepi viselet része-e, az alkalomtól függő. A viseleti szokás mögött kertészeti és kézművesi munka is állt: a növényt, ekkora mértékben, csak nagyobb, vélhetőleg erre a célra telepített ültetvényeken, kertészek közreműködésével tudták előállítani – s a kertben olyan növényváltozatok nőttek, amelyek több évszakban és folyamatosan hoztak virágot. A leszüretelt virágfejeknek chapeliers-ek, a kalaposok céhébe tartozó rózsakoszorú-készítők a főválsárlói. Mivel a rózsakoszorúk céhe némelyikének az az előjoga, hogy vasárnap is dolgozhat, kétségtelen a viselet vallási alkalmakhoz kötöttsége. Az illuminációk és a céhenge-délyek szerint tehát a rózsakoszorú lovagi udvari események, vallási gyakorlat és szerelmi alkalmak öltözkéje. Mindez nem zárja ki azt, hogy a rózsakoszorúnak mariológiai értelmezése is legyen – ha az írott forrásokban ennyire összekapcsolódik a profán és a szakrális hivatkozhatóság, akkor a mindennapokban sem mutatkozhat másnak. Ha Máriát a maga hortus conclususában rózsakoszorúval a fején mutatta be egy kéziratkép, s ha a másikon a világi hölgy Mária-jegyekkel szerepelt a lovagi kertben, akkor a rózsakoszorú mindkét alkalommal ugyanarra az erényességre mutatott. S ha a rózsakoszorút annyi rózsából fűzték, amennyi a keresztény szűztől elvárt erények száma – a *Chapelet des sept fleurs*⁹ szerint hétből –, akkor ez már nem is föltételezés.

A rózsza erkölcsbotanikai értelmének használata nem új fejlemény s nem is az utolsó.

Másrészt a korszak mentalitása arra a tendenciára utal, hogy a rózsakoszorú kétféle használata nemcsak elkülöníthetetlen, hanem a világit alapvetően a vallási értelem meg is határozza.

Franciaországban 1224-ben úgy rendelkeztek, hogy évente három alkalommal rózsajándékot – baillée des roses – kell kapniuk a királyi vezetéssel gyűlésezőknek. Ismere-

⁷ Uaz. 278. Ford. Bellus I.

⁸ HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. 1988. 149-150.

⁹ SCHERSCHEL, R. 1979. 91 ff., ROSS, S. 1955. 77–81.



26. ÁBRA. A hölgyek és a lovagok harca rózsákkal. Peterborough-i pszaltérium.
1300. Die Ritter katalógus (1990) 230, XXXIII. tábla.

tesek a lakásdíszítéshez, rózsavízpárláshoz alapanyagot szolgáltató párizsi és Rouen környéki rózsakertek. Ezek az adatok sem módosítják az ünnepi rózsakoszorú s a vele együttjáró illat használatának értelmét. Mind az állami, mind a magánélet megkövetelte a vallásosság kifejezését. Hasonló fejlemény az állam esetében az ország Máriának való felajánlása, a család esetében a család fölött vigyázó Mária képi vagy attribútumi megjelenítése, akár a pajzsokon és a címereken.

A rosarium elvontabb alakban, a botanikai rózsától távolabbi formában is jelentkezett.

A 12. század a Jézust követőké: a hívők, hogy igazodjanak az értük kereszthalált szentvédő Krisztushoz, a jámborság példáinak sorát vállalták: vezekeltek, böjtöltek, búcsúkon vettek részt, bűnbánatot tartottak, aszketikus életformát alakítottak ki maguknak, s szenteket, ereklyéket tiszteltek. A vallási élet velejárójává vált az imák számának növekedése és tartalmi mélyülése. E században kezdték az *Ave Mariát* imádkozni, amely szokás a 13. századra rögzült, s a korábban már mondott *Miatyánk* és *Hiszekegy* mellé sorolódott az *Üdvözlégy*. Az Angyal és Erzsébet szavait ismétlő Üdvözlégy a 13. században kiegészült a Jézus nevében mondott ámennel; a ma használt forma azonban csak a 16. században keletkezett.

3. A RÓZSAFÜZÉR ÉS IMÁDKOZÁSA

Az olvasó évszázadok alatt alakult ki, s nyerte el funkcióját.

A hellenopoliszi Palladiosz (mh. 431 e.) Egyiptomban járva jegyezte föl Remete Szent Pálról 419-ben, hogy a Miatyánk számlálására magokat vagy kavicsokat használt. Másrészt olyan vélekedés is akadt, amely szerint a rózsafüzért először az örmény keresztények használták.¹⁰

A nyugati keresztények imafüzérének neve kezdetben calculi, illetve numeralia, a nemzeti nyelvek némelyikében a füzért alkotó szemek nevének jelentése azonban már az ima szóhoz kapcsolódott (bead – bede, Gebet – bitten). A magyar név az olvas szó régi népi jelentését őrizte meg, a számlálást: helyyel-közzel még ma is nevezik (meg)olvasásnak a számlálást. A rózsafüzér neve sertum rosarium, corona rosarium, s értelme imádságokból mint rózsákból font koszorú (lánc), korona. A memoria segédeszköze tartalmi vá alakult, és így értelmeződött.

A rosarium, azaz rózsakert ugyancsak Mária helyének, a hortus conclususnak az értelmezését szolgáltatta. S a 12–15. század között a virággyűjtéssel, virágfölaajánlással, a világi használatú, fejre illesztett rózsadísszal, illetve a rózsza egyéb, rögzült helyi értelmeivel is összekapcsolódott az ismétlődő imádság jelentése. Az olvasó több nyelvben eleinte nem utalt a rózsára; csak azt követően, hogy a legendák jóvoltából a rózsaszedés mint a mennyei örömeiből való részesedés és az olvasóval történő imádkozás – képi ábrázolások révén, ahol a calculi, az imádkozást végző alakok és Mária a rózsákkal valamiképpen együtt vált láthatóvá – egymással megfeleltethetővé változott.

Az ájtatosságban élenjáró ír szerzetesek naponta elmondták a 150 zsoltárt, de gyakorlat volt annak egy- vagy kétharmadának elmondása is. Azaz a 150 zsoltár 50-es részekre bontását, a számolási elv kialakítását ők végezték el. Amint az írek azok, akik a latin

¹⁰ LONGO, B. B. 1916, 2003. 9.

nyelvű zsoltárok elmondása helyett megengedték a Miatyánk, illetve az Üdvözlégység megfelelő számú elmondását is.

A 150 zsoltár mintája nyomán a 12. században létrejött az ún. Mária-psalterium. Létrejöttéhez arra is szükség volt, hogy a Miatyánk összekapcsolódott a Mária-tiszteletben felértékelődött, füzérben elmondott Üdvözlégységgel. S miként a zsoltárokat, a Mária-psalteriumot is, a könnyebb használat érdekében, háromszor ötvenes egységekre bontották. Az *Üdvözlégységet* legkorábban a ciszterciek használták ismétlődő ima részeként, de annak számát ötvenben határozták meg, s nevéül a rosariumot adták. Egy 13. századi, Mária tiszteletére az 50 Üdvözlégységet gyakran imádkozó cisztercita szerzetesről szóló legendában jelent meg először a rózsza: az Üdvözlégységek rózsaként hagyták el a száját, s a kikerekedő rózsakoszorú Szűz Mária fejére került. A ciszterciek 50 részből álló rosariumához gyakran csatoltak az elmélkedéshez szükséges szövegeket és verses Mária-antifónákat.

A nyugati kereszténységbe a füzérimát a domonkosok és a ciszterciták vezették be. A rosarium fejlődéséhez a 12. századi ciszterci Aelred de Rievaux azzal járult hozzá, hogy krisztológiailag magyarázottá formázta Mária alakját. Ezt folytatta az ugyancsak ciszterci, de a 13. században élt szerzetes, Stephanus de Sallay (Salley), aki Mária tizenöt örömről szóló elmélkedésében a meditálás fókuszaihoz kapcsolta az Üdvözlégységek sorozatát. A cisztercieknél a 14. század elején jelent meg az üdvörtörténet főbb eseményeinek mint titkoknak (clausuláknak) a dicsőítéshez kapcsolása.

A rózsafüzér a 15. században az egyéni elmélkedés segédeszköze volt. Adolf von Essen trieri karthauzi öt rózsafüzérnek szentelt műve a Jézus életéről elmélkedést állította központba. Adolf tanítványa, Dominikus von Preussen hozta létre az ötven Üdvözlégységből álló rózsafüzér-változatot, amelyben minden imádság végén Jézus nevéhez, cselekedetei és tanításai megemlékezésével, egy-egy clausula kapcsolódott. A karthauziak és a bencések terjesztették el Dominikus von Preussen rózsafüzéri elmélkedését tartalmazó *Corona gemma B. M. V.* kéziratát. S ő volt az, aki korábbi írásait fölhasználva, 1434–1439 között kibővítette ötven Üdvözlégységből és Jézushoz kapcsolt clausulából álló füzérét, és létrehozta azt a Mária-psalteriumot, amely százötven Üdvözlégységből és csatlakozó clausulából állt.

A domonkosi hagyományban Domonkos az albiak eretneksége ellen kért és kapott segítséget. A hagyomány szerint Mária a rózsafüzért adta mint az apostoli időkben használt, hathatós segédeszközt Domonkosnak – s e legendát Alanus de Rupe (mh. 1475) írta le. Alanus de Rupe volt az, aki a Dominikus által százötven titokkal kibővített füzér használatát népszerűsítette, s társulatok és laikus testvérek számára előírta. Alanus de Rupe a Mária-psalteriumot tízes csoportokká tagolta azzal, hogy be-beiktatott egy-egy Miatyánkot.¹¹

A karthauziak tehát ötven Üdvözlégységet imádkoztak ötven titokkal kiegészítve. Az Alanus de Rupe psalteriuma szerint imádkozók tizenöt Miatyánkot, százötven Üdvözlégységet és százötven titkot mondtak el. Más szerzetesek elmélkedése száz-kétszáz titok fölélt történet. Másrészt a százötvenes Mária-psalteriumot követők sem imádkozták mindenkor végig a teljes füzért. Voltak alkalmak, halottvirrasztáskor, gyónás után, amikor

¹¹ Diós I. in LONGO, B. B. 1916, 2003. 10; TUSKÉS G. – KNAPP É. 2005. 384–386.

eltérhettek attól, és elégnék mutatkozott ötven zsoltárnyi időt imádkozni. S olyan laikus is akadt, aki a zsoltár helyett Miatyánkot vagy Üdvözlégyet imádkozott.

Egyes szerzetesrendeknél egészen más szám szerint szerveződött meg a füzérima. Mária hatvanhárom életvének megfelelően a brigittina apácák hatvanhárom szemű rózsafüzérrel, a ferencesek harminchárom, Mária hét öröme és fájdalma alapján a szerviták hétszemű, Jézus sebei alapján pedig a passzionisták ötszemű olvasóval tevékenykedtek.

Alanus volt az, aki az angyali üdvözléttől Mária haláláig történt eseményekre emlékeztető százötven titkot öröndetes, fájdalmas és dicsőséges részre osztotta, s ezzel a rózsafüzért is tagolta. Alanus prédikációi előtt közösen imádkozták a Mária-psalteriumot. Prédikációsorozata, illetve az abból készült nyomtatvány tartalmazta először Szent Domonkos szerepét a rózsafüzér mint ájtatossági forma elterjesztésében; s e munkák másolatai között tűnt fel a legenda, amelyben Mária adományozta a rózsafüzért a térítés eszközül. A Kölnben 1483-ban nyomtatványként megjelent, három színes fametszetet is tartalmazó *Psalterium Mariae* címlapján a Szűz előtt térdeplő három alak egyike egy a kezében rózsafüzért tartó domonkos szerzetes.

A pápák sem mondtak le az alakuló, újfajta közösség megerősítéséről. IV. Orbán pápa 1261-ben társulatot és búcsúkat engedélyezett az intenzív ájtatosságot végzők, az olvasóval Krisztushoz és Máriához egyként imádkozók részére.¹² Az új kegyességi eljárás népszerűsödését elősegítette a domonkosi rend aktivitása, a pápai ajánlások, az eszköz, az új ünnepek és egy feltámadó képiség is, amely a rózsafüzérképek sokféleségét illesztette a rózsafüzérhez. A meditációs képek és a rózsafüzér szerkezete hasonló. A képek, miként a jól megszervezett struktúrájú imalánc, az áhítatgyakorlat könnyű elvégzéséhez járultak hozzá.

A laikusok között gyorsan népszerűsödött az eszköz, a hozzá kapcsolódó, ikonográfiájában közérthető képiség s az ájtatossági forma. A kölni 1475-ben létrehozott rózsafüzértársaságnak, amelyet Jakob Sprenger, Alanus tanítványa alapított, félmilliónyi tagja gyakorolta ezt az ájtatossági formát. A domonkos kolostor előjárója a rózsafüzértársulati tagok számára egy minden héten háromszori elmondásra ajánlott, Jézus életének, szenvedésének és feltámadásának megfelelően ötven titkot tartalmazó rózsafüzért állított össze, amely egy alkalommal ötven Üdvözlégyet és öt Miatyánkot tartalmazott.

Rózsát imádkozó szerzetesek

A ferences hagyomány megőrizte azt a legendát is, amelyben Szent Ferenc, az ördög kísértését nevetségessé téve, belefeküdt a portinculai csalános-tövises bozótba, hogy meztelen testét kínozza előzze onnan a rontás szellemét. Mivel a vezeklő ferencesek kereszt alakban feküdtek a földre, gyakorlatuk során a megváltásra egyként utaló kereszt és a rózsza jelképisége egymáshoz illesztődött. A portinculai legenda nem a hiteles élettörténetek közül való, s mintegy összegzésének tekinthető a korszak Krisztus és Mária tiszt-

¹² Gábor szava Szűz Máriához azonban csak ennyi volt: *Üdvözlégy, kegyelemmel teljes, áldott vagy te az asszonyok között*. Ezt a szöveget IV. Orbán (1261–1264) egészítette ki – *És áldott a te méhednek gyümölcse* – Jézus nevével. A 15. században csatolták hozzá a következőt: *Asszonyunk, Szűz Mária, Istennek szent anyja, imádkozzál érettünk, bűnösökért*, in VEREBÉLYI J. P. 1987, 76.

teletében előbukkant rózsás csodaeseményei különálló jegyeinek, annyiban mégis figyelemre méltó, hogy arra figyelmeztet: nem esetlegesen feltűnő jegy, s nem egyetlen szerzetesrend tevékenységének jelképe. Szent Ferenc kicsurranó vére a téli tüskés bozótot tüskétlen, virágzó rózsakertté változtatta: a testi szenvedés eredménye a fehér és piros szirmokkal bomló virágözön. A fráter ezek közül választott ki 12-12 virágszálat, amelyet Krisztus és Mária tiszteletére, díszként az oltárra helyezett. A legenda ismerői tudomásul veszik: nem elég egyetlen rózsza, egyetlen erény, egyetlen életszentség a följajánlkozáshoz, miként egyetlen *Pater noster* sem a zsolozsmához. Ahogy egymás után akár százszor is szükséges elmondani, hogy hatékony legyen, egyetlen szöveget, úgy a rózsákat is csokorba kell szedni annak bizonyítékául, hogy következetes és rendszerezett erkölcsi elvek megtestesítői.

A hagiográfia Szent Domonkos életének csodáiból is tartalmaz néhányat. Domonkos (1172–1221) kasztíliai nemesi család sarjaként vált a szegénységét följajánló vándorprédikátorrá. A legendák szerint ő az, aki a középkori Mária-kultusznak hatalmas megnyilvánulási lehetőséget teremtett azzal, hogy az olvasót Jézus anyjának alakjához kapcsolta. A kolduló és prédikáló szerzetes egyik látomásában Mária, Krisztus és Szent Ferenc – a kor másik népszerű rendalapítója – jelentkezett nála. Domonkos Máriától kapta a rózsafüzért, s ekkor világosította fel Isten anyja arról is, hogy az olvasónak milyen jelentőséget tulajdonít.

Domonkos, aki a pápa utasítása értelmében a manicheus, azaz a jó (a szellemi teremtető) és a rossz (az anyagot teremtető) Istenben egyként hívó albi eretnekek megtérítésére vállalkozott, a rózsafűzér jelentőségének tudatában vezette vissza a vallástorzítókat az anyaszentegyházhoz, s munkáját sokszor kísérték látomásos csodatételek. Életének eseményeit gyakorta ábrázolják a mediterrán területek templomi képein. Ilyenre emlékeztet a pouille-i „orvgyilkos eretnekek keresztje”¹³ is: ezen a helyen a megtérített társak fölötti elkeseredettségükben két eretnek tört Szent Domonkosra, hogy meggyilkolják – Domonkos kívánságát azonban tiszteletben tartották, s hagyták az ösvény mellé letérdelt térítőt, hogy bevégezze utolsó imáját. Az Üdvözlégyek után azonban mindenkor aláhull Domonkos szájából egy-egy rózsza: először fehérek, majd pirosak, végül sárgák. Az összegyűlt virágot egy nő aztán csokorba kötötte. A két eretnek a látomástól megindulva megtért, erre emlékeztet a szentély – és a néphagyomány.

Ez a szép asszony nem más, mint Jézus Krisztus anyja, Szűz Mária. Mária és a hozzá kapcsolódó jelképek megerősítését indokolta, hogy az albiak azt vallották: a jó Isten létrehozta lelkek közül a bukottak büntetésből költöztek az ember testébe, s abban bűnhődnek. Ennek következménye, hogy Jézusnak nem lehet emberi teste, ezért sem lehet Szűz Mária Isten anyja.

A Mária kultuszát erősítő, a rózsafüzérről kialakult hasonló legendák sokasága közül egyet Rapaics Raymund is – forrása megnevezése nélkül – idéz *A magyarság virágaiban*:

¹³ VEREBÉLYI J. P. 1987, 14–15.

Egy szerzetes még világi korában megszokta volt, hogy Mária tiszteletére naponként koszorút kössön. Minthogy a szerzetben ezt nem folytathatta, ki akart lépni. Azonban megjelent Mária, s megtanította, mint kössön neki koszorút lélek szerint, az ő hét öröméért 10–10 Ave Máriából mint megannyi piros rózsából. Az ifjú erre a szerzetben maradt. Egyszer egy erdőn haladva át, buzgón kötözgette rózsakoszorúját Ave Máriákból. Az erdőben lappangó tolvajok látták, hogy igen szép lány jön vele, a frátertől minden idvezlésekor egy-egy rózsát vesz át, s aranyfonállal koszorúba köti. Megtámadták, s a lányt követelték rajta. De nem találták, s már majdnem megölték a szerzetest, amikor megjelent a Boldogságos és eltiltotta őket.¹⁴

A Domonkost hivatkozó legendaváltozatban a sárga színű rózsza, ha nem a tűz, illetve a lélek allegóriájának tekinti, kétségre ejtheti az olvasót. Ilyen színű rózsza a 12–13. században, ha az eretnekek lakta vidéken, a moszlim kertészet eredményeként ismeretes is volna, Európa északabbra eső területein biztosan nem: felvetődhet a kérdés, nem az aranyrózsza jelképezte pápaságról, Krisztus földi birodalmáról ad hírt a szokatlan szín, illetve annak köznapivá vált, erkölcsi értelméről?

A második legendaváltozatban – amely nem lehet korábbi a 15. századnál – feltűnt a Mária-tisztelet két formája: a világiak virágból készített s a szerzetesek imából kötött koszorúja. Másrészt a benne szereplő rózsák színe is változást mutat a Szűz Máriához kapcsolt rózsaszimbolikán belül: a korábban vértanúhoz csatolt piros szín a világias örömmel is társulhatott. A charitásra utalt az is, hogy az erdőben sétáló, rendkívüli szépségű leány a neki hódoló fráter ajándékait csokorba kötötte, azaz elfogadta – s ezzel vizsonozta – az ajándékot.

Egy harmadik legendaváltozat az előzőeknél inkább mutatott a koszorú és a rózsafüzér között tudott azonosságot.

Élt a városban egy diák, akinek tanulásához mindenki feltételeket szabott. De a lustasága és érdeklődésének a hiánya oda vezetett, hogy semmit sem tanult, s ezért a tanára nagyon elverte. Csak a világi örömek foglalkoztatták. De minden romlottsága ellenére megmutatkozott egy dicséretes szokása, amelyet rendszeresen megtartott, hiszen a boldogságos Szűz tiszteletére naponta font egy koszorút, akinek kép-mását ezzel díszítette. Ha nem talált kellő virágot, például a behavazott téli tájon addig keresett, és kaparta félre a havat, mígnem elegendő zöld növényt gyűjtött ahhoz, hogy koszorút köthessen belőle. Egy alkalommal a megbocsátás jegyében alkalma nyílt kolostorba lépnie. Valamennyi rokona és barátja azt tanácsolta neki, és segítségét ígérte, hogy a ciszterciek közé lépjen. Akár a többieket, őt is regulák szabályozták, s elégedett volt mindaddig, amíg egy nap Miasszonyunk képe előtt el nem haladt, és eszébe nem jutott az egykor oly kedves, de már fölhagyott szokása. A kolostorban nem nyílt alkalma arra, hogy naponta szedjen növényt a koszorúkötéshez. Ez bizony nagyon elszomorította, olyannyira, hogy a kolostor elhagyására gondolt. Azonban egy idős barát, akinek a bánatát föltárta, egy lehetőséget mutatott neki, miként is köthet és adhat naponta egy korábbinál sokkal kedvesebb koszorút az istenanyának: „Mária királynő / nemes dolgokból naponta / egy rózsakoszorút csinálni /

¹⁴ RAPAICS R. 1932, 124; SCHERSCHER, R. 1979, 116; HEINZ-M. G. – SOMMER, V. 1988. 150–152.

és azt dicsérettel ékesíteni / azzal felszentelni / amely egész nap elkísér / amely neked igaz beszédet ad / mondj el mindig neki / ötven Üdvözlégy Máriát.” S a fiatal barát örömmel követte azt a szokást, hogy a virágokból és a növényekből kötött koszorú helyett ötven Üdvözlégy Máriát ajánljon az Istenanyának. Az áldás sem maradhatott el, erkölcsé és ügyessége gyarapodott, a testvérei is elismerték. Így egy napon a kolostor apátjától azt a feladatot kapta, hogy a rendi ügyek intézésére utazzon el. Útközben egy nyári pompájában díszlő erdei tisztáson leszállt a lováról, hogy elimádkozza napi ötven Üdvözlégy Máriáját. Azonban két rabló, akik titkon követték, mert a lovát kiszemelték maguknak, a bozótban arra az alkalmas pillanatra vártak, amikor kirabolhatják őt. Amint a barát elkezdett imádkozni, a rablók megpillantottak mellette egy csodaszép asszonyt, aki szájából egyre-másra hullt ki egy-egy virág, s az ötven rózsát egy koszorúba kötve a fejére helyezte, majd eltűnt. A rablók, tervük szerint rajtaiütöttek a barátan, hogy elrabolják tőle a lovát, de tudni akarták, vajon ki volt az a szép asszony, aki ajkáról rózsza hullt, hogy aztán koszorúba kösse azokat. De a barát semmit sem tudott erről az asszonyról, hiszen csak a rablók láthatták a csodálatos teremtményt. Akik rájöttek arra, hogy nem lehetett az más, mint a szent szűz, Mária királynő... Ezután a barát elmagyarázta és szent beszédet tartott a rablóknak Krisztus kegyelméről, amelyben ő is részesült, és megszabadította a bűneitől. Végül a rablókat megtérítette.¹⁵

A történet kezdetéből máris kitetszik, hogy a tudósi jártasság nem feltétele az erényességnek. A diák, aki meglehetősen rest volt a tanulásban, nem az a vallás gyakorlásában. Naponta a természetben vadon található növényekből koszorút kötött, azzal övezte a Szűz képmását. A magánáhítat jele, hogy az ifjú férfi lakóterében is ott volt a Szűz képe – s azt rendszeresen díszítette. Ez a díszítési mód az első évszázadok gyakorlatát ismételte:

Buzgósága eredményeként a diák beléphetett a ciszterciek rendjébe, abba az egyszerűsre törekvő szerzetesi közösségbe, amelynek kegyességében a Mária-tisztelet uralkodott, s ahol, miként valamennyi aszkézist hirdető közösségben, ebben az időben tilos volt a díszítés bármilyen formája. A rózsakoszorú viselete a keresztényi erényt fejezte ki. A szentképek világi módú ékítését – e történet szerint – már megengedték, bár a templomokban, kolostorokban még nem. Temesvári Pelbárt ferencesek kapcsán említésre került története, melyben a szerzetes haldoklásakor virágokkal borították az angyalok a kórus padlózatát, emlékeztet: az apát mélyen fölháborodott e szokásuktól idegen pompán, s csak akkor enyhült meg, amikor tudtára adták: csoda részese. A koszorúnövényzet ugyanis a szerzetestárs mennyei fogadtatásának a része volt. A szentképek templomi, élő virággal való díszítése a 16. században terjedt el, e 15. századi – ámbár a 11. századra hivatkozó – történetváltozat keletkezése idején még szokatlan jelenség.

Az erdőben imádkozó szerzetes ötven elmondott Üdvözlégy jutalmául ötven rózsát kapott: azonban azt a szüzet, akinek a szájából előhullottak a virágok, s aki azokból koszorút kötött magának, és a fejére helyezte azt, nem volt képes meglátni. De látták az ellenségei: ők tanúi ugyan a csodának, de nem részesedtek belőle. Mária a szerzetes ajándékát fogadta el – a rablóknak csak példát adott a neki tetsző életéről.

¹⁵ SCHERSCHEL, R. 1979, 92–94 in HEINZ-M. G.– SOMMER, V. 1988, 150–152.

Az ima és a rózsza egymás helyettesítőivé váltak. Mindkettőt füzérré lehetett fonni, s a rózsza, a maga testi valóságában, szellemi utalássá, az elmondott ima pedig a rózsai testre vonatkozó magyarázattá alakult.

Az elmélkedésben példát teremtő Domonkos alakját áttételesebben is körbelengte a rózsaillat, amely a legtöbb középkori szent életrajzában szerephez jutott, s amely már korábban a paradicsom illatának bizonyult. Boldog Jordán szerint „kanonoktársai közül úgy tűnt fel, mint valami égő fáklya. Élenjárt az életszentségben, példakép volt az aláztosságban. Életadó illatot árasztott maga körül: az illattal telített nyárhoz hasonlót.”¹⁶

¹⁶ VEREBÉLYI J. P. 1987, 25–26.

A MÉRTÉKET KÉPVISELŐ RÓZSA

A rózsaszimbólum tágulásával együtt a rózsával kifejezhető ellentétek és egységek felhasználása vált általánossá. A korábban ellentétesnek vagy összefűzhetetlennek tudott események, érzések, tények kifejezésére alkalmasnak bizonyul minden ciklikusság-értelemmel ellátott kör alakú vagy olyannak tétélezhető forma és história. A templomi kerek ablakok, a rózsafüzér köré szerveződő szimbólummintázat elsődlegesnek látszott ugyan szimbólumunk történetében, de számos mellékvonal is feltűnt.

A ciklikusságra épített Guillaume de Machaut (1300–1377), a rondó műfaját mestereien űző kanonok, aki a vers formájával is ki tudta fejezni az örök körforgást s a világ végtelenségét. Így irányítja a figyelmet a kör, körablak, rózsablak, glória, koszorú, korona, labirintus, gömb alakzataira:

*Liljomfehéren, pirosan, mint rózsa,
kelet rubintjával szemed tüzén*

*híveddé tettél, raboddá, mióta
liljomfehéren, pirosan, mint rózsa,*

*szépséged szívem szüntelen kinozza
azzal, hogy mikor leszel már enyém,
liljomfehéren, pirosan, mint rózsa,
kelet rubintjával szemed tüzén.¹*

A kör alakú koszorú, a hasonló felépítésű olvasó rózsához kötődése, láthattuk, pogány ókori, illetve a kortársi vallásokhoz is kötődött. Krisztianizálódásuk ugyan eltérő időben történt, de a skolasztika időszakában a koszorú és az olvasó között a rózsa már nemcsak tradicionális, hanem újabb értelmű kapcsolatot is teremtett. E folyamattal egy időben a templomi építészet a rózsablak által, ha nem is örökségen kívüli, de újdonságnak ható rózsáértelmezést kínált, amelynek a koszorúnál és az olvasónál lazább a rózsa szimbolikájához kötődése. A formai hasonlóság, legalábbis kezdetben, feltűnő: kör alakú mind-egyikük.

Nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a hortus conclusus tartalma és ábrázolása nem sokkal a rózsablakok francia területről elinduló, valamint az angol, német és itáliai irányba terjedő katedrálisépítési hullám nyomán alakult ki. A hortus conclusus fala ugyancsak kör alakú, amelynek centrumában a szeretett istenanya trónol, körbevéve a

¹ Machaut, G.: Köröcskéző. Ford. Illyés Gy.

tulajdonságait értelmezni segítő attribútumaival, köztük a Krisztusra is vonatkozó virágunkkal. S az elkerített kertnek léteztek olyan redukált ábrázolásai, még ha nem is a monumentalitást szolgáló képzőművészetben belül, amelyben Máriától a körökkel ábrázolt rózsza elválaszthatatlanabbnak mutatkozik, mint a többi tárgyiasított-képiesített jelképe. A hortus conclusus tehát ugyanúgy a központba állított Egyház befogadó szeretetéről ad hírt a nézőjének, mint azok a rózsablakok, amelyek szívében Mária vagy Kisztnak alakja tűnik fel.

A rózsablak egy szimbólum építészeti megvalósítása és továbbfejlesztése.

A tárgyiasítás ehhez hasonlítható eljárása a gótikus festészet Mária-ábrázolásain is megragadható akkor, amikor a Máriához tartozó rózsza fluidizálódik. E folyamat értelmezéséhez nem szükséges a korszak vallási tárgyú, reprezentatív képzőművészetének, a szentképfestészetnek és szobrászatnak a teljes áttekintése sem. Egyetlen festő testvérpár, Hubert és Jan van Eyck iskoláján belül is tapasztalható: a rózsza, a paradicsomkert, a kert, a hortus conclusus növényei egyszerre megfesthető objektumok és ornamentális díszek. Seuso látomásában a kanonok zöld köpenyén is rózsák voltak láthatók, allegorikus jelentéssel, amelynek jelentését rendre ki is fejtik a források.

A kert rózsája, a Mária trónja mögötti kárpit, a Szűz lába előtt heverő szőnyeg s Mária ruhájának mintázata már csak utalt a kertre – azaz a legfőbb asszony szellemi tulajdonságaira, miközben a rózsza képe építészeti és tárgydíszítő funkciót is kapott. Az ablak, a ruha, a kárpit vallási, festői metaforikus/allegorikus funkciója a világi használat számára lassan visszakínálta a rózsát. S a festészetben, illetve az általa bemutatott élethelyzetekben mindezzel meg is indított egy deszakralizációhoz vezető folyamatot. S hasonlóan Janus-arcú a naturalizáció folyamata, amely először a botanikailag hű növények képi megjelenését eredményezte, és a továbbiakban szorgalmazta vagy legalább nem tiltotta a botanikai élőlény mindennapi szimbólumként történő felhasználását.

S a megváltozott idézés fölvetette a jelképi tartalom profánná történő átírását. A deszakralizáció és a profanizálódás nem egyetlen folyamat két összetevőjének, hanem különálló aktusnak tűnik. A deszakralizációhoz a rózsaszimbólum háttérbe helyeződése és ornamentális szereplehetősége járult. A profanizációhoz pedig az, hogy a párhuzamossá vált, egyidejűleg létező rózsahivatkozások között a festő és a néző kénytelen egynek elsőbbséget adni: mégpedig annak, amelyik a legnyilvánvalóbban kapcsolatban állt a kép fő témájával, a bemutatott szituációval. Azon rózsajegyeknek, amelyek nem a kép fő jelentését támogatták, rohamosan csökkent a kizárólagos vallási felhasználása.

A 13–14. században, ha a templom építményét nézzük, a gótika a rózsát a templom nyugati homlokzata előtti, az édeni térséget jelölő nartex vagy atrium előkertjébe helyezte. A romanikában is jelen volt e szerkezet, s annak értelme is meghatározódott: s ha az kertészetileg is megvalósítható, a növények között ott kell szerepeljen a rózsza. A nartex előtti kertben álló hívt a gótikus katedrális nyugati homlokzatán – a szentéllyel szemkösti fal ez – rózsablak fogadja. A rózsablak közepén némelykor Mária Jézussal (pl. a 11. századi chartre-i Notre-Dame székesegyházban, ámbár az északi kereszthajó falában).

A katedrálisokban, ha építőik a puritán elveket követték, az üveglakok rozettái, ha nem, akkor a faragványok, öntvények, vakolatképek nyílt és rejtett jegyeiként találkoznak rózsákkal. Azaz maga az építmény egyszerre több módon is hivatkozta Mária és fia attribútumát. Ennél jóval gazdagabban tették ezt a festmények: van, ahol csak a temp-

lom nyugati, illetve egyéb falakon megjelenő rózsablakaival, illetve egy tő templom előtti rózsával, az épület nyílásában megjelenő táj rózsasövényével, Mária előtt álló edényben levő virággal, a szereplők rózsakoszorújával, kézben tartott egyetlen rózsával, a ruha, a tárgy és épület ornamentális alakításával, illetve ezek tetszés szerinti együttesével. A késői gótikában s a vele párhuzamos korai reneszánszban olyan festmények is készülnek, amelyekben a templom épületét rózsalugas helyettesíti – s a piros, falat képező rózsák között egy-két fehér rózsafaj mintegy fénylyukat nyitott fel.

Bár a hortus conclususból származtatott rózsalugasos Mária-ábrázolás későbbi fejlemény, mint a késő román és gótikus katedrálisépítészet rózsablaka, jelentésük rokonítható. Mária az anyaszentegyház jelképe, miként a templom; ugyanazon híveknek szolgálja a védelmet s a felajánkozás és dicsőítés lehetőségét. A templom rózsasövényével és lugassal helyettesítése a madonnaábrázolások új formájává vált. Mindez értékelhető a naturalizáció lépéseként is, amelytől a természet formáiban Istenre minduntalan rátaláló tomista skolasztika teológusai sem idegenkedtek. Másrészt a népies vallásosság is helyeselte: erre éppen azok a rózsalegendák utalnak, amelyekben egy-egy rózsabokor jelölte ki a fölépítendő templom helyét, illetve megmutatta a templom különleges értékét és dedikációjának okát (pl a hildesheimi, a portinculai stb. rózsabokrok).

A románkori karéjos ablakból, illetve a nyugati fal oculusából kialakult gótikus rózsablak a rózsaszimbólum hagyományától történő távolítás – és szellemi azonosítás – s egy új jelkép képződésének eredménye.

1. RÓZSAABLAK

Miként a rondó, az olvasó, a körből származó rózsablak is az örök körforgás jelentéstartományán belül értelmezhető, de mély rokonságot mutat velük a „stilizált rózsá”-nak nevezhető rozetta és a kerék, sőt a koszorú is. Kerek, önmagába visszahajló formájukkal a változást, az újulást és persze az ismétlődést, azaz az állandóságot képesek kifejezni. A köralak, amióta a görögök az örök visszatérést látták abban, s a végtelen kifejezéséként értelmezték, a visszatérés, a szellemi egység jele: s a hozzá hasonlatos dolgok – a Nap, a Hold, a kerék, az abroncs, az akárhány szirmú, tányérszerű virágok, de akár az organikus világkép égitestjeinek pályája vagy a szélrózsa – is hasonló értelmet vettek föl. A kör peremén futó pont mozgása, folyamatos, sőt végtelen, de mégiscsak állandó, a rendre és a változatlanságra utal. Ez a végtelen, folytonos mozgás, amely éppúgy állandó, mint a teljes nyugalom, termékeny alapja a szimbólumképzésnek: kijelöli a centrumot és a perifériát, az időbeliséget és az örökkévalóságot. Márpedig a misztikának a központja az örökkévaló szeretet iránti vágyakozás és az abba behatolás célja. „A szeretet középpontjában van a szeretés, amely a szerelmes és a Szeretet végcélja és mindkettőjük öröme.”² – állította a 13–14. századi mallorcai misszionárius, Raimundus Lullus, de nem gondolkodnak ettől eltérően a német domonkos misztikusok sem.

Az ablak eredeti, fény bejuttatását szolgáló szerepe, a fénynek, terjedésének és eredete helyének, a fényforrásnak, az isteni értelemnek a meghatározását is fölveti. A fény a középkori felfogás szerint Isten megnyilvánulásának egyik formája: a színes ablakokon

² RAIMUNDUS LULLUS: *Arbre de filosofia a'amor. A cura de Gret Schib.* 87. Ford. Simor. A.

az Úr szavai jelennek meg képek formájában (de olyan képeken, amelyeken, mivel áthatol rajtuk a fény, képesek a „képtelen”-séget is megidézni). A tempomi hierarchikus térszervezés eredményeként a felsőbb üvegablakokon ezért az Istenhez közelebb eső, fő szentek láthatók, lenn pedig, a hosszában megnyújtott ablakokon az új- és az ószövetségi jelenetek sorakoznak.

A romanika templomának oculija, azáltal, hogy rotává tágult s kinyílt, bővebben engedte be a fényt. Az ablakok világossá tették az építményt, amelynek belsejéből fölfelé tekintve, meghatározott sorrendben láthatók a képet olvasó tekintetnek a kinyilatkoztatás mondatai. A kör alakú ablakok pedig formájukkal is hangsúlyozták a beléjük foglalható tartalom különleges értékét.

A katedrálisok homlokzatának körablakjának megnevezésére a rota: a kerék szolgál. A küllőkkel, pántokkal felosztott, üveggel elzárt nyílás itáliai neve rosoni. A nyílás kerék-értelme (még ha színes üvegezéssé is volna) fennmaradt (Orvietói dóm homlokzata, Lorenzo Maitani, 1310 k.; Amiens, Notre-Dame-székesegyház, 1220–1288; Beauvais, Saint-Pierre-székesegyház, 1220–1272), de ennél nagyobb számban vannak azok, amelyek a kereszténység kozmológiát magába foglaló teológiája szerinti ábrázolatokkal rózsablakokként funkcionáltak.

A rota neve és jelentése beleolvadt a szintén kultúrtörténeti háttérű rozettába, illetve a rózsába. A kerék mozdulatlan centruma és körülötte a pörgő perem sugárszerűen szétfutó küllői, a küllők képezte körcikkelyek gazdag értelmét a rózsá átvette, s az összegződő, új alakzatnak a korábbi unikalitásait is fölkinálta (koszorú, tüske). Közepükön hol a pantokrátor Krisztus, hol a Mária-kultusz föllendülése eredményeként előtérbe került, trónon ülő Mária, a rosa mystica, körülöttük szirmok szerint gondosan elrendezett táblákban, a templom építésének megrendelői által megválasztott narratíva allegóriái. A szíriomszerű foglalatnak, amely akár több körű, minden szíriomkör szírimán jelenettel, lehetett koszorúszerű, illetve tüskeskoszorú pereme is. A chartres-i székesegyház északi rózsablakán (1230 k.) a középén szereplő rózsá arra utalt, hogy a virág jelentéstartományába belelálták annak a Teremtővel, a szellem fényével, a Nappal, Krisztussal, illetve Máriával történt összekapcsolását.

De a rózsablak szimbólumösszegző megjelenését technikai újítások sora és szimbolikus egységgé formázása vezette be s teljesítette ki. A romanikát meghaladó építési mód, a tehermentesített falakon nyitható, üveggel lefedett nyílások, az üvegfestésben az új színezés megtalálása és az üvegtedig érkező fehér s a rajta áteső színes fény értelmezettsége együttesen eredményezte azt, amit Hildegard von Bingen vagy Seuso csak látomásában érzékelhetett, Dante *Divina Commediájának* olvasója pedig a mennyország legfelsőbb körének leírásából elgondolhat.

A 12. században születő opus francigenum, a gótikus művészet az üvegablak készítésének elveit a romanikától, az pedig a római mintákból vette át. Az építészeti díszítés ezen formája nem zárta ki a freskók használatát sem, még ha egy időben inkább az üvegablakok történetei feleltek meg a Biblia-olvasás helyes menetének, s általában azonos események narrátorai, még ha különböző volt is indoklásuk. A fény erejét valóban csak az üvegablakok ötvözheték ennyire a misztikus látomásosság hatásosságával.

Hincmar tudósított a 9. században a korábban épített reims-i katedrálisról szólva annak üvegablakkal való díszítéséről. 10. századiként datálták azt a favázás, színes üveg-lapokból összeállított ablakot, amelyet a château-landoni templomban befalazva találtak.

A románkorból származó színes üveglablakai egyszínű üveglapos mozaikképek, amelyeket a 10. században már ólomkeret tartott egybe. A gótika már a mozaikul szolgáló lapok festésében is jártas lett. A 12–13. század közel azonos elveket érvényesítő katedrális- és templomépítési láza egységes stílust teremtett, amelyben kiemelt szerephez jutnak a színes üvegű ablakok s köztük a kör alakúak.

A templom épületébe betérő hívőket fogadó, mérmű által tagolt rózsablak a hit eredményéről tájékoztat. Az oltártól visszatekintve, a szent térbe bejutás sikereként ugyanaz fénnel átitatottan lesz látható. A gótikus templomok fénnel történő átitatódását Suger apát (1085–1151) a tömör falak ablakokkal való megnyitásával oldotta meg: a templom belsejének ragyogása s az ezt szolgáló – alakokkal nyomatékosított – színes üvegek a fény skolasztikus jelentését kínálták fel. A fény Isten szimbóluma, amely szentjei alakján is átüt. A színes üveg a drágakövek jelképe. A rózsablakok Máriája vagy rózsája arról a közvetítő szerepről vallott, amelyet a fénnel jelölt isteni szellem közvetítésében töltenek be – azzal is, hogy éppen a nyugati (avagy a keleti) homlokzaton, a földi és a szellemi világot elválasztó falazaton láthatók. A templomokat elárasztó lux nuova a hívők megvilágosodásának szolgálója.

A fény neoplatonikus és fiziológiai, azaz filozófiai és esztétikai értelmezésére Robert Grosseteste (1175–1253) vállalkozott: a fény a formát (Istent) utánozza, s annak hasonlóságát sugározza szerte. A lélekből kell kibányászni a teremtmények valódi tartalmát, s annak jelentéséből visszakövetkeztethető a Teremtő sajátossága. A fénymetafizika képes azt a dinamizmust kifejezni, amelyre a gótikus katedrálisok építőinek nagy szüksége mutatkozott. Az oxfordi egyetem kancellárja magát a fényt is szépnek állította, még azelőtt, hogy testi alakot öltene, a test szépsége pedig annyiban képes megjelenni szerinte, amennyi fényt magába foglal.

Erwin Panofsky kimutatta és kifejtette a skolasztikus gondolkodás hatását a gótikus építészetben. A templomok egésze és részei, építményként, azt a teológiát fejezték ki, amely a tudományban összegződött, s tökéletes teret képezett annak rituális, misztikus és ezoterikus szimbolizmusához. A székesegyházban abszolút módon megtapasztalható a summum pulchrum, a legfőbb jó és tisztaság. A keletre eső, az oltárnak helyet adó apszis ablakai a beeső fény segítségével a mennyei Jeruzsálemet idéző jelenetekben gazdagok – a nyugati bejárat felett, a kör alakú rózsablakban a legfőbb alak, gyakran Mária fogadja a betérőket. Az 1140-től épített sens-i Saint-Étienne-székesegyház még román stílusú, de átalakítása gótikus elvek szerint történt: rózsablaka közepén öt, piros szélű rozetta foglalta magába azt a mérműves rozettát, amelynek közepén az isteni személy portréja látható; az 1165–1205 között készült, átmeneti stílusú laoni székesegyház keleti rózsablakában (13. század) a Krisztust ölében tartó Mária ül, felemelt kezében rózsával; az 1220/30 környékén készült *Angyali üdvözlés*-jelenetben Mária, a párizsi Notre-Dame kapuzata fölött, annak rózsablaka előtt, kívül áll (jobb kezében virágos jogar, bal kezében gyermeke). A kapuzaton mindig megtalálható valamelyik Mária-ábrázolás, s ha nem is mindig mögötte, de följebb található nyugati rózsablak már egy elvonatkoztatottabb hivatkozása. S hogy a rózsablaknak nemcsak máriai értelme van, hanem rozettaformája ellenére egyéb jelentése is van, azt az istenanya ábrázolásának hiánya mutatja.

Másrészt a rózsablak nem csupán a nyugati oromzat – a világi és a szent teret határoló fal – áttörője; a templomban máshol, általában többszörösen is megtalálható, rendszerint a csúcsíves, hol színezetlen, hol színes ablakok fölött állva.



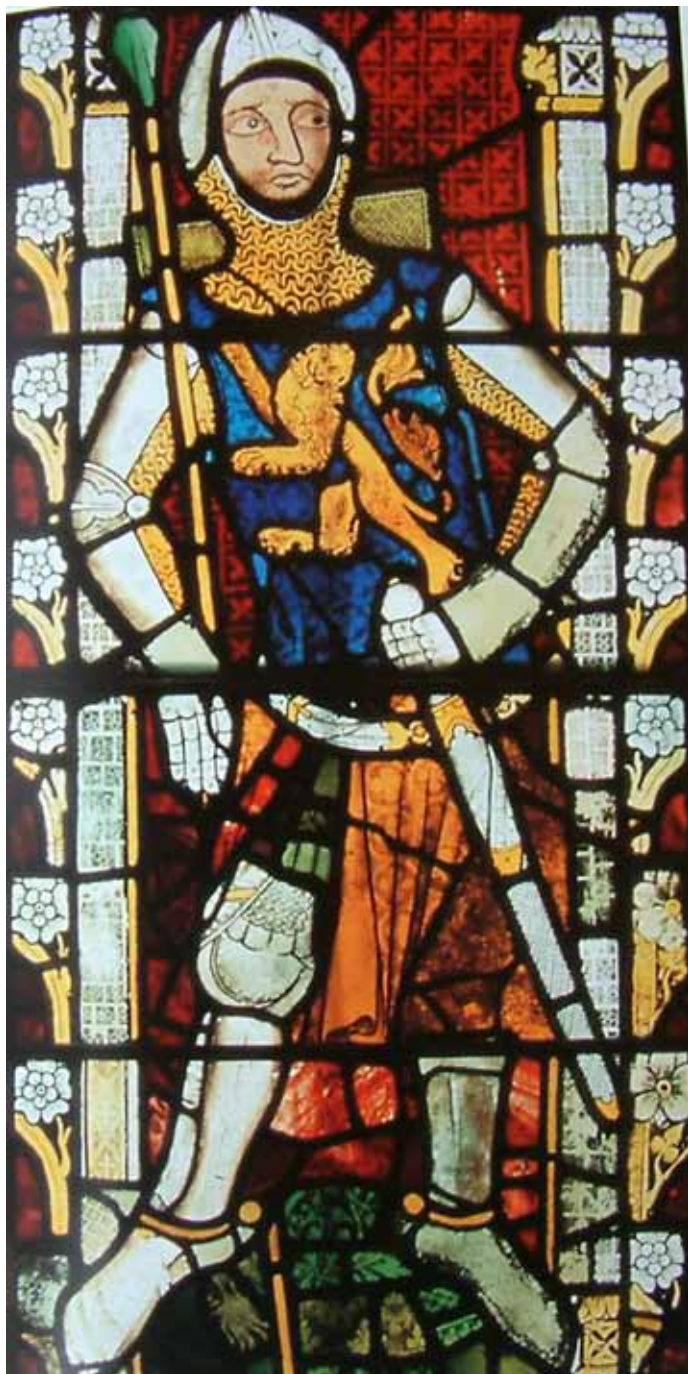
27. ÁBRA. Mária Jézussal és rózsaszállal. Üvegablak. Laon.
13. század. In HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. 1988, 45.

Egy a 13. században, IX. Lajos számára készített zsolnároskönyv egyik miniatúráján korabeli gótikus templom, tornyokkal, mérműves ablakokkal és két rózsablakkal látható.³

A nyugati oromzat rózsablaka olyan hatalmasra növesztett útmutatónak látható, amely már nevében, struktúrájában és képi narrációjában is előlegezi a templom felé közeledő hívőnek a megteendő utat s az őt odabenn fogadó misztikát. Az *Ave, maris stellá*val kezdődő, az *Ave, mundi Dominá*-ig⁴ terjedő himnuszok, az átvitt és szó szerinti értelemben vett keresztény hajósok énekei is azt sejtetik, hogy Mária testét olyan hajónak lehet látni, amelyben Jézus utazott. S a földi labirintusban a helyes irány megtartását – amilyen például a chartres-i katedrális padlózatában is megtalálható, közepén egy hatszirmú rózsával; a 200 m hosszú labirintus feltehetőleg a zarándoklat útját jelölte ki –, azaz a tájékozódási lehetőséget könnyíti. Akár lehetne a szélrózsa is, mivel annak fogal-

³ LAJTA E. 1973, 1. tábla

⁴ Paulus Diaconus, valamint Strassbourgi Hugó a tengerek csillagának nevezi Máriát, nem egyedül.



28. ÁBRA. A fegyveres lovagot két magasra nőtt rózsatő fogja közre.
1340 körül készült festett üvegablak. Anglia. In BARTLETT, R. szerk. 2001, 109.

mával ebben a korban kapcsolódott egybe a hajósok által használt, az égtáj-meghatározást szolgáló iránytű vagy akár a rózsablak szíve, hiszen abban Krisztus vagy Mária volt látható. Ők azok, akik a tájékozódást segítették.

A középkori rózsza tehát – jelenjen meg akár koronán vagy vallásos tárgyú festményen, az egyház épületében, avagy a keresztes vitézek ruháján, esetleg a kertben – utasítást tartalmazott: a krisztusi világ Mária révén való megközelíthetőségét mutatta meg. S ennek a szerető teljességnek a szemléltető növénye-ábrája-formája is. A kontempláció tárgya, amelyen át be lehet lépni a hit világába.

De a rózsza nemcsak az ember életének ideje és az örökkévalóság közötti lehetséges átmenet rendjét mutatta. Az örökkévalóság törvényei is átsugároztak rajta, vissza a földi életre.

2. A VALLÁS RÓZSÁJA VILÁGI KÖNTÖSBEN

A rózsza a nyugati keresztény világban egymástól elválaszthatatlan vallási és világi szerephez jutott.

Kiemelt szerepére utalt, vallási jelképtértékének jelentőségét mutatta, hogy a pápaság jelképévé is vált. Különböző források szerint a nem pápai fennhatóság alatt állók is részesedhetek az erényrózsából. Ezt az aranyból készült, kezdetben csak virágával és szárával, a későbbiekben már levélformájával, csipkézetével is rózsát utánzó, annak méretével megegyező kitüntetést a példát nyújtó intézmények vagy a példás életet élő világi személyiségek kaphatták meg: húsvét előtt, olajba mártva, pézsmával behintve, a pápa különleges áldásának jelképeként.

A rózsza a templomi és a világi díszítéseken is megjelent, nemes kőből, illetve fából faragva, intarziában, stukkódíszként, fémből kovácsoltan, hajlítottnak vagy vésetként – avagy festményen ábrázolt élő virágként. A képzőművészeti alkotások azok, amelyekből leginkább következtetni tudunk arra, hogy a polgári életben milyen helyeken s módokon használták a rózsastilizációt. Francke mester *Vir doloruma* a kép keretére helyezte a Krisztust értékelő aranyrózsákat. Hasonlóan, mint a 13. században megjelenő önálló kegyszobrok közé tartozó Röttgen Pietà-n látható dísz: annak a lábazatán található – természetesen a Szentháromságnak megfeleltetett, három darab – rózsza. Mindkét esetben határhelyeztetbe kerültek a virágok: az alkotás központi részének kevésbé tekinthetők, de a jelentésükhöz hozzátartoznak.

Donatello (1377–1466) 1433–1435 között mészkőből faragott *Angyali üdvözlés*ének díszített háttérében egy aranyozott berakású ajtó látható, hasonló a korabeli toszkán ajtókhöz. Az elegáns minták között helyet kaptak rajta a rozetták⁵ is. De stukkódíszként is megtalálhatók, miként a firenzei San Lorenzo régi sekrestyéjében, a Donatello *Szent István és Szent Lőrinc* domborművét körbefogó stilizált növényi mintázat részeként,⁶ illetve Piero della Francesca (1420/1422–1492) festménye (*Mária gyermekével, hat szenttel, négy angyallal és Federico da Montefeltróval, 1472–74, Milánó, Brera*) templombeliséjének boltozatán és ívein. A mennyezetet beborító stukkórózsák a „rózsalugasos Mária” festménytípus rokonságába utalták a fogadalmi képet. Az apszis kagylódísz és a kagy-

⁵ SACHS, H. 1992, 13–14. tábla.

⁶ SACHS, H. 1992, 18. tábla.



29. ÁBRA. Francke mester 1420 körül készült *Vir dolorum* festményét eredetileg is ezzel az aranyrózsákkal díszített keretbe foglalták. A virág itt Krisztus mártírúmának magas értékére utal. *Museum der Bildenden Künste, Lipcse*. In EÖRSI A. 1984, 34.



30. ÁBRA. Szent István és Szent Lőrinc. A Mediciek védőszentjeit Donatello mintázta meg – a Filippo Brunelleschi (1377–1446) építette San Lorenzóban. A vörös háttér stukkórózsáiról mindkettőjüknek kellett tudniuk. Firenze, San Lorenzo; a kápolna 1428-ban, a szenteket ábrázoló mű 1435–1443 között készült el. In SACHS, H. 1982, 18. tábla.

lóból alácsüngő – a teremtsre, a szeplőtelen fogantatásra és az univerzum négy elemére utaló – tojás antik (Venushoz kötődő) előzményei a munka sajátosságainak tekinthetők – s a reneszánszban ugyancsak fölértékelt jegyek.⁷

⁷ TÁTRAI V. 1980, 25. tábla.



31. ÁBRA. Egy kárpit „A szerelem rabja” részlete a pórul járt férfit mutatja be, aki nem más, mint Vergilius. A költőt Augustus császár leánya nem húzta fel ablakáig a kötélre csomózott kosárban, csak félig, s így tette nevetségessé. Malterer-kárpit, 1310–1320, Freiburg im Breisgau, Augustinermuseum. In Die Ritter-katalógus 1990, II. tábla.



32. ÁBRA. A lovagi szerelem ábrázolására vállalkozott az Arrarasi iskola mestere A szív följánlása falkárpitjával. A hűségre utaló kék köpenyben ülő hölgy előtt látható rózsatő a kert s egyben a szerelem növénye. 1410 körül. Párizs, Musée de Cluny. LAJTA E 1973, 17.

A belső terek textilmunkáin gyakoriak a rózsza- és rozettamotívumok. A 14. század legelejéről származó *Malterer-kárpiton*, amely a szerelem rabjait ábrázolja, okkal szerepelt szegélydíszvirágként a rózsza. Ennek a témakörnek – amelynek teológiai értelme a földi szerelem megjelenítése – ellentéte az egyszarvús zártkertábrázolás, azaz a szüzsesség felmagasztalása. Az 1410 körül készült francia falikárpit lovagias jelenetében ugyanaz a szerep jutott az előtér magas rózsabokrának, mint az ifjú tenyerében heverő, felajánlott szívnek.

Van Eyck *Trónoló madonnája* mögé, a baldachinos trónusra felfeszített faltextil szövetségében vázába helyezett fehér és piros rózsák láthatók. A festő, bár zárt s polgári jellegű térben mutatta be Máriát, a képen azon Mária-szimbólumok sokaságát vonultatta fel, amelyek a hortus conclususban is láthatók: például a gazdagon díszített keleti szőnyeg és a trón kárpitja virágos mezőként funkcionál, a sárgaréз állatdíszek Salamon oroszlánjai, a Szűzanya szüzességének jelképe az átlátszó ablaküveg és az üvegedényben tartott víz is; ez utóbbi kút, avagy forrás jelentésű is lehet.⁸

A kódexek növényillusztrációi között ugyancsak tömegesen találhatók rózsák és rozetták. Az utóbbiak – egy kör körül elhelyezkedő öt nagyobb kör –, miként a heraldikában is megszokott, nem a rózsáknál szokásos színűek. A természetesen előforduló piros és fehér virágok mellett leginkább kék, arany és zöld alakzatokkal találkozhatunk; ilyenkor a szín dekorációs hatása mellett annak erkölcsi utalása érvényesül. De akadtak valószínűen ábrázolt rózsák is.

A 15. században készült egyik kalendárium július hava oldalpárjának marginális dekorációján a szegfűk, aszatok, harangvirágok, eprek, lepkék, szitakötők és mindenféle állat között látható az öt kinyílt virágjától elhajló, egyetlen szárú káposztarózsa is.

A kereszténység előtti időkből is rózsza alatt vagy rózsakoszorúval a fejükön, netán a helyiségben kiakasztott rózsából készült díszítés mellett ittak a borozók, jelezvén, hogy az ott elhangzottakat illet elfelejténi. A rózsza a gyóntatószék csúcsára is fölkerült, felidézve a szokást, hogy ami alatta elhangzik, az mindvégig gyónási titokban, a hallgatás pecsétje alatt, „sub rosa” marad. VI. Adorján (Hadrián, 1522–1523) a rózsza alatti gyónást kötelezővé tette: a gyóntatószékre rózsát vésetett, hiszen, éppen a titkosságra emlékeztetésül, már addig is szentelt rózsákkal illatosították és díszítették a fölkeket.⁹ A világi épületekben a rózsadísz falra, mennyezetre függesztése e jelentés jegyében terjedt aztán tovább.

A rózsza vallási és világi ünnepi fölhasználása egyaránt közismert. A körmenetek rózsaszirmai, a virágos szőnyegek és baldachinok, a festmények virágos mezői kettős szándék kifejezői: a természetben megfogható (természetesen: égi) és a mennyei eljegyzettségé. A Máriát virágos mezőn ábrázoló frank-flamand hagyományokra utaló, ismeretlen szerzőjű festmény növényei a Szűzanya szimbólumai. A rózsadísz a Szűzanya és az előtte térdeplő király találkozásakor az ünnepélyesség jegye. S mindennek fokozásához hozzájárulnak a kék ruhás angyalok fejére illesztett rózsakoszorúk.¹⁰

A heraldika rózsajegyeinek és -jelképeinek Krisztusra és Máriára utalása nyilvánvalóbb: hol az állam, a város, az intézmény Mária oltalmába ajánlott voltát, a Regnum marianum-eszményét, hol az eszerint tevékenykedő család ájtatosságát, hol pedig, egyéb áttételekkel, a rózsás szentekre való utalásokat rejtettek. A világi címereken szereplők közül a York és a Lancaster főnemesi házak rózsái a legismertebbek. A címerpajzsokon fehér, illetve vörös rózsák láthatók. S amikor a rózsák háborúja 1485-ben véget ért, a VII. Henrik által létrehozott Tudor-címerben a vörös rózsába helyezett fehér rózsza jelképezte a két dinasztia egyesülését.

⁸ VÉGH J. 1983, 22. tábla.

⁹ RAPAICS R. 1931. 54.

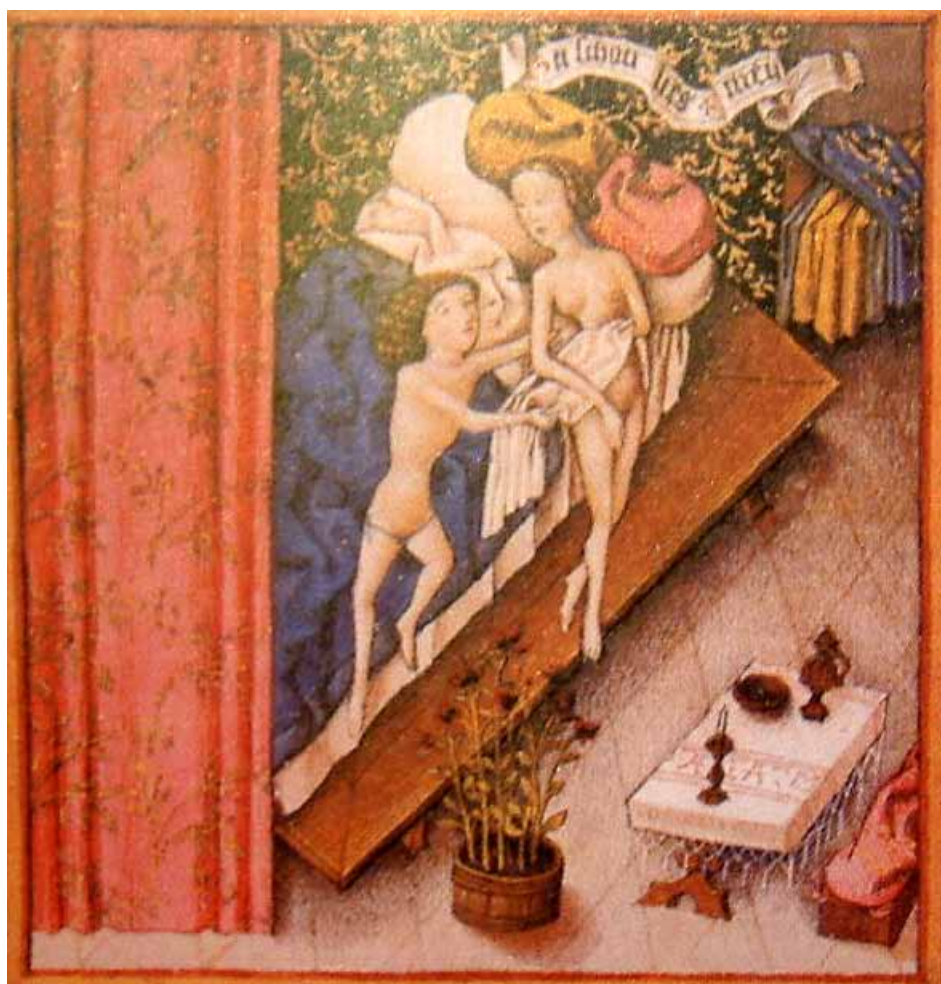
¹⁰ LAJTA E. 1973, 5. tábla.



33. ÁBRA. Rózsadíszes lópáncél. 1450 környéke. Historisches Museum der Stadt, Bécs.
In Die Ritter-katalógus 1990, XLII. tábla.



34. ÁBRA. A XXII. János pápa által adományozott erényrózsa, 1330.
Musée national du Moyen Âge – Thermes de Cluny, Párizs.



35. ÁBRA. Jászón és Médeia. A reneszánszban jelent meg az antikvitás kertészeti gyakorlatának föltámasztásával a növények konténeres termesztése. A 15. századi regensburgi miniatúrán virágzó rózsatövek nevelkednek a hálószobában. Bécs, Österreichische nationalbibliothek. FALUDY Gy. 2002, 83.

Ugyancsak rózsza található a 13. században létrejött szilvesztrinus rend címerében.¹¹ Szent Szilveszter (1177–1267?), aki tíznél több kolostort alapított, a Szent Benedek reguláján alapuló, de annál szigorúbb erkölcs híve volt, rendjének tagjai imádkozással töltötték napjaikat, és hetente egyszer nyilvánosan megkorbácsolták magukat. Rendi viseletük színei a Szűzanyára utalnak, ahogy a címerük is. A címer pajzsában a pástorbot alján jobbra és balra egy-egy rózsaszál nő ki a hármass halomból. Mindkét oldal rózsaszála

¹¹ A Bosco János (1815–1888) alapította szaleziánus kongregáció nővéri címerében is található rózsza. A címerpajzs jobb oldalán egy cserjésből nő ki a Szűz Máriára utaló virág.



36. ÁBRA. II. Richárd diptychonja. A képpár jobb oldalán az angol király védőszentjei és a gyermekét tartó, oltalmazó Mária. Ismeretlen mester, 14. sz. közepe, London, National Gallery. In TOMAN, R. – BEYER, B. – BORNGÄSSER, B. 1998, 394.

tövistelen, egy-egy összetett levelű, a virág piros, ötszirmú heraldikai rózsá, jól látható zöld csészelevelekkel.

A középkori Madonna-ábrázolásokon egyébként gyakori a tövistelen rózsá uralkodói jogként való alkalmazása, ami szintén a paradicsomi eredetű rózsá legendájára, illetve a Regnum marianum-eszmére utalt.

Ahogy a címerpajzsok felülnézetből, mintegy kiterítve ábrázolt, Krisztus öt sebét idéző öt, esetleg hat vagy nyolc szirmú s nem törvényszerűen vörös vagy fehér, esetleg kék, arany, ezüst, zöld virága – amelyet erősen stilizált formája miatt nevezünk heraldikus rózsának –, úgy az érmek öt szirmú virága is egyszerűsítetten idézte a rózsát. Ámbár, ha a szirmok visszahajolnak, akkor már jobban felismerhető a virág.

A pénzeken zsetonon, bárcákon, bullákon és más éremfajtákon is gyakori a rózsá emblematisz ábrázolása. Ezek keletzése hozzávetőleges, a tárgyak iparművészeti értéke azonban kiemelkedő. Egy nürnbergi rézből készült zseton első oldalán például két rózsá-forma virág között egy fej látható, máshol egy rozetta körüli három korona között három lilium helyezkedik el. Egy ólomzáron pedig egy tölgyágot fog közre két rozetta.

A rózsálegendák közül több is vonatkozik egy-egy rózsáborra, amely létezésével bizonyítja a tenyészhely környezetében épült intézmény fontosságát. Az Assisiben ellenőrizhetően növekedő túske nélküli rózsával azt bizonyítják, hogy a túskekkel borított

rózsába belefekvő, sebekkel borított Szent Ferenc azt valóban tüskétlenné változtatta. Mások szerint Szent Benedek volt az, aki Istennek tetsző céllal, hogy szenvedését följajánlja, önkínzásként belehempergett a tövisekbe, s miután e töviseket Szent Ferenc megcsókolta, azok tüstént rózsabokorrá, mégpedig csodát tevő növényné alakultak át.¹²

A hildesheimi kolostor „ezeréves rózsatövéhez” fűződő egyik változat szerint¹³ Jámbor Lajos, Nagy Károly fia téli vadászat közben misét mondatott magának az erdőben, s utána, hogy továbbindult a szórakozó társaság, a gondatlan pap a kegyszereket nem felügyelte kellőképpen: később jelentette, hogy azokat egy bokor alá helyezte és ottelejtette. A visszafordulók a tárgyakat egy virágjába borult rózsabokorban találták meg, s a gallyak oly szorosan fonódtak a kegyszerekre, hogy azokat nem lehetett közülük kiszabadítani. A rózsabokor mellé építtette a császár a templomot, s a növény ennek a falát is befutotta.

A rózsabokrok több okkal is bekerültek a templomkertekbe: némelykor díszítésre szolgáltak, de leginkább a templomba betérő hívők számára jelképesen előlegezték a hely szellemiségét, Máriának való kedvességét. Erre a jelképiségre épül Van Eyck *Angyali üdvözlétének* (1420-as évek közepe, New York, Metropolitan Museum) azon részlete is, amely a román és a gótika elemeiből álló templomot körbekerítő kőfalat (a hortus conclusus megomlott kerítését) beborító rózsabokrot ábrázolt.¹⁴

Nem lehet kétségünk afelől, hogy a rózsza higiénias felhasználásai közül a pogány és a moszlim előzmények alapján alkalmaztak legalább kettőt, már csak azért is, mert a rózsaszirmokat hintő körmenetek párhuzamba állíthatók a Mária-ünnepek szíromesőjével. A szűk, rossz levegőjű, sokszor füstös lakások padlóját szokás volt szárított vagy élő, illatos vagy szagos növényekkel felszórni. Máshol (pl. Rouenban) a rózsát az asztalokra is kirakták. A szagosító növényeket edénykében is el lehetett helyezni. A levegőszagosítást egyébként járványmegelőzőnek tudták. A gall rózsza másik neve – ecetrózsza – arra vall, hogy a konyhaművészetben is használták.

A testi, személyes használatra készült illatszerek sem ismeretlenek. A francia keresztetek által elterjesztett gall rózsza elegendő alapanyagot nyújtott a köznapi használat számára, az élővirág a koszorúkhhoz, a köznapi és az ünnepi viseletek kiegészítőihez is nyersanyagul szolgált. Dél-Franciaország nem egy településén, továbbá Fontenay-aux-Rosesben vagy a Párizs közeli Provinsban hagyományosan rózsát termesztettek, de dícsérték a roueni és a párizsi rózsakerteket is. Feljegyzések szerint 1224-ben baillée des roset, rózsaaajándékot kellett a legfiatalabb korú francia nemesnek adnia a parlament valamennyi tagjának. A parlament rózsaszállítójáról is tudunk.¹⁵ Nagyobb városokban, például Rómában és Párizsban, a 14. században a rózsakoszorú kötése önálló mesterség-

¹² HEINZ-M, G.– SOMMER, V. 1988, 134.

¹³ BECHSTEIN, L. 1833, 268 in HEINZ-M. G.– SOMMER, V. 1988, 134–135.

¹⁴ VÉGH J. 1988, 5. tábla.

¹⁵ SZUTORISZ F. 1905, 621.

g   vált, de a természet  k a rózsavíz készítéséhez is alapanyaggal szolgáltak. A rózsakoszorú használata a nemességhez kötődik.¹⁶

Rózsával sz  p  thett  k magukat a menyasszonyok is. A vir  gj  t  k dald  ja is (nemesfémből készült) rózsa,¹⁷ amint rózsával harcolnak a hölgyek a r  zsaj  t  kon. A lovagok, majd a trubadúrok is, akik öltözetében   gy indokoltan szerepel a rózsa, virágot kaptak jutalmul vagy kitüntetésül, ugyan  gy, ahogy a korabeli ábrázolásokon maga a titkos értelmű Rózsa ad át a híveknek rózsát: Mária – Máriát.

¹⁶ HAENCHEN, E. – HAENVHEN, F. 1973, 8.

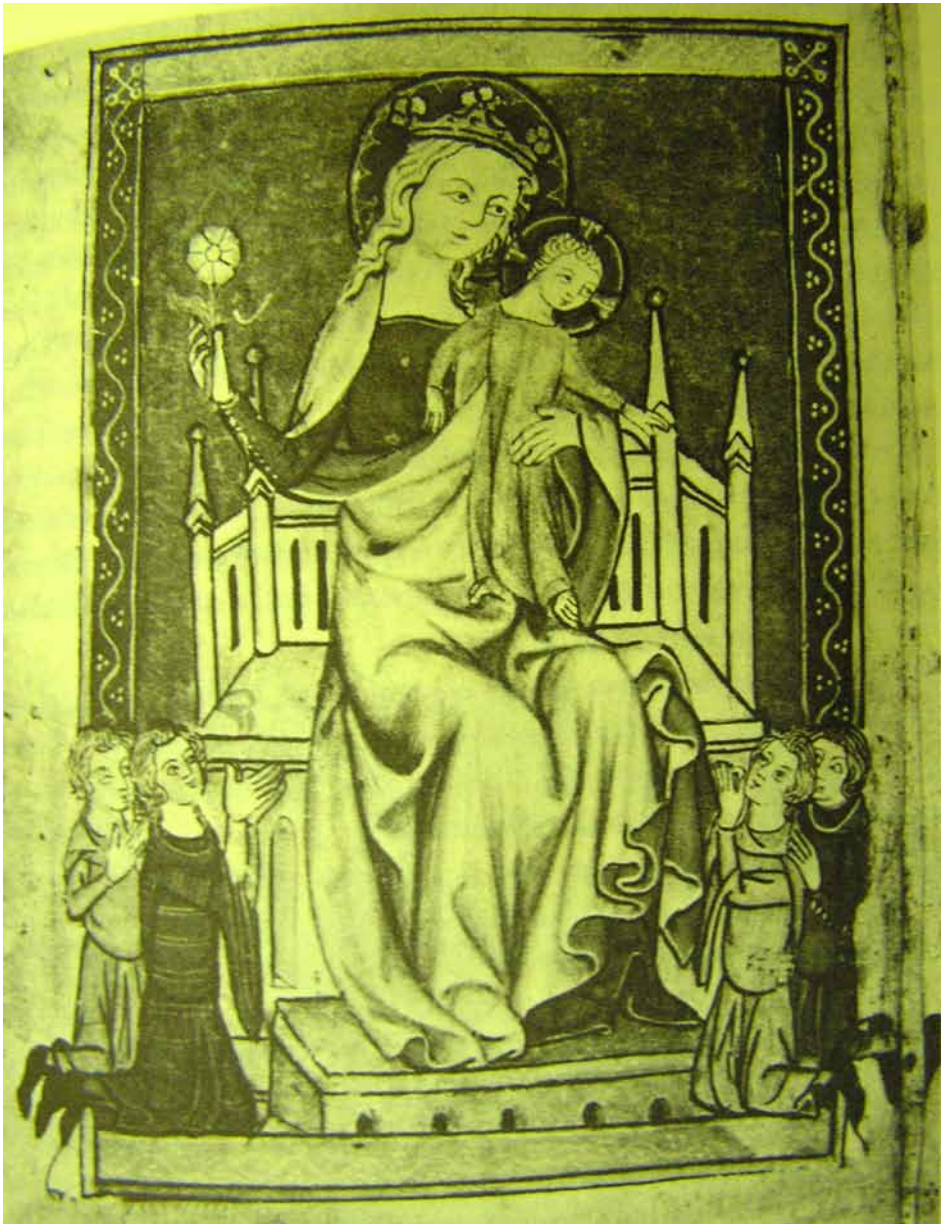
¹⁷ SZUTORISZ F. 1905, 621.

A GÓTIKA ÉS A RENESZÁNSZ KÖZÖS, RÓZSÁS KÉPTÍPUSAI: ANGYALI ÜDVÖZLET ÉS MADONNA A RÓZSALUGASBAN

Amíg a Mária-himnuszok nőalakját a vallásos elragadtatás, az udvari költészet hölgyeinek eszményét e himnuszok, erkölcsi okfejtések Máriája alakította ki. A *Rózsa regénye* asszonyai allegóriák, a vágánsokéi pedig az életöröm és némelykor a pajzanság alanyai. Mindegyik nőhöz megfelelő rózsza illeszkedett. A *Rózsa regénye* valamennyi erotikus jelkép felsorolását vállalta, amely a rózsza szimbólumkörében létezett, és a *Divina Commedia* is, a misztikus elragadtatás kifejezésére, annak enciklopédikus részletezését nyújtotta. A középkor utolsó századaira Mária alakja körül a szerepe és személyisége teljes-



37. ÁBRA. 1305 körül festette Giotto di Bondone a Trónoló Madonnát (Ognissanti-madonna). A madonna előtt térdeplő angyal kezében (a szűz méhét jelképező) váza, amelyben a szüzesség lilioma és a mártíromság vérpíros rózsája jelzik előre Jézus sorsát (részlet).



38. ÁBRA. A kölni miniatúra Madonnája, rózsával
1340, Köln. IN HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. 1988, 167.

ségét ígérő, a profánt és szakrálisat magába foglaló, legfőbb vonásaiban azonban misztikus jellegű jelképláncolatok sokasága jött létre. S ezekbe beleolvadt a tövistelen rózsával jelzett, a más bűneit magára vállaló istenanya, a hittitkokon való elmélkedés mozgalmának Máriája is.

A rózsamisztika megjelent a németalföldi flamand gótikus művészetben is: kialakult a Mária a rózsalugasban képtípus. A rózsás kerti környezetben a Szűzanya gyakorta ábrázolt jelenet lett. A gyermekét tartó Mária rózsával együtt való ábrázolása egy 1340-ben készített kölni miniatúrával, illetve a laoni rózsaaablakhoz hasonlatos megjelenítésekkel vezette be azt a változást, amelynek eredményeként az Istenanya hamarosan az *Énekek énekére* utaló kertje közepén, rózsákkal körbevett trónolt, s mutatta meg magát anyaként. S ez az időszak látszott az utolsó pillanatnak, amikor a rózsza egyidejűleg mindkét nemmel kapcsolatban maradt: a kis Jézus kezében levő rózsza férfias, a Mária környezetében levő rózsza nőies utalása azonban ekkor a rózsát fontos helyzetbe emelte.

A gótikus művészetben szerep jutott a Mária-képek Angyali üdvözlés-típusának (hozzá hasonló jelentőségre tesz majd szert a reneszánsz és a barokk Mária-tiszteletben a Mária mennybemenetele-típus), amelyet a 15–16. századtól az Istenanya életének hét örömteli eseménye közé soroltak, mégpedig az elsőként a sorban. Az Angyali üdvözlés és a Madonna a rózsalugasban ugyanannak az élettörténetnek a két stációját mutatta be; ámbár a Madonna a rózsalugasban képtípus kialakulása folyamatának kezdetén, a 14. században még akadt példa a sajátosságok keveredésére is.

Az Angyali üdvözlés, az Ige megtestesülését jelző esemény szereplői Mária és az őt köszöntő, olajágas vagy liliomszárat tartó Gábiel, ritkábban az Úr vagy jelképe (galamb, kéz, sugár). E jelenettel kezdődtek Jézus életének ciklusai is. Mária hagyományosan az arkangyal felé hajol. Sokszor bútorféle alkalmatosságon ül vagy térdel.

A hortus conclususban Mária gyepen, illetve gyeppadon, padon, esetleg virágos mezőben ült (például a Közép-rajnai mester *Paradicsom*-képe, 1410 k.), ami az alázatosság jele; továbbá a hortus conclusus természeti környezetét helyettesítő kárpitok előtt (akár a természetben, akár zárt térben) állt.

A hortus conclusus természeti környezetét és Mária tisztaságára utaló ikonográfiai jegyeket mutató környezetben is előfordul Mária, ilyenkor gyermekkel a karján, mintegy az igaz utat mutatva, szoptatva, azaz az élet forrásaként megjelenítve, illetve – oroszlánokkal jelezve – bölcsességgént, könyvvel a kezében, szentek társaságában. Körülötte mindenekelőtt a szüzességre utaló szimbólumok helyezkednek el, közöttük növények is, olyanok, amelyek felsorakoznak a német misztikus irodalom növényi szimbolikáját Konrad von Würzburg által bemutatott könyvben (*Goldene Schmiede*, 1275) is.

Az Angyali üdvözlés könyvet tartó vagy a könyvtartó nyitott kézírata fölé hajoló, bölcsességre utaló Mária-képtípusa a 11. századtól, a gyeppadon ülő Madonna dell'umilta (az alázatosság Madonnája) a 14. században alakult ki, éppen akkortájt, amikor a keletiek által nem, de a nyugati egyházatyák által elutasított, Mária életéről valló legendákat a 12–13. század teológusai fölelevenítették. A 12. századtól a liliom, a szüzesség fehér virága nem Krisztusra, hanem egyre inkább Máriára vonatkozott – így a (gyermek) Jézus nélküli Mária-ábrázolásokon is megtalálható lett.

Miként az Angyali üdvözlések e korszakbeli változatainak, úgy az esetleges mellékjelenetek – Ádám és Éva, a paradicsom, a bűnbeesés, a kiűzetés stb. – helyszíne is lehetett



39. ÁBRA. Angyali üdvözlés. 7. századi bizánci selyem.
Museo Sacro, Vatikán. In BARTLETT, R. szerk. 2001, 44.

az „elkerített kert”. De ez azokra a késő középkori ábrázolásokra is igaz, amelyek az egyszerű vadászatát mutatták be.

A hortus conclusushoz tartozó jegyesszimbólumok – elkerített kert, lezárt forrás, az élet vizének kútja, az elzárkózás (elefántcsont)tornya, az érintetlenség fehér virágai, a termékenység és a fájdalom piros rózsája – mind-mind Máriához is kapcsolódnak. De hogy a rózsakertes képtípuson Mária rózsája tömegével jelent meg, azt kettős okkal magyarázzuk. Részben azzal, hogy a misztikus világszemlélet – amelyben a hívó lélek Krisztussal történő egyesülésének példáját mutatja a gyermek Jézus és Mária kapcsolata – kitermelte a maga újabb, a korábnál összetettebb, hevesebb és elragadtatottabb, képileg is újszerű megnyilvánulási módját, részben pedig azzal, hogy megjelent és elterjedt az új szemlélet, amely nem mondott le a környező természeti világ teológiailag kisajátítható, ezáltal értékelhető szépségeiről sem.



40. ÁBRA. A rózsalugas közepén, földön ül Mária. Alexandriai Szent Katalin köti számára az angyalok által leszedett és egybehordott rózsákból a koszorút. A kert számos hortus conclusus-attribútumot tartalmaz. Stefano da Verona 1410 k. készült képén a főalak köpenye kék – ezzel utalva az univerzumra. Hasonló értelmű univerzumjelkép a képen látható páva, továbbá a kinyitott, angyalok olvasta Biblia. A ruha szegélyére helyezett piros rózsaszál Krisztus mártíriumának előjeleként értelmeződik. Verona, Musei di Castelvechio. In Eörsi A. 1984, 41.



41. ÁBRA. Stephan Lochner 1451-ben készült illusztrált imakönyvének egyik képén Anna, s leánya, Mária, akinek karjában gyermeke, Jézus ül, továbbá a gyerekként ábrázolt apostolok láthatók. A csoport mögött lugasok, illetve rácsra futtatott vörös virágú rózsabokor.
In WALTHER, INGO F. – WOLF, NORBERT 2005, 320.

Az Angyali üdvözet Mária-képtípus „hortus conclusus”-ban lezajló, a 14. századdal megjelenő Madonna a rózsalugasban-képváltozatának 1410 körül készült példái a Felsőrajnai Mester, táblaképe, a *Paradicsom*, valamint Stefano da Verona (1375 k.–1451) temperája, a *Madonna rózsalugasban*.

Az internacionális gótika képein a korszak jellemzői: a finom festészeti formák, a romantikus lovagi életfelfogást tükröző öltözet és életstílus, a részletező, pontosságra törekvő naturalizmus és a lélegzetelállító pompa kedvelése ismétlődött. Az ikonográfia változása jelzi a vallás személyes üggyé válását: ezek a képek a magánélet színtereire vallók, a személyes és bensőséges ájtatosság tárgyai – a jelenet sem olyan, amelynek szenvedélyessége, cselekménye, reprezentációja közösségi helyen való megjelenést igényelne. Mária mindenki által átélhető, világias örömevel könnyű érzelmileg azonosulni, s annak ábrázoltságát a privát szféra is elfogadta. A képek hangulatát a dramatikus érzelmi elemek adják, az azokkal való egyesülés pedig a művel való párbeszédre ad módot.

A mennyei asszony emberi érzésekkel telítődött, szépsége érzéki, és olyan földi, természeti közegben mutatkozik meg, amely valóban méltó hozzá. De a fallal körbevett,

sűrű, feketévé váló, szálról szátra megfestett gyeppel, a botanikai pontossággal ábrázolt virágok, cserjék és fák, meghatározható fajú állatok, a forráskút és a mindenféle eszköz nemcsak az evilági örömök, a földi Máriát illető szépségek megmutatói, hanem többre- tegű szimbolikus tartalmak hordozói is. A mennyei paradicsom földidézését szolgálták, tehát a kép inkább egy szellemiség megmutatója, nem a konkrétumoké. A szétszálazhatatlan sokértelműség a paradicsomkerti ábrázolásoknak nevezett „Madonna a rózsalugasban”-ok minőségi sajátja.

A Mária alakja köré fonódott kultusz olyannyira elhatalmasodott, hogy a késő gótika remekén, a Saint Sauveur-katedrális triptichonjának középső részén, az égő csipkebokorban már nem is az Atya jelent meg Mózesnek, hanem a Madonna. A virágban és lángban álló vadrózsasárga tetején trónoló asszonynak, ahogy önmagát és a gyermekét a gyermek által tartott ovális tükörben látja, azonban mintha önreflexióra is módja nyílt volna.

Jan van Eyck *Nicholas Rolin kancellár Madonnája* műve (1435 k., Louvre, Párizs) egyszerre mutat vallásos és evilági tendenciákat: nemcsak a portré és a gyermekét ölében tartó Madonna egymásmellettségében, az oszlopfejek öszövétségi és római történelemből származó összecsendüléseiben, de a szobabelsőbből a két oszloppal megosztott nyíláson át látható tájban is. A látvány kettős: előtérben egy gótikus függőkert részlete, háttérben a városkörnyéki, természetes vidék. Ugyan a két valóságközvetítés közösen kínálta a hortus conclusus bélyegeit, de a különbségükre is érdemes fölfigyelnünk. Az ágyásokra osztott kerti növényzetből három került egymás mellé: a rózsás, a fehér lilium és a kék nőszirmú (Iris) – a bástyán túl a folyóvízzel megosztott város olyan, akár az Új Jeruzsálem. E kert tekinthető, építészeti és kertészeti megoldottságában, ahogy a táj is, világinak, de nézhető hortus conclususként a paradicsom megidézőjének, de akár magának a paradicsomnak is.

1. RÓZSA, RÓZSAKERT – VILÁGIAK SZÁMÁRA

Az 1415 előtti *Guelderni Mária imakönyve* mestere imakönyv-illusztrációját, amely világi, ájtatos hölgygyé profanizálta a hortus conclususban megjelenő Máriát, a legkisebb mértékben sem láthatjuk naturálisnak. A lécrácsot befutó fehér virágokról csak tudható, de nem látható, hogy rózsák. A naturalizmus eszméje a szakrális ábrázolásokon hamarabb jelent volna meg, mint a profán tárgyúakon? A 14. században fellendülő címerpajzs-ábrázolások, lovagtörténeti jelenetek, a heraldikus festészet és a vonalas illusztráció, miként a miniatúrafestészet sem, nem igényelték növényünk optikai azonosíthatóságát. A lovagi témákat, nemesek arcképét megjelenítő képek, köztük a portrék a központi motívumok kidolgozottságával jellemezhetők. A részletgazdagságnak a nagy háttérfelület a feltétele. Az Avignonban székelő pápai udvar (1309–1377) világi díszcei között falfestmények is találhatók. A pápai palota Szarvastermének képein lovagi szórakozáson részt vevő nemeseket ábrázolt Matteo Giovanetti de Viterbo. A halász- és vadászjelenetek egyike sűrű vadonban solymászó urakat mutat be (kb. 1343). Az erdő növényzete az első naturális természetképek közé tartozott, s az újfajta ábrázolás franciaországi mintájává vált. A sötét rengetegben, az előtér két nemesi férfiúja mögött, náluk magasabb, terjedelmes rózsabokor. Az éppen vörös virágokat nyitó cserje csúcsán egy sólyom ül. A freskó több kérdést is felvet korabeli szemlélőjének. Vajon ezek a kérdések megválaszolatlanul marad-



42. ÁBRA. Matteo Giovanetti de Viterbo falfestményének részlete a Solymász, az avignoni pápai palota Szarvasterméből (kb. 1343). A jelenet erdőszélen vadászó alakokat mutat be, akik háttérben virágzó rózsabokrok láthatók. In BARTLETT, R. szerk. 2001, 120.



43. ÁBRA. A „Hölgy egyszarvúval” falkárpitsorozat (XV. sz. eleje, Musée de Cluny) hatodik darabja egy kerítés nélküli, ámde színében és növénygazdagságával a környezetétől elkülönülő, kör alakú kertet ábrázol fákkal, állatokkal és egy ékszeres dobozt tartó szolgálólánnyal. Minden különbsége ellenére nyilvánvaló a kép rokonsága a hortus conclusus-ábrázolásokkal. E Brüsszelben készült kárpitok egyike a szaglás allegóriáját ábrázolja, amelyen a fiatal hölgy rózsákból fűzött koszorút tart a kezében. LAJTA E. 1973, 47.

tak? Mitől, hogy az olasz festő erdőben találhatónak láttat egy rózsabokrot? S miért, hogy a virágjában álló cserje piros és sok szirmú koszorúkat ringat? S miként történhet meg, hogy a vadászterülete fölött kémlelő sólyom, természetét követve, nem a magasabb kilátópontok közül választott, hanem a sűrű gallyak között üldögél? Minderre a jelenet nem válaszolhat, csak a kor lovagtörténetei s az azokat szöveghűen ábrázoló szimbolizmus. A naturalista megjelenítés e világi jelentben sem szabadul meg teljesen a jelképes-ségtől.

Jól felismerhető jelképiségű régi és új tárgyak, valóságosnak tekinthető, de korábbról ismert szimbólumok keveredtek úgy a szakrális használatú, mint a világi jellegű ábrázolásokon. A tér és idő metafizikai egységben tartása az ábrázolatot készítő feladata, s nem csupán az érzékszervi észlelet szerinti elhelyezése. A dolgokba elrejtett jelképek, a rejtett szimbolizmus az Elemi világ és a Csillag- s Szellemvilág közötti hierarchiát megtartva, az átjárhatóságra is hivatkozott: a természetben szimbolikus módon maguk a felsőbb

világok nyilvánulnak meg. A rózsza, amelyet reálisan ábrázoltak, továbbra sem más, mint ami a középkor kezdete előtt volt: jelkép. A rózsaszimbolika további alakulásának folyamatában azonban már ezek a naturális virágok állnak majd.

A középkor virágzó szakaszával a rózsza mindent átfogó metaforává változott.

Láttam szép rózsabokrokat...¹

– sóhajtott fel Dietmar von Aist (?–1171 k.) minnesänger, s ezzel olyan valami/valaki felé vágyódott, aminek/akinek kiléte bizonytalan, s tág értelmezési és átélési lehetőséget tartalmazott.

A növényt először a vértanúk virágának és Krisztus vérének, emiatt pedig a mennyei szeretet maszkulin jelképeként láttuk. Utóbb Mária piros, a vér jelentéseire, közte a szeretetre utaló növényeként, amelybe egyre több antik vonást oltottak, s amely így némileg profanizálódott. A virág nőiesedése együttjárt a nők és a gyermek értékeltségének változásával, az individuálizáció megjelenésével. A fejlődési út végső eredményeként Mária olyan jelképesen értelmezhető rózsaként jelent meg, amelyben az Istenanyában egybeolvadt keresztény képzetek ugyanolyan világi képek segítségével voltak magasztalva, mint a szintén megközelíthetetlen földi, szűzies, a lovagszerelem tárgyát képező hölgy.

Az enciklopédikusság hagyománya szerint sok jelzővel, sok képpel elhalmozott Mária olyan formát vett fel ugyan, mint egy élő asszony, de illő módon elérhetetlen magasságban maradt, többek között azért, mert bevallottan allegória. A költészet példát kínált az Úrnőnek, Hölgynak tekintett Mária iránti rajongásról, példa erre az iszlám és a keresztény kultúra által egyként meghatározott, 13. századi spanyol Bölcs Alfonz éneke. A képek sorában a rózsakertté nemesített hortus conclusus-ábrázolások láttatták ezt a mindent elsöprő, lángoló misztikát.

*Rózsák rózsája, virágok virága,
úrnők úrnője, hölgyek hölgye, drága!*

*Szépség rózsája s ékes küllemé,
víg kedv virága s bájós kellemé,
irgalom hölgye és kegyelemé,
úrnő, bajok s fájdalmak orvossága,
rózsák rózsája, virágok virága!*

[...]

*E hölgy, akit úrnőmül bírok én,
s kiről e dalt örökké zengeném,
szerelmével hajolna bár felém,*

¹ AITS, DIETMART VON: *A magas hársfa tetején*. Ford Szabó L.

más hölgyekért nem gyúlnék soha lángra!
Rózsák rózsája, virágok virága,
*úrnők úrnője, hölgyek hölgye, drága!*²

A piros–fehér,³ a piros–fehér színre épülő rózsá–liliom,⁴ a rózsá–liliom,⁵ a tüske–virág, tüske–tüskétlenség, teljes virág–szeplős virág,⁶ rózsá–madár – amely leginkább fülemüle, azaz csalogány,⁷ esetleg pacsirta vagy más faj – stb. párok homogén jelképrendszert képeztek.

² *Képek és jelképek.* 1988, 142. Ford. Tóthfalusi I.

³ Például:

S ha piros rózsá, fehér liliom,
előttem ül gyönyörűszip virágom,
teljes fénnel ragyogó holdvilágom:
szememnek kéj – szívemnek fájdalom.

MORUNGEN, H. VON: *Ó, jaj, mit ér.* Ford. Lator L.

Tudok virágot – mind számodra nyílik,
vérpirosan és hófehéren!

VOGELWEIDE, W. VON D.: *Vedd e koszorút.* Ford. Illyés Gy.

⁴ Például:

Orcája úgy pirult,
mint rózsá liliomok közepette.

⁵ Például III. INCE PÁPA (1161–1216): *Eje Phoebe, nunc serena...* kezdősorú himnuszában:

Fejére tűzzél
Borostyán fűzért,
Rózsát hints és liliomot...
Ford. Sík Sándor.

⁶ Például az 1495-ből származó kéziratos zágrábi misekönyvben talált, *Flores Yesse regula...* kezdősorú Mária-himnuszban is:

Jessze bimbós vesszeje,
Tetsző tavasz elseje,
Üdvösség-hirdető.

Teljes rózsá, nincs tele.
Nincs egyetlen szepleje,
Szeplőt eltüntető.

Forrás lett a szűzi méh,
Paradicsom kertjeé,
amely élő vizet ád.
Sík Sándor Ford.

⁷ Az ófrancia széphistóriában Nicolette május éji szerelmes sóvargásának is egy kertben daloló csalogány hangja adja a háttérzenéjét. Aucassin és Nicolette.

BOTANIKAI RÓZSÁK

A képek és faragványok által is bemutatott kerti rózsák mintái, élő rokonai egyre több kertbe juthattak el. Abban, hogy díszértékük is hathatott, a szicíliai és a spanyolországi mór kertkultúra, az Európa uralkodóházaival kiépült iszlám kapcsolatok s a keresztes hadjáratból visszatértek rózsakedvelése játszott közre.

Méltóságteljes prózai stílusa ellenére pajzán történeteket is kínált Giovanni Boccaccio (1313–1375) novellagyűjteményében. Noha az nem bővelkedik lélek- és környezetrajzban, találunk néhány bekezdést, amelyek ugyanazzal a középkor végi naturalizmussal mutatják be a helyszínt, mint amit a hortus conclusus-ábrázolásokra és a Madonna a rózsalugasban típusú festményekre is jellemzőnek találtunk. Boccaccio, aki munkásságával „Isten hatalmára akar példázatot mutatni”,¹ sokszor megtévesztően reneszánsznak hírelt kertleírásában, a Harmadik nap történeteinek bevezetőjében sem tett mást, mint ugyanazt dicsőítette, s ugyanúgy, amit a klerikusok. Természetmisztikájában a kert, amelyet bemutatott, olyan karakterű, amelyet egykor Albertus Magnus s az ő nyomán Petrus Crescentius is leírt.

Amit bemutatott, az főbb vonásaiban a lovagkori mulatókert. Boccaccio kertjében, ez újdonsága, megjelentek a séta irányát megszabó ösvények, azaz a járkáló az útja során megtervezett rendben fedezte fel a kertet. Középkorias elem a novellagyűjteményen föl-vázolt kertben az, hogy „zsenge fűvű... melynek zöldje szinte feketének látszott”. S a térség arra is alkalmas volt, hogy a fák ne csupán „kellemes árnyékot nyújtsanak a szemnek, hanem a szaglásnak is gyönyörűséget szerezzenek”. E kertleírás a keresztény kerttel, a kertben járkáló emberek élménye a vallásos révület érzetével rokonítható. A kor igényének megfelelően Boccaccio a zárt kert centrumába egy rózsalugast helyezett, mintha azt a Paradicsom belsejében meghúzódó Édennek kellene tekinteni:

Annak utána kinyitatták a palota oldalában elterülő kertet, melyet körös-körül fal övezett, és beléptek abba; és alighogy beléptek, feltárult előttük az egésznek csodálatos szépsége, s kezdték azt apróra szemügyre venni. Körös-körül és benne is minden irányban széles utak húzódtak, mind nyílegyenesen, s valamennyi fölé szőlőlugas borult, melyek ez esztendőre szemlátomást bő termést ígértek; akkor éppen mind virágoztak, s oly erős illatot árasztottak az egész kertben, hogy a kertben nyíló egyéb virágok illatával egybekeveredvén, úgy érezték, mintha Kelet minden illatos fűszerét szagolnák; az utakat pedig oldalt véges-végig fehér és piros rózsák és jázminok lugasa szegte; miért is nem csupán reggel, hanem akkor is, midőn a nap már magasabbra járt, mindenütt illatos és üdítő árnyékban sétálhattak, hogy a napsugár nem

¹ SZERB A. 1980, 238.

is érte őket. Hosszadalmas volna elmesélni, mennyi és milyen virág volt ama helyen, és hogyan voltak elrendezve: de nincs egyetlen nemesebb fajta sem, mely a mi ég-öviünk alatt tenyészik, hogy ne lett volna ott nagy bőségben. A kertnek közepében pedig zsenge fiúvíz rét terült (s ez még sokkalta gyönyörűbb volt, mint benne akármilyen más), melynek zöldje szinte feketének látszott, s melyet ezernyi-ezerfajta virág tarkított, körös-körül pedig zöldellő és dús narancs- és citromfák szegték, rajtuk még az érett gyümölcs és az éretlen, sőt a virágok is; s ezek nem csupán kellemes árnyékot nyújtottak a szemnek, hanem a szaglásnak is gyönyörűséget szereztek.

Eme rétnak közepében vakító fehér márványból csodálatos faragott képekkel ékes szökőkút emelkedett. Abban pedig, nem tudom, természetes vagy mesterséges úton-módon, valamely alakból, mely a közepébe helyezett oszlopon állott, oly bőséggel szökött a víz az ég felé, hogy jóval kevesebb akár malmot is hajthatott volna, annak utána pedig kellemes csobogással visszahullott a tiszta vízű medencébe. Az a víz pedig (mely kicsordult a medencéből) rejtékúton, mesteri módon vágott szép kis csatornákon kifolyt a rét végére, hol felbukkant, és körülövezte azt; onnan hasonlatos csatornákon szétágazott szinte a kertnek minden részébe, végezetül pedig meggyülemlett valamely helyen, és kifolyt a szépséges kertből, s kristályosan leereszkedett a síkságra, de minekelőtte még patakká vált volna, roppant erővel és a tulajdonos nem csekély hasznára, két malmot hajtott. Ez a remekül berendezett kert, a virágok és a szökőkút, a belőle kibuggyanó kis erecskével, oly gyönyörűséget szerzett mind a hölgyek s a három ifjú szemének, hogy valamennyien egy értelemmel hangoztatták: ha lehetne a földön paradicsom, azt el sem tudják képzelni másképpen, mint amilyen ez a kert, s el nem tudják gondolni ezen felül, mi egyéb szépséggel lehetne még megtétni.

Miközben tehát nagy gyönyörűséggel kószáltak a kertben, különb-különbféle gallyakból szép koszorúkat fontak, s hallgatták énekelni a madarakat, melyek talán százféle hangon daloltak, mintha csak versenyezni akartak volna egymással, és akkor észrevettek valamely andalító gyönyörűséget, melyet a többiek miatt érzett meglepetésükben mindeddig nem vettek észre, tudniillik láttak hemzsegni a kertben valami százfajta szép állatot, s mutogatták őket egymásnak: itten tengeri nyulak bukkannak fel, amott nyulak futnak, máshol őzek heverésznek, ismét máshol fiatal szarvasok legelésznek, mindezen felül számos egyéb fajtája az ártalmatlan állatoknak, mindegyik maga kedve szerint járt-kelt ottan, és szelíd volt valamennyi; eme dolgok a többi gyönyörűségeken felül jócskán tetézték élvezeteiket. De minekutána hol ezt, hol amazt nézegetvén, eleget jártak-keltek, a szép szökőkút mellett megterítették az asztalokat, és ottan előbb énekeltek hat dalocskát, néhány körtáncot lejtettek, annak utána pedig... asztalhoz ültek, hol is pompás, finom és előkelő rendben és kitűnő és ízes eledellekkel szolgálták őket...²

Boccacciótól arról ugyan értesültünk, hogy neveltek a Firenze környéki kertben fehér és piros rózsákat, de hogy ezek mely botanikai faj változatai, azt nem lehet megállapítani. Arisztotelész tanítványa, Theophraszosz ugyan kidolgozta a növénymorfológia és a rendszertan alapjait, de az ő tudását a középkor végére többnyire elfelejtették, s nem

² BOCCACCIO 1975, 532–534.

használták; másrészt a korabeli növényleírás elvei sem teszik lehetővé a fajok egzakt identifikálását. Plinius, a római enciklopédista több mint egy tucat rózsaváltozatot sorolt föl, de a legtöbbjükét a származási helyük alapján nevezte meg. Némely rózsájáról azonban – illata, virágzási szokása alapján – sejtjük, mely vadon élő rózsával tartott szorosabb vagy távolabbi rokonságot. A középkori keresztény szerzők a rózsákat a felhasználás alapján, vagy a gyakorlati hasznukért, vagy szimbolikus jelentésük alapján válogatták ki.

Az első szerző, akinek valóban megbízható leírásai és ábrázolásai voltak az európai rózsákról, Matthias de Lobel, aki 1581-ben az *Icones*-ben adta közzé a 16. század végén Európában ismert, esetleg termesztett rózsákat és azok ábráit. Mai nevük szerint a százlevelű rózsza (*R. gallica*), a parlagi rózsza (*R. canina*), a gyepűrózsza (*R. arvensis*), a fahéj-szagú rózsza (*R. cinnamomea*), a rozsdás rózsza, a (*R. spinosissima*), a sárga rózsza (*R. foetida*) és a pézsmailatú rózsza (*R. moschata*) kerül nála említésre.³

Michel Germa, a Val-de-Marne-i rózsagyűjtemény vezetője szerint az ókorban művelt – így a középkorra áthagyományozódott – rózsafajok közé a parlagi rózsza (*R. canina*), a százlevelű rózsza (*R. centifolia*), az olajrózsza (*R. damascena*) és a pézsmailatú rózsza (*R. moschata*) tartozhatott.⁴ Ezek azok a fajok, amelyek fenntartásához az ember kertészeti módszereinek valamelyike volt szükséges.

Abban minden kutató megegyezik, hogy a termesztett európai rózsák legrégebbike a parlagi rózsza és a közeli leszármazottainak vélt fehér rózsza és az olajrózsza. Ezek közül az olajrózsza sikeres római korszaka után vagy eltűnt az európai színterről, vagy kolostorokban, apró kertekben lappangott – mindenesetre nem volt, aki továbbra is régi nevén nevezte volna. Ugyanígy eltűnt a kereszténység megjelenése után Európából a harmadik gallicaszármazék, a százlevelű rózsza.

Vélhetőleg leginkább a négy botanikai fajt vagy az azokból természetes módon keletkezők kertészeti változatait termesztette az ember, függetlenül attól, hogy azok spontán módon vagy mesterséges úton keletkeztek-e. Erre a mai hibridrózsák genetikai sajátosságaiból tudunk következtetni. S e növények a tulajdonságaikat generatív módon sosem tudták továbbörökíteni, így csak vegetatív szaporítási módszerekkel adták tovább éppen azokat a tulajdonságaikat, amelyek alapján őket az emberek megkedvelték és használták. Az egyes változatok megmaradása – lévén labilis, mesterségesen létrejött tulajdonságú élőlények – mindenkor az embertől függött.

A parlagi rózsza (*R. gallica*) az ókor és a középkor igénytelen vörös rózsája. A görög és latin mitológiában idézett rózsafaj, valamennyi mítoszban vagy legendában megtalálható, amelyben Aphrodité, majd Venus szerepelt, hiszen a parlagi rózsza a szerelem virága. A parlagi rózsza könnyen kereszteződik a természetben is – s a variabilitása sem kicsiny: a környezeti tényezők szerint apró s még apróbb tulajdonságokban térnek el egymástól az egyedek, köztük a szirmok piros színében, a virág illatában vagy éppen a virágzás időpontjában. A *R. damascena* (olajrózsza vagy damaszkuszi rózsza), a *R. alba* (fehér rózsza) és a *R. centifolia* (százlevelű rózsza) valószínűleg a parlagi rózsza természetes kereszteződésének az eredménye, ugyanis eredetként mindegyikben megtalálható a parlagi rózsza kromoszómaállománya. S közeli leszármazottja a *Rosa x richardii* (a *R. gallica* egyik

³ SHEPHERD, R. E. 1954, 10.

⁴ GERMA, M. 1992.



44. ÁBRA. Emília a koszorúját készíti. Illusztráció Boccaccio Théséide című munkájához.
(Barthélemy van Eyck, 1460–65) Österreichische Nationalbibliothek. Bécs in SMEYERS, M. 1999, 268.

változata), az abesszíniai szent rózsza, amely némelyek szerint már a knósszoszi freskón is feltűnt.

A parlagi rózsza illata erőteljes, és megőrzi a szárított virág is. Ez, valamint a gyógyászatban használatos tulajdonságai népszerűvé tették – s ezen okból fennmaradt a kereszténység rózsaellenes századaiban is. A *R. gallica officinalis* változata, amelyet patikusok rózsájának vagy ecetrózsának mondanak (ezzel utalva felhasználhatóságára is), a keresztetes lovagok jóvoltából került vissza Franciaországba, IV. Thibaut kezdte el a kultiválását, s nyomában termesztették és terjesztették el. A *R. gallica versicolor* is elterjedt változattá vált: ennek a szíromlevelei pettyekkel tarkítottak. A *R. gallica versicolor* angliai eredetű, Norfolkból származtatják.

A parlagi rózsza virága az, amely a rózsák közül a mítoszokban és a legendákban, a pogány vallásokban és a kereszténységben, az irodalomban és a képzőművészetben, a címertanban és a hétköznapi dekorációban, a gyógyászatban a legnagyobb szerephez jutott – a görögökön, a perzsákon, a latinokon át a keresztény világ népeiig követhető nyomon.

Amit mi manapság fehér rózsza (*R. alba*) néven ismerünk, annak számos változata a 16. században vált csupán azonosíthatóvá. Ugyanakkor a fehér rózsát csupán a 19. századig tekintették különálló fajnak, azóta a *R. gallica* leszármazottjának tudják. Plinius és Albertus Magnus is leírt egy-egy fehér, kertben nevelt rózsát, s nem egy festő vásznán találkozunk vele, valószínűsíthetően azonban azok *R. arvensis*ek lehettek. Ez a fehér szirmú erdei rózsza lehetett kezdetben a Yorkok királyi házának a jelképe, majd később átadta a helyét a *Rosa x albanak*.⁵

A százlevelű rózsza (*R. centifolia*) első említője i. e. 410-ben Hérodotosz volt (az ő hatvanszirmú rózsáját ma olajrózsának értékelik), Theophrasztosz és Plinius is ismerte, de ezeknek a virágoknak a középkori, Albertus Magnus feljegyzése szerinti, majd az 1307-ben Crescentius által említett százszirmúakhoz vajmi kevés közül lehet. A százlevelű rózsza nem termékeny, ivarlevelei szíromlevelekké alakultak. Az előző gallicákkal szemben nem természetes hibride őseinek, hanem az ember nemesítő eljárásainak az eredménye. Sejtteni vizsgálatok szerint elődeit a *gallica*, a *moscata*, a *phoenicia* és a *canina*, valamint a keresztezett rózsák között kell keresni.⁶ A provenç-i, illetve a káposztarózsza kifejezés első jelentős termesztési helyére, illetve kinézetére utalt. A 16. századtól vált Európa-szerte ismertté.

Az olaj- vagy hónapos, vagy damaszkuszi rózsza (*R. damascena*) kialakulásának időpontjáról és pontos helyéről sem sok minden tudható: neve vélt származási helyére utal. A reá jellemző intenzív illat, bőséges illóolaj-tartalom miatt kedvvel használták: mind édességét, mind olaját felhasználták. Feltehetőleg a Közel-Keleten alakult ki, s onnan származott a Földközi-tenger medencéjébe, Egyiptomba, Görögországba, a Római Birodalomba. Nem tekintik önálló fajnak, hanem a *R. gallica* kereszteződésének. A botanikatörténeti irodalom két ókori változatát ismeri, a nyári damaszkuszt (*R. gallica* és a *R. phoenicia* eredményezte)⁷ és a Vergilius által is megemléített őszi damaszkuszt (*R. damascena x bifera*), amely másodszer is képes volt virágot hozni. Az embernek fontos tulajdonságai miatt az antik időszak leginkább termesztett rózsája – meglehet, a Hérodo-

⁵ SHEPHERD, R. E. 1954, 126–127.

⁶ SALA, O. 1993.

⁷ SALA, O. 1992, 24.



45. ÁBRA. A reneszánsz korszak gyógynövényeinek és növényi eredetű gyógyszereinek korai összefoglaló könyve az enciklopédikus jellegű Hortus Sanitatis. E herbáriumban fametszetek segítettek a könyv tulajdonosának a növények biztonságos fölismerését. In MILANO, E. 1994, 17.



46. ÁBRA. A bőséget és gazdagságot a virágokkal jelezte a 14. századi könyv illuminátora. A képen néhány sárga róza is található – elsők az Európában lerajzoltak között. Domenico Lenzi gabonavásárlást bemutató képe az *Il Biadaiolo* kódexből. Biblioteca Laurenziana, Firenze. In TOMAN, R. – BEYER, B. – BORNGÄSSER, B. 1998, 14.

tosz által emlegetett Midas frígiai kertjében, illetve Theophrasztosz athéni gyűjteményében is ilyesmi tenyésztett. Avicenna megerősítette, hogy Szíria nagy területein is termesztették,⁸ illatanyaga változatosan felhasználható kozmetikai áru volt, s így terjedhetett el a növény ismerete. Vélhető, hogy Európába Szíriából hozták a keresztes lovagok, és csak a 16. században terjedt el ismét. Monardes szerint 1535-ben érkezett Damaszkuszból Spanyolországba, Matthiolus olaszországi (1588),⁹ VII. és VIII. Henrik orvosa pedig angliai elterjedéséről tudósított. Egyik változata, a *R. damascena* trigintipetala, amelyet Kazánlik rózsának neveznek, a 16. századtól a balkáni és a kis-ázsiai rózsajnyerés alapjává vált. A *R. damascena* versicolor 1629-ben vált ismertté, s neve, visszautalva a Rózsák háborújára, York és Lancaster rózsája.¹⁰

⁸ SALA, O. 1992, 95.

⁹ SZUTORISZ F. 1905, 617.

¹⁰ SALA, O. 1905, 95.

FORRÁS

- ADAM DE SANCTO VICTORE
in CSEHY Z. – POLGÁR A. 2001.
- ALANUS AB INSULIS
in CSEHY Z. – POLGÁR A. 2001.
- ALBERTUS MAGNUS
De vegetabilibus.
- ALCUINUS
in BÁNKI É. – SZIGETI Cs. 2006.
in CSEHY Z. – POLGÁR A. 2001.
- AUCASSIN ÉS NICOLETTE
in TÓTH Á. 1971.
- AUGOSTODIENSIS, HONORIUS
in SZ. JÓNÁS I. 1986.
- ÁGOSTON, SZENT = AUGUSTINUS HIPPONENSIS
Speculum.
- BALDUINUS DE FORDA
Sermones.
- BECKBY, H.
Anthologia Graeca, I–VI. Griechisch–Deutsch. Herausgegeben von H. B. München, 1957–1958.
- BEDA UENERABILIS
De arte metrica.
In Lucae euangelium expositio.
In primam partem Samuhelis libri iv.
- BERNÁT, SZENT = BERNARDUS CLARAEUALLENSIS
Patrologia Latina.
In MAROSI E. szerk. 1997.
- BOETHIUS
A filozófia vigasztalása. Budapest, 1979, Európa Könyvkiadó.
Ancii Manlii Severini Boetii Philosophiae consolationis Libri, V. Leipzig, 1871, Teubner.
- BONAVENTURA
Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis.
Szent Bonaventúra misztikus művei. Budapest, 1991, Szent István Társulat.
Cetedoc Library of christian Texts. Louwaine, 1996, CD ROM.
- CAPITULARE DE VILLIS.
- CARMINA BURANA
Lateinische und Deutsche Lieder und Gedichte. Herausgegeben von J. A. Schmeller. Stuttgart, 1857.
Középkori diákdalok. Budapest, 1966, Kötet Kiadó
CETEDOC Library of Cristian Texts. 1966. Louwaine.

CELÁNÓI TAMÁS = THOMAS DE CELANO

Vita secunda.

CHAUCER, G.,

Canterbury mesék. Budapest, 1961, Európa Könyvkiadó.

CHESTERTON – GILBERT – KEITH

St Francis of Assisi. 1964, Hodder and Stoughton.

CHRISTANUS CAMPILILIENSIS

Salutationes salutatio.

CIELO D'ALCAMO

in MADARÁSZ I. szerk. 1996.

DANIÉLOU, JEAN

Les anges leur mission d'après les Pères de l'Église. Paris, 1990, Desclée.

DANTE, A.

A monarchiáról.

Isteni színjáték. In BABITS MIHÁLY 1986. Művei. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó.

DELORME, P. E.

OFM Legenda Antiqua 1926.

DIETMAR VON AIST

in LÖKÖS P. 1998.

Don Juan Manuel Lucanor gróf, avagy Lucanor gróf és patronio példabeszédeinek a gyűjteménye
BUDAPEST, 1999, Eötvös József Könyvkiadó.

EPISTOLARIUM GUIBERTI.

FERENC, ASSISI SZENT

ARVÈDE BARINE.: *Revue des Deux Mondes*, Saint François d'Assise, 1891.

Fratris Francisci Bartholi de Assisio Tractatus de Indulgentia S. Mariae de Portiuncula. Paris, 1900, Nuc primum integre edidit Paul Sabatier.

Assisi Szent Ferenc és a Fioretti. Budapest, 1980, Szent István Társulat.

Assisi Szent Ferenc művei. Ferences források 1. Agapé. Újvidék–Szeged–Csíksomlyó, 1993.

Peruggai legendája. Ferences Források, 5. Agapé. Újvidék–Szeged–Csíksomlyó, 1997.

Celanói Tamás életrajzai Szent Ferencről. Vita Prima. Vita Secunda. Tractatus de Miraculis. Ferences források, 2. Újvidék–Szeged–Csíksomlyó, 1996.

Chroniche di Giovanni, Matteo e Filippo Villani secondo le migliori stampe e corredate di note filologiche e storiche, I–II. Trieste, 1857–1858. Biblioteca classica Italiana. Secolo XIV. N 21.

Die Opuscula des hl. Franziscus von Assisi. Neue textkritische Edition. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage, besorg von Engelbert Grau OFM. Grottaferrata (Romae), 1989, Editiones Collegii S. Bonaventura ad Claras Aquas...

Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi. Hereusgegeben von Lothar Hardick OFM und Engelbert grau OFM. Franziskanische Quellenschriften. Band 1. Werl/Westfalen 1987, Dietrich–Coelde–Verlag.

Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis denuo edidit iuxta codices mss. Grottaferrata, 1978, Caietanus Esser OFM. Bibliotheca Franciscana Medii Aevi, 12.

GERMA, M.

Gesta Francorum.

in VESZPRÉMY L. 1999.

GESTA ROMANORUM.

Budapest, 2001, Magyar Könyvklub.

GUALTEMS DE SANCTO VICTORE

Sermones.

HILDEGARD VON BINGEN

Causae et curae. Ed. P. Kaiser. Lipsiae, 1903, Teubner.

A megváltás tüzes műve. Budapest, 1995, Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám.

Égi harmóniák. Az Isteni Erők játéka. Budapest, 2003, Paulus Hungarus – Kairosz.

Okok és gyógy módok. Budapest, 2004, Kairosz.

HRABANUS MAURUS

Patrologia Latina.

HUGO DE SANCTO VICTORE

Patrologia Latina tom.

ISIDORUS (PSEUDO)

Patrologia latina.

ISIDORUS HISPALENSIS

Etymologiarum siue Originum libri.

JEROMOS = HYERONIMUS

Patrologia Latina.

Nehéz az emberi léleknek nem szeretni. Budapest, 1991, Helikon Kiadó.

JUAN RUIZ ARCIPRESTE DE HITA

Libro de buen amor.

Jó szerelem könyve. Budapest, 2001, Eötvös József Könyvkiadó.

KAPOSY J.

Assisi Szent Ferenc és a Fioretti. Budapest, 1980, Szent István Társulat.

LANDSBERGI HERRAD

Hortus deliciarum. Ed. A. Staub – G. Keller. Strasbourg, 1901.

LŐKÖS P. SZERK.

Minnesang. A középkori német világi líra gyöngyszemei. Budapest, 1998, Eötvös József Könyvkiadó.

MADARÁSZ I. SZERK.

Az olasz irodalom antológiája. Budapest, 1996, Eötvös Kiadó.

MAGYAR L. A. SZERK.

Középkori szexbreviárium. Budapest, 1994, Balassi Kiadó.

MEISTER ECKHART

A nemes ember kereszténysége. Öt prédikáció. Budapest, 1996–97, Camelot Kiadó.

Deutsche predigten und Traktate. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. München, 1969, Carl Hanser Verlag.

Tizenöt német beszéd. Pomáz, 2000, Kráter.

PASCHASIUS RADBERTUS

Expositio in lamentationes Hieremiae.

Expositio in Matheo.

Expositio in psalmum.

PETRARCA, FRANCESCO

Daloskönyve. 1988.

Késégeim titkos küzdelme. Szeged, 1999, Lazi.

PETRUS CELLENSIS

Commentaria in Ruth commentarium.

PETRUS DAMIANI

Sermones.

PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ

Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aéropage, I–II. Bruges, 1937, Desclée de Brouwer.

PSEUDO-EPIPHANOS

Patrologia Graeca. Ed. Migue Párizs, 1942-től.

RAIMUNDUS LULLUS = RAMON LULL

Libre d'amic e amat. Libre d'Ave Maria. Text per Marçal Olivar. Barcelona, 1927, Editorial Barcino.

Arbre de filosofia d'amor. A cura de Gret Schib. Barcelona, 1970, Editorial Barcino.

A szeretet filozófiájának fája. Budapest, 1990, Tóthfalusi tannyomda.

REAMES, SHERRY L.

The Legenda aurea. A Reexamination of its Paradoxical History. Wisconsin, 1985.

ROLAND-ÉNEK

La Chanson de Roland. Publiée d'après le manuscrit d'Oxford et traduite par Joseph Bédier. Paris, 1964, Édition d'art H. Piazza.

Budapest, 1996, Eötvös József Könyvkiadó.

RUPERTUS TUITIENSIS

De gloria et honore filii hominis super Matheum.

RUUSBROEC, J. VAN

A lelki menyegző. Budapest, 1999, Szent István Társulat.

SALIMBENE DE ADAM

Cronica.

SCHERSCHEL, R.

Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens. Freiburg, 1979, Freiburger Theologische Studien, Bd. 116.

SCOTTUS, SEDULIUS

Collectaneum miscellaneum.

SIENAI SZENT KATALIN

Dialógus. Budapest, 2003, Kairosz.

SIGEBERTUS GEMBLACENSIS

Passio ss. Thebeorum, Mauricii, Exuperii et soc.

Speculum uirginum.

STRABO, WALAFRIED

Hortulus. Rosa. Ford. Magyar L. A.

SUSO = SEUSO

Suso misztikus írásai. Budapest, 2001, Paulus Hungarus–Kairosz.

TAULER

A hazatérés útvesztői. Budapest, 2002, Paulus Hungarus–Kairosz.

TEMESVÁRI PERBÁLT

Válogatott írásai. Budapest, 1982, Európa Könyvkiadó.

THOMAS DE CHOBHAM

Sermones.

Trubadúrok és Trouvèrek.

Budapest, 1998, Eötvös József Könyvkiadó.

VANYÓ L.

A kappadókiai atyák. Szent István Társulat, Budapest, 1983, Ókeresztény Írók VI/1.

Vértanúakták és szenvedéstörténetek. Ókeresztény írók VII. Szent István Társulat, Budapest, 1984,

Ókeresztény Írók, II. Apokrifek. Budapest, 1990, Szent István Társulat.

Az isteni és az emberi természetről, I–II. Görög egyházatyák. Budapest, 1994, Atlantisz.

Az ókeresztény művészet szimbólumai. Budapest, 1997, Jel Kiadó.

Az egyházatyák beszédei Mária-ünnepekre. Budapest, 2002, Jel Kiadó, Ókeresztény örökségünk 3.

VEREBÉLYI J. P.

Üdvözlégy Mária. Budapest, 1982, Ecclesia.

VESZPRÉMI L.

Az első és második keresztes háború korának forrásai. Budapest, 1999, Veszprémi L. vál.,
Szent István Társulat, Középkori keresztény írók 1.

VILÁG VILÁGOSSÁGA

Hetvenhét keresztény himnusz Babits Mihály és Sík Sándor fordításában. Kolozsvár, 1992,
Gloria–Keresztény Szó Kiadó.

VOGELWEIDE, W.VON D.

in HALÁSZ E. vál. 1997.

in FALUDY Gy. 1988.

VORAGINE, J. DE

Legenda Aurea. Rec. Th. Graesse. Bratislaviae. 1890.

Legenda Aurea. Vál. Madas E. Budapest, 1990, Helikon.

WOLKENSTEIN, O. VON

in FALUDY Gy. 1988.

IRODALOM

- ADAMIK T.
In *Szent Jeromos*. 1991.
- BARNA GÁBOR
Az élő lelki rózsafüzér ájtatossága és társulata a XIX–XX. századi népi vallásosságban. Néprajz és nyelvtudomány, XXXVIII, 1966, 287–299.
- BÁNKI É. – SZIGETI CS.
Udvariatlan szerelem. Budapest 2006, Prae.hu.
- BELTING, H.
Kép és kultusz. Budapest, 2000, Balassi Kiadó.
- BLOCH, M.
Gyógyító királyok. Budapest, 2005, Osiris.
- BOCCACCIO, G.
Művei. Budapest, 1975, Európa Kiadó.
- BURCKHARDT, T.
Kristályparadicsom. Iszlám tradíció a mór kultúrában. k. sz. 1994.
- COHEN, G.
Histoire de la mise en scène dans le théâtre religieux français du Moyen Age. Párizs, Champion, 91.
- CSEHY Z. – POLGÁR A.
Illatos kenőcsök háza. Érsekújvár, 2001, AB-ART.
- CERNUS S.
A középkori francia nyelvű történetírás és Magyarország, 13–15. század. Budapest, 1999, Osiris.
- CSUKOVITS E.
Zarándoklatok a középkori Európában. In Farbaký P. – Serfőző Sz. 2004, 15–22.
- DEÁK V. H.
Árpád-házi Szent Margit és a domonkos hagiográfia. Garinus legendája nyomában. Budapest, 2005, Kairosz, 74–94.
- DEGLI, F. U.
Il Dittamondo. Milánó, 1826, in Delumeau, J. 2004.
- DELUMEAU, J.
A paradicsom története. Budapest, 2004, Európa.
- DUBY, G. – DUBY, A.
Jeanne d'Arc perei. Budapest, 1989, Európa Könyvkiadó.
- DUBY, G. SZERK.
Franciaország története I. Budapest, Osiris
- DUNBAR, H. F.
Symbolism in Medieval Thought. Paris, 1935, Yale, Mandonnet, P. Bibliotheque d'Histoire, Etudes.

- ECO, U.
Arte e bellezza nell'estetica medievale. R.C.S. Libri s.p.A, Bompiani, Milano. 1987.
Művészet és szépség a középkori esztétikában. Mérleg. Európa Könyvkiadó, Budapest. 2002.
- ERDŐ P.
Az ókeresztény kor egyházfejedelme. Budapest, 1983, Szent István Társulat.
- EÖRSI A.
Az internacionális gótika festészete. Budapest, 1984, Corvina.
- FALUDY GY.
Faludy tárlata. Középkori költészet. Budapest, 2002, Glória Kiadó.
Test és lélek – A világlíra 1400 gyöngyszeme. Budapest, 1988, Magyar Világ.
- FARBÁKY P. – SERFŐZŐ SZ.
Mariazell és Magyarország. Budapest, 2004, Budapesti Történeti Múzeum Kiscelli Múzeuma.
- FINÁCZY E.
A középkori nevelés története. Budapest, 1926, Kir. Magyar Egyetemi Nyomda.
- FRANCE, A.
Jeanne d'Arc élete. Budapest, 1984, Európa Könyvkiadó.
- HAENCHEN, E. – HAENCHEN, F.
Das Neue Rosenbuch. Berlin. 1972, VEB Deutscher Landwirtschaftsverlag.
- HALÁSZ E.
Klasszikus német költők, I – II. Budapest, 1997, Európa Könyvkiadó.
- HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V.
Die Rose. Köln, 1988, Eugen Diederich Verlag.
- HOBHOUSE, P.
Plants in Garden History. London, 1992, Pavilion.
- HORVÁTHY P.
V. László követei Villon Párizsában. Magyar Egyháztörténeti Vázlatok, 3–4, 1999, 29–35.
- HUIZINGA, J.
A középkor alkonya. Budapest, 1979, Európa.
- ILLICH, I.
A szöveg szőlőskertjében. Budapest, 2001, Gond–Palatinus.
- JOHNSON, P.
A History of Christianity. Massachusetts, 1979, West Hanover – Plympton, Halliday Lithograph Corporation = *A kereszténység története*. Budapest, 2005, Európa.
- JÓNÁS I.
Árpád-házi Szent Erzsébet. Budapest, 1986, Akadémia Kiadó.
- KARAFIÁTH J. – SZABICS I.
Francia költők antológiája. Budapest, 1999, Magyar Könyvklub.
- KARDOS T.
Középkori kultúra, középkori költészet. Budapest, 1941. k. n.
- KLANICZAY G.
Az uralkodók szentsége a középkorban. Budapest, 2000, Balassi.
Európa ezer éve. A középkor, II. Budapest, 2004, Osiris.
- KULCSÁR Zs.
Froissart krónikája. Budapest, 1971, Gondolat.
- KRÜSSMANN, G.
Handbuch der Lamhgehöhre. 1962. Berlin.
- KÜHÁR F.
Mária-tiszteletünk a XI. és XII. század hazai liturgiájában. Budapest, 1939.
- LABAN A.
Az Árpád-házi Szent Erzsébet-legendák irodalmunkban. Budapest, 1907.

- LAJTA E.
Korai francia festészet. Budapest, 1973, Corvina Kiadó.
- LANE, T.
The Lion Concise Book of Christian Thought. Oxford, 1996, Lion Publishing plc.
- LECLERCQ, J.
Bernard de Clairvaux. Paris, 1989, Desclée.
Clairvaux-i Szent Bernát. Budapest, 1989, Szent István Társulat.
- LE GOFF, J.
Saint François d'Assise. Paris, 1999, 2002, Gallimard.
- LEMMENS, L.
Zur Biographie der heiligen Elisabeth, Landgräfin von Thüringen. Mittheilungen des historischen Vereins der Diözese Fulda, 4. 1901.
- LIST, C.
Tiere. Gestalt und Bedeutung in der Kunst. Stuttgart-Zürich, 1993, Belser Verlag.
- LONGO, B. B.
Quindici sabati del santissimo Rosario. Pompei, 1916 – Budapest, 2003, Szent István Társulat.
- MADAS E.
in Voragine, J. d. 1990.
- MAROSI E.
A középkori művészet történetének olvasókönyve. XI–XV. század. Budapest, 1997, Balassi Kiadó.
- ORMOS I.
Kerttervezés története és gyakorlata. Budapest, 1955, Mezőgazdasági Kiadó.
- PATROLOGIA GRAECA
ed Migne, Paris
- PANOFSKY, E.
Reality and Symbol in Early Flemis Painting: „Spiritualia sub metaphoris corporalium” Early Netherlandish Painting, Its Origins and Character, I. New York–Evanston, San Francisco–London, 1971.
A jelentés a vizuális művészetekben. Budapest, 1984, Gondolat Kiadó.
- POZZI, G. – LEONARDI, C. SZERK.
Olasz misztikus írók. Budapest, 2001, Európa.
- RAPAICS R.
A magyarság virágai. Budapest, 1932, A Királyi Magyar természettudományi Társulat.
- RÁCZ L.
in Várkonyi A. – Kósa L. 1983.
- REDL K. SZERK.
Az égi és a földi szépről. Budapest, 1988, Gondolat.
- SACHS, H.
Donatello. Budapest–Berlin–Varsó, 1992, Corvina–Henschelverlag–Arkady.
- SÁGHY M.
„Christine de Pizan: La Cité des Dames.” Társadalomtörténeti tanulmányok a közeli és a régmúltból. Emlékkönyv Székely György 70. születésnapjára. Budapest, 1994, ELTE BTK Középkori Egyetemes Történeti Tanszék, 1994. 108–115.
- SALA, O.
Le rose d'epoca. Milano, 1993, A. Vallardi.
- SCHÜTZ A. szerk.
Szentek élete az év minden napjára. Budapest, 1995.

- SEIBERT, J.
A keresztény művészet lexikona. Budapest, 1986, Corvina Kiadó.
- SHEPHERD, R. E.
History of the Rose. New York, 1954, The Macmillian Company.
- SÍK S.
Himnuszok Könyve. Budapest, 1989, Helikon.
- SIMOR A. SZERK.
Spanyol költők tára. Budapest, 2000, Eötvös József Könyvkiadó.
- STOSSEK B. SZERK.
A templomos lovagrend regulája. Budapest, 2002, Kairosz.
- SURÁNYI D.
Kerti növények regénye. Budapest, 1985, Mezőgazdasági Kiadó.
- SÜPEK O.
Szolgálat és szeretet. Budapest, 1980, Magvető.
A Rózsa regéjének szimbolikája. Filológiai Közöny, 3–4, 1983.
- SZ. JÓNÁS I. szerk.
Középkori egyetemes történeti szöveggyűjtemény, 1986.
- SZÁNTÓ K.
A katolikus egyház története. Budapest, 1983, Ecclesia.
- SZÁSZ K.
 in Dante, A. 1899.
- SZERB A.
A világirodalom története. Budapest, 1980, Magvető Könyvkiadó.
- SZILÁRDFY Z.
Ikónográfia – kultusztörténet. Budapest, 2003, Balassi Kiadó.
- SZÓNYI GY. E.
Új föld, új ég. Budapest, 1984, Kozmosz könyvek.
- SZUNOGH X. F.
Az ősegyház imádságos élete. Szerk. Kühár Flóris. Budapest, 1944, Szent István Társulat.
- SZUTÓRISZ F.
A növényvilág és az ember. Budapest, 1905, Természettudományi Könyvkiadó Vállalat.
- TÁTRAI V.
Piero della Francesca. Budapest–Berlin–Varsó, 1980, Corvina–Henschelverlag–Arkady.
- TERMEL, M.
Szent Domonkos szerzetesrend szentjei és boldogjai. Budapest, 1989, Neotyp.
- TOMAN, R. SZERK.
Die Kunst der Romanik, Architektur, Skulptur, Malerei. 1996, Köneman Verlag. Magyar kiadás: Budapest, 1998, Kulturtrade Kiadó.
- TÓTH Á.
Versei és műfordításai. Budapest, 1971, Szépirodalmi.
- TÜSKÉS G. – KNAPP É.
E. S. és a Rózsakoszorú. Irodalomtudományi Közlemények, CIX, 2005, 4–6, 38–400.
- VÁRKONYI Á. – KÓSA L.
Európa híres kertje. Budapest, 1983, Orpheusz Könyvkiadó.
- VÉGH J.
Van Eyck. Budapest–Berlin–Varsó, 1983, Corvina–Henschelverlag–Arkady.
- WHITE, E. K.
A Guide to the Saints. New York, 1991, Ivy Books.
Zsolozsmáskönyv. A római breviárium főbb ünnepi zsolozsmái. Budapest, 1938, Szent István Társulat.

TOVÁBBI IRODALOM

- A gótika és a Távol-Kelet.* 1992, Budapest, Corvina Kiadó, A művészet története.
- A korai reneszánsz.* 1990, Budapest, Corvina Kiadó, A művészet története.
- ANDERSON, F. J. 1977. *An Illustrated History of the Herbals.* New York–Guildford, Columbia University Press.
- ARBER, A. 1938, 1970. *Herbals, Their Origin and Evolution: A Chapter in the History of Botany, 1470–1650.* Hafner.
- BALÁNYI GY. 1995. *Szettek élete.* Budapest, Panteon Kiadó.
- BARTLETT, R. szerk. 2001. *Medieval Panorama.* London, Thames & Hudson.
- BAYLEY, H. 1912, 1996. *The Lost Language of Symbolism, I–II.* London, Bracken Books.
- BAZIN, G. 1990. *Paradeisos.* London.
- BICKOV, V. 1988. *A bizánci esztétika.* Budapest, Gondolat.
- BLUNT, W. – RAPHAEL, S. 1979. *The Illustrated Herbal.* London.
- BLUNT, W. 1955. *The Art of Botanical Illustration.* London, Collins.
- CALKINS, R. G. 1986. *Piero de' Crescenzi and the medieval garden.* In MACDOUGALL, E. B. editor. Washington, DC, Medieval Gardens, 155–173.
- CETTO, A. M. 1974. *Mosaiken von Ravenna.* Bern–Stuttgart, Hallwag Verlag.
- COATS, A. M. 1973. *The book of Flowers.* Four centuries of flower illustration. Phaidron.
- COWELL, F. R. 1978. *The Garden as a Fine Art.* London.
- Die Ritter.* Katalógus 1990. Bürgerländische Landesausstellung. Güssing.
- DUNBAIN, K. M. D. 1999. *Mosaics of the Greek and Roman World.* Cambridge, Cambridge University Press.
- EDELÉNYI A. 2004. *Templomos lovagok az európai néphagyományban.* Gondolat, Budapest.
- EDWARDS, G. 1975. *Wild and Old Garden Roses.* New York, Hafner Press.
- ELENIUS, A. szerk. 1988. *The Natural Sciences and the Arts.* Stockholm, Almqvist-Wiksell International.
- ELM, K. *A templomosok pere (1307–1312) in: A történelem nagy pere.* Törvény és Hatalom. szerk. Demandt, Alexander, Holnap Kiadó.
- ERDÉLYI Zs. szerk. 1991. *Boldogasszony ága.* Budapest, Szent István Társulat.
- FALUDY A. 1982. *Bizánc festészete és mozaikművészete.* Budapest, Corvina.
- FISHER, J. 1982. *The Origin of Garden Plants.* London.
- Flamand Kalendárium,* 1983. Bev. Soltész Z.-né. Budapest, Helikon.
- Flowers in Books and Drawings ca. 940–1840.* 1980. New York, The Pierpont Morgan Library.
- FOCILLON, H. 1982. *A formák élete – A nyugati művészet.* Budapest, Gondolat.
- FRAZER, J. G. 1995. *Az Aranyág.* Budapest, Osiris–Századvég.
- GOEHEIN, M. L. 1928, 1979. *A History of Garden Art.* New York.
- GÖMBÖS T. 1993. *A szerzetes- és lovagrendek címerei és viseletei.* H. n., Teller.
- GREEN, D. 1956. *Gardener to Queen Anne.* Oxford.
- HARVEY, J. 1972. *Early Gardening Catalogues.* London – Chichester.
- HARVEY, J. 1975. *Gardening books and plant lists of Moorish Spain.* Garden History, 3, No. 2, 10–21.

- HARVEY, J. 1976. *Turkey as a source of garden plants*. Garden History, 4, No. 3, 21–42.
- HARVEY, J. 1981. *Medieval Gardens*. London.
- HEPPER, N. 1990. *Pharaoh's Flowers*. London.
- HORVÁTH T. J. 1995. *Ki voltál Erzsébet? Sárospatak, Rákóczi Múzeum–Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény*.
- HUXLEY, A. 1988. *An Illustrated History of Gardening*. London.
- HUXLEY, A. 1988. *The Painted Gardening*. London.
- JACQUES, D. – HORST, A. E. 1988. *The Gardens of William and Mary*. London.
- JELlicoe, G. – JELlicoe, S. 1975. *The Landscape of Man*. London.
- JOHNSON, P. 1979. *A History of Christianity*. West Hanover – Plympton, Massachusetts, Halliday Lithograph Corporation.
- KÁDÁR Z. 1987. *Bizánci művészet*. Budapest, Corvina
- KERESZTY Z. 1998. „Nézzétek a mező liliomait...” Budapest.
- LANE, T. 1996. *The Lion Concise Book of Christian Thought*. Oxford, Lion Publishing.
- LÖW I. 1924. *Die Flora der Juden*. Wien–Leipzig, R. Löwit Verlag.
- LYMINT, B. 1979. *Die Mittelaltaerlichen Glasmalereien der Ehemaligen Zisterzienserkirche Altenberg*. Bergich Gladbach.
- MACDOUGALL, E. B. – JASHEMSKI, W. F. szerk. 1981. *Ancient Roman Gardens*. Washington DC.
- MACDOUGALL, E. B. szerk. 1974. *The French Formal Garden*. Washington DC.
- MANNICHE, L. 1989. *An Ancient Egyptian Herbal*. London.
- MARIE DE FRANCE 2001. *XII szerelmes rege*. Budapest, Eötvös J. Könyv- és Lapkiadó.
- MASSON, G. 1961. *Italian Gardens*. London.
- Meister Eckhart *Deutsche predigten und Traktate*. 1969. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, München, Carl Hanser Verlag.
- MILANO, E. 1994. *In foliis folia*. Milano, Il Bulino.
- NISSEN, C. 1966. *Die Botanische Buchillustration. Ihre Geschichte und Bibliographie*. Stuttgart, Anton Hiersemann.
- PÁL J. – ÚJVÁRI E. szerk. 1997. *Szimbólumtár*. Budapest, Balassi Kiadó.
- PANOFSKY, E. 1984. *A jelentés a vizuális művészetekben*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- PEMBERTON, J. H. 1908. *Roses*. New York, Longmans, Green and Co.
- PETROLAY M. szerk. 1942. *Arany legenda (Legenda Aurea)*. Budapest, Officina Nyomda és Kiadó-vállalat Kft.
- PHILLIPS, R. – RIX, M. 1993. *The Quest for the Rose*. London, BBC Books.
- PROKOPP M. 1984. *Lorenzetti*. Budapest, Corvina.
- REAMES, S. L. 1985. *The Legenda Aurea. A Reexamination of its Paradoxical History*. Wisconsin.
- RIX, M. 1981. *The Art of the Botanist*. Guilford – London.
- RUUSBROEC, J. VAN 1999. *A lelki menyegző*. Budapest, Szent István Társulat.
- SCHOTT, H. 1993. *Chronik der Medicine*. Dortmund, Chronik Verlag.
- STIRLING J. 1998. *Lexicon Nominum Herbarum, Arborum Fruticumque Linguae Latinae III*. Budapest.
- SIMOR A. szerk. 2000. *Spanyol költők tára*. Budapest, Eötvös József Könyvkiadó.
- STOSSEK B. szerk. 2002. *A templomos lovagrend regulája*. Budapest, Kairosz.
- SZABÓ Á. – KÁDÁR Z. 1984. *Antik természettudományok*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- SZÁSZ K. 1899. *Dante: A Paradicsom*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- SZUNOGH X. F. szerk. 1944. *Az ősegyház imádságos élete*. Szerk. Kühár Flóris. Budapest, Szent István Társulat, Keresztény remekírók.
- TAULER 2002. *A hazatérés útjelzői*. Budapest, Paulus Hungarus–Kairosz.
- TERGIT, G. 1969. *A virágok regénye*. Budapest, Gondolat.
- TERMEL M. 1989. *Szent Domonkos szerzetesrend szentjei és boldogjai*. Bp., Neotyp.
- THACKER, C. 1979. *The History of Gardens*. London.

- TOMAN, R. – BEYER, B. – BORNGÄSSER, B. 1998, 1996. *Die Kunst der Romanik, Architektur, Skulptur, Malerei*. Köneman.
- Világ világossága 1992. Kolozsvár, Gloria – Keresztény Szó Kiadó, Hetvenhét kereszteni himnusz Babits Mihály és Sík Sándor fordításában.
- VRIES, A. DE 1974. *Dictionary of Symbols and Imagery*. London
- WALTHER, I. F. – WOLF, N. 2005. *Masterpieces of Illumination. The world's most beautiful illuminated manuscript from 400 to 1600*. Köln, Taschen.

NÉV-TÁRGY ÉS FÖLDRAJZI HELYMUTATÓ

- Aachen 17, 37, 42
 Abélard, Pierre = Petrus Abaelardus 22
 70, 187
 Abulcasis 49
 Adam de Saint-Victor 97
 Adhemar 96
 Adolf von Essen 206
 Aegidius = Egyed, Szent 104
 Aelred de Rievaulx 206
 Agapetus pápa 11
 Ágnes, Csehországi 119
 Ágoston, Szent 17, 20, 23, 73, 107, 108, 127,
 192
 Ágoston-rend, ágostoniak 50, 127
 Aix-en-Provence 133, 139
 Aixi Angyali üdvözlét Mestere 133, 137, 139
 Alanus ab Insulis 70, 97
 Alanus de Rupe 206, 207
 Albertus Magnus = Nagy Albert 55, 56, 58, 60,
 88, 140, 145, 185, 242, 246
 Alcuin (=Alcuinus) 41–45, 130
 Alexandria 11, 37
 Alfonz király, Bölcs 175
 Alfonz, Bölcs 240
 aloé 26, 132
 Alpok 40
 Ambrosius = Ambrus, Szent 13, 18, 27, 108,
 130, 132
 Amiens 215
 Amor 89, 109, 158, 159, 161, 165, 171–173,
 177, 181, 197, 198
 Andalúzia 61, 156, 195
 András király, II. 113, 119
 André le Chapelain 181
 Angyali üdvözlét – képtípus 129, 131–134,
 136, 137, 139, 140–142, 216, 219, 229, 231,
 233, 234, 236
 Aniane 43
 Anna, Szent 33, 111, 236
 Antal, Szent 108
 Antiochia 96
 Antonita rend 50
 Apollo 184
 Aquileiensis, Chromatius 20, 23
 Aquinói Tamás = Tamás, Szent, Aquinói 88,
 90, 91, 126, 145, 146, 186, 187, 190, 193,
 200
 Aquitania 43
 arany 12, 21, 25, 103, 134, 139, 142, 150, 153,
 155, 156, 165, 173, 179, 189, 190, 196, 197,
 202, 219, 224, 228
 aranyrózsa 21, 22, 195, 209, 219, 220
 Arbrisseli Róbert 110
 Arelatines, Caesarius 27
 areopagita misztika 68, 72, 75, 77, 101,
 ariánus 11, 13
 Arisztotelész 19, 28, 41, 48, 56, 88, 186, 202,
 243
 Arles 39
 ars medicina 49
 ars moriendi 49
 ars vivendi 49, 178
 Assisi 82, 85, 86, 228
 Augustinus Hipponensis = Ágoston, Szent
 Augustus császár 222
 Aurelius Prudentius Clemens 23
 Aurora 76, 142, 144
 Gottfried, Auxerre-i 130
 Avicenna = Ibn Sína 58, 145, 249
 Avignon 122, 196, 237, 238
 bab 46
 Bacon, Roger 91
 baillée de roses 203, 229
 Bajorország 44
 balzsam 21, 22, 25, 34, 39, 77, 101, 132, 168,
 173, 180, 200
 Bari 14
 Baszileiosz, Nagy, Szent 18
 Beauvais 215

- Bécs 60, 84, 141, 225, 227, 245
 Beda Venerabilis 16, 18, 23, 33, 39, 41, 42, 75, 102, 130
 begina 110, 122
 Béla, III. 165
 Benedek, aniane-i 43
 Benedek, Szent, Nursiai 9, 10, 37, 38, 41, 43, 62, 69, 107, 108, 227, 229
 Benedetto Antelami 63, 64
 Benezzo Gozzoli 127
 Bernárd, Clairvaux-i, Szent 24, 55, 68, 69, 70–74, 86, 96–98, 108, 109, 127, 130–132, 145, 169, 187, 190, 191, 200
 Berthold von Regensburg 95
 Biblia 7, 8, 11, 15, 35, 41, 43, 54, 71, 76, 81, 101, 107, 142, 201, 202, 215, 235
 bíbor 21, 33, 46, 47, 72, 75–77, 101, 105, 136, 149, 150, 151, 180, 196
 Bizánc 8, 46, 62, 110
 Boccaccio, Giovanni 182, 183, 242, 243, 245
 Bodeni-tó 44, 45
 Boëthius 177
 Bologna 60
 Bonannus mester 63
 Bonaventura, Szent 80–83, 84, 120, 146, 200
 Bonifacius pápa, IV. 199
 Bonn 84, 121, 122
 bors 19, 30, 49
 borsfű 46
 Brit-szigetek 42, 61
 Broederlam, Melchior 133, 136
 Brunelleschi, Filippo 221
 Burgkmair, Hans 152
- Caesarius von Heisterbach 110, 111
 calculi 205
 Callixtus pápa, I. 32
 Calixtus pápa, II. 62
 Cambridge 177
 Campiliensis, Christianus 20, 33
 Canterbury 182, 183
 Capella delle Rosa 85
 capellus 203
 Capitulare de Villis 43, 44
 Cassiodorus 11, 37, 38
 Catarina de Racconigi 122
 Cato Uticensis, M. Porcius 10
 Ceasarius von Heisterbach 110, 111
 Cecilia, Szent 23, 27, 32, 106, 109, 125, 127, 137, 185
- Celanói Tamás = Thomas de Celano 78–80, 83, 112, 113, 173, 200
 Cesarea 106
 Chantilly 133
 chapelet 203
 Chartres 215, 217
 Chaucer, Geoffrey 178, 182, 183, 185
 Childebert király 38
 Cicero, Marcus Tullius 41, 186
 Cielo D’Alcamo 166
 ciprus 19, 26, 57, 132
 ciszterci rend 10, 62, 65, 68–70, 73, 74, 80, 90, 97, 109, 111, 112, 114, 119, 120, 122, 129–131, 199, 200, 206, 209, 210
 Citeaux = Cistercium 69, 84
 Clothar, I. 38
 Cluny 50, 61–63, 65, 66, 69, 109, 110, 223, 226, 239
 Columella, Lucius Junius Moderatus 45, 60
 Constantinus = Konstantin, Nagy, császár 8, 31
 Constantinus Africanus 48
 Córdoba 155–157, 175
 corona rosarium 205
 Cremonai Gerhard 49
 Cupido 183
 Cusanus, Nicolaus 91, 92
 Cyprianus 23
- cseresznye 124, 125, 131
 csillag 7, 35, 65, 70, 71, 87, 100, 101, 105, 142, 167, 168, 197, 200
 Csillagvilág 76, 77, 146, 182, 186, 239
 csipkebokor 15, 17, 33, 237
- Damasius pápa, II. 13
 Dante Alighieri 178, 182, 186–193, 215
 Dávid 136, 142, 201
 Decius császár 103
 Der von Kurenberg 158, 159
 Dietmar von Aist 157, 160, 240
 Dietrich von Apolda 111, 114
 Diocletianus császár 104
 Dionysius Areopagita = Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész 68, 74, 107, 145, 186
 Dioszkoridész, Pedaniosz 36, 50
 Dominikus von Preussen 206
 Domonkos Képmások Mestere 120
 Domonkos-rend, domonkosok 50, 55, 84, 86, 87, 90, 91, 93, 95, 98, 99, 101, 107, 109,

- 110–113, 119, 120, 122, 128, 140, 145, 151,
164, 199, 200, 206, 207, 214
- Don Juan Manuel 175
- Donatello 219, 221
- Dorottya, Szent 23, 105, 106, 109, 111, 122–
127
- Eckhart mester 145–147, 151, 154
- édeskömény 46, 74
- Edit, skóciai 54
- Edmund, Lancaster grófja 58
- Egyed, Szent = Aegidius 104
- Egyiptom 9, 10, 17, 205, 246
- egyszarvú 133, 140–144, 223, 239
- Egyszarvú vadászata–képtípus 132, 142, 234
- Eleázár 17
- Elek, Szent 103
- Elemi világ 28, 35, 76, 77, 79, 101, 134, 146,
167, 182, 186, 239
- Elisabeth Spalbeck 122
- Elpis 23
- Erzsébet, Portugáliai, Szent = Jolanta 119, 128
- Erzsébet, Szent, Árpád-házi, tübingi 79, 97,
111–120, 121, 127, 133, 136, 199, 205
- Eusebius 106
- Éva 63, 99, 109, 132, 173, 174, 178, 191, 233
- evangélium 12, 16, 18, 118
- Eyck, Hubert van 133, 137, 213
- Eyck, Jan van 133, 136, 137, 140, 141, 213,
224, 229, 237
- Ézsaiás 17
- Fabricius 105
- falkárpit 223, 239
- Fazio degli Uberti 133
- fecskefű 49
- Federico da Montefeltro 219
- fehér 12, 16, 21, 23, 24–26, 28, 29, 47, 58–60,
72, 75–77, 82, 85–88, 99, 100, 104, 115,
117, 124, 132–138, 149, 153, 156, 161, 165,
168, 173–175, 184, 185, 189–191, 195, 196,
198, 208, 212, 214, 215, 224, 228, 233, 234,
237, 241, 242, 243, 244, 246
- Ferenc, Assisi, Szent 51, 77–87, 98, 108, 113,
117, 122, 128, 173, 207, 208, 229
- ferences-rend, ferencesek 18, 29, 50, 77–81,
83, 86, 87, 90, 92, 95, 98, 108, 110–114,
117, 119, 122, 145, 151, 199, 207, 210
- Fiacre, Szent 40
- Fidenza (Emilia-Romagna) 63, 64
- fin'amor 165, 198
- Firenze 58, 87, 114, 122, 133–135, 219, 221,
243, 248
- Flora 166
- florilegium 201, 202
- fokhagyma 49
- Fontenay-aux-Roses 58, 229
- Fontévrard rend 66, 110
- Forda, Balduinus de 24
- Forger 133
- Fouquet, Jean 59
- Földközi-tenger 54, 246
- Főnfű 58
- Fra Angelico 132, 135
- Francia Mester 133
- Franciaország 40, 42, 61, 98, 120, 133, 203,
229, 246
- Francke mester 219, 220
- Frank Birodalom 41, 43, 44
- Frankfurt 125
- Frigyes császár, II. 112
- Fulda 11, 44, 45
- fűge 40, 78, 86, 131
- Gábrriel arkangyal 129, 132, 136, 137, 141,
156, 233
- galamb 28, 32, 47, 136, 166, 183, 233
- Galénosz, Claudius 48
- Gallia 40, 46, 47
- Gallus, Szent 45
- Gergely pápa, I., Nagy, Szent = Gregorius
Magnus 9, 37, 41, 108, 124, 127, 130
- Gergely pápa, IX. 94, 112
- Gergely pápa, VII. 61
- Gergely pápa, XI. 122
- Gerona 63
- Giotto di Bondone 114, 134–137, 231
- Giovanni da Milano 135
- Gottfried von Strassburg 141
- Görögország 246
- Granada 172
- gránátalma 57, 65, 132
- Guelderni Mária 137, 138, 237
- Guglielma 122
- Guillaume de Lorris 177, 180
- Guillaume de Machaut 165, 212
- Guiraut de Bornelh 165
- Hadrián = Adorján pápa, VI. 224
- Hagenau 84

- Haito 45
 Hartmann von Aue 51
 Harun ar-Rasíd 37
 Hedvig, Sziléziai 111, 119, 120
 Heidelberg 51
 Heinrich von Morungen 161
 Hélios 184
 Henrik, III. 58
 Henrik, V. 62
 Henrik, VII. 224, 249
 heraldika 176, 224, 228
 Hermann von Fritzlar 113
 Hermannus de Runa 17
 Hildebert de Laverdin 55
 Hildegard von Bingen 17, 36, 51, 55, 68, 74,
 75, 77, 99, 188, 193, 215
 Hildesheim 131, 214, 229
 Hincmar 215
 Hippokratész 19, 48
 Hippolütosz 129
 Hispán-félsziget 54
 Hold 35, 65, 132, 142, 161, 166, 182, 214
 Honorius Augustodiensis 119
 hortus conclusus 55, 95, 103, 125, 129, 131–
 134, 136–138, 142, 147, 158, 165, 171, 172,
 178, 182, 203, 205, 212–214, 224, 229,
 233–237, 239, 240, 242
 hortus deliciarum 131, 139
 Hoseás próféta 28
 Hrabanus Maurus 11, 12, 45, 131
 Hugo Argentinensis = Strassbourgi Hugó 100,
 200
 Hugo, Szent-viktori = Hugo de Saint-Victoire
 72–74
 humilitariusok 95
 humorálpáthológia 8, 28, 30, 32, 36, 50, 51,
 56, 74, 98
 Húsvét 102, 165, 219
 Hyeronimus = Jeromos, Szent 16, 18, 23, 27,
 107, 108, 127, 130, 131, 158, 201
 Hylarion, Szent 106

 ibn al-Abbász al-Magusi 48
 Ibn Rusd = Averroes 145
 Ibn Színá = Avicenna 58, 145, 249
 ibolya 55, 57, 160, 165, 198
 Ida de Louvain 121
 Illés 34
 Ince pápa, III. 21, 22, 110, 201, 241

 Isten 15, 17, 19, 20, 22, 23, 25, 27, 31, 51, 70–
 73, 75–79, 81, 85–87, 90–93, 97, 99, 104,
 106, 112, 116, 126, 128, 129, 131, 137, 141,
 145–148, 151, 153, 154, 158, 161, 171–174,
 181, 186–191, 193, 202, 208, 214–216, 229,
 242
 István király, Szent 110
 Itália 9, 10, 14, 18, 38, 40, 42, 43, 58, 61, 63,
 68, 80, 110, 114, 120, 122, 127, 136, 137,
 182, 196, 212, 215
 Izidor, Sevilai = Isidorus Hispalensis 11, 18,
 19, 20, 23, 24, 40, 55, 64, 141, 202

 jácint 76, 77
 Jacobus de Voragine 101, 103, 111–113, 185
 Jacques de Vitry 113, 114
 Jakab, apostol 14, 97
 Jakob Sprenger 207
 Jámbor Lajos 43, 229
 Jan de Limbourg 133
 János pápa, VII. 12
 János, Aranyszájú, Szent 127
 János, Damaszkuszi, Szent 27
 Jaufré Rudel 158, 164
 Jean Clopinel de Meung 177
 Jean Rhéhal 120
 Jeanne d'Arc 120
 Jerikó 16, 17, 21
 Jeromos, Szent = Hyeronimus
 Jeruzsálem 13, 22, 75–77, 96, 98, 131, 134,
 199, 216, 237
 Joannes Secundus 198
 Johann Nider 84
 Johannes Gritsch 84
 johannita 50, 68
 Jolanta = Erzsébet, Portugáliai, Szent
 Jordán, Boldog 211
 Josephus Flavius 106
 Juan Ruíz 171, 172, 174
 Juhanna ibn-Mászavaih 37
 Juliana Anicia 36

 Kánaán 17, 33
 Kappadókia 18, 106, 111
 Karoling, Karolingok 8, 35, 43, 44, 46, 61, 63,
 155
 Károly, V. 60
 Károly, VI. 60
 Károly, VII. 59

- Karthausi Névtelen 114, 118
karthauziak 66, 200, 206
Katalin, Sienai, Szent Katalin 122, 128
Kazánlik 249
Kelet-Római-Birodalom 169
kert 21, 23–26, 30, 34–38, 40–46, 48, 53–58,
60, 63, 65, 70, 78, 85, 86, 88, 94, 103, 105,
106, 125, 129, 131–138, 142, 144, 147, 154,
156–158, 160, 163, 165, 171–174, 177–184,
198, 203, 205, 208, 213, 219, 223, 229, 233,
234, 235, 237, 239–244, 246, 249
Kis-Ázsia 14, 61, 62, 249
Kolumbán, Szent 9
Konrád német király, V. 163
Konrad von Marburg 112
Konrad von Megenberg 60
Konrad von Würzburg 233
Konstantinápoly 14, 63, 104
kozmosz 90, 146
Köln 14, 122, 135, 137, 142, 144, 177, 207,
232, 233
kömény 46, 49
Közép-rajnai Mester 124, 233
Krisztus 7, 15, 20, 21, 23, 25–28, 30–34, 36,
41, 43, 47, 61, 62, 63, 67, 68, 71, 72, 76, 77,
80–87, 91, 95–99, 101, 105–109, 111, 113,
114, 116–120, 122, 126–130, 132, 136, 140,
144, 145?, 148, 151, 154, 156–158, 160,
165, 168, 169, 172–174, 187, 189, 193, 196,
199, 200, 205, 207–210, 213, 215, 216, 219,
220, 224, 228, 233–235, 240
Kunigunda, II. Henrik felesége 111
kút 35, 45, 132, 183, 224, 234, 237, 243
kutya 104, 151
Lajos, Jámbor 43, 229
Lajos, XI. 58
Lancaster 58, 224, 249
Landbergi Herrad 131, 139
Laon 216, 217, 233
Laskai Osvát 114
Laurent de Premierfait 59
Le Goff, Jacques 80
Châtelain de Coucy, Guy 164
Ménager de Paris 60
Le Puy 96, 98
Lea 26
lencse 49, 50
Leó pápa, IX. 21
Leonardo da Vinci 133
lestyán 46
Libanon 26, 132
Liège 17, 110
liliom 7, 12, 15, 16, 18–28, 31, 32, 34–36, 39,
42, 43, 45–48, 55, 57, 63, 66, 70–73, 75–77,
82–84, 89, 92–94, 99–101, 106, 107, 132–
137, 144, 149, 153, 160–162, 165, 169, 171,
184, 185, 200, 228, 231, 233, 237, 241
Lippo Vanni 114
lombardok 95
longobárd 37, 103
Lorenzetti, Ambrogio 115
Lorenzo Maitani 215
Loreto 99
Louvre 133, 237
Lucia da Narni 122
Lucretius Carus, Titus 41
Lukardis von Oberweimar 122
lullizmus 91
Lullus, Raymundus = Ramon Lull 19, 28–30,
87–94, 214
Luther Márton 76
Luxemburgi János 165
Macrobius 177, 186
Madonna a rózsalugasban – képtípus 135, 137,
231, 233, 236, 237, 242
Madonna dell’umilta = alázatosság Madonná-
ja – képtípus 233
Maestà – képtípus 108
Maimonidész 145
Mallorca 92, 214
mandulafenyő (= pinca) 44
Margit, Árpád-házi 111, 119, 122
Mária 12, 15, 27, 28, 31–34, 37, 47, 51, 53, 54,
61, 63, 70–72, 74, 76, 77, 84–87, 95–101,
107–112, 114, 115, 119, 120, 125, 128, 129–
134, 136–142, 144, 147, 151, 152, 154, 157,
158, 161–170, 172, 174, 177, 178, 186, 187,
190, 191, 193, 196, 199–201, 203, 205–210,
213–217, 219, 224, 227–231, 233–237, 240
Mária-ünnep 71, 95, 110, 199, 229
Mars 183
Martin Chongauer 140
Márton, Szent, Tour-i 9, 14, 24, 108
Máté, apostol 21, 104, 107, 127
Matteo Giovanetti de Viterbo 237, 238
Matthias de Lobel 244

- Matthiolus 249
 Meaux 40
 Medardus, Szent 39, 40, 48
 méh 33, 166, 189, 195, 198
 menta 46
 Meroving, Merovingok 38, 39
 Meyer, Ernst H. F. 56
 méz 34, 139, 172, 189, 195, 198
 Michel Germa 244
 Miklós püspök 14
 Minnesänger 109, 158, 163, 240
 mirha 26, 81, 132
 Moissac 64, 97
 Monte Cassino 9, 37, 48, 63, 113
 Monte Subiato 86
 Montefalco 127
 Montpellier 51
 mórborsó 44
 Mózes 15, 100, 237
 mustár 49
- Nap 30, 35, 49, 65, 71, 92, 100, 101, 132, 142,
 144, 148, 149, 173, 183, 184, 188, 197, 214,
 215, 242
 Nápoly 114
 Narbonne 80
 nárdus 25, 26, 39, 97, 101, 132, 175, 200
 Navarra 58, 119
 Neckam 55
 Német Lovagrend 51
 Németország 61
 Nero császár 36, 106
 Nicholas de Bozon 112, 119
 Niedhart 159
 Nikolaosz Damaszkénosz 56
 Nîmes 58
 Notre-Dame, Párizs 216
 Noyon 39
 nősirom (=íris) 46, 135, 144, 237
 numeralia 205
- oculi 215
 Olaf, Szent 97
 Opoix 58
 Orbán pápa, II. 96
 Orbán pápa, IV. 207
 organikus világkép = középkori keresztény
 organikus világkép 145, 146, 181, 186, 187,
 214
 Órigenész 15, 129, 130, 158, 193
- Orvieto 215
 Othilia 27
 Ovidius, Naso, Publius 41, 181
- Paestum 58
 Pál 23, 103, 127
 Pál, remete, Szent 205
 Palesztina 62, 76
 Palladiosz 205
 Palladius, Rutilius Taurus Aemilianus 56
 pálma 12, 16, 31, 32, 63, 151
 Panofsky, Erwin 134, 216
 Pantheon 199
 Paradicsom 23, 24, 27, 31, 32, 34, 35, 37, 38,
 41–43, 45, 54, 56, 58, 63–65, 68, 75, 103,
 106–108, 119, 124–126, 129, 131–133, 137,
 142, 144, 173, 174, 186–188, 191–193, 196,
 211, 213, 233, 236, 237, 241–243
 Párizs 28, 38–40, 58, 60, 68, 72, 74, 89, 133,
 143, 223, 226, 229, 237
 Paschasius Radbertus 16, 20, 21
 Paszkál pápa, I. 31, 32
 Paszkál pápa, II. 31
 Patrik, Szent 103
 patrisztika 7, 8, 11, 15, 18, 20, 32, 68, 82, 102,
 111, 127, 177, 182, 185
 pauperes Christi (Fontévrard) rend 66, 110
 Pecham János 160
 Peire Vidal 165
 Pelagius pápa 101
 Perseigne-i Ádám 133
 Perugia 78, 112
 Péter, Szent 13, 23, 34, 96, 106
 Petrarca 182, 195–197
 Petronella 27
 Petrus Cellensis 22, 27, 33
 Petrus Damiani 33–35
 Petrus de Crescentius = Pietro Crescenzi 56,
 60, 242, 246
 Petrus Lombardus 202
 Phoebus 201
 Physiologus 41, 141
 Piero della Francesca 135, 219
 Pietro Cavallini 32
 piros 12, 16, 19–21, 24, 28, 30, 31, 32, 36, 48,
 51, 58, 59, 65, 72, 75–77, 82–86, 89, 94, 99,
 104, 115, 117, 124–127, 132, 135–140, 148–
 150, 153, 161, 163, 165, 166, 169, 173, 174,
 183, 195–197, 208, 209, 212, 214, 216, 224,
 228, 231, 234, 235, 239–244

- Pisa 63, 122
 Platearius, M. 133, 143, 144
 Plinius Secundus, Caius (major) 10, 19, 40, 41, 202, 244, 246
 Poitiers 38, 39
 pomerium 84, 124, 202
 Porciuncula 85, 86
 pórégagyma 49
 premontrei rend 68
 Provence 80, 113, 133, 137
 Provins 58, 98, 229
 Pseudo-Epiphanius 101
 puszpáng 140
 pünkösöd 102, 128
 pythagoreus 91

 R. alba 58, 60, 244, 246
 R. arvensis 56, 244, 246
 R. canina = ebrózsza, csipkerózsza, vadrózsza 56, 58, 60, 156, 158–160, 164, 244, 246
 R. centifolia = százlevelű rózsza 36, 56, 244, 246
 R. cinnamomea 244
 R. damascena 58, 244, 246, 249
 R. foetida 244
 R. gallica officinalis 58, 60, 98, 246
 R. gallica versicolor 246
 R. moschata 246
 R. phoenicia 246
 R. rubiginosa = rozsdás rózsza, sövényrózsza 56, 60, 244
 R. spinosissima 244
 R. x alba 246
 R. x richardii 244
 Ráchel 26
 Radegunda 38, 39
 Raimbaut d'Aurenga 164
 Raimon de Miraval 165
 Rajna 74, 120
 Rapaics Raymund 208
 Raymond, toledói 48
 Rebeka 26, 191
 Regensburg 60, 75, 227
 Regina angelorum – képtípus 95
 Regnum marianum 110, 224, 228
 Reichenau 44, 45
 Reims 133, 215
 Rita, Szent 127
 Róbert apát 84
 Robert Campin 133, 136
 Robert Grosseteste 216
 Róma 9–14, 22, 30–32, 37, 41, 43, 66, 86, 98, 105, 122, 169, 199, 229
 Római Birodalom 8, 42, 46, 246
 Romsey 54
 rosalia 127
 rosarium 201–203, 205, 206
 rosenhoed 203
 rosière de la cour 58
 rota = rosoni 215
 Rouen 58, 205, 229
 Róza, Limai, Szent 127, 128
 Róza, Viterbói, Szent 127
 Rozália, Palermói, Szent 127
 rozetta 12, 63, 137, 139, 140, 178, 213–216, 219, 223, 224, 228
 rozmaring 46
 rózsabor 20, 202
 rózsafűzér 93, 95, 99, 183, 195, 199–202, 205–209, 212
 rózsailat 47, 78, 79, 106, 107, 127, 180, 185, 211
 Rózsák háborúja 224, 249
 rózsakoszorú 12, 13, 23, 25, 39, 40, 58, 116, 124, 127, 128, 151, 152, 159, 176, 178, 202, 203, 205, 206, 209, 210, 214, 224, 229, 230
 rózsavasárnap = Letare 21, 22
 rózsavíz 14, 50, 58, 79, 126, 175, 205, 230
 Rufus, William 54
 Rupertsberg 51, 74
 Rupertus Tuitiensis 17
 ruta 46, 49, 50, 57
 Rutebeuf 112, 119

 S. Stefano Rotondo 30, 31
 száfrány 25, 34, 132
 Saint Sauveur 237
 Saint-Denis apátság 133
 Saint-Étienne 216
 Saint-Thierry Vilmos 130
 Salamon 43, 224
 Salerno 48–51, 53, 54, 61
 Salimbene de Adam 18, 22, 33
 Salzburg 75
 Sámson 136
 San Clemente 32, 66
 San Lorenzo, Firenze 219, 221
 San Niccolò, Treviso 121
 Sankt Gallen 44, 45, 169
 Sant'Angelo in Formis-bazilika 63

- Santa Cecilia in Trastevere 32
 Santa Croce Bardi-kápolna 114, 135
 Santa Maria in Dominica 31
 Santa Maria Maggiore 32
 Santa Maria Novella, Firenze 121
 Santa Prasende 32
 Santiago de Compostela 97
 sárga 29, 150, 165, 195, 196, 202, 208, 209,
 244, 248
 Scottus, Sedulius 17, 33
 Scylacium 37
 Sebestyén, Szent 104, 105
 Sem Tob de Carrión 172
 Seneca, Lucius Annacus 41
 septem artes liberales 7, 8
 Sergius pápa, I. 199
 sertum rosarium 205
 Servatus Lupus 11
 Seuso, Heinrich 76, 84, 147, 148, 151, 152,
 154, 213, 215
 Siena 115
 Sigebertus Gemblacensis 22
 Sion 76, 99, 200
 Sirák fia Jézus 16, 17, 124, 127
 skolasztika 14, 18, 29, 53, 54, 70, 73, 74, 87,
 90, 91, 97, 98, 101, 102, 106, 120, 131, 134,
 164, 177, 178, 186, 202, 203, 212, 214
 Sol 76, 144
 Spanyolország 61, 62, 242, 249
 Stagel, Elsbeth 148
 Statius, Publius Papinius 183
 Stefano da Verona 135, 235, 236
 Stephan Hardig 69
 Stephan Lochner 135, 137, 236
 Stephanus de Sallay (Salley) 206
 Stephen, Boulogne apátja 12
 Strabo, Walahfridus 45–47
 Strassbourgi Hugó = Hugo Argentinensis
 Suger apát 216

 szarvas 104, 243
 Szellemvilág 88, 146, 148, 186, 239
 Szicília 22, 61, 62, 164, 177, 242
 szignatúra 165
 Szilveszter, Szent 227
 Szíria 9, 58, 62, 63, 249
 Szófia, Szent 127
 szőlő 11, 18, 26, 27, 40, 45, 56, 57, 63, 66, 131,
 242
 Szümeón 145

 Tannhäuser 160
 tárkony 44
 Tauler, Johann 147
 Temesvári Pelbárt 84, 85, 114, 124, 202, 210
 templomosok rendje 68, 96
 Teophilus 139
 Tersatto (Dalmácia) 99
 Theodosius császár, I. 104
 Theophilus 139
 Theophrasztosz 19, 28, 243, 246, 249
 Theotokosz 63, 199
 Thibault, IV., Navarra királya, Champagne és
 Brie grófja 58
 Thibaut, V. 119
 Thomas Cobham 28, 30
 Thomas de Chantipré 114
 Thomas de Chartres 114
 Tiburtinus, Szent 105
 Todi Jakab = Jacopone da Todi 200
 tomizmus 91, 154
 Toscana 113, 120
 Tours 10, 14, 37, 42, 169
 tömjén 17, 132
 Trier 14, 200, 206
 Trónoló Madonna-képtípus 115, 134, 136,
 224, 231
 trubadúr 109, 163–166, 180, 181, 193,
 198, 230
 Tudor 224
 tüske 8, 15, 17, 18, 21, 33, 60, 84, 85, 87, 97,
 104, 164, 165, 172, 173, 175, 180, 190, 208,
 215, 228, 241
 tüskétlen róza 85, 86, 87, 208, 229

 Ulrik, Strassburgi 88
 Ultrogotho királyné 38
 Umbria 120
 Univerzum 7, 19, 28, 54, 86, 88, 196,
 221, 235
 Urbán pápa, II. 21, 22

 Valerianus 32, 106, 107, 185
 varádics 44
 Varro, Marcus Terentius 40
 Venantius Honorius Clementianus Fortunatus
 38, 39, 44, 55, 58
 Venus 166–168, 170, 177, 178, 180–183, 201,
 221, 244
 vér 20, 21, 23, 25, 47, 48, 51, 53, 56,
 75, 77, 84, 87, 99, 104, 116, 118, 122, 124,

150, 157, 168, 173, 184, 189, 200,
 208, 240
 verbéna 49
 Vergilius Maro, Publius 10, 222, 246
 Verona 135, 235, 236
 Vetus Latina 201
 Villanova, Arnoldus de 49
 Vincent de Beauvais 113
 viola 22–26, 28–30, 39, 70, 72–74, 85, 90, 94,
 133, 149, 165, 171
 Vitus, Szent 103
 Vivarium 37, 38
 Vogelweide, Walther von der 161, 163, 241
 vörös 20, 23, 28, 29, 47, 48, 53, 60, 87, 94, 118,
 127, 133, 137, 150, 151, 173–176, 221, 224,
 228, 236, 237, 244
 Vulgata 201
 Wartburg 116
 Wolfram von Eschenbach 141
 Yarrow 41
 York 41, 42, 58, 224, 246, 249
 Zaragoza 155
 zsálya 46, 50, 57, 171