

ITÁLIAI NŐI SZENTEK MISZTIKUS ÍRÁSAI A 13. SZÁZADBÓL

Tanulmányom témájához legfőbb sorvezetőül egy kiváló tematikus antológia szolgált, az 2001-ben megjelent *Olasz misztikus írónők*, amely hétszáz év vallásos irodalmi terméséből válogat Assisi Szent Klárától (†1253) Maria Valtortáig (†1961).² A kötet szerkesztői, Giovanni Pozzi és Claudio Leonardi, kiváló érzékkel választották ki az érett középkor észak- és közép-itáliai női misztikáját jól jellemző szemelvényeket. Az időkört tovább szűkítve a 13. századra korlátoztam az áttekintést, így a legkésőbbi szerző, akivel foglalkozom, Montefalcói Szent Klára (1268–1308).

Ezen írások abban a spirituális kontextusban keletkeztek, amelynek létrejötté egyfelől a koldulórendek, főleg a ferences, domonkos és ágostonos rendek fellépésének, másfelől a laikus szentség, vagyis a világi keretek között megvalósuló szentségi életforma megjelenésének köszönhető. A misztikus írásokhoz köthető nők általában umbriai és toszkán városok polgári vagy nemesi családjából származó laikusok voltak, akik a 12. században megszorodó begina-jellegű, illetve bűnbánattartó közösségek („bűnbánók vagy vezeklők rendje”, az *ordo penitentium*) valamelyikéhez tartozva akarták megvalósítani a szerzetesi életeszmenyt.³ A hagiografikus életrajzaik, vagyis *viták* szerint viszont ezek a nők a ferencesek, illetve a domonkosok harmadik rendjéhez tartoztak. Ezek az affiliációk – minthogy a nevezett világi rendek vagy még nem léteztek, vagy nem voltak annyira jelentősek, amikor ezek a nők éltek – a későbbi legendaszerkesztések nyomán kerülhettek be a kegyes biográfiákba. Egyedül a már említett Montefalcói Szent Klára volt nem laikus, hanem Ágoston-rendi apáca, sőt apátnő, ennek ellenére a ferences világi rendi attribúció nála is felmerült.⁴

¹ A szerző a HUN-REN-PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport tudományos főmunkatársa.

² Giovanni Pozzi – Claudio Leonardi (szerk.): *Olasz misztikus írónők*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2001. A kötetből vett idézetek Sz. Márton Ibolya fordításai, egyedül Folignói Szent Angélához köthető szemelvényeket fordította Falvy Dávid.

³ A 12. század végétől kezdődően, más európai országokhoz hasonlóan, Itáliában is a felvirágzó laikus vallási élet egyik közösségi formája a bűnbánati, vezeklő testvérület volt. A „bűnbánó testvérekre” a 13. századi pápai bullákban, regulákban, státutumokban stb. mint „ordo fratrum de Penitentia”, illetve „fratres et sorores de Penitentia” találunk utalást. Gilles Gérard Meersseman OP: *Dossier de l'ordre de la pénitence au XIIIe siècle*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1961. Alison More: *Fictive Orders and Feminine Religious Identities*, 1200–1600, Oxford, Oxford University Press, 2018, 35. A bűnbánó testvérületéről szóló tanulmánykötetek: Oktavian Schmucki (szerk.): *L'Ordine della penitenza di San Francesco d'Assisi nel 13. secolo: Atti del 18 Convegno di Studi Francescani, Assisi, 3–4–5 luglio 1972*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1973; Mariano D'Alatri (ed.): *Il movimento francescano della penitenza nella società medievale: Atti del 3. Convegno di Studi Francescani, Padova, 25., 26., 27. Sett. 1979*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1980.

⁴ *Acta Sanctorum Augusti* [...], 3, Antwerpen, Plassche, 1737, 667.

A középkori egyház történetének kutatásában a nyolcvanas évek végétől népszerű téma a laikusok által megélt vallásosság megjelenési formáinak, vallási önszerveződéseinek vizsgálata.⁵ A laikus szentség számos aspektusa került már a kutatások homlokterébe, köztük a női vallásosság és misztika, amely olyan további témaleágazásokra adott lehetőséget, mint például a test szerepe a spirituális fejlődésben, és ahhoz kapcsolódóan a bőjt és más fizikális igényekre vonatkozó önmegtartóztatás gyakorlata.⁶

A szekuláris közegből jövő lelkeségi kezdeményezésnek esszenciális összetevői voltak az – amúgyis kéz a kézben járó – aszkézis és a bűnbánat, valamint a szociális feladatok (betegápolás, szegénygondozás stb.) ellátása. Ezeket természetesen egy nagyon intenzív, az „átlagos hívőkénél” fokozottabb közösségi és egyéni áhítatgyakorlat (miselátogatás, templomi és otthoni imádkozás stb.) kísérte.

Mind az egyházon belüli, mind az azon kívüli lelkeségi mozgalmak eszmei forrása a *vita apostolica*, vagyis az apostoli életforma Szentíráson alapuló ideálja volt. Az apostoli életmodellt kétféle módon értelmezték a kora keresztény kortól kezdődően annak megfelelően, ahogyan az kétféle aspektusból is megjelenik az *Újszövetségben*. Bár mindkét *vita apostolica*-értelmezés szorosan összefüggött egymással, a történelem során az egyik vagy a másik interpretáció került előtérbe a különböző lelkeségi reformmozgalmak révén, azok sajátos jellegének és céljainak megfelelően.⁷ Az egyik értelmezés az első, jeruzsálemi keresztény közösség életének újszövetségi (ApCsel 4,32–37) leírásán alapult, és lényegében ez szolgált modellül nemcsak az első, egyiptomi szerzetesi (remete)közösségek, de a Szent Benedektől kiinduló monaszticizmus számára is.⁸

A kontemplációt, vagyis az isteni igazság megragadásának csendes, többnyire szóltan, racionális megfontolások nélküli állapotát a koldulórendek megjelenéséig magasabb rendűnek tartották a cselekvésnél. A *zelus animarum*, a lelkekkel való törődés, azaz a papság és a szerzetesek (leginkább a koldulórendek) világi környezet felé fordulása ekkor kezd majd erénynek számítani.⁹ Ez visszavezethető a *vita apostolica* másik aspektusára, amely nem az életmódhoz (*vita*), hanem a feladathoz (*officium*) kapcsolódott, konkrétan azokhoz a küldetésekhez, amelyeket Krisztus adott az apostoloknak és tanítványoknak (Mt 10,5–15; Lk 10,1–12).¹⁰ Ezek közép-

⁵ André Vauchez: *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1993, XV–XX; Deák Viktória Hedvig: *A laikusok szerepe a középkori egyházban*, in *Vigilia* 68 /2 (2003) 92.

⁶ Daniel Bornstein – Roberto Rusconi (szerk.): *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.; Mary Harvey Doyno, *The Lay Saint: Charity and Charismatic Authority in Medieval Italy, 1150–1350*, Ithaca [New York], Cornell University Press, 2019.; Rudolph M. Bell, *Holy Anorexia*, Chicago–London, University of Chicago Press, 1985.; Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, University of California Press, 1987.

⁷ Louis B. Pascoe, S.J., *Church and Reform: Bishops, Theologians, And Canon Lawyers in the Thought of Pierre D’Ailly (1351–1420)*, Leiden–Boston, Brill, 2005, 98.

⁸ Marie-Dominique Chenu: *Monks, Canons and Laymen in Search of the Apostolic Life*, in Marie-Dominique Chenu: *Nature, man, and society in the Twelfth Century: Essays on new theological perspectives in the Latin West*, Chicago–London, The University of Chicago Press, 1968, 206.; Pascoe: *Church and Reform*, 98.

⁹ Deák, *A laikusok szerepe a középkori egyházban*, 99.

¹⁰ Chenu, *Monks, Canons and Laymen*, 206.

pontjában elsősorban az evangélium hirdetése és a keresztény életforma mindennapos gyakorlása állt. A kétféle értelmezési módot gyakran a „szemlélődő élet” (*vita contemplativa*) és az „cselekvő élet” (*vita activa*) kifejezésekkel írták le.¹¹ A 13. század első két évtizedében alapított koldulórendek a szemlélődés mellett nyitottak voltak a világi társadalom problémáira, kihívásaira, részt vettek a helyi közösségekben felmerülő szociális feladatok (betegápolás, szegényellátás stb.) ellátásában. Ennek hagyománya Assisi Szent Ferenc (1181/82–1226) laikus mivoltában gyökerezik, vagyis hogy megtérése után nem vonult szerzetbe, nem izolálta magát a városi környezettől, amelyben felnőtt, hanem éppen hogy abba belehelyezkedve, annak emberi és társadalmi dimenziójában követte Krisztus példáját. Laikus voltából következett az is, hogy az ő Istenélménye közvetlen volt, esetében nem állt fenn papi vagy szerzetesi közvetítés, egyszerűen felfedezte magában, és meglátta a körülötte szenvedőkben az emberként megtestesült Megváltót.¹² A ferences mozgalom még alapítója életében arra kényszerült, hogy szerzetesrendként tagozódjon be az egyházba, ezzel elvesztve laikus voltát. A laikus örökséget a 13. század végétől megjelenő ferences és domonkos világi rendek vitték tovább.¹³ Ezek lettek, legalábbis részben, intézményesített és kanonizált formái azoknak a már a 12. században egymás után jelentkező, laikusokból álló vallási közösségeknek (konfraternitások), amelyek a hagyományosan a szerzetességhez kapcsolt létmódokat (*vita apostolica*, *vita ascethica*, *vita consecrata*) világi környezetben kívánták megvalósítani. Mivel ezen közösségek tagjai vagy nem tudtak, vagy nem is akartak valamelyik monasztikus szerzetesrendbe belépni, az Egyház igyekezett felügyelete alá vonni ezeket a szerveződéseket, nehogy azokban és azokból eretnek nézetek terjedjenek.¹⁴ Általában olyan vallási társulások voltak ezek, amelyek a szociális feladatok ellátásán túl a bűnbánattartást mint életformát vállalták, népszerűségüket pedig jól mutatja, hogy a korszak kutatói egyenesen „laikus bűnbánati mozgalomról” beszélnek.¹⁵ Ugyanennek az időszaknak a másik fontos sajátossága, hogy a nők, akiknek a megítélése az egyre mélyülő Mária-tiszteletnek köszönhetően pozitív irányba változott, szintén részt vettek és nagy számban képviseltették magukat az új vallási mozgalmakban.¹⁶ A közép- és észak-itáliai vezeklő közösségek különféle elnevezésekkel szerepelnek az írott forrásokban, mint például *conversi/conversae*, *fratres et sorores de poenitentia*, *penitenti*, *pinzochere*, *beati/beatae*. Számos, kifejezetten női, begina-jellegű társulatot is azonosítottak a történészek: *beghine*, *bizzoche*, később *santocchie*,

¹¹ Pascoe, *Church and Reform*, 98.

¹² Claudio Leonardi: *A nők szentsége*, ford. Sz. Márton Ibolya, in *Olasz misztikus írónők*, 63.

¹³ A ferences harmadik rend megalapítása hivatalosan az 1289-ben IV. Miklós pápa által kibocsátott Supra montem kezdetű bullához köthető. Ebben a még a Szent Ferenc által a világi hívekhez írt, később regulává szerkesztett levelet, a *Memoriale propositi-t* (1221) fogadták el szabályzatként a belépők számára. Alison More: *Institutionalizing Penitential Life in Later Medieval and Early Modern Europe: Third Orders, Rules, and Canonical Legitimacy*, in: *Church History* 83 (2014), 297.

¹⁴ Doyno, *The Lay Saint*, 109.

¹⁵ Vauchez, *The Laity in the Middle Ages*, 119; Doyno, *The Lay Saint*, 4.

¹⁶ Deák, *A laikusok szerepe a középkori egyházban*, 98.

santarelle, monacelle, mantellatae.¹⁷ Lelki útkeresésük alapja a szemlélődő ima, Isten ígéjének hallgatása és az arról való elmélkedés, valamint az elkötelezett karitativ, apostoli tevékenység volt. Erős odaadást tanúsítottak a Szentháromság, Szűz Mária anyasága és Krisztus szenvedő embersége iránt. Ez utóbbinak számos aspektusa előkerül az áhítati gyakorlatban, valamint – ahogy látni fogjuk – a misztikus élményekben is, ilyen például: a gyermek Jézus, a Szent Sebek, azon belül is a megsebzett szív, valamint maga Krisztus szenvedése, a passió és Krisztus keresztyje. A szentségekkel kapcsolatos jámborságukban fontos szerepet kapott a gyakori gyónás, miselátogatás és áldozás.¹⁸ Bár egyes laikusok, illetve laikus közösségek, – itt elsősorban a bünbánók rendjéről van szó – kapcsolatban álltak szerzetesekkel, ezek a kapcsolatok nem bizonyítják, hogy azok a 13. században egy intézményesen meghatározott ferences vagy domonkos harmadik rend korai tagjai lettek volna.¹⁹

A laikusok bevonódása a megszentelődés folyamatába együtt járt az addig a szemlélődő rendek körében virágzó szerzetesi misztika hívek közé kiáramlásával, vagy „alászállásával.” A középkori Itáliában egyszerű, a monasztikus szerzetességhez nem kötődő hívek, köztük nők, részesülnek olyan transzcendens élményekben, amelyek addig csak férfi szerzeteseknek, illetve írni-olvasni tudó, saját korukban művelt apácáknak, misztikus teoretikusoknak adatott meg, mint amilyen például Bingeni Szent Hildegárd (1098–1179), Hadewijch († 1250 k.), Nagy Szent Gertrud (1256–1301) stb. volt.²⁰ Kurt Ruh rendkívüli jelentőséget tulajdonít ennek új fajta misztikának.

A nők révén a misztikus spiritualitás új dimenzióval egészül ki: meghatározóvá válik benne az érzelmi összetevő [...]. Az affektív dimenzió térnyerésével megnyílik a látomások és az audíciók világa, az Úr kedves, egyedi, személyes módon mutatkozik meg a „szerető léleknek”, kegyelemből és felfoghatatlanul. Az elragadtatások egészen rendkívüli formát öltenek, órákon, sőt napokon át tartanak, vagy rövid időközönként követik egymást, ami élesen elüt az egyházatyák és a monasztikus teológusok tapasztalataitól.²¹

Claudio Leonardi Assisi Szent Ferenc minden mást háttérbe szorító hatását látja a laikus vallásfelfogásban és az azt kifejezni kívánó nyelvezetben.²² Szerinte a

¹⁷ A beginák ugyanezen széles körű laikus mozgalomba illeszkednek Nyugat-Európában, országonként más-más elnevezéssel. (Németalföldön *begijen*, Franciaországban a *béguines, papelardes*, Németországban *Schwesterinnen, Coquenunnen* vagy *Beginnen*). Romana Guarnieri: *Beguines Beyond the Alps and Italian Bizzocche Between the 14th and 15th Centuries*, in: *Greyfriars Review* 5/1 (1991), 95.; Doyno, *The Lay Saint*, 5; More, *Institutionalizing Penitential Life*, 299; Katherine Jane Gill, *Penitents, Pinzochere and Mantellate: Varieties of Women's Religious Communities in Central Italy*, c. 1300–1520 PhD dissertation, Princeton University, 1994.

¹⁸ Romana Guarnieri: *Pinzochere*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, ed. Guerrino Pelliccia, Giancarlo Rocca, Roma, Edizioni paoline, 1980, 1723–1724.; More, *Institutionalizing Penitential Life*, 298.; Doyno, *The Lay Saint*, 6.

¹⁹ Doyno, *The Lay Saint*, 5–6; More, *Institutionalizing Penitential Life*, 298.

²⁰ Leonardi további Itálián kívüli, 12–14. századi misztikus szerzetesnőket sorol fel. Leonardi, *A nők szentsége*, 59.

²¹ Kurt Ruh: *A nyugati misztika története*, II, ford. Görföl Tibor, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007, 20.

²² Leonardi, *A nők szentsége*, 63. Kurt Ruh is a ferences női misztika címszó alatt tárgyalja az itáliai misztikus írónőket. Ruh, II, 562–593.

13. század második felében tevékenykedő szent életű itáliai nők öntudatlanul is valamiféle ferences szellemiséget jelenítenek meg. Ennek egyik legfőbb jellemzője a világra való nyitottság, amely a legnagyobb társadalmi elszigeteltségben is érvényre jut. Ez a fajta Szent Ferenc-i mintákat követő női misztika Assisi Szent Klárától kezdődően a 16. század végéig, Pazzi Szent Mária Magdolnáig van jelen az itáliai lelkiségi irodalomban.²³

A 13. századi női misztikusok közül Umiliana dei Cerchi (1219–1246),²⁴ Cortonai Szent Margit (1247–1297),²⁵ Folignói Szent Angéla (1248–1309),²⁶ Benvenuta Bojanni (1255–1292),²⁷ Orvietói Vanna (1264–1306)²⁸ és Montefalcói vagy Keresztes Klára (1268–1308)²⁹ nevéhez kapcsolódó szemelvények keltették fel a figyelmet, ezekhez olvastam hozzá az eredeti forrásokat. Az írásokban a spirituális fejlődés állomásait igyekeztem azonosítani, és vizsgáltam azok verbalizálását, kifejezésmódját.

A nőkről magukról nagyon keveset tudunk, és azt is az életrajzírók szűrőjén keresztül. A társadalmi státuszukat illetően annyi információnk van, hogy Umiliana dei Cerchi és Benvenuta Bojanni jómódú nemesi családban születtek, Cortonai Mar-

²³ Leonardi, *A nők szentsége*, 67.

²⁴ Raniero Sciamannini: *Umiliana dei Cerchi da Firenze*, in *Bibliotheca Sanctorum*, III, Roma, Instituto Giovanni XXIII, 1963, 1132–1134.; *Umiliana Cerchi*, in *Storia della spiritualità italiana*, a cura di Pietro Zovatto, Roma, Città Nuova, 2002, 132–133. Legendája: *Vita S. Humiliane de Cerchis*, in *Acta Sanctorum Maii*, IV, Antwerpen, Michel Cnobbaert, 1685, 385–418.

²⁵ Mariella Liverani: *Margherita da Cortona*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VIII, Roma, Instituto Giovanni XXIII, 1966, 759–773.; *Margherita da Cortona*, in *Storia della spiritualità italiana*, 133–134.; Legendája: Giunta Bevegnati: *Antica leggenda della vita e de' miracoli di di S. Margherita di Cortona [...]*, ed. Lodovico Bargigli da Pelago O.F.M. Obs., Lucca, Bonsignori, 1793. Az 1728-as szentté avatása idején nálunk is nagyon népszerű Cortonai Margit olasz nyelvű vitáját a pálos szerzetes, későbbi pécsi püspök Esterházy Pál László fordította le magyarra. *Kortonai Szent Margitnak Csudálatos meg térése és penitenzia tartása...*, Sopron, Siess, 1757.

²⁶ Folignói Szent Angélat sokszor, az olasz szokásnak megfelelően becenevén, „Lelle”, emlegetik. Antonio Blasucci: *Angela da Foligno*, in *Bibliotheca Sanctorum*, I, Roma, Instituto Giovanni XXIII, 1963, 1185–1190.; Angela of Foligno, *Memoriale: Edizione critica*, ed. Enrico Menestò, (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini d'Italia 29.), Florence: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2013. Mivel ehhez a kritikai kiadáshoz nem jutottam hozzá, a továbbiakban egy e-book-os szövegközlésre hivatkozom: Sant' Angela da Foligno: *Due libri*, (e-book), ed. Sergio Andreoli, 2014. A legújabb magyar szakirodalom: Falvay Dávid: *Folignói Angéla és a késő középkori olasz női misztika*, in *Napút* 22/6 (2020), 73–78.

²⁷ Sadoc M. Bertucci: *Benvenuta Boiani*, in *Bibliotheca Sanctorum*, III, Roma, Instituto Giovanni XXIII, 1963, 230–231; Joannes Franciscus Bernardus Maria de Rubeis: *Vita Beatae Benvenutae Bojanae...*, Venezia, Occhi, 1757.

²⁸ A „Vanna” a Giovanna becéző alakja. Az első dominikánus kötődésű laikus nő, akit boldogként tisztelték. Maiju Lehmijoki-Gardner (szerk.): *Dominican Penitent Women*, New York–Mahwah, aulist Press, 2005, 59. Antonino Silli: *Giovanna (Vanna) di Orvieto*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma, Instituto Giovanni XXIII, 1965, 556–558; Giacomo Scalza: *Leggenda latina della B. Giovanna detta Vanna d'Orvieto ...*, Orvieto, Pompei, 1853; Emore Paoli, Luigi G. G. Ricci (szerk.): *La Legenda di Vanna da Orvieto*, Spoleto, Centro Italianodi Studi sull'Alto Medioevo, 1996.

²⁹ Isa Belli Barsali: *Chiara da Montefalco*, in *Bibliotheca Sanctorum*, III, Roma, Instituto Giovanni XXIII, 1963, 1217–1224. *Vita B. Clarae de Cruce Virginis*, in: *Acta Sanctorum Augusti*, III, Antwerpen, Plassche, 1737, 664–688.

git pedig vadházassága révén tapasztalta meg a gazdagságot, míg Orvietói Vanna egy egyszerű hímnő volt. Umiliana, Margit és Angéla házasságban, illetve kapcsolatban éltek, gyermekeik voltak. Életrajzaik szerint domonkos, illetve a ferences harmadrendhez tartoztak, egyedül Montefalcói Klára volt Ágoston-rendi apáca. A penitenciartartás és az aszkézis mindannyiuk esetében életformává vált. Umiliana dei Cerchinek, – egyike lévén azon firenzei vallásos nőknek, akiket mint *pinzochere* emlegettek –, csendből, megfigyelésből, aszkézisből és szegénységből álló élete nem különbözött egy apáca vagy egy szerzetes életétől.³⁰ Orvietói Vanna gyermekkorától *vestitaként* élte a vezeklők életét, ahogy Montefalcói Klára is *reclusaként*, egy elfalazott cellában az ágostonosok közé való belépéséig.³¹ Umiliana is, ahogy Cortonai Margit és Benvenuta Bojanni a városi közösségnek tett jó szolgálataik mellett az önkéntes magányt és elszigetelődést választották, melynek helye vagy szobájuk (cella), vagy házuk kertje volt, ezzel is utánözva a remete életmódot folytató 12. századi női vezeklőket.³²

Minthogy ezek a nők nem tanultak meg írni-olvasni (egyedül Folignói Angéláról tudjuk, hogy tudott olvasni) misztikus élményeiket a környezetükben élő írástudó férfiak jegyezték le, mint például a lelkivezetőjük, illetve külön erre a célra kirendelt szerzetesi titkár.³³ A nők által népnyelven elmondottakat a lejegyzők latinra fordították. A beszámolók olykor lingvisztikai szempontból is érdekesek, így például Folignói Angéla egyes szám első személyű megnyilatkozásaiban még az umbriai óolasz emléke is megőrződött, miközben Arnaldo testvér igyekezett szó szerint fordítani latinra a népnyelven megfogalmazott látomásokat.³⁴

Umiliana dei Cerchi esetében Cortonai Vito testvér épp a misztikus részleteket nem fedte fel, mondván, ezeket maga Umiliana kezelte titokként. A Cortonai Margit mellett lévő Giunta Bevegnati testvér jóval kitárulkozóbban adhatta vissza Margit Krisztussal való meghitt beszélgetéseit, mivel azok már többszörösen átmentek a helyi ferences előjárók eretnek nézeteket vizsgáló cenzúráján.³⁵ A legendákban olykor több lejegyzőt, szerkesztőt, illetve hagiográfust is valószínűsíteni lehet, akik a nők halála utáni évtizedekben át- és újraírták a szövegeket, és adott esetben számos, a szerzetesi rendjükhez való affiliációt támogató részletet illesztettek azokba. Így lett Umiliana dei Cerchiből és Cortonai Margitból ferences harmadrendi boldog, illetve szent, noha a terciáriusok az ő idejükben még nem is léteztek, Orvietói Vannából pedig harmadrendi domonkost kreált hagiográfusa, Giacomo Scalza.³⁶

Kérdés továbbá az is, hogy mennyiben nevezhetjük a szó valódi értelmében szerzőknek ezeket a nőket, ha látomásaikat férfiak jegyezték le egyes szám harmadik

³⁰ Doyno, *The Lay Saint*, 148.

³¹ *Dominican Penitent Women*, 60.

³² André Vauchez: *The Spirituality of the Medieval West: From the Eighth to the Twelfth Century*, Piscataway, Gorgias Press, 2010, 92.

³³ Falvay, *Folignói Angéla és a késő középkori olasz női misztika*, 75. A férfiak szerepéről a női vallásosságban: John Coakley: *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, New York, Columbia University Press, 2006.

³⁴ Falvay, *Folignói Angéla és a késő középkori olasz női misztika*, 75.

³⁵ Bevegnati, *Antica leggenda*, 225–226. *Olasz misztikus írónők*, 124–125.

³⁶ Doyno, *The Lay Saint*, 265.

személyben, legtöbbször úgy, hogy személyes beszámoló vagy nem állt rendelkezésükre, vagy valamiért mellőzték azt. Több filológiai és hagiográfiai kutatás is irányult arra, hogy ezekben a szövegekben elkülönítsék a misztikus élmény megtagasztalóját, lejegyzőjét és a hagiográfust, illetve a hozzájuk kapcsolódó narratívákat: a valódi élményt, a szerzetesi intenciót és olykor a politikum befolyását.³⁷ Kurt Ruh egy teológiai szempontú hitelességi problémára hívja fel a figyelmet, tudniillik „a látomásokkal kísért elragadtatások és a [...] női misztikusok életvilágához hozzátartozó »magánkinyilatkoztatások« területén felmerülő hitelesség problémájára.”³⁸ Ruh szerint a teológia nem fogadhatja el misztikusként ezeket a fajta beszámolókat, mivel a paramisztikus (a tényleges misztikus történeteket kísérő) jelenségek leírása dominál bennük.³⁹ A „történettudósok” viszont jóval megengedőbbek – írja Ruh –, mivel „beérik a látomásokban részesülő nők megalapozott hitelességével és »közvetítőikkel«, azaz a látomásaikról beszámoló szavaikat lejegyző szerzőkkel, illetve életrajzíróikkal, a teológusok viszont teológiai szempontok szerint igyekeznek megvizsgálni a látomásokat.”⁴⁰ Ruh azért emelte be Cortonai Margit és Folignói Angéla nevéhez fűződő írásokat nagy misztikatörténeti munkájába, mivel azokban a hagiográfusok ténylegesen megörökítenek valamennyit a két szent misztikájából.⁴¹

A *viták* többségében tehát a paramisztikus jelleg dominál: az elragadtatások, látomások és az utóbbiakban kapott profétikus kinyilatkoztatások gyakori egymásutánja uralja az elbeszélést. Az önkívületi állapotokat rendkívül expresszív módon adja vissza némelyik életrajz. Így például amikor Orvietói Vanna eksztázisában testileg is átéli a keresztfeszítés szenvedését, hallani a csontjai recsegését.⁴²

Mivel elsősorban az erőteljes érzelmek, a vallásos szenvedély indukálja ezeket az önkívületi megnyilvánulásokat, viszonylag ritkán találkozunk a misztikus történetek elméleti megközelítésével, teoretikus reflexióval. Az Istennel való egyesülés folyamatának lépései nincsenek megnevezve, ugyanakkor a felemelkedés lépcsőire való utalást olvasunk egy-két *vitában*. „Immár felhágtál a kegyelem felé vezető úton az első lépcsőfokokra, hágj most eggyel feljebb a megismerésben.” – mondja Krisztus Margitnak.⁴³ Az ehhez hasonló, a misztikus felemelkedésre utaló kifejezések vélhetőleg a ferencesek, illetve domonkosok teoretikus beillesztései. Így például a Szent Dénes-féle mennyei hierarchiára való egyértelmű utalás szerepel Orvietói Vanna legendájában, amelyet a domonkos Giacomo Scalza ad az egyszerű hímező szájába, amikor valaki megkérdezi tőle, hogyan tudott kijutni a deszkával fedett sírjából. „Tán nem tudok átmenni néhány deszkán én, ki kilenc égen hatoltam ke-

³⁷ Így például Cortonai Margit legendájából három „érdekcsoport” narratívája is kiolvasható: a ferences szerzetesek, a cortonai polgárok vezetői és a Margit kezdeményezésére felújított San Basilio-templom (a mostani Margitnak titulált bazilika) támogatói köre igyekeztek határozottabb jelenlétet biztosítani maguknak a legendában. Daniel Bornstein: *The Uses of the Body: The Church and the Cult of Santa Margherita da Cortona*, in *Church History*, 62/2 (1993) 163–177.

³⁸ Ruh, II, 20.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo., 20.

⁴¹ Uo., 563.

⁴² *Olasz misztikus írónők*, 184.

⁴³ Bevegnati, *Antica leggenda*, 208; *Olasz misztikus írónők*, 120.

resztül?”⁴⁴ Vélhetőleg Szent Bonaventura Dénes-recepciójának egyik nyoma ez a legendában.⁴⁵ Ugyancsak Bonaventura szerint a kilenc angyali kart és benne Istent a mennyei Jeruzsálembe vonuló lélek képes szemlélni. Vanna legendájában is előfordul az égi Jeruzsálemre, vagyis Isten országának, a *Jelenések könyvében* megjelenő képére (Jel 21,2–23) és annak szemlélésére való utalás:

És amikor a szemlélődés magasságaiból visszatért, arca annyira tűzben égett, és annyira ki volt pirosodva, hogy senki sem kételkedhetett benne, hogy annak az isteni tűznek a kemencéjéből jött ki, amelynek az égi Jeruzsálemben van a kéménye.⁴⁶

Folignói Angéla misztikus fejlődését Arnaldo testvér a lelki élet „hét lépésére” osztotta fel, amelyeket formai szempontból talán Bonaventura *Itinerarium*ához igazodó felemelkedési útnak tekintett, „még ha megcáfolhatatlan hierarchikus összefüggések nem is ismerhetők fel közöttük”.⁴⁷

Az életrajzokban találunk utalásokat az elragadtatást megelőző elmélkedésre (*meditatio*) és a misztikus szemlélődésre (*contemplatio*), illetve a szemlélődő imádságra (*oratio contemplativa*), de vélhetőleg ezek is a szerzetesi legendaszerkesztők tudós beillesztései.⁴⁸ Nem annyira az elmélkedés és a szemlélődés, mint inkább a Krisztus szenvedésére fókuszáló érzelmi „ráhangolódás”, a Megváltó iránti határtalan és szenvedélyes szeretet, valamint az együttérzés az alapja és mozgatója az eksztatikus látomásoknak és magánkinyilatkoztatásoknak.

A szigorú értelemben vett szemlélődésnek így leszűkül a tere, sőt szinte eltűnik; a szeretett lény utánzása veszi át a helyét. Utánozzák Istent az ő emberségében: utánozzák megváltó halálát, elmenve egészen az önkínzásig és az önfeláldozásig.⁴⁹

Mindezzel együtt a misztikus felemelkedés első lépcsője a *tisztulás* (*purgatio*) világosan azonosítható az életrajzokban. A hosszan taglalt aszkézis, főleg a böjtök felsorolása, a különféle vezeklési módok (Cortonai Margitnál széles skáláját olvashatjuk ezeknek), az anyagi világtól való megszabadulás minden változata stb. jelenti az első lépcsőt, ugyanakkor, mivel ezek a bűnbánó életforma részei is egyben, fo-

⁴⁴ „Quid est, quod dicis? Numquid non paucas tabulas transire potero, quae novem caelos utique pertransivi?” Scalza, *Leggenda latina*, 46. Szent Bonaventura *A lélek zárandokútja Istenbe* című művében Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész nyomán ír a lélekbe rajzolódo kilenc karról. Szent Bonaventura: *Misztikus művei*, ford., jegyz. Barsi Balázs O.F.M., Várnai Jakab O.F.M., Budapest Szent István Társulat, 1991, 55.

⁴⁵ Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész, *Mennyei hierarchiájának* Bonaventura misztikájára tett hatásáról lásd: Szeiler Zsolt: *Misztika és teológia: Dénes hatása a középkori skolasztikában*, in *Vigilia*, 82/2 (2017) 93.

⁴⁶ *Olasz misztikus írónők*, 186. „Cum etiam de jugis contemplationis monte descenderet, ita ignea facie ... ut nullus eam, quin de fornace illius ignis divini, cujus caminus in Hyerusalem caelesti consistit, exiret, posset ambigere.” Scalza, *Leggenda latina*, 22–23.

⁴⁷ Ruh, II, 583.

⁴⁸ „et contemplante ipsa” (*Vita Beatae Benvenutae Bojanae*, 49); in contemplatione caelestium (Scalza, *Leggenda latina*, 12, 13, 22); „cum intenta meditatione pensaret Christi crudelissimam passionem” (Uo., 15); „meditante ipsa de operibus creationis ...” (*Vita B. Umilianae*, 393)

⁴⁹ Leonardi, *A nők szentsége*, 66. Umilianát a legendája így emlegeti: „totius perfectionis sedula imitatrix”, azaz a teljes tökéletesség buzgó utánzója. *Vita B. Humilianae*, 393.

lyamatosan jelen vannak a nők hétköznapijaiban. Mivel a világtól való elzárkózás szerzetesi közösségben nem lehetséges számukra, ezek a nők a városi környezetben igyekeznek megvalósítani a *vita apostolicát*. A város számos kísértést, illetve zavaró tényezőt rejt magában az evangéliumi tökéletességre törekvő ember számára. Az érzékelés szintjén a nyüzsgés hangjai, a szagok, a különféle vizuális ingerek zavarják az elmélyült, befelé forduló *contemplatiót*, az anyagi jólét, a kényelem pedig a test és a lélek elpuhultságához vezet. (Hozzátehetjük, hogy ugyanakkor a városi létben tapasztalt szociális problémák lehetőséget nyújtanak az alamizsnálkodásra, a betegek és árvák gondozására, a szent ferenci *vita activa* ilyen formán része lesz a misztikus felemelkedés folyamatának.)

A minden külső tényezőtől (javak, család, barátok) való megválás, az önmegtagadás jelenti az első lépést az Istennel való egyesülés felé vezető úton. Misztikus értelemben az önmegtagadás az önálló akaratról és vágyakról való lemondást jelenti.⁵⁰ Az evilági erkölcsiség, a jobb emberré válás szándéka ösztönzőleg hat erre. Az erkölcsösség mércéje a fizikai világhoz való viszonyulás, mint például a felebarátokkal való kapcsolat, bánásmód, illetve az anyagiakhoz való hozzáállás. Erkölcs tekintetében Cortonai Margit indul jelentős hátránnyal, amennyiben megtérése előtt szeretői voltak, vadházasságából gyermeke is született és a fényűzést is igen kedvelte. Az ő legendájában a Mária Magdolnával való párhuzamnak köszönhetően a folyamatos bűnbánat és vezeklés, az önsanyargatás különféle formái legalább annyira hangsúlyos szerepet kapnak, mint a látomásokban átélt, Krisztussal kapcsolatos élmények.⁵¹ Az önmegtagadás (*abnegatio*) ugyanakkor kiterjed a családra is. A többiek, akiknek, Margittal ellentétben, erkölcsi tisztaságuk egyáltalán nem, vagy nem jelentősen kérdőjeleződik meg, női szerepüktől, illetve annak vonatkozásaitól igyekeznek megszabadulni. Umiliana, aki fiatalon özvegyül meg, apja akaratával szembeszegülve kibújik a második házasság alól, gyermekei nevelését pedig vélhetőleg a családra hagyja.⁵² Cortonai Margit is kizárja fiát az életéből, az arezzói ferencesek gondoskodnak róla.⁵³ Folignói Angélánál az élet számolja fel a családi kötöttséget: rövid időn belül elveszti édesanyját, férjét és gyermekeit, amikor elhátározta, hogy a lelki tökéletesedés útjára lép.⁵⁴

Isten valódi megtapasztalásának vágya arra ösztönzi ezeket a nőket, hogy teljes mértékben elszakadjanak az anyagi világtól, ahogy Folignói Angéla fogalmaz: „a világ akaszkodik minden tövisével belém, hogy visszatartson.”⁵⁵ A szent ferenci szegénység jegyében ezen a világon semmit sem akarnak birtokolni, így vagyontárgyaikat szétosztják a szegények között.

A misztikus értelemben vett „kivetkőzés” világi megfelelője is az aszkézis részévé válik.⁵⁶ Az anyag olykor komoly fizikai terhet jelent: Orvietói Vanna nem bírja elviselni a ruhák súlyát, ezért egy vékony a zsákruhát hord nyáron és télen. Majd a

⁵⁰ *Olasz misztikus írónők*, 552.

⁵¹ A legenda is hangsúlyozza, hogy Margit az új Mária Magdolna, „nova Magdalena”. Bevegna-ti, *Antica leggenda*, 94.

⁵² *Vita S. Humiliana*, 388.

⁵³ A családtól való radikális elszakadás egyáltalán nem idegen általában a keresztény és azon belül is a ferences gondolatvilágtól. Ruh, II, 572.

⁵⁴ *Olasz misztikus írónők*, 131.

⁵⁵ Uo., 162.

⁵⁶ Uo., 547.

felemelkedés következő fokán testét is átadja a szenvedés világi reprezentációjának: lemond az akaratos mozgásról, és a vértanúk szenvedéséről elmélkedve teste öntudatlan állapotban veszi át Szent Péter és Szent Pál kínjait, évről évre nagypénteken pedig Krisztus fájalmát.⁵⁷ Vanna végül a gravitációtól is megszabadul: Mária mennybevitelének ünnepén a Szentírásból olvasottakat hallgatván teste önkívületben levital.⁵⁸

Umiliana dei Cerchi a testi érzékeléstől akar megszabadulni, így ronggyal tömi be a fülét, hogy az emberi szót kizárja az életéből, mert, mint mondja, az emberek nem Istenről beszélnek. Amikor látomásában megjelenik a gyermek Krisztus, tőle is csak annyit kér: „Volo ut loquaris de Deo quidquam boni.” – „Azt akarom, hogy valami szépet mondj nekem Istenről.”⁵⁹ A hangok, az emberi szó passzív kizárása mellett, az önkorlátozás aktív módja, a szándékos elnémulás is jelen van. Az emberekkel való kommunikáció hiányát a Krisztussal való beszélgetések pótolják az elragadtatásban, így Cortonai Margit legendájában számos Krisztussal való társalgást jegyzett le a ferences írnok.

Az emberi étel is a külsődleges és hitvány dolgok közé tartozik, a lélek megtisztulásának eszköze a böjt. Umiliana dei Cerchi egy idő után képtelen volt négy falat kenyérnél több ételt magához venni, annyira elmerült, amint életrajzában olvassuk, „az állandó imádkozásban és odaadó szemlélődésben.”⁶⁰ A testi étel megvonásával párhuzamosan „az isteni vigasz étke táplál”, a földi étel elutasításáért a kegyelmi ajándék a transzcendens ízlelés, ízélmény, „égi édesség”, amelyet az elragadtatás állapotában tapasztalnak.⁶¹

Magával ragadta Isten édessége, és szeretett Jézusának édességét bőségesen kóstol-gatta.⁶² Gyakran azonnal dicső önkívületbe esett, mely oly heves volt, hogy senki sem kételkedhetett benne, hogy a Megváltó kegyéből, megízlelte azt a dicsőséget.⁶³

Folignói Angéla az egyik látomásában a spirituális jóllakottság és éhség érzését egyszerre tapasztalja meg: „hirtelen eltelt szeretettel, s mérhetetlen jóllakottságot érzett, ám e jóllakottság ugyanakkor határtalan éhséget okozott.”⁶⁴

⁵⁷ Uo., 183–184.

⁵⁸ „[...] et ipsa hoc magno cordis júbilo cogitaret, caepit paulatim abstrahi, et corpus ejus a terra etiam elevari. [...] Fuit itaque diu in tali spiritus elevatio.” Scalza, *Leggenda latina*, 14. „[...] és ő szívében nagy örömmel gondolt erre, lassanként önkívület fogta el, és a teste emelkedni kezdett. [...] Hosszú ideig volt ebben az elragadtatott állapotban.” Ford. Sz. Márton Ibolya. *Olasz misztikus írónők*, 185.

⁵⁹ *Vita S. Humiliana*, 397. *Olasz misztikus írónők*, 107.

⁶⁰ *Olasz misztikus írónők*, 184.

⁶¹ *Olasz misztikus írónők*, 101–102.

⁶² „Dei dulcedine divina gratia repleta rapta est, et dilecti Jesu dulcedinem degustavit abundanter.” *Vita S. Humiliana*, 392.

⁶³ *Olasz misztikus írónők*, 184. „... de resurgentis gloria meditans, subito in tantam gloriam rapiebatur, ut nulli dubium esset, quin Salvatoris dono ipsam gloriam degustaret.” Scalza, *Leggenda latina*, 16.

⁶⁴ *Olasz misztikus írónők*, 144. „tunc post haec statim repleta fuit amore et satietate inaestimabili, quae, quamvis satiet, generat tamen maximam famem tantum inaestimabilem, quod omnia membra tunc disiungebantur.”

Az aszkézis része a világtól való elzártság vállalása. Montefalcói Klára *reclusa*-ként élt, és Margitnak is volt olyan életszakasza, amikor szobáját egyáltalán nem hagyta el, sőt, később a Mária Magdolnával való párhuzam jegyében egy barlangba költözött. Az általuk választott korlátozott fizikai tér, a *cella*, illetve *caverna* (barlang) evilági leképeződése (*exemplarja*) annak helynek, ahol az Istennel való egyesülés (*unio mystica*) megtörténik. Angélánál is megtaláljuk a „lélek szobáját.”

A lelkemben van egy kis szoba, amelybe nem hatol be sem öröm, sem kín, nem hatol be általában az erények és a dolgok keltette öröm, hanem csak az az egyetemes jó, amely minden más jót kizár.⁶⁵

Angélánál a benső helyszínre találunk másik utalást is: az elragadtatás pillanatában – ahogy Arnaldo testvér írja – „bemegy a házába”.⁶⁶

Amint már arról szó volt, a *viták* elbeszéléseit nagyban uralják az önkívületi állapotok leírásai. Az ekstázis a külső szemlélő számára lehet egy passzív, mozdulatlan állapot. Umiliana, a teológia hittételeiről – a teremtésről, Krisztus emberre válásáról, a feltámadásról és hasonló témákról – elmélkedve „csúszik át” egy három napig tartó érzéketlen állapotba, amelyről ő maga azt állította, hogy nem tudta, a testében volt-e vagy sem.⁶⁷ Az ekstázisban tapasztaltakról azonban nincs tudomásunk, az életrajz csak annyit közöl, „megtapasztalta Krisztus nagy édességét.”⁶⁸ Az elragadtatás, illetve az azt megelőző állapot azonban nem mindig passzív és békés, van, amikor fizikai fájdalommal, kínokkal jár, olykor kétségbeesés kíséri. Az ekstázis külső megnyilvánulásai Cortonai Margit legendájában rendkívül érzéketesek. Amikor Krisztus kereszthalálát éli meg, a fájdalomtól a fogai összekoccannak, egész teste féreg vagy kígyó módjára vonaglik, arca hamuszürke, pulzusa lelassult, beszéde akadozó, hangja rekedt, teste jéghideg.⁶⁹ Montefalcói Kláránál is hasonló a leírás: arca kipirul és elsápad, végtagjai rángatóznak, hol egyenesen állt, hol ült vagy térdelt.⁷⁰

Maguknak az önkívületi állapotban tapasztaltaknak elmondása sokszor komoly nyelvi akadályokba ütközött, hiszen hogyan lehetne elmondani az elmondhatatlant? (Cortonai Margit: „igen nehezen tudta szavakba önteni Istennel való találkozását.”⁷¹ Folignói Angéla: „...arról, ami a lélekben végbemegy, mikor Isten cselekszik és megmutatkozik, nemhogy beszélni, még dadogni sem lehet.”⁷²) A nyelvileg szinte visszaadhatatlan tartalmakat képek, bonyolult metaforák segítségével próbálják szavakba önteni. Folignói Angéla – hála Arnaldo testvér pontos lejegyzéseinek – rendkívül személyes és érzéketes módon képes beszámolni misztikus élményeiről. Az utóbbiakból készült az *Emlékirat (Memoriale)*, amelyben Arnaldo felosztása alapján hét lépésben valósul meg Istennel, pontosabban a Szentháromsággal való

⁶⁵ Ruh, II, 590. A szoba latin megfelelője itt a *camera*.

⁶⁶ „Et post istam interrogationem ipsa fuit reversa domum.” Sant’Angela da Foligno, *Due libri*, 55.

⁶⁷ *Olasz misztikus írónők*, 102

⁶⁸ Uo., 102.

⁶⁹ Uo., 116.

⁷⁰ Uo., 193.

⁷¹ Uo., 112.

⁷² Uo., 168.

egyesülés. Az *Emlékirat* tizenegy év Angélában lezajló misztikus történeteit írja le az 1285-ös meg-, illetve visszatéréstől, a misztikus élet legmagasabb szféráiba való eljutásig, amely 1296-ra következett be. A *Memoriale* nem könnyű olvasmány, hiszen nehezen verbalizálható történeteket próbál elmondani egy olyan kívülállónak, aki nagy valószínűséggel még azokhoz hasonlót sem tapasztalt. Mint Angéla írja:

mikor Isten titkaiból visszatérek, nem tudok mást mondani, mint szegényes emberi szavakat, melyek bizonyosan kívül maradnak a lelkemben zajló kimondhatatlan isteni cselekvésen, s meg sem közelítik a lényegét, ezért mondom, hogy szavaim rombolnak, s ezért neveztem káromlásnak.⁷³

A *Memoriale* zavarba ejtő és nehezen kódolható metaforákat, illetve allegóriákat használ, amikor a kimondhatatlant a fizikai, konkrét valóság fogalmaival írja le. Ilyenek például a Krisztussal kapcsolatos testmetaforái. Látomásában a megfeszített Jézus sebeire fókuszálva a Megváltó megmutatta neki a nyakát és a karjait.

Olyan szép volt e nyak s e torok, hogy megértettem isteni eredetét, ezért úgy éreztem, hogy az istenséget látom e szépségen keresztül. [...] Néha magát a szentostyát látom úgy, ahogy a Krisztus torkát és nyakát láttam.⁷⁴

Máskor egy ragyogó szempárt lát az ostyában, amely olyan fényes és hatalmas, hogy szinte teljesen betölti az ostyát.⁷⁵

Máskor pedig, mint elmondta, az ostyában gyermekként látta Krisztust, ugyanakkor nagynak és hatalmasnak, [...] trónuson ült, s a kezében valamiféle uralkodói jelvényt tartott. [...] Igen elszomorodtam azonban, mikor a pap hirtelen az oltárra tette az ostyát. Igen szép és ékes volt, olyan mint egy tizenkét éves kisgyermek. Nagy-nagy boldogsággal töltött el, mely úgy hiszem, mindörökké bennem marad.⁷⁶

Ugyancsak egy meglepő asszociációs kép, amikor a szeretetet egy sarlóhoz hasonlítja, de nem a materiális értelemben (pedig az is szorulna némi magyarázatra), hanem ahhoz a mozgáshoz, ahogy a sarló épp lendületet vesz.⁷⁷

A spirituális fejlődésben a lélek tisztulásának egyik fontos és hosszan tartó fázisa a misztikus elhagyatottság (*derelictio*). Ez az állapot rendkívül fájdalmas a lélek számára, mivel az már megtapasztalta Isten közelségét, figyelmét és szeretetét, és egyszer csak az eltávolodottság élménye lesz úrrá rajta, Isten megvetését és haragját érzi, de ami még szörnyűbb számára, a hiányát. Cortonai Margit, a számára mintául szolgáló bűnbánó szenthez, Mária Magdolnához hasonlóan reményvesztetten, az örület határán keresi Krisztust, aki napok óta nem látogatta meg őt.

⁷³ Uo., 168. „Et ideo reveniens de secretis Dei securiter dico verbum de extra qua verba sunt de extra illas operationes divinas ineffabiles quae fiunt in anima et nullo modo appropinquant eis et meum dicere est devastare, unde et dico me blasphemare.” *Memoriale*, 147.

⁷⁴ Olasz misztikus írónők, 139.

⁷⁵ Uo., 140.

⁷⁶ Uo., 140.

⁷⁷ Uo., 144.

Nem láttátok az én Uramat? Hol találom őt, én boldogtalan? [...] Ó, jaj nekem, mit tettél, Uram, mily kegyetlenséggé változott jóságod? Miért hagytál el engem, szerelmesem, hová rejtőztél?⁷⁸

Benvenuta Bojanni a Szűzanya közvetítésével érzi az elhagyatottságot, amikor arról elmélkedik, hogy mekkora lehetett a fájdalma Máriának, amikor három napig hiába kereste fiát, miközben Jézus a templomban volt. A legexpresszívabb módon Folignói Angéla fejezi ki az elhagyatottságát annak minden átélt borzalmával együtt. Arnaldo testvér az egyik látomását így vezeti be:

Lelki kínjait az akasztott emberről szóló hasonlattal tudta leírni: az akasztott hátrakötött kézzel és betapasztott szemmel függ a kötélén, s noha a bitón lóg, mégis tovább él.⁷⁹

Angéla szavai a lelki történetre koncentrálnak.

Látom, ahogy az ördögök felakasztják lelkem, és ahogy az akasztott embernek nem marad semmi támasza és segítsége, ő is mintha magára maradna.⁸⁰

Az önkívületben tapasztalt misztikus élmények egy része konkrét, leíró nyelvezettel viszonylag könnyen visszaadható. Ezek középpontjában a személyes Krisztus (Isten) áll. Személyes, amennyiben az egyes nőknek más és más aspektusban jelenik meg Krisztus, és ez a misztikájuknak is egyfajta karaktert ad. Így Umiliana és Benvenuta misztikus élményei a gyermek Krisztushoz és az anyasághoz kapcsolódnak. Ők maguk mintegy a Szűzanya szerepét öltik magukra, vagyis Istent az *imitatio Virginis* révén fedezik fel. „Teljes szívével arra vágyott, hogy testi szemével láthassa a gyermek Jézust három- vagy négyévesként.” – írja Cortonai Vito testvér Umiliana életrajzában.⁸¹ Umiliana csodatételeiben is gyermekeken segít, az ő fájdalmait, betegségeiket vállalja magára.⁸² Benvenuta Bojanni szintén az *imitatio Virginis* jegyében a Szűzanya szenvedéseit éli meg Krisztussal kapcsolatban. Amikor az ördögöt testileg legyőzte, a kígyó fejére taposó Szűzanya alakjában áll.⁸³

Cortonai Margit és Folignói Angéla életrajzaiban leírt transzcendens élményeket szokás a jegyesmisztika körébe utalni, ahogy a többi misztikus nő esetében is kézenfekvőnek látszik ez a megközelítés. A szorosabb értelemben vett jegyesmisztika jellemzője, vagyis az *Énekek éneke* idézése, annak frazeológiája azonban nincs hangsúlyosan jelen az általunk vizsgált életrajzokban. Umiliana dei Cerchi idézi egy alkalommal ugyan az *Énekek énekét*, de azt is Krisztus szenvedésének befogadásával kapcsolatban teszi.⁸⁴ Inkább a Szent Ferenc-i szeretetmisztika vagy Krisztus-misztika

⁷⁸ Uo., 118.

⁷⁹ Uo., 153.

⁸⁰ Uo., 154.

⁸¹ Uo., 105.

⁸² Uo., 106–107.

⁸³ „Unde, cum semel contra eam fortissime luctaretur, et projecisset eam in terram, ipsa, Dei roborata virtute, erexit se contra eum, et capines eum projecit sub pedibus suis, et ponens pedem super collum ejus...” *Vita Beatae Benvenutae Bojanae*, 23. *Olasz misztikus írónők*, 174.

⁸⁴ Uo., 103.

ka azonosíthatók az itáliai nők kegyes életrajzaiban. Montefalcói Klára esetében találunk néhány, a jegyesmisztikát sejtető elemet, mint például, hogy Krisztus vőlegényként jelenik meg neki és fejére helyez egy koszorút az eljegyzés jeleként.⁸⁵ Ugyanakkor Klára sokkal inkább a Megfeszített Krisztus szenvedésére fókuszáló keresztmisztika szentje, nem véletlenül szokás Keresztes Kláraként is emlegetni. Egy látomásában a gyönyörű fiatalemberként megjelenő Krisztus szilárd helyet keres a nála lévő keresztnek, és azt mondja Klárának: „ha lányom akarsz lenni, halj meg a kereszten.”⁸⁶ A legenda hangsúlyozza, Klára ötször is mondta, hogy Krisztus keresztjét hordja a szívében, amely nyilván megelőlegezése annak, hogy a halála után a szent szívében megtalálták Krisztus szenvedésének miniaturizált eszközeit.⁸⁷ Folignói Angéla ebből a szempontból párba állítható Klarával: ő is fizikailag érezte a kereszt bensőjébe fogadását (*intus in anima*), amelyet – Kurt Ruh szerint – „Angela keresztközpontról spiritualitásának, sőt általában lelki tapasztalatvilágának döntő vonásaként könyvelhetünk el.”⁸⁸ Kurt Ruh szerint Cortonai Margit legendája sem jegyesmisztika, hiába nevezi az Úr meghitt beszélgetéseik során Margitot menyasszonyának (*sponsa*), saját magát pedig vőlegénynek (*sponsus*). Margit olyannyira bűnösnek érzi magát múltbeli erkölcstelensége miatt, hogy Krisztushoz nem mint vőlegényéhez közeledik – ő a szenvedésben és a vértanúságban egyesül Krisztussal.⁸⁹

A másik visszatérő eleme a Krisztus-misztikának a szenvedő Krisztus fájdalmaival való osztozás, az együttérzés (*compassio*). A passiót megmutató látomásban a női misztikusok nézőpontja általában a megfigyelője először, majd ezt követően magukévá teszik a szenvedést. A Krisztussal való kompassziót heves reakciók (zokogás, hajtépés, vonaglás, a csontok ropogása stb.) kísérik az önkívületi állapotban, Orvietói Vanna és Montefalcói Klára fizikai fájdalmat is éreznek. Cortonai Margit Krisztus teljes szenvedéstörténetét, Júdás csókjától a megfeszítésig végignézi, és a köréje gyűlt cortonai polgároknak mintegy közvetíti az eseményeket, ugyanakkor nemcsak látja, de fizikailag át is éli a szenvedést.⁹⁰ Folignói Angéla a passió megélésében is meghaladja a többieket, amikor nemcsak látja, de Krisztus szemével látja a történeteket. A Megváltónak nemcsak a fizikai szenvedését érzi, hanem mintegy beköltözve a fejébe, a benne zajló lelki folyamatoknak is a részese lesz.

Látta mindazt a cselvetést, amit ellene, Isten Fia ellen készítettek, látta a számtalan ellene szőtt tervet és féktelen gyűlölségüket [...], passiójának minden mérhetetlen, keserű kínját.⁹¹

⁸⁵ Uo., 192.

⁸⁶ Uo., 194.

⁸⁷ *Vita B. Clarae de Cruce Virginis*, 673.

⁸⁸ Ruh, II, 584.

⁸⁹ „Legyen szabad végezetül még egyszer elmondanom: Margherita kegyelmi élete vértanúság.” Ruh, II, 576.

⁹⁰ *Olasz misztikus írónők*, 115–116.

⁹¹ Uo., 141–142.

Ugyancsak az *unio passionalis* érvényesül Folignói Angéla látomásaiban.⁹² Az *unio passionalis* kiteljesedését a nagyszombat átélése jelenti; Angéla az elragadtatás állapotában a halott Krisztussal együtt fekszik a sírban.⁹³

Többek között elmondta nekem, a szavait lejegyző testvérnek, hogy egy misztikus elragadtatásban Krisztussal együtt a sírban találta magát: előbb megcsókolta a Krisztus mellkasát – úgy feküdt ott, lehunytt szemmel, ahogy halála pillanatában –, majd megcsókolta a száját, amelyből kimondhatatlanul édes illat áradt. Ezután orcáját a Krisztuséhoz simította, Krisztus pedig az ő arca másik felére tette a kezét, és magához szorította őt. Ekkor a következő a szavakat hallotta: „Mielőtt a sírba feküdtem, ily szorosan vontalak magamhoz.”⁹⁴

A szakirodalom által sokszor idézett és magyarázott jelenethez Kurt Ruh csak annyi kommentárt fűz, hogy láthatóan a jegyesség központú misztika hiánya nem jelenti a spirituális erotika hiányát.⁹⁵ Egyébként ez az *unio passionalis* – teszi hozzá – sajátosan ferences vonásnak tekinthető, hiszen a stigmatizációja alkalmával Ferenc is részesült benne.⁹⁶

Láttuk, hogy szenvedés- és keresztmisztika kiemelkedő pontjai, amikor a nők a szenvedésben, a keresztút fájdalmában osztoznak Krisztussal. Az *unio passionalis* ugyanakkor csak egy állomás a szeretetből fakadó egyesüléshez, az *unio mysticához* vezető úton.

Olykor a misztikus eggyé válás is valamiképpen a testhez kötődik, annak is természetesen a spirituális szinten való megjelenéséhez, mint például a szent sebek megérintéséhez, titkuk felfedéséhez. A ferences rendhez kötődő laikus nők esetében különösen kiemelt pillanat Krisztus oldalsebével való (misztikus értelemben vett) fizikai kontaktus, hiszen az alapító szent is testén viselte Krisztus öt sebet. Umiliana a megfeszítés szenvedésének látomásos átélése után szorítja szívét Krisztus oldalsebéhez. „Ezt a sebet mindig szívében hordta. Krisztus minden szenvedését, mint valamely mirhás illatos tasakot, gyöngéden szívébe zárta.”⁹⁷ Míg Umiliana nem fed fel a maga teljességében az egyesülést, mivel ő „csak” odaszorította szívét az oldalsebhez, addig Margitnak a stigma feltárja titkát, láthatóvá lesz a Megváltó megsebesített szíve.⁹⁸ Montefalcói Kláránál ugyanakkor a kegyelmi állapot elérésének elvontabb, „misztikusabb” megfogalmazását találjuk.

Lelkében felemelkedett, meglátta önmagában Istent, és önmagát Istenben, akár egy tükörben, és látta magát Istennel elmondhatatlan egyesülésben egyesülni. [...] De noha teljesen feloldódva látta magát Istenben, és tökéletesen látta Istent önmagában, ő maga valamiként mégis mintha semmi lett volna az isteni végtelenhez képest. Sőt

⁹² Angéla keresztközpontú spiritualitása, ami Keresztes Klárával hozza kapcsolatba. Uo., 584.

⁹³ *Olasz misztikus írónők*, 143–144.

⁹⁴ Uo., 143.

⁹⁵ Ruh, II, 588.

⁹⁶ Uo., 589.

⁹⁷ *Olasz misztikus írónők*, 103.

⁹⁸ Uo., 124.

egy hasonlattal kifejezve, úgy tűnt neki, mintha ő tenger közepébe merült dézsavolna, amelyet meg is tölt és el is nyel a víz.⁹⁹

Giovanni Pozzi szerint Folignói Szent Angélánál az *unio mystica* felé vezető lelki útvonal egyik különlegessége abban áll, hogy nem Istenhez, mint inkább Istenben halad.¹⁰⁰ Angéla ezt úgy fogalmazza meg, hogy befogadta Krisztust mint Zarándokot, ami egyértelmű utalás Bonaventura *Itinerarium*ára.

Quando anima cognoscit quod est hospitata Peregrinum, venit in tantam cognitionem bonitatis Dei et infinitae bonitatis divinae – Mikor a lélek felismeri, hogy befogadta a Zarándokot, eljut Isten végtelen jóságának megismerésére.¹⁰¹

Egy Arnaldóval folytatott másik beszélgetéséből viszont kiderül, hogy a háromszemélyű Egyisten, a Szentháromság az, akivel Angéla bármikor képes közvetlenül kapcsolatba lépni. Amint már arról szó volt, a kommunikáció Istennel az ekstázisban történik, amit a *Memoriale* úgy fejezi ki, hogy Angéla bemegy a házába (*reversa fuit domum*). Angéla esetében a ház a hiposztatikus egység helyszíne, ahol az emberi és isteni találkozik. Az időről időre itt végbemenő kommunikáció nem azonos az Istenben való teljes feloldódással, ez csak azután következik be, hogy Angéla végigjárta saját zarándokútját. Az út Krisztus és szenvedése iránti végtelen szeretettel kezdődik, majd a semmi megtapasztalásával folytatódik, és végül a tökéletes emberi-isteni egységben végződik. Mindez végig rendkívül elvont és ihletett nyelvi formában jut kifejezésre. Az *unio mystica* végül a lélek szobájában megy végbe, vagy talán inkább maga a szoba az egyesülés. Miként Giovanni Pozzi fogalmaz: „Angéla a Szentháromságban lel nyugvóhelyet, a Szentháromság pedig őbenne.”¹⁰²

⁹⁹ Uo., 195–196.

¹⁰⁰ Uo., 133.

¹⁰¹ Uo., 151.

¹⁰² Uo., 134.