

Eötvös Loránd Tudományegyetem  
Bölcsészettudományi Kar

Doktori Disszertáció

UHRIN DOROTTYA

*A virgines capitales* kultusza  
a középkori Magyarországon

Történelemtudományi Doktori Iskola

Dr. Sonkoly Gábor DSc, egyetemi tanár, a Doktori Iskola vezetője  
Középkori magyar történelem doktori program

Dr. Draskóczy István DSc, egyetemi tanár, a doktori program vezetője

A bizottság tagjai és tudományos fokozatuk:

elnök: Dr. Solymosi László MHAS, professor emeritus

belső bíráló: Dr. Thoroczkay Gábor PhD, habil. egyetemi docens

külső bíráló: Dr. Madas Edit MHAS, egyetemi tanár

titkár: Dr. Péterfi Bence PhD, MTA posztdoktori ösztöndíjas kutató

tagok: Dr. Draskóczy István DSc, egyetemi tanár,

Dr. Csukovits Enikő DSc, tudományos tanácsadó

Dr. Szakács Béla Zsolt CSc, habil. egyetemi docens

témavezető: Dr. Klaniczay Gábor DSc, egyetemi tanár

Budapest, 2019

**ADATLAP**  
**a doktori értekezés nyilvánosságra hozatalához**

**I. A doktori értekezés adatai**

A szerző neve: Uhrin Dorottya.....  
MTMT-azonosító: 10047941 .....  
A doktori értekezés címe és alcíme: A *virgines capitales* kultusza a középkori Magyarországon  
DOI-azonosító: DOI: 10.15476/ELTE.2019.128 .....  
A doktori iskola neve: Történelemtudományi Doktori Iskola.....  
A doktori iskolán belüli doktori program neve: Középkori Magyar Történelem.....  
A témavezető neve és tudományos fokozata: Dr. Klaniczay Gábor DSc, egyetemi tanár.....  
A témavezető munkahelye: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Közép-európai Egyetem.....

**II. Nyilatkozatok**

**1. A doktori értekezés szerzőjeként**

a) hozzájárulok, hogy a doktori fokozat megszerzését követően a doktori értekezésem és a tézisek nyilvánosságra kerüljenek az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban. Felhatalmazom az ELTE BTK Doktori és Tudományszervezési Hivatal ügyintézőjét, Manhercz Mónikát, hogy az értekezést és a téziseket feltöltse az ELTE Digitális Intézményi Tudástárba, és ennek során kitöltse a feltöltéshez szükséges nyilatkozatokat.

b) kérem, hogy a mellékelt kérelemben részletezett szabadalmi, illetőleg oltalmi bejelentés közzétételéig a doktori értekezést ne bocsássák nyilvánosságra az Egyetemi Könyvtárban és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban;

c) kérem, hogy a nemzetbiztonsági okból minősített adatot tartalmazó doktori értekezést a minősítés ( dátum)-ig tartó időtartama alatt ne bocsássák nyilvánosságra az Egyetemi Könyvtárban és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban;

d) kérem, hogy a mű kiadására vonatkozó mellékelt kiadó szerződésre tekintettel a doktori értekezést a könyv megjelenéséig ne bocsássák nyilvánosságra az Egyetemi Könyvtárban, és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban csak a könyv bibliográfiai adatait tegyék közzé. Ha a könyv a fokozatszerzést követően egy évig nem jelenik meg, hozzájárulok, hogy a doktori értekezésem és a tézisek nyilvánosságra kerüljenek az Egyetemi Könyvtárban és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban.

**2. A doktori értekezés szerzőjeként kijelentem, hogy**

a) az ELTE Digitális Intézményi Tudástárba feltöltendő doktori értekezés és a tézisek saját eredeti, önálló szellemi munkám és legjobb tudomásom szerint nem sértem vele senki szerzői jogait;

b) a doktori értekezés és a tézisek nyomtatott változatai és az elektronikus adathordozón benyújtott tartalmak (szöveg és ábrák) mindenben megegyeznek.

**3. A doktori értekezés szerzőjeként hozzájárulok a doktori értekezés és a tézisek szövegének Plágiumkereső adatbázisba helyezéséhez és plágiumellenőrző vizsgálatok lefuttatásához.**

Kelt: 2019.06.25.



a doktori értekezés szerzőjének aláírása

# Tartalomjegyzék

Köszönetnyilvánítás .....	v
Rövidítésjegyzék .....	vii
Képjegyzék.....	ix
Bevezetés .....	1
1. fejezet – A vértanú szüzek kultusza .....	7
1.1. A legendák kialakulása. Hasonlóságok és különbségek .....	7
1.1.1. Egy „tipikus” vértanú szűz története.....	10
1.1.2. A szüzesség és a vértanúság szimbolikája .....	11
1.2. A négy fő vértanú szűz korai kultusza.....	17
1.2.1. Szent Margit .....	17
1.2.2. Szent Katalin .....	20
1.2.3. Szent Borbála .....	26
1.2.4. Szent Dorottya.....	30
2. fejezet – A kultusz megjelenése és kifejlődése Magyarországon (1100k.–1235).....	35
2.2. Álmos herceg egyházalapításai.....	35
2.2.1. Szent Margit kultusza Magyarországon Álmos herceg kolostoralapításai előtt .....	35
2.2.1.1. A liturgikus könyvek .....	38
2.2.2. Dömös és Meszes alapítása .....	48
2.2.3. A keleti és a nyugati hatás kérdése.....	50
2.2.4. Kálmán a sárkány? .....	51
2.3. A vértanú szüzek kultusza III. Béla és fiai idején.....	52
3. fejezet – A nők szentsége és a koldulórendek hatása a kultuszra az Árpád-kor alkonyán	60

3.1. A vértanú szüzek mint példaképek .....	60
3.2. Az Árpád-házi királylányok és a vértanú szüzek.....	61
3.3. Vértanú szüzek a késő Árpád-korban .....	65
3.3.1. Szent Borbála kultuszának megjelenése .....	77
3.4. 13. század végi szentbeszédek .....	78
3.4.1. A Leuveni kódex sermói .....	78
3.4.2. A „Pécsi egyetemi beszédek” .....	80
4. fejezet – A vértanú szüzek kultusza az Anjou királyok idején .....	84
4.1. A Legenda Aurea és elterjedése.....	84
4.2. Szent Katalin mint az „Anjouk szentje” .....	86
4.2.1. A Képes Krónika Szent Katalin ábrázolása .....	88
4.2.2. Szent Katalin és a bányavárosok a 14. században.....	93
4.3. Szent Dorottya kultuszának megjelenése.....	97
4.4. Nemesek, polgárok, püspökök és a vértanú szüzek a 14. század végén .....	102
4.4.1. Szent Katalin és Szent Margit narratív ábrázolásai a 14. századból .....	107
5. fejezet – A virgines capitales a késő középkori vallásosságban – a segítőszentek és a városi kultusz.....	113
5.1. A segítőszentek kultusza.....	114
5.1.1. A tizennégy segítőszent.....	114
5.1.2. A vértanú szüzek az oltárokon a 14. és 15. század fordulóján.....	116
5.2. Vértanú szüzek a Szepességben a 14. és 15. század fordulóján .....	118
5.2.1. A lőcsei Szent Jakab-templom Dorottya-ciklusa .....	119
5.3. A városi kultusz .....	131
5.3.1. Katalin és Borbála a felvidéki bányavárosokban a 15. században .....	135
5.3.2. Ispotályok .....	140

5.3.3. Vallásos társulatok és céhek.....	144
5.3.4. Zarándokok.....	151
6. fejezet – Késő középkori legendák és ábrázolások .....	155
6.1. A késő középkori magyarországi legendák .....	156
6.1.1. Szent Margit .....	159
6.1.2. Szent Dorottya.....	160
6.1.3. Szent Borbála .....	161
6.1.4. Szent Katalin megtérése .....	162
6.1.4.1. Katalin bővebb legendája Magyarországon .....	166
6.2. Késő középkori ábrázolások .....	175
6.2.1. Legendaciklusok falképeken és táblaképeken.....	177
6.2.1.1. A báti táblaképek .....	183
Összegzés .....	188
Bibliográfia.....	192
Kéziratos források.....	192
Források .....	193
Szakirodalom .....	197
Függelék .....	228
Táblázatok.....	228
Képmelléklet.....	232



## Köszönetnyilvánítás

E helyütt szeretnék köszönetet mondani mindazoknak, akik nélkül a disszertáció ebben a formában nem készülhetett volna el. Elsősorban témavezetőmnek, Klaniczay Gábornak vagyok hálás, aki nemcsak az értekezés előzményének számító mesterszakos szakdolgozatom témájának ötletét adta, hanem a témavezetői feladatokon messze túlmenően támogatott is az írás folyamán, és mindvégig segítségemre volt az elmúlt években. A kutatóhelyi vitámon Gecser Ottó és Korondi Ágnes a disszertációm alapos végigolvasása után értékes szempontokkal gazdagították azt, amiért hálával és köszönettel tartozom.

Külön köszönet illeti Thoroczky Gábor tanár urat, Solymosi László, Veszprémy László és Zsoldos Attila professzorokat, akik különböző, az értekezés készítése során felmerült kérdésekben többször segítségemre voltak. Hálás vagyok Madas Edit professzor asszonynak, aki számos értékes tanáccsal látott el. Köszönöm Körmendi Tamás tanár úrnak és Weisz Boglárkának az ötleteiket és a velük való termékeny vitát Körmöcbánya pecsétjéről. Hálával tartozom C. Tóth Norbertnek is, aki az értekezés több fejezetét, illetve nem egy tanulmányomat is elolvasta, és építő javaslatokkal látta el. Szintúgy köszönet illeti Kiss Farkas Gábort, akivel különböző kodikológiai és középkori irodalommal kapcsolatos kérdésekről konzultálhattam. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Középkori Történelmi Tanszékének oktatói, név szerint Draskóczy István, Dreska Gábor, Érszegi Géza, Molnár Péter, Novák Veronika és Nagy Balázs, akik mindvégig támogattak, fogadják e helyütt is hálás köszönetemet.

Köszönöm az Eötvös Loránd Tudományegyetem Hallgatói Önkormányzatának, a Balassi Intézet Klebelsberg Kunó Ösztöndíjának, nemkülönben az Új Nemzeti Kiválóság Programnak, hogy támogatták külföldi kutatásaimat. A külföldi kutatók közül köszönet illeti Juliana Dresvinát, Sofia Boesch, Katherine L. French-t és Christina Luttert, akik mindig szívesen válaszoltak a kérdéseimre, sőt több tanulmányukat és a könyvüket – nem egyszer megjelenés előtt – megküldték számomra. A késő középkori várostörténetre vonatkozóan Majorossy Judit és Szende Katalin tanácsaiért és segítségéért vagyok hálás. Művészettörténelmi kérdésekben bátran fordulhattam Lövei Pálhoz, Mikó Árpádhoz és Szakács Béla Zsolthoz. Köszönöm a Magyar Hagiográfiai Társaság tagjainak, mindenekelőtt Sággy Marianne-nak és Konrád Eszternek az inspiráló beszélgetéseket.

Minden történeti kutatás bázisa a könyvtár, nekem pedig olyan szerencsém volt, hogy a CEU-ELTE Középkortudományi Könyvtárban dolgozhattam, ahol a könyvtárosok, főként Havasi Ágnes, mindig sok segítséget nyújtottak. Hálás vagyok szaktársaimnak, akiktől sok segítséget kaptam az elmúlt évek folyamán, közülük is különösen Buják Gábornak, aki készségesen segített a szlovák nyelvű szakirodalom fordításában, és még a leghetlenebb pillanatokban is fordulhattam hozzá tanácsért, továbbá Fábián Laurának, Kinde Annának, Stephen Pownak és Szabó Péternek.

Végül, de nem utolsósorban a családomnak: szüleimnek, nagyszüleimnek, dédinek és a testvéreimnek szeretném megköszönni, hogy mindvégig mellettem álltak a disszertáció írása során. Különösen Gábornak köszönöm, hogy végigolvasta a munkámat és bátran kritizált. Nagy szomorúság, hogy van olyan, akihez a köszönet már nem tud eljutni.



## Rövidítésjegyzék

- AASS Bolland, Johannes – Carnandet, Jean Baptiste – Henschenius, Godefridus (szerk.): *Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur*. Antwerp–Brussels 1643–1971.
- ÁMTF Györffy György: *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza*. I–IV. Budapest 1963–1998.
- AO Nagy Imre – Tasnádi Nagy Gyula (szerk.): *Anjoukori okmánytár. Codex diplomaticus Hungaricus Andegavensis*. I–VII. Budapest 1878–1920.
- AOkI Kristó Gyula et al. (szerk.): *Anjou-kori oklevéltár. Documenta res Hungaricas tempore regum Andegavensium illustrantia, 1301–1387*. I–XL. Budapest–Szeged 1990–2015.
- ÁÚO Wenzel Gusztáv (szerk.): *Árpádkori új okmánytár*. I–XII. Pest–Budapest 1860–1874.
- BHG Halkin, François (szerk.): *Bibliotheca hagiographica graeca*. Bruxelles 1957.
- BHL Société des Bollandistes (szerk.): *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*. Bruxelles 1898–1901; Fros, Henryk (szerk.): *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum Supplementum*. Bruxelles 1986.
- BHO Peeters, Paul (szerk.): *Bibliotheca hagiographica orientalis*. Bruxelles 1910.
- DF Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Budapest, U szekció, Diplomatikai Fényképgyűjtemény
- DHA Györffy, Georgius (szerk.): *Diplomata Hungariae antiquissima accedunt epistolae et actae ad historiam Hungariae pertinentia*. I. Budapest 1992.
- DL Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Budapest, Q szekció, Diplomatikai Levéltár
- DRMH Bak János M. – Bónis György – Sweeney, James Ross: *Decreta Regni Mediaevalis Hungariae – The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary*, I. 1000–1301. Idyllwild CA 1999.
- GL Jacobus De Voragine: *The Golden Legend. Readings on Saints*. I–II. transl. William Granger Ryan. Princeton 1993.

- ÍF Makk Ferenc – Thoroczkay Gábor (szerk.): *Írott források az 1050–1116 közötti magyar történelemről*. Szeged 2006.
- LA Jacobus de Voragine: *Legenda Aurea*. Szerk.: Madas Edit. Budapest 1990.
- LCI Kirschbaum, Engelbert – Braunfeld, Wolfgang (szerk.): *Lexikon der christlichen Ikonographie*. I–VIII. Roma–Freiburg–Basel–Wien 1974.
- MGH Pertz, Georg Heinrich et al. (szerk.): *Monumenta Germaniae Historica*. Hannoverae 1826–2014.
- RA Szentpétery Imre – Borsa Iván (szerk.): *Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke* I–II. Budapest 1923–1987.
- SRH Szentpétery, Emericus (szerk.): *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum*. I–II. Budapestini, 1937–1938. Reprint: Szovák Kornél – Veszprémy László (szerk.). Budapest 1999.
- Zichy Nagy Imre – Nagy Iván – Véghely Dezső – Barabás Samu – Krammerer Ernő – Dőry Ferenc – Lukcsics Pál (szerk.): *A zichi és vásonkeői gróf Zichy-család idősb ágának okmánytára. Codex diplomaticus domus senioris comitum Zichy de Zich et Vasonkeő*. I–XII. Pest–Budapest 1871–1931.
- ZsO Mályusz Elemér – Borsa Iván – C. Tóth Norbert – Neumann Tibor – Lakatos Bálint – Mikó Gábor (szerk.): *Zsigmondkori oklevéltár*. I–XIII. Budapest 1951–2017.

# Képjegyzék

## Szövegközi képek

Szalonna 1. Antiochiai Szent Margit legendája a szalonnai református templom szentélyének déli falán (a szerző felvétele)

Szalonna 2. Antiochiai Szent Margit legendája a szalonnai református templom szentélyének déli falán (a szerző felvétele)

Szalonna 3. Antiochiai Szent Margit legendája a szalonnai református templom szentélyének déli falán (a szerző felvétele)

Szalonna 4. Antiochiai Szent Margit legendája a szalonnai református templom szentélyének déli falán (a szerző felvétele)

Szalonna 5. Antiochiai Szent Margit legendája a szalonnai református templom szentélyének déli falán (a szerző felvétele)

Szalonna 6. Antiochiai Szent Margit legendája a szalonnai református templom szentélyének déli falán (a szerző felvétele)

Szalonna 7. Antiochiai Szent Margit legendája a szalonnai református templom szentélyének déli falán (a szerző felvétele)

Szalonna 8. Antiochiai Szent Margit legendája a szalonnai református templom szentélyének déli falán (a szerző felvétele)

Szalonna 9. Antiochiai Szent Margit legendája a szalonnai református templom szentélyének déli falán (a szerző felvétele)

Lőcse 1. Lőcsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011752.)

Lőcse 2. Lőcsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011753.)

Lőcse 3. Lőcsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011754.)

- Lócse 4. Lócsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011755.)
- Lócse 5. Lócsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011756.)
- Lócse 6. Lócsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011757.)
- Lócse 7. Lócsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011758.)
- Lócse 8. Lócsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011759.)
- Lócse 9. Lócsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011760.)
- Lócse 10. Lócsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011761.)
- Lócse 11. Lócsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011762.)
- Lócse 12. Lócsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011763.)
- Lócse 13. Lócsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011764.)
- Lócse 14. Lócsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011765.)
- Lócse 15. Lócsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011766.)
- Lócse 16. Lócsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011767.)

- Lócse 17. Lócsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011768.)
- Lócse 18. Lócsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011769.)
- Lócse 19. Lócsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011770.)
- Lócse 20. Lócsei Szent Dorottya-ciklus (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011771.)

## **Képmelléklet**

1. Süvete, Szent Margit-legenda (<http://www.muemlekem.hu/hatareset?id=379> Letöltés ideje: 2019-02-04.).
2. Antiochiai Szent Margit legendája a szalonnai református templom szentélyének déli falán (a szerző felvétele).
- 3–6. Szent Katalin legendája a Magyar Anjou Legendáriumban (Levárdy F., *Magyar Anjou legendárium*, 170. [Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma. Vat. lat. 8541.] fol. 104r.).
7. Szent Katalin a Képes Krónika szövegkezdő iniciáléján (*Képes Krónika* [facsimile]; Országos Széchényi Könyvtár, Clmae 404.).
- 8–9. Szent Katalin börtönben; Szent Katalin misztikus eljegyzése. Gelence, a templom déli fala (Mudrák Attila felvétele. Forrás: <http://www.gizellagyujtemeny.hu/Piarista-es-helyorsegi-templom/Kiallitasok/2016-05-10/Freskos-Gelence1> Letöltés ideje: 2018. 11. 10.).
10. Vásári Miklós padovai kódexe (Páduai Székesegyházi Könyvtár, ms. A 25. f. 1., Gerevich L.: Vásári Miklós két kódexe, 136.)
11. Szomolnok város első ismert pecsétje (Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár, E 213, fol. 132v.).

12. Körmöcbánya legkorábbi pecsétje (Körmöcbánya levéltára, Štátny archív v Banskej Bystrici - pracovisko Archív Kremnica, I. 25. 1. 7., Péterfi Bence felvétele).
13. Körmöcbánya titkos pecsétje (Körmöcbánya levéltára, Štátny archív v Banskej Bystrici - pracovisko Archív Kremnica, I. 44. 1. 4., Péterfi Bence felvétele).
14. Körmöcbánya „szokásos” pecsétje (DL 63265.).
- 15–16. Johannes Aquila vértanú szüzeket ábrázoló falképei a mártonhelyi templomban (a szerző felvételei).
17. Nyitrakoros, Szent Dorottya (Szakács Béla Zsolt felvétele).
18. Mária gyermekkel Szent Katalin és Szent Dorottya között, Nagyócsa (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 012738.).
19. Podolin, Szent Dorottya rózsacsodája (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 012222A).
20. László, nagyváradai püspök pecsétje (DL 51768.).
21. A bántornyai templom hajójának északi fala (Szakács Béla Zsolt felvétele).
22. A bántornyai Szent Katalin-legenda vége (Szakács Béla Zsolt felvétele).
23. A bántornyai templom Szent Borbála-legendája (Szakács Béla Zsolt felvétele).
24. A mártonhelyi templom Szent Katalin ábrázolása (és egy püspökszent) (a szerző felvétele).
25. A bögyözi templom északi fala (Csedő Attila felvétele.  
<http://csedoattila.blogspot.com/2012/11/arpad-kori-freskok-bogozben.html> Letöltés ideje: 2019. január 12.).
26. Gelence temploma, a hajó déli fala (Csedő Attila felvétele.  
<http://csedoa.blogspot.com/2016/11/gelence-szent-imre-romai-katolikus.html> Letöltés ideje: 2019. január 12.).
27. Homoróddaróc, Szent Katalin vitája (Gaylhoffer-Kovács G., Alexandriai Szent Katalin, 290.).

28. Homoróddaróc, Szent Katalin kinzása (Gaylhoffer-Kovács G., Alexandriai Szent Katalin, 311.).
29. Busóci Szűz Mária-oltár (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011577.).
30. Malduri dombormű (<https://supernaut.info/2015/01/magyar-nemzeti-galeria-2-panel-paintings-and-wooden-sculptures-from-the-gothic-period> Letöltés ideje: 2019. január 12.). Magyar Nemzeti Galéria, ltsz. 55.892.1–55.892.3.
31. Késmárk, Vértanú szüzek oltára, 1493. (Ribi András fényképe)
- 32–35. Lőcse, Szent Katalin-oltár (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011961–011964.).
36. Lőcse, Vir dolorum-oltár (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 01170.).
37. Lőcse, Vir dolorum-oltár (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 01174.).
- 38–40. Bártfa, Szent Borbála-oltár (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011864– 011866.).
- 41–44. Bártfa, Vir Dolorum-oltár (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 011845– 011848.).
45. Besztercebánya, Szent Borbála-oltár ([https://www.hung-art.hu/frames.html?magyar/zmisc/oltar/16\\_sz/3/borbala1.html](https://www.hung-art.hu/frames.html?magyar/zmisc/oltar/16_sz/3/borbala1.html) Letöltés ideje 2019. 03. 01.)
- 46–47. Besztercebánya, Szent Borbála-oltár (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 012613–012614).
48. Bakabánya, Szent Borbála (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 012799.).
- 49–54. Malompatak, Szent Margit-oltár (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 012178–012183.).

55. Almakerék, Szűz Mária-oltár (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 014948.).
56. Bártfa, Szent Anna-oltár (Molnár Péter fényképe).
57. Berethalom, Szűz Mária-oltár (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 014939.).
- 58–59. Máramarossziget, Szent Katalin-legenda (Jékely Zs., Máramarossziget, 328.).
- 60–61. Somogyom, Szent Katalin-legenda (Gaylhoffer-Kovács G., Alexandriai Szent Katalin, 301–302.).
62. Darlac, Szent Katalin-legenda (Gaylhoffer-Kovács G., Alexandriai Szent Katalin, 298.).
- 63–64. Márkfalva, Szent Anna-oltár (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 012749, 012751.).
- 65–68. Csütörtökhely, Szent Katalin-oltár (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No.7013617–7013620.).
- 69–70. Pónik, Szent Katalin-oltár (Salzburg University, Institute for Material Culture <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> No. 012599, 012601.).
71. Ún. báti mester: Két jelenet Alexandriai Szent Katalin legendájából – szárnyasoltár mozgószárnyának részlete, Esztergomi Keresztény Múzeum, Ltsz. 54.2.1 (A fényképet készítette: Mudrák Attila).



## Bevezetés

2013-ban, egy borongós tavaszi napon a CEU könyvtár előtt vártam témavezetőmre, Klaniczay Gáborra, hogy megbeszéljük a mesterszakos szakdolgozatom témáját. Nekem sok szempontból határozott elképzelésem volt, hogy mivel szeretnék foglalkozni: olyan témával, ami magyar vonatkozású, de kellően egyetemes történeti összefüggésekbe helyezhető, és mindenképpen vallástörténettel. Klaniczay Gábor megérkezett a konzultációnkra, ám rögtön el kellett rohannia, mivel valami történt a biciklije kerekével, így a konzultációnk egy része a Baross utcai kerékpárszerviz felé menet történt: ekkor dőlt el, hogy Szent Katalinnal fogok foglalkozni. Nem tudom, hogy a keréknek mennyi köze lehetett ehhez a témaválasztáshoz (talán csak tudat alatt?), de Szent Katalinról szóló szakdolgozatom védésekor ismét valami baj lett a biciklikerekkel: leszakadt a lánc. Azóta sok év eltelt, de a Szent Katalin alakja iránti érdeklődésem változatlan maradt, a disszertációmban is fontos szerepet tölt be az ő magyarországi tisztelete, kiegészítve Szent Margit, Szent Borbála és Szent Dorottya kultuszával, vagyis a *virgines capitales* tiszteletét vizsgálom.

Jogosan merül fel az a kérdés, hogy miért nem csak egyetlen szent önálló kultuszát elemzem. A vértanú szüzek legendái nagyon hasonlóak, mivel toposzokból épülnek fel, valamint egymás legendáiból is gyakran kölcsönöznek elemeket. Emiatt például gyakran nehéz is azonosítani a szentek ábrázolásait. Már az egyes szentek legkorábbi kultuszára jellemző, hogy a többi vértanú szűzzel együtt ábrázolják őket. A 14. század második felétől pedig a közös kultusz markánsabb szerepet kapott, s már csoportként is szerepelt Szent Katalin, Szent Borbála, Szent Margit és Szent Dorottya (őket együtt nevezzük *virgines capitales*nek). Mivel kutatásaim során nagyon gyakran találkoztam ezzel a csoporttal, ezért úgy gondoltam, hogy érdemes lenne együtt vizsgálni a kultuszukat. Ez egyúttal olyan előnnyel is járt, hogy összehasonlíthatóvá vált e szentek tisztelete.

Számos vértanú szüzet tisztelnek nyugaton: így Szent Cecíliát, Szent Ágnest, de kedvelt szent volt még Luca, Ágota, Orsolya, Krisztina, Júlia és Anasztázia.<sup>1</sup> Azonban kétségtelenül a középkor két legnépszerűbb mártír szüze Alexandriai Szent Katalin és Antiochiai Szent Margit volt, sőt Mária Magdolnával együtt ők hárman voltak a korszak legnépszerűbb női szentjei

---

<sup>1</sup> Lewis, K., *The Cult of St Katherine*, 80.

Európában.<sup>2</sup> A két vértanú szűz jelentette az alapját a már említett szentscsoportnak, a *virgines capitales*nek, vagyis négy fő vértanú szűznek. Rajtuk kívül a csoport kiegészült még két női szenttel, leggyakrabban Szent Borbálával és Szent Dorottyával (néha Szent Orsolya, Szent Ágnes vagy más női szent helyettesítette valamelyiküket). A középkori Magyarországon ezt a csoportot Szent Katalin, Szent Margit, Szent Borbála és Szent Dorottya alkotta.<sup>3</sup> Hazánkban legkorábban Szent Margit, majd Szent Katalin kultusza jelent meg, így először az ő tiszteletüket tekintem át, Szent Borbála és Szent Dorottya kultusza viszont csak a 14. századtól terjedt el az országban. A *virgines capitales* közös tisztelete csak a 14. század második felétől jelent meg Magyarországon, de tagjai egyedi kultuszának a megjelenését mindenképp szükséges volt megvizsgálni, hogy a disszertáció végére az egyes fejezetekben megrajzolt töredékek egész képpé tudjanak összeállni, és bemutassák, hogy miként jelent meg hazánkban a vértanú szűzek kultusza, s miért tisztelték együtt őket.

A *virgines capitales* magyarországi kultusza kevésbé kutatott téma, noha ezek a szentek is természetesen szerepelnek Bálint Sándor *Ünnepi Kalendáriumában*.<sup>4</sup> Csupán Antiochiai Szent Margit magyarországi kultuszáról jelent meg egy monográfia Orbán Imre tollából.<sup>5</sup> Mégis érdemes ezzel a szenttel is bővebben foglalkozni, mivel számos helyen a szerzővel ellentétes eredményre jutottam. Ezen felül Kristina Potuckova a mesterszakos szakdolgozatában azon felvidéki oltárokat mutatta be művészettörténeti szempontból, amelyek a négy fő vértanú szűzet ábrázolják,<sup>6</sup> Stanley E. Weed pedig a németek lakta területeken vizsgálta a *virgines capitales* késő középkori tiszteletét a tizennégy segítőszent kultuszának kontextusában.<sup>7</sup> A segítőszentek kultusza szorosan kapcsolódik a négy fő vértanú szűz tiszteletéhez. Gecser Ottó közelmúltban megjelent, segítőszentekkel foglalkozó tanulmányai ezért kiemelt fontosságúak a téma szempontjából.<sup>8</sup> Legújabbban Carmen Florea a vértanú szűzek erdélyi kultuszát vizsgálta a késő középkorban.<sup>9</sup> Az egyes szentek angliai, svédországi, izlandi vagy nürnbergi kultuszáról és a

---

<sup>2</sup> Jansen, K. L., *The Making of the Magdalen*; Lewis, K. J., *The Cult of St Katherine*; Jenkins, J. – Lewis, K. J., *St Katherine of Alexandria*; Coletti T., *Mary Magdalene*; Haskins, S., *Mary Magdalen*; Dresvina J., *A Maid with a Dragon*.

<sup>3</sup> Marosi E. – Beke L., *Magyarországi művészet*, I. 212.

<sup>4</sup> Bálint S., *Ünnepi kalendárium*.

<sup>5</sup> Orbán I., „*Ecce, iam vici mundum!*”.

<sup>6</sup> Potuckova, K., *Virginity*.

<sup>7</sup> Weed, S. E., *Venerating the Virgin Martyrs, 1065–1091*.

<sup>8</sup> Gecser, O., *Holy Helpers, 174–201*; Gecser, O., *Helper Saints*. Itt szeretném megköszönni Gecser Ottónak, hogy rendelkezésemre bocsátotta a megjelenés előtti tanulmányát.

<sup>9</sup> Florea, C., *The Universal Cult*.

vértanú szüzek angliai tiszteletéről már korábban jelentek meg monográfiák, amelyek fontos alapot és párhuzamot jelenthetnek a vizsgálódáskor.<sup>10</sup> Ezen művek a kontextus bemutatásához segítséget nyújtottak, azonban a közép-európai, azon belül is a magyarországi kultuszt csak a legritkább esetben érintették. Amennyiben mégis foglalkoztak vele, vagy az általam vizsgált téma egy kis szeletére koncentráltak (részben terjedelmi korlátok miatt), vagy csupán művészettörténeti szempontból tekintették azt át. A munkám egy átfogó képet szándékozik adni a négy fő vértanú szűz kultuszának a megjelenéséről és alakulásáról Magyarországon, valamint a közös tisztelet születéséről.

A disszertációm térbeli és időbeli határait a középkori Magyar Királyság története határozza meg. Bár az első fejezet az előzményekkel foglalkozik (a vértanú szüzek kultuszának jelentősége és a négy szent korai kultusza), a munkám java a 11. század végétől a 16. század közepéig tart. A kezdő dátumot az indokolja, hogy ekkortól fogva bizonyítható Antiochiai Szent Margit kultusza az országban, a befejező dátum pedig a legkésőbbi olyan anyanyelvű kódexet jelöli, amelybe valamelyik vizsgált szent legendáját belefoglalták.

A szentkultusz átszötte a középkori emberek életét: a papok prédikáltak a szentek életéről, felolvasták legendáikat, oltárképeken ábrázolták őket, az ünnepeik segítségével datálták a korabeli eseményeket. Ezt a fajta komplexitást csupán a történettudomány forrásaival és módszertanával nem lehet vizsgálni. Bár magam elsősorban történész szemmel vizsgáltam a négy szent kultuszát, az irodalomtörténet, a liturgiátörténet, a művészettörténet és a régészet szakirodalmát, forrásait és módszertanát is igyekeztem hasznosítani. Mindez azért fontos, mivel csak egy diszciplína forrásainak használata – különösen a forráshiánnyal terhelt korszakokban – torzíthatja a megrajzolt képet: például a középkorban ismert legendákról nemcsak az írásos források alapján lehet számot adni, hanem a művészeti ábrázolások ikonográfiája is forrásul szolgál. A magyar középpkorral foglalkozók számára azt talán felesleges is említeni, hogy mekkora forráshiánnyal kell küzdeni a vonatkozó időszakban.

A dolgozat célja, hogy bemutassa, hogy a Magyar Királyság megalapításakor az országban még ismeretlen szentek miként váltak a késő középkor legnépszerűbb női szentjeivé? Hogyan változott az évszázadok folyamán a róluk alkotott kép? Miként és miért alakult ki a négy szent közös kultusza? A disszertációm hat fő fejezetre tagolódik, kronologikus

---

<sup>10</sup> Wolf, K., *Saint Dorothy*; Wolf, K., *Saint Barbara*; Simon, A., *The Cult of Saint Katherine*; Dresvina J., *A Maid with a Dragon*; Lewis, K. J., *The Cult of St Katherine*; Jenkins, J. – Lewis, K. J., *St Katherine of Alexandria*; Sands, T. R., *The Company She Keeps*; Winstead, K. A., *Virgin Martyrs*.

szempontokat követve; az egyes fejezeteken belül tematikus egységekben vizsgálódom. Az időrend alapján történő felosztás leginkább azzal magyarázható, hogy a középkor évszázadai folyamán alapvető változáson ment át a nőkhöz való viszony, a szentkultusz és különösen a női szentek tisztelete; mindezt összekötöttem a magyar középkor meghatározó időszakaival, így tulajdonképpen az egyes fejezetek tematikusan is különböznek. Elsőként a frissen megjelenő vértanú szűz-kultuszokat vizsgálom és ezek lehetséges eredetét (második fejezet), majd a koldulórendek hatását a női vallásosságra és a vértanú szüzek kultuszára (harmadik fejezet), az utolsó három nagy fejezetben pedig az érett és késő középkorban jelentkező nagyarányú népszerűségüket elemzem különböző szempontok alapján. A felosztás nyomán láthatóvá válik a kultusz fokozatos elterjedése és (át)alakulása.

Az első fejezetben a vértanú szüzek kultuszának szakirodalmi hátterét ismertetem röviden, a vértanúk és a szüzek tiszteletének a kialakulását, továbbá a női szentség kérdését vizsgálom. A fejezet végén bemutatom, hogy mikor jelent meg az egyes szentek tisztelete, és hogyan hagyományozódtak legendáik a 12. századig. A későbbi fejezetek nagyban építenek az itt elmondottakra.

A második fejezet főként Antiochiai Szent Margit kultuszának a megjelenésére koncentrál az országban. A fő kérdése, hogy miként jelent meg a vértanú szüzek kultusza? Miben különbözik ez a nyugat-európai példától? A kereszties hadjáratok nyomán elterjedt szentkultuszok mennyiben jelentkeztek Magyarországon? Mi volt az oka annak, hogy Álmos herceg Szent Margit tiszteletére két egyházat alapított? Ebben a fejezetben gyakran utalok historiográfiai vitákra, mivel Álmos herceg egyházalapításaival már többen foglalkoztak. Korábban bizonyos történészek úgy vélték, hogy Álmos herceg azért választotta ezen női szentet az általa alapított társaskáptalannak (és a meszesi apátságának) a védőszentjéül, mert Margit a gonosz feletti győzelmet szimbolizálta (ahogyan Álmos is le akarta győzni Kálmánt). A fejezetben megvizsgálom, hogy valóban beszélhetünk-e meggyökeresedett kultuszról, kritikai szempontból áttekintem a legkorábbi kultuszra vonatkozó történeti, liturgiátörténeti és művészettörténeti forrásokat, és új megvilágításba helyezem a védőszentválasztás kérdését.

A harmadik fejezet az Árpád-kor utolsó évszázadával foglalkozik. Ekkor Szent Katalin és Szent Margit kultusza mellett már Szent Borbáláé is megjelent. Elsőként górcső alá veszem, hogy a koldulórendi hatás alá került magyar hercegnők számára hogyan szolgálhattak példaként a vértanú szüzek történetei. Megvizsgálom annak indítékait is, hogy miért illeszthették be

valamelyik szüzet az uralkodó dinasztia családfájába. Szent Margit legendáját két 13. századi falkép is ábrázolja, a süvetei és a szalonnai. Bővebben a szalonnai falképek ikonográfiájával foglalkozom, és megpróbálom kideríteni, hogy melyik legendaverzió szolgált az ábrázolás alapjául, és a legenda ismerete mennyiben segíthet a hiányzó falképek/történetelemek rekonstruálásában. Szent Borbála tisztelete kapcsán megvizsgálom azt a feltételezést, hogy valóban Itáliából érkezett-e, és mi jellemző a korai kultuszára. A fejezet legvégén a Leuveni kódex és az úgynevezett Pécsi egyetemi beszédek Szent Margit- és Szent Katalin-*sermóit* elemzem.

A negyedik fejezet bemutatja, hogyan vált Szent Katalin az egyik legnépszerűbb női szentté Magyarországon. Ebben mindenképpen szerepet játszhatott az, hogy az Anjou királyok kifejezett becsben tartották a személyét. Ennek a leglátványosabb megjelenése a Nagy Lajos által alapított székesfehérvári Szent Katalin-kápolna és a Képes Krónika szövegkezdő iniciáléja. A fejezetben megvizsgálom, hogy miért kezdhették ezt a reprezentatív művet Szent Katalin ábrázolásával, s lehetett-e ennek az oka a királyi pár terméketlensége. Szent Katalin kultusza a bányavárosokban is megjelent a század folyamán, amit a patrocíniumok bizonyítanak. Emellett érdemes Szomolnok és Körmöcbánya pecsétjeivel is foglalkozni, főként az utóbbi városéival, mivel a pecsétek ábrázolása parázs vitára adott okot. A fejezetben amellet érvelek, hogy Körmöcbánya legkorábbi pecsétje Szent Katalin életéből ábrázol egy jelenetet. Ezután Szent Dorottya kultuszának 14. századi megjelenésével foglalkozom. Ezzel kapcsolatban a korábbi szakirodalom amellet foglalt állást, hogy az ágostonosok terjesztették el az országban. A 14. századi források tüzetes vizsgálatával megpróbálom módosítani ezt a feltételezést, valamint meghatározni, hogy valójában honnan érkezett a kultusz. A fejezet utolsó részében áttekintem, hogy a nemesek, polgárok és püspökök között miként jelent meg a négy női vértanúszent kultusza. Végül pedig Szent Katalin és Szent Margit 14. századi narratív ábrázolásaival foglalkozom. A fő kérdésem, hogy mi az oka annak, hogy valamely vértanú szűz és Szent László király legendáját feltűnően gyakran ábrázolták együtt.

Az ötödik és a hatodik fejezet szorosan összekapcsolódik, de terjedelmi okok miatt kettéválasztottam őket. Az ötödik fejezet a segítőszentek kultuszának megjelenésével és a városi vallásossággal foglalkozik, míg a hatodik fejezet az irodalmi és képzőművészeti alkotásokkal.

Az ötödik fejezet a tizennégy segítőszent kultuszának a kialakulásával kezdődik. Ennek a csoportnak az egyik leágazása a *virgines capitales* közös tisztelete. A fejezetben kitérek arra,

hogy miként alakult a négy szent közös kultusza, s ehhez mennyiben kapcsolódott az úgynevezett *Viereraltar* oltártípus elterjedése. Ezután röviden a szepességi kultuszukat vizsgálom, mivel itt voltak a legnépszerűbbek ezek a szentek. Külön foglalkozom a lőcsei Szent Dorottya-legendaciklussal, mivel ez a középkori Európa legkiterjedtebb ábrázolása a szentről. A városi kultusz általános vizsgálata után az ispotályok, a vallásos társulatok és a céhek védőszentválasztását tekintem át. Vajon miért szenteltek ispotályokat Szent Katalinnak és Szent Dorottyának, ha a másik két szentnek nem? Milyen kapcsolatban voltak ezek az intézmények a segítőszenti funkcióikkal? A vallásos társulatok és céhek védőszentválasztását mi motiválta? A fejezet legvégén pedig röviden a zarándoklatokat tárgyalom.

A hatodik fejezet Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát prédikációival, az anyanyelvű legendákkal és a képzőművészeti ábrázolásokkal foglalkozik. Megvizsgálja, hogy az egyes szenteknek mi szerepelt a legendáiban, mit tartottak velük kapcsolatban fontosnak, és milyen forrásból dolgoztak a megszövegezőik. Szent Katalin legendájáról több szó esik majd, mivel az bővült a leginkább a századok folyamán. A megtérés története a magyar nyelvű verses legendában is szerepel. Az ábrázolások kapcsán főként a legendaciklusokra helyezem a hangsúlyt, mivel ezek árulnak el a legtöbbet a szentek kultuszáról. A bái táblaképek ikonográfiájával külön is foglalkozom, Szent Katalin megtérésének a kontextusában.

Végezetül szeretném megjegyezni, hogy a disszertáció kereteit meghaladta volna egy adatbázis összeállítása. Azért sem törekedtem mindenáron ennek a létrehozására, mivel léteznek tematikus katalógusok.<sup>11</sup> Természetesen az ilyen művek sohasem teljeseek, magam is találtam néhány kiegészíteni valót, azonban elsősorban kultúrtörténeti dolgozat megírása volt a célom.<sup>12</sup> Teljeskörű gyűjtésre csak a kultuszok megjelenésének vizsgálatakor törekedtem. Ilyenkor a személynévadást és a szent ünnepével való datálást (ez a 13. század közepétől jelent meg) is vizsgáltam az okleveles forrásokban, azonban a későbbi kultusz vizsgálatakor már kevésbé alapoztam ezekre az adatokra, mivel tömegessé váltak.

---

<sup>11</sup> Radocsay D., *Falképek a középkori Magyarországon*; Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*; Radocsay D., *A középkori Magyarország faszobrai*; Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*; Mező A., *Patrocíniumok*; Rados J., *Magyar oltárok*; Takács I., *A magyarországi káptalanok*; Radó P. – Mezey L., *Libri liturgici*.

<sup>12</sup> A patrocíniumokat azonban felvittem egy térképre: <https://drive.google.com/open?id=1WZyvTSXADdPz8jdVfVpL6cMf10c&usp=sharing> Letöltés ideje 2019-01-24. A térképet Mező András idézett munkája és a disszertációban szereplő források alapján készítettem.

## 1. fejezet – A vértanú szüzek kultusza

### 1.1. A legendák kialakulása. Hasonlóságok és különbségek

A hagiográfia a vértanúk között megkülönböztet egy speciális csoportot, az úgynevezett vértanú szüzeket. A róluk szóló szenvedéstörténetek középpontjában egy fiatal és gyönyörű keresztény nő áll, aki hite és szüzessége védelmében a legborzasztóbb kínhalált is vállalja; ezeknek a szenteknek a története általában a Mediterráneum keleti részén játszódik. A késő antik vértanúk és a női vértanú szüzek legendáinak a magja megegyezik: a szent visszautasítja a pogány áldozatot, hitvitát folytat, amelyben alátámasztja a kereszténység alapvető tételeit, lerombolja a bálványokat, majd szörnyű kínzásokon megy keresztül. A fő különbség a férfi szentekkel szemben az, hogy a mártír szüzek legendáiban megjelenik a nem és a nemiség: általában egy pogány előljáró meg akarja törni a szüzességét védő szent ellenállását, ennek pedig egyenes következménye lesz a nő megkínzása – amit a gyenge nő ugyanúgy elvisel, mint a férfiak – és a kivégzése.<sup>13</sup>

Számos késő antik vértanú létezésének a történeti hitelessége kétségbe vonható. Nemcsak a legendákban található megannyi mesés, folklorisztikus elem miatt, hanem azért is, mert az egykorú forrásokban nem szerepelnek ezek a személyek. A II. vatikáni zsinaton (1962–1965) 1963-ban felülvizsgálták a keresztény liturgikus kalendáriumot. Ennek eredményeként publikálták a *Calendarium Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI. promulgatum*-ot, ami a zsinat konklúziójaként kitörölte a kalendáriumból azoknak a szenteknek az ünnepét, akiknek a létezését nem tudták bizonyítani, a legendájuk pedig túlzottan hihetetlen volt, így például Szent György, Szent Dorottya és Szent Katalin sem része már a hivatalos liturgiának.<sup>14</sup>

A vértanú szüzek kultuszára az első nyomok általában a mártírológiumokban találhatóak, de ezek csak röviden emlékeznek meg a szent ünnepéről, a halálának napján. Ezek a néhány szavas információk terebélyesednek a középkor végére több ezer soros legendákká. Szent Dorottyt például a *Martyrologium Hieronymianum*-ban említik először, amit az 5. század második felében készítettek Itáliában, és még a 9. század közepén Lyon-i Florus is csak annyit

---

<sup>13</sup> Winstead, K. A., *Virgin Martyrs*, 6.

<sup>14</sup> *Calendarium Romanum*.

említ róla, hogy szűzként lett vértanú a kappadókiai Caesareában, Theophiliusszal együtt.<sup>15</sup> A késő középkorra már olyan sok plusz információt adtak hozzá a történetéhez, hogy többféle legendavariánssal rendelkezünk Szent Dorottyáról, a bővebb életrajzában szerepel a szülei és testvérei neve, a keresztelése, a válogatott kínzásokról nem is beszélve.<sup>16</sup>

A vértanú szüzek kultusza a késő középkorban érte el a csúcspontját. Bár a 12. századra már régen elmúltak azok a történelmi körülmények, amelyek között bőven volt alkalom keresztény vértanúvá válni, mégis folyamatosan újabb és újabb történetek keletkeztek a vértanú szüzekről. Ez arra utal, hogy a mártíromság erős szimbolikus értékkel rendelkezett az egész középkor folyamán. A keresztényüldözések megszűnésével a korai egyház ideálja, a mártírrá válás már nem volt elérhető a buzgó hívőknek, a vértanúságot az aszkéta életmód helyettesítette a 4. századtól. Az aszkéták a mártírok örököseinek tartották magukat, de Krisztus példáját már nem a halállal, hanem a vezekléssel követték.<sup>17</sup> A szüzi test töretlensége és teljessége ideálisan szimbolizálta nemcsak az egyházat, hanem az egész keresztény közösséget is. A szentek életükkel olyan példát mutattak, amelyet az emberek magukévá tudtak tenni és követni: nem a legendák történelmi hitelessége volt a fontos, hanem az, hogy a tartalma a változó történelmi körülmények között is megállja a helyét.<sup>18</sup> A legendaszerzők valószínűleg felhasználták a mártírológiumokban feljegyzett késő antik szentek személyét, és történeteket kreáltak körük a többi vértanú életéből vett elemek felhasználásával, hogy az izgalmas, új legendák példát mutassanak a híveknek.<sup>19</sup>

A középkor folyamán nemcsak a szüzességet fogadó vallásos közösségek tisztelték a vértanú szüzeket, hanem a társadalom minden rétegében elterjedt kultuszuk. A középkori legendáriumokban kiemelkedik legendáik száma a többi női szentéhez képest. Karen A. Winstead értelmezése szerint a klérus azért is támogatta szívesen a szent szüzek legendáit, mert azok a világiak és a cölibátust vállaló szentek vagy egyháziak közötti távolságot hangsúlyozták.<sup>20</sup> De a világiak között is népszerűek voltak ezek a történetek, részben azért, mert a narratíva izgalmas volt, és bővelkedett mesés részletekben. Ha csak a legendák alapvető

---

<sup>15</sup> „D. Caesarea Cappadociae S. Dorotheae virginis et Theophili scholastici” Giles, J. A., *The Miscellaneous Works*, 34. és ld. Wolf, K., *Saint Dorothy*, 4.

<sup>16</sup> A legendájának két fő verziója van, a hosszabb és korábbi a BHL 2323, a rövidített későbbi a BHL 2324.

<sup>17</sup> Brock, S. P., *Early Syrian Asceticism*, 2.

<sup>18</sup> Bernau, A., *A Christian Corpus*, 124.

<sup>19</sup> Wolf, K., *Saint Dorothy*, 14.

<sup>20</sup> Winstead, K., *Virgin Martyrs*, 11.



motívumait vizsgáljuk, észrevehetjük, hogy főként a késő középkorban elterjedt verziókban számos világszerte ismert, ősidőktől elterjedt, folklorisztikus elem szerepel bennük. Például Szent Katalin szüleinek sokáig nem született gyermeke, majd egy bölcs jós jóvendölése segítette meg őket, Szent Margit pedig egy sárkánnyal küzdött meg. A középkori hagiográfia egy igen összetett műfajnak bizonyult: ötvözte a mitológiai motívumokat az útleírások és a regények elemeivel, de a teológia, a politikai és vallási propaganda jellemzőit is magába építette. Ezek a részletek főként a szent születéstörténete és megtérése kapcsán kerültek elő, illetve gyakrabban előfordultak az anyanyelvű legendákban, mint a latin nyelvűekben, elsősorban azért, mert ezekben a legendákban nagyobb hangsúlyt fektettek a szent gyermekkorára.<sup>21</sup> Hyppolite Delehaye szerint a keresztényüldözések alatti valós történelmi helyzetek alakultak át ilyen legendákká: a főszereplő képe idealizálódott, míg a környezet sematikusabb lett, hiszen kevésbé számít, hogy a hős például Maxentius vagy Diocletianus alatt szenvedett-e a szent vértanúhalált. A hagiográfusok a szentéletrajz hiányzó részleteit pedig gyakran a keresztény erkölcsök részletezésével töltötték ki.<sup>22</sup> Bruce A. Beatie Szent Katalin legendája kapcsán fogalmazta meg a nézetét: a keresztényüldözések alatt egy fiatal nő elkövethetett valamit, ami miatt kivégezték, és később a története – a népmesék mintájára – szájról szájra terjedt, így egyre színesebbé vált, egészen addig, míg ki nem alakultak belőle a ma ismert Katalin-legendák.<sup>23</sup> A vértanú szüzek legendáinak számtalan verziója maradt fenn napjainkig, így ez a hagiográfiai műfaj testesíti meg a nők középkori ábrázolásának egyik tipikus formáját.<sup>24</sup>

A legendák a vértanú szüzek példáján mutatják be, hogy még a legsebezhetőbb és legérzékibb teremtmények, a nők is győzedelmeskedhetnek a testi vágyak felett, felülemelkedhetnek a saját magukon. Emellett megjelennek a legendákban azok a konfliktusok is, amelyekkel a keresztényeknek általában véve szembe kell nézniük. Ilyen a földi jólét elutasítása, amikor arra kényszerítik a szentet, hogy válasszon a hite és a világi javak között. A házasság és a szexualitás kérdése is jelentős szerepet kap a legendákban. A történetek szembeállítják a földi és a mennyei házasságot, hiszen gyakran nemcsak a pogány férfi szexuális vágya, hanem házassági igénye is megjelenik, amit a vértanú visszautasít. Másfelől a szűz kapcsolatát Krisztussal egyféle házasságként ábrázolják a késő-középkori legendák, és ez

---

<sup>21</sup> Delehaye, H., *The Legends of the Saints*, 12–91. Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*, 68.

<sup>22</sup> Delehaye, H., *The Legends of the Saints*, 18–106.

<sup>23</sup> Beatie, B. A., *Saint Katherine of Alexandria*, 798.

<sup>24</sup> Wogan-Browne, J. *Saints' Lives & Women's Literary Culture*, 3.

modellként szolgálhatott a földi házassághoz.<sup>25</sup> Szent Katalint legendájában a gyermek Krisztus gyűrűvel eljegyzi, ezért például a késő középkori népi vallásosságban a fiatal lányok segítséget reméltek tőle férj szerzéséhez.<sup>26</sup>

### **1.1.1. Egy „típikus” vértanú szűz története**

Akármelyik vértanú szűz legendáját vizsgáljuk is meg, a történet általában úgy indul, hogy egy gyönyörű, nemesi származású, fiatal nő szexuális önmegtartóztatást fogad, mivel az egyetlen jegyes, akit kíván, Krisztus. A történet konfliktusa akkor kezdődik, amikor egy magas rangú férfi – akár a birodalom császára – ajánlatot tesz a szűznek. Szent Dorottyába és Szent Margitba egy-egy pogány előljáró lett szerelmes, Szent Katalinnak Maxentius császár (306–312) tett házassági ajánlatot, s miután a szűz visszautasítja a hitetlen szerelmét és a pogány isteneknek való áldozást, brutálisan megkínózzák és kivégzik. Néhány olyan történet is akad – például Szent Orsolya és Szent Cecília esetében –, amelyben a szent sikeresen megvédte az ártatlanságát azzal, hogy megtérítette az udvarlóját, így hitük miatt a legenda végén mindkettőjüket megkínózták és kivégezték.<sup>27</sup>

Két vértanú szűz esete különbözik ettől, mivel őket nem érte szexuális zaklatás, hanem inkább szüzességüket vonták kétségbe. Szent Eugénia és Szent Zsuzsanna története a hagiográfia egy speciális műfajához tartozik, ők ugyanis férfinak öltözve éltek egy szerzetesi közösségben, ahol azzal vádolták meg őket, hogy teherbe ejtettek egy-egy asszonyt, így fel kellett vállalniuk női mivoltukat. A mártírhálaluk ettől függetlenül, később következett be.<sup>28</sup>

A vértanú szüzek történeteiben a pogány férfi vágyának egyenes következménye, hogy a mártírnak különböző megpróbáltatásokat kellett elszenvednie. A fiatal szüzet meg akarták szégyeníteni: levetkőztették és ütlegelve végigrángatták a bámuló tömeg előtt. Szent Ágotát, Szent Ágnest és Szent Luciát bordélyházba akarták vonszolni és megbecsteleníteni, Szent Dorottyának égő fáklyákat kötöttek a mellére.<sup>29</sup> A vértanú szüzeket történetük végén leggyakrabban lefejezték, ezután sokszor úgy fejeződik be a legenda, hogy a szűz mártír lelkét az angyalok a mennybe viszik.<sup>30</sup> Általában a szenteket a közeli hozzátartozóik gyötrik: az

---

<sup>25</sup> Winstead, K., *Virgin Martyrs*, 12–13.

<sup>26</sup> Bálint S., *Ünnepi Kalendárium*, III. 565.

<sup>27</sup> Szent Cecília legendája szolgált például azoknak a középkori nőknek, akik meg akarták őrizni testük tisztaságát a házasságon belül, s a nászéjszakán erről sikerült meggyőzniük férjüket. Ld. Elliott, D., *Spiritual Marriage*, 63–66.

<sup>28</sup> Winstead, K., *Virgin Martyrs*, 6.

<sup>29</sup> Wolf, K., *Severed Breast*, 97–112.

<sup>30</sup> Riches, S., *St. George as a Male Virgin Martyr*, 66–67.

udvarlójuk, az udvarlójuk apja, vagy a saját apjuk. Szent Borbála és Szent Krisztina esetében a féltékeny apa a gyönyörű lányát egy toronyba zárta, hogy óvja a férfiktől. Borbálát a saját apja végezte ki, miután megtudta, hogy keresztény. Számos esetben azonban az uralkodó, a prefektus vagy a bíró miatt kell elszenvedniük a megpróbáltatásokat. Szent Cecília sikeresen megtérítette jegyesét, de a prefektus elfogatta és kivégeztette őket. Sokszor a Római Birodalom valamely előljárója a szent udvarlója, Alexandriai Szent Katalint maga a császár akarta feleségül venni, így a birodalmi előljáró és a közeli hozzátartozó alakja egybeesik.

### ***1.1.2. A szüzesség és a vértanúság szimbolikája***

Érdemes megfigyelni, hogy hogyan ábrázolják a nők és a férfiak szerepét a vértanú szüzek legendáiban. A pogány férfiakra igen negatív képet adnak ezek a szentéletrajzok: a vágyaikat erőszakkal is érvényre juttató gyilkosok. Ezzel szemben a nőkről szinte mindig pozitív képet festenek; ők azok, akik megtérnek a szűz hatására, majd kiállnak mellette, valamint érzelmi és fizikai támogatásban részesítik. Szent Katalin legendájában Maxentius felesége a vértanúhalált is vállalta a szentért és új hitéért. Míg gyakran az apák azok, akik megvádolták lányukat, addig az anyák szerepe jóval kisebb, illetve, ha részt vesznek a történetben, akkor inkább pozitívan próbálták befolyásolni az eseményeket.<sup>31</sup> Ez összecseng azzal, hogy a korai egyház támogatói számos esetben a nők voltak. Az egyház kiemelt csoportként kezelte a szüzeket és az özvegyeket, spirituálisan egyenrangúnak tartotta őket a férfikkal.<sup>32</sup>

A kereszténység bizonyos szempontból családellenes felfogása a nőkre nagy hatással volt. A 2–3. századi vértanúakták olyan női modelleket mutatnak be, akik lemondanak a családról, sőt nemcsak a jövőbeni családalapításról, hanem sokszor férjüket, gyermeküket hagyják el, s fogadnak önmegtartóztatást. A földi család lecserélését a mennyekre nemcsak hogy jónak tekintik, hanem kifejezetten becsülik.<sup>33</sup> A kora keresztény hagiográfia pozitív nőképe és a benne szereplő asszonyok jelentősége részben azzal magyarázható, hogy a kereszténység első évszázadaiban a római matrónák és feleségek jelentős szerepet játszottak a kereszténység támogatásában. Jeromos munkáiban a római nőknek kifejezetten nagy szerepet tulajdonított a kereszténység elterjedésében, ezzel szemben a férfiak szerepét kevésbé hangsúlyozta.<sup>34</sup> Ezek a

---

<sup>31</sup> Winstead, K., *Virgin Martyrs*, 6–7.

<sup>32</sup> Brown, P., *Szent Ágoston élete*, 592–593.

<sup>33</sup> Clark, E. A., *Antifamilial Tendencies*, 366.

<sup>34</sup> Sággy M., *A Mester és Marcella*, 104.

nők azonban általában nem szüzek voltak, hanem özvegyek, egy keresztény háztartás vezetői.<sup>35</sup> Ben Witherton bemutatta, hogy a kereszténység korai századaiból az egyház nőtagjainak jelentős része az alsóbb társadalmi rétegekből került ki, akik többet nyertek a kereszténység felvételével, mint vesztek.<sup>36</sup> Forrásaink számos olyan mártírról számolnak be, akik házasszonyok vagy anyák voltak.<sup>37</sup> Ágoston a vértanúságot sokkal többre becsülte, mint az önmegtartóztatást,<sup>38</sup> a korai vértanúk esetében a szüzesség nem volt elsődleges kérdés. Perpetua, a nemesi származású fiatal anya a vértanúságot választotta, tudva, hogy ezzel csecsemőjét is halálra ítéli, mivel az nem kap többé anyatejet. Felicitast is az zavarta, hogy vértanúságtételét el kell halasztani, mivel állapotos, így csak a szülés után válhat mártírrá.<sup>39</sup>

Karen A. Winstead megfigyelése alapján a legközelebbi előfutára a vértanú szüzek legendájának<sup>40</sup> Szent Pál és Tekla története. A legendája szerint Teklát Pál térítette meg Ikoniumban,<sup>41</sup> ami miatt a gyönyörű szűz összeveszett a családjával és jegyesével, ez pedig azt eredményezte, hogy Pállal együtt ki akarták végezni, ám az Úr csodák képében megmutatta szeretetét, így végül Tekla megmenekült és még hosszú évekig élt.<sup>42</sup> Tekla története felvonultatja a vértanú szüzek legendáinak alapvető motívumait. Tekla kínzásakor folyamatosan utaltak meztelenségére, ami állandó szexuális zaklatásnak tette ki őt. A történetben a nemek polarizációja is megjelenik: amikor Teklát halálra ítélték, Antiochia asszonyai voltak azok, akik kiálltak mellette.<sup>43</sup> Mikor az oroszlánok elé vetették, a nőstény oroszlán megvédte a hímoroszlántól.<sup>44</sup> Tekla legendájában nincsen egyetlen olyan férfi szereplő sem, aki egyértelműen pozitív szerepben tűnne fel (még maga Pál is ambivalens, mivel nem állt ki egyértelműen Tekla mellett).<sup>45</sup>

Ahogy a vértanúaktákból, illetve Jeromos és Ágoston munkáiból kitűnik, a késő antik Római Birodalomban jelentős számú nő vette fel a keresztséget, ami komoly konfliktusokat okozott családjuk pogány férfi tagjaival. Peter Brown szerint római társadalom férfitagjai talán

---

<sup>35</sup> Brown, P., *The Body and Society*, 150.

<sup>36</sup> Witherton, B., *Women in the Earliest Churches*, 125–127.

<sup>37</sup> Brown, P., *The Body and Society*, 397.

<sup>38</sup> Brown, P., Szent Ágoston élete, 592.

<sup>39</sup> Heffernan, T. J., *Shifting Identities*, 1–15; Heffernan, T. J., *The Passion of Perpetua and Felicity*; Shaw, B. D., *The Passion of Perpetua* 23; Perpetua és Felicitas szenvedése, 79, 84–85; Brown, P., *The Body and Society*, 74–76.

<sup>40</sup> Winstead, K., *Virgin Martyrs*, 7.

<sup>41</sup> Davies, S. T., *The Cult of Saint Thecla*.

<sup>42</sup> Elliott, J. K., *The Apocryphal New Testament*, 364–374.

<sup>43</sup> Winstead, K., *Virgin Martyrs*, 7; Davies, S. T., *The Cult of Saint Thecla*, 8–10.

<sup>44</sup> Elliott J. K., *The Apocryphal New Testament*, 364–374.

<sup>45</sup> Davies, S. T., *The Cult of Saint Tekla*, 10–11.

a „túlélési stratégiájuk” miatt maradtak meg régi hitükben, mivel nekik a pogány hagyományt fenn kellett tartaniuk, ezzel szemben a nők nagyobb vallási szabadságot élveztek.<sup>46</sup> Feltételezhető, hogy a kereszténység korai évszázadainak családi konfliktusai jelentkeztek a vértanú szüzek legendáiban.<sup>47</sup> A késő antikvitásban a női aszkétikus közösségek szerveződésével és fejlődésével a „család” fogalma folyamatosan módosult. A család, vagyis inkább az antik római *familia* fogalmát két fő irányvonal mentén értelmezték újra: egyrészt a folyamatos vándorlás és a szélsőséges elvonulás miatt a családdal való teljes szakítás mentén, másrészt a folyamatos átalakulás mentén, amely a vérszerinti családból az aszkétikus családba vezet.<sup>48</sup> A késő antikvitásban egy olyan keresztény női modell körvonalazódott, amelyben a biológiai családot és a földi szerelmet a mennyei helyettesítette, Jézus vált a szűz vőlegényévé.<sup>49</sup> Aranyszájú Szent János megígérte a hűséges szűznek, hogy Krisztus „forróbb”, mint bármely földi férj, akit elképzelt.<sup>50</sup> S felsorolja a szüzesség számos előnyét a házassélettal szemben, például a nő így megkíméli magát a gyermekszülés kínjaitól.<sup>51</sup> A mennyei, szentséges szerelem a földi vágyaknak való ellenállással kezdődött: a szentek nemcsak a múltó fizikai élvezeteket utasították el, hanem a politikai és családi hierarchiában való részvételt, a társadalmi és nemi alá- és fölérendeltségi viszonyokat is.<sup>52</sup> Ez a keresztény modell teljesebben ki a vértanú szüzek legendáiban a 6. századtól és a női misztikában a középkor utolsó évszázadai folyamán.

Brigitte Cazelles megfigyelései alapján a kereszténység első évszázadaiban a női szentség uralkodó, de talán az egyedüli modellje a nő szenvedése és az önfeláldozása volt. Ezért a hagiográfusok által írt legendák az egész középkor folyamán nagy hangsúlyt fektettek a nők válogatott kínzásának leírására.<sup>53</sup> A 13. századi *Legenda Aurea* vértanú szüzekről alkotott képe is kifejezi, hogy még az érett középkor szövegváltozatai is mekkora hangsúlyt fektettek a nők kínzásának a leírására. Szent Krisztina legendája érzékletesen bizonyítja ezt. Krisztinát, miután

---

<sup>46</sup> Brown, P., *Aspects of the Christianization*, 1–11.

<sup>47</sup> Winstead, K. A., *Virgin Martyrs*, 8.

<sup>48</sup> Elm, S., *The Virgins of God*, 374.

<sup>49</sup> A szüzesség jelentőségéről és teológiájáról e helyütt terjedelmi korlátok miatt nem tudok bővebben írni, mivel a témáról több könyvtárnyi forrást és szakirodalmat össze lehetne gyűjteni. A teljesség igénye nélkül: Bernau, A. et al., *Medieval Virginitates*; Brown, P., *Body and Society*; Cooper, K., *The Virgin and the Bride*; Foucault, M., *The History of Sexuality*, I–III; Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, 4. *Les aveux de la chair*; Elliott, D., *Proving Woman*.

<sup>50</sup> Clark E. A., *Antifamilial*, 368.

<sup>51</sup> Aranyszájú Szent János, *De Virginitate*, 64.

<sup>52</sup> Burrus, V., *The Sex Lives*, 14.

<sup>53</sup> Cazelles, B., *Introduction*, 16. A kínzások és a hagiográfia kapcsolatáról ld. Tracy, L., *Torture and Brutality*, 31–69.

megvallotta hitét, az apja úgy megverette a szolgálókkal, hogy a férfiak belefáradtak a munkába, majd vasra verette, vaskarmokkal szaggatta a húsát, megtörette tagjait, mire Krisztina saját húsából egy darabot apja képébe vágott. Erre az apja kerékre köttette és olajat gyújtatott be alatta, de mivel így sem sikerült megölnie, ezért követ köttetett a nyakába és a tengerbe vetette, ám az angyalok kihúzták onnan és Krisztus a vízben megkeresztelte. Az apja éjjel meghalt, így kínzását egy bíró folytatta: égő olajjal teli vashölcsőben ringatták, de mivel így sem történt semmi baja, ezért levágatták a haját és meztelenül végighajtották a városon. Krisztina következő kínzója, Julianus, a szentet öt napra egy égő kemencébe rakta, de mivel így sem sikerült megölni, ezért kígyókat uszított rá, amelyek azonban a szent közelébe érve megszélidültek. Julianus erre levágatta a szűz mellét, amelyből vér helyett tej folyt, majd kivágatta a nyelvét is, ám Krisztina nyelv nélkül is tudott beszélni, sőt, amikor kínzója szemébe vágta a nyelvét, az megvakult. Végül Julianus két nyilat lövetett Krisztinára, aki így meghalt.<sup>54</sup>

A késő antikvitás férfi vértanúinak a kínzását is hasonló módon szörnyűségnek írták le ezek a legendák, hiszen a mártír-legendák narratíváinak alapja a szent szenvedése. Szent Balázst kínzófára akasztották, húsát vasszerűvel marcangoltatták, tóba dobatták.<sup>55</sup> A nők és a férfiak kínzása borzalmukban nem tért el egymástól, egy dologban azonban jelentősen különböznek: a nőket női mivoltukban (is) megalázták. Meztelenül végighajtották őket a városon, bordélyházba akarták vinni őket, illetve több esetben a nőiségük leglátványosabb testi jegyétől, a mellüktől fosztották meg őket. Kirsten Wolf megfigyelései szerint, ha a női vértanúkat csonkították meg, akkor a mellüket vágták le, Szent Jakabnak pedig – bár huszonnyolc testrészét vágták le –, a csonkítása nem tartalmazta a kasztrálását.<sup>56</sup> A férfiak és a nők ennyire különböző kezelése miatt Clarissa Atkinson úgy véli, hogy erotikus olvasata is volt ezeknek a legendáknak. Véleménye szerint a legendák mélyebb értelme nyilvánvalóan a hősiesség, a bátorság és a hitvédelem női modelljeinek a bemutatása, azonban első olvasatban a női vértanúk legendái egyfajta „pornográfiaként” írhatóak le: hiszen a történet kiindulópontja a nők szexuális sértetlenségének a megtámadása volt, s a visszautasítás után a férfiak szadisztikus jelenetek közepette, nyilvánosan megalázták nőiességükben a vértanúkat.<sup>57</sup> Ehhez hasonló Thomas Heffernan véleménye is, aki szerint a nők ábrázolása ezekben a szentéletrajzokban

---

<sup>54</sup> LA 157–158.

<sup>55</sup> LA 68–69.

<sup>56</sup> Wolf, K., *Severed Breast*, 101.

<sup>57</sup> Atkinson, C. W., *Mystic and Pilgrim*, 189–190.

rokon a „szexuális melodrámaival”, mivel a nők gyötrelmét és szenvedését „szégyentelenül erotikus módon” mutatják be.<sup>58</sup> Természetesen ennek az értelmezésnek is megvannak a korlátai: kérdés, hogy vissza lehet-e vetíteni ezt a műfajt a középkorra, illetve kétséges, hogy a templomban valóban teret nyerhetett ilyenfajta értelmezés.

A legendákban a szűz lemeztelenítésének a szimbolikája többféleképpen értelmezhető. Tertullianus szerint egy tiszteletreméltó szűz nyilvános meghurcolása a megbecstelenítésével ért fel.<sup>59</sup> A vértanú szüzek pórosége egyszerre utalhatott a testük tisztaságára és az üldözőik bujaságára is, hiszen a szent szűzi állapota (akárcsak vértanúi szerepe) csak a halálával vált véglegessé és megmásíthatatlanná.<sup>60</sup> Orme szerint a legendájukban a fedetlenségük is a büntetésük része lehetett, hiszen a középkorban a meztelenséget és a büntetést összekapcsolták.<sup>61</sup> Emellett a fedetlen testük ábrázolása, akárcsak a szenvedésük, a keresztre feszített Krisztuséra hasonlít (*imitatio Christi*), így az ártatlanságukra és a mártírságuk után elnyert új életükre is utal.<sup>62</sup>

Cyprianus a 3. században a mártírrá válás két fajtáját különböztette meg: a vörös mártírság (aminek a szimbóluma a vörös rózsza) az üldözések alatt megkínzott, végül meggyilkolt szentek osztályrésze volt, míg a fehér mártírságot (a szimbóluma a fehér liliom) a szexuális önmeztartóztatással és az aszketizmus okozta belső szenvedéssel kapcsolta össze.<sup>63</sup>

Míg a korai századok női szentjei lehettek anyák és özvegyek is, a 6. századtól – párhuzamosan a szüzesség propagálásával – a női szentség egyik követelménye lett az ártatlanság. Az önmeztartóztató klerikusok – a modern történészek egy részének értelmezése szerint – harmadik nemet képviseltek a nők és a férfiak mellett: különböztek tőlük, mivel a szűzi test teljes volt és tökéletes.<sup>64</sup> Pál úgy utalt az egyházra mint a szűz Évára,<sup>65</sup> az egyház és az egyház hívóinek közössége is megfeleltethető egy romlatlan szűznek, aki nem enged a csábításnak.<sup>66</sup> A női szüzességben ugyanakkor megvolt a kettősség: bár a tökéletességet szimbolizálta, de ezen felül ijesztőnek és „szörnyűségnek” tartották, hogy a szűz nő kikerül a

---

<sup>58</sup> T. Heffernan, *Sacred Biography*, 281–282.

<sup>59</sup> Tertullianus: *Liber de virginibus velandis*, col. 892.

<sup>60</sup> Mills, R., *Can the Virgin Martyrs Speak?* 188.

<sup>61</sup> Orme, N., *Medieval Children*, 75. idézi Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*, 150.

<sup>62</sup> Riches, S., *St. George as a Male Virgin Martyr*, 67.

<sup>63</sup> Elliott, D., *Proving Woman*, 63.

<sup>64</sup> Cullum, P. H., *Clergy, Masculinity*, 178–196.

<sup>65</sup> II Kor, 11, 2–3.

<sup>66</sup> Brown, P., *Body and Society*, 71–73.

férfiak irányítása alól. Így egyszerre félték a szüzességtől és kívánták is azt.<sup>67</sup> Dyan Elliott mutatott rá arra, hogy azokban a házasságokban, amelyekben a házastársak önmegtartóztatásban éltek, a férfi tekintélye mérséklődhetett, illetve a korban összefüggést feltételeztek a két dolog között.<sup>68</sup>

Szent Aldhelm (639–709) traktátusát, a *De laudibus virginitatis*-t,<sup>69</sup> az essexi Barking apátság apátnőjének, Hildelithának címezte. Ebben Szent Ciprián, Szent Ágoston és Szent Jeromos munkáira alapozva a szüzi tökéletességet méltatta. Az apácák számára példaként bemutatta számos férfi és női szűz szent legendáját, amelyek azt bizonyították, hogy a szüzesség küzdelmet von maga után, ám végül hatalmas apokaliptikus és eszkatológikus jutalom jár cserébe.<sup>70</sup> A kora középkorban a nők számára az egyetlen specializált vallási szerep az apácáság volt. Noha voltak befolyásos apátnők és szent királynők, de ők a magasabb társadalmi rétegekből kerültek ki. A 11. századig sokkal magasabb volt a kolostorba vonuló férfiak aránya. Ez nagyjából a 12. századra változott meg, mikor a ciszterci és premontrei rend vezetői a nőknek is alapítanak házakat. A nők azonban nemcsak követők voltak, hanem vezetők és reformátorok is, mint például Assisi Szent Klára vagy Santuccia Carabotti, aki Gubbio környékén egy konventet alapított. Szent Klára eredetileg egy Ferencéhez hasonló koldulórendet akart létrehozni a nőknek, ám végül kolostorba kényszerült, mivel ezeket a női mozgalmakat igyekeztek korlátok közé szorítani, a törékeny férfiúi erény védelmében.<sup>71</sup>

A kolostorba vonuló, szegénységet és szüzességet vállaló nők célja az volt, hogy egy pozitív és csábító vallási ideálnak megfeleljenek, mivel a szűz Krisztus jegyese, így a szüzesség egy olyan házasságként fogható fel, amely magasabb beteljesedésre hivatott. A vértanú szüzek szüzességükkel a legideálisabb példát testesítették meg a nőknek, ugyanakkor a férfiak számára is ez volt a legkívánatosabb állapot, de nem volt olyan fontos, mint a nők esetében, mivel „a nők érintetlen teste tükre volt a lelkük tisztaságának, és fizikai képe az Édenkert szűz földjének.”<sup>72</sup> A 12. századig a női szentség egyik feltételeként számolhatunk a szüzességgel, csak olyan jelentős személyiségek, mint Árpád-házi Szent Erzsébet és Svédországi Szent Brigitta fellépése jelentett változást. Noha a vallásos nők közül nemcsak a szüzeket és a mártírokat tisztelték

---

<sup>67</sup> Bernau, A – Evans, R. – Salih, S., *Medieval Virginites*. 6.

<sup>68</sup> Elliott, D., *Spiritual Marriage*, 55–58.

<sup>69</sup> *Patrologia Latina*, LXXXIX, 103–162 (Dorothyáról főként: 146–147.)

<sup>70</sup> Wolf, K., *Saint Dorothy*, 3.

<sup>71</sup> Bynum, C. W., *Holy Feast*, 14–15.

<sup>72</sup> Brown, P., *The Body and Society*, 299.



szenként, de a korszakban még mindig elsődleges fontosságú az érintetlenség,<sup>73</sup> a 12. századi *Speculum virginum* a három női státusz, vagyis szüzek, az özvegyek és a férjes asszonyok érdemei között nagy különbséget jelölt, a bibliai termés hasonlatával (Mt 13,8, Mk 4,8) a szüzek jutalma érdemeikért százszoros, az özvegyeké hatvanszoros, a házasoké harmincszoros.<sup>74</sup>

## **1.2. A négy fő vértanú szűz korai kultusza**

A fentiekben a vértanú szüzek legendáit mint a hagiográfia egy sajátos csoportját mutattam be. A következőkben a *virgines capitales* szentjeinek korai kultuszát egyenként ismertetem. A korszakhatár ebben a fejezetben a 12. század, hiszen ekkor a szentségben – különösen a női szentség kérdésében – olyan változások mentek végbe, ami miatt érdemes külön egységként bemutatni az érett középkort. Mivel a közelmúltban mind a négy szent korai kultuszáról és legendáiról készült igényes, modern feldolgozás, főként ezeket követve mutatom be őket. Noha dolgozatomnak ezen része tartalmazza a legkevesebb önálló kutatást, mégis fontosnak tartom a kultusz korai szakaszának a bemutatását. Mivel a női szentek kultusza a 12. század előtt sokkal kisebb népszerűségnek örvendett, valamint a források kevésbé maradtak meg, szinte kizárólag a legendákból lehet kiindulni. Szent Katalin kultuszának a leírásában Tina Chronopoulos<sup>75</sup> és Christine Walsh munkáira alapoztam,<sup>76</sup> Szent Margit tiszteletét a közelmúltban Juliana Dresvina elemezte,<sup>77</sup> Szent Borbála és Szent Dorottya történeteit pedig Kirsten Wolf egy-egy könyvében alaposan megvizsgálta.<sup>78</sup> Bár úgy tűnik, hogy a négy fő vértanú szűz közül Szent Margit tisztelete indult a legkorábban, de a korai kultuszáról nem készült olyan szisztematikus áttekintés, mint Szent Katalinéről, magam pedig teljes egészében nem vállalkozhattam rá.

### **1.2.1. Szent Margit**

Szent Margit – akit a görög tradícióban Marinának neveznek – a legendája szerint Diocletianus uralma alatt szenvedett vértanúságot 303–313 között. Margit személye minden történeti hitelességet nélkülöz. Nincsenek egyidejű források az életéről, legendája felbukkanásának az ideje sem egyértelmű. Noha Gelasius mártirológiumában szerepelt egy bizonyos Margit (apokrifként), ám egyáltalán nem biztos, hogy ugyanerről a Margitról van szó. Neve újra – mind

---

<sup>73</sup> Cazelles, B., *The Lady as Saint*, 73; Lewis, K., *The Cult of St Katherine*, 84.

<sup>74</sup> Bernards, M., *Speculum virginum*, 40–71; Klaniczay, G., *Az uralkodók szentsége*, 179–180.

<sup>75</sup> Chronopoulos, T., *The Passion of St Katherine*.

<sup>76</sup> Walsh, C., *The cult of St Katherine*.

<sup>77</sup> Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*.

<sup>78</sup> Wolf, K., *Saint Barbara*; Wolf, K., *Saint Dorothy*.

Marina mind Margit formában – a 8. század végétől jelent meg mártírológiumokban, legendákban.<sup>79</sup> A korai kultusztörténetre szinte kizárólagos forrásaink a legendák és a mártírológiumok.

A legenda legrégebbi görög variánsa a *Passio a Theotimo*, ezt a mű szerint az események szemtanúja, Theotimus írta,<sup>80</sup> ennek az egyik korai változata az úgynevezett Usener-verzió (BHG 1165). Ez a verzió a legenda kommentátoraként Szent Methodiuszt nevezi meg, aki 815–820 között másolta a szentéletrajzot Rómában. A legtöbb görög és latin kézirat ezt a *Passio a Theotimo*-t és variánsait követi, ám vannak kisebb eltérések, főként a korai latin verziókban. Az Usener-verzió különlegessége, hogy ebben Szent Marina, miközben tereli apja nyáját, magát Szent József anyjához hasonlítja. A börtön-jelenetben pedig szó esik egy bizonyos négyszögről, amikor a sárkány megtámadja őt. Ebben a variánsban Margit egy kalapáccsal száll szembe a fekete démonnal, sőt a szakállát is kihúzza. Ezenfelül a verzió tartalmazza a démon beszámolóját, amely szerint a Sátán a mennyből zuhant le, s Zeusz lányát vette feleségül, akivel androgünként közösült, majd a szülés előtt tojásai lettek, amelyekből gonosz démonok bújtak ki. A többi görög verzió jellemzően rövidebb, a démon beszámolója általában teljesen hiányzik. A Metaphrastes-féle verzióban egyáltalán nem szerepel a démon epizód, hiszen a szerző meg kívánt szabadulni a mesés elemektől.<sup>81</sup> A *Barberini*-változat (BHG 1168c) szerint Marina saját választása volt a kereszténység, s az apja elküldte emiatt otthonról, mivel nem akarta üldözni a saját lányát. A *Marciana*-verzióban (BHG 1168b) található szöveg tartalmazza Marina imáját, amit a sárkány gyomrában mondott el, illetve e szerint egy bizonyos matróna házában temették el a szentet.

Szent Margit legendáinak latin verziói közül a legnagyobb és a legjelentősebb csoport a BHL 5303. Ennek két fő variánsa van: a Mombritius-féle és a torinói verzió. A legkorábbi fennmaradt kézirat a 8. század végéről származik (Torinó, BN D.V.3), ám főleg a 9–10. századtól találhatók meg a kéziratok. A fő verzió a szentéletrajz 15. századi kiadójáról, Mombritiusról kapta a nevét. A két verzió egymáshoz hasonló görög forrásból lehetett fordítva, ám a torinói verzióban eredetileg a szentet Marinának nevezték (noha későbbi kezek kijavították Margitra). A fő különbség a Mombritius-féle és a torinói verzió között, hogy utóbbiban a démonológia jóval kidolgozottabb, ez pedig az Usener-verzióhoz teszi hasonlónvá. Ebben a

---

<sup>79</sup> Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*, 13–14.

<sup>80</sup> BHG II 84–85.

<sup>81</sup> Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*, 15.

fekete démon arról számol be, hogy a Sátán elvette Jupiter lányát, az alvilág mélyén élt és tojásokat rakott, amelyekből további ördögök születtek, valamint beszámol arról, hogy a démonok Egyiptomból és Etiópiából jönnek el. A Casieniensis-verzió (BHL 5304) szintén közel áll a Mombritius-verzióhoz, ám van néhány különbség. Például a Casieniensis-féle verzióban a szentet Marinának nevezik, ám hiányzik a sárkány legyőzése után megjelenő galamb.<sup>82</sup>

A *Paris*-verzió (BHL 5305) legkorábbi kézírata a 12. századból maradt fenn, a szentet *Margaritának* nevezi benne. Ez is egy rövidített változat: például nem tartalmazza azt a részt, amelyben a sárkány elnyeli a szentet, a nyájterelés közben Ráhelhez hasonlítja őt a szerző. Feltehetően ismerte ezt a verziót Jacobus de Voragine is.<sup>83</sup> A *Rebdorf passio* (BHL 5308) valamikor a 8. és 11. század között keletkezhetett, s hipotetikusán Péter nápolyi aldiakónusnak tulajdonítják.<sup>84</sup> Az elbeszélését 290-ben kezdi, Diocletianus trónra kerülésével, ám maguk az események 309-ben történnek. Szent Margit apját Aedesiusnak nevezi. Ez a verzió kihagyja a túlzottan mesés elemeket a legendából, még a sárkány-epizódot is csupán illúziónak tulajdonítja, így nem elnyeli a szentet, hanem amikor Margit keresztet vet, a sárkány eltűnik. A fekete ördögöt Margit egyből felismeri és elűzi. Hiányzik az elbeszélésből a szemtanú (Theotimus) említése, valamint Margit lelkének a mennyekbe emelése, ennél fogva közbenjáró szerepének a kiemelése is. Feltehetőleg ez volt az egyik oka annak, hogy ez a változat nem terjedt el a középkorban. A *Caligula*-verzió (BHL 5306) a 8. század után keletkezett, és ez az első olyan Margit-életrajz, amely tartalmaz verses elemeket.<sup>85</sup>

A mártírológiumokat tekintve Margit ünnepe nem szerepelt sem Bécsi Ado (800k.–875) sem St-Germain-des-Prés-i Usuard (†877) szövegében. Hrabanus Maurus (776/784–856) mártírológiuma azonban Margit és Marina néven is felvette július 13-ra és július 18-ra is. Margit neve az előbbieken kívül Prümi Wandalbert (9. sz. közepe) és Notker (†912-ben) mártírológiumában is fellelhető. Béda mártírológiumának a szövege erősen interpolált, így nem tudni, hogy Margit eredetileg is szerepelt-e benne, vagy csupán későbbi betoldás. Annyi bizonyos, hogy Margit tisztelete a 8. századtól fogva jelen volt Európa nyugati felén, még ha ezt területileg a kontinensen főként Köln és Tours környékén lehet bizonyítani a liturgikus

---

<sup>82</sup> Clayton, M. – Magennis, H., *The Old English Lives*, 12–16.

<sup>83</sup> Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*, 17.

<sup>84</sup> Chronopoulos, T., *The Passion of St Katherine*, 87.

<sup>85</sup> Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*, 17.

források segítségével. Angliába korán eljutott a szent kultusza, mivel Marina néven már szerepel a 9. századi óangol mártirológiumban és három óangol legendája is ismert.<sup>86</sup>

A 9–10. századtól szórványos adataink vannak patrocíniumokra a kontinensen, feltehetően ő volt a védőszentje Schlitz egy templomának, és a 10. század második felében Liège-ben egy egyháznak, valamint az Ostmark területén egy mára már nem beazonosítható egyháznak. A 11. századtól kezdve egyre több kalendáriumban szerepelt az ünnepe, ám még mindig nagyon kevés patrocíniumról számolnak be a forrásaink. Wessobrunn templomát több szentnek dedikálták, ezek közül az egyik Margit; 1099-ben Usterben említenek egy Margitnak szentelt oltárt.<sup>87</sup> Valószínűleg már 1000 előtt voltak ereklyéi a szentnek Nyugat-Európában, de az ereklyék és a patrocíniumok száma a 12. századtól kezdett el emelkedni.<sup>88</sup> A Mombritius-féle legendából fennmaradt egy 10. századi illusztrált másolat Fuldából. Ez a kódex jól mutatja, hogy egyidejűleg több verziója élt Margit legendájának, mivel a szöveg és az illusztráció nem egyezik meg teljesen: a szöveg szerint a sárkány elnyelte Margitot, ám a képen a kereszt látványára pusztul el, a démon pedig a szöveg szerint fekete, ám az illusztrációkon piros.<sup>89</sup>

Szent Margit ereklyéinek a translációja is kérdéses. Valószínűleg a 8. században kerülhetett valamilyen ereklyéje Konstantinápolyba,<sup>90</sup> s később a kultusz Szent Ménász templomában központosult.<sup>91</sup> Az egyik ereklyéje Itáliába kerülhetett 908 környékén, a Bolsenató melletti San Pietro della Valle egyházba, ami bizonyos mértékben fellendíthette a kultuszát.<sup>92</sup> Mindazonáltal a 12. századig nem beszélhetünk a szent jelentős kultuszáról.

### ***1.2.2. Szent Katalin***

Szent Katalin – legendája szerint – 305 és 310 között szenvedett vértanúhalált Maxentius vagy Maximinus császár idején, majd halála után a testét az angyalok a Sínai-hegyre szállították. Szent Katalin életéről nincsenek korabeli forrásaink: sem az egyházatyák műveiben, sem a Sínai-hegyi monostor korai feljegyzéseiben nem esik róla szó.<sup>93</sup> Műveltségének hangsúlyozása miatt az is lehetséges, hogy legendájára hatott a pogány görög matematikus- és filozófusnő,

---

<sup>86</sup> Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*, 19–20.

<sup>87</sup> AASS, Jul. V. 26; Pözl, W., *Die Verehrung*, 171–172; Tóth E., *Szent Márton hazai tiszteletének*, 108.

<sup>88</sup> 1109k. Bamberg, 1111 Osterhofen, 1125 Blabeuren oltár, 1150 Rüdlingen, 1134 Petershausen, 1178 Senting oratórium patrónustárs. Pözl, W., *Die Verehrung*, 171–172.

<sup>89</sup> Niedersächsische Landesbibliothek Hanover, MS I 189. Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*, 19.

<sup>90</sup> Ross, M. C. – Downey, G., *A Reliquary of St Marina*, 42.

<sup>91</sup> AASS, Jul., V. 26; Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*, 14.

<sup>92</sup> Dresvina J., *A Maid with a Dragon*, 43.

<sup>93</sup> Walsh, C., *The cult of St Katherine*, 3.

Alexandriai Hypatia története.<sup>94</sup> Katalin életét Krisztus életéhez hasonlóan jelenítették meg. Már az Athanasius-féle legenda<sup>95</sup> – Jézuséhoz hasonlóan – péntekre teszi halálát. Legendájában számos toposz található, még a filozófusokkal való vitája és bölcsessége sem egyedülálló. Katalin mellett ugyanis Mária Magdolnát is szokták prédikáló női szentként azonosítani.<sup>96</sup>

Nem találunk olyan bizonyítékot, ami összekötné Katalin személyét Alexandriával. Egyedül Euszebiosz számol be arról, hogy egy nagyon híres (de meg nem nevezett) keresztény nő győzedelmeskedett Maximinus lelke felett,<sup>97</sup> de ez a részlet bármelyik vértanú szűz történetére vonatkozhat. Annak ellenére, hogy Katalin létezése nem bizonyítható, kultusza a 8. század végétől fejlődésnek indult.<sup>98</sup>

A Sínai-hegy lábánál fekvő, ma Szent Katalin patrocíniumúként ismert monostort Justinianus (527–565) alapította a 6. század közepén, Theotokosnak, vagyis az Istenszülő Máriának dedikálták. Ekkor még nem mutatható ki Katalin kultusza a monostorban. A hagyomány szerint 800 körül találták meg (*inventio*) Katalin sértetlen testét a ma Jebel Katrin vagy Katalin-hegy néven ismert magaslaton, amit aztán elhelyeztek egy kis kápolnában, ahol a csontokból a hiedelem szerint csodás gyógyító olaj folyt. Azonban nincs bizonyítékunk a korai időszakban a Katalin-ereklyék jelenlétére, sem a szent kultuszára a monostorban.<sup>99</sup> Viszont az ebből az időszakból származó kappadókiai freskók és az illusztrált konstantinápolyi menológium arra utal, hogy Katalin kultusza már megjelent Bizáncban.<sup>100</sup> Szent Katalin legendájának a kéziratos hagyománya segítségével pontosabban lehet datálni a kultusz megszületését.

---

<sup>94</sup> Réau, L., *Iconographie de l'art chrétien*, 253; Galdi, A., *La fortuna del culto di Caterina d'Alessandria*, 152.

<sup>95</sup> Az Athanasius- vagy Anastasius-féle görög *passio* szerint a legenda szerzője egy bizonyos Athanasius vagy Anastasius volt, aki Katalin halálának a szemtanúja volt. Ez azonban csak egy hagiográfiai toposz, a használt név pedig csak a görög *anastasis* vagyis feltámadás szóra utal, így metaforikusan kell értelmezni. A legkorábbi legendavariáns, melyben a szerző magát így nevezi, a 10. század végétől származik. Ld. Walsh C., *The cult of St Katherine*, 12–13.

<sup>96</sup> Uo. 20.

<sup>97</sup> „A zsarnok által megerőszakolt nők közül egyedül egy alexandriai, igen kiváló és nagyon híres keresztény nő aratott győzelmet nagyon bátor kitartásával Maximinus szenvedélyes és féktelen lelke fölött; különben híres volt gazdagságáról, származásáról és műveltségéről, de mindezt másodrangúnak tartotta a tisztasághoz képest. Sokáig kérlette a császár, de nem volt képes rá, hogy halálra ítélje – bár ő kész volt meghalni –, mert szenvedélye felülkerekedett haragján; végül is száműzetésre ítélte, és elkobozta egész vagyonát.” *Euszebiosz egyháztörténete*, 371. VIII/14/15.

<sup>98</sup> Walsh C., *The cult of St Katherine*, 23.

<sup>99</sup> Uo. 40.

<sup>100</sup> Collins, K. M., *Visual Piety*, 104.

Alexandriai Szent Katalin legendájának számos feldolgozása van: Hermann Knust megközelítőleg 120, *passióra* vonatkozó szöveget talált kilenc nyelven, ő azonban főleg a latin kereszténységre koncentrált kutatásakor. Hermann Varnhagen vizsgálatának központjában pedig a latin és az itáliai kéziratok voltak.<sup>101</sup> Viteau apát 1897-ben publikálta kutatását a legkorábbi görög nyelvű Katalin legendákról (BHG 30), amely alapján három alapszöveget tudott elkülöníteni, ezeket A, B, C-vel jelölte.<sup>102</sup> Az A és B verzió november 17-ét ír az ötven filozófus mártíromságára, az A variáns nem nevezi meg a szerző a kínzóeszközt, a B változatban szerepel a kerékbetörés a négy keréssel, illetve az is, hogy Mihály arkangyal menti meg Katalint azzal, hogy szétrombolja a kínzóeszközt, amely aztán megöli a pogányokat. Az A verzió az így elhunyt pogányok számát is megemlíti: negyvenezren haltak meg. Az A és a B variáns is november 24-ét ír, a C változat szerint november 25-én szenvedett vértanúhalált Katalin. Viteau a legkorábbi szöveggént az A verziót jelölte meg,<sup>103</sup> ám Peeters bebizonyította, hogy a B változat régebbi, s annak a rövidített variánsa az A.<sup>104</sup> Egy D verzió is létezik, amely Viteau szerint a C szövegből ered. A D változat Simeon Metaphrastes művéből származik, amelyik a 10. század második felére keltezhető, tehát ezt megelőzte a C variáns (amit Metaphrastes felhasznált). A legkorábbi (a B-vel jelölt) verzió így ennél korábban kellett keletkezzen. Metaphrastesnél november 25. szerepel Katalin mártírságának dátumaként: Maxentius császár Alexandriában elrendelte, hogy mindenki menjen oda és áldozzon, de mivel Katalin megtagadta ezt, ezért lett mártírrá. Katalin királyi vérből származott, fiatal és szép volt, csak Krisztusnak élt – valamint leírta a szenvedését. Szerepel már benne Porphyrius és a császárné, valamint a Chryasadam prefektus által kitalált kínzóeszköz – a kerék.<sup>105</sup>

Valószínűleg Szent Katalin testének Sínai-hegyre vitele már a legkorábbi legendákban is szerepelt, s a testét illető imája csak későbbi hozzátoldás.<sup>106</sup> Egy feltehetőleg 8–9. századi, Sínai-félszigetről származó kézirat említést tesz Szent Katalin koponyájáról, ezek szerint ekkor már a Sínai-hegyen lehetett az ereklyéje. A Szent Katalin tiszteletére íródott 9. századi görög himnuszok is a B verziót követik, így Tina Chronopoulos megállapítása szerint a görög eredeti legkésőbb a 8. század végére készen volt, és a kéziratok alapján Palesztinában készült a legenda.

---

<sup>101</sup> Knust, H., *Geschichte der Legenden*; Varnhagen, H., *Zur Geschichte der Legende*, 1891.

<sup>102</sup> Viteau, J., *Passions des Saints Écaterine*.

<sup>103</sup> Viteau, J., *Passions des Saints Écaterine*, 23. Orbán, A. P., *Vitae*, I., XII.

<sup>104</sup> Peeters, P., *Une version Arabe*, 5–32.

<sup>105</sup> Kardos Gy., *Alexandriai Szent Katalin*, 16.

<sup>106</sup> Chronopoulos, T., *The Passion of St Katherine*, 50.

A szerző lehetségesnek tartja, hogy a legenda egy arab támadás nyomásától szenvedő 7. századi palesztinai közösségben született.<sup>107</sup>

A Sínai-hegyi monostor a Szent Katalin titulust Collins szerint csak a 11. vagy a 12. században kaphatta meg.<sup>108</sup> Walsh szerint csak a 14. században vált elterjedté a Szent Katalin titulus, korábban Szűz Mária monostoraként utaltak rá.<sup>109</sup> A kolostorhoz közhető ikonokon Katalin a 11–12. században jelent meg, de csak a 13. századtól terjedt el az ábrázolása. Ekkor készült egy, az életét bemutató ikon, ami Nancy Ševčenko szerint válasz volt a nyugatról beáramlott zarándokok sokaságára, akik Szent Katalin ereklyéit jöttek tisztelni.<sup>110</sup>

A legkorábbi liturgikus adat Katalinról egy 7. századi szír nyelvű, de görög eredetű litániában található, mely most a Vatikáni Könyvtárban található. Egészen a 8. század végéig, 9. század elejéig igen ritkán szerepel a görög liturgiában, azonban ettől kezdve – valószínűleg *passiója* elterjedésének a hatására – megnövekedett a kultusza, több himnuszt írtak a tiszteletére.<sup>111</sup> Ünnepeinek első nyomát a 9. század végéről vagy a 10. század elejéről találjuk meg a konstantinápolyi liturgiában. Ekkor még az ünnepe nem számított túl jelentősnek, csak a 10–11. században terjedt el jelentősebben a kultusza a Bizánci Birodalom területén.<sup>112</sup>

Valószínű, hogy Katalin kultusza Nyugat-Európába Dél-Itálián keresztül érkezett.<sup>113</sup> ami Dél-Itália Bizánccal való közvetlen kapcsolatának köszönhető.<sup>114</sup> A nápolyi San Gennaro katakombában található Katalin egy korai ábrázolását:<sup>115</sup> 763–765 között Pál püspök egy keresztelőkápolnát építtetett az első katakomba bejáratához, ennek az egyik fülkéjében van falfestmény Ágotáról, Katalinról és Eugeniáról. Katalin nevét felirat is őrzi: SCA ECATERINA, ami a görög nevének (Αικατερίνα) latin olvasata, ami inkább a korai datálást valószínűsíti.

Szent Katalin legendájának legkorábbi ismert latin nyelvű verziójára egy 800–840. év között keletkezett kódex (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4554.) indexében található utalás (*Passio Ecaterine virginis dei*). A kódex feltételezett provenienciája alapján sokáig azt gondolták, hogy valószínűleg Galliában, a Karoling időszakban fordították le a

---

<sup>107</sup> Chronopoulos, T., *The Passion of St Katherine*, 48.

<sup>108</sup> Collins, K. M., *Visual Piety*, 96.

<sup>109</sup> Walsh, C., *The cult of St Katherine*, 42.

<sup>110</sup> Collins, K. M., *Visual Piety*, 105.

<sup>111</sup> Walsh, C., *The cult of St Katherine*, 24–26.

<sup>112</sup> Walsh, C., *The cult of St Katherine*, 27.

<sup>113</sup> Galdi, A., *La fortuna*, 154–155.

<sup>114</sup> Walsh, C., *The cult of St Katherine*, 52–53.

<sup>115</sup> Beatie, B. A., *Saint Katherine*, 788. 14. lj.

legendát latinra,<sup>116</sup> ám ez a megállapítás egy tévedésen alapult.<sup>117</sup> A legenda címe arra utal, hogy a fordító egy görög forrásból (feltehetően a B verzióból) dolgozhatott,<sup>118</sup> tehát ez is megerősíti, hogy a görög eredeti a 8. századra datálható.<sup>119</sup> A 10. századra grúz, arab és valószínűleg latin nyelvre is lefordították a történetet.<sup>120</sup>

A nyugati kereszténységben több szövegvariánsa van a legendának, Itáliába feltehetően az A és a B verzió érkezett meg. Az egyik legkorábbi latin legendaváltozatot (BHL 1659–1661b) Péter, 10. századi nápolyi aldiakónus nevéhez kapcsolják. Péter számos szentéletrajzot fordított görögről latinra, köztük nagy valószínűséggel Katalinét is,<sup>121</sup> bár ez az egyetlen olyan fordítása, ami Itálián kívül is népszerűvé vált. A legenda prológusában a fordítót Péternek nevezik, ám néhány változatban Arechisként (ami lehet, hogy Péter laikus neve volt) szerepel.<sup>122</sup>

A másik jelentős dél-itáliai helyszín, ahol ki lehet mutatni Katalin kultuszát, az Montecassino. Szent Katalin kultusza és legendája feltehetően az apátság görög szerzetesekkel ápolt szoros kapcsolata révén jutott el ide.<sup>123</sup> Rómába feltehetően szintén az intenzív görög kapcsolatok révén jutott el az alexandriai vértanú szűz kultusza a 10. század környékén. Katalin egyik legrégebbi ábrázolása a San Lorenzo al Verano bazilikában van, ahol egy glóriás női figurát ábrázoltak, CATERINA felirattal, ez pedig egy sorozat része volt: Lőrincsel, Andrással és János evangélistával együtt szerepelt.<sup>124</sup> A Cyriaca katakombában a névadó szentet és Szűz Máriát Katalinnal együtt ábrázolták. Ezeket a képeket feltehetően a 11. század környékén készítették.<sup>125</sup>

Katalin kultusza Normandiában a 11. század elején jelent meg, nem sokkal később, mint Itáliában. Katalin kultuszának a nyomait nem a liturgikus forrásokban találjuk meg először, hanem az ereklyéjét említik Rouen újonnan alapított, a Szentháromságnak és Szűz Máriának szentelt kolostorában, valamint a 8–11. század között egy legenda is született ezen a környéken. A kolostort 1030-as évek környékén Goscelyn, Rouen és Arques *vicomte*ja és felesége,

---

<sup>116</sup> Bronzini, G. B., *La Leggenda di S. Catherina*, 299.

<sup>117</sup> Chronopoulos, T., *The Passion of St Katherine*, 54.

<sup>118</sup> Orbán, A. P., *Vitae*, I. XII–XIV.

<sup>119</sup> Walsh, C., *The cult of St Katherine*, 155.

<sup>120</sup> Chronopoulos, T., *The Passion of Katherine*, 62.

<sup>121</sup> D'Angelo, E., *Pietro suddiacono napoletano*, 349.

<sup>122</sup> Néhány szövegben pedig Athanasiusként jelölik a fordítót, talán azért, mert összekeverték a görög legenda fordítójával. Chronopoulos, T., *The Date and Place*, 79.

<sup>123</sup> Walsh, C., *The cult of St Katherine*, 54–57.

<sup>124</sup> Walsh, C., *The cult of St Katherine*, 48.

<sup>125</sup> Uo. 48–51.



Emmeline alapította. A 12. század elején Katalin ereklyéinél történt csodák hatására Saint-Catherine-du-Mont-de-Rouen néven kezdenek hivatkozni a kolostorra. Az ereklyéket a fennmaradt források<sup>126</sup> szerint egy Simeon nevű görög szerzetes hozta magával a Sínai-hegyi monostorból, mikor alamizsnáért folyamodott II. Richárd herceghez (996–1026).<sup>127</sup>

Katalin ereklyéinek a megérkezése az első apát, Isembert idejére tehető, az 1030-as vagy az 1040-es évekre, legkésőbb 1047-re. A kultusz elősegítésére a kolostor egy szerzetese, Ainarð 1046/1047 előtt Katalin tiszteletére zsoltosmát is írt, amely mára elveszett. Viszont fennmaradt a 11. század második feléből Katalin roueni csodáinak a gyűjteménye két kéziratban, melyek tartalmazzák Katalin *passióját*, ereklyéi *translatióját* és huszonnégy csodáját.<sup>128</sup> Szent Katalin legendájának egy verziója, az úgynevezett Vulgata (BHL 1663) és ennek egy rövidített verziója (BHL 1663a)<sup>129</sup> a legújabb kutatások alapján valamikor a 8. század vége és a 11. század utolsó negyede között készülhetett észak-francia területeken vagy Németalföldön.<sup>130</sup> Hamarosan egész Európában népszerű lett ez a verzió, a legtöbb másolat a 12–15. század között készült róla.<sup>131</sup> A Vulgatára épül többek között Jacobus de Voragine *Legenda Aureája*.<sup>132</sup> Feltehetően Nyugat-Európában került a legendába az a motívum, amely szerint olaj csöpögött Katalin csontjaiból.<sup>133</sup>

Szent Katalin angliai kultusza 1066 után vett lendületet. A régebbi angol történetírás egyértelműen a normann hódítás hatásának tulajdonította Katalin kultuszának az elterjedését, ezt arra alapozva, hogy Hódító Vilmos Anglia 1066-os elfoglalása után jelentős területeket adományozott a roueni Szentháromság-kolostornak. Azonban ezek az adományok – összehasonlítva más kolostoroknak tett adományaival – egyáltalán nem olyan bőkezűek, mint ahogyan első pillantásra látszanak. Korábban a kereszties hadjáratoknak is jelentős szerepet tulajdonítottak Katalin kultuszának az elterjesztésében, de ezeknek sem volt olyan számottevő szerepe, noha mindenképp hozzájárultak a keleti szentek megismeréséhez.<sup>134</sup>

---

<sup>126</sup> A roueni Szentháromság kolostor egy névtelen szerzetesének beszámolója a 11. század végéről, Flavigny Hugó krónikája és a *Chronicon Triplex*. I. Walsh, C., *The cult of St Katherine*, 73.

<sup>127</sup> Lewis, K., *The Cult of St Katherine*, 51.

<sup>128</sup> Lewis, K., *The Cult of St Katherine*, 52; Walsh, C., *The Cult of St Katherine*, 63–88; Walsh, C., *The Role of the Normans*, 19–27.

<sup>129</sup> Katona L., *Alexandriai Szent Katalin*, 7.

<sup>130</sup> Chronopoulos, T., *The Date and Place*, 86–87.

<sup>131</sup> Chronopoulos, T., *The Passion of Katherine*, 212.

<sup>132</sup> A Vulgatán kívül a forrásának tekinthető a két montecassinói szöveg, az Arechis-féle szöveg, illetve Vincent de Beauvais *Speculum Historiale*jának Katalinra vonatkozó részei. Ld. Kardos Gy., *Alexandriai Szent Katalin*, 19.

<sup>133</sup> Chronopoulos, T., *The Date and Place*, 79.

<sup>134</sup> Walsh, C., *The Cult of St Katherine*, 97–100.

Katalin angliai kultuszára a legkorábbi hivatkozás a winchesteri kalendáriumban található,<sup>135</sup> ami bizonyosan az 1060-as évek előttre datálható, de talán már az 1030-as években elkészült. A korai datálás azért lenne jelentős, mert akkor Katalin roueni és angol kultusza nagyjából egyszerre indult. Valószínűleg Winchesterben készülhetett, az 1090–1110-es években az egyik legkorábbi angliai Katalin-legendát tartalmazó kézirat (amely a Vulgata alapján készült).<sup>136</sup> A 12. század végéig leginkább Dél-Angliában találkozhatunk Katalin kultuszával, innen terjedt el később az egész országban.<sup>137</sup>

Szent Katalin kultuszának bizonyítékai hiányoznak a Német-Római Birodalomból 1000 előtt, a 11. századi tiszteletre is csak szórványos adatok vannak, csupán a salzburgi, regensburgi és bambergi kalendáriumok említik, a 12. századtól kezdve azonban gyakoribban szerepel kalendáriumokban. Feltehetően már a 11. században volt egy patrocíniuma (Werden), de valójában a 12. századra datálható az első néhány neki dedikált egyházi épület. Úgy tűnik, hogy a premontrei rend különösen támogatta a tiszteletének felfutását. A legkorábbi ábrázolása a 12. század végéről maradt fenn, kultusza jelentősen csak a 13. századtól indult a német területeken.<sup>138</sup>

### **1.2.3. Szent Borbála**

Szent Borbála a 4. század elején, Maximianus császár idején szenvedett vértanúságot. Borbála legendájának számos verziója létezik, ezekben azonban a mártírhalál helyszíne nem egyezik: a különböző variánsok alapján lehetett Nikomédiában, Héliopoliszban, Toszkánában vagy Rómában is.<sup>139</sup> Borbála története a többi vértanú szűz legendájához hasonlóan toposzokból épül fel: főbb elemei megtalálhatóak Krisztina, József és Assenath legendájában is. Szent Krisztina és Szent Borbála legendája között nagyon sok hasonlóság van, Krisztina is nemes szülők gyermeke, valamint az apja ugyanúgy bezárja egy toronyba. Danae története is kiolvasható a legendából, a villámlás általi halál György legendájában is szerepel.<sup>140</sup> Szent Borbála legendája feltehetően a 7. században keletkezhetett Egyiptomban,<sup>141</sup> ahol egy kopt bazilikát is szenteltek

---

<sup>135</sup> A kézirat: BL, MS Cotton Vitellius E.xviii, fol. 7r.

<sup>136</sup> Walsh, C., *The Cult of St Katherine*, 101–106.

<sup>137</sup> Lewis, K., *The Cult of St Katherine*, 53–62.

<sup>138</sup> Pötzl, W., *Die Verehrung*, 170–171.

<sup>139</sup> AASS Dec. 564.

<sup>140</sup> Weyh, W., *Die syrische Barbara-legende*, 43., Wolf, K., *Saint Barbara*, 3–5.

<sup>141</sup> Costelloe, M. J., *Barbara, St.*, 86.

neki.<sup>142</sup> A szakirodalomban elterjedt az a nézet, hogy feltehetően már korábban is tisztelték a szentet, mivel a 4–5. században Edessza monostorának ő volt a patrónusa.<sup>143</sup> Valójában az edesszai Borbála-monostorra 1191-ből származik az első adat, így még ha a monostor valóban 4. századi is,<sup>144</sup> korántsem biztos, hogy a kezdetektől Borbála volt a védőszentje.

A 9. századtól jelennek meg ereklyéinek a felfedezéséről és translatiójáról szóló történetek a keleti (szír), a görög és a latin kéziratokban.<sup>145</sup> Weyh szerint a BHG 213/14,<sup>146</sup> a BHG 215, Metaphrastes *Menológium*ában szereplő *Martyrium beatae Barbarae* (BHG 216) és Damaszkuszi Szent János *Laudatio sanctae Barbarae*-ja (BHG 217) ugyanarra az eredetire megy vissza. Ezek közül a legősibb verzió a BHG 215, amely a 14. századi, jelenleg az Österreichische Nationalbibliothek-ben őrzött, *Codex Hist. gr. 61.* jelzetet viselő és a 12. századi *Codex Messinensis 76.* jelzetű kéziratokban maradt fenn.<sup>147</sup> A legtöbb legendával szemben ez a verzió nem tartalmazza a történet elején a keresztények kivégzését leíró részeket, valamint hiányoznak a Borbála apjára vonatkozó pejoratív megjegyzések is, mivel a leírás szerint szerette az apja. Fontos különbség még, hogy ebben a verzióban Borbála ajtaját az apja egy pecsétgyűrűvel pecsételte le, nem pedig kulcsra zárta. Csak ez a két szöveg tartalmazza továbbá a görög szöveg hagyományban, hogy Borbála egy hirtelen megnyíló kútban keresztelkedett meg, a többi, későbbi történetben Borbála keresztelkedése a toronyba visszavezető úton történik, a bálványokkal szembeni ellenállása következtében. Az eredeti verzióban valószínűleg nem szerepelt Julianna története, akit egy katona ölt meg, csupán azonos ünnepnapjuk miatt szerepel Borbála későbbi legendájában.<sup>148</sup>

Metaphrastes legendaverziójában már megjelenik a keresztények üldözése és topográfiai adatokat is közöl Dioscorus lakhelyéről. Emellett megemlíti, hogy Juliannával együtt halt vértanúhalált. Hasonlóan a BHG 213/214-hez, Borbálát az apja, Juliannát egy katona fejezi le, a prefektus és Dioscuros büntetésként tűz által elpusztulnak. Metaphrastes szerint az ajtó, amellyel bebörtönözték Borbálát, csavarozott és pecsételt volt (nem kulcsra zárt). Ezen verzió szerint Borbála azért akart három ablakot a toronyra, mert szebb volt, nem pedig azért, mert már

---

<sup>142</sup> Wolf, K., *Saint Barbara*, 1.

<sup>143</sup> Uo., Cazelles, B., *A Lady as Saint*, 102.

<sup>144</sup> Carlson, T. A. et al., “St. Barbara – *ⲗⲉⲛⲁⲓⲁ ⲛⲉⲛⲁⲓⲁ ⲛⲉⲛⲁⲓⲁ*”

<sup>145</sup> BHO 132–134; BHG 213–218; BHL 913–971; BHL Suppl. 110–114.

<sup>146</sup> Viteau, J., *Passions des Saints Écaterine*, 89–105.

<sup>147</sup> Weyh, W., *Die syrische Barbara-legende*, 12.

<sup>148</sup> Wolf, K., *Saint Barbara*, 6–8.

megérintette a kereszténység.<sup>149</sup> Damaszkuszi Szent János *Laudatio Sanctae Barbarae*-ja (BHG 217) különbözik a korábban említett verzióktól, mivel e szerint Borbála már keresztény volt, amikor meg akarták házasítani, ám ő Krisztus jegyeseként szűz akart maradni. Számos egyéb részlet azonban kimaradt, például Borbála ujjja vagy lába lenyomatának a leírása, és a pásztorokról sincs szó. Viszont van benne egy olyan rész, amikor Borbála azért imádkozik, hogy legyen egy olyan hely, ahol az ereklyéi megőrződnek. Az eltérések ellenére a legenda magja nagyon közel áll a 11. századi *Codex Vaticanus 866.*-hoz (BHL 215), ezért Weyh úgy gondolja, hogy a BHG 217 és a BHL 215 ugyanabból a mintából ered, amelyet ő a 8. század elejére datált.<sup>150</sup>

Feltehetően Borbála legendájának a keleti verziói a görög legendákból merítenek. Weyh a keleti legendák közül egy szírt vizsgált meg (a BHO 134-et). Ez tartalmaz bizonyos elemeket a BHG 213/14-ből, például szerepel benne Julianna, a keresztények üldözése, valamint megemlíti, hogy megölték Borbála apját és a prefektust is. A BHO 134-nek vannak azonban olyan elemei, amelyek régebbiek és eredetibb verziót őriztek meg a BHG 213/214-nél. Ilyen elem az, hogy Dioscuros szerette a lányát,<sup>151</sup> valamint az is, hogy az ajtót lepecsételték. A BHO 134 tartalmaz olyan elemeket is, amelyek nincsenek benne a görög verziókban. Például Dioscuros otthona, Dalason, Aliopolis provinciában van, 12 mérföldre Antiochiától, míg más verziók Euchaitát választják kiindulási pontként és a prefektus Alparosban él, nem pedig Héliopoliszban (amire valószínűleg az Aliopolis utal). A BHO 134 szerint a két áruló pásztor és a nyája sáskává vált, más verziók szerint pedig kővé. A BHO 134 szerint nem tűz emésztette el Borbála apját, hanem jégeső, és nem tartalmazza a Valentinianus-epizódot és az ereklyéi történetét. A BHO 133 nagyrészt ugyanaz, mint a 134, azonban másként kezdődik. A BHO 133 szerint Maximianus idején történtek az események, a BHG 213/214-hoz hasonlóan megadja, hogy Dioscuros görög volt és egy Heliopolis nevű város mellett, Glasiusban, 12 mérföldre Euchaitától lakott. A BHO 133 nem tartalmaz utalást a fürdőben Borbála lábnyomára és az újszövetségi keresztelés-Keresztelő Szent János hivatkozásra. A BHO 133 szerint azonban tűzben halt meg mind Dioscuros, mind a prefektus, nem jégesőben. Borbála megszégyenítéséről azt írja, hogy amikor meztelenül végig kellett mennie az utcán, akkor az Úr megjelent kerubok

---

<sup>149</sup> Wolf, K., *Saint Barbara*, 8.

<sup>150</sup> Weyh, W., *Die syrische Barbara-legende*, 30–31.

<sup>151</sup> Csak a BHG 215-ben van meg ezen kívül.

húzta szekéren és fehér ruhába öltöztette Borbálát, azonban ez a részlet Weyh szerint egy későbbi jellemző.<sup>152</sup>

Borbála legendáinak a latin verziói is a görög legendákon alapulnak, ám nem lehet egy közös forrást meghatározni, illetve az is bizonytalan, hogy mikor érkezett meg nyugatra a legenda. Annyi azonban bizonyosnak tűnik, hogy Borbálát már a 9. század előtt tisztelték, mivel János diakónus a Nagy Szent Gergelyről írott művében (IV. könyv 89.) hivatkozott rá.<sup>153</sup> A 12. századtól ünnepelték a december 4-i ünnepnapját. Az ünnepe eredetileg nem volt benne a *Martyrologium Hieronymianum*-ban korai verzióiban, ám a *Breviarium Richenoviense* Rómába helyezi a mártírhalálát, talán a Rómában lévő ereklyéje miatt.<sup>154</sup> Az első ábrázolása, a római Santa Maria Antiqua-ban egy 8. századi freskón látható. Beda Venerabilis 720 körüli mártírológiumában eredetileg nem szerepelt az ünnepe, csak a későbbi redakcióban. Borbála ünnepe Hrabanus Maurus mainzi és Ado bécsi érsek mártírológiumaiban található meg legkorábban. Ado – a szír, a görög és a nyugati forrásokkal szemben – december 16-ra, Toszkánába helyezte Borbála halálát, ami Gaiffier szerint az *Antiocia* szó félreolvasása lehet *Intuscia*-ra.<sup>155</sup> A párizsi Saint-Germain-des-Prés kolostor szerzetese, Usuard átvette Toszkánát Adotól és az általa megadott december 16-i ünnepnapot is. Később ez a munka vált a többi római mártírológium alapjává, valamint ez az alapja XII. Gergely mártírológiumának (1584) is, ám ez utóbbi december 4-et adja meg vértanúság dátumaként, és Nikomédiát annak helyeként.<sup>156</sup>

Nikomédia mint mártírhely a forrásokban nem bukkan fel a 11. századig. Gaiffier szerint ennek az az oka, hogy Borbála legendájának bizonyos verziói szerint Szent Julianna társaságában halt meg, Maximius idején pedig létezett egy nikomédiai Julianna.<sup>157</sup>

A legenda legelterjedtebb és a legrégebb latin verziója (BHL 913) a 9. századból származik. A latin verziók nagyon sok részletben különböznek egymástól: a keresztelés alapján két fő csoportba tudjuk osztani 1) a Mombritius-féle (BHL 914) alapján Borbála önmagát

---

<sup>152</sup> Weyh, W., *Die syrische Barbara-legende*, 24; Wolf, K., *Saint Barbara*, 10–11.

<sup>153</sup> Wolf, K., *Saint Barbara*, 11.

<sup>154</sup> Wolf, K., *Saint Barbara*, 12.

<sup>155</sup> Gaiffier, B., *La légende*, 40.

<sup>156</sup> Wolf, K., *Saint Barbara*, 14–15.

<sup>157</sup> Gaiffier B., *La légende*, 40–41.

keresztelte meg egy halastóban 2) a *Legenda Aurea* (BHL 916) alapján Órigenészért küldetett, akinek a követe megkeresztelte.<sup>158</sup>

Szent Borbála ereklyéinek a története zavaros, mivel különböző legendaváltozatok más-más történetet mondanak el a translatiójáról. Az egyik verzió szerint a csontjai keletről érkeztek Konstantinápolyba majd onnan Velencébe és Torcelloba kerültek,<sup>159</sup> míg egy másik verzió az ereklyéket Kijevbe helyezi, Johannes Wakerzeel szerint pedig Rómában voltak a relikviák.<sup>160</sup> Az *Annales sancti Bavonis Gandensis*<sup>161</sup> pedig arról számol be, hogy Erembold, aki később a genti Szent Bávó monostor apátja lett, 985-ben ereklyéket hozott az apátságba, köztük Borbáláét is. 1150-ben Borbála ereklyéjének egy részét Brugge-be vitték. Borbála ereklyéinek a korai jelenléte magyarázhatja a szent népszerűségét Németalföldön.<sup>162</sup>

Borbála legendája eredetileg nem szerepelt a *Legenda Aurea*-ban, hanem később adták hozzá. Mombritius szerint Borbála Héliopoliszban, a keresztényüldözések idején halt meg, míg a *Legenda Aurea* szerint Nikomédiában, s ez nem említi a keresztényüldözéseket. A *Legenda Aurea*-ban a pásztor kővé változott, az állatai pedig sáskává, míg Mombritiusnál a pásztor és az állatok is egyaránt kővé változtak.<sup>163</sup>

#### **1.2.4. Szent Dorottya**

Szent Dorottya a legendája szerint 287. vagy 304. február 6-án (vagy 12-én) szenvedett vértanúhalált Theophiliusszal együtt Kappadókiában, Diocletianus császár idején. Személye a görög tradícióban ismeretlen.

A szent első említése a *Martyrologium Hieronymianum*-ban található, amelyet az 5. század második felében állítottak össze Itáliában, azonban ebben csak annyit említenek, hogy Dorottya és Theophilius február 6-án Achaiában szenvedett vértanúhalált. A szent vértanúságának helyeként általában Kappadókia van megadva. A legendája első ismert változata Szent Aldhelm (639–709) *De laudibus virginitatis* című traktátusában van, amit Hildelitha apátnőnek címzett a Barking apátságba. A mű sokat kölcsönzött Ciprián, Ambrus, Jeromos és Ágoston szüzességről írott műveiből: felmagasztalta a szüzességet, azután közölt számos

---

<sup>158</sup> Az Origenész-történetzsal beemelése a legendába egy bizonyos Péter diakónus tollából származhat, aki legendát (BHL 921) és himnuszt is írt Borbálához. Wolf, K., *Saint Barbara*, 20.

<sup>159</sup> BHL 922–924.

<sup>160</sup> Wolf, K., *Saint Barbara*, 22.

<sup>161</sup> MGH SS II. 185–191.

<sup>162</sup> Wolf, K., *Saint Barbara*.

<sup>163</sup> Wolf, K., *Saint Barbara*, 16–18.

legendát női és férfi szűz szentekről, hogy az apácákat a szűzi életre bátorítsa. Ezen szentéletrajzok egyike Dorottya története. Az első ezredfordulóig több mártírológiumban szerepel Dorottya és Theophilus ünnepe, így Beda Venerabilisnél, a Lyoni Névtelennél és Lyoni Florus diakónusnál (850 körül) is, bár elég kevés információ szerepel a vértanúról. Hrabanus Maurus (843–854) mainzi érsek mártírológiuma már bővebben leírja Dorottya történetét: ebben már szerepel, hogy a két testvérét, Krisztát és Calisztát egy fazéknyi forrásban lévő folyadékba vetették. Ezen kívül a vértanúsága szerepel még a már említett Ado, Notker és Usuard mártírológiumában is.<sup>164</sup> Kultuszának egyéb jelei (patrocíniumok, művészeti alkotások) hiányoznak a 14. századig.

A különböző legendaváltozatok (BHL 2321–2325) Dorottya szenvedéstörténetéről a 11. századtól kezdtek el terjedni.<sup>165</sup> A legendának alapvetően két fő verziója van: a BHL 2323 és a BHL 2324. A BHL 2323 hosszabb, mint a BHL 2324, és korábban is készült. A hosszabb verzió nem tartalmazza Dorottya szüleinek a nevét, sem menekülésüket Rómából, sem Dorottya keresztelkedését, sem pedig a mártíromságának dátumát. Viszont a legendában az erényei és a szent élete kellően ki vannak hangsúlyozva – a szüzességét ugyanakkor nem emelték ki annyira ebben a verzióban, ám azt igen, hogy visszautasította a pogány áldozatot. Jellemző erre a változatra, hogy számos párbeszéd található benne és a szöveg jelentős része foglalkozik Teophiliusszal. A kínzásáról az derül ki, hogy némi alkudozás után egy állványra rakják, majd lefejezik a testvéreit, majd újra állványra rakják, megkínózzák égő fáklyákkal, ököllel verik az arcát, végül lefejezik. Dorottya halála után egy négyéves gyermek angyal jelent meg rózsákkal és almákkal a kosarában.

A BHL 2324 vált Szent Dorottya legnépszerűbb legendaverziójává. Ennek az az oka, hogy ez a verzió szerepel a *Legenda Aurea* későbbi szerkesztéseiben.<sup>166</sup> A történet Maximianus és Diocletianus idején zajlott keresztényüldözésekkel kezdődik. Dorus és Thea a két lányával a caesareai Kappadókiába menekült, itt jött világra a harmadik gyermekük, Dorottya. A gyereket születése után titokban megkeresztelte egy püspök. Dorottya gyönyörű fiatallá cseperedett, így Fabricius, a prefectus belészeretett. Dorottya azonban visszautasította a közeledését, mivel ő Krisztus jegyese volt. A dühös Fabricius erre forró olajjal teli üstbe vetette, de a leendő szent sértetlen maradt. Ezután börtönbe küldte Dorottyát éhezni, ám az angyalok

---

<sup>164</sup> Wolf, K., *Saint Dorothy*, 2–3.

<sup>165</sup> Boesch Gajano, S., *Santa Dorotea*, 17.

<sup>166</sup> Wolf, K., *Icelandic legend of Saint Dorothy*, 9–10.

táplálták őt. Fabricius azzal fenyegette Dorottyát, hogy ha nem tiszteli a bálványt, akkor megkínozza. A bálvány egy oszlopon állt, ám az angyalok összetörték azt. Ezután Fabricius parancsot adott, hogy Dorottyát a lábánál fogva lógassák fel egy kínzófára, a testét vaskampóval tépték, ütötték, majd fáklyákat kötöztek a mellére. Dorottya újra börtönbe került, de másnapra eltűnt az összes sebe. Ekkorra Szent Dorottya két testvére elhagyta a kereszténységet, így Fabricius megkérte őket, hogy győzzék meg Dorottyát, ehelyett Christa és Calista tért meg. A két lányt így a hátuknál Fabricius összeköttette és tűzre vetette őket. Ezt követően Dorottya újra hitét tette Krisztus mellett, így a pribékek újból megverték, de másnapra újra eltűntek a sérülései, így Fabricius megparancsolta Dorottya lefejezését. A kivégzőhely felé menet Dorottya találkozott Theophiliusszal, a birodalom főjegyzőjével, aki gúnyolódva megkérte Dorottyát, hogy küldjön rózsát és almát a jegyese kertjéből. Bár tél volt ekkor, Dorottya megígérte.

Midőn megérkezett a vesztőhelyre, könyörögve fohászkodott az Úrhoz mindazokért, akik nevének tiszteletére kínszenvedésének emlékét megülik, hogy szabadítsa meg őket minden gyötrelemtől, különösképpen a megszegyenítéstől, a szegénységtől és a hamis vádaktól, s hogy életük végén töredelmet és minden bűnükre bocsánatot nyerjenek. S főként a szülő asszonyok érezzék fájdalmaikban gyors megkönnyebbülést, ha nevét segítségül hívják. Íme, szózat hallatszott a mennyből: „Jöjj, választottam, minden, amit kértél, meghallgatást nyert.”<sup>167</sup>

Egy mennyei hang (Krisztus) köszöntötte Dorottyát jegyeseként. Majd egy mezitlábás gyermek jelent meg egy almákat és rózsákat tartalmazó aranykosárral és felajánlotta Dorottyanak, ám a szűz megkérte a gyermeket, hogy vigye azt Theophiliusnak. Dorottyát lefejezték, Theophilius pedig megtért a város lakosságának a felével együtt. Új hite miatt a főjegyzőt is megkínozták és megölték.

A Jacobus de Voragine által szerkesztett *Legenda Aurea* eredetileg nem tartalmazta Dorottya legendáját. Ennek a fő oka az lehetett – amellet, hogy Jacobus működésekor még nem volt népszerű Szent Dorottya –, hogy a legenda számos mágikus elemet tartalmazott, mint a szegénységtől és bűnöktől való megszabadítást.<sup>168</sup>

Szent Dorottya legendája később alakult ki, mint a fent említett vértanú szüzek legendái, így valószínű, hogy számos motívumot kölcsönzött a korábbi történetekből. Ez persze

---

<sup>167</sup> LA 73. (Madas Edit fordítása)

<sup>168</sup> Reames, S. L., *The Legenda Aurea*, 160.



természetes folyamat a hagiográfiában, főként az olyan szentek esetében, akiknek az élettörténete ennyire hasonló.

\*

A Földközi-tenger keleti részén, Kis-Ázsiában, Afrikában mártírhalált halt szüzek történetei a 11. századtól kezdtek népszerűvé válni, párhuzamosan más keleti szentek legendájával, például Szent Györgyével együtt. Mindamellett, hogy a vértanú szüzek kultuszának népszerűsége kapcsolatban van azzal, hogy a 12. századtól a nők egyre inkább részt vettek a vallásos életben, kultuszuk európai elterjedését összekapcsolták a keresztes hadjáratokkal. A szakirodalomban úgy vélték, hogy a Szentföldről hazatért katonák terjesztették el a tiszteletüket Európában, azonban ez az álláspont csak kiegészítésekkel fogadható el, a folyamat valószínűleg sokkal összetettebb volt.<sup>169</sup> Nincsen sok adatunk arra, hogy bárki, aki keleten megismerkedett valamelyik mártír szűz történetével, visszatérve meghonosította volna kultuszát.<sup>170</sup> Például Antiochia 1098-as elfoglalása idejéből nincsen egyértelmű bizonyítékunk Szent Margit antiochiai tiszteletére.<sup>171</sup> Valószínűbb az a feltételezés, hogy Szent Margit ereklyéi Bizáncból terjedtek el, ahová a 8. században kerülhettek.<sup>172</sup> A keresztes hadjáratok és a keleti szentek kultusza annyiban mindenképpen összekapcsolódik, hogy a hadjáratok hozadékaként az emberek nyitottabbak lettek a keleti szentek, illetve a keleti történetek iránt. A kora keresztény vértanúk kultusza megélenkült a muszlimok által elfoglalt területeken is, már közvetlenül az arab hódítás után. Józsué, az oszlopos szerzetes krónikája (775k.)<sup>173</sup> szerint az ő korában hasonlóan kínozták hitük miatt az Abbaszidákkal szembeszegülőket, mint az ókeresztény mártírokat. A közel-keleti keresztények a 8. század után már nem a konstantini keresztény birodalom letéteményeseinek, hanem az első vértanúk örököseinek tartották magukat.<sup>174</sup>

Nemcsak a közel-keleti keresztények között váltak népszerűbbé az ókeresztény vértanúk, hanem a 11. századtól Európa nyugati felén is. A kultusz terjesztése az egyháznak is érdekében állt, mivel népszerűsíteni akarta a keresztes hadjáratokat és embereket toborozni hozzá, ehhez pedig jó eszköz volt a vértanú szüzek kultuszának ápolása. Tracey R. Sands szerint számos népszerű vértanú szüzet olyan jelentős keresztény központokhoz kapcsoltak, amelyek

---

<sup>169</sup> Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*, 14.

<sup>170</sup> Walsh, C., *The cult of St Katherine*, 100.

<sup>171</sup> Dresvina, J., *A Maid with Dragon*, 14.

<sup>172</sup> Ross, M. C. – Downey, G., *A Reliquary of St Marina*, 42.

<sup>173</sup> A Zuqnin krónika; *Chronique de Denys de Tell-Mahré: Quatrième partie*.

<sup>174</sup> Sahner, C., *Old martyrs, new martyrs*, 89–90.

az iszlám uralma alá kerültek. Így az ő legendájukat – legalábbis a közönség egy része – értelmezhetette az iszlám feletti szimbolikus győzelemként, vagy a muszlimok által elfoglalt területek visszafoglalásának előjeleként. A mártír szüzek legendáiban a gyengébbnek látszó keresztény (nő) legyőzi erős pogány ellenfelét, és mártírként Jézus mellett örök életet nyer. Ezek a történetek azt szimbolizálhatták, hogy a keresztes hadjáratok résztvevői hogyan viszonyuljanak az iszlám terjeszkedéséhez.<sup>175</sup> Mindemellett a női szentek tiszteletének a növekedése szoros kapcsolatban áll a nők szerepének fokozatos megváltozásával. Mária elmélyültebb tisztelete a nők pozitívabb megítéléséhez vezetett a 12. századtól, így a női szentek kultusza is növekedésnek indult. A késő antik, azon belül főként a közel-keleti származású női vértanúk kultuszának a növekedése egy komplex kérdés, amely értelmezhető mind a női szentek tisztelete iránti megnövekedett érdeklődés, mind a keleti szentek kultusza felé való nyitás szempontjából.

---

<sup>175</sup> Sands, T. R., *The Company She Keeps*, 1, 19.

## 2. fejezet – A kultusz megjelenése és kifejlődése Magyarországon (1100k.–1235)

Ebben a fejezetben főként Szent Margit kultuszának megjelenésére koncentrálok, mivel az ő tisztelete majdnem száz évvel megelőzte Szent Katalinét, s még többel a másik két szentét. A fejezet időbeli felső határa a koldulórendek megjelenése Magyarországon. Korai magyar történelemről lévén szó, igyekszem minden, a témára vonatkozó forrást felhasználni. Mivel számos kutató foglalkozott a témával, vagy érintette a kérdést, ebben a fejeztben gyakran utalok historiográfiai vitákra. A fejezet főként arra próbál választ találni, hogy mikor jelent meg Antiochiai Szent Margit kultusza Magyarországon, valóban volt-e kultusza már a 11. században, s mi motiválta Álmos herceg egyházalapításait?

### ***2.2. Álmos herceg egyházalapításai***

Elsőként Antiochiai Szent Margit kultusza jelent meg a középkori Magyarországon. Ennek a témának a közelmúltban monográfiát szentelt Orbán Imre,<sup>176</sup> de nem tűnik haszontalannak újra ráirányítani a figyelmet a problémakörre, a modern nyugati szakirodalom bevonásával. Így ez az alfejezet a szent kultuszának a megjelenésével foglalkozik, illetve ezzel összefüggésben az Álmos herceg által alapított dömösi prépostság és meszesi apátság létrejöttére koncentrálok.<sup>177</sup> Emellett szükséges áttekinteni a herceg indítékait is a dömösi és a meszesi Szent Margit egyházak alapítására. Orbán Imre ugyanis felvetette, hogy Álmos herceg a sárkányt legyőző Szent Margitot azért választotta a prépostság védelmezőjének, mert az alkalmatlan király elleni küzdelmet szimbolizálta.<sup>178</sup>

#### ***2.2.1. Szent Margit kultusza Magyarországon Álmos herceg kolostoralapításai előtt***

Álmos herceg, Könyves Kálmán király öccse, két egyházat alapított Antiochiai Szent Margit tiszteletére: a dömösi prépostságot és a meszesi apátságot. Az alapítások pontos időpontjára nincsen adatunk, annyi bizonyos, hogy a Képes Krónika a herceg jeruzsálemi zarándokútja

---

<sup>176</sup> Orbán I., „*Ecce iam vici mundum!*”

<sup>177</sup> A dömösi királyi udvarházról és a prépostság alapításáról már számos munka született, így azt részleteiben (pl. a dukátus kérdése, a prépostság anyagi javakkal való ellátása stb.) nem tárgyalja a dolgozat. Legújabban Thoroczkay Gábor írt róla kutatástörténeti összefoglalót. Ld. Thoroczkay G., A dömösi prépostság története, 409–433. Ill. Benkő E., *Udvarházak és kolostorok, 728–733*; F. Romhányi B., *Kolostorok*.

<sup>178</sup> Orbán I., Miért éppen Margit? 42–50; Orbán, I., „*Ecce iam vici mundum!*” 105–111.

(1107–1108) után tárgyalja a dömösi egyház felszentelését. Orbán Imre véleménye szerint Margit már meglévő magyarországi kultuszának kiemelkedő állomása a két hercegi alapítás.<sup>179</sup> Vizsgáljuk meg Szent Margit 11. századi hazai kultuszát!

Szent Margit ünnepe a kötelezően ünneplendő napok között nem szerepelt a Szent László-kori szabolcsi zsinat vonatkozó határozatában, ahogyan Szűz Mária ünnepein kívül egyetlen női szent ünnepe sem.<sup>180</sup> A szakirodalom a névadást, az okleveles adatokat, a patrocíniumokat és a liturgikus könyvek szövegeit tekinti a 11. századi kultusz nyomának.<sup>181</sup>

Elsőként a személynevekre tekintve máris negatív eredményt kapunk. A királyi család névadásában ugyanis nincsen biztos adatunk arról, hogy bármely hercegnőt Margitnak kereszteltek volna III. Béla leánya előtt.<sup>182</sup> A fennmaradt, – bár csekély számú – oklevélből úgy tűnik, hogy a középkori magyarországi névadásban egyáltalán nem jelent meg a 12. század előtt a Margit név. Az első olyan Árpád-kori diploma, amelyben a névvel találkozunk, egy 1152. évi, királyi pecséttel ellátott magánoklevél,<sup>183</sup> amelyet *Margaretha* úrnő adott ki. Azt nem tudjuk, hogy az úrnő magyar vagy külföldi származású volt-e, ahogy azt sem, hogy hány éves lehetett a végrendelkezéskor, de feltehetően a 12. században született.

Az oklevelekre térve a korai kultusz bizonyítékaként említik<sup>184</sup> Szent László egy 1082. évi diplomáját. Az oklevél a veszprémi Szent Mihály-templom birtokösszeírása, e szerint az egyház birtokának egyik határjele egy Szent Margit egyház mellett (*iuxta basilicam sancte Margarethe*)<sup>185</sup> található. Azonban már a 19. században bebizonyosodott az oklevélről, hogy hamisítvány.<sup>186</sup> Legújabbán Karlinszky Balázs foglalkozott a datálásával: véleménye szerint a 14. században, feltételezhetően 1324 és 1327 között került sor az oklevél összeállítására.<sup>187</sup> Az

---

<sup>179</sup> Orbán, I., „*Ecce iam vici mundum!*” 107–109.

<sup>180</sup> Závodszy L., *Szent István*, 78–79; DRMH 58. – magyar fordítása: ÍF 158–159.

<sup>181</sup> Orbán, I., „*Ecce iam vici mundum!*” 107–110.

<sup>182</sup> Kristó Gy., *Korai magyar történeti lexikon: Árpádok genealógiai táblázat*. (A táblázat Kristó Gyula és Makk Ferenc munkája.) Vö. Zsoldos A., *Az Árpádok és alattvalóik*. Függelék, genealógiai táblázat. – III. Ince pápa 1208-as oklevele említést tesz II. András Margit nevű nagynénjéről, azonban nem tudni, hogy anyai vagy apai ágon voltak rokonok. Wertner Mór II. Géza király lányaként azonosította. Wertner M., *Az Árpádok családi története*, 351. Illetve akár III. István lánya is lehetett. Margit személyéről bővebben ld. Neumann T., Egy morva „herceg”, 18–19.

<sup>183</sup> RA I. 82. a kiadások felsorolásával – Az oklevél helyéről a 12. századi hazai oklevéladásban: Kumorovitz L. B., A középkori magyar „magánjogi” írásbeliség, 11. és Kubinyi A., Királyi kancellária, 81; Fehértói K., *Árpád-kori személynévtár*, 516.

<sup>184</sup> Orbán, I., „*Ecce iam vici mundum!*” 106. Orbán, I., Miért éppen Margit? 45.

<sup>185</sup> DHA 81.

<sup>186</sup> Fejérpataky L., *A királyi kancellária*, 12., Pauler Gy., *A magyar nemzet története*, II. 756; RA I. 21.

<sup>187</sup> Karlinszky B. P., *A veszprémi káptalan a középkorban*, 23.

első hiteles adat Szent Margit veszprémi egyházára csak egy 1240 után keletkezett oklevélben található (*ecclesie sancte Margarethe*). A szakirodalom az oklevél datálására 1318-at javasol,<sup>188</sup> ami alapján valószínű, hogy az egyház és a Szentmargitszege veszprémi városrész az Árpád-korból származik, de feltehetően annak a kései periódusából.<sup>189</sup>

A veszprémi mellett a Zala megyében fekvő hahóti monostort tartják még 11. századi alapítású Szent Margit-egyháznak, de valójában leginkább a településről elnevezett kódex datálása (ld. alább) miatt tekintik Szent László-korinak a monostort. A fennmaradt adatok alapján a Hahót nemzetség valamely tagja alapította közelebbről nem ismert időpontban. Tóth Endre tanulmányában kimutatta, hogy a Hahót nemzetség Bajorországból, származott, s onnan, vagy Karintiából érkezett az 1160-as évek környékén Magyarországra.<sup>190</sup> Az alapításról szóló oklevelekkel kapcsolatban sok kétely merül fel. Az 1234. évi alapítólevél<sup>191</sup> egy 14. századi hamisítvány, amelyet a Hahót-nemzetség azon ágához tartozó tagjai készítettek, akik egy 1356-os oklevél tanúsága szerint nem részesültek a monostor kegyuraságából.<sup>192</sup> Vagyis nem az volt kétséges, hogy a monostor a Hahót-nemzetséghez kötődik-e, a vita arról szólt a 14. században, hogy melyik ág élvezheti a kegyuraságot.<sup>193</sup> Bizonyos adatok azonban arra utalnak, hogy létezhetett egy kisebb egyház (*ecclesia*) Szent László korában is, ám ez feltehetően nem monostor (*monasterium*) volt.<sup>194</sup> Valószínűleg a Szent Margitnak dedikált monostort a Hahót nemzetség alapította betelepülését – vagyis mindenképpen az 1160-as éveket – követően. Ha volt is 11. századi egyház Hahóton, védőszentje nem ismert. Szent Margittal való azonosításának egyetlen bizonyítéka az lenne, ha a Szent Margit-*sacramentarium* valóban itt keletkezett volna, ám a kódexet épp a feltételezett Szent Margit-egyház miatt lokalizálták a településre. A kódex hahóti használatára azonban nincs bizonyíték (ld. alább). Sokkal valószínűbbnek tűnik, hogy a Hahóti család ősei hozták magukkal Szent Margit kultuszát, s letelepedve ők alapították a tiszteletére monostort. Mint láthatjuk, a névadás és az okleveles

---

<sup>188</sup> Gutheil J., *Veszprém város okmánytára*, No. 17.

<sup>189</sup> Gutheil J., *Az Árpád-kori Veszprém*, 183. Veszprém városrészeiről ld. Solymosi L., *Veszprém korai történetének néhány kérdése*, 129–157.

<sup>190</sup> Tóth E., Hoholt – Hahót, 289.

<sup>191</sup> RA I. 536.

<sup>192</sup> Rácz Gy., *Pannonhalma és Ják*, 530.

<sup>193</sup> Cselenkó B., *Szerzetesrendek az Árpád-kori Zala megyében*, 38; F. Romhányi B., *Kolostorok*.

<sup>194</sup> Erről bővebben ld. Rácz Gy., *Pannonhalma és Ják*, 530; Cselenkó B., *Szerzetesrendek az Árpád-kori Zala megyében*, 39; Vándor L., *Archäologische Forschungen*, 183–217; Valter I., *Árpád-kori téglatemplomok*, 44.

adatok kizárása után a 11. századi Szent Margit-kultusz igazolására jószerével csak a liturgikus könyvek maradtak.

### 2.2.1.1. A liturgikus könyvek

Szent Margit korai magyarországi kultuszára utal a Szent Margit-*sacramentarium*,<sup>195</sup> amelyet gyakran említenek Hahóti kódexként is, feltételezett származási helyére utalva. Ebben a kódexben hangsúlyosan megjelenik Szent Margit kultusza. Emellett az úgynevezett Esztergomi *benedictionale*<sup>196</sup> említ egy Szent Margit egyházat. A Nyitrai Evangelistáriumban (Szelepcsényi-kódex) is szerepel Szent Margit ünnepe. A kódexet a korábbi szakirodalom a 11. század végére datálta, ám mára a 12. század közepi keletkezés elfogadottabb.<sup>197</sup> Elsőként a szakirodalmi álláspontokat mutatom be a Szent Margit-*sacramentarium* és az Esztergomi *benedictionale* kódexének keletkezési idejéről.

Az Esztergomi *benedictionalét* és a Szent Margit-*sacramentariumot* (valamint a Hartvik-agendát, együtt: zágrábi triász)<sup>198</sup> gyakran kezelik együtt a kutatásban, mivel ezek azok a 11–12. század fordulójára datálható kódexek, amelyek ma a Zágrábi Érseki Könyvtárban találhatóak és a történeti kutatás szerint – Kniewald Károly véleményére támaszkodva –, a püspökség alapításakor kerülhettek oda.<sup>199</sup>

Paleográfiai vizsgálatok alapján az Esztergomi *benedictionalét*<sup>200</sup> és a Szent Margit-*sacramentariumot*<sup>201</sup> a 11. század végére vagy a 12. század elejére / első felére datálták a kutatók. Az Esztergomi *benedictionaléban* nem szerepelnek az 1083-ban oltárra emelt magyarországi szentek, ezért a kódexet a kutatók többsége a 11. századra keltezte. Mások joggal utaltak arra, hogy talán némi késéssel jelentek meg a liturgiában az új szentek, így *terminus ante*

---

<sup>195</sup> Zágráb, Knjižnica Metropolitana MR 126.

<sup>196</sup> Zágráb, Knjižnica Metropolitana MR 89.

<sup>197</sup> Radó P., *Libri liturgici*, 179. Az Evangelistarium faksimile kiadása: Sopko, J. – Valach, J., *Nitriansky Kódex*; Radó P. *Libri liturgici*, 176–177; Veszprémy, L., A Nyitrai Evangelistarium, 5–10; Szendrei J., *A magyar középkor*, 63; Nemeš, J., *Kodex von Neutra*.

<sup>198</sup> Zágráb, Knjižnica Metropolitana MR 165. Erről újabban ld.: Földváry M. I., *Egy úzus születése*; Somogyi Sz., *A Hartvik-agenda*, 121–132.

<sup>199</sup> Kniewald K., A „Hahóti kódex”, 100; Kniewald K., *Az Esztergomi Benedictionale*, 213.

<sup>200</sup> Az Esztergomi *benedictionalét* Germain Morin a 11–12. századra datálta. Ld. Morin, G., *Manuscripts Liturgiques Hongrois*, 60–63; Kniewald 1075 és 1100 közötti időpontot tartott lehetségesnek ld. Kniewald K., *Az Esztergomi Benedictionale*, 227–228. Veszprémy szerint a *benedictionale* 11. századi írású. Ld. Veszprémy L., *A 12. századi magyar kódexírás*, 226; ld. még: Földváry M. I., *Az Esztergomi benedikcionále*; 26–30.

<sup>201</sup> A Szent Margit-*sacramentariumról* ld.: Vidaković, A., *Sakramentar MR 126.*, 57–58; Veszprémy L., *Legkorábbi hazai sacramentariumaink*, 125–126; Veszprémy L., *A 12. századi magyar kódexírás*, 226.

*quem*-ként az 1092. évi szabolcsi zsinat időpontját (amikor elrendelték a magyar szentek kultuszát)<sup>202</sup> vagy 1100-at mint az I. esztergomi zsinat időpontját adták meg.<sup>203</sup>

A Szent Margit-*sacramentarium*ban szerepelnek az új szentek ünnepei, tehát 1083 után keletkezhetett. Ám mivel a *sacramentariumot* az Esztergomi *benedictionale*val egyetemben a Zágrábi Érseki Könyvtárban őrzik, ezért Szent László legendáját mértékadónak tekintve – amely szerint a király bőségesen megadományozta az újonnan alapított Zágrábi püspökséget – úgy vélik, hogy a zágrábi püspökség alapítása<sup>204</sup> utáni években, de 1096-tal bezárólag kerülhetett a *benedictionale* és a *sacramentarium* Zágrádba.<sup>205</sup>

A datálással kapcsolatban azonban számos probléma merül fel:

Az 1083-ban szentté avatottak hiánya az egyik érv a *benedictionale* 11. századi datálásához. Kérdés azonban, hogy biztosan automatikusan kerültek-e bele az új szentek minden 1083 után közvetlenül készült liturgikus könyvbe? Szendrei Janka szerint nem kell ragaszkodni szorosan az 1083-as évhez mint határhoz, hiszen csak 1092-ben rendelte el a szabolcsi zsinat ezen szentek tiszteletét.<sup>206</sup> Legújabban Földváry Miklós foglalkozott az Esztergomi *benedictionale*val, az ő véleménye szerint sem perdöntő a datálásban a magyarországi szentek hiánya, mivel még a 13. század elejéről is tudomásunk van olyan, minden bizonnyal magyarországi eredetű liturgikus könyvről, amelybe nem kerültek bele ezek a szentek. Sőt az Esztergomi *benedictionale* 14. századi kiegészítésekor sem pótolták az első hazai szentek neveit a litániában.<sup>207</sup> Szendrei szerint – Kniewald véleményét elfogadva – a zágrábi püspökség alapításakor küldték a kódexeket Zágrádba, így *terminus ante quem*-ként az 1093-as évet adta meg, de elképzelhetőnek tartott néhány év késlekedést is.<sup>208</sup> Földváry – szintén Kniewaldra

---

<sup>202</sup> Kniewald K., Az Esztergomi Benedictionale, 227; Szendrei J., *A „mos patriae” kialakulása*, 55–58. – A zsinat 38. kánonjáról van szó: Závodszy L., *A Szent István*, 164. Újabb kiadása: DRMH I. 58. – magyar fordítás: ÍF 158.

<sup>203</sup> Kniewald K., Az Esztergomi Benedictionale, 228; Szendrei *A „mos patriae” kialakulása*, 47; Földváry M. I., *Az Esztergomi benedikcionále*, 28. A zsinat szövege: Závodszy L. *A Szent István*, 200; DRMH I. 61., 126. – magyar fordítás: ÍF 225.

<sup>204</sup> Legújabban Körmendi Tamás az 1089–1090 közötti alapítás mellett érvel. Ld. Körmendi T., *A zágrábi püspökség alapítási éve*, 340.

<sup>205</sup> A „Hahóti”-kódex Kniewald Károly véleménye szerint 1073 és 1093 között készült, szerinte a zágrábi püspökség alapításáig meg kellett érkeznie a mostani tartózkodási helyére, mivel Szent László legendája szerint bőségesen ellátta javakkal az új püspökséget. Ld. Kniewald K., *A „Hahóti kódex”*, 110. Ezt átvette a későbbi szakirodalom.

<sup>206</sup> Szendrei J., *A „mos patriae” kialakulása*, 47. Itt érdemes megjegyezni, hogy Jánosi Monika véleménye szerint (amelyet ma a téma szakértői nagyrészt osztanak) a szabolcsi zsinat valójában nem egy zsinat, hanem Szent László egyházi rendelkezéseit tartalmazó törvénykönyv. (Ld. Jánosi M., *Törvényalkotás Magyarországon*, 126–127.) Ez azt is jelenti, hogy a szent királyok ünnepének megtartásáról szóló rendelkezés jóval korábbi, akár a szenttéavatásukkal egykorú is lehet.

<sup>207</sup> Földváry M. I., *Az Esztergomi benedikcionále*, 27.

<sup>208</sup> Szendrei J., *A „mos patriae” kialakulása*, 47. 34. lj.

alapozva – a *benedictionale* elkészülte idejének felső határát az I. esztergomi zsinathoz kötötte és 1100-ban szabta meg. „Ekkor ugyanis az esztergomi zsinat mértékadónak nyilvánított egy bizonyos liturgikus tárgyú *libellust*: ezt sokan Konstanzi Bernold Micrologusával azonosítják, a Micrologus pedig helyteleníti a Szentháromság ünnepét, amely viszont az S [Esztergomi *benedictionale* – kieg. UD.] áldásgyűjteményének szerves része.”<sup>209</sup> Az úgynevezett I. esztergomi zsinat időpontját azonban minden bizonnyal egy tévedés miatt datálták a szakirodalomban 1100-ra.<sup>210</sup> A zsinati határozatok – a fennmaradt kézírataik alapján – 1104/05 (Lőrinc érseki székbe lépése) után keletkeztek.<sup>211</sup> A kérdésről az utóbbi évtizedekben legbővebben Jánosi Monika írt, aki a zsinat időpontjának felső határául az 1112–1113-as évet adta meg.<sup>212</sup> Thoroczky Gábor véleménye szerint a zsinat inkább Lőrinc érsekségének első éveiben történhetett.<sup>213</sup> Ám a zsinati határozatokat megőrző kéziratok egyike sem utal sem a keletkezési időre, sem a zsinat színhelyére. A késő-középkori kéziratok egy címet tesznek hozzá 12. századi elődjükhöz: „Incipiunt capitula de synodalibus decretis domini archiepiscopi Laurencii, Strigoniensis metropolitani et decem suffraganeorum suorum.” Sem a címben, sem a határozatok között nincsen arra semmilyen utalás, hogy a gyűlés Esztergomban lett volna, ahogy arra sincs, hogy a szinódust mikor tartották. A zsinat helyszínének és időpontjának elhagyása véleményem szerint arra utalhat, hogy nem egy zsinat határozatait gyűjtötték össze, hanem azon határozatok gyűjteményéről van szó, amelyeket Lőrinc érseksége idején – talán a király részvétele nélkül –,<sup>214</sup> a püspökeivel hozott. A király részvételének hiányára utal, hogy a

---

<sup>209</sup> Földváry M. I., *Az Esztergomi benedikcionále*, 9.

<sup>210</sup> Mikó G., *A „szent királyok törvényei”*, 326. 29. lj. Jánosi Monika kimutatta, hogy Battyhány Ignáctól ered a zsinat Szerafin érsek idejére keltezése (ld. Battyhány, I., *Leges Ecclesiasticae*, II. 120–196.). Az erdélyi tudós püspök a Pray-kódexben az úgynevezett első és a második esztergomi zsinat határozatai után álló „Incipit libellus in ordine Romanorum” kezdetű liturgikus szöveg és az első zsinat 26. fejezete között összefüggést látott, így – Jánosi szerint – a kiadáskor a liturgikus szöveget a két zsinat közé ékelte, és az „Ordo Divinorum officiorum in Synodo Seraphini Archiepiscopi Strigoniensis collaudatus, ex MS Codice seculi XII editus” címet adta neki. Ám Battyhány nem bizonyította sem azt, hogy miért lát összefüggést a 26. cikkely és ezen szöveg között, sem azt, hogy miért datálja Szerafin idejére. A püspök azonban – Jánosi véleményével ellentétben – a szövegek sorba rendezésekor nem követett el hibát, mert valójában nem ő ékelte az említett *libellust* a zsinati határozatok közé, hanem már így találta a Pray-kódexben. A Pray-kódex lapsorrendjét ugyanis az évszázadok folyamán többször átrendezték, legutoljára 1939-ben, ám a 19. században még minden bizonnyal a zsinati határozatok között helyezkedett el ez a *libellus* (legalább is annak egy része). Feltehetően azért, mert talán még a középkorban összekeveredtek a lapok (ld. Radó P., *A Pray-kódexről*, 55.). Battyhány Ignác a kiadáskor tehát olyan sorrendben közölte a szövegeket, ahogyan a kódexben találta. Az viszont továbbra sem világos, hogy milyen adat alapján keltezte az első zsinat határozatait és a *libellust* Szerafin érsek idejére.

<sup>211</sup> Az esztergomi zsinat irodalmáról ld. Uhrin D., *Az ún. I. és II. esztergomi zsinat*, 19–28; Thoroczky G., *Megjegyzések a Hartvik-féle*, 73.

<sup>212</sup> Jánosi M., *Az első ún. esztergomi*, 23–30.

<sup>213</sup> Thoroczky G., *Megjegyzések a Hartvik-féle*, 73.

<sup>214</sup> Jánosi M., *Az első ún. Esztergomi*, 26.



határozatok szövege előtt az olvasható, hogy „[m]indenekelőtt megkérdezendő a király”.<sup>215</sup> Váczy Péter szerint ezeket a határozatokat a királynak kellett benyújtani megerősítésre, ám a jóváhagyás nem maradt fenn.<sup>216</sup> Tovább árnyalja a képet, hogy ezek a határozatok a 16. századi kéziratokban Kálmán király törvényei után szerepelnek, míg a II. esztergomi zsinat kánonjai a törvények között!<sup>217</sup>

A szövegtöredék hossza is gyanút kelthet a maga hetvenkettő (a 15–16. századi kéziratokban hatvannyolc) cikkelyével. A Jánosi által egyházi törvények gyűjteményeként kezelt szabolcsi zsinat is csak majdnem fele ilyen hosszú (negyvenkét határozat), az úgynevezett II. esztergomi zsinathoz pedig csak tizenhat kánon köthető. De ez a szám európai viszonylatban is kiemelkedőnek számít: átnézve az 1090–1116 között tartott zsinatok határozati számának megoszlását,<sup>218</sup> meg lehet állapítani, hogy a képzeletbeli verseny abszolút győztese az úgynevezett I. esztergomi zsinat, a második a szabolcsi zsinat, míg csupán a harmadik a nevezetes 1095-ös clermont-i zsinat a maga harminckettő cikkelyével.<sup>219</sup> Általánosságban az a jellemző, hogy az egyes zsinatokon maximum 8–16 határozatot adtak ki. Szintúgy érthetetlen, hogy a papi nőtlenségre vonatkozó zsinati határozatok miért esnek egymástól annyira távol: a 11. cikkely a püspökök nőtlenségéről szól,<sup>220</sup> majd húsz fejezettel később újra a cölibátus témája jön elő három cikkelyben: a 31. a nős papokról, a 32. a papi nőtlenségről, míg a 33. a püspök feleségéről szól.<sup>221</sup> A 49. és az 50. cikkely bár ugyanarról szól, a tartalomban mégis ellentmondás van. Mert míg a 49. cikkely szerint, ha egy pap ittas, le kell tenni tisztségéből, addig az 50. cikkely szerint, a papot csak abban az esetben kell letenni, ha kétszer látják megittasodva.<sup>222</sup> Emellett felhívnom a figyelmet a 65. cikkelyre is:

Elhatároztuk és a szent zsinat tekintélyével megerősítettük, hogy saját csüireink vagy magtáraink, valamint juhaklaik után a kolostoroktól, az egyházakról és

---

<sup>215</sup> Závodszy L., *Szent István*, 197; DRMH 60. – magyar fordítása: ÍF 218. Ld. még: Jánosi M., *Az első ún. esztergomi*, 27.

<sup>216</sup> Váczy, P., *Die Erste*, 118.

<sup>217</sup> Jánosi M., *Az első ún. Esztergomi*, 27.

<sup>218</sup> Labbé, P., *Sacrorum Conciliorum*, XX. 800–1238; XXI. 1–161; Landon, E. H., *A Manual of Councils*.

<sup>219</sup> Labbé, P., *Sacrorum Conciliorum*, XX. 816.

<sup>220</sup> Závodszy L., *Szent István*, 199; DRMH 60. – magyar fordítása: ÍF 219.

<sup>221</sup> Závodszy L., *Szent István*, 201; DRMH 62. – magyar fordítása: ÍF 226.

<sup>222</sup> Závodszy L., *Szent István*, 203; DRMH 63. – magyar fordítása: ÍF 230–231.

mindazokról, akik a klérusba tartoznak, nem szabad tizedet szedni, kivéve a plébániával rendelkező áldozópapot megillető negyedtet.<sup>223</sup>

Nem különös a zsinat egyik utolsó cikkelyét így kezdeni? Számomra inkább úgy tűnik, mintha a klerikusok tizedéről egy különálló gyűlést (zsinatot) tartottak volna, amelyen kiadták ezt a határozatot. Tehát – véleményem szerint – a ma I. esztergomi zsinatként ismert forrás határozatai Lőrinc érseksége alatt keletkezettek különböző időpontokban, különböző zsinatokon.<sup>224</sup> Visszatérve szűkebb témámra: a Kálmán-kori zsinatokkal kapcsolatos vizsgálódásaim nyomán az Esztergomi *benedictionale* kéziratának létrejötte esetében nem ragaszkodnék az 1100. év előtti datáláshoz.

„Két püspökséget szervezett, s királyi bőkezűséggel berendezett.”<sup>225</sup> – Szent László legendájának eme passzusát szokták a három zágrábi liturgikus könyvre értelmezni. Azonban nem szabad elfelejteni, hogy a legendák célja olyan képet festeni az adott szentről, ami alapján érdemes a szentségre. László bizonyosan ellátta anyagi javakkal a püspökséget, erről egy oklevél is tájékoztat. Az 1134-ben kiadott diploma szerint:

Amikor a legnemesebb László király uralkodott, [...] az előbb említett király az isteni kegyelemtől indítatva ezeknek és más nemeseknek a tanácsára megalapította a zágrábi püspökséget, [...] Azonkívül másik káplánja: név szerint Koppány ugyanezen király parancsára ugyanennek az egyháznak Dombróból adott népet földdel és a hozzá tartozó erdővel.<sup>226</sup>

Tehát az oklevél csak arról számol be, hogy Szent László birtokot adományozott a püspökségnek. A szabolcsi zsinat – akárcsak korábban Szent István törvénye<sup>227</sup> – az elpusztult egyházakról szóló passzusában úgy rendelkezik, hogy kelyhet és ruhákat a király költségén vegyenek, könyvekről pedig a püspök gondoskodjék.<sup>228</sup>

Minden bizonnyal szüksége volt a püspökségnek szerkönyvekre, azonban a megalapítását követő első évtizedekben is támogatásra szorult. Sőt, a tatárjárás idején (1241–

---

<sup>223</sup> Decretum est et sancti concilii auctoritate sanctitum, ut de propriis horreis seu cellariis aut ovilibus monasteriorum et ecclesiarum et omnium, qui in clero sunt, decime non exigantur, excepta IIII parte parrochiani presbiteri. Závodszy L., *Szent István*, 205. DRMH 64. – magyar fordítása: ÍF 234.

<sup>224</sup> Erről ld. bővebben: Uhrin D., *Az ún. I. és II. esztergomi zsinat*, 19–28.

<sup>225</sup> Szent László király legendája, 91–92.

<sup>226</sup> DHA I. 261 – Magyar fordítása ÍF 319–320. Az oklevélről legújabbban Ld. Körömdi T., *A zágrábi püspökség*.

<sup>227</sup> Závodszy L., *Szent István*, 153., DRMH I. 9.

<sup>228</sup> A 7. cikkelyében. Závodszy L., *A Szent István*, 159. DRMH I. 57 – Magyar fordítás: ÍF 150.

1242) a mongolok elpusztították Zágrábot, a katedrális pedig leégett.<sup>229</sup> A Zágrábi krónika szerint az egyháziak a tatároktól való félelmükben a privilégiumaikat Rab szigetére menekítették megőrzésre (*privilegia ipsius ecclesie metu ipsorum tartarorum fuerunt asportata pro conservatione in insulam marinam Arbum vocatam*), ám ezen dokumentumok egy része sosem került vissza.<sup>230</sup> Feltételezhető, hogy a mongolok kirabolták a katedrális kincstárát, az el nem menekített dokumentumok és könyvek pedig eléghettek. Épp ezért felvethető, hogy a zágrábi katedrális korai szerkönyvei a katedrális újjáépítése után érkeztek, talán Esztergomból. Mindezt alátámasztja, hogy a „zágrábi triász” tagjai mind kötődnek az érsekséghez, ráadásul az esztergomi várat Rogerius híradása alapján nem sikerült bevenniük a tatároknak,<sup>231</sup> így a várban álló székesegyház könyvtárája feltehetően megmaradt.<sup>232</sup> Tehát egyáltalán nem biztos, hogy László uralkodásának utolsó évéhez kell kötni a kódexek megérkezését, ahogyan az sem bizonyítható, hogy a László idején érkezett kéziratok fennmaradtak.

Visszatérve Szent Margit kultuszára, úgy tűnik, hogy Álmos herceg alapításai előtt – a bizonytalan datálású liturgikus kódexeket nem számítva –, csupán negatív eredményünk van a kultusz létezésével kapcsolatban. Szendrei Janka szerint az Esztergomi *benedictionale* datálását „a Szent Margit monostor biztos azonosítását elérő kutatás vinné előbbre”.<sup>233</sup> Így térjünk rá a Szent Margit-*sacramentarium* keletkezési helyének a kérdésére, hiszen az szinte bizonyosan egy, a 11–12. század fordulóján vagy a 12. század elején már fennálló Szent Margit egyházban keletkezett.

#### 2.2.1.1.1. A Szent Margit-sacramentarium

A Szent Margit-*sacramentarium* a legkorábbi fennmaradt magyarországi *sacramentarium*. A kódexet jelenleg az Zágrábi Érseki Könyvtárban őrzik. Noha készült róla kutatástörténeti összefoglalás,<sup>234</sup> a leglényegesebb információkat mégis fontos összefoglalni. A kódex 111 fólióból áll, a felépítése csonka *temporale* (hamvazószerdától a pünkösd utáni 26. vasárnapig), egész éves *sanctorale*, szentek kommúne miséi, votívmisék és áldások.<sup>235</sup> A *sacramentarium*

<sup>229</sup> Kristó Gy., *Korai Magyar Történeti Lexikon*, 738–739.

<sup>230</sup> SRH I. 203–204. Természetesen a privilégiumok egy része fennmaradt a mai napig a zágrábi *Liber privilegiorum*-ban (DF 283555.). A Zágrábi Krónikáról legújabban ld. Szovák K., *Jogalkotás és krónikaszerkesztés*, 129–158.

<sup>231</sup> SRH II. 583–585.

<sup>232</sup> A levéltára bizonyíthatóan megmaradt. Ld. Solymosi L., *Az esztergomi káptalan*, 92.

<sup>233</sup> Szendrei J., *A „mos patriae” kialakulása*, 47. 34. lj.

<sup>234</sup> Uo. 55–65.

<sup>235</sup> Kniewald K., *A „Hahóti kódex”*, 102–106.

magyarországi eredete – a benne szereplő magyar vonatkozású szentek miatt – és bencés kötődése kétségtelen,<sup>236</sup> mivel az *in monasterio pro fratribus* votívmise kollektája így szól: „Concede nobis famulis tuis in hoc presenti monasterio sancte Margarete uirginis nec non sub regula sancti Benedicti constitutis[...]”. Tehát a kódex egy bencés regulát követő Szent Margit-egyház számára készült, s később kerülhetett Zágrádba.<sup>237</sup>

Paleográfiai szempontokat figyelembe véve a kutatók a 11–12. század fordulója és a 12. század közepe közé datálták.<sup>238</sup> A kódex keletkezési helyéül több lehetőség is felmerült: Kniewald Károly Hahótot tartotta a lehetséges helyszínnek, Erdélyi László felvetette Garábot (Szerém vármegye),<sup>239</sup> illetve Béla (Pozsega vármegye) is felmerült,<sup>240</sup> ezeket azonban később elvetették az egyházak kései említése miatt (a hahóti származást is, ám ez az elmélet a legelterjedtebb).<sup>241</sup> Olyan vélemény is létezik, hogy a Szent Margit-patrocíniumot külföldön kell keresni, és a kódex egy külföldi példány másolata,<sup>242</sup> ezt a véleményt viszont szintén elutasította a szakma.<sup>243</sup> Peter Ratkoš szerint a *sacramentarium*ban hangsúlyos Zoerárd-András és Benedek, Zobor-hegyi remeték kultusza, ez pedig nyitrai kapcsolatot feltételez, illetve felhívta a figyelmet arra, hogy világi papok számára készült szertartások is találhatóak a kódexben.<sup>244</sup>

Részben Ratkoš eredményeit továbbgondolva Veszprémy László arra a következtetésre jutott, hogy a dömösi Szent Margit társaskáptalan tagjai számára íródhatott a *sacramentarium*.<sup>245</sup> A dömösi származás lehetőségét már Radó Polikárp is felvetette az Esztergomi *benedictionale* és a Szent Margit-*sacramentarium* kapcsolatainak vizsgálata nyomán. A *benedictionale* említ egy, az esztergomi egyházmegye fennhatósága alatt álló Szent

---

<sup>236</sup> Uo. 55.

<sup>237</sup> Kniewald K. A „Hahóti kódex”, 98.

<sup>238</sup> Vidaković A., *Sakramentar MR 126*, 57–58; Veszprémy L., Legkorábbi hazai sacramentariumaink, 125–126; Veszprémy L., Szentkultusz a korai liturgikus kódexeinkben, 19; Veszprémy L., A 12. századi magyar kódexírás kialakulása, 226; Szendrei J., A „*mos patriae*” kialakulása, 56.

<sup>239</sup> Erdélyi L., A „*Hahóti Kódex*”, 303; Feltehetően a Tibold-nem alapította. Ld. F. Romhányi B., Kolostorok.

<sup>240</sup> Germain Morin vetette fel. Idézi Kniewald K., Az Esztergomi Benedictionale, 219. Feltehetően a Tibold-nem alapította, talán már a 12. században. Ld. F. Romhányi B., Kolostorok.

<sup>241</sup> Veszprémy L., Legkorábbi hazai sacramentariumaink, 123.

<sup>242</sup> Fancev, F., *Liturgijsko-obredne*, 1–16.

<sup>243</sup> Már Kniewald úgy vélte, hogy Fancev „eleve hajlamos arra, hogy a horvát liturgia forrásait és mintáit, ha magában Horvátországban nem találhatók meg, Csehországban keresse” Kniewald K., Az Esztergomi Benedictionale, 216.

<sup>244</sup> Ratkoš, P., *Vznik kultu Ondreja-Svorada*, 77–86.

<sup>245</sup> Veszprémy L., Legkorábbi hazai sacramentariumaink, 121–135.

Margit-egyház, amely Radó Polikárp számára egyértelműen a dömösi társaskáptalan volt.<sup>246</sup> A *benedictionale* felsorolja azon egyházakat, amelyek klerikusai a szentelésüket Esztergomból nyerték, ebben szerepel egy Szent Margit-egyház (*monasterium S. Margarete*). A *monasterium* megnevezés nem zárja ki a dömösi társaskáptalant a lehetséges Margit-egyházak közül, – sőt a Képes Krónika is a *monasterium* szót használja a dömösi egyházra, – mivel a korai magyar történelemben a *monasterium* szót a káptalanok megnevezésére is használták.<sup>247</sup> Ha a Dömössel való azonosítást elfogadjuk, – Veszprém szerint – az Esztergomi *benedictionalét* sem lehet 1083 elé datálni, annak ellenére, hogy nem szerepelnek benne az 1083-ban kanonizált magyarországi szentek.<sup>248</sup> A *benedictionale* bejegyzését a dömösi társaskáptalannal azért is logikus azonosítani, mivel – bár a 11. századi magyarországi forrásaink jelentős része nem maradt fenn – a felsorolásban említett egyházak (esztergomi székesegyház, székesfehérvári társaskáptalan, óbudai társaskáptalan, zoborhegyi bencés perjelség, garamszentbenedeki bencés apátság)<sup>249</sup> jól ismertek mind a mai napig. Így nehezen feltételezhető, hogy teljesen feledésbe merült az említett Szent Margit-*monasterium*. Veszprém Dömös társaskáptalani jellegét a *sacramentarium* bencés jellegzetességeivel úgy egyeztetette össze, hogy szerinte a dömösi káptalan tagjai kezdetben bencés regula szerint éltek, s számukra készült a *sacramentarium* a 12. század elején, majd innen került később Zágrádba.<sup>250</sup> Thoroczkay Gábor véleménye szerint viszont kérdéses a bencés regula használata egy világi társaskáptalan esetében.<sup>251</sup> A kódex történetéből az tűnik ki, hogy főként világi papi használatban volt, legalábbis a 14. századtól, amikor már bizonyíthatóan a zágrábi káptalan őrizetében és használatában volt.<sup>252</sup> Ha pedig tényleg a zágrábi püspökség alapítása utáni időszakban került oda, akkor az is kérdéses, hogy valaha használták-e bencés kolostori környezetben (attól függetlenül, hogy eredetileg arra szánhatták).

Érdemes azt is figyelembe venni, hogy van egy másik olyan kódex, amelyben a világi papság és a szerzetesség számára készült szertartások keverednek: ez az egy évszázaddal későbbi Pray-kódex (1192–1196).<sup>253</sup> Emellett van még egy jelentős hasonlóság a Pray-kódex és

---

<sup>246</sup> Radó P., *A magyar liturgia eredete*, 393–394.

<sup>247</sup> Thoroczkay G., A dömösi társaskáptalan, 411–412.

<sup>248</sup> Veszprém L., Legkorábbi hazai sacramentariumaink, 129.

<sup>249</sup> Földváry M., *Az Esztergomi benedikcionále*. és Szendrei J., *A „mos patriae” kialakulása*, 48.

<sup>250</sup> Veszprém L., Legkorábbi hazai sacramentariumaink, 121–135.

<sup>251</sup> Thoroczkay G., A dömösi társaskáptalan, 414.

<sup>252</sup> Veszprém L., Legkorábbi hazai sacramentariumaink, 128.

<sup>253</sup> Leírása: Bartoniek, E., *Codices manu scripti*, I. 1–5.

a Szent Margit-*sacramentarium* között: mindkét kódexben kiemelkednek a magyar uralkodóház szentjeinek ünnepei. A *sacramentarium* említi elsőként Szent Imrét és Szent Istvánt liturgikus keretek között.<sup>254</sup> Noha Szent István tételei mindig jelen voltak a magyarországi liturgikus könyvekben,<sup>255</sup> a Szent Margit-*sacramentarium* és a Pray-kódex megemlékezései az uralkodó család szentjeiről kiemelkedő intenzitásúak.<sup>256</sup> A Pray-kódexről pedig azt feltételezi a legújabb szakirodalom, hogy kötődött a királyi udvarhoz.<sup>257</sup>

Klaniczay Gábor bemutatta, hogy Magyarországon 1083 előtt legfeljebb igen szerény kultusza lehetett Istvánnak, Imrének és Gellértnek. A László-féle kanonizáció egy átgondolt, merőben újító vállalkozás volt, amellyel megteremtett egy új szenttípust. István, Imre és Gellért kanonizációjának politikai funkciói is voltak.<sup>258</sup> Szent László a szentté avatások után, a szabolcsi zsinaton rendelkezett István, Imre és Gellért ünnepének a kötelezővé tételéről (viszont Zoerárd-Andráséról és Benedekéról nem),<sup>259</sup> vagyis feltehetően nem gyökerezett meg olyan hamar a tiszteletük Magyarországon. Kálmán király uralkodása alatt egyik fontos feladatának tekintette, hogy elismertesse Szent István kultuszát a pápáknál, akik a fennmaradt levelekben Istvánra még nem szentként utaltak.<sup>260</sup> Az új szentkultusz vajon mennyi idő alatt terjedt el az országban? István, Imre és Gellért szentsége minden bizonnyal az uralkodói családnak volt a legfontosabb, ők voltak a kultusz legfőbb előmozdítói.

A Szent Margit-*sacramentarium sanctorale* részében István, Imre és Gellért ünnepe nem szerepel, viszont Zoerárd-Andrásé és Benedeké igen, így valószínűleg a *sanctorale* 1083 előtti,<sup>261</sup> mivel feltételezhető, hogy Zoerárd-Andrásnak és Benedeknek kialakult a tisztelete már a szentté avatásuk előtt.<sup>262</sup> Veszprémy László vizsgálta meg a *sanctoralét* abból a szempontból, hogy melyek azok a regionálisan tisztelt szentek, akiknek ünnepei megtalálhatóak benne, és amelyek korábban ismeretlenek lehettek Magyarországon. Vagyis ezzel a *sacramentarium* alapját képező kéziratok (talán több másolatot megelőző) feltételezett tartalmát igyekezett helyhez vagy régióhoz kötni. A Szent Margit-*sacramentarium sanctoraléja* Szent Audonius és

---

<sup>254</sup> Török J., *Szent Imre liturgikus tisztelete*, 47–49; Török J., *Szent István tisztelete*, 198.

<sup>255</sup> Szendrei J., *A „mos patriae” kialakulása*, 127.

<sup>256</sup> Ld. Török József említett tanulmányait.

<sup>257</sup> Szendrei J., *A „mos patriae” kialakulása*, 160; Horváth I., *Ómagyar szövegemlékek*, 109, 117.

<sup>258</sup> Klaniczay G., *Az uralkodók szentsége*, 114–120.

<sup>259</sup> Závodszy L., *Szent István*, 163–164, DRMH 60. – magyar fordítás: ÍF 158–159.

<sup>260</sup> Thoroczkay G., *Megjegyzések*, 76; Geric J., *Szent László uralmának*, 30.

<sup>261</sup> Veszprémy L., *Szentkultusz a korai liturgikus kódexeinkben*, 126.

<sup>262</sup> Klaniczay G., *Az uralkodók szentsége*, 117.

Szent Wandregilis roueni püspökök és Sámson doli püspök ünnepei alapján a roueni egyháztartományra utal. Ennek alapján a *sanctorale* egyik rétege egy, a Karoling birodalom nyugati részéről származó kódexből eredhetett.<sup>263</sup> Szent Margit korai kultuszára tekintve azt állapíthatjuk meg, hogy a nyugat-európai liturgikus források alapján a 8–11. század között a vértanú szűz kultusza nem volt kiterjedt, leginkább a Köln és Tours környéki régiókra korlátozódott. A Francia Királyság középső és északi részén a 11. század előtt nem említették Margit ünnepét,<sup>264</sup> vagyis a nyugat-francia területekhez köthetjük, akárcsak a püspök szenteket.

A *sacramentarium* nagyszombati litániájában Szent István, Szent Imre és Zoerárd-András neve szerepel, ami azért különös, mivel a nagyszombati litániában ezt követően nem említik a zobor-hegyi remetét. Szendrei Janka szerint Zoerárd-András szerepeltetése nem magyarázható a kódex összeállítójának a bencés öntudatával (a szintén bencés Gellért nem bukkan fel benne), viszont Kálmán idején a nyitrai püspökség megalapítása a zobori-hegyi remeték kultuszának egy második felfutását hozta el. Zoerárd-András kultuszának hangsúlyozásában része lehetett a személyes (uralkodói) devóciónak is, hiszen I. Géza a dukátus uraként megszerezte András cilíciumának a felét ereklyeként,<sup>265</sup> fiainak, Kálmánnak és Álmosnak pedig szintén fontos lehetett a zobor-hegyi remete kultusza.

A Szent Margit-*sacramentarium* fogadalmi miséi között helyi vonatkozású, aktuális anyagok találhatóak: megemlékezés Szent Ilonáról, Szent Györgyről, Szent Adalbertről, Szent Gellértről, Szent Egyedről, Szent István királyról, Szent Imréről, ezután pedig Szent Margit könyörgések olvashatók.<sup>266</sup> Ebbe, az aktualitásokat feldolgozó függelékes részbe a bencés elődök és Szent Margit közé „beékeltek” a dinasztikus magyar szentek ünnepeit, ami a királyi családdal való kapcsolatra utalhat.<sup>267</sup>

A fentebb elmondottak alapján a Szent Margit-*sacramentarium* rendeltetési helyeként egy olyan Szent Margit-egyházat érdemes keresni, ahol kiemelkedően fontos volt a dinasztia szent ősei kultuszának ápolása, s élt a Zoerárd-András tisztelete is. Ezeknek a feltételeknek együtt leginkább az Álmos herceg által alapított egyházak felelnek meg. Miként a fentebbiekből kiderült, a legkorábbi Szent Margitnak dedikált egyházak Álmos herceg alapításai, ezért

---

<sup>263</sup> Veszprémy L., A 12. századi magyar kódexírás, 16–19. Ezzel megerősíti Kniewald feltételezését. Ld. Kniewald K., A „Hahóti Kódex”, 102–104.

<sup>264</sup> Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*, 20.

<sup>265</sup> Szendrei J., *A „mos patriae” kialakulása*, 58–59.

<sup>266</sup> MR 126 f. 80–83v.

<sup>267</sup> Tóth S., *Román kori kőfaragványok*, 66.

feltételezésem szerint ő honosította meg a vértanú szűz kultuszát, és a kódexet Álmos herceg környezetéhez tartozó bencések számára készítették.

### 2.2.2. Dömös és Meszes alapítása

A meszesi bencés apátság<sup>268</sup> alapítási körülményeinek a feltárásához nincsenek segítségünkre a források. A legkorábbi adat a monostorról II. Géza 1152. évi (ismeretlen tartalmú) oklevele, amely megerősíti javaiban,<sup>269</sup> III. István 1165. évi okleveléből<sup>270</sup> pedig arról értesülünk, hogy a király saját és apja lelki üdvéért az Álmos herceg által alapított meszesi monostornak (*monasterio Almi ducis in honorem Sancte Margarete in Meches constructo*) adta a meszesi kapun át szállított só adóját. Zsoldos Attila az apátság elhelyezkedéséből arra következtetett, hogy a dukátus területén lehetett, így Álmos azt a dukátus uraként, a 11. század legvégén alapíthatta.<sup>271</sup> Álmos az építkezést legkorábban 1096-ban kezdhette el – amikor a dukátus ura lett –, azonban kérdéses, hogy vajon elkészült-e a monostor. Zsoldos meggyőző érvelése szerint 1098 és 1101–1102 között vette el Kálmán Álmostól a hercegséget.<sup>272</sup> E szerint a hercegnek mindössze néhány – belharcokkal teli – év állt rendelkezésére a megépíttetésre, s ha ennyi idő alatt még fel is szentelték a kolostort, annak a dukátus uraként lehetett a kegyura. Ez a körülmény talán megmagyarázza, hogy Álmos a hercegségtől való megfosztása – s ezzel a bihari központja<sup>273</sup> közelében lévő apátság elvesztése – után az új birtokai központjában (Dömösön)<sup>274</sup> miért kezdett bele mindjárt egy másik Szent Margit-egyház építésébe.

A Képes Krónika tanúsága szerint Álmos herceg 1107–1108. év környékén jeruzsálemi zarándoklaton vett részt. E szövegrész után a krónika a dömösi prépostság alapítását tárgyalja.<sup>275</sup> Makk Ferenc szerint a dömösi prépostság alapítása a zarándokút után, 1107–1108 fordulóján történt.<sup>276</sup> A krónikás hagyomány szerint egyértelműen a zarándoklat után alapította az

---

<sup>268</sup> Johannes de Thurocz, 421.

<sup>269</sup> Fejér, G., *Codex diplomaticus Hungariae*, 131; Sörös P., *Az elenyészett bencés apátságok*, 449; F. Romhányi B., *Kolostorok*.

<sup>270</sup> RA 107. sz.; Zichy, I. 2.

<sup>271</sup> Zsoldos A., *Otázky zrušenia kniežatstva*, 81–91. Itt szeretném megköszönni Zsoldos Attilának, hogy rendelkezéseimre bocsátotta megjelenés előtti tanulmányát.

<sup>272</sup> Zsoldos A., *Otázky zrušenia kniežatstva*, 81–91.

<sup>273</sup> Zsoldos A., *Bihar megye korai története*, 182–190.

<sup>274</sup> Györffy György elmélete szerint a dukátus elvesztése után kárpótlásként birtokokat kapott Álmos. Györffy Gy., *A magyar állam megszilárdulása*, 956.

<sup>275</sup> SRH I. 427, Csukovits E., *Középkori magyar zarándokok*, 24.

<sup>276</sup> Makk F., *A tizenkettedik század története*, 34–38.



egyházat,<sup>277</sup> Gerevich László azonban tévesen a keleti utazása elé helyezte a prépostság felszentelését.<sup>278</sup> Az alapítás helyszíne azt sugallja, hogy a dukátus elvesztése után – talán az ezért kárpótlásként kapott birtoktesten – hozta létre a prépostságot a herceg.<sup>279</sup> II. Béla 1138. évi okleveléből (amely 14. századi másolatban maradt fenn) is értesülünk a dömösi egyházzól. Ebben az oklevélben a király megállapítja a dömösi egyház birtokállományát, mivel apja életében – szándéka ellenére – nem tudta rendezni azt.<sup>280</sup> Az építtető tehát mindenképpen Álmos volt, és legalábbis a szentélyrész bizonyára elkészült Kálmán király idején. A Képes Krónika elbeszélése szerint ugyanis Álmos és fia, Béla megvakíttatása után állítólag Kálmán király meg is akarta öletni az öccsét, aki a prépostság Szent Margit-oltárába kapaszkodott.<sup>281</sup> A Képes Krónika nyomán az egyház felszentelése tehető az 1108. évre, ám épp ebből kiindulva az építkezési folyamatok korábban meg kellett kezdődjenek, a 12. század első éveiben.<sup>282</sup> Nincs kizárva az sem, hogy bizonyos építkezési munkálatok II. Béla idejében is zajlottak, de művészettörténeti szempontok alapján a 12. század első éveire datálható a faragványok zöme, és egyedülálló módon észak-nyugat európai kapcsolatot feltételez.<sup>283</sup>

Végző soron – véleményem szerint – a fentebb elmondottak alapján az bizonyosnak vehető, hogy Álmos herceg környezetébe tartozó bencések számára készült a Szent Margit-*sacramentarium*. Álmoshoz hű bencés<sup>284</sup> lehetett akár a Szent Imre-legenda<sup>285</sup> szerzője, aki saját bevallása szerint elkísérte Álmos herceget Konstantinápolyba.<sup>286</sup> Felvethető, hogy Meszes volt a Szent Margit-*sacramentarium*ban említett bencés monostor, ám mivel ez nem készült el, végül Dömösön használták a kódexet. Mindemellett azonban a dömösi eredet sem zárható ki. Az Esztergomi *benedictional*éban szereplő egyház véleményem szerint – Veszprémy László véleményét elfogadva – Dömös volt. Ezt bizonyítja az is, hogy Szent Margit kultuszának központja a 12. század eleji Magyarországon az adatok alapján csak Dömösön feltételezhető.

---

<sup>277</sup> SRH I. 427–428 – magyar fordítás: ÍF 417.

<sup>278</sup> Gerevich L., Dömös, 77.

<sup>279</sup> Zsoldos A., Otázky zrušenja kniežatstva, 81–91.

<sup>280</sup> RA I. 63.

<sup>281</sup> SRH I. 431–432 – magyar fordítás: ÍF 420.

<sup>282</sup> Tóth S., *Román kori kőfaragványok*, 64. Zsoldos A., Otázky zrušenja kniežatstva, 81–91.

<sup>283</sup> Tóth S., *Román kori kőfaragványok*, 64–65.

<sup>284</sup> Bollók J., A Szent Imre-legenda, 341–355.

<sup>285</sup> A Szent Imre-legenda teljes kutatástörténetét jelen írás keretei között lehetetlen áttekinteni. Mindazonáltal a medievisták a legendát a 12. század elejére vagy annak derekára datálják. Erről összefoglalva ld. Klaniczay G., *Az uralkodók szentsége*, 308–309. A 12. század eleji datálás szerint a szerző Álmost az 1107. év körüli zarándoklatára kísérte el, míg a század közepi datálás szerint Álmos 1125-ös bizánci száműzetésében volt társa a bencés.

<sup>286</sup> SRH, 456.

### 2.2.3. A keleti és a nyugati hatás kérdése

A kultusz eredetének kérdéséről Orbán Imre tanulmányában és könyvében is azt hangsúlyozta, hogy nem volt szüksége sem Álmosnak, sem II. Andrásnak (aki Szent Margit fejereklyéjét vásárolta meg) a keleti hatásokra Szent Margit tiszteletének propagálásához, mert a nyugati hatásokban kell a kultusz erősödését keresni.<sup>287</sup> Ez azonban nem ennyire egyértelmű, és a kultusz a keleti kereszténységtől is kaphatott impulzusokat.

A 11. század végi nyugati egyházban Szent Margit tiszteletének az elterjedéséhez hozzájárultak a keresztes hadjáratok (annyiban, hogy az emberek nyitottabbak lettek a keleti szentek felé), a középkori magyar Szent Margit tiszteletet is érhatték keleti hatások. A magyar történeti kutatás úgy tartja, hogy Álmos herceg jeruzsálemi zarándoklata idején megfordult Konstantinápolyban is, ahol szerzett Szent Margit-ereklyéket.<sup>288</sup> Erre azonban nincsen se írásos, se tárgyi bizonyítékunk, bár Bizáncból szerezhetett ereklyéket a herceg, amelyek mára elvesztek.

Noha Álmos herceg nyerhetett impulzusokat a nyugati kereszténységből is Margit kultuszának propagálására – hiszen a Német-Római Birodalommal intenzív kapcsolatokat ápolt, ám mégsem vethető el a keleti hatás. Erre utal az is, hogy Álmos egyházalapításai után épp a bizánci neveltetésű III. Béla idején erősödött meg a kultusz. Béla az egyik leányát is Margitnak nevezte,<sup>289</sup> bár ebben antiochiai származású feleségének is szerepe lehetett, csakúgy, mint a kultusz támogatásában. A meszesi és a dömösi egyházon kívül a 12. században bizonyosan csak Karcsán van tudomásunk Szent Margit patrocíniumról. A templomot feltehetőleg III. Béla idején alapították a stefaniták.<sup>290</sup> A lovagrendi eredet miatt legalábbis a keresztes eszmével kapcsolatban lehetett ez az egyház. A johannitákhoz a csurgói Margit-egyház köthető, ám ennek az alapítási ideje bizonytalan, az első adat a 13. század első harmadából származik.<sup>291</sup> Visszatérve a kultusz megjelenésére, Álmos herceg horvát királyként is kapcsolatba kerülhetett a bizánci kereszténységgel. Jóllehet azt bizonyosan nem lehet megállapítani, hogy Álmos herceg keleten vagy nyugaton találkozott-e Szent Margit kultuszával, és egyáltalán miért ennek a

---

<sup>287</sup> Orbán, „*Ecce, iam vici mundum*”, 105.

<sup>288</sup> Györffy Gy., *A magyar állam megszilárdulása, 956–958*; Benkő E., *A dömösi prépostság, 69–70*; Johannes de Thurocz, *Chronica Hungarorum*, 420–421.

<sup>289</sup> Vö. 182. lj.

<sup>290</sup> Szakács B. Zs., *A lovagrendek művészete*, 242.

<sup>291</sup> ÁÜO I. 222. No.132.

szentnek a tiszteletét mozdította elő, ám annyi bizonyosnak tekinthető, hogy ő honosította meg a kultuszát.

#### 2.2.4. *Kálmán a sárkány?*

Kristó Gyula szerint a dömösi egyház alapítása Álmos részéről kihívás volt Kálmán felé.<sup>292</sup> Ezt továbbgondolva Orbán Imre arra a következtetésre jutott, hogy a sárkány és a fekete ember/démon képében megjelenő ördögöt legyőző Margit az alkalmatlan uralkodóval (Kálmán) szembeni küzdelmet szimbolizálja.<sup>293</sup> Ezt az elképzelést Koszta László is átvette,<sup>294</sup> szerinte a dukátus megszűnése után Álmos a Nyitráról távozó papságnak alapított Dömösön egyházat, ezzel átmentve a hercegi vagyont.<sup>295</sup> Koszta ötletével a továbbiakban nem kívánok foglalkozni.<sup>296</sup> Viszont szeretném megvizsgálni, hogy lehetséges-e a „történet” alapjául szolgáló sárkány – Kálmán király megfeleltetés.

Orbán Imre következtetése onnan eredhet, hogy kiindulási alapként tette meg azt a krónikarészletet, amely szerint Kálmán „[k]ülsejét tekintve jelentéktelen volt, de ravasz és tanulékony, borzas, szőrös, félszemű, púpos, sánta és dadogó”.<sup>297</sup> Erről a krónikarészletről azonban a kutatás bebizonyította, hogy az Álmos-ági krónikás Kálmán lejárata céljából írta.<sup>298</sup> Még abban az esetben is, ha volt valamilyen testi hibája Kálmánnak, ez nem befolyásolhatta az uralkodásban, hiszen a Képes Krónika szerint például személyesen részt vett a háborúiban.<sup>299</sup>

Orbán Imre ezen ötletének további alátámasztására Margit-legendákat hozott fel példaként. Ám az idézett írásában egy jelentős módszertani probléma is akad: ezek a legendák – amelyek segítségével megpróbál rekonstruálni egy 12. század eleji eseményt – főként a 15–16. századból származnak. Még legkorábbi idézett példája is a 13. századi harmadrendi domonkos nővér esete.<sup>300</sup> Ez azért is jelentős probléma, mivel a szentkultusz jelentős változásokon ment át a 11–16. század között,<sup>301</sup> s a szentek legendái is több alkalommal

---

<sup>292</sup> Kristó Gy., *A XI. századi hercegség története*, 120.

<sup>293</sup> Orbán I., *Miért éppen Margit*, 42–50; Orbán I., „*Ecce, iam vici mundum*”, 108–110.

<sup>294</sup> Koszta L., *Adalékok Antiochiai Szent Margit tiszteletéhez*, 23–28.

<sup>295</sup> Koszta L., *Egyház és intézményei*, 203; Koszta L., *A nyitrai püspökség létrejötte*, 298–299.

<sup>296</sup> Koszta László elképzelését vö. Thoroczkay G. *A dömösi társaskáptalan*, 414. és Zsoldos A., *Otázky zrušenia kniežatstva*, 81–91.

<sup>297</sup> SRH I. 421 – Magyar fordítás: ÍF 413.

<sup>298</sup> Kristó Gy., *Magyar historiográfia I.* 39–40.

<sup>299</sup> Pl. az országba betörő keresztések ellen, személyesen ment Oroszországba, a kunok ellen, miután Álmos elfoglalta Újvárat személyesen vett részt az ostromban. Ld. SRH I. 422–427. – magyar fordítás: ÍF 414–417.

<sup>300</sup> Orbán I., *Miért éppen*, 44.

<sup>301</sup> A vértanú szüzek kultuszának változásáról ld. Winstead, K. A., *Changing patterns*, 229–238.

bővültek.<sup>302</sup> És akkor még nem is beszélünk arról az óriási változásról, ami a 12. században a női vallásosság, női szentek tiszteletének a terén végbement. Természetesen – jóllehet már könyvtárnyi irodalom született a szentkultusz középkori változásairól,<sup>303</sup> mindezt nem lehet részletesen bemutatni ilyen szűk keretek között. Viszont egy dologra mindenképpen fel kell hívni a figyelmet: bár Szent Margit legendájának leghíresebb jelente a sárkánnyal való küzdelme és leggyakrabban ábrázolt attribútuma a sárkány, a legenda maga mégsem a vele való harc köré összpontosul. Szent Margit fő ellenfele a legendájában Olibrius, a pogány nemesi származású prefektus, aki meg akarja szerezni magának a szüzet. A vértanú szüzek legendáiban közös vonás, hogy a leendő szenteknek az uralkodó, a prefektus vagy a bíró miatt kell elszenvedniük a megpróbáltatásokat,<sup>304</sup> illetve az, hogy a legendák a kereszténység és a pogányság közötti konfliktus köré összpontosulnak.<sup>305</sup> A pogány előkelők azok, akik a szentekkel szemben állnak, és a szentek szenvedései közben mindenféle csodás dolog történik, például Margit esetében az, hogy megküzd a sárkánnyal. Tehát még ha Kálmán király kihívásként is értelmezte volna a dömösi prépostság alapítását és patrocínium választását, inkább azonosíthatta magát Olibriusszal, mint a sárkánnyal. Azonban felettébb nehéz elképzelni, hogy az eredetileg klerikusnak szánt Kálmánt egy pogány előkelőhöz hasonlította volna bárki.

### ***2.3. A vértanú szüzek kultusza III. Béla és fiai idején***

Miután áttekintettük Szent Margit kultuszának megjelenését, térjünk rá Szent Katalin és Szent Borbála tiszteletének az első nyomára, ezzel összefüggésben pedig Szent Margit kultuszának fejlődésére. Magyarországon Szent Katalin és Szent Borbála kultuszára az első liturgikus adat a 12. század végén íródott Pray-kódexben található, amely Szent Margit ünnepe mellett ezen szentek ünnepnapját is említi.<sup>306</sup> Bár a Katalin személynevet már 1181-ben említik,<sup>307</sup> a szent

---

<sup>302</sup> A középkori legendák bővüléséről Szent Katalin legendájának a példáján ld. Beatie, B. A., *Saint Katherine of Alexandria*, 785–800.

<sup>303</sup> A téma népszerűsége miatt jelentős mennyiségű szakirodalommal rendelkezik, csak néhányat sorolnék fel. Vauchez, A., *Saints admirables*, 161–172; Blumenfeld-Kosinski, R. – Szell T., *Images of Sainthood*; Schulemburg, J. T., *Sexism and the celestial gynaeceum*, 117–133; Vauchez, A., *Sainthood in the Later Middle Ages*, 268–269; Baker, D., *Medieval Women*; Bynum, C. W., *Holy Feast and Holy Fast*; Klaniczay G. *Az uralkodók szentsége*; Goodich, M., *Vita perfecta*; Weinstein, D. – Bell, R. M., *Saints and society*.

<sup>304</sup> Winstead, K. A., *Virgin Martyrs*, 1–18.

<sup>305</sup> Winstead, K. A., *Changeing Patterns*, 229.

<sup>306</sup> Radó P., *Libri liturgici*, 39.

<sup>307</sup> Györffy Gy., *Árpád-kori oklevelek*, 86; Fehértói K., *Árpád-kori személynévtár*, 450.

tisztelete csak a 13. században terjedt el, míg Borbála kultuszának felfutása egy évszázaddal később következett be.

A Pray-kódex vizsgálata abból a szempontból is érdekes lehet, hogy a kódex lokalizálására ebben az esetben is felhasználnak egy Szent Margit-patrocíniumot. A kódex eredetének a meghatározásához a benne foglalt krónikás adatok, illetve a *sanctorale* összetétele nyújthat segítséget. A húsvéti nagymise előtti körmenet leírásakor a főtemplomból *ad sanctam Margaretam*, egy Szent Margit-titulusú processziós templomba mennek. A főtemplom patrocíniuma „első ránézésre” kettős: a szöveg Szűz Máriát és Keresztelő Szent Jánost említi. A Mária-patrocíniumra több magyarázat is született: Mezey László szerint a kódex mintapéldányából öröklődött a titulus,<sup>308</sup> míg Szendrei Janka véleménye alapján lehetséges az, hogy Máriát „devótus gesztusként” említették meg a tényleges védőszent előtt. Emellett egy távolabbi Szent Péter-processziós egyházzal is számolni kell.<sup>309</sup> Földváry Miklós szerint a kódex lokalizálásához csak a Szent Margit-processziós egyház használható (és esetleg a Keresztelő Szent János-monostor).<sup>310</sup>

A 18. század végétől kezdve Boldvát tartották a kódex rendeltetési helyének, ám Mezey véleménye szerint a Gömör megyei Jánosi volt az a kolostor, amely számára a kódex készült és a többi említett patrocínium a mintapéldányból öröklődött. A mintapéldány rendeltetési helyét pedig Vácban határozta meg, mivel ott a Kisboldogasszony titulusú váci székesegyház mellett Szent Margit- és Szent Péter-patrocínium is található.<sup>311</sup> Szendrei ezt a feltételezést cáfolta, mivel lehetetlennek tartotta, hogy a Pray-kódexben egyazon liturgián belül a processzió egyik templománál a valós nevet adják meg, míg a másik esetében a mintapéldányból öröklődő, a használati helyen irreleváns nevet.<sup>312</sup> A váci Szent Margit egyházzal az első írásos emlékünknél 1330-as évekből származik.<sup>313</sup> Egyes vélemények szerint a tatárjárás után épült temetőkápolna volt, ám Kubinyi András szerint a 12. század közepén épülhetett. Érvelését arra alapozta, hogy II. Béla 1131/1132-ben a dömösi prépostságnak adományozta a váci püspökség jövedelmének királyt illető huszadát, a váci egyház alapításakor a dömösi prépostság adta a mintát a patrocínium választásához, illetve Kubinyi szerint a település alaprajza is 13. század előttinek

---

<sup>308</sup> Mezey L., A Pray-kódex keletkezése, 112.

<sup>309</sup> Szendrei J., *A „mos patriae”*, 147–154.

<sup>310</sup> Köszönöm Földváry Mikósnak az információt!

<sup>311</sup> Mezey L., A Pray-kódex keletkezése, 109–123

<sup>312</sup> Szendrei J., *A „mos patriae”*, 156.

<sup>313</sup> *Rationes collectorum* (Mon, Vat. I/1.) 260/408.

tűnik.<sup>314</sup> Valóban valószínűnek látszik a dömösi társaskáptalan hatása a patrocínium választásra, ám nem tartom indokoltnak a 12. század közepi keltezését: akár III. Béla Margit nevű lányának a születése is alkalmat adhatott arra, hogy a patrocínium választással a király kedvében járjon a település.

Erneyei József<sup>315</sup> és Peter Ratkoš a Pray-kódexben feljegyzett halálozási adatok és a húsvéti körmenet alapján úgy vélte, hogy a kódexet Veszprémben használták,<sup>316</sup> ezt a nézetet azonban hitelt érdemlően cáfolta Mezey László.<sup>317</sup>

A ma ismert korai Szent Margit-patrocíniumok közül<sup>318</sup> egyetlen olyat sem találtam, amelyik tökéletesen megfelelne a Pray-kódex lokalizálásához. Szendrei Janka a boldvai eredet mellett érvel, mivel ott a Keresztelő Szent János kolostor mellett található egy rotunda is, amely – források hiányában – lehetett akár Szent Margitnak is dedikálva.<sup>319</sup> A Bódva-folyó vonalán, 30 kilométerrel arrébb, Szalonnán bizonyosan volt egy román-kori Szent Margit-rotunda, amelyet az Örsúr nemzetség alapított a 13. század elején.<sup>320</sup> Margit tisztelete a környéken ebben az időben tehát bizonyosan igazolható.

A III. Béla-kori Margit-kultuszról annyi tudható, hogy a királyi családban megjelent a név, illetve Dömösön és Meszesen kívül két patrocínium ekkor már biztosan létezett: a keresztesek karcsai háza, illetve a Pray-kódex ismeretlen helyen lévő Szent Margit processziósegyháza. Szintén a keresztesekhez kapcsolódik a csurgói Szent Margit-egyház. A székesfehérvári johanniták a 12. század második felében kapták Eufrozina királynétól Csurgót.<sup>321</sup> Bizonyos felvetések szerint a védőszentválasztásban az alapító, vagyis Margit (III. Béla testvére?)<sup>322</sup> játszott szerepet. Azonban nincsen forrásokkal alátámasztható bizonyíték arra, hogy valóban Margit lett volna az alapító (illetve korabeli forrás sincs a patrocíniumra),<sup>323</sup> III. Ince oklevele csupán azt említi, hogy Margit, András somogyi ispán felesége, a hitbérét a

<sup>314</sup> Kubinyi A., *A középkori Vác*, 52.

<sup>315</sup> Erneyei J., *Pray-kódex termőhelye*, 67–83.

<sup>316</sup> Ratkoš, P., *A Pray-kódex keletkezése és funkciója*, 941–964.

<sup>317</sup> Mezey, L., *A Pray-kódex keletkezése*, 109–123; Solymosi L., Pfeiffer János, 156–157.

<sup>318</sup> A korai Margit patrocíniumok: Dömös és Meszes, Karcsa – ezekről vannak biztos adatok a 12. századból –, ezen felül korai patrocínium Vác, Csurgó, Hatvan, Pornó, Sűvete, Szalonna, de ezek egyikéről sem bizonyos, hogy 12. századi.

<sup>319</sup> Szendrei J., *A „mos patriae”*, 56; F. Romhányi B., *Kolostorok*.

<sup>320</sup> M. Kozák É., *Régészeti kutatások*, 7–37; H. Sallay M., *A szalonnai református templom*, 53–59. A templom falképeiről a 3.3. fejezetben részletesen lesz szó.

<sup>321</sup> Fejér, G., *Codex diplomaticus*, II. 285.

<sup>322</sup> Vö. 182. lj.

<sup>323</sup> Hunyadi, Zs., *The Hospitalers*, 115.

keresztesekre hagyta.<sup>324</sup> Minden bizonnal a névazonosság és az adomány miatt gondolták, hogy Margit volt az alapító.<sup>325</sup> A csurgói rendház alapítására egy 1215/16-os oklevél utal, de ekkor feltehetően még Székesfehérvárhoz tartozott,<sup>326</sup> az önálló rendházra az első adat 1226-ból származik.<sup>327</sup> Mindez tehát arra utal, hogy nem lehet biztosan megállapítani, hogy III. Béla, vagy valamelyik fia idején alapították-e a rendházat.

A pornói Szent Margit-egyház pontos alapítási idejét nem ismerjük, de feltehetően a 12. század végén alapította Ják nembeli Mike (Mika),<sup>328</sup> Imre király nádora,<sup>329</sup> illetve annak fia, Csépán.<sup>330</sup> II. András 1221-es oklevele<sup>331</sup> Mike nádort nevezi az alapítónak, míg a 14. századi hagyomány<sup>332</sup> fiát, Csépánt. Ennek feltehetően az alapítás és az építkezés elhúzódása lehetett az oka.<sup>333</sup> Csépán bán fia, István 1219-ben belépett a szentgotthárdi ciszterci rendházba, így kérelmezte, hogy a pornói monostort alávegyék a szentgotthárdinak.<sup>334</sup> Eredetileg a pornói apátság Benedek-rendi lehetett, és István adományozásával vált cisztercivé.<sup>335</sup> A késő középkorban gyakran emlegetik Szent Margit és Szűz Mária egyházaként, aminek az az oka, hogy a ciszterciek legelső határozatainak megfelelően Szűz Máriának kell szentelniük kolostoraikat, így a pornói apátság kettős patrocíniumú egyház lett.<sup>336</sup>

Korai alapításnak számít még a hatvani Szent Margit prémontrei prépostság. Az alapítás idejére vonatkozóan több elmélet is létezett: keltezték a 13. század közepére (Bánca nb. István<sup>337</sup> alapításával számolva)<sup>338</sup> és a 12. század 70-es éveire is, mivel Hatvan leányegyházát, a csornai prépostság alapítását a korai rendtörténeti hagyomány az 1180 körüli évekre tette. A hatvani egyházzal kapcsolatban Körmendi Tamás bizonyította be, hogy nem tartható a korai datálás. A prémontrei anyaegyház halottaskönyve megemlékezik a Szent Margit-egyház

---

<sup>324</sup> Fejér, G., *Codex diplomaticus*, III/1. 56–57.

<sup>325</sup> Kozák K., *Téglából épített körtemplomaink*, 81.

<sup>326</sup> Hunyadi, Zs., *The Hospitalers*, 115.

<sup>327</sup> ÁÚO I. 222–223.

<sup>328</sup> Zsámbéky M. – P. Hajmási E., *Pornóapáti*, 145; F. Romhányi B., *Kolostorok*.

<sup>329</sup> Zsoldos A., *Archontológia*, 17.

<sup>330</sup> Rác Gy., *A Ják nemzetség II.*

<sup>331</sup> RA 364.

<sup>332</sup> AOKI XI. 209.

<sup>333</sup> Rác Gy., *A Ják nemzetség II.*

<sup>334</sup> RA 364.

<sup>335</sup> Rác Gy., *A Ják nemzetség II.*

<sup>336</sup> A határozat alól természetesen van kivétel. Zsámbéky M. – P. Hajmási E., *Pornóapáti*, 147; Hervay F. L., *Ciszterciek*, 271; Hervay, F. L., *Repertorium historicum*, 154–156.

<sup>337</sup> Kiss G. B., *Dél-Magyarországtól Itáliáig*.

<sup>338</sup> Rupp J., *Magyarország helyrajzi története*, I. 702

alapítójáról, Symon Bancoról, aki július 14-én hunyt el. Noha évszámot nem tartalmaznak a feljegyzések, de valószínűleg kronologikusan követik egymást a feljegyzett nevek, így a 13. század első éveiben hunyhatott el a hatvani kolostor alapítója.<sup>339</sup> A 13. század közepi datálást pedig az teszi lehetetlenné, hogy szerepelt a II. Ninivei Katalógus anyagában.<sup>340</sup> Symon Bancot Györffy György Bánk bán vejevel azonosította,<sup>341</sup> amit a kutatók nagyrészt elfogadtak.<sup>342</sup> Ha valóban Bánk veje alapította a kolostort, akkor Vajk Ádám szerint egyrészt a 13. század első évtizedét megelőzően nem számolhatunk az alapítással, másrészt viszont az 1210-es években sor kellett kerülnön rá, mivel a Gertrúd elleni merényletben játszott szerepe miatt később Simont is jószágvesztés sújtotta.<sup>343</sup> Nem meglepő módon a monostor pecsétje is a védőszentet ábrázolta: a térdeplő Szent Margit jobb oldalán félhold, bal oldalán nap található, bal kezét áldásra emeli, jobbáiban palmaágot tart, a feje körül glória található. A pecsét körirata: „S[IGILLUM] · CO[N]VE[N]T[US] · EC[C]L[ES]IE · S[ANCTE] · [MAR]GARETE · DE · HOTWON”.<sup>344</sup>

Szent Margit magyarországi kultuszának egyik jelentős eseménye, hogy II. András szentföldi hadjárata idején megszerezte a szent egy ereklyéjét. A Képes Krónika tanúsága szerint a király keresztes hadjáratáról hazaérkezve (1218) az ereklyéket szétosztotta a hozzá hű főpapok között.<sup>345</sup> Antiochiai Szent Margit fejereklyéje feltehetően Adolf prépostsága alatt kerülhetett a szepesi káptalan birtokába, bár korabeli adat nincsen az ereklyére.<sup>346</sup> Mindazonáltal a szepesi káptalan közelében virágzott Szent Margit kultusza,<sup>347</sup> és a többi – hozzá hasonló legendával rendelkező – vértanú szűz tisztelete.<sup>348</sup> Szent Katalin tiszteletét feltehetően a Berzevici család ősei honosították meg a Felvidéken, azon belül is a Szepességben.

---

<sup>339</sup> Körmenyi T., A premontrei rend meglepedése I., 107–108; F. Romhányi B., *Kolostorok*.

<sup>340</sup> Tóvay Nagy P., A hatvani premontrei prépostság, 13.

<sup>341</sup> ÁMTF III. 99. Emellett olyan vélemény is van, hogy a Nagyhatvaniak őse vagy a Martonfalviak őse alapította a prépostságot. (Erről részletesebben ld. a fentebb említett szakirodalmat.)

<sup>342</sup> Kristó Gy., *Korai magyar történelmi lexikon*, 257.

<sup>343</sup> Vajk Á., A csornai, 81.

<sup>344</sup> Tóvay Nagy P., A hatvani premontrei prépostság, 21; Takács I., *Magyarországi káptalanok*, 66.

<sup>345</sup> SRH I. 465.

<sup>346</sup> A Szent Margit-ereklye feltehetően ekkor kerülhetett a Szepességbe. Martin Homza és Peter Labanc álláspontja szerint Adolf éppen ebben az időszakban, vagyis a 13. század első harmadában volt szepesi prépost. Buják G., A szepesi és pozsonyi, 13–14; Homza, M – Sroka, S. A., *Historia Scepusii*, 235–245. Köszönöm Buják Gábornak a problémával kapcsolatos javaslatait.

<sup>347</sup> A 13. század folyamán Margitfalván, Malompatakon és talán Szentmargitán is alapították a tiszteletére egyházat. Ld. Mező A., *Patrocíniumok*, 241, 244.

<sup>348</sup> Uhrin, D., *The Cult of St Katherine*, 576.



A legkorábbi Szent Katalinnak dedikált felvidéki templom első említése 1268-ból származik, Nagylomnicról.<sup>349</sup> A környező területet Adolf és leánytestvére nyerték el 1209-ben.<sup>350</sup> Ők Merániai Gertrúd kíséretében érkeztek az országba: Adolf a szepesi káptalan első ismert prépostja lett,<sup>351</sup> leánytestvére és annak a férje, Rutger a Berzevici család ősei lettek. A család német eredetű volt, feltehetően az isztriai Merániából vagy Andechsből érkeztek.<sup>352</sup> Az elnyert területet német *hospesekkel* (*hospites Saxones de Scepus*) telepítették be, akik V. Istvántól kapták meg privilégiumaikat.<sup>353</sup> A nagylomnici templom érdekessége, hogy a 13. századi falképei közül csak a Szent Miklós legendáját megörökítő freskóciklus maradt fenn. Ján Endrödy szlovák történész szerint ez azzal magyarázható, hogy nem Rutger honosította meg Szent Katalin kultuszát Nagylomnicon, hanem 1209-ben már állt egy Katalinnak szentelt templom a településen, és a Berzevici ősök inkább Miklós kultuszát vezették be és részesítették előnyben.<sup>354</sup> Ez azonban valószínűtlennek tűnik. A Szepesség, így a Lomnic környéki birtokok betelepítése csak a tatárjárás után indult meg.<sup>355</sup> Sokkal valószínűbb, hogy Szent Katalin kultuszát a Berzevici család ősei hozták magukkal a Szepességbe, majd támogatták is azt. Ezt az elgondolást erősíti az, hogy a Katalinnak dedikált egyházak csak a 13. század második felétől kezdenek elterjedni a Felvidéken.<sup>356</sup> A Berzevici család ősein kívül a néhány évtizeddel később betelepült Görgei család<sup>357</sup> ősei is megkülönböztetett tisztelettel fordultak Szent Katalin felé, hiszen a 13–14. század fordulóján több, birtokukban lévő településen, így Kislomnicon<sup>358</sup> és Krigen is Katalinnak dedikáltak egyházat.<sup>359</sup> Szent Margit tisztelete is megnövekedett: vélhetően a szepesi Szentmargita, Malompatak és Menedékkő Margit-egyházát is a 13. század folyamán alapították.<sup>360</sup>

---

<sup>349</sup> Mező A., *Patrocíniumok*, 164. és Endrödy, J., Mikulášska legenda, 49.

<sup>350</sup> Az átírása IV. Béla korából maradt fenn: DL 68752. A regesztáját ld. RA 243. Vö. Fekete Nagy A., *A Szepesség*, 26.

<sup>351</sup> Buják G., A szepesi és pozsonyi, 11.

<sup>352</sup> Majorossy J., Bevezető, 13.

<sup>353</sup> Fekete Nagy A., *A Szepesség*, 328–344; Zsoldos A., Szepes megye kialakulása, 19–31; Szende, K., *Power and Identity*, 37.

<sup>354</sup> Endrödy, J., Mikulášska legenda, 49; Szent László legendáját is megörökítették az 1300-as évek elejéről származó falképek. ld. Prokopp M. – Méry G., *Középkori falképek*, 28.

<sup>355</sup> Körmeny A., A falusi plébániák, 155; Körmeny, A., *Melioratio terrae*, 43–63.

<sup>356</sup> Hudák, J., *Patrocínia na Slovensku*, 57–59.

<sup>357</sup> Szepes megye 14. századi birtokainak területi megoszlásáról ld. Števík, M. – Česla, J., *Významnejšie majetkové*, 192.

<sup>358</sup> Togner, M. – Plekanec, V., *Medieval wall paintings in Spiš*, 356.

<sup>359</sup> Fekete Nagy A., *A Szepesség*, 228–229.

<sup>360</sup> F. Romhányi B., *Kolostorok*.

\*

Az eddig leírtakból kitűnik, hogy forrásokkal nem bizonyítható Antiochiai Szent Margit 11. századi tisztelete Magyarországon, csak a század utolsó éveiben. A szent neve talán ismert lehetett a klerikusok, közülük is főként a külföldiek számára, de Szent Margit kultusza Magyarországon ténylegesen Álmos herceg egyházalapításaival kezdődött.

Ennek alapján az úgynevezett Hahóti kódex, vagyis a Szent Margit-*sacramentarium* rendeltetési helye talán Meszes, de valószínűbb, hogy (utóbb) Dömös lehetett. Vélhetően Szent Margit kultuszközpontja a 12. században Dömös volt, köszönhetően a kultusz hercegi támogatásának, hisz maga Álmos is egy ideig ott élt. A motivációt Szent Margit védőszentté emelése mögött nem ismerjük, de nem valószínű, hogy kihívásként értelmezte az uralkodó a patrocínium választást.

Álmos herceg egyházalapításai kapcsán a fejezet bemutatta, hogy nem egyértelmű a kultusz nyugati eredete, mivel Szent Margit kultusza a 11. század második felében Nyugat-Európában éppen csak megerősödőben volt, korántsem egy meggyökerezett, erős tiszteletről volt szó. Mindez csak a 12–13. századtól jött el, vagyis az érett középkortól kezdve a nyugati hatás a Szent Margit kultuszára kétségtelen. A magyar kereszténység pogánylázadásokkal tarkított első évszázadában kevés esélye volt annak, hogy ereklye nélkül meghonosodjon egy kevésbé ismert, keleti eredetű szent tisztelete. De az ereklye megléte sem volt garancia a szentkultusz terjedésére: Szent Ányosnak I. András idejétől, Szent Kálmánnak pedig Péter király idejétől volt ereklyéje az országban – Kálmán ráadásul a közelben szenvedett vértanúhalált –, mégsem lett igazán jelentős kultuszuk az országban.<sup>361</sup> Álmos herceg alapításai után III. Béla idején találkozunk újra Szent Margit kultuszával: a király egy gyermekét is az antiochiai vértanúról nevezte el. III. Béla idejéből két olyan egyházzól tudunk, amelyeket bizonyosan Margitnak szenteltek: a keresztetek karcsai házát illetve a Pray-kódex – ismeretlen helyen lévő, feltehetően királyi alapítású – processziós templomát. A 12–13. század fordulóján több Szent Margit-egyház alapításáról is értesítenek minket a források: Imre király nádora, Ják nembeli Mike Pornón hozott létre bencés monostort, a hatvani premontrei prépostságot pedig feltehetően Bánk bán veje, Simon alapította. Ezen felül a szalonnai és süvetei rotundát ismerjük, illetve a század első negyedében Curgón alapítottak a johanniták rendházát.

---

<sup>361</sup> Kerny T., *Szent Kálmán*, 9–32; Csákó J., *Szent Ányos*, 13–22.

Noha meglehetősen kevés ennyi adat, de néhány következtetés levonására talán mégis alkalmas: a stefanita és a johannita rendház esetében valószínű, hogy a keresztes eszméhez kapcsolódik Szent Margit védőszentül választása. Bár III. Béla által Margit tiszteletére alapított egyházzól nem tudunk, de élhetünk a gyanúval, hogy volt ilyen: egyrészt azért, mert a Pray-kódex Szent Margit-processziós temploma feltehetően királyi alapítású volt, másrészt pedig az egyik leánya a Margit nevet viselte, így logikusnak tűnik, hogy leánya védőszentjének tiszteletére tett alapítást.

Az is feltehető, hogy az Álmos-ági királyok nagy tisztelettel viszonyultak ősapjuk kedvelt szentje iránt. Bár sem Imre király, sem II. András idejéről nem maradt fenn a szent tiszteletére tett királyi alapítás, nem szabad elfelejteni, hogy András király a keresztes hadjáratáról (többek között) Szent Margit fejereklyéjét hozta haza. Természetesen nem tudjuk, hogy milyen válogatási lehetőségei voltak az ereklyék közül. Ám ha megnézzük a hazahozott ereklyéket „Szent István első vértanú koponyáját, Szűz Szent Margit vértanú koponyáját, Szent Tamás apostol és Szent Bertalan jobb kezét, továbbá Áron vesszejéből egy darabját és egyet azon hat kancsó közül, amelyekben Krisztus a vizet borrá változtatta, és még sok más is, amit csak akkor össze tudott szedni”<sup>362</sup> azt láthatjuk, hogy Margiton kívül mindegyik személy a Bibliához köthető. Így megkockáztatható az a feltételezés, hogy tudatosan szerezte meg Szent Margit ereklyéjét: a kereslet befolyásolta a kínálatot, nem pedig fordítva.

Szent Katalin és Szent Borbála kultusza ebben a periódusban éppenhogy megjelent, az ő kultuszukról bővebben a következő fejezetben lesz szó. Valószínűnek tűnik, hogy Szent Katalin szepességi kultuszának terjedésében szerepet játszottak a Gertrúd királyné kíséretében érkezett *hospesek*, akik a környező területet kapták. Amit még érdemes megfigyelni Szent Margit korai kultusza esetében, hogy alapvetően szerzetesrendek patrocíniumait ismerjük: bencés, stefanita, johannita, és premontrei monostorokról volt szó.

---

<sup>362</sup> *Képes Krónika*, 221. SRH I. 465.

### 3. fejezet – A nők szentsége és a koldulórendek hatása a kultuszra az Árpád-kor alkonyán

A domonkos és a ferences rend nagy hatással volt a női szentek kultuszának a terjedésére. A kutatás Magyarországon az első domonkos kolostornak a székesfehérvári Szent Margitkolostort tartja, amelyet feltehetően Magyarországi Pál kezdeményezésére alapítottak magánszemélyek 1221-ben.<sup>363</sup> Az egyik első ismert Szent Katalin patrocínium szintén a domonkosokhoz kötődik: az esztergomi kolostorról 1231-ből van adat,<sup>364</sup> azonban a férfikolostor valószínűleg elpusztult a tatárjáráskor.<sup>365</sup> A domonkosok esetében számolhatunk Katalin kiemelkedő kultuszával.<sup>366</sup> A disszertációm ezen fejezetében a vértanú szüzek 13. századi kultuszát tekintem át, amelynek fellendülésére kétségtelenül jelentős hatással voltak a koldulórendek. Megvizsgálom, hogy milyen jellemzői voltak a kultusznak, és kik váltak a tisztelet előmozdításának fő támogatóivá.

#### 3.1. A vértanú szüzek mint példaképek

A szentek funkciója kettős volt a középkorban: egyrészt mennyei közbenjáróknak, másrészt a keresztény élet példamutatóinak tartották őket. Noha minden szentről ezt gondolták, nem mindegyiküknek volt ugyanakkora a közbenjárói szerepe, ennek a túlhangsúlyozása háttérbe szorította példaértéküket. A vértanú szüzek főként a klerikusok és a társadalom legfelső rétege előtt szolgáltak példaként, az ő élettörténetük volt a modellje az ideális nőnek ebben az időszakban.<sup>367</sup> A 12. századtól vált legendáik jelentős elemévé nemesi vagy királyi származásuk, ami talán utal a legendák fő hallgatóságára. Ám a hagiográfia sok szempontból éppen hogy nem olyanak mutatta be őket, amilyenek egy középkori nőnek lennie kellett.<sup>368</sup> Például Szent Katalint a *Legenda Aurea* a szabad művészetek „mestere”-ként ábrázolta, ami alkalmassá tette

---

<sup>363</sup> Spekner E., A budavári Boldogasszony-egyház, 99–100; Zsoldos A. – Thoroczkay G. – Kiss G., *Székesfehérvár története*, 227; F. Romhányi B., *Kolostorok*.

<sup>364</sup> Harsányi D., *A domonkos rend Magyarországon*, 80.

<sup>365</sup> ÁMTF II. 269.

<sup>366</sup> Szent Domonkosnak megjelent Szent Katalin Szűz Mária és Szent Cecília kíséretében egy látomásban Rómában. A domonkos rend kifejezetten tisztelte Katalint, számos kolostort szenteltek neki. Érdekes módon begina gyökerekkel rendelkező monostorok esetében gyakori ez a patrocíniumválasztás. Ld. Schmolinsky, S., *María Magdalena oder Katharina*, 429–442; Stollhans, C., *St. Catherine of Alexandria*, 125; Mezey L., *Irodalmi anyanyelvűségünk*, 1–25.

<sup>367</sup> Klaniczay, G., *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 197.

<sup>368</sup> Lucraft, J., *Katherine Swynford*, 159.

arra, hogy megvédje a kereszténységet. Tanult nő volt egy olyan világban, ahol a tanulás kevesek kiváltsága volt, de semmiképpen nem a nőké. A vértanú szüzek elutasították a világi házasságot és Krisztust választották jegyesükül. Az úgynevezett „tisza házassághoz” kézenfekvő hivatkozási pont volt a hagiográfia: Christina Markyate (†1154 után), a 12. századi remetenő egy vértanú szűz legendájára hivatkozott, hogy elkerülhesse a „házastársi kötelezettséget”.<sup>369</sup> Természetesen nem mindenki értelmezte ennyire radikálisan példaértékűnek a vértanú szüzek történeteit: főként az apácák számára jelentettek mintát. A 12. századig a legendák szerzői azt hangsúlyozták, hogy az átlagembereknek kevés esélye van szentté válni, ám nagyjából 1150-től megnövekedett azoknak a száma, akik több-kevesebb „bűnben élés” után váltak szentté: a klérus olyan modelleket mutatott, akik követhető(bb)ek voltak.<sup>370</sup> A 12. század végétől megnövekedett a laikus szentek kultuszának a népszerűsége, továbbá a szentek legendáit kiegészítették a megtérésük történetével. „A szentek – úgyszólván – újra leereszkedtek mennyből a földre.”<sup>371</sup> Ez a fajta szekularizáció a szentek „emberibbé” válását eredményezte, ami által követhető modellekké váltak. Ennek egyik oka a legendaszerzők és a laikusok közötti nagyobb mértékű kapcsolatban kereshető, továbbá a világi irodalom nagyobb térnyerésében.<sup>372</sup> Feltehetően a vértanú szüzek példamutatása nemcsak a szüzesség megtartásában teljesült be, mivel az önmegtartóztatás a legtöbb laikus életviteléhez nem illeszkedett.<sup>373</sup> A 13. századi Árpád-házi hercegnők számára viszont példaként szolgálhattak történeteik, ebben pedig egyértelműnek látszik a koldulórendek hatása.

### ***3.2. Az Árpád-házi királylányok és a vértanú szüzek***

Hazánkban IV. Béla idejére már a vértanú szüzek jelentősebb kultuszával számolhatunk, ami a királyi család névadásában is megjelenik. A magyar uralkodó egyik leányát Katalinnak keresztelte, két másikat pedig Margitnak. Béla első Margit nevű lányáról nem sokat tudunk, az azonban biztos, hogy már 1242 előtt meghalt, csakúgy, mint Katalin.<sup>374</sup> A királyi pár a második Margit nevű leánya megszületését a tatárjárás borzalmai közepette várta. IV. Béla a mongolok elől menekülve felajánlotta születendő gyermekét Istennek, ha megszabadítja őket a nomád

---

<sup>369</sup> Elliott, D., *Spiritual Marriage*, 141–177.

<sup>370</sup> Vauchez, A., *Saints admirables*, 161.

<sup>371</sup> Vauchez, A., *Saints admirables*, 165.

<sup>372</sup> Winstead, K. A., *Virgin Martyrs*, 121.

<sup>373</sup> Peters, C., *Patterns of Piety*, 102.

<sup>374</sup> Katalin 1242 előtt halt meg Dalmáciában, miközben menekült a mongolok elől. Thomas Spalatensis: *History of the Bishops*, 303.

hódítóktól.<sup>375</sup> A mártír szüzek növekvő kultuszát mutatja, hogy az elhunyt gyermek nevét örökölte a következő leány.<sup>376</sup> A névadásra hatással lehetett Béla felesége, Laszkarisz Mária, mivel a Bizánci Birodalomban nem volt példa nélküli az ilyenfajta névadás.<sup>377</sup> Illetve már korábban is előfordult a királyi családban a Margit név (ld. fentebb).

A később szentté avatott királylány a veszprémi Szent Katalin kolostorban nevelkedett. Veszprém Szent Katarina asszonyszegének nevezett városrészében kolostort szenteltek Szent Katalinnak.<sup>378</sup> Az alapítólevél szerint 1240-ben Bertalan veszprémi püspök (1226–1244) alapította,<sup>379</sup> azonban 1240-ben az apácák a tatárjárás elől Nónába és Zágrábba menekültek.<sup>380</sup> Annyit még bizonyosan lehet tudni, hogy Szent Ágoston szabályai szerint éltek, 1275-től pedig bizonyíték van arra, hogy a domonkosok igazgatták a kolostort.<sup>381</sup> Érszegi Géza véleménye szerint volt előzménye a kolostornak 1240 előtt is: egy beginaközösség élt ott.<sup>382</sup> Feltehető, hogy ehhez a közösséghez tartozott Boldog Ilona is, amennyiben hitelt adunk létezésének.<sup>383</sup> Ezen kívül feltehetően IV. Béla idején alapíthatták az óbudai Szent Margit királyi kápolnát is (1355-ben óbudai plébánia lett),<sup>384</sup> amely a felhévízi Mária-templom leányegyháza volt.<sup>385</sup>

A Szent Katalin kolostor leginkább arról nevezetes, hogy Árpád-házi Szent Margit itt nevelkedett: „Ezek után kevés napok elmúlván, a királyné vivé leányát, Szent Margitot és Olimpiádész asszonyt és helyezteté a veszprémi Szent Katalin asszonynak klastromába, holott az időben prédikátor szerzetbeli szororok lakoznak vala. Ott hagyá a királyné Szent Margitot, hogy apáca lenne, és ismét ajánlá Olimpiádész asszonynak.”<sup>386</sup>

A 13. századi magyar királylányok nemcsak neveikben hasonlítanak a vértanú szüzekhez, hanem a legendáikban is utalnak rájuk, ami jól szemlélteti azt az egész Európára

---

<sup>375</sup> Bellus I. – Szabó Zs., *Árpád-házi Szent Margit*, 29.

<sup>376</sup> Orbán I., „*Ecce, iam vici mundum!*” 114.

<sup>377</sup> Cheynet, J.-C., *Aristocratic Anthroponymy*, 19.

<sup>378</sup> Gutheil J., *Az Árpád-kori Veszprém*, 166; F. Romhányi B., *Kolostorok*.

<sup>379</sup> Érszegi G. – Solymosi L., *Veszprém város okmánytára: pótkötet*, 100–101.

<sup>380</sup> Harsányi A., *A domonkos rend*, 103.

<sup>381</sup> Gutheil J., *Az Árpád-kori Veszprém*, 168; Deák V. H., *Árpád-házi Szent Margit*, 194–214. Gál perjel 1484-es oklevele pedig arról tájékoztat, hogy a zárda már „férfizárdaként” is funkcionál. Gutheil J., *Az Árpád-kori Veszprém*, 170.

<sup>382</sup> Érszegi G., *Boldog Ilona* miniatúrája, 38–40.

<sup>383</sup> Boldog Ilona legendájának keletkezéséről legújabban ld. Klaniczay G., *Magyarországi Boldog Ilona*, 125–144. A ma ismert Boldog Ilona-legenda feltehetően helyi kultuszra támaszkodva a 14. században keletkezett. Ld. Mezey L., *Irodalmi anyanyelvűségünk*, 73; Deák V. H., *Árpád-házi Szent Margit*, 253.

<sup>384</sup> Kubinyi A., *Budapest története*, 11.

<sup>385</sup> ÁMTF IV. 682; Csánky D.–Gárdonyi A., *Budapest történetének okleveles emlékei*, I. 104.

<sup>386</sup> Szent Margit legendája, 110.

jellemző folyamatot, amely a 12. századtól érhető tetten. Jelesül a női szentség modelljeit a késő antik és kora középkori előzményekben, például a vértanú szüzek történetében találták meg.<sup>387</sup> A vértanú szüzek mártíromsága az *imitatio Christi* női formáját képviselte, de történetüket nemcsak Krisztus szenvedéséhez, hanem más bibliai alakok történetéhez is hasonlították, például Juditéhoz.<sup>388</sup>

Árpád-házi Szent Margit legendájában is megfigyelhetjük ezt a jelenséget. A hercegnő szentté avatási pere miatt 1276 második felében számos tanút meghallgattak,<sup>389</sup> az ehhez készült jegyzőkönyvben különféle szerszámok leírása olvasható, amelyekkel kínozta magát. Szent Margit számára különösen fontos volt az aszkézis, és sokat foglalkozott a mártíromság gondolatával.<sup>390</sup> A vértanú szüzek történetei is inspirálhatták,<sup>391</sup> amikor így kiáltott fel: „Istenem, szerettem volna abban az időben élni! És szerettem volna, ha darabokra szaggattak volna Jézus Krisztus szerelméért, úgy, hogy jó sokáig szenvedjek. És hogy levágják a fejemet Jézus Krisztus vére omlásáért.”<sup>392</sup> A *legenda maior* szövege expliciten kimondja, amit az előző szöveg csak sejtetett: itt már kifejezetten példaként szerepelnek a női vértanú szüzek. Eszerint „Különösen dicsérte [ti. Szent Margit] azokat a szent szüzeket, akik Krisztus nevéért vértanúságot szenvedtek, és méltók lettek női törekenységük ellenére üldözőiken győzelmet aratni, s forrón óhajtotta, hogy az ő vértanúságukhoz és koronájukhoz csatlakozhassék.”<sup>393</sup> A hatalomról lemondó, aszkézist és szegénységet választó Árpád-házi Szent Margit egyik példaképe lehetett névadó szentje, hiszen Antiochiai Szent Margit is nemesi származású volt – egy pogány előkelőnek a lánya –, ennek ellenére dajkái juhait őrizte: „Nem tartotta méltóságon alulinak, hogy más lányokkal a bárányokat gondozza. Gondozta őket, ráadásul teljes alázatossággal és kedvességgel.”<sup>394</sup> A koldulórendek hatása alá került 13. századi királylányok esetében a hatalomról való lemondás jelentette a szentség elérésének egyik eszközét.<sup>395</sup>

---

<sup>387</sup> Klaniczay G., *Az uralkodók szentsége*, 171.

<sup>388</sup> Alexandriai Szent Katalint: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1261 fol. 3r; Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1251 fol. 82r–84v; Antiochiai Szent Margitot: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 6005 fol. 110v.

<sup>389</sup> Klaniczay G., Előszó, 7.

<sup>390</sup> Bellus I.–Szabó Zs., *Árpád-házi Szent Margit*, 125.

<sup>391</sup> Jékely Zs., *A bögözi templom*, 29.

<sup>392</sup> *Inquisitio super vita, conversatione et miraculis beatae Margarethae virginis, Belae IV. Hungarorum regis filiae, sanctimonialis monasterii virginis gloriosae de insula Danubii, Ordinis Praedicatorum, Vesprimis diocesis.* In: Fraknoi V., *Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis*, I. 273; Klaniczay G., *A női szentség mintái*, 161.

<sup>393</sup> Garinus de Giaco: Szent Margit élete, 220–221.

<sup>394</sup> AASS, Jul. V. 34.

<sup>395</sup> Klaniczay G., *A női szentség mintái*, 99.

A magyar származású királylány-szentek közül nemcsak Szent Margitnál őrződött meg, hogy hivatkozási alapul szolgáltak a késő antik vértanú szüzek, hanem Béla másik szentéletű lányának, Szent Kingának az 1317–1329 között, egy névtelen ferences által írt legendája is érdekes adalékkul szolgál Szent Katalin kultuszához.<sup>396</sup> A szent életének története beszámol arról, a „Magyarok krónikájára” utalva, hogy

A királyság élén fia, Béla herceg követte [ti. II. Andrást], aki a görögök császáranak Mária nevű lányát vette feleségül. Az említett krónika szerint a császár maga Néro császártól, a császárné pedig Szent Katalin szűz és mártír kiváló családjából származott.<sup>397</sup>

Annak ellenére, hogy a fennmaradt magyar krónikákban ennek nincsen nyoma, a Kinga legendájában található információ egyrészt Katalin népszerűségére utal, másrészt arra, hogy Szent Katalinra ősként hivatkoztak Közép-Európában, ami királyi származása miatt elképzelhető volt. Noha nem találtam olyan adatot, amely szerint Laszkarisz Mária anyjának, Angelosz Annának a családja Szent Katalinra ősként tekintett volna, de lehetségesnek tartom, mivel van más példa is arra, hogy egy uralkodócsalád genealógiájába „beépítik” a szentet. Valószínűleg a 13. század második felében vált divatossá, hogy Szent Katalint Nagy Konstantin unokatestvérének tartják, és a Konstantin és Maxentius közötti hatalmi harcba helyezik el a mártíromságát.<sup>398</sup> Szent Katalin 15. századi középgangol legendájában olyan családfát állítottak fel a vértanú szentről, amelyben erőteljes angol kapcsolatot adtak neki. E szerint Costus – Katalin apja – Nagy Konstantin idősebb féltestvére volt, aki egy örmény hercegnőtől született. A hercegnő halála után Constantinus asszonyául vette Ilonát, a britanniai király leányát, akitől a későbbi Nagy Konstantin született.<sup>399</sup> De az is lehetséges, hogy a Katalinnal való rokonság a legendaíró ötlete volt, hogy alátámassza a másik szűz királylánynak, V. (Szemérmes) Boleszló (1243–1279) feleségének, Kingának a szentségét. Nem egyedülálló az effajta rokonságnak az ötlete, mivel van olyan késő középkori német/holland nyelvű Borbála-legenda, amelyben a cseh uralkodóházzal hozzák kapcsolatba Szent Borbálát.<sup>400</sup>

---

<sup>396</sup> Szent Kinga krakkói hercegnő élete és csodái. 118.

<sup>397</sup> Vita sanctae Kingae, 683–684; Szent Kinga krakkói hercegnő élete és csodái, 123.

<sup>398</sup> Stollhans, C., *St Catherine of Alexandria*, 60–61.

<sup>399</sup> Lewis, K. J., *The Cult of St Katherine*, 46.

<sup>400</sup> Lockwood, W. B., *A Manuscript in the Rylands Library*, 28.



Árpád-házi Szent Erzsébet korai ábrázolásai is visszanyúlnak Szent Katalin ábrázolásának a hagyományához: a berni *diptichonon* (1253–1290, feltehetőleg III. András házi oltára) mindkettőjüket bizánci ornátusban ábrázolják. Nemcsak Erzsébet öltözete, hanem a kéztartása is alátámasztja, hogy a *diptichon* ábrázolásának mintájául Szent Katalin szolgált, mivel a bizánci mártírok jellegzetes *orans* kéztartásával jelenítették meg, noha Erzsébet nem volt vértanú.<sup>401</sup> Bölcs Róbert (1309–1343) nápolyi király az egyik Erzsébetről írott *sermójában* Szent Katalint *altera regis filia*, „a másik királylány”-nak nevezi, közvetlen párhuzamot alkotva a két szent között.<sup>402</sup> Emellett Szent Erzsébetről fennmaradt egy olyan csoda is, ami kifejezetten speciális jelenségnek mondható, ez pedig a csontjaiból kifolyó olaj. Ez a csoda is leginkább Szent Katalinra vezethető vissza, mivel Erzsébeten kívül csak nagyon kevés szent kapta meg ezt a privilégiumot. Heisterbachi Caesarius, a 13. századi ciszterci szerzetes, összesen háromról tud: Szent Demeterről, Szent Miklósról és Szent Katalinról. Noha háromnál valamivel több szentről maradt fenn hasonló csoda, – például Szent Lászlóról is, Laskai Osvát szerint<sup>403</sup> – de elég ritka jelenségnek mondható.<sup>404</sup>

### **3.3. Vértanú szüzek a késő Árpád-korban**

A II. András által a Szentföldről elhozott Szent Margit-ereklye mindenképpen nagy hatással lehetett a vértanú szüzek kultuszának növekedésére. Fentebb már említettem (2. fejezet) a szépeességi példákat, de ezen felül az ország más részein is egyre gyakrabban választották Szent Katalint vagy Szent Margitot egy templom vagy kápolna védőszentjéül. A 13. század végén alapított zágrábi Szent László-oltárban pedig ezen két szent ereklyéje is megtalálható.<sup>405</sup> Szent Dorottya kultusza ekkor még ismeretlen, Szent Borbála kultuszának megjelenésére pedig külön alfejezetben fogok kitérni.

A legtöbb középkori adatunk templomok titulusra – és gyakran létezésére – az 1332–1337. év közötti pápai tizedjegyzékekből maradt fenn, ezek nagy része feltehetően már a késő Árpád-korban is létezhetett. Bár a tizedjegyzékek a magyar történelem becses forrásai, de az egyházakról – felsorolásukon kívül – sajnos nem tudunk meg sokat, főként nem az alapításukról,

---

<sup>401</sup> Szabó T., *Női viseletek*, 188.

<sup>402</sup> Gecser, O., *Feast and the Pulpit*, 160., 415–416; Klaniczay G., *A nők szentsége a középkorban*, 928.

<sup>403</sup> Osualdus de Lasko, *Sermo XLVIII. De Sancto Ladislao rege Hungarorum. Sermo Primus*. Magyar fordítása: Madas E. – Horváth Z. Gy., *Középkori prédikációk*, 281–283. Köszönöm Madas Editnek, hogy felhívta a figyelmemet erre a részletre!

<sup>404</sup> Bartlett R., *Why Can the Dead*, 249.

<sup>405</sup> Tkalčić, I. K., *Monumenta historica*, 53–54. No. 61.

így nem fogom elemezni egyenként az összes Szent Katalin és Szent Margit patrocíniumot. Mező András gyűjtése alapján 1340-ig megközelítőleg hetven Szent Margit és hatvan Szent Katalin tiszteletére szentelt templomról vagy kápolnáról tudunk.<sup>406</sup>

Látható, hogy Szent Margit népszerűsége „fejhossznyival” megelőzi Szent Katalinét. Ennek az egyik nyilvánvaló oka mindenképpen az egy évszázaddal korábban kezdődött Szent Margit kultusz, ráadásul Álmos herceg leszármazottai uralkodtak ebben az időszakban. A szent népszerűségét jól mutatja, hogy Szent Margit legendájának ábrázolása két falusi templom falán is megőrződött a 13. század második feléből. A süvetei templom apszis cilinderfalának északi háromnegyedén ábrázolják Szent Margit legendáját (1. kép), alatta pedig a *passiót*. A fal déli negyedén az Utolsó Ítélet szerepel. Szent Margit legendája azzal kezdődik, hogy Olibrius meglátja Margitot a mezőn és követeket küld érte, majd bevonul a városba, Margitot elébe vezetik s megvallja a hitét. Majd felváltva következnek a kínzás és a kihallgatás jelenetei: Margitot a hajánál fogva akasztják fel és két férfi kínozza, egy jelenet elpusztult, ezután Margitot bebörtönözve látjuk. Miután Olibrius harmadszor is kihallgatja a szentet, a falfestmény Margit vértanú halálával zárul.<sup>407</sup> Tóth Melinda véleménye szerint a falkép készítője dél-német–ausztriai előképből meríthetett. A falkép megrendelőjét a Zách nemzetség tagjaként azonosította, Zách nembeli Zách vagy az ő leszármazottai lehettek.<sup>408</sup>

A szalonnai falképekkel újabban Tóth Melinda és Hokkyné Sallay Marianne foglalkozott bővebben.<sup>409</sup> A ma is látogatható szalonnai református templom egy rotunda

---

<sup>406</sup> Mező A., *Patrocíniumok*, 162–169, 236–246.

<sup>407</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*, 210–211; Tóth M., *Árpád-kori falfestészet*, 85–86; Dvořáková, V. – Krása, J. – Stejskal, K., *Středověká nástěnná malba*, 152–154.

<sup>408</sup> Tóth M., *Árpád-kori falfestészet*, 86.

<sup>409</sup> A falképeket elsőként Leszih Andor, majd Szabó Ferenc ismertette az 1922-es megtalálásuk után. Ekkor lényeges beavatkozás nem történt a falképeken, csak 1951-ben restaurálta azokat Bartha László, majd 1976-ban és 2000-ben történetek munkálatok a falképek helyreállítása céljából. Leszih Andor szerint a ciklus hat részre osztható: az első (1) nagyrészt elpusztult, a következő képen (2) Margit libákat (!) legeltet, eközben meglátta Olibrius, és meg akarta szerezni magának, ám Margit visszautasítja közeledését, amit úgy szimbolizált a festő, hogy Margit az őt kísértő sátánnak a fejére lép. Majd (3) a leendő szentet Olibrius elé vezetik (miközben egy sárkány kísérti), aki a következő (4) képen helyezkedik el. Az ezt követő (5) képen Margitot megvesszőzik, az utolsó (6) rész pedig Margit dézsában való kínzását és lefejezését mutatja be. Egyes képek mellett feliratok olvashatóak, amelyeket Leszih Andor közölt is: a hóhért Malhus, a könyvet fogó alakot pedig Theophilos névvel oldotta fel, emellett Margit nevét MARGA alakban adta meg. Szabó Ferenc újabb eredményekre jutott a falkép értelmezését illetően: felismerte, hogy a sárkány nem akkor kísértette Margitot, amikor a legelőről magával vitte Olibrius, hanem a szent legendája szerint a börtönben jelent meg neki. A Teofil nevű alak esetében megállapította, hogy Szent Dorottya legendájából kerülhetett Szent Margit legendájába, és a jobb felső alak ugyanebből a legendából való angyal lehetett, aki rózsákat és almákat hozott Teofilnak. A képeket mindkét szerző a 13. század közepére, második felére datálta. Ld. Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*, 212; Bécsi J. – Pintér A., A szalonnai református templom falképeinek helyreállítása, 61–71; Schönerné Pusztai I., Beszámoló a szalonnai református templom felújításairól, 79–87; Leszih A., A szalonnai templomban árpádkori, 6; Leszih A., A szalonnai

bővítésével keletkezett. Az eredeti kerektemplomot a 12–13. század fordulóján építették, a 13. század második felében pedig bővítették. A töredékesen fennmaradt, Szent Margit-legendát ábrázoló falképek a jelenleg szentélyként használt rotunda déli falán vannak (2. kép).<sup>410</sup> Tóth Melinda leírása alapján az első két jelenet (1–2) a gonosz legyőzését jeleníti meg, Margit egy nagyorrú fejet a föld alá tapos. Ezután (3) Margitot Olibrius elé vezeti egy poroszló, alatta a gonosz kígyó formájában jelenik meg. Majd (4) megostorozzák Margitot. Innentől az ábrázolások egymás fölött két mezőben folytatódnak. A felső sor első jeleneténél (5) két alak látható, alattuk a PERFECT szó olvasható, de így sem lehet értelmezni, mellettük (7) egy Teofil nevű alakot papírral és tollal a kezében ábrázol a festő. A korábbi szakirodalmat<sup>411</sup> kiegészítette Tóth Melinda azzal, hogy véleménye szerint Szent Dorottya története mellett Mária legendájából is átkerülhetett a Teofil-jelenet Margit ciklusába.<sup>412</sup> A szerző ugyanakkor a lábjegyzetben megemlítette, hogy a Margit-legendá szerzőjének is ez a neve, de „túlságosan merész” dolog lenne a szerző megjelenítését feltételezni a ciklusban.<sup>413</sup> Egy nagy karddal felvonuló poroszlót a Malchus névvel látott el a festő, amit krisztológiai ciklusból eredeztetett Tóth Melinda.<sup>414</sup> Az utolsó jeleneteken a kivégzés előtt imádkozó Szent Margit, majd a kivégzett szent dicsfényes alakja látható azoknak a fejeivel együtt, akik a szenttel szenvedtek vértanúhalált. Tóth Melinda hangsúlyozta, hogy a festő az ikonográfiában tájékozatlan volt, a festői előadás tekintetében pedig naiv. A falkép megrendelőjét Örsúr nembeli Miklós fia, vagy valamely unokája személyében azonosította.

Hokkyné Sallay Marianne leírása nagyrészt egyezik Tóth Melindáéval, különbség, hogy a szerző az alsó sor olvasásával folytatja: ennek első jelenetében szerinte Olibrius előtt a szentet olajban főzik.<sup>415</sup> Margit hóhérjának a nevét MARCHUS névként oldja fel. A régészeti feltárás nyomán a szerző és M. Kozák Éva tovább pontosította a templom bővítésének és a falképek elkészültének időpontját: Hokkyné Sallay Marianne a bővítés megrendelőjét Tekus fia István mester személyében azonosította, és az elkészültét az 1270-es 1280-as évekre tette, mivel ebben

---

templom XIII. századbéli falfestménye, 141–145; Szabó F., *Borsodmegye árpádkori templomai*, 37–45. A falképek historiográfiáját ld. bővebben: Uhrin D., *Antiochiai Szent Margit legendája*, 235–244.

<sup>410</sup> M. Kozák É., *Régészeti kutatások a szalonnai református templomban*, 54; Bécsi J. – Pintér A., *A szalonnai református templom falképeinek helyreállítása*, 18.

<sup>411</sup> Szabó F., *Borsodmegye árpádkori templomai*, 37–45.

<sup>412</sup> Tóth M., *Árpád-kori falfestészet*, 87.

<sup>413</sup> Tóth M., *Árpád-kori falfestészet*, 160. 649. lj. A Margit-legendá feltételezett szerzőjét nem Theophilusnak, hanem Theotimusnak hívták.

<sup>414</sup> Uo. 87., 160. 650. lj.

<sup>415</sup> Hokkyné Sallay M., *A szalonnai református templom*, 54.

az időben István egyre magasabbra emelkedett a ranglétrán. Tévesen nádori méltóságot is tulajdonított neki,<sup>416</sup> azonban csak a beregi és pataki ispánságig jutott.<sup>417</sup> Úgy véli a két szerző, hogy az 1270-es évek előtt készen kellett lenniük a falképeknek, mivel a templom átalakításakor a diadalívhez festett vakolatos középkori téglát használtak fel, amelynek díszítése megegyezik a Szent Margit-legendáéval.<sup>418</sup>

A művészettörténeti szakirodalmat a falfestményekről ki tudja egészíteni a Szent Margit-legenda különböző verzióinak tanulmányozása. Főként a falra festett nevek segítenek abban, hogy megállapítsuk, hogy a legenda mely verziója szolgálhatott alapul a falképhez. Ehhez azonban elsőként újra meg kell vizsgálni a feliratok egy részét.

Elsőként a TEOFIL felirattal érdemes kezdeni a vizsgálatot, mivel ez tűnik Szent Margit legendájától a leginkább idegennek. A Szent Dorottya-legendából való kölcsönzés igen valószínűtlennek tetszik, tekintve, hogy a 13. században Szent Dorottya kultuszának semmi jele nem volt még az országban, sőt Nyugaton sem volt túl népszerű a szent ebben az időben. Szent Dorottya kultusza csupán a 14. század első felében terjedt el Nyugat-Európában, Magyarországon a 14. század második felétől találkozhatunk a kultusz különféle jeleivel, de leginkább a 15. századtól mondhatjuk népszerűnek a szentet.<sup>419</sup> A szalonnai falkép tüzetesebb tanulmányozásakor észrevehető, hogy nem TEOFIL felirat szerepel a falon, hanem félreolvasásról van szó: a TEOTI[...] név látható az alak fölé írva. A két betű összetévesztését az okozhatta, hogy a falképeken a szóeleji T máshogy néz ki, mint a szóközepi és szóvégi. Egy, a freskón szereplő másik szóval ez bizonyítható, hiszen a PERFECT szó szóvégi T betűje megegyezik a TEOTI[...] második T-jével. Így a Teofil név helyett Teoti[...] olvasandó, ami a Theotimus névre utal.



**A PERFECT szó  
szóvégi "T" betűje**



**A "TEOTI" felirat  
"T"  
betűkapcsolata**

A pribék mellett pedig a korábbi szakirodalom egy részében MARCHUS-nak<sup>420</sup> olvasott szó MAL | HU-ként szerepel a falképen, amely minden bizonnyal a Malchus névre utal.

<sup>416</sup> Uo. 57.

<sup>417</sup> Zsoldos A., *Magyarország világi archontológiája*, 179.

<sup>418</sup> M. Kozák É., *Régészeti kutatások a szalonnai református templomban*, 8; Hokkyné Sallay M., *A szalonnai református*, 54.

<sup>419</sup> Ld. a 4.3. fejezetet és Wolf, K., *Saint Dorothy*.

<sup>420</sup> Hokkyné Sallay M., *A szalonnai református*, 55.

A Theotimus és a Malchus név együtt rávilágít, hogy a falképek (vagyis sokkal inkább annak előképei) Szent Margit legendájának egy korai verziója alapján készültek, amely szerint egy Theotimus nevű keresztény táplálta a szentet a börtönben, és később ő jegyezte le történetét (*Passio a Theotimo*).<sup>421</sup> Ezen legendaverzió szerint valóban egy Malchus nevű ember fejezte le a szentet (a krisztológiai utalás pedig az írott legendából származik, nem a kép festőjétől). Az, hogy egy Szent Margit legendaábrázolás Theotimus-t is megjeleníti, nem párhuzam nélküli. A Margit-legenda egyik legkorábbi ábrázolásán<sup>422</sup> az első jeleneten Mária és Margit Krisztus előtt helyezkednek el, mellettük Theotimust látjuk, munkájában elmerülve. Egy, a 13. század második feléből származó itáliai kódex Szent Margit-ciklusa pedig ábrázolja azt a jelenetet, amikor Theotimus és a dajka meglátogatja Margitot a börtönben.<sup>423</sup> Egy késő 13. századi itáliai kódex Margit-legendájának utolsó jelenete<sup>424</sup> pedig szintén a legenda lejegyzőjét ábrázolja könyvvel a kezében.<sup>425</sup>

Az írott legendaverziót követve sokkal könnyebben követhetővé válnak a jelenetek is. Például miután két sorra bomlik a falkép, a felső jelenethez kötött PERFECT szó valószínűleg inkább az alsó képhez tartozik és Olibriusra utal, aki prefektus volt: ebben az esetben elírásról lehet szó:<sup>426</sup> talán a felirat írója nem ismerte a prefektus szót, és az általa ismert, hasonlóan hangzó szót írta fel. A NIA felirat alatti jelenet pedig talán azt mutathatja be, mikor Margit dajkája és Theotimus vizet hozott a börtönbe.<sup>427</sup> Valószínűleg a falképeknek csak nagyjából a fele-kétharmada maradhatott meg, mivel a történet közepén kezdődnek a jelenetek. Már Tóth Melinda is felvetette annak a lehetőségét, hogy nem került elő az összes falkép a szalonnai Szent Margit legendából.<sup>428</sup> Összevetve a legenda szövegét és a nagyjából azonos időben keletkezett narratív ábrázolásokat (a *Passio a Theotimo*-ról)<sup>429</sup> a szalonnai falképekkel, valószínűnek tűnik, hogy legalább három, de valószínűleg több jelenet szerepelt a szentély falán, amelyek mára elpusztultak. Kiterjedésben és korban a veronai és a princetoni kódexek ábrázolásai állnak a

---

<sup>421</sup> Arra, hogy Theotimus szerepel a falképen Juliana Dresvina is utalt könyvében (Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*, 292.), ám csupán a mellékletben a Szent Margit falkép ciklusok leírásakor sorolja fel a jelenetet Szalonnánál, de nem fejti ki, hogy miért Theotimus szerepel a képen.

<sup>422</sup> 970 k. Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, MS I 189. eredetileg fuldai kézirat.

<sup>423</sup> Verona, Biblioteca Civica di Verona MS 1853.

<sup>424</sup> Princeton, Art Museum, 1952–57, 21v.

<sup>425</sup> Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*, 289–298.

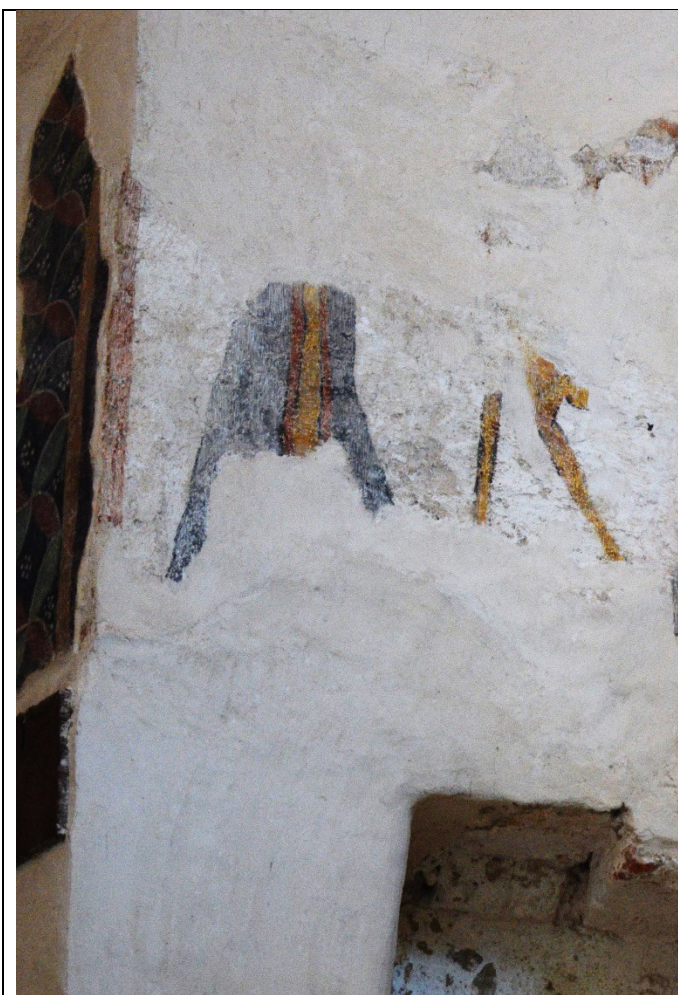
<sup>426</sup> Érdemes megjegyezni azt is, hogy a jelenetek feliratai általában az alakok fölött vannak.

<sup>427</sup> Hasonlóan a Verona, Biblioteca Civica di Verona, MS 1853. ábrázolásaihoz.

<sup>428</sup> Tóth M., *Falképek az Árpád-kori*, 160. 644. lj.

<sup>429</sup> A süvetei falképek festője feltehetően más előképek alapján dolgozott, így nem hasonlítom össze a két ciklust.

legközelebb a szalonnai falképekhez. A veronai kódex huszonegy jelenetből áll, ebből tíz ábrázolás szerepel a démon legyőzése előtt,<sup>430</sup> a princetoni kódex huszonhárom jelentéből a tizenegyediken győzi le a démont.<sup>431</sup> Vagyis a gonosz legyőzése a legenda (és az ábrázolások) kellős közepén szerepel. A legenda alapján a hiányzó történetelemek a következők: (1) Olibrius meglátja Margitot, miközben a lány bárányokat legeltet (2) Olibrius meg akarja szerezni Margitot, majd vitatkoznak (3) Margitot börtönbe zárják (4) első nap a börtönben, Margitot kínozzák különböző módszerekkel. Azt sajnos immár lehetetlen rekonstruálni, hogy ezeket a történetelemeket hány jelenetben mutatta be a szalonnai falkép festője, ám a szöveges és a képzőművészeti párhuzamok alapján igen valószínűnek tűnik, hogy számos jelenet elpusztult. Érdeemesnek tartom az alábbiakban újra áttekinteni a legendát követve a fennmaradt jeleneteket:



Szalonna (1) Mivel a következő jeleneten (2) a gonoszt ember formájában győzi le Szent Margit, ez a kép talán az ember formájú gonosz megjelenését vagy a sárkány legyőzését mutathatta be. Az írott legendaverzió szerint a gonosz először sárkány képében jelenik meg, majd ezután emberként. Nem találtam párhuzamot arra, hogy először ábrázolták volna az ember-gonosz majd utána a sárkány-gonosz megjelenését, így feltehető, hogy ez a jelenet Margitot és a sárkányt vagy az ember formájú démon megjelenését mutatta be.<sup>432</sup>

<sup>430</sup> Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*, 291.

<sup>431</sup> Uo. 292.

<sup>432</sup> Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*, 289–298.



Szalonna (2) „Ekkor Szent Margit megragadta a démont a hajánál fogva, és a földre terítette, jobb lábát a nyakára téve így szólt: Távozz az én szüzességemtől. Midőn ezeket mondta [...] egy galamb telepedett rá és így szólt: Boldog Margit rád várnak a paradicsomnak szent kapui.”<sup>433</sup>

---

<sup>433</sup> A legenda latin verzióját és magyar fordítását ld. Orbán I., *“Ecce, iam vici mundum!”* 177–197. Leszih Andor valószínűleg a galambként megjelenő Szenleket azonosította a Margit által terelgetett libaként. Leszih A., A szalonnai templom XIII. századbeli falfestménye, 141–145.



Szalonna (3) „Távozz tőlem sátán! És a föld elnyelte őt [ti. a gonoszt]. A következő napon megparancsolta a helytartó, hogy vezessék Boldog Margitot ítélőszéke elé”<sup>434</sup>

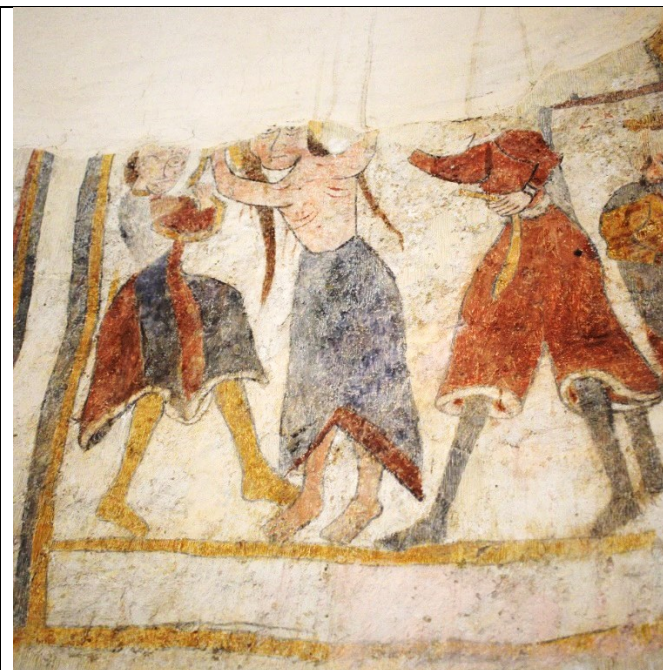


Szalonna (4) „A helytartó így szólt: Fosszátok meg ruháitól, függeszétek föl a levegőbe és égessétek meg lángoló fáklyákkal”<sup>435</sup>

<sup>434</sup> Orbán I., “*Ecce, iam vici mundum!*” 177–197.

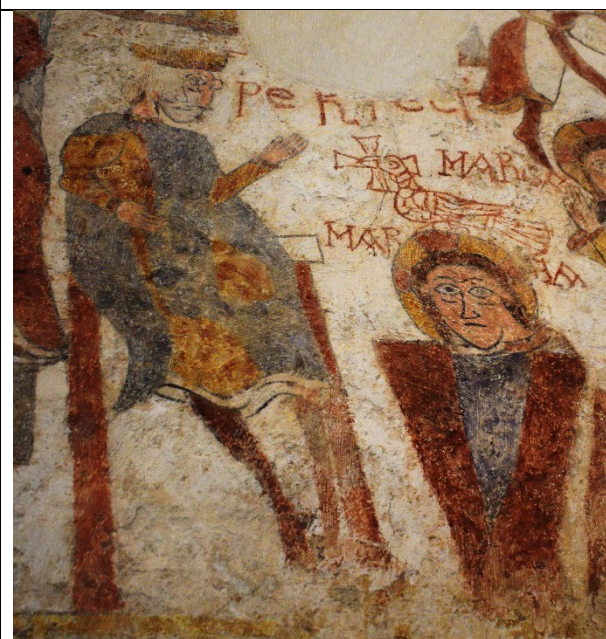
<sup>435</sup> Uo.






Szalonna (5) „A vallatók így is tettek.”<sup>436</sup>

Bár ez a jelenet inkább az ostorozást ábrázolja, de a lényeg ugyanaz: Margit kínzása.



Szalonna (6) „...megparancsolta a prefektus, hogy hogy hozzanak elő egy nagy vízzel teli edényt, kötözzék meg Boldog Margit kezét és lábát, és öljék abba bele. A vallatók úgy cselekedtek, ahogy meghagyták nekik. Boldog Margit az égre pillantva mondta: Uram, te, ki örökké uralkodol, oldd meg az én kötelékeimet, és megszerzem neked a dicsőség áldozatát! Légyen nekem, Uram, e víz kellemetesség vize. Legyen nekem a fojtogatás az üdvösség világossága, legyen nekem ez a víz a keresztség ki nem apadó forrása! Öltöztess engem az üdvösség sisakjába, jöjjön fölém a te

<sup>436</sup> Uo.

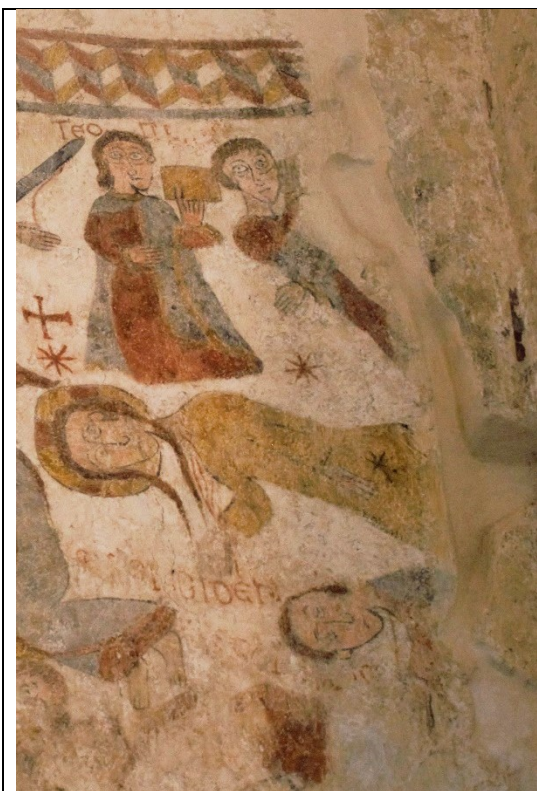
	<p>Szentlélekkel teljes szent galambod, áldja meg ezt a vizet a te nevedben, tisztítson meg engem ez a víz az örök életre, és erősítsd meg a lelkem, világosítsd meg az elmém, tisztíts meg bűneimtől.”<sup>437</sup></p>
	<p>Szalonna (7) ? Ez a jelenet talán Margit dajkáját és Theotimust ábrázolhatja, akik kenyeret hoztak Margitnak a börtönbe és szemtanúi voltak az eseményeknek.</p>

---

<sup>437</sup> Uo.



Szalonna (8) „Malchus ezt mondta neki: Nyújtsd ki a nyakad, és fogadd a kardomat, és irgalmazz nekem, mert látom a melletted álló Krisztust az ő angyalaival együtt. Szent Margit ezt válaszolta: Testvérem, kérlek téged, ha látod Krisztust, könyörülj rajtam, míg könyörgök. és a testemet az enyhülés helyére Krisztusnak ajánlom. [...] Ekkor Boldog Margit könyörögni kezdett....”



Szalonna (9) „Én [Theotimus] voltam ugyanis az, aki vittem neki a börtönbe kenyeret és vizet, és láttam az egész küzdelmet, melyet a kegyetlen kínzókkal szemben folytatott, és minden könnyörgését leírtam egy hártyalapokból álló könyvbe az igazságnak megfelelően...”

Theotimus alatt a vértanúságot szenvedett szent látható, valamint egy kibogozhatatlan jelentésű felirat, amelyet sajnos a legenda ismerete sem világít meg.

A jelenetek részletessége és a szöveggel való nagymértékű egyezése azt a benyomást kelti, hogy a falképek segítségül szolgálhattak a hívőknek a Margit-napi szentbeszédkor, így a képek segítségével jobban követni tudták a szent szenvedéstörténetét, amelyet a plébánosuk felolvasott nekik, Marosi Ernő szavaival „tökéletesen teljesítették emlékeztető-oktató feladatukat.”<sup>438</sup> Ez alapján úgy gondolom, hogy a *passio a Theotimo* ismert lehetett Magyarországon, és a legendából megismert szereplők neveit írták fel a falra.

A fenti fejezetekben láthattuk, hogy Szent Katalin, de főként Szent Margit kultusza az Árpád-kor végére már országszerte elterjedt. Bemutattam, hogy milyen körülmények között született a két szent tisztelete, s mi motiválhatta a kultuszuk terjesztését. A késő Árpád-korban megjelenő Borbála kultusz hogyan illeszkedik ebbe a képbe?

<sup>438</sup> Marosi E., *A romanika Magyarországon*, 137.

### 3.3.1. Szent Borbála kultuszának megjelenése

Ebben az alfejezetben Szent Borbála kultuszának a megérkezésével foglalkozom. Michal Slivka szerint Szent Borbála kultusza Itáliából kiindulva terjedt el Európában,<sup>439</sup> így megvizsgálom, hogy mennyire igaz ez Magyarországra nézve.

Szent Borbála kultusza a nyugati kereszténységben valóban Itáliából indulhatott, miként azt az 1.2.3. fejezetben bemutattam, ám ez a megállapítás csak a kora-középkorban lehetett igaz.

Szent Borbála kultusza nem jelent meg a korai magyar liturgikus könyvekben, először a Pray-kódexben szerepel az ünnepe. A kultusz ismeretlenségét mutatja az is, hogy az egész Árpád-korból mindössze egy olyan személyt ismerünk, akit Borbálának neveztek el.<sup>440</sup> Ugyanakkor feltehetően két egyházat az ő tiszteletére szenteltek fel már ebben a periódusban, az egyiket Székesfehérvár mellett, a másikat pedig Gyulafehérvár környékén, azonban alig lehet valamit tudni róluk.

IV. László egyik oklevele említi a Gyulafehérvár melletti Szent Borbála-monostort (*datum prope monasterium Sancte Barbare*) 1285-ből.<sup>441</sup> Mivel ez a monostor egyetlen említése, Győrffy György úgy vélte, hogy később átnevezhették Szent Erzsébet-monostorra, s ezt az intézményt újjította meg Demeter püspök.<sup>442</sup> A másik Szent Borbála-egyház Székesfehérvártól északnyugatra feküdt. A területet Eufrozina királynétól kapták a johanniták 1187 előtt. A Borbála-templom Barc faluban feküdt, amelyet az 15. századtól Szentborbálának neveztek. A templomot 1340-ben említik először,<sup>443</sup> feltehetően a 13. században épülhetett.

Ezekből az adatokból nem lehet következtetni arra, hogy a szent tisztelete honnan érkezhetett az országba. Az, hogy a Borbála-kultusz közvetlen Itáliából érkezett Magyarországra, nem kizárt, de semmilyen adat nem utal rá. A Székesfehérvár környéki Borbála-templom közel volt Fehérvár latinok lakta részéhez, ám ezek a latinok franciák vagy vallonok voltak.<sup>444</sup> Sokkal valószínűbbnek tartom, hogy vallon közvetítéssel érkezett Borbála kultusza, mint hogy közvetlenül Itáliából.

---

<sup>439</sup> Slivka, M., *Pohľady do stredovekých dejín Slovenska*, 128.

<sup>440</sup> Fehértói K., *Árpád-kori személynévtár*, 90. További Borbálák is lehetnek rejtve az Árpád-kori okleveles anyagban, ám jelen disszertáció keretében nem tekinthettem át az összes Árpád-kori oklevelet. Probléma, hogy bár az Árpád-kori oklevelek többségének van kiadása, de nincsen szisztematikusan áttekintve, hogy mely oklevelek kiadása hiányzik. Mindazonáltal megállapítható, hogy a Borbála név nem volt népszerű az Árpád-korban.

<sup>441</sup> RA II. No. 3363., vö. ÁÚO IX. 425. No. 302.

<sup>442</sup> ÁMTF II. 157; F. Romhányi B., *Kolostorok*.

<sup>443</sup> ÁMTF II. 348–349.

<sup>444</sup> Zsoldos A., *Székesfehérvár története*, 135–140.

Az oklevelek datálása szolgálhat még információval Borbála késő Árpád-kori tiszteletét illetően, ám az ő esetében kérdéses, hogy mennyire informatív a datálás hiánya, tekintve, hogy az ünnepe (dec. 4.) két nagyon jelentős szent, András (nov. 30.) és Miklós (dec. 6.) ünnepe közé ékelődik. Ugyanakkor már az Árpád-korból akad olyan oklevél, amely mégis Borbála ünnepével datál,<sup>445</sup> így számolhatunk a szent növekvő népszerűségével a 13. század végétől. Annyira azonban nem vált kedveltté, hogy a két, 13. század végén keletkezett *sermógyűjtemény*be az ő ünnepére íródott szentbeszéd is belekerüljenek.<sup>446</sup>

### **3.4. 13. század végi szentbeszéd**

#### **3.4.1. A Leuveni kódex sermói**

A Leuveni kódex prédikációkat tartalmaz a 13. század második feléből. Az első rész a *sermones de tempore*, míg a második a szentek ünnepeire (*sermones de sanctis*), a nagybőjtre és különféle alkalmakra készült szentbeszédnek és vázlatoknak ad helyet. A kódex főként a benne szereplő Ómagyar Mária-siralom miatt vált ismertté. A prédikációk nagyrészt a közel egykorú olasz és francia domonkos-rendi hittudósok szövegei. A dominikánus szerzők nagyarányú szerepléséből, és a hat Szent Domonkosról szóló prédikációból arra lehet következtetni, hogy a kézirat dominikánus használatra készült. A kéziratot a 15. században az alsó-stájerországi Pettauban (ma Ptuj, Szlovéniában) kötötték újra. Vizkelety András felvetette azt a lehetőséget, hogy a kódex magyar scriptorai egy Szent Katalinnak szentelt domonkos konventben tevékenykedhettek. Ezt a feltételezést támasztja alá, hogy négy Szent Katalinról szóló beszéd is szerepel a kódexben, ebből hármat magyar származású scriptor másolt (Gloss31, Gloss25, ÓMS9). A Glossator által másolt két *sermo* közül csak az egyiknek ismerjük a szerzőjét (a Gloss31-et Petrus de Remis írta),<sup>447</sup> így lehetséges, hogy a Gloss25-öt egy magyar származású scriptor szerkesztette, ahogy az ÓMS9-et is. Ez utóbbit az Ómagyar Mária-siralom keze másolta, ez a scriptor főként a kódex *de tempore* részében tevékenykedett, Katalin az egyetlen olyan szent, akiről prédikációt másolt le. Ráadásul ezen szentbeszéd után egy olyan szöveg következik, amely egy templom vagy ház építésének az évfordulójáról emlékezik meg, ami

---

<sup>445</sup> 1277-ből a zobori konvent: ÁÚO XII. 221. No. 183. és 1302-ben Sopronban a győri püspök: AOkl I. 178. No. 310.

<sup>446</sup> Ez ebben a korszakban egyáltalán nem volt egyedi, ekkor még nem volt túl népszerű Borbála, de később sem érte el a népszerűsége Katalinét és Margitét.

<sup>447</sup> Schneyer, J. B., *Repertorium*, IV. 732, 115. (Vizkeletynél tévesen 782. vö. i.m. 223.)

szintén arra utalhat, hogy egy Szent Katalin-titulusú monostorban tevékenykedtek a scriptorok.<sup>448</sup> Vizkelety András meggyőző érvelése szerint feltehető, hogy a veszprémi Szent Katalin-monostor volt a kódex első hazai használati helye, és a kódex két magyar scriptora foglalatostkodott az apácák lelki gondozásával.<sup>449</sup>

Mint említettem, a kódexben négy skolasztikus *sermo* szól Szent Katalinról, ugyanakkor csupán egyetlen Szent Margitról.<sup>450</sup> Az ÓMS9 Szent Katalin belső és külső szépségét emeli ki, s kifejti, hogy öt csábításnak volt kitéve, hogy feláldozza a szüzességét. Hangsúlyozza Katalin előkelő származását, lelke tisztaságát és az emberekkel való érintkezésének méltóságát. A Gloss31 kidomborítja Katalin bölcsességét, tisztaságát és hitét. A nyakából kifolyó tej szimbolizálta a szüzességét, a vér a vértanúságát, a csontjaiból kifolyó olaj pedig a vallásosságát és a szeretetét. Érdekes módon a beszéd megemlíti, hogy Maxentius különösképpen a szüzességétől akarta megfosztani Katalint (*precipue voluit ei auferre Maxencius virginitatem*) szemben a Legenda Aureával, ahol csak szépségét bámulja.<sup>451</sup> A Gloss25-ből sajnos csak néhány sor van meg, a szerző éppen csak elkezdte. A kódex tartalmaz egy olyan Szent Katalin-*sermót* is, amelyet Aquinói Szent Tamásnak tulajdonítanak. Ez a szentbeszéd kizárólag Katalin bölcsességét és a hasznosságot hangsúlyozza. Három bölcs nőhöz hasonlítja a Bibliából (Abigail, Tékoa, Debóra). A bölcsessége megtérítette a filozófusokat, és az egyház épülésére szolgált.<sup>452</sup>

Az egyetlen Szent Margitról szóló *sermo* nem hazai alkotás, hanem az Aquinói Szent Tamásnak tulajdonított beszédek egy darabja. A beszéd a gyöngy és a Margit név hasonlóságával játszik (margarita – Margaretha). A gyöngy (vagyis Margit) értékes a tisztasága, fehérsége, romlatlansága miatt. Ahogy a gyöngy (Margit) is a tenger mélyéből származik, úgy Krisztus is (mari=Maria).<sup>453</sup>

---

<sup>448</sup> Vizkelety A., *Az európai prédikációirodalom*, 11–34, 259.

<sup>449</sup> Uo., 260–261.

<sup>450</sup> Margitról: Schneyer V. 596, 222.

<sup>451</sup> Vizkelety A., *Az európai prédikációirodalom*, 225.

<sup>452</sup> Schneyer, J. B., *Repertorium*, V. 598, 251; Raulx, J.–B., *Divi Thomae Aquinatis*, 283–284.

<sup>453</sup> Schneyer, J. B., *Repertorium*, V. 596, 222. „sic Christus invenitur in mari, id est Maria, per incarnationem”. Raulx, J.–B., *Divi Thomae Aquinatis*, 245–246.

### 3.4.2. A „Pécsi egyetemi beszédek”

A Pécsi egyetemi beszédek – vagyis *Sermones compilati in studio generali Quinqueecclesiensi in regno Ungarie*<sup>454</sup> tartalmaznak három Katalin-napi<sup>455</sup> és két Margit-napi prédikációt.<sup>456</sup> A gyűjtemény nevével ellentétben nem a pécsi egyetemen készült, hanem annak alapítása (1367) előtt, legkésőbb a 14. század elején.<sup>457</sup> A beszédek egy 15. század eleji münchenben őrzött kötetben maradtak fenn, a másoló azonban ezeket a prédikációvázlatokat egyetemi beszédeknek tekintette, így a pécsi egyetemhez kötötte. A *sermókat* a 13. század második felében vagy a 14. század elején állíthatta össze egy magyar domonkos, hazai hallgatóságnak, feltehetően a budai kolostorban (ahol 1304-től hivatalosan is működött *studium generale*).<sup>458</sup> A *terminus post quem* Veronai Szent Péter halála (1252), mivel az ő tiszteletére öt *sermót* állítottak össze a műben.<sup>459</sup>

Mivel a *sermókat* feltehetőleg olyan novíciusoknak szánták, akik prédikátornak készültek, ezért a beszédek színvonala magas szintű, skolasztikus, s visszaül választott hivatásukra, hangsúlyozza az érvelés, tudás, beszéd, értelem fontosságát. Ahhoz, hogy egy novícius alkalmas legyen prédikátornak (*idoneitas*), két dolognak kell megfelelnie: a tudás (*sciencia*) és a tisztaság (*mundicia*)/ önmegtartóztatás (*continentia*) kívánalmainak.<sup>460</sup> Az apostolokon és az egyházdoktorokon kívül ehhez Katalin is példát mutatott. A tisztaság és a tudás fontosságát metaforákban fogalmazták meg: a Szent Katalinról szóló második beszéd szerint a Nap a fénylő tudás, a Hold a tiszta önmegtartóztatás.<sup>461</sup> Ez a gondolat felbukkan egy Domonkosról szóló és egy zsinati beszédben is. Utal a beszédek szerzője Arisztotelészre is, aki szerint a lélek születésekor tökéletlen, de az erények gyakorlása által tökéletesíthető.<sup>462</sup> A szerző Bibliából vett példákat alkalmaz Katalinra, az első beszédben<sup>463</sup> a frigyláda fölött álló kerub arcához<sup>464</sup> hasonlítja Katalin négy erényét, amelyeket apja halála után, birodalma igazgatása

<sup>454</sup> Petrovich, E. – Ladislaus, P., *Sermones compilati*.

<sup>455</sup> Petrovich E., – Ladislaus, P., *Sermones compilati*, 304–309. 146–148. *sermo*.

<sup>456</sup> Petrovich E., – Ladislaus, P., *Sermones compilati*, 180–183. 84–85. *sermo*.

<sup>457</sup> Madas E., *Középkori prédikációirodalmunk*, 133; Madas E., A „Pécsi egyetemi beszédek”, 20.

<sup>458</sup> Madas E., *Középkori prédikációirodalmunk*, 136.

<sup>459</sup> A Veronai Szent Péterről szóló *sermók* elemzéséről ld. Konrád E., *The Representation of the Saints*, 110–115. Molnár Péter egy tanulmányában az „egyetemi beszédek” szerzőjének politikai-elméleti műveltségével, foglalkozik. Úgy véli, hogy a korai datálás esetén a beszédek szerzőjét igen jól értesültnek mondhatjuk, azonban a késői datálás esetén ez már nem elmondható. ld. Molnár P., *Az ún. Pécsi egyetemi beszédek*, 733–742.

<sup>460</sup> Madas E., *Középkori prédikációirodalmunk*, 137.

<sup>461</sup> „Sol est sciencia illuminans, luna est continentia purificans” 147. *sermo*. Petrovich E. – Ladislaus, P., *Sermones compilati*, 306.

<sup>462</sup> Madas E., *Középkori prédikációirodalmunk*, 137–139.

<sup>463</sup> 146. *sermo*. Petrovich E. – Ladislaus, P., *Sermones compilati*, 304–305.

<sup>464</sup> Ez 10,14.



közben gyakorolt. Katalinnak volt ökör, ember, oroszlán és sas arca (ez egyben utalás is a négy evangélistára), mert férfi módjára kormányzott (ökör), édesen vigasztalt (ember), az oroszlán félelmetességével megragadta és a sas éleselmjűségével igazgatta királyságát.<sup>465</sup> Miként az Úr Jézus Krisztus teremtette a kerubokat, úgy teremtette ezt a szent szüzet is, és miként a kerubok négy részből (láb, szárny, arc, arcának díszítése) állnak, úgy Katalin is. Mert (1) Katalinon keresztül mutatta meg Isten a csodatévő képességét, (2) bölcsességét, mikor vitatkozott a filozófusokkal, (3) a jóságát, mivel sokakat a mártíromságba vezetett, és a tagjaiból kifolyó olaj gyógyított, illetve akik Katalinnak könyörögtek annak kérését teljesítette az Úr, (4) Katalin szenvedése hasonló volt Jézus szenvedéséhez.

Katalin intellektuális képességeinek a dicsérete nemcsak az úgynevezett écsi egyetemi beszédekben jelent meg, hanem más, külföldi *sermo*-gyűjteményekben, például Konrad Holtnicker 13. századi beszédeiben is.<sup>466</sup> A magyarországi szentbeszédek szövegei is alátámasztják azt a nézetet, miszerint Katalin alakját klerikusi modellként használták. Katalin a bölcsessége és a vitakészsége miatt szolgálhatott modellként. Bár a többi mártír szűz történetében is szerepel a pogányok megtérítése valamilyen formában, de Katalinnál kifejezetten hangsúlyozzák, hogy a bölcsessége és a tanultsága segítségével fordította a kereszténység felé a hitetleneket; legendáiban az is szerepel, hogy mire alapozta az érvelését. Az egyetemi beszédekben pedig kifejezetten egy férfi képességeihez hasonlítják Katalin képességeit.

Szent Margit tiszteletére két beszéd készült. Az első szentbeszédből kiderül, hogy a forrásul szolgáló legenda a Rebdorf-féle passió vagy a görög tradíció volt, mivel ebben a szent apját Aedesiusnak nevezik, szemben a legtöbb latin verzióval, amelyekben leggyakrabban Theodosiusként szerepelt. A Margitról szóló szentbeszédek kiemelik, hogy derűvel tűrte a kínzásait. Az első beszéd az aranyhoz hasonlította, mert miképp az arany sem enyészik el a tűztől, hanem még inkább ragyog, Margit is tündökölt. Valamint hangsúlyozta, hogy pogányokat térített meg. Az arany mellett más természeti elemek is szerepet kaptak, úgymint az égtájak, a szél és a fagy a metafórákban. A második beszédben Rebeka példáján mutatta be a

---

<sup>465</sup> „Habuit faciem bovis viriliter operando, hominis dulciter consolando, leonis terribiliter corripiendo, aquile subtiliter considerando.”

<sup>466</sup> D'Avray, D. L., Katharine of Alexandria, 404.

szerző Margit alázatosságát, béketűrését és egyszerűségét. A *sermo* hangsúlyozza a szent testi és lelki tökéletességét, mivel szűz volt és tiszta hitű.<sup>467</sup>

\*

Ebben a fejezetben bemutattam, hogy a 13. századra a vértanú szüzek a legendája mintául szolgált a szentéletű nőknek. Amellett, hogy a királyi névadásra is hatással voltak, a koldulórendi hatás alá került szentéletű magyar királylányok legendáiban is megjelentek a vértanú szüzek: Árpád-házi Szent Margit egyik legendájában hozzájuk hasonlatossá akar válni és hasonlóan szenvedni Krisztus szerelméért, Szent Kingát rokonságba hozza legendája Szent Katalinnal, Szent Erzsébetet pedig egy *sermó*ban hasonlítják Szent Katalinhoz.

A 13. századi forrásanyag bővebb volta miatt ebben a fejezetben történeti és liturgiátörténeti adatok mellett jobban ki lehetett aknázni a művészettörténeti forrásokat és a szentbeszédeket. A források együttes vizsgálata fontos új eredményeket hozott: biztossá vált, hogy Szent Margit legendájának legalább két verzióját ismerték: amellett, hogy a képi ábrázolás is többféle (Szalonna és Sűvete) verziót örökített meg, a szentbeszédek is utalnak a forrásukra. A főszereplők nevei alapján a Rebdorf-féle<sup>468</sup> és a Theotimus-féle legenda ismert volt Magyarországon. A szalonnai Szent Margit-legendá gondos összevetése a különböző legendaverziókkal bemutatta, hogy a narratív ábrázolás a Theotimus-féle legenda alapján készült, így korábban értelmezhetetlennek tartott jelenetek új értelmet nyertek.

A koldulórendek szerepe világosan látható: a ferences és domonkos szerzetesek hatása alá került szentéletű királylányokhoz köthető legendák hasonlítják főszereplőiket a vértanú szüzekhez. A két 13–14. század fordulójáról fennmaradt magyarországi *sermogyűjtemény* is a dominikánusokhoz köthető, így nagyrészt az ő szemükön keresztül látjuk a vértanú szüzek kultuszának késő Árpád-kori jellemzőit.

Szent Borbála kultusza is megjelent az Árpád-kor végén, de egyáltalán nem nevezhető jelentősnek. Bár a pápai tizedjegyzékekben fennmaradt adatok azt mutatják, hogy Szent Margit tiszteletére több egyházat szenteltek, ez nem feltétlen jelenti azt, hogy népszerűbb volt Szent Katalinnál az Árpád-kor végére. A szentbeszédek éppen azt mutatják, hogy több *sermo* készült Szent Katalin ünnepnapjára, mint Szent Margitéra. Persze ebben az esetben torzíthatja az

---

<sup>467</sup> 84–85. *sermo*. Petrovich E. – Ladislaus, P., *Sermones compilati*, 180–183.

<sup>468</sup> Amennyiben nem feltételezzük, hogy közvetlenül a görög tradícióból merített az úgynevezett Pécsi egyetemi beszédek szerzője.

arányokat az, hogy a Leuveni kódex feltehetően egy Szent Katalin egyháznak készült. Mindenesre az megállapítható, hogy Szent Katalin a 13. század végére nagyjából beérte Szent Margit tiszteletének népszerűségét. A következő fejezet bemutatja, hogyan vált Szent Katalin az Anjouk egyik kedvelt szentjévé és miként emelkedett ki az ismeretlenség homályából Szent Borbála és Szent Dorottya.

## 4. fejezet – A vértanú szüzek kultusza az Anjou királyok idején

István testvér epirusi (Vregensis) püspök a pozsonyi (Presburga) bíró (alhaidis) kérésére mindenkinek elenged negyven napot a rá kirótt vezeklésből, akik az esztergomi egyházmegyében, Pozsonyban lévő Szt. Márton püspök egyházhoz őszinte bűnbánat céljából a következő napokon elmennek: Karácsonykor, Újévkor, Vízkeresztkor, Húsvétkor, az Úr mennybemenetelének, Pünkösdkor, Szentháromságnak a napján, továbbá a Boldogságos Szűz, Péter és Pál valamint más apostolok és evangélisták, Keresztelő Szt. János, Szt. Miklós, Szt. Márton, Szt. Lőrinc, Szt. István, Szt. Mihály arkangyal, Szt. Katalin, Szt. Mária Magdolna, Szt. Erzsébet, Szt. Margit, Krisztus testének ünnepén, a templom felszentelésének napján, nagyböjt vasárnapjain, Mindenszentek és halottak napján (november 1. 2.) és ezek nyolcadán...<sup>469</sup>

Ebből az 1326-ból származó oklevélből nyilvánvalóvá válik, hogy Szent Katalin és Szent Margit az ország legnépszerűbb szentjei között foglaltak helyet, ám Szent Dorottya és Szent Borbála ekkor még hiányzik a felsorolásból. Ez a fejezet arra a kérdésre keres választ, hogy Szent Katalin kultusza hogyan érte utol Szent Margitét, valamint, hogy miként vált népszerűvé Szent Borbála, és mikor jelent meg Szent Dorottya kultusza. A 14. századra már egyértelműen hatása lehetett a szentek kultuszára a Jacobus de Voragine által összeállított *Legenda Aurea*nak, így a fejezetben elsőként röviden kitérek erre a műre, majd Szent Katalin kultuszára összpontosítok, hiszen az Anjou királyaink kifejezetten becsben tartották a kultuszát, amit a Képes Krónika szövegkezdő iniciáléja is bizonyít. A fejezet második felében pedig kitérek a vértanú szüzek kultuszának általános terjedésére.

### 4.1. A *Legenda Aurea* és elterjedése

A *Legenda Aurea*t a domonkos Jacobus de Voragine állította össze a 13. század közepén.<sup>470</sup> A legendárium szerzője a szentéletrajzokat és az egyházi ünnepeket a liturgikus naptár rendjében közölte. Főként a régi idők szentjei szerepelnek a művében, csupán néhány „modern” szentet szerepeltetett, ennek az oka Jacques le Goff szerint az, hogy Jacobus de Voragine a kereszténységért elsőként tevők szerepét, valamint a pogányságból a kereszténységbe való átmenetet akarta hangsúlyozni.<sup>471</sup> A mű hihetetlen népszerűsége tett szert a középkorban:

---

<sup>469</sup> AOkI X. 171. No. 259.

<sup>470</sup> Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*.

<sup>471</sup> Le Goff, J., *In Search of Sacred Time*, 25–26. Ld. még Vauchez, A., Jacques de Voragine et les saints du XIIIe s., 27–56.

megközelítőleg 1000 kézírata maradt fenn mindmáig,<sup>472</sup> emellett számos európai nyelvre lefordították.<sup>473</sup> Középkori népszerűsége ellenére számtalan kritikát kapott,<sup>474</sup> mivel a benne szereplő legendák a korábbi verziókhöz képest túlzottan leegyszerűsítettek, lerövidítettek voltak, a szentek saját egyénisége elmosódott, és mindezek helyett az előjogaikat és hatalmukat hangsúlyozta a szerző.<sup>475</sup>

Szent Margit és Szent Katalin legendája minden bizonnyal eredetileg is benne volt a *Legenda Aureában*,<sup>476</sup> ám Szent Dorottya és Szent Borbála legendája<sup>477</sup> későbbi szerző(k) hozzátoldásai az eredeti korpuszhoz.<sup>478</sup> A *Legenda Aureában* a vértanú szüzek félelem nélküli hősként vannak ábrázolva: a kínzásukat, a csodáikat, és közbenjáró szerepüket hangsúlyozták. Ennek az lehetett az értelme, hogy a szerző kevésbé akart az „átlagos” kereszténynek példát adni, sokkal inkább az volt a célja, hogy ünnepelje Isten képviselőinek a hatalmát és erejét a Földön.<sup>479</sup>

A *Legenda Aurea* Magyarországon is hamar népszerűvé vált, ezt a közelmúltban Madas Edit mutatta be.<sup>480</sup> Azonban sajnos a nagyarányú kódexpusztulás miatt nem kaphatunk pontos képet a legendagyűjtemény elterjedtségéről. Az első fennmaradt példány (*Österreichische Nationalbibliothek*, Cod. Lat. 14600.) a 14. század elejéről származik, Szent István vértanú (dec. 26.) ünnepétől Szent Cecília ünnepéig (nov. 22.) tartalmaz legendákat. Mivel hiányzik a november végi és a legtöbb decemberi ünnep, ezért csak erős sejtésünk lehet, hogy Szent Katalin legendáját is tartalmaznia kellett a kéziratnak. Hogy Szent Borbála legendája benne volt-e ebben a példányban, nem eldönthető. Szent Margit ünnepe szerepel a kódexben,<sup>481</sup> de Szent Dorottya ünnepét nem tartalmazza. A mű népszerűségét mutatja, hogy magyar királyi megrendelésre is lemásolták: a Magyar Anjou Legendárium I. Károly megrendelésére készült, s a *Legenda Aurea* alapján mutatja be a szentek életét. A jelenleg az *Österreichische Nationalbibliothek*ben Cod. Lat. 326. jelzeten őrzött kézirat pedig feltehetően Zsigmond király megrendelésére készült.<sup>482</sup>

---

<sup>472</sup> Fleith, B., *Classement de 1000 mss*, 19–24.

<sup>473</sup> Madas E., *Utószó*, 315–320.

<sup>474</sup> Reames, S. L., *The Legenda Aurea*, 27–70.

<sup>475</sup> Reames, S. L., *The Legenda Aurea*, 73–100.

<sup>476</sup> Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, 616–620, 1205–1215.

<sup>477</sup> Jacobi a Voragine, *Legenda Aurea*, 898–902, 910–913.

<sup>478</sup> Reames, S. L., *The Legenda Aurea*, 160.

<sup>479</sup> Winstead, K. A., *Virgin Martyrs*, 66–69. Reames, S. L., *The Legenda Aurea*, 197–209.

<sup>480</sup> Madas E., *A Legenda Aurea*, 93–99.

<sup>481</sup> Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Lat. 14600. 82r–82v.

<sup>482</sup> Madas E., *A Legenda Aurea*, 96.

Jelentős hatását a magyar szentkultuszokra mégis leginkább az mutatja, hogy a késő középkori prédikációk nagyrészt a *Legenda Aurea* alapján íródtak, és az anyanyelvi kódexekben is megtalálhatóak fordításaik. Madas Edit úgy véli, hogy nem volt korai magyar nyelvű fordítása a műnek (az sem egyértelmű, hogy volt-e teljes fordítása), és ezzel magyarázható a késő középkori anyanyelvi verziók sokfélesége.<sup>483</sup> A legendagyűjtemény hatását az is jól illusztrálja, hogy a képi ábrázolások jelentős része a *Legenda Aurea* alapján készült.

#### **4.2. Szent Katalin mint az „Anjouk szentje”**

A magyarországi szakirodalomban elterjedt az a nézet, hogy Anjou királyaink felettébb tisztelték Szent Katalint. Az alábbiakban ezt a vélekedést szeretném kifejteni és alátámasztani. 1318-ban, a Toulouse-i Lajos szentté avatását követő évben szentelték fel Nápolyban a Santa Maria di Donnaregina templomot.<sup>484</sup> Nápoly Palermo eleste (1282) után vált az Anjouk központjává. Az új főváros II. Károly és felesége, Magyarországi Mária királyné művészetpártolásának köszönhetően 1294 után teljesen új karaktert nyert.<sup>485</sup> Ennek egyik jelentős mozzanata volt az 1293-as földrengés után a klarissza konventnek otthont adó Santa Maria di Donnaregina újjáépítése a királyné támogatásával. A templom az Anjouk dinasztikus szentkultuszainak egyik legjelentősebb központjává vált:<sup>486</sup> a kórus északi falán falfestményeken ábrázolják a magyar szent királyok portréit Mária királynéi stallumánál. Szintén az északi falon Jézus szenvedéstörténete alatt Árpád-házi Szent Erzsébet legendája szerepel. A szemközti, déli oldalon pedig a két vértanú szűz, Szent Ágnes és Szent Katalin *passiója* látható.<sup>487</sup> Feltételezhető, hogy Mária királyné döntésére festették meg Szent Katalin legendáját a falképeken, amely az egyik legkorábbi ilyen freskóciklus Itáliában. Csak a Rómában található Sant’Agnese fuori le mura templom Szent Katalin-ciklusa tehető egyértelműen korábbi időpontra, a 13. század végére, illetve a nápolyi falképekkel nagyjából egy időre, a 14. század elejére datálható a montefiasconei San Flaviano-templom Szent Katalin legendaábrázolása.<sup>488</sup>

---

<sup>483</sup> Madas E., *A Legenda Aurea*, 98.

<sup>484</sup> A templomról bővebben ld. Elliott, J. – Warr, C., *The Church of Santa Maria Donna Regina*.

<sup>485</sup> Bruzelius C., *The Stones of Naples*, 76–78.

<sup>486</sup> Klaniczay G., *Az uralkodók szentsége*, 248.

<sup>487</sup> Prokopp M. – Horváth Z. Gy., *Nápoly középkori magyar emlékei*, 53–57; Prokopp M., Szent Erzsébet falciklus, 413–417.

<sup>488</sup> Stollhans, C., *St. Catherine of Alexandria*, 31.

Az Anjou-dinasztia magyarországi ága is élen járt családi szentjei kultuszának a támogatásában, ami fontossá vált politikai stratégiájukban.<sup>489</sup> Ez a gyermekek elnevezésében is tetten érhető: Toulouse-i Szent Lajos IX. Lajos után kapta a nevét, de az Anjouknál nagyon gyakori volt a Károly elnevezés is. Ez tükröződik a magyar király, I. Károly gyermekeinek a névválasztásában is. Első Anjou királyunk öt fiáról számol be a magyar krónika: Károlyról, Lászlóról, Lajosról (akit rokona után nevezett el), Andrásról (mert a gyermek az apostol ünnepén született) és Istvánról (aki István király ünnepén látta meg a napvilágot).<sup>490</sup> Az elnevezésekből világosan kirajzolódik, hogy I. Károly elődei, főként szent ősei nevét adta fiainak. A király lányairól viszont jóval kevesebbet tudunk,<sup>491</sup> a kutatás is csak Katalint és Erzsébetet valószínűsíti. Erzsébet névválasztásában szerepet játszhatott, hogy az ő édesanyja minden bizonnyal Piast Erzsébet volt,<sup>492</sup> de az Árpád-házi szent ő is példaként szolgálhatott.<sup>493</sup> I. Károly másik leányának a névválasztási gyakorlata nem illeszkedik ebbe a sorba, mert bár korábban az Árpád-házban is találunk példát arra, hogy a leánygyermeket Katalinnak nevezték, de I. Károly névadásának az oka valószínűleg nem az elődök mintájának a követése, hanem inkább Alexandriai Szent Katalin növekvő tisztelete lehetett.<sup>494</sup> A fennmaradt források alapján két Árpád-házi hercegőről tudunk, akit Katalin névre kereszteltek, ám egyikük jelentősége sem volt nagy, szemben a többi gyermek névadó őseivel. Viszont Katalin tisztelete illeszkedett az Anjouk dinasztikus, királyszenteket támogató politikájához, hiszen Katalint is királyi származású szentként tisztelték, és személyét összekapcsolták a királyi hatalommal.<sup>495</sup>

Nemcsak Magyarországi Mária királyné számára volt fontos Szent Katalin tisztelete, hanem a Magyarországra került Anjouk is becsben tartották a vértanú szüzet, amit bizonyít a

---

<sup>489</sup> Pryds, D., *The King Embodies the Word*, 48.

<sup>490</sup> SRH I. 490., 491., 492., 501.

<sup>491</sup> I. Károly Katalin nevű lányáról igen kétséges adataink vannak. Engel Pál szerint talán a lengyel származású, Mária nevű feleségétől származott, és II. Henrik schweidnitzi hercegnek lett a felesége, azonban ez nehezen bizonyítható. Az is lehetséges, hogy Katalin Erzsébettől született 1321-ben, s ezt az elképzelést támogatja a Képes Krónika azon ábrázolása, melyen Erzsébetet öt gyermekkel ábrázolják, ebből három fiú lehet (Lajos, András és István) a két másik, akik a három feltételezett fiúhoz képest teljesen máshogy tartják az arcukat, talán a két leányuk – erre utalhat az eltérő fejdíszük és más ruházatuk, ld. Kristó Gyula: Károly Róbert családja, 25–26. Olyan vélemények is születtek, melyek tagadják, hogy I. Károlynak lettek volna felnőtt kort megélt leányai, illetve azt is lehetségesnek tartják, hogy Katalin I. Károly azon ágyasától született, akitől Kálmán nevű fia is. Ld. Kádár Tamás: Megjegyzések, észrevételek I. Károly, 18–19.

<sup>492</sup> Kristó Gy., Károly Róbert családja, 26.

<sup>493</sup> Klaniczay G., *Az uralkodók szentsége*, 262.

<sup>494</sup> Slíz M., *Személynévadás az Anjou-korban*, 146.

<sup>495</sup> Erről ld. bővebben: Uhrin D., Szent Katalin mint az uralkodók, 243–262.

*Magyar Anjou Legendárium*<sup>496</sup> ábrázolása is.<sup>497</sup> A *Magyar Anjou Legendárium* 1317 után keletkezett a magyar királyi udvar – feltehetőleg magának I. Károly magyar királynak – megrendelésére.<sup>498</sup> Levárdy Ferenc szerint a megrendelőt a legendáriumban szereplő szentek kiválasztásában befolyásolhatták a király gyermekeinek védőszentjei,<sup>499</sup> de a királyi pár számára is kedves lehetett a mártír szűz.<sup>500</sup> A legendáriumban Katalin életének történetéről egyetlen lap számol be, a többi elveszett.<sup>501</sup> Ez négy részben mutatja be Katalin történetét (3–6. kép).<sup>502</sup> A képek alapján<sup>503</sup> megállapítható, hogy a *Magyar Anjou Legendárium* Katalin bölcsességét, valamint hittérítő és vértanú szerepét emelte ki. Feltehetően Katalin legendája után más vértanú szüzek legendái következtek,<sup>504</sup> minden bizonnyal Antiochiai Szent Margit is, azonban ezek az ábrázolások nem maradtak fenn.

#### **4.2.1. A Képes Krónika Szent Katalin ábrázolása**

Alexandriai Szent Katalin ábrázolása a Képes Krónika szövegkezdő iniciáléjában (7. kép) számos értelmezési lehetőséget felvetett. A miniatúrán a királyi pár Katalinhoz imádkozik. Ennek alapján datálták az impozáns krónika elkészültét I. Lajos lányának, Katalinnak a születése (1370. július) körüli időre.<sup>505</sup> Korábban úgy gondolták, hogy a kódex jegyajándékként készülhetett, amikor Lajos lányát eljegyezték a francia király fiával, Lajos orléans-i herceggel, és ezért ábrázolták benne a királylány védőszentjét. Így Jakubovich Emil a kódex elkészültét 1374 és 1376 közé helyezte,<sup>506</sup> azonban ezt az időpontot Berkovits Ilona elvetette, mivel ha a kódex eljegyzésre készült reprezentatív ajándék lett volna, akkor szerepelt volna a címlapon a

---

<sup>496</sup> A legendárium a szenteket nem a naptári sorrend szerint adja meg, hanem hieratikus rendben, a Mindenszentek-litániája alapján. A Mindenszentek-litánia területenként eltérő, mivel minden egyes vidék belevette saját szentjeit és patrónusait. A benne szereplő szentéletrajzok lényegében a *Legenda Aurea* alapján készültek. Ld. Levárdy F., *A Bibliotheca Vaticana*, 4.

<sup>497</sup> Erről részletesen ld. Szakács B. Zs., *A Magyar Anjou Legendárium*.

<sup>498</sup> Szakács B. Zs., *A Magyar Anjou Legendárium*, 23.

<sup>499</sup> Levárdy F., *A Bibliotheca Vaticana*, 175–176.

<sup>500</sup> Szakács B. Zs., *Mű és közönség*, 103.

<sup>501</sup> Dercsényi D. – Vajay Sz., *La genesi*, 11–12.

<sup>502</sup> Levárdy F., *Magyar Anjou legendárium*, LIX.

<sup>503</sup> Az első képen az látszik, ahogy Katalin Alexandriában él szolgálóival, a felirat szerint szent leányokat tanít. A második kép azt mutatja, ahogy a bálványok előtt vitába száll Maxentiusszal, a harmadik képen a tudósokkal való vita ábrázoltatik, ahogyan Katalin bölcsességének nem tudnak ellenállni. A képeken a szereplők érvelő gesztusa a hosszú és skolasztikus vitára utal. A negyedik képen a tudósok tűzhalála látható, valamint az, hogy Katalin könyörgésére sértetlen marad a ruhájuk, így víz helyett a tűz által nyerték el a keresztiséget. Ezeket valószínűleg több, Katalin passiójára vonatkozó kép követhette.

<sup>504</sup> Szakács B. Zs.: *A Magyar Anjou Legendárium*, 153–154.

<sup>505</sup> Jakubovich E., *Nagy Lajos*, 389.

<sup>506</sup> Toldy Ferenc szerint Máriát jegyezték el, de Dékány Kálmán rámutatott, hogy Katalin lett a herceg jegyese. Ld. Jakubovich E.: *Nagy Lajos*, 388.



lengyel királyi címer is – ez alapján ő 1370-re keltezte a krónikát.<sup>507</sup> Csapodiné Gárdonyi Klára szerint sem eljegyzési ajándéknak készült a krónika, mivel a völegény 1372-ben született, de 1370 novembere után nem hagyták volna le a Képes Krónika címlapjáról a lengyel címet. Szerinte Katalin ábrázolásának az lehetett az oka, hogy az ő segítségét kérték a gyermekáldás elősegítéséhez, és fogadalomból nevezték el utána a gyermeküket.<sup>508</sup> Dercsényi Dezső ezzel vitába szállt, mivel úgy vélte, hogy Katalin ilyen irányú közbenjáró szerepe akkor még nem volt ismert.<sup>509</sup> Csapodiné véleménye viszont az, hogy „a képen a királyi pár gyermekáldásért fohászkodik Alexandriai Szent Katalinhoz, amire legendájában is utalnak bizonyos vonások”.<sup>510</sup> A Képes Krónika elkészülte idején már ismert volt Katalin legendájának egy bővebb verziója, amely tartalmazta misztikus eljegyzését,<sup>511</sup> ezt bizonyítja a gelencei templom Szent Katalin legendáját ábrázoló falképe is a déli oldalon (8–9. kép ld. 4.4.1. fejezet),<sup>512</sup> illetve még erősebb bizonyíték a bővebb legendaváltozat ismeretére Vásári Miklós – Padovában található – kétkötetes dekretális gyűjteménye,<sup>513</sup> melyet 1343-ban díszítettek.<sup>514</sup> Ennek a címlapján Szent Katalin életéből található meg négy jelenet (10. kép),<sup>515</sup> az első kettő a megtérését ábrázolja (a remetésnél tett látogatást is), ami nem szerepel a *Legenda Aurea*-ban. A másik két illusztráció a keréketörés és a lefejezés jeleneteit mutatja be.<sup>516</sup> Vagyis a 14. század közepére ismert lehetett Szent Katalin legendájának bővebb verziója. Viszont tejsodája miatt is összekapcsolták Szent Katalint az anyasággal, mely elem már a korai, görög nyelvű legendáiban is benne van.<sup>517</sup> Eszerint, miután Katalint lefejezték, a nyakából vér helyett tej folyt. A bővebb, vagyis a misztikus eljegyzését tartalmazó legendája miatt a hajadon lányok fohászkodtak hozzá férj reményében.<sup>518</sup> Lehetséges, hogy gyermekáldásért imádkozott a királyi pár Katalinhoz, hiszen története alapján megígérte, hogy minden hozzá forduló kérését tolmácsolja az Úrhoz. A Szent

---

<sup>507</sup> Berkovits I., A Képes Krónika, 5–6.

<sup>508</sup> Csapodiné Gárdonyi K., Újabb adalékok, 184–185.

<sup>509</sup> Dercsényi D., A Képes Krónika, 403.

<sup>510</sup> Csapodiné Gárdonyi K., A Képes Krónika, II. 132.

<sup>511</sup> Bruce A. Beatie szerint már a 12. század elején ismert lehetett ez az epizód az európai Szent Katalin legendákban. Ld. Beatie, B. A., Saint Katherine of Alexandria, 797. Az azonban egyelőre pontosan nem ismert, hogy a magyar legendákba mikor került bele ez az elem.

<sup>512</sup> Jékely, Zs., Saint Margaret or Catherine? 184; Holler L.: A Képes Krónika első három, 340–342.

<sup>513</sup> Padova, Biblioteca Capitolare, A 25, fól. 1r.

<sup>514</sup> Körmeny K., Padova kánonjogi doktori, 528; Gerevich L., Vásári Miklós két kódexe, 133–135.

<sup>515</sup> Marosi E. – Beke L., *Magyarországi művészet*, I. 11. kép.

<sup>516</sup> Szakács B. Zs., *A Magyar Anjou Legendárium*, 153.

<sup>517</sup> Chronopoulos, T., *The Passion of St Katherine of Alexandria*, 98.

<sup>518</sup> Bálint S., *Ünnepi kalendárium*, III. 43–45.

Katalin roueni ereklyéjénél történt huszonkét csodából – a 11. század második felére datálható jegyzék szerint – a szent négy esetben szüntette meg a meddőséget, egyszer pedig egy menstruációs problémát is gyógyított.<sup>519</sup> Az, hogy a huszonkét csodából öt összekapcsolható a gyermekáldással, kimagaslónak számít. Mindazonáltal a középkor folyamán Antiochiai Szent Margit vált az gyermekáldás, az anyaság és a szülés egyik fő védelmezőjévé. Már a 9. századi legendáiban megjelent az antiochiai szűz ígérete, hogy megvédi a gyermekeket, de a 12. század közepétől kapcsolták össze általánosan az anyasággal.<sup>520</sup> Szent Katalin patrónusi szerepkörét elsősorban nem az anyasággal kapcsolták össze, de az is része volt.

Véleményem szerint felesleges ok-okozati viszonyt feltételezni aközött, hogy Nagy Lajos Katalinnak nevezte a lányát, illetve ábrázoltatta a szentet a Képes Krónikában, mivel mindkét dolog indítéka az, hogy Nagy Lajos kifejezetten tisztelte Szent Katalint. Ez azzal is alátámasztható, hogy Katalin nevét viseli a székesfehérvári királyi bazilika oldalába épített kápolna,<sup>521</sup> ahova később maga a király is temetkezett.<sup>522</sup> A kápolna alapítása 1370 körüli időpontra, tehát Lajos lánya születésének időszakára tehető.<sup>523</sup> A temetkezési kápolna Szent Katalin dedikációja esetében pedig nem lehet azt feltételezni, hogy a gyermekáldás elősegítése miatt lett a vértanú szűz a patrónus. Marosi Ernő úgy véli, hogy a Képes Krónika talán a kápolna használatára készülhetett.<sup>524</sup>

A Képes Krónika illusztrációit vizsgálva feltűnő, hogy a műben a magyar királyszenteken kívül csak két szentet jelenítenek meg, egyikük Toulouse-i Szent Lajos (Nagy Lajos születése kapcsán),<sup>525</sup> a másik Szent Katalin. A szent rokonok ábrázolása viszont nem vallási, hanem tisztán politikai indíttatású volt. Érdeemes azt is megjegyezni, hogy Árpád-házi Szent Margit és Szent Erzsébet alakja hiányzik a krónikából.<sup>526</sup> Ahogy arra korábban már kitértem, a Szent Katalin fején lévő korona jelképezheti a mártírságot, de akár arra is utalhat, hogy királynőként uralkodott. Marosi Ernő figyelt fel arra, hogy feltűnő az uralkodói attribútumok megkülönböztető alkalmazása. Véleménye szerint „az uralkodás nem teljes

---

<sup>519</sup> Walsh, C., *The Cult of St Katherine*, 88–91.

<sup>520</sup> Larson, W. R., *The Cults of St Margaret and St Marina*, 26–27.

<sup>521</sup> „Rector capelle Ludovici regis ad honorem Sancte Katherine virginis et martyris ad latus eiusdem ecclesie Albensis fundate” 1458. évi oklevél, ld. Érszegi G., *Fejér megyére vonatkozó oklevelek*, 230.

<sup>522</sup> Lövei P., *Az Anjou síremlékek*, 84.

<sup>523</sup> XI. Gergely 1371-es oklevelében engedélyezett számára búcsút. Ld. Kralovánszky A., *A székesfehérvári Anjou-sírkápolna*, 172. 1. lj.

<sup>524</sup> Marosi E., *Das Frontispiz*, 363.

<sup>525</sup> Marosi, E., *Saints at Home and Abroad*, 175–206.

<sup>526</sup> Klaniczay G., *Az uralkodók szentsége*, 284.

jogszerűségét gyakran a nem fejen hordott korona juttatja kifejezésre”.<sup>527</sup> Szent Lajos esetében a korona a földön van, azt szimbolizálva, hogy lemondott az uralkodásról, és helyette az egyházi hivatást választotta. Szent Katalint viszont királyi koronával ábrázolják.

Érdeemes itt kitérni a krónikaszcvege és az illusztrációk kapcsolatára. A *scriptor* és a miniátor szorosán együttmüködhetett a Krónika készítésekor. A képi ábrázolás a legtöbb esetben szorosán követi a szöveget, néha azonban többletinformációt hordoz, ám általánosságban igaz, hogy a képek vagy az alattuk található leírásokat vagy egyszerűen a krónika szövegét ábrázolják. A krónika genealógiai ciklusának jelentős szándéka volt az uralom eredetének a megmagyarázása: ez lehetett a nép egyetértése, az isteni akarat, idegen uralkodó kegye, stb. A címlapon Nagy Lajost ábrázolják teljes királyi pompájában, körülvéve híveivel, majd az A-iniciáléban ugyancsak a királyt ábrázolják feleségével, amint Alexandriai Szent Katalinhoz imádkozik. A P-iniciálé alakja vitatott, azonosították Krisztusként,<sup>528</sup> de Marosi Ernő véleménye szerint Salamon királyt ábrázolja, ahogy a kép mellett lévő szövegből is kitünik „Per me reges regnant, ait dominus Deus per sapientem Salomonem Proverbiorum VIIIo capitulo.”<sup>529</sup> Ezután a krónika szövege a jó király erényeit ismerteti: „királyként uralkodnak, kikben megvan az igazság méltányossága, a bölcsesség világossága, a tűrés nyugalma és az irgalmasság kegyessége”, majd a jó és bölcs királyt hasonlítja össze a *tyrannosszal*. Salamon alakjának használata mint a bölcs király modellje a középkorban ismeretes.<sup>530</sup> Marosi Ernő véleménye alapján „A címlap tehát – a prológus értelmezése szerint – a bölcs király jó kormányzásának ábrázolása.”<sup>531</sup> Ez az értelmezés összekapcsolja az említett iniciálékat Szent Katalin ábrázolásával, illetve a harmadik iniciálé (az S-iniciálé) *scriptor*, Mózes vagy Petrus Comestor ábrázolásával is,<sup>532</sup> mivel mindegyik ábrázolás a bölcsességgel kapcsolatos. A harmadik miniatúra alatti krónikaszcvege „Sicut scribit magister ystoriarum Genesis decimo capitulo” a történetírás tanítómesteréről ír.<sup>533</sup> Akármelyik lehetőséget is fogadjuk el, az iniciálé által ábrázolt szakállas, könyvet író férfi a bölcsességet, illetve a tudományt, azon belül is a

---

<sup>527</sup> Marosi E., *Kép és hasonmás*, 36.

<sup>528</sup> Csapodiné Gárdonyi K., A Képes Krónika kódexének leírása, II. 132.

<sup>529</sup> SRH I. 239; „Általam uralkodnak a királyok – szól az Úristen bölcs Salamon Példabeszédeinek 8. fejezetében” ford. Bellus Ibolya. In: *Képes Krónika*, 5.

<sup>530</sup> Klaniczay G., A királyi bölcsesség, 25–41; Fábán L., IX. Lajos bibliai királymodellje, 579–604.

<sup>531</sup> Marosi E., *Kép és hasonmás*, 49.

<sup>532</sup> Mályusz E., Krónika-problémák, 747–749; Tarnai A., *A Képes Krónika forrásaihoz*, 203–210.

<sup>533</sup> SRH I. 243. „Mint a történetírás tanítómestere írja a Teremtés Könyvének 10. fejezetéhez.” ford. Bellus I. In: *Képes Krónika*, 5.

történetírást szimbolizálja, ezáltal kapcsolódik az előző két iniciáléhoz, egyben átvezetést jelent a magyarok történetét ábrázoló képekhez. Szent Katalin azért illeszkedik ebbe a sorba, mert királyi származása mellett személyét a középkorban összekapcsolták a bölcsességgel, akárcsak Salamonét. A vértanú szűz legendája szerint vitában legyőz ötven filozófust, így a kultuszában hangsúlyozták a bölcsességét és a tudományokban való jártasságát: az egyetemek, diákok, tanárok, tudósok védőszentje is lett. Ő a patrónája a párizsi,<sup>534</sup> a prágai<sup>535</sup> és a pécsi<sup>536</sup> egyetem *artes* fakultásának.<sup>537</sup> A 13. század végén, feltehetően a budai kolostorban készült úgynevezett Pécsi egyetemi beszédek Szent Katalin-napi *sermói* adalékul szolgálhattak a Képes Krónika címlapjának ábrázolásaihoz.<sup>538</sup> Mindhárom *sermó*ban kiemelik Katalin műveltségét, ám a 146. *sermo* kifejezetten össze is kapcsolja a királyi hatalmát és a bölcsességét.<sup>539</sup> A *sermo* szerint Jézus Katalin által mutatta meg bölcsességét a filozófusok elleni vitában, sőt feltárta neki bölcsességének rejtett részeit (bővebben 3.4.2. fejezet).<sup>540</sup>

Véleményem szerint tehát nem állja meg a helyét a fentebb említett feltételezés, hogy Szent Katalin azért szerepel a Képes Krónika szövegkezdő iniciáléjában, mert gyermekáldásért könyörögött hozzá a királyi pár, mivel a probléma ennél sokoldalúbb. Szent Katalin univerzális szent volt, akihez – ahogy Krisztus a legendájában is ígéri – bármely ügyben lehet fordulni, illetve történetének számos olyan eleme van, amely királyi áhítatra alkalmassá teszi: nemes származása, műveltsége, szüzessége.

---

<sup>534</sup> Thomas, A., *Imitatio Christi*, 305; Horváth C., *A magyar irodalom története*, 119; A Sorbonne pecsétjén is ő található. Ld. Réau, L., *Iconographie de l'art chrétien*, III. 265.

<sup>535</sup> A prágai egyetemet IV. Károly alapította 1348-ban, akinek Katalin személyes védőszentje is volt. Ld. Uhrin D., *Szent Katalin mint az uralkodók*, 243–262.

<sup>536</sup> Horváth C., *A magyar irodalom története*, 119.

<sup>537</sup> Az egyetemi patrónus szentek Párizsban jelentek meg először a különböző nációk pecsétjein. Az *artes* fakultás egy 1275. évi rendelkezése tájékoztat arról, hogy minden nemzet csak egy szent ünnepét ünnepelheti saját nációjából, ezenfelül Szent Katalin és Szent Miklós ünnepét ünnepelték, mert ez a kettő az összes klerikus számára fontos. Katalin volt a filozófia és az *artes* patrónája. Padovában pedig a 15. századtól fennmaradtak az egyetemisták által írt szentbeszédek, melyeket Szent Katalinhoz és Aquinói Szent Tamáshoz írtak. Ld. Klaniczay G., *Nemzeti szentek*, 243.

<sup>538</sup> Madas E., *Középkori prédikációirodalmunk történetéből*, 136.

<sup>539</sup> „Habit faciem bovis viriliter operando, hominis dulciter consolando, leonis terribiliter corripiendo, aquile subtiliter considerando. Hec enim pertinent ad statum regium” De S[ancta] Katherina. Secundus sermo. In: Petrovich, E. – Ladislaus, P., *Sermones compilati*, 304–305.

<sup>540</sup> „Secundo ad ostensionem sapientie sue, quia per ipsam dixit multa verba in disputationibus subtilissimis. Nam quia in ipsa dilexit veritatem, ideo incerta et occulta sapientie sue manifestavit illi, ac per hoc erat proponens sententia sermonibus permissit.” De S[ancta] Katherina. Secundus sermo., 304–305.

Ezt a feltételezést erősíti meg az is, hogy nemcsak a királyi család tagjai körében növekedett Szent Katalin népszerűsége, hanem a társadalom alsóbb rétegeiben is, például a bányavárosok lakosai között.

#### **4.2.2. Szent Katalin és a bányavárosok a 14. században**

Szent Katalin bányavárosi tiszteletére vonatkozó adatok a 14. századtól állnak rendelkezésünkre. Szomolnok bányaváros 1327-ben nyerte el kiváltságait I. Károlytól, amikor is a király a selmecebányai *hospesek* kiváltságait és szabadságát biztosította a város polgárainak.<sup>541</sup> Szomolnok első pecsétjének nem maradt fenn középkori nyomata, ám az újkori pecsétek alapján a tipárium a 14. századból származik. A pecsét Szent Katalint ábrázolja, oldalán egy bányásszal, a körirata „S[IGILLUM] · CIVITATIS · SMOLNICENSIS”.<sup>542</sup> (11. kép) A város plébániatemplomáról nagyon kevés adat maradt fenn, sokáig az is ismeretlen volt, hogy melyik szentnek dedikálták: a szakirodalom a város egyházi intézményei közül csupán a Szűz Mária-kápolnát ismerte.<sup>543</sup> A pecsét alapján azonban feltételezhető volt, hogy Szent Katalin tiszteletére dedikálták a templomot, amit a szomolnoki városkönyv egy adata (*ad ecclesiam in Smölnicz in honore Beate Katherine*) meg is erősít.<sup>544</sup>

Szent Katalin körmöcbányai kultusza érdekes kérdéseket vet fel,<sup>545</sup> ugyanis ma a jelenlegi plébániatemplom, vagyis a vártemplom viseli a nevét, ám a középkorban egy másik templom volt neki szentelve. A források alapján a középkori Szent Katalin-templom a város főterén helyezkedett el,<sup>546</sup> és a várban lévő Szűz Mária-plébániatemplom<sup>547</sup> filiája volt.<sup>548</sup> Kérdésként merül fel, hogy mikor és miért cserélték fel a két templom titulását, valamint, hogy mikor alapították a középkori Szent Katalin-templomot? Az első kérdésre talán könnyebb válaszolni: meglátásom szerint a két templom titulásának a felcserélődése a reformációnak köszönhető. Körmöcbánya lakossága az evangélikus hitet követte nagyjából 1530 és 1674

---

<sup>541</sup> AOkI XI. 227.

<sup>542</sup> Novák, J., Slovenské mestské, 325; Dvořáková, D. – Štefánik, M., Smolník, 441.

<sup>543</sup> Dvořáková, D. – Štefánik, M., Smolník, 442; Mező, A., *Patrociniumok*, 468.

<sup>544</sup> Lacko, M. – Mayerová, E., *Das älteste Stadtbuch*, 110. (ZsO VIII. 965.), illetve a 114. o.-n is említenek adományokat.

<sup>545</sup> Itt szeretnék köszönetet mondani Weisz Boglárkának, hogy rendelkezésemre bocsátotta az MTA BTK Lendület Középkori Magyar Gazdaságtörténet Kutatócsoport tagjai által készített fényképeket a város középkori pecsétjeiről.

<sup>546</sup> Krizkó P., *A körmöcbányai katolikus*, 21–22.

<sup>547</sup> DF 249860.

<sup>548</sup> „filialis ecclesie Sancte Katherine Cremnicie” DF 249876; Krizkó P., *A körmöcbányai katolikus*, 22.

között.<sup>549</sup> A város rekatolizálását követően pedig a vártemplom főoltárát a 18. század elején szentelték fel Katalinnak.<sup>550</sup> A Szent Katalin-templom alapításának az idejét és körülményeit azonban nehezebb rekonstruálni. Az első biztos adat arra, hogy az egyik templom titulusa Szent Katalin, csak 1485-ből származik,<sup>551</sup> ami alapján az egyház feltehetően legkésőbb már a század első felében állt. Az épületét 1880-ban le kellett bontani talajsüppedés miatt,<sup>552</sup> így művészettörténeti adatok sem állnak a rendelkezésünkre a datáláshoz. Szent Katalin tiszteletének azonban más forrásai is vannak: 1431-ben közös oltárt szenteltek Katalinnak, Borbálának és Szent Mártának, Andrásnak, Péternek és Pálnak, és a Szentháromságnak a Szent András kápolnában.<sup>553</sup> Az apostolok kultusza a magyarországi egyház születésétől kezdve népszerű volt az országban, így a három női szent tisztelete a helyi hagyományokra utalhat. Ezen felül a város fennmaradt pecsétjei is Szent Katalint ábrázolják. Körmöcbánya legkorábbi pecsétje 1331-ből származik.<sup>554</sup> Az általánosan elterjedt felfogás szerint<sup>555</sup> középen Szent Katalint ábrázolja, a két oldalon pedig a magyar Anjouk címerét és a szent vértanúságára utaló kereket láthatjuk egy körirattal: “S[IGILLUM] · CIVITATIS · REGIS · KAROLI · DE · CREMNICA”. (12. kép) Azonban Teodor Lamoš a pecséten szereplő alakot I. Károly királlyal azonosította,<sup>556</sup> ezt a véleményt újabban magyar medievisták is elfogadják.<sup>557</sup> A disszertáció szerzője azonban amellet az álláspont mellett tart ki, hogy már az első pecséten is Szent Katalin szerepel. Ám nem pusztán a szent képmását, hanem – úgy gondolom – a legendájának egy jelenetét örökítette meg a pecsét, amely a kerécsodát ábrázolja.<sup>558</sup> A város privilégiumát 1328-

---

<sup>549</sup> Kriško J., *Körmöcbánya*, 88.

<sup>550</sup> Krizkó P., *A körmöcbányai vártemplom*, 10.

<sup>551</sup> DF 274523. fol. 94. Krizkó P., *A körmöcbányai katolikus*, 20–21.

<sup>552</sup> Krizkó P., *A körmöcbányai vártemplom*.

<sup>553</sup> DF 249856. Krizkó helytelenül Mártont olvasott Márta helyett. Krizkó P., *A körmöcbányai katolikus*, 20–21.

<sup>554</sup> DF 250152.

<sup>555</sup> Pl. Darvasy M., *Középkori városaink*, 14–15; Körmendi, T., *Les saints patrons*, 152–153; Štefánik, M., *Kremnica*, 229.

<sup>556</sup> Lamoš, T., *Vznik a počiatky banského*, 135., 211. Ahogyan az Štefánik, M.: *Kremnica*, 229. hivatkozta.

<sup>557</sup> Szemán Attila véleménye szerint a pecsét I. Károlyt ábrázolja, amint a Szent Katalint jelképező késekkel kirakott kerékhez imádkozik. Ld. Szemán A., *Szentelek a magyar bányavárosi pecsétteken*, 18–19. Köszönöm Draskóczy Istvánnak, hogy felhívta erre a tanulmányra a figyelmem! Weisz Boglárka és Körmendi Tamás új véleményt fogalmazott meg a pecsét ábrázolását illetően, azonban mivel a Szent Katalin azonosítással kapcsolatos ellenérveik még nem jelentek meg írásban, azokra egyelőre nem szeretnék reflektálni.

<sup>558</sup> „Ekkor egy prefektus az őrző királynak azt tanácsolta, hogy három napon belül készíttessen négy darab, vasfűrészekkel és hegyes szögekkel körültűzdelt kereket, hogy azok a legszörnyűbb kínok közt szaggassák szét a szüzet, s hogy elrettentse a többi keresztényt e példás büntetés. Megparancsolták, hogy két kereket az egyik irányba, a másik kettőt pedig az ellenkező irányba forgassanak, úgy, hogy ezek alulról szaggassák a testét, amazok meg felülről tépjék. Akkor a szent szűz kérte az Urat, hogy nevének dicséretére és a körülállók megtérítésére törje össze e szörnyű szerszámot. És íme, az Úr angyala olyan erővel zúzta össze a malmot, hogy szétrepülő darabjai négyezer pogányt öltek meg.” LA 299.

ban kapta,<sup>559</sup> így okkal feltételezhetjük, hogy a pecsét is ekkortájt készült.<sup>560</sup> Ez annál is inkább lehetséges, mert Anjou királyaink megkülönböztetett tisztelettel viseltettek Szent Katalin iránt (ld. fentebb). Noha az első pecsét figurája azonosításával kapcsolatban merültek fel kételyek, a későbbi pecsétek minden bizonnyal Szent Katalint ábrázolják.<sup>561</sup> A város második ismert pecsétjén Szent Katalin alakja látható karddal és éles késekkel kirakott kerékkel, alatta az Anjou címer jelenik meg. A pecsét körirata: “S[IGILLUM] · SECRETUM · CIVIUM · CREMPNYCZIE”. (13. kép) Az első nyomat egy 1426. évi oklevélen maradt fenn,<sup>562</sup> ám valószínűleg korábban elkezdték használni, mivel egy 1407. évi diploma a *sigillum nostre civitatis magnum* záradékot tartalmazza.<sup>563</sup> A korábban kiadott oklevelek záradékukban csak a „város pecsétjére” utaltak,<sup>564</sup> így feltételezhetően Körmöcbányának a 15. század elején már legalább két pecsétje volt, ezért kellett a fentebb említett diplomában a korábbi pecsétre a megkülönböztető „nagy” jelzővel<sup>565</sup> utalni. Az oklevelek ezt a második pecsétet németül *stat secretum* nevezik, ugyanakkor egy 1426-os oklevél, amelyben át van írva egy 1425. évi diploma, megőrizte a pecsét nevét mind latinul mind németül. Különös módon latinul nem a pecsét köriratában szereplő *sigillum secretum*, hanem *sigillum minor* formában.<sup>566</sup> Mindez megerősíti azt a feltételezést, hogy a titkospecsét létezett 1407-ben, mivel az, hogy kisebb pecsétként utalnak rá, párhuzamba állítható a Károly-kori pecsét „nagyobb” megnevezésével. A város harmadik ismert pecsétje, amelyik Szent Katalin attribútumát, a késekkel teli törött kereket ábrázolja,<sup>567</sup> (14. kép) feltehetően a 15. század közepén jelent meg.<sup>568</sup> Figyelembe véve, hogy a város középkori pecsétjei kezdettől a szentet vagy attribútumát ábrázolták: Szent Katalin

---

<sup>559</sup> Juck, L., *Výsady miest*, I. 115; Weisz B.: A nemesérc-bányászathoz kötődő, 27–28. Körmöcbánya Kutná Hora (Kuttenberg) privilégiumait kapta. Lehetséges, hogy a Szent Katalin kultuszt a német telepések hozták magukkal, azonban a 12. századi Kutná Hora-i Szent Katalin kultuszra nem találtam adatot a szakirodalomban.

<sup>560</sup> Körmendi T.: Les saints patrons, 152–153. Ezt a nézetet erősítette meg Szende Katalin is. Ld. Szende K., *Mennyit ér a kiváltság?* 306.

<sup>561</sup> Novák, J., *Erby miest*, 58–63.

<sup>562</sup> DF 249966. Štefánik M., Kremnica, 229.

<sup>563</sup> DF 249454. Štefánik M., Kremnica, 229.

<sup>564</sup> 1361. DF 249509. „autentici sigilli communitatis nostre munimine”; 1371. DF 249538. „sigillo nostre civitatis”; 1379. DF 249436. „sigilli nostri appensione”; 1385 DF 250112. pendentis nostri sigillo [appensione]; 1391. DF 249849. „nostri pendentis sigilli munimine”; 1393. DF 249443. „nostri pendentis sigilli munimine” 1393. DF 249958. „nostri sigilli pendentis munimine”; 1394. DF 235790. „sigillo sub appenso”; 1394. DF 249444. „nostri pendentis sigilli munimine”.

<sup>565</sup> Pl. 1426. DF 249970. „autentici maioris sigilli nostri appensione”; 1441. DF 249545. „pendentis sigilli nostri maiores munimine”.

<sup>566</sup> ZsO XIII. 730a. (DF 249966.)

<sup>567</sup> Kriško J., Körmöcbánya, 116. A DF 250169. oklevél a pecsétre gewonlichem statsigel-ként vagyis a város szokásos pecsétjeként hivatkozik. A pecsétről ld. még Bándi Zs., *A Magyar Országos Levéltár*, 96.

<sup>568</sup> 1451. DF 271185.

Körmöcbánya városának védőszentje volt, és feltehetően már a 14. században állt a neki szentelt templom.

Telkibányán<sup>569</sup> és környékén két egyházi intézményt is Katalinnak dedikáltak. Az első a ruszcai pálos kolostor volt, amelynek az alapítói Ruszcai Domonkos és a testvérei voltak.<sup>570</sup> Tudomásom szerint ez az egyetlen olyan pálos egyházi intézmény, amelyet Katalinnak szenteltek.<sup>571</sup> Amellett, hogy a dedikáció a bányászlakosság védőszentjére utal, a remeték számára is vonzó lehetett Katalin személye, mivel Katalin és a Sivatagi Atyák, vagyis a kora keresztény remeték ugyanabban a korban és helyszínen éltek: a késő antik Egyiptomban. Ezért például a Trecento-kor művészetében Katalint gyakran ábrázolták együtt valamelyik remetével, leginkább Szent Antallal.<sup>572</sup> Az oklevelekből kitűnik,<sup>573</sup> hogy pálos szerzetesek a gönci Szűz Mária kolostor közelében, Telkibányán egy ispotályt is működtettek.<sup>574</sup> Az ispotályt a város bírása, Georg Kuprer és testvére, Konth, Telkibánya *comesei* és *urburariusai* alapították 1367-ben.<sup>575</sup> I. Lajos oklevele szerint az ispotályt a helyi bányászok és a polgárok kérésére létesítették egy korábbi fakápolna helyén.<sup>576</sup> Georg Kuprer halála után mostohafiára, egy Mátyás nevű klerikusra szállt az intézmény, aki később a pálosokra hagyta az ispotályt azzal a feltétellel, hogy ő és szülei lelki üdvéért misézzenek a Szent Katalin-egyházban.<sup>577</sup> Amellett, hogy a két intézmény erőteljesen kötődik a pálosokhoz, a titulus kiválasztása az alapítók akaratát és Katalin bányászok közötti népszerűségét tükrözheti, erre utal az is, hogy Magyarországon mindössze két másik ispotályról tudunk, amelyet a szentnek dedikáltak.<sup>578</sup>

\*

Úgy vélem, nem véletlen egybeesés, hogy Anjou királyaink idején bányavárosainkban ily mértékben fellendült Szent Katalin kultusza, ugyanakkor ez több okkal is magyarázható.

---

<sup>569</sup> Telkibánya privilégiumát 1341-ben kapta. Weisz B.: A nemesércbányászathoz, 33.

<sup>570</sup> Guzsik T., *A pálos rend építészete*, 100.

<sup>571</sup> Gregorius Gyöngyösi, *Vitae fratrum eremitarum*, 228; Urbán M., Pálos zarándokhelyek, 63–94.

<sup>572</sup> Stollhans, C., St. Catherine of Alexandria, 95.

<sup>573</sup> DL 14390; DL 14391; DL 14392; DL 14396; DL 15368. Vö. Bándi Zs., *Északkelet-magyarországi*, 590–593.

<sup>574</sup> Majorossy, J. – Szende, K., *Hospitals*, 425; F. Romhányi B., *Kolostorok*.

<sup>575</sup> DL 5783.

<sup>576</sup> Bándi Zs., *Északkelet-magyarországi*, 582–583. Az ispotály romjait 1997-ben találták meg. Ld.: Pusztai T., *A Telkibányai*, 429.

<sup>577</sup> DL 14390.

<sup>578</sup> A győri ispotályról 1420-ból ld. ZsO VII. No. 2018. a veszprémiről 1474-ből van adat ld. Pásztor L., *A magyarság vallásos élete*, 174; Somogyi Z., *A középkori Magyarország*, 103; Kubinyi A., *Orvoslás, gyógyszerészek*, 264.



Fentebb részletesen kifejtettem, hogy mind I. Károly, mind Nagy Lajos megkülönböztetett tisztelettel viseltetett Szent Katalin iránt, ám a bányavárosi tisztelet nemcsak a kultusz esetleges királyi támogatásával magyarázható, hanem a beérkező német telepesek választásával is. A *virgines capitales* tisztelete kapcsán a későbbiekben tisztán kirajzolódik, hogy főként az ország német lakosai körében volt kiemelkedő népszerűségük. Szent Katalin, Szent Borbála és Szent Margit esetén a kultusz kezdete nem köthető egyértelműen a német hospesekhez, ám Szent Dorottya kultusza tekintetében minden bizonnyal lehetett szerepe német telepeseknek is, ahogyan az alábbi fejezet bemutatja.

### ***4.3. Szent Dorottya kultuszának megjelenése***

Ebben a részben Szent Dorottya kultuszának a megérkezésével foglalkozom. Az indokolja a kultusz felbukkanásának külön alfejezetben való részletezését, hogy Bálint Sándor megállapítása szerint a boroszlói ágostonosok révén került a kultusz Magyarországra, ám a források mélyreható vizsgálata mást mutat.

Szent Dorottya tisztelete az Árpád-korban ismeretlen volt: az ünnepe nem jelent meg a liturgikus könyvekben,<sup>579</sup> sem patrocíniumként vagy oltártitulusként.<sup>580</sup> Személynévként is ismeretlen volt ebben az időszakban,<sup>581</sup> csak az 1320-as években jelent meg a név.<sup>582</sup> Bálint Sándor úgy vélte, hogy Szent Dorottya kultuszát az ágostonos rend terjesztette el, miután alapítottak Dorottya tiszteletére egy templomot 1351-ben Boroszlóban.<sup>583</sup> Az valóban igaz, hogy Szent Dorottya népszerű volt az Ágoston-rendiek körében, hiszen számos monostort szenteltek fel a tiszteletére, főként német nyelvterületen.<sup>584</sup> Azonban általánosságban is népszerű volt a németség körében.<sup>585</sup> Ugyanakkor, – ahogyan már Slíz Mariann is rámutatott – a boroszlói ágostonosoknak nagyon gyorsnak kellett lenniük a kultusz terjesztésében, mivel az első Szent Dorottya-oltár Dél-Magyarországon bukkant fel 1355-ben.<sup>586</sup> Ha valóban az Ágoston-rendiek támogatták Dorottya kultuszát, ez hogyan jelent meg az országban?

---

<sup>579</sup> Radó P. – Mezey L., *Libri liturgici*.

<sup>580</sup> Mező A., *Patrocíniumok a középkori Magyarországon*; ÁMTF.

<sup>581</sup> Fehértői K., *Árpád-kori személynévtár*; Berrár J., *Női neveink 1400-ig*; Slíz M., *Anjou-kori személynévtár (1301–1342)*.

<sup>582</sup> AOkl IX. 209. No. 372. Vö. Slíz M.: Névtörténet, 140.

<sup>583</sup> Bálint S., *Ünnepi kalendárium*, 228–9., Slíz M.: Névtörténet, 139.

<sup>584</sup> Pl. Dürnstein apátság, bécsi Ágoston-rendi apátság. A bécsi Szent Dorottya-apátság könyveit ld.: Madas, E., *Die in der Österreichischen Nationalbibliothek*, 81–114.

<sup>585</sup> Wolf, K., *The cult of Saint Dorothy*.

<sup>586</sup> Slíz M., Névtörténet, 140.

Erre a kérdésre kétféleképpen lehet válaszolni. Az első lehetőség az, hogy ha összevetjük az ágostonos kolostorok területi elrendezését Szent Dorottya tiszteletének nyomaival. A második pedig, hogy megvizsgáljuk a monostorok dedikációit. Szent Dorottya, ahogyan majd a későbbiekben bemutatom, főként Magyarország északi és déli részén volt népszerű. Ezeken a területeken valóban voltak Ágoston-rendi kolostorok, ám az ország más részein is voltak, olyan helyeken, ahol a Dorottya-kultusz elhanyagolható.<sup>587</sup> Az ágostonos monostorok dedikációi is informatívak: nagyjából 40 középkori Ágoston-rendi monostor volt a középkori Magyarországon, de ebből egyet sem dedikáltak Szent Dorottyának.<sup>588</sup> Úgy vélem, hogy az ágostonosok szerepe Szent Dorottya kultuszának elterjesztésében nem bizonyítható. Hogyan jelent meg mégis az a vélekedés, hogy az Ágoston-rendiek szerepet játszottak a kultusz kialakulásában? Bálint Sándor a véleményét Leopold Schmidt könyvére alapozta, aki hangsúlyozta Dorottya népszerűségét mind az ágostonosok között, mind pedig Sziléziában és a Német-római Birodalom keleti részén.<sup>589</sup> Schmidt művében a drámákra koncentrálna azt állapította meg, hogy a Dorottya-játékok Sziléziából és a cseh területekről terjedtek el a 16. században. Schmidt ugyanakkor a drámák és a kultusz terjedését nem mosta össze, ahogyan azt Bálint Sándor tette.<sup>590</sup> Véleményem szerint, bár az ágostonosok szerepet játszhattak Dorottya tiszteletének népszerűsítésében Közép-Európában, a kultusz megjelenése Magyarországon más okokkal magyarázható. Ehhez érdemes áttekinteni Dorottya tiszteletének a legkorábbi jeleit.

A Dorottya név (Dorothea) a magyarországi forrásokban elsőként egy Nyitra megyei oklevélben 1325-ben jelent meg.<sup>591</sup> A következő ismert Dorottyát egy zalai oklevélben említették 1340-ben.<sup>592</sup> A név egyáltalán nem volt népszerű a 14. században, tekintve, hogy alig több mint egy tucatnyi e nevet viselő személyről maradt fenn adat 1400 előtt, míg a későbbiekben az egyik legnépszerűbb női névvé vált.<sup>593</sup> Összehasonlításképpen: Slíz Mariann 70 olyan személyt talált 1301–1359 között, akit Margitnak neveztek.<sup>594</sup>

---

<sup>587</sup> F. Romhányi B., Ágostonrendi remeték, 99–100. Vö. az 1. táblázattal.

<sup>588</sup> Uo.

<sup>589</sup> Bálint S., *Ünnepi kalendárium*, 228–9.

<sup>590</sup> Schmidt, P.: *Das deutsche Volksschauspiel*, 177, 216, 324.

<sup>591</sup> AOkI IX. 33. No. 39.

<sup>592</sup> AOkI XXIV. 190. No. 409.

<sup>593</sup> Slíz M., *Névtörténet*, 140.

<sup>594</sup> Slíz M., *Személynévtörténeti vizsgálatok*, 13, 32.

Noha 14. századi liturgikus könyvek már említik az ünnepét, éppen az ünnepe segítségével datált oklevelek bizonyítják, hogy Szent Dorottya ünnepe kevésbé volt jelentős.<sup>595</sup> Az Anjou-kori (publikált és publikálatlan) okleveleket áttekintve az első, amelyet Szent Dorottya ünnepe alapján datáltak, 1356-ban jelent meg.<sup>596</sup> Az 1360-as évekig az tekinthető az általános gyakorlatnak, hogy a február 6-a környékén kiadott okleveleket Gyertyaszentelő Boldogasszony napjához (február 2.) vagy Szent Ágota ünnepéhez (február 5.) kötik.<sup>597</sup> Az oklevelek arra utalnak, hogy a Dorottya-ünnepel való datálás az 1360-as évektől terjedt el,<sup>598</sup> ami a szent népszerűségének a növekedésére is utal.

A legelső forrás, amely egy Szent Dorottya-kápolnáról számol be, azt mondja el, hogy nem épült meg az építmény. Az 1354-es oklevél Sopron város polgárai és Herric (sic!), a plébánosuk közötti pereskedést beszéli el. A köztük fennálló számos probléma közül az egyik az volt, hogy a korábbi plébános, Servatius ruhákat és öltözékeket (*vestes et vestimentum*) hagyományozott egy Szent Dorottya-kápolna építésére, ám Herric a megtartotta magának elődje adományait.<sup>599</sup> Felmerül a kérdés, hogy mikor vette tervbe Servatius a kápolnaépítést? Az alapítás ötlete mindenképpen megelőzte a pereskedést (1354), ám mivel a korszak városi oklevelei csak ritkán maradtak fenn, így nehéz pontos időszakot kijelölni. Egy 1319. évi oklevél azonban Sopron plébánosaként utal Servatiusra.<sup>600</sup> Sajnos azonban más adat nem maradt fenn. Mivel az 1354-es oklevél egy hosszan tartó vitára enged következtetni Herric plébánossal, úgy vélem, hogy Servatius valamikor 1319 és 1350 között végrendelkezhetett. A pereskedés bizonyítja, hogy volt kultusza Dorottyának Sopronban, azonban nem lehetett különösebben intenzív, mivel jelenlegi tudásunk alapján sosem készült el a kápolna.<sup>601</sup> Ellenben egy mellékoltárt dedikáltak a tiszteletére a Szent Mihály-plébániatemplomban, mivel egy, az oltárhoz kötődő javadalmas házat említenek a források.<sup>602</sup> A soproni Szent Dorottya-tiszteletre utal továbbá az is, hogy az ünnepe feltűnik abban misszáléban, amely Golso István soproni

---

<sup>595</sup> Radó P.– Mezey L., *Libri liturgici*, 30–31, 95–96, 101–102, 129–130, 140, 149–150, 295–296, 327–328, 359–360.

<sup>596</sup> Nagy I., *Anjoukori okmánytár*. VI. 432. No. 274.

<sup>597</sup> Pl. 1328 AOkl XII 36. No. 56., 1339 AOkl XXIII. 48. No. 75., 1345 AOkl XXIX 93. No. 91., 1350 AOkl XXXIV. 96. No. 119., 1356 AOkl XL 91. No. 74., 1362, AOkl XLVI 40. No. 51., 1362 AOkl XLVI. 41. No. 52.

<sup>598</sup> Pl. 1358. AOkl. XLII. 60. No. 95., 1362. AOkl XLVI. 41. No. 52., 1366 DL 87403.

<sup>599</sup> AOkl XXXVIII. 253. No. 316., Házi J.: *Sopron szabad királyi város története, Oklevelek 1162-től 1406-ig*, 102–104, No. 168.

<sup>600</sup> Nagy I., *Sopron vármegye története: Oklevéltár I.* 83, no. 70.

<sup>601</sup> Házi J., *Sopron középkori egyháztörténete*, 234.

<sup>602</sup> Jankó F. – Kücsán J. – Szende K.: *Sopron*, 23.

papnak készült 1363-ban.<sup>603</sup> A 14. században a vasvári Szent Mihály-káptalanban is Dorottya tiszteletére szenteltek fel egy oltárt. Az első említése 1383-ból származik, amikor Niczky Ferenc, János fia, birtokokat adományozott a vasvári káptalannak, hogy a lelki üdvéért mindennap elmondjanak egy misét a Szent Dorottya-oltárnál.<sup>604</sup> Jászón pedig egy kápolnát szenteltek a tiszteletére, feltehetően a század közepén, mivel az 1397-es forrás a kápona felújításáról szól.<sup>605</sup> A 14. század második felétől falképek is tanúskodnak a szent tiszteletéről. Johannes Aquila ábrázolta Dorottyt több vértanú szűzzel együtt a mártonhelyi templom falképein a 14. század végén (15–16. kép).<sup>606</sup> Nyitrakorosról is felfedeztek középkori falfestményeket Szent Dorottyról 2014-ben. A diadalív 14. századi falfestményei Szent Dorottyt és Szent Szaniszlót ábrázolják (17. kép).<sup>607</sup> Szent Dorottyt általában a többi vértanú szűzzel szokták együtt ábrázolni, mint például Ludrova 14. századi falképein, ahol Szent Borbálával, valamint az öt bölcs és az öt balga szűzzel közösen jelenítették meg,<sup>608</sup> vagy Nagyócsa 14. század közepi falképein, ahol Szűz Mária és Szent Katalin társaságában található meg (18. kép).<sup>609</sup> Podolin 14. század közepi falképein a rózsacsodáját ábrázolták (19. kép). Szent Szaniszlót ritkán ábrázolták a középkori Magyarországon, így a nyitrakorosi ábrázolás lengyelországi kapcsolatra utalhat.<sup>610</sup>

Az első ismert Szent Dorottya-oltárt Pécsen alapították 1355-ben. Ha valóban Sziléziából eredt a kultusz, hogy magyarázható, hogy az első oltár Dél-Magyarországon jelent meg? A kérdés megválaszolásához szükséges áttekinteni az alapítás körülményeit. Neszmélyi (vagy Poroszlói) Miklós alapított egy kápolnát Szűz Mária tiszteletére a pécsi katedrálisól északnyugatra a 14. század közepén, amelyet később „aranyozott”-nak (*deaurata*) neveztek. 1355-ben Miklós beszámolt a pápának arról, hogy alapított egy kápolnát nyolc oltárral, és arra

---

<sup>603</sup> Házi J., *Sopron középkori egyháztörténete*, 328–30; Radó P.–Mezey L., *Libri liturgici*, 140.

<sup>604</sup> Kóta P., *Középkori oklevelek Vas megyei levéltárakban*, I. 68, No. 177; 75, No. 203.

<sup>605</sup> ZsO I. 304. No. 2801., Spilka L., *Jászó története 1243-tól*, 11.

<sup>606</sup> Radocsay D., *Falképek a középkori Magyarországon*, 151.

<sup>607</sup> Ilkó, K., *Stredoveká nástenná mal'by*, 2–8.

<sup>608</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*, 243.

<sup>609</sup> Dvořáková, V. – Krása J. – Stejskal K., *Středověká nástenná malba*, 128. Ugyanakkor én nem látom Dorottya attribútumát az ábrázoláson.

<sup>610</sup> Stanislava Kuzmová könyvében kitér Szent Szaniszló kultuszának magyarországi terjedésére is. A szerző szerint Szaniszló kultusza a 13. századtól kezdhetett el terjedni Északkelet-Magyarországon az ottani élénk lengyel-magyar kapcsolatoknak köszönhetően. Nagyobb népszerűsége I. Károly és Piast Erzsébet házassága után tehetett szert, miután a királynő kíséretében érkező lengyelek a saját szokásikat is hozták magukkal. Ld. Kuzmová, S., *Preaching Saint Stanislaus*, 105–109.

kérte őt, hogy 100 napi búcsút adjon a kápolna látogatóinak.<sup>611</sup> Mivel később Miklós temetkezési helyéül szolgált, így a személyes vallásosságára is utal a kápolna és oltárainak a dedikációi. Az oltárok a következőknek voltak szentelve: Szent István, Szent László, Szent Imre, Szent Márton, Szent Livinus, Szent Erzsébet, Szent Dorottya és Mária Magdolna.<sup>612</sup> Ebből a listából Szent Dorottya és Szent Livinus a különösen érdekes. Egy 15. századi pécsi misszale beszámol arról, hogy Miklós püspök elhozta Szent Livinus történetét, legendáját, ereklyéjét és a miséjét a genti Szent Bávó apátságából.<sup>613</sup> A Szent Dorottya-oltár alapítása mögötti motiváció különbözhetett ettől, feltehetően Miklós püspök sziléziai származása lehetett az ok.<sup>614</sup> Ez egybevág azzal a feltételezéssel, hogy a kultusz Sziléziából érkezhetett az országba. Megjegyzendő, hogy volt egy ágostonos monostor Pécsett, amit a 13–14. század fordulóján alapítottak, de tudomásom szerint semmi kötődése nem volt Szent Dorottyához.<sup>615</sup>

A fenti források alapján tehát ugyan bizonyos, hogy Szent Dorottya kultusza a 14. század első felében jelent meg az országban, de ekkor minden bizonnyal alacsony lehetett a tiszteletének a mértéke, és inkább csak lokális kultusz(ok)ról beszélhetünk. Az oklevelek datálásának a vizsgálata alapján biztosan megállapíthatjuk, hogy csupán az 1360-as évek után vált népszerűvé Dorottya. A kultusz legkorábbi szakaszából csak egy oltár alapítóját ismerjük. Neszmélyi Miklós esetében pedig számolhatunk azzal, hogy a sziléziai származása szerepet játszhatott abban, hogy Dorottya tiszteletére oltárt alapítson. A nyitrakorosi ábrázolások is a sziléziai eredet felé mutatnak, és feltehetően az sem véletlen, hogy az első Dorottya nevű személy is ebből a megyéből (Nyitra) származott.

A 14. század közepi politikai helyzet is megfelelő környezetet jelentett ahhoz, hogy Dorottya kultusza megérkezessen Sziléziából. I. Károly király Piast Erzsébetet, Kis Ulászló lengyel herceg, majd király leányát vette feleségül 1320-ban.<sup>616</sup> A hercegnő lengyel, főként sziléziai kísérettel érkezett.<sup>617</sup> A lengyel befolyás főleg egyházi ügyekben jelent meg: Boleszláv, Erzsébet rokona lett az esztergomi érsek egy évvel a királyné koronázása után.<sup>618</sup> 1328-ban

---

<sup>611</sup> Bossányi Á., *Regesta supplicationum*, 194, 295–296.

<sup>612</sup> Koszta L., A püspökség alapításától (1009) a 14. század közepéig, 163–164.

<sup>613</sup> *Missale secundum morem almae ecclesiae Quinqueecclesiensis*, ccxx.

<sup>614</sup> Wertner M., I. Miklós pécsi püspök családi viszonyai, 33–35.

<sup>615</sup> Koszta L., A püspökség alapításától, 126–130.

<sup>616</sup> Szende, L., Piast Erzsébet és udvara.

<sup>617</sup> Sroka, S., Egy lengyel származású főpap a 14. századi Magyarországon, 89.

<sup>618</sup> Szende L., Piast Erzsébet, 83.

pedig Boleszláv testvére, Mieszkó nyitrai majd veszprémi püspök lett.<sup>619</sup> Tehát a kultusz egyik feltételezett kiindulási pontja Szilézia: az onnan érkező klerikusok propagálhatták Dorottya tiszteletét, ám valószínűleg az ágostonosok nem játszottak benne szerepet.

Azonban egy másik lehetséges kiindulópont is kirajzolódik a forrásokból. A későbbiekben majd sokkal részletesebben kifejtem, hogy Szent Dorottya kifejezetten népszerű volt a németajkú népesség körében. A szepességi és erdélyi németiség körében kifejezetten kedveltek voltak a vértanú szüzek, köztük Dorottya is. Szent Dorottya kultuszának sziléziai eredete nem zárja ki a német hatást sem, mivel Boroszló részben szintén német lakosságú volt. A legújabb szakirodalom mellett érvel, hogy a boroszlói Szent Dorottya kultuszt a helyi németiség támogatta. A boroszlói Szent Dorottya-monostor eredetileg Szent Szaniszló, Szent Vencel és Szent Dorottya tiszteletére lett felszentelve. A hármast dedikáció a város három nemzetére utalt: Szaniszló a lengyeleket, Vencel a cseheket, Dorottya pedig a németeket szimbolizálta.<sup>620</sup> Mindezek alapján úgy gondolom, hogy a magyarországi Dorottya kultusz is kapcsolódhatott a Kárpát-medencei németekhez. (ld. az 5. fejezetet)

#### ***4.4. Nemesek, polgárok, püspökök és a vértanú szüzek a 14. század végén***

Szent Katalin növekvő tiszteletét jól mutatja, hogy Csáktornyai Lackfi István<sup>621</sup> módosította szentföldi zarándoklatának útvonalát, hogy meglátogathassa a szent sírját. Pedig a bárói zarándoklatoknak volt egy olyan „hátrányuk”, hogy az útra indulók a hosszú távollét alatt kiszorulhattak a politikából, ezért a fő tisztségviselők nem szívesen szakították meg hivatalukat utazással (azonban családtagjaik gyakran indultak zarándoklatra).<sup>622</sup> Lackfi erdélyi vajda 1376. július 30-i levelében arra kérte Velencét, hogy biztosítson számára egy gályát szentföldi utazásához, amit Velence teljesített is volna, de ebben az esetben augusztus 15-ig a városba kellett volna érnie Lackfinak, majd a gálya Bejrútba visszaszállította volna. Viszont Lackfi úgy döntött, hogy más úton megy, mivel Alexandriai Szent Katalin sírját is meg akarja látogatni. Velence igény szerint vállalta is, hogy elviszik akár Bejrútba, vagy Alexandriába is úgy, hogy

---

<sup>619</sup> Sroka, S., Egy lengyel származású főpap, 89–95.

<sup>620</sup> Sobeczko, J., *Liturgia Katedry Wrocławskiej* 186; Zalewska-Lorkiewicz, K., *Kościół św. Doroty, Stanisława i Wacława*; Łużyniecka, E., *Gotyckie świątynie Wrocławia*.

<sup>621</sup> Dalmát-horvát bán, erdélyi vajda, nádor (1387–1392), lovászmester (1368–1387) ld. Mályusz E., *Zsigmond király uralma*, passim. – Engel P., *Archontológia*, II. 139.

<sup>622</sup> Csukovits E., *Középkori magyar zarándokok*, 151–153.

hazafelé Bejrútban veszi fel a hajó.<sup>623</sup> Lackfi zarándoklata kapcsolatban lehetett Lajos 1375. évi havasalföldi hadjáratával és a súlyos véráldozat árán elért győzelmével.<sup>624</sup>

Emellett Lackfi volt a keszthelyi ferences templom donátora, ahova 1367/68-ban telepítette le a ferenceseket.<sup>625</sup> A templomban kivételesen gazdag művészettörténeti emlékek maradtak fenn, ami egy koldulórendi templomban ritkaságnak számított, így valószínűleg Lackfi reprezentációs célból építtethette.<sup>626</sup> A freskók témái Jézus életéből vett képek, püspökszentek, szent királyok; a déli és keleti falon női szentek képei találhatóak: Szent Ilonát kereszttel, Mária Magdolna mennybevitelét, Antiochiai Szent Margitot, Szent Dorottyát, Alexandriai Szent Katalint, Szent Borbálát, Szent Klárát és Árpád-házi Szent Erzsébetet ábrázolták.<sup>627</sup> A templom dekorációját Lackfi rendelte meg, és azt még az 1397-es meggyilkolása<sup>628</sup> előtt befejezték.<sup>629</sup>

A váradi források is bizonyítják a vértanú szüzek növekvő kultuszát az országban. A *Váradi Statútumok* beszámolnak a katedrálisban található oltárokról. Szent Katalinnak például két oltárt is dedikáltak, az első feltehetően már az Árpád-korban létezett, a másodikat a 14. században alapíthatták, legvalószínűbben 1357 és 1370 között, mivel Imrét, a váradi egyház jegyzőjét csupán a Szent-Katalin oltárának igazgatójaként említették 1357-ben, ellenben 1370-ben István ifjabb kanonok már Szent-Katalin „felső” oltárának igazgatójaként szerepel. A felső oltár a székesegyházban a nyugati ajtó felett helyezkedett el.<sup>630</sup> Katalin váradi tiszteletét mutatja az is, hogy László főesperes 14. század közepi pecsétjén Katalin alakja szerepel (20. kép).

A *Statútumok* beszámolnak egy Szent Dorottyának és Szent Margitnak közösen dedikált oltárról is, amelyet Puzsér János kanonok alapított (*per Johannem canonicum dictum Puser*).<sup>631</sup> Sajnos ez az egyetlen adat, amely a kanonokról fennmaradt. Emellett Meszesi Demeter (1345–1372) adományt ajánlott fel egy Szent Dorottya-oltár építésére.<sup>632</sup> Az alapítás idejének meghatározása problémás, mivel a *Statútumok* nem adnak meg dátumokat. Ugyanakkor egy oklevél beszámol arról, hogy egy bizonyos Miklós volt a váradi Szent Dorottya-oltár igazgatója

---

<sup>623</sup> Csukovits E., *Középkori magyar zarándokok*, 112–113.

<sup>624</sup> Uo. 152.

<sup>625</sup> Szakács B. Zs., *Mária születése a keszthelyi ferences templomban*, 123.

<sup>626</sup> Anda J., *Keszthely, Fő téri plébániatemplom*.

<sup>627</sup> Szakács B. Zs., *Palatine Lackfi and his Saints*, 210.

<sup>628</sup> Mályusz E., *Zsigmond király*, 37.

<sup>629</sup> Tóth S., *Keszthely, egykori ferences templom*, 420.

<sup>630</sup> Bunyitay V., *A Váradi püspökség*, II. 97, 102.

<sup>631</sup> Bunyitay V., *A Váradi káptalan legrégebbi statútumai*, 74.

<sup>632</sup> Uo. 75.

1369-ben.<sup>633</sup> Mivel valószínűtlen, hogy egy harmadik Dorottya-oltár is létezett volna a templomban, ezért az egyik fentebb említett oltárnak léteznie kellett már ekkor. Bár a Puzsér János által alapított oltár kettős dedikációjú, mégis úgy gondolom, hogy az 1369. évi oklevél erre utal, mivel a *Statútumok* szövegéből (*pro [...] construendo*) arra lehet következtetni, hogy Meszesi Demeter oltára nem volt még kész a forrás befejezésekor. Imre váradi kanonok a *Statútumok* írását 1374 végén (október 31- december 30) fejezte be.<sup>634</sup> Valószínűnek tűnik, hogy az eredetileg mindkét szentnek dedikált oltárt csak Dorottya néven említették, talán azért, mert Szent Margit kevésbé volt népszerű Váradon. Bunyitay Vince viszont azt feltételezi, hogy a „iker-oltár” éppen hogy Szent Margit néven volt ismert Meszesi Demeter Dorottya-oltárának megalapítása után.<sup>635</sup> Természetesen lehetséges, hogy a Meszesi-féle oltár előtt a korábbi (kettős dedikációjú) oltárra Dorottya-oltárként utaltak, később pedig Margit-oltárként, ám itt érdemes megjegyezni, hogy a források alapján Szent Margit éppen a 14. században veszített a korábbi népszerűségéből, míg a többi vértanú szűz egyre népszerűbbé vált. Persze ennek a magyarázata az is lehet, hogy csupán megtorpant Margit népszerűségének a növekedése, viszont Szent Kataliné jelentősen növekedett, Szent Dorottyaé pedig megindult, ezért található sokkal több adat a két szent kultuszáról a 14. századi forrásokban.

A 14. század elejéig Margit és Katalin kultuszának az emlékei külön-külön domináltak, de a század második felétől egyre többször jelentek meg a *virgines capitales* tagjaiként. A képi források közül kiemelkednek Aquila János falképei. A bántornyai templom freskóit Aquila János az alsólendvai Bánfi család megrendelésére készítette az 1380as években.<sup>636</sup> A templomban a hajó északi falán öt sávban voltak megtalálhatóak a jelenetek. A harmadik mezőben Mettercia, Szent Katalin és Szent Borbála között. Mellette két oldalt Szent Katalin és Szent Borbála legendája látható (21. kép).<sup>637</sup> Szent Borbála legendájának az ábrázolása azért jelentős, mert – tudomásom szerint – ez a szent életének egyetlen narratív ábrázolása falfestményen az országból.<sup>638</sup> A Bánfi család tagjai mindenképpen tisztelhatték Katalint és Borbálát, hiszen az arisztokrácia templomépítéseinek és díszítéseinek célja az üdvözülésük

---

<sup>633</sup> DL 36825.

<sup>634</sup> Solymosi L., *Az egri káptalan dékánválasztási statútumai*, 137.

<sup>635</sup> Bunyitay V., *A Váradi káptalan legrégebb statútumai*, 75. No. 2.

<sup>636</sup> Jékely Zs., *Painted Chancels*, 44.

<sup>637</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*, 112., Kerny T.–Móser Z., *Képet öltött az Ige*, 44.

<sup>638</sup> Jekelfalu falképeit is szokták Szent Borbála legendájaként azonosítani, erről ld. 5.2. fejezetet.



biztosítása és a védőszentekre való emlékezés volt.<sup>639</sup> Szent Katalin ábrázolása ráadásul egyéni devócióra utal, mivel a vértanúsága fölött a következő fohászt lehet olvasni „o beata Katarina exaudi me.” A megrendelőt, Bánfi I. Lászlót ábrázolták is az egyik freskón, amint Szűz Máriához könyörög.

A Katalin legenda első jelenete a trónon ülő Maxentiust ábrázolja, aki Szent Katalin kínzását és halálos ítéletét elrendelte. A következő jeleneten Szent Katalint látható a gyötrésére szolgáló kerék előtt térdelve (a szerkezet és a jelenet megszólalásig hasonlít a Körmöcbánya első pecsétjén lévő ábrázoláshoz), mellette pribékek állnak. Ezután a kivégzés szerepel a falképen, a hóhér csúcsos süveget és szoros ruhadarabokat hord, Katalin pedig imádkozik (itt található a fentebb említett fohász). Az utolsó része a legendának a szent sinai-hegyi temetését mutatja be: hét angyal egy koporsóba helyezi a szent testét a hegy tetején, alatta pedig a bazilikában a szerzetesek halotti misén vesznek részt. A jelenet ikonográfiaailag unikális (22. kép).<sup>640</sup>

Szent Borbála legendájának jelenetei alig vehetőek ki, mivel a falfestmény erősen megrongálódott az évszázadok folyamán. Az első jeleneten lovasokat lehet látni, akik a következő jelenet felé mutatnak, Borbálára. Ezen Borbála egy hegy tetején áll, mellette csúcsos süveget viselő emberek, a hegyen birkák és kosok vannak – a kép nyilvánvalóan arra a jelenetre utal, mikor Borbálát meg akarta ölni az apja, de amint ráemelte a kardját, Borbála eltűnt: egy hegytetőn jelent meg, ahol két pásztor legeltette a juhait. Ezután Borbála mögött egy szolga áll, előtte egy oszlop található, talán eredetileg arra akarták kényszeríteni, hogy a szent imádjá a bálványokat. Az alsó sor első jelenetében egy férfi egy kőépületbe tuszkolja a szentet. Ezután bizonyosan a kínzás különböző jelenetei következtek, azonban ebből már szinte semmit sem lehet látni, mivel később egy ablakot vágtak a jelenetek középebe, illetve maga a falfestmény is sérült. A töredékek alapján egy faszerkezetet ábrázoltak, amire a szent fel lehetett akasztva, hogy kínozhassák (23. kép).<sup>641</sup>

Szintén Aquila János munkája a mártonhelyi templom díszítése, amelyet feltehetően a Szécsi család valamely tagja rendelhetett meg. A Szent Márton-templomban a női szentek között megtalálhatóak a *virgines capitales* tagjai. A szentély ablakai alatt Szent Dorottya, Szent

---

<sup>639</sup> Jékely Zs., *Painted Chancels*, 42.

<sup>640</sup> Balažic, J., *Stenske slikarije v stari turniški cerkvi*, 61–62. Köszönettel tartozom Szakács Béla Zsoltnak, hogy felhívta figyelmemet erre a tanulmányra.

<sup>641</sup> Balažic, J., *Stenske slikarije v stari turniški cerkvi*, 64.

Ilona, Szent Borbála, Antiochiai Szent Margit, Szent Appolónia, Sziléziai Szent Hedvig és Árpád-házi Szent Erzsébet balról jobbra helyezkedik el (15–16. kép). A déli fal bal oldalán pedig Alexandriai Szent Katalin alakja és a donátor látható egy püspökszent töredékével (24. kép), egy Jézus megkeresztelése és egy ülő Mettercia kompozícióval egyetemben.<sup>642</sup> Nagyjából ugyanekkor keletkeztek az almakeréki templom szentélyének vértanú szüzeket ábrázoló falfestményei, a szentély keleti szakaszának az egyes boltcikkelyeiben két-két vértanú szüzet és lebegő angyalokat ábrázolnak a 14. század végi falfestmények: Szent Apollóniát, Dorottyát, Orsolyát, Katalint, Klárát(?), Margitot, Borbálát, Máriát, Lucát és Ágotát.<sup>643</sup>

Csak ritka esetben ismerjük egy-egy templom vagy kápolna alapítójának kilétét. Az asszonyfalvi Szent Dorottya-kápolna esetében fennmaradt az építető neve. Egy bizonyos Volfry Miklós, Lőrinc fia 1377-ben engedélyt kért egy Szent Dorottya-kápolna alapítására. A kalocsai érsek megadta az engedélyt egy *capellam seu oratorium absque cimiterio* alapítására.<sup>644</sup> Sajnálatos módon nem találtam több adatot a kápolnáról; a Volfry családról is csak szűkös információink vannak. Újabban Haraszi Szabó Péter mutatta be, hogy a család a Hont vármegyei Csitári család egy ága lehetett, ám alig két nemzetségről van említés az oklevelekben ezen ágról.<sup>645</sup> Mindenesetre Baranya megyében ekkor már kétségkívül népszerű lehetett Szent Dorottya, hiszen a korábban említett pécsi oltáron túl a mecseknádasdi Szent István templomban (amely a középkorban Szent Lászlónak volt dedikálva) Szent Dorottya legendájának egy jelenete van ábrázolva. A templom falképei töredékesen maradtak fenn: csak Krisztus, Keresztelő Szent János és Szent Dorottya azonosítható. A képen egy női alak szerepel kosárral a kezében, illetve egy térdeplő gyermek (Jézus). Az ábrázolás arra a jelenetre utal, amikor Dorottya a legendájában rózsát és almát küld vissza Theophilusnak. A szüzet Anjou liliomokkal díszített koronával ábrázolták, így valószínűleg a 14. század utolsó negyedében készülhetett el a falfestmény.<sup>646</sup>

Szent Borbála legendájának fent említett ábrázolása és Szent Dorottya legendájának lőcsei falképei (ld. később) unikálisak, mivel csak ez az egy-egy ciklus maradt fenn erről a két szentről falfestményként a Kárpát-medencében. Ezt azzal szokták magyarázni, hogy Szent

---

<sup>642</sup> Kerny T.–Móser Z., *Képet öltött az Ige*, 65.

<sup>643</sup> Radocsay D., *Falképek a középkori Magyarországon*, 119.

<sup>644</sup> Zichy IV. 15. No. 17.

<sup>645</sup> Haraszi Szabó P., *Egy értelmiségi karrier a kúrián*, 329. 39. lj.

<sup>646</sup> Hokkyné Sallay M., *A mecseknádasdi Szent István-templom falképei*, 203–206.

Borbála és Szent Dorottya kultusza később érte el az országot, akkorra pedig a templomokat már kifestették. Én ezzel a magyarázattal csak részben értek egyet. Úgy gondolom, ha komoly igény lett volna rá, sokkal több ábrázolásuk készült volna, bár természetesen a kultusz kései érkezése összefüggésben van annak kisebb léptékével. Ezzel szemben Szent Katalin és Szent Margit legendáját számos falfestmény örökítette meg, közülük a következőkben a 14. századból származó narratív ábrázolásokra koncentrálok, amelyek mindegyike Erdélyben maradt fenn.

#### **4.4.1. Szent Katalin és Szent Margit narratív ábrázolásai a 14. századból**

Szent Katalin és Szent Margit narratív ábrázolásai falképeken főként Erdélyben maradtak fenn. Kivételt jelentenek a legkorábbi Szent Margit legendaábrázolások, ezek Sűvétén és Szalonnán keletkeztek a 13. század második felében (ld. a 3.3. fejezetet). Az alábbiakban a négy 14. századi erdélyi legendaciklust mutatom be és elemzem őket.

A bögyözi templom freskói a 14. század első felében készültek; Szent Margit legendája (25. kép) az északi falon helyezkedik el Szent László és az Utolsó Ítélet narratív ábrázolása között. Az első képen (1) egy szolgát küld a prefektus, hogy Margit kezét megkérje. (2) Margit Olibrius elé megy, és visszautasítja őt. (3) Olibrius utasítást ad Margit kínzására: (4) megostorozzák a szentet, majd (5) fogókkal kínozzák, majd (6) még egy kínzásjelenetet mutat be a falkép. (7) Olibrius imádja a bálványokat. (8) Folytatódik Margit kínzása: forróvizet üstbe rakják, majd (9) börtönbe zárják, (10) ahol megküzd a gonosszal. Az utolsó jelenet (11) a szent lefejezése.<sup>647</sup>

A homoródszentmártoni templom Szent Margit legendáját ábrázoló 14. századi falképei szintén a templom északi falán, Szent László legendája alatt helyezkednek el. Az első (1) jeleneten Olibrius elküldi a szolgáját megkérni Margit kezét, de a szent visszautasítja. Ezután (2) Margitot megkínozzák, majd (3) Olibrius a bálványokat imádja, (4) Margitot pedig börtönbe küldik, ahol legyőzi az ördögöt ember és sárkány formában. (5) Margitot forró vízben kínozzák, majd (5) lefejezik. Az utolsó (6) jelenet töredékes, talán a halálos ágyában ábrázolják (ami némileg ellentmond annak, hogy az előző jeleneten lefejezik).<sup>648</sup>

Gelence Szent Katalin legendáját ábrázoló falfestményei (26. kép) a 14. század első évtizedeire keltezhetőek. A hajó déli falán, az Utolsó Ítélet alatt találhatóak. Az első jeleneten

---

<sup>647</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*, 120; Jékely, Saint Margaret or Catherine? 182; Jékely Zs., *A bögyözi templom*; Kerny T., *Historia Sancti Ladislai*, 228–249.

<sup>648</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*, 148; Jékely Zs.: Saint Margaret or Catherine? 183; Kerny T., *Historia Sancti Ladislai*, 228–249.

Katalin misztikus eljegyzése látható, szemben vele Mária a kiseddel. Majd Maxentius előtt jelenik meg, amint megtéríti a filozófusokat. A következő jelenet a börtönbe vetését ábrázolja. Sajnos a többi annyira megrongált állapotban van, hogy nem azonosítható, az utolsón kívül, ami a halotti ágyán ábrázolja Katalint, majd a lelkét egy angyal viszi a mennybe.<sup>649</sup> A Katalin kínzásaként azonosítható jelenet olyan elemeket tartalmaz, amelyeket Antiochiai Szent Margit vagy Szent Borbála legendájában szoktak ábrázolni, ezért a ciklust gyakran Antiochiai Szent Margit falképeiként azonosították.<sup>650</sup> Sőt olyan – mindenképpen hibás – vélemény is volt, mely szerint Árpád-házi Szent Margit legendája szerepel a gelencei templom falain.<sup>651</sup>

Katalin legendaciklusa Homoróddarócon (27–28. kép) is fennmaradt feltehetően a 14. század legvégéről,<sup>652</sup> bár igen töredékesen. A képek árulkodnak a festő fogytékos rajztudásáról, aki ugyanakkor magabiztosan ábrázolja a legendarészleteket. (1) A pogány áldozat visszautasítása, (2) Katalin Maxentius előtt, (3) disputa, (4) a bölcsek halála, (5) a császárné és Porphyrius kivégzése, (6) Katalin ostromozása, (7) kerécsoda, (8) Katalin lefejezése (?).<sup>653</sup> A képeken megjelenik Katalin tekintélye: koronásan ábrázolják, kezében könyvvel, ezzel szemben a filozófusokat – akikkel vitatkozik – gúnyosan festették meg: fő ellenfelének például hat ujja van a képeken.<sup>654</sup> Nyitott szájuk és a gesztusaik a zavartságukat és Katalin fölényét érzékeltetik, amit a gótikus minuszkulás felirat is megerősít: *Sta. Catterina vero respondit*.<sup>655</sup> Katalin legendája mellett Homoróddarócon megfestették a Krisztus az Olajfák hegyén-jelenetet is, és talán még egy Szent László-legendája is található a falakon.<sup>656</sup> Az ábrázolásmód Gelence és Almakerék képeivel mutat rokonságot.<sup>657</sup>

Az erdélyi falképek esetében számos alkalommal a vértanú szüzek legendája mellett Szent László és a leányrabló kun története jelenik meg. Jékely Zsombor elemezte a falképeket és hívta fel a figyelmet Szent Katalin vagy Szent Margit és a Szent László-legendája párhuzamos

---

<sup>649</sup> Jékely Zs.: Saint Margaret or Catherine? 184; Kerny T., *Historia Sancti Ladislai*, 228–249.

<sup>650</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*, 140.

<sup>651</sup> Jékely Zs.: Saint Margaret or Catherine? 186.

<sup>652</sup> A 14. század elejére (Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*, 38.), a 14. század végére (Jenei, D., *Gothic Mural Paintings*, 51.) vagy a 15. század elejére (Entz Géza szóbeli közlése Radocsay Dénesnek: Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*, 148.) datálják. ld. Gaylhoffer-Kovács G.: Alexandriai Szent Katalin, 291.

<sup>653</sup> Gaylhoffer-Kovács G., Alexandriai Szent Katalin, 300.

<sup>654</sup> Florea, C., *The Cult of the Saints*, 109.

<sup>655</sup> Gaylhoffer-Kovács G., Alexandriai Szent Katalin, 312.

<sup>656</sup> Uo. 291.

<sup>657</sup> Jékely Zs., Saint Margaret or Catherine? 185; Kerny T., *Historia Sancti Ladislai*, 228–249.

ábrázolására.<sup>658</sup> A Szent László-legenda gyakran mutatja a szentet a kerlési csatában a kunokkal harcoló herceggént. Szent László hivatalos legendája nem tartalmazza ezt a részt, ám ezek a jelenetek a magyar lovagkirály legnépszerűbb ábrázolásai lettek a középkor folyamán.

A bögyözi kálvinista templom Szent Margit legendája a hajó északi falán, Szent László legendája és az Utolsó ítélet ábrázolása között helyezkedik el.<sup>659</sup> Hasonló jelenetekkel ábrázolták a legendát Homoródszentmártonon (1888-ban pusztult el a templom) is, ahol a hajó északi falán, László legendája fölött szerepelt Margit ciklusa.<sup>660</sup> A gelencei Szent Imre templomban Szent Katalin legendája a hajó déli falán szerepel az Utolsó Ítélet ábrázolása alatt, Szent László legendájával szemben. A falképek a 14. század elejéről maradtak fenn, ám meglehetősen töredékesen. A vértanú szűz és Szent László legendája párhuzamosan fut, ami arra utal, hogy a festő tudatosan hangsúlyozta a történetek hasonlóságát, így „egy nagyobb dekorációs rendszer részévé” tette.<sup>661</sup> Bögyöz esetében a kezdő kép mindkét esetben ugyanazt a kastélyt ábrázolja; amikor László a pogányokkal harcol, Margit a kínozóival, az ellenségeiket pedig egy időben győzik le.<sup>662</sup>

László szerepe mint az ország védelmezője érthető. Hogyan interpretálhatjuk azt a jelenséget, hogy a vértanú szüzek legendáival ábrázolják? Talán azzal magyarázható mindez, hogy a vértanú szüzek legendái, akár csak a kerlési csata jelenete, a kereszténység és a pogányság közötti konfrontáció köré szerveződnek.<sup>663</sup> A legnépszerűbb középkori legendagyűjtemény, a *Legenda Aurea* a vértanú szüzeket félelemnélküli hőskökként mutatja be: a kízásuk, a csodáik és hatásos közbejárói szerepük jelentős mértékben hangsúlyosak az élettörténetükben.<sup>664</sup> Ezekben a történetekben – mint már szó esett róla – a szüzek legyőzik pogány ellenségeiket (a vitában vagy erkölcsileg), és bár kínhalált hálnak, elnyerik a mártírság koronáját és az örök életet Krisztus mellett. Szent Katalin felülkerekedése a pogány filozófusokon, akár csak Szent Margit győzelme a sárkány felett egyaránt a kereszténység győzelmét szimbolizálta, mártírhaláluk pedig közbenjáró erejük forrása volt.<sup>665</sup>

---

<sup>658</sup> Jékely Zs., Saint Margaret or Catherine? Jékely Zs., *A bögyözi templom*; Jékely Zs., *Transylvanian Fresco Cycles*; Kerny T., *Historia Sancti Ladislai*, 228–249.

<sup>659</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*, 120; Jékely Zs., *A bögyözi templom*.

<sup>660</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*, 148; Jékely Zs., *Transylvanian Fresco Cycles*, 108.

<sup>661</sup> Jékely Zs., *Transylvanian Fresco Cycles*, 107.

<sup>662</sup> Jékely Zs., Saint Margaret or Catherine? 182; Jékely Zs., *Transylvanian Fresco Cycles*, 107; Kerny T., *Historia Sancti Ladislai*, 228–249.

<sup>663</sup> Winstead, K. A., *Changing patterns*, 229.

<sup>664</sup> Reames, S. L., *Legenda Aurea*, 197–209; Winstead K. A., *Virgin Martyrs*, 66–69.

<sup>665</sup> Winstead 1997, 66–9; Reames, S. L., *Legenda Aurea*, 197–209.

A két legendaciklus gyakran kapcsolódik Krisztus ábrázolásához, ezáltal ez az ikonográfiai jelenség úgy is interpretálható, hogy mind László, mind a vértanú szűz a kereszténység ellenségeivel küzd, bárkik is legyenek azok. Szent László és valamely vértanú szűz együttes ábrázolásának az előzménye Szent Margit és Szent György közös ábrázolása volt,<sup>666</sup> mivel mindketten legyőztek egy sárkányt, így gyakran ábrázolták őket amint egy sárkányba lándzsát vagy keresztet szúrnak.<sup>667</sup> Magyarországon Szent László volt a legnépszerűbb lovagszent,<sup>668</sup> aki fizikailag is megvédte az országot a rátörő pogány ellenségekkel szemben. Ugyanakkor Szent Margit is védelmezte a harcosokat, amit bizonyít a kígyópusztai övcsat egy gombjának felirata is. A 13. századi övcsat harcoló lovagokat ábrázol, míg az öv gombjai Szent Jakab, Szent Bertalan, Szent István protomártír és Szent Margit segítségét kérik,<sup>669</sup> hogy a birtokosát megvédjék a harcokban. Eredetileg az övön legalább hét gomb volt, ám a többi nem maradt fenn.<sup>670</sup>

A legendák együttes feltűnése azzal magyarázható, hogy mind László, mind Margit Magyarország patrónusa volt. Emellett Szent Katalint is jelentős közbenjáróként tartották számon, legendája szintén a pogányokkal szembeni küzdelem köré összpontosult, így lehetett egyfajta hitvédő szerepe.<sup>671</sup> Szent László és a vértanú szüzek legendái a hitvédelem példajaként is szolgálhattak minden kereszténynek.

A hagiográfia ideológiai fegyvere az, hogy a legendák kihagyják a szentek üldözőinek egyedi jellegzetességeit a leírásokból. Az ellenségek jellemzői – mint a kegyetlenség, örület, bálványimádás vagy bujaság – könnyedén variálhatóak, s így a legenda összeállítója szabadon behelyettesítheti a lehetséges jellemzőket az opcionális ellenségkép alapján.<sup>672</sup> A középkori művészek gyakran ábrázolták a szentek ellenségeit egzotikus keleti öltözékben, így Magyarországon is. A süvetei falképeken zsidóellenesség érhető tetten: Margit kínzóival csúcsos kalapot hordanak, ami arra utal, hogy zsidókként azonosították őket.<sup>673</sup> Homoróddaróc ma

---

<sup>666</sup> Jékely Zs., *Saint Margaret or Catherine?* 186.

<sup>667</sup> Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*, 185–86.

<sup>668</sup> Klaniczay G., *A Szent László kultusz*, 31–39.

<sup>669</sup> “MARGARITA ORA PRO ME”

<sup>670</sup> Pálóczi Horváth A., *Keleti népek*, 137–138.

<sup>671</sup> Slivka, M., *Pohlady do stredovekých*, 128.

<sup>672</sup> Bernau, A., *A Christian Corpus*, 124–125.

<sup>673</sup> Gerát, I., *Legendary Scenes*, 252. A késő középkori legendáik narratíváiban felsejlik az zsidóellenesség. A legendáikban a szentek ellenségei gyakran zsidókként vagy muszlimokként voltak ábrázolva, mivel mindkét vallás tagjait másokként tartották számon. Továbbá egy nő bátorságát a mártírhalálával tudta bizonyítani (mivel a hitéért halt meg), ami az imitatio Christi női formája volt. A szűz üldözői párhuzamba állíthatóak Krisztus kínzóival. Olibrius, Margit üldözője a legendában lehet mind zsidó, mind pogány római. Néhány legendaverzió úgy utal

evangélikus templomában a Katalin által legyőzött bölcseket groteszk módon, keleti fejfedővel ábrázolták,<sup>674</sup> csakúgy, mint a máramarosszigeti Szent Imre templomban.<sup>675</sup> Mindez arra utal, hogy a vértanú szüzek ellenségeiben a hívők sajátjukat látták. Úgy gondolom, hogy a vértanú szüzek és Szent László életéből ábrázolt jelenetek a pogányság elleni hitvitát és jogos önvédelmet szimbolizálhatják.

\*

Ebben a fejezetben bemutattam, hogy Szent Katalin az Anjouk egyik kedvenc szentje volt. Választ kerestem arra a kérdésre, hogy miért épp ő szerepel a Képes Krónika szövegkezdő iniciáléjaként. A korábbi szakirodalom fő érve az volt, hogy a szenthez gyermekáldásért könyörgött a királyi pár a képen, de úgy vélem, bebizonyítottam, hogy Szent Katalint általában véve tisztelte Nagy Lajos, emiatt szerepel a krónika elején. Szent Katalin tisztelete a 14. század elejétől rohamos gyorsaságban terjedt az országban, amire jeles bizonyíték a szent bányavárosi tisztelete. Szomolnok plébániatemploma és Körmöcbánya egy templomát is ennek a szentnek dedikálták, mindemellett mindkét város pecsétje a szentet vagy attribútumát ábrázolja.

Szent Dorottya tisztelete is Anjou királyaink idején jelent meg először, ám míg Szent Katalin kultusza esetén egyértelmű az Anjouk pártfogása, az előbbi szent esetében ez nem így van. A források nyomán arra lehet következtetni, hogy a korábbi feltételezéssel ellentétben nem az ágostonos rendhez kötődik a tisztelet terjedése, hanem a Piast Erzsébet kíséretében, Sziléziából érkező klerikusok hozhatták magukkal a kultuszt. A sziléziai eredetre utal az is, hogy Szent Szaniszló tiszteletének nyomaival együtt bukkant fel Szent Dorottya is.

A források számának növekedése miatt a 14. századtól kezdve a királyi kultusz mellett az alsóbb társadalmi rétegek devócióját könnyebbé vált vizsgálni. A késő Anjou-korból

---

Olibriusra mint akinek az ősei feszítették keresztre Krisztust. Ez az analógia az ikonográfiai tradícióban is megjelenik, mivel a szűz megkínzott és meztelen teste hasonlatos Krisztuséhoz. Egy másik szempontja a vértanú szüzek és a zsidók vagy muszlimok összekapcsolásának az volt, hogy „Keletre” lokalizálták őket. A szent helyek középkori népszerűségét gyakran azonosították a Bibliikus vagy ókeresztény idők embereivel. Az első keresztes hadjárat idejére a muszlimokat pogánynak vagy eretneknek tekintették. A középkori szerzők nem használták konzekvensen a pogány és eretnek jelzőket a muszlimokra, sokszor ezek a kifejezések csupán azt jelentették, hogy valaki nem volt sem keresztény, sem zsidó. A középkori polemikus iratokban az Iszlámot a hit ellenségeként ábrázolták. Alain de Lille például a *De fide catholica contra haereticos*-ban tizennégy fejezetet írt a muszlimok ellen, ő főként pogányként utalt rájuk. Az iszlámot démoni jegyeket magára öltő ellenségként mutatták be. A keresztesek váltak a Szent Föld új mártírjaivá. Walsh, C., *The Cult of Saint Katherine*, 12–13; Dresvina, J., *A Maid with a Dragon*, 21; Riches, S., *St. George as a Male Virgin Martyr*, 67; Daniel, N., *Islam and the West*, 214, 391; Bartlett, R., *Why Can the Dead*, 179.

<sup>674</sup> Gaylhoffer-Kovács G., *Alexandriai Szent Katalin*, 301–308.

<sup>675</sup> Jékely, Zs., *Máramarossziget elpusztult falképei*, 324–39.

származik az első adat egy olyan zarándokról, aki felkereste Szent Katalin sírját a Sínai-hegyen. Emellett sokkal több művészeti emlék maradt fenn. A 14. századi Erdélyben kedvelt volt valamely vértanú szűz legendáját Szent László története mellett megjeleníteni. Úgy gondolom, hogy a hasonló ábrázolás oka az lehetett, hogy mind a szüzek, mind László pogányokat győztek le, s az ő kultuszuk a keresztények ellenfeleivel szembeni jogos önvédelmet szimbolizálta.



## **5. fejezet – A *virgines capitales* a késő középkori vallásosságban – a segítőszentek és a városi kultusz**

Ez a fejezet a *virgines capitales* megjelenését mutatja be a késő középkori vallásosságban, főként a városi devócióban. Elsőként azt vázolom fel, hogy a négy különálló kultusz hogyan közeledett egymás felé: a korábbi fejezetek azt mutatták be, hogy a négy szent kultusza külön-külön érkezett meg az országba, most láthatjuk, hogy mikor és hol ért egybe a tiszteletük. Ennek kapcsán főként a segítőszentek kultuszával és a szepességi oltárok ábrázolásaival foglalkozom, majd a Szent Dorottya legendáját megjelenítő lőcsei falképeket elemzem.

A fejezet nagyobbik része a városi vallásossággal foglalkozik: bemutatom, hogy a korábban létező Szent Katalin és Szent Margit patrocíniumok mellett hogyan jelent meg a két másik női szent kultusza, ezután rátérek tiszteletük néhány egyedi vonására. Külön alfejezet foglalkozik Szent Katalin és Szent Borbála bányavárosi kultuszával. Majd megvizsgálom annak az okát, hogy Szent Katalin és Szent Dorottya miért lettek ispotályok védőszentjei, annak ellenére, hogy az ispotályokat általában a Szentléleknek, Szent Antalnak vagy Szent Erzsébetnek dedikálták. A késő középkori vallásosság kifejeződésének az egyik módja a céhekhez vagy vallásos társulatokhoz való csatlakozás volt: Magyarországon a négy szent közül csak Szent Katalinnak és Szent Borbálának szentelt társulatokat ismerünk. A dolgozatomban megvizsgálom ezen testvérületek a jellemzőit. A fejezet legvégén pedig a Szent Katalin sínei-hegyi sírját meglátogató zarándokokról ejtek néhány szót. Bár a késő középkori vallásosság témájához az anyanyelvi kódexek és a késő középkori művészettörténeti emlékek elemzése is hozzátartozik, terjedelmi okok miatt ezen kérdéseket a következő fejezetben tárgyalom. A disszertáció bevezetésében (6. o.) már jeleztem, hogy a disszertáció kereteit kimerítené minden egyes, a vértanú szüzekhez köthető emlék felsorolása: így ebben a fejezetben sem említek minden oltárt, templomot, művészeti ábrázolást. Sokkal inkább az a szándékom, hogy bemutassam a négy fő vértanú szűz kultuszának alakulását a 15. században.

## 5.1. A segítőszentek kultusza

A vértanú szüzek kultuszának a népszerűsége a 15–16. században érte el a csúcst. Ez a tény összefüggésben van a szentkultusz általános változásaival is.<sup>676</sup> Noha minden szent egyszerre mutatott példát a híveknek és volt mennyei közbenjáró, nem volt mindegyiküknek azonos ereje közbenjárni Istennél. A 13. század előtt a szentéletrajzok főként a klérusnak készültek, és az apácák és a szerzetesek lelki igényeit szolgálták. Az írásbeliség növekedésével azonban széles tömeg szükségleteit kellett kiszolgálniuk a legendáknak, ennek hatására újabb verziók születtek, amelyek jobban illeszkedtek a világiak igényeihez. Ez a változás megjelent a vértanú szüzek legendáiban is. Karen A. Winstead vizsgálata kimutatta, hogy az újabb legendaverziókban kihagyták a hosszú didaktikus és teológiával kapcsolatos részeket, viszont élénken ábrázolták a szent és ellenfele összeütközését.<sup>677</sup>

Ezen felül változásként jelent meg a képek és *sermók* fontosságának megnövekedése. Míg korábban a csoda leggyakrabban a szent sírjánál vagy ereklyéjénél történt, a 14. századtól kezdve a szentek csodatevő ereje sokkal egyetemesebbé vált és kevésbé kötődött helyhez. A képek részben átvették az ereklyék szerepét, így csodák történhettek előttük/általuk.<sup>678</sup> A *sermógyűjtemények* terjedése pedig lehetővé tette, hogy a papok csaknem bármelyik szentről prédikáljanak. A szentek szakosodott közbenjárói vagy segítői szerepének a jelentősége a 14. századtól növekedett meg,<sup>679</sup> aminek az eredményeképpen megjelent egy speciális szenttípus, a segítőszentek csoportja. Ők olyan szentek voltak, akiknek egyéni közbenjárói erejét kifejezetten hatásosnak tartották. Leggyakrabban alacsonyabb rangú szentekről volt szó, nem apostolok vagy evangélisták voltak, hanem a mártírok és hitvallók közül kerültek ki.<sup>680</sup> Közülük a legnépszerűbb az úgynevezett tizennégy segítőszent volt.

### 5.1.1. A tizennégy segítőszent

A tizennégy segítőszent egy olyan csoport, amelynek tagjait közösen hívták segítségül mindenféle bajban. A kultuszuk kialakulása már korábban is volt vizsgálat tárgya, ezzel

---

<sup>676</sup> Duffy, E., *Holy Maidens, Holy Wives*, 175–96.

<sup>677</sup> Winstead, K. A., *Changing Patterns of Conflict*, 229–238.

<sup>678</sup> Vauchez, A., *Sainthood in the Later Middle Ages*, 444–453.

<sup>679</sup> Geeser, O., *Holy Helpers and the Transformation of Saintly Patronage*, 199.

<sup>680</sup> „[they] are lesser saints: neither apostles, nor evangelists, but belonging to more populous categories, the rank and file of the heavenly court, such as martyrs and confessors.” Geeser, O., *Helper Saints and their Critics*.

összefüggésben főként Josef Dünninger, Klaus Guth, Walter Pözl és újabban Gecser Ottó nevét kell említeni.<sup>681</sup>

Dünninger szerint a tizennégy segítőszent kultuszának központja Regensburg volt, de a nürnbergi, bambergi, würzburgi püspökség területén is népszerű volt a szentcsoport. Úgy vélte, hogy nem szándékosan konstruált csoportról van szó, mivel sokuknak még a 14. században sem volt meg a speciális funkciója, ez csak a 15. századtól jelent meg. Összefüggést vélt felfedezni a kultusz terjedése és a koldulórendek működése között. Emellett nem veti el a premonstreiek, a ciszterciek és a bencések hatását sem. Úgy gondolta, hogy a városokból terjedt el a kultusz a vidékre.<sup>682</sup> Az ő kutatásait és a regensburgi központ ötletét erősítette meg Guth, aki szerint a segítőszentek kultusza voltaképpen a régi szentek újbóli tisztelete, amely megfelelt a késő középkori város vallásos igényeinek. A népszerűségét abban látja, hogy különböző társadalmi csoportok egyaránt megtalálták a helyüket a segítőszentek tiszteletében.<sup>683</sup> A kultusz eredetére vonatkozóan Walter Pözl ért el számottevő eredményeket. Tanulmányában bebizonyította, hogy a csoport már a 13. században létezett, mivel Gottfried passzai püspök 1284-es okleveléből kiderül, hogy a kremsi Mária templomban van egy tizennégy segítőszent oltár. A csoport kevésbé népszerű tagjai kultuszának vizsgálata segítségével kimutatta, hogy a segítőszentek tiszteletének eredete a Duna, az Alpok, és a Benediktbeuren-Weihestephan-Regensburg vonal között keletkezett. A korábbi szakirodalommal szemben meggyőzően érvelt, hogy Windbergnek valamennyivel nagyobb szerepe lehetett, mint Regensburgnak a tisztelet terjedésében. Felvetette azt a lehetőséget is, hogy Ausztriában keletkezett a segítőszentek kultusza, egy olyan oltárnál, ahol ezen szentek ereklyéi voltak és onnan terjedt el a Duna mentén Dél-Bajorországban.<sup>684</sup>

A segítőszentek tagjainak az állandó listája nagyjából 1520-ra alakult ki. A csoport tagjai a leggyakrabban: Szent Borbála, Szent Katalin, Szent Margit, Szent Dénes, Szent Erasmus, Szent Balázs, Szent György, Szent Akácus, Szent Euszták, Szent Kristóf, Szent Egyed, Szent Cirjék, Szent Pantaleon, Szent Vitus. Korábban előfordult, hogy az egyes szenteket másra cseréltek, de a 16. század elejétől az úgynevezett *Normalreihe*, vagyis a Vierzenheiligenben, a

---

<sup>681</sup> Dünninger, J., Sprachliche Zeugnisse, 336–346; Guth, K., Vierzehnheiligen, 305–324; Pözl, W., Die Verehrung der Vierzehn Nothelfer, 157–186., Gecser, O., Holy Helpers, 174–201., Gecser O., Helper Saints.

<sup>682</sup> Dünninger, J., Sprachliche Zeugnisse, 337–339.

<sup>683</sup> Guth, K., Vierzehnheiligen, 305.

<sup>684</sup> Pözl, W., Die Verehrung der Vierzehn Nothelfer, 160–180.

kultusz egyik központjában tisztelt szentek váltak véglegesen a tizennégy segítőszentté. Bajor területeken azonban Cirjéket gyakran Lénárdra cserélték.<sup>685</sup> A tizennégy segítőszent kultusza a 15. század folyamán Magyarországon is elterjedt.<sup>686</sup>

A tizennégy segítőszent mint csoport hathatós közbenjáró volt az élet minden területén. A csoport különböző alcsoportokból állt: püspök szentek, lovagszentek és vértanú szüzek.<sup>687</sup> Számos művészeti alkotás,<sup>688</sup> és írásos forrás bizonyítja, hogy a 14. századtól Szent Katalint, Szent Margitot, Szent Borbálát és Szent Dorottyát gyakran külön csoportként tisztelték Közép-Európában és a német nyelvterületeken. A négy fő vértanú szűz (*virgines capitales*) tisztelete egy hajtása volt a tizennégy segítőszent kultuszának. Az eredeti csoportba nem tartozott bele Szent Dorottya, hanem csak a 14. század második felében, 15. század elején csatlakozott a másik három szenthez.<sup>689</sup> Valószínűleg a népi vallásosságban jelent meg a közös kultuszuk először, ami csak később épült bele a liturgiába. A közös mise egyik első emléke (bár itt Szent Ágnes is csatlakozik a csoporthoz) a 14. század közepi Bambergből, közös ábrázolás pedig a század második feléből származik.<sup>690</sup> Úgy gondolom, hogy a közös kultusz kialakulásában szerepet játszhattak a képzőművészeti ábrázolások, amint azt a következő alfejezet bemutatja.

### **5.1.2. A vértanú szüzek az oltárokon a 14. és 15. század fordulóján**

A 14. század végén jelent meg az úgynevezett *Viereraltar* Magyarországon. Ennek az oltártípusnak a rokonai Sziléziában népszerűek, Magyarországon a 15. század második felére vált elterjedté.<sup>691</sup> Az úgynevezett *Viereraltar* oltárszekrényében elhelyezett szobrot négy kis

---

<sup>685</sup> Dünninger, J., Sprachliche Zeugnisse, 339.

<sup>686</sup> Fennmaradt ábrázolások például Lócsén a Szent Jakab-templom Szent Miklós-oltárának a predelláján *Altare XIV. AVXILIATORVM* felirattal, Besztercebányán (1509) a Szent Borbála oltáron, Garamszentbenedeken (1510), Kassán (1520–1530), Liptószentmárián (1500–1510). Ábrázolások gyakran szerepel valamelyikük számára felszentelt oltáron. Oltárt szenteltek a tizennégy segítőszentnek Kassán (1483), a Szent Erzsébet dómban és Kelénpatakon (1509), illetve a budavári Magdolna káplonában is állhatott egy oltárunk. Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, passim; Rados J., *Oltárok*. Egy 14. századi Kassán használt missaléba utólagosan beleillesztették a tizennégy segítő szent miséjét is: „Omnipotens pater, mitissime deus, qui electos tuos Georgium, Blasium, Panthaleonem, Vitum, Cristoforum, Dyonyisium, Achacium, Eustachium, Egidium, Erasmum, Ciriacum, Katherinam, Margaretham, et Barbaram specialibus priuilegijs pre cunctis alijs sanctis decorasti: ut qui in necessitatibus eorum implorant auxilium secundum tue promissionis gratiam petitionis sue salutarem consequantur effectum, da nobis quesumus veniam peccatorum et ipsorum intercedentibus meritis ab omnibus adversitatibus nos libera et deprecationes nostras benignus exaudi.” Radó P., *Nyomtatott liturgikus könyveink*, 29.

<sup>687</sup> Guth, K., *Vierzehnheiligen*, 310.

<sup>688</sup> Marosi E.–Beke L., *Magyarországi művészet*, 212.

<sup>689</sup> Weed, S. E., *Venerating the Virgin Martyrs*, 1065–1091.

<sup>690</sup> A bambergi katedrális Szent Borbála oltáránál Szent Borbála, Szent Katalin, Szent Margit, Szent Dorottya és Szent Ágnes tiszteletére rendelték el. Weed, S. E., *Venerating the Virgin Martyrs*, 1072.

<sup>691</sup> Marosi E. – Beke L., *Magyarországi művészet*, 707.

fülke keretezi. Ezeken az ábrázolásokon gyakran a közepén elhelyezkedő Máriát négy szűz veszi körül, így a segítőszentek három női tagjához egy negyedik vértanú szűz is csatlakozott. Leggyakrabban Szent Katalin, Szent Borbála, Szent Margit és Szent Dorottya szerepel együtt, de számos variáció előfordul más vértanú szűzekkel. A Szűz Mária vagy a Mária gyermekkel ábrázolásoknak egyébként is gyakori szereplői voltak a vértanú szűzek.<sup>692</sup>

A legkorábbi olyan fennmaradt emlékünknél, amelyen a négy fő vértanú szűz ilyen elrendezésben szerepel Szűz Máriával, az a busóci Mária-oltár (1390–1410)<sup>693</sup> (29. kép). A zsigrai Mária-oltár ugyan korábbi (1370–1390), azonban itt Madonnán kívül a négy szentből csak Szent Katalint és Szent Dorottyát lehet azonosítani.<sup>694</sup> A busóci *Viereraltar* az ilyen típusú oltárok közül is korainak számít Európában.<sup>695</sup> A bártfai hajdani Mária-oltáron (1390–1410) a központi szereplőn kívül a négyből csak három szűz felismerhető: Szent Apollónia, Szent Dorottya és Szent Katalin.<sup>696</sup> Kislomnic Mária-oltárán (1400–1410) viszont azonosíthatóak a szereplők: közepén Mária, körülötte Katalin, Margit, Dorottya, Borbála. Ezen felül a két szárnydombormű is megmaradt, ezeken a Királyok imádása és Jézus körülmetélése látható.<sup>697</sup>

Maldurról (1360–1380) csupán három dombormű maradt fenn, amelyek Szent Katalint, Szent Margitot és Szent Ágneszt ábrázolják<sup>698</sup> (30. kép). Krigről (1380–1400) pedig két oltárszárny maradt fenn, az egyikén Szent Magdolna és Katalin, a másikon egy női szent pálmával és könyvvel, és Szent Dorottya látható.<sup>699</sup> A vértanú szűzek iránti egyéni devócióra utal a trencsényi házioltárka (1415 k.): közepén Szűz Máriát ábrázolták, a két szárny belső oldalán pedig Szent Katalin és Szent Borbálát. A szárny külső oldalának eredeti ábrázolásai nincsenek meg, ma Szent Dorottya és Szent Orsolya alakja látható rajtuk a 15. század végétől.<sup>700</sup>

Már korábról is megfigyelhető, hogy a vértanú szűzeknek gyakran közös kultusza volt, amely közös ábrázolásként vagy közös oltárpatrocíniumként jelent meg. Ennek oka a szentek hasonló élettörténete volt, ami miatt közös miséjük is volt. A 14. század végétől kezdve az úgynevezett *Viereraltar* megjelenésével az együttes tisztelet még nagyobb erőre kapott. A

---

<sup>692</sup> Weed, S. E., *Venerating the Virgin Martyrs*, 1065–91.

<sup>693</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország faszobrai*, 158.

<sup>694</sup> Uo. 225.

<sup>695</sup> A busóci Mária-oltárról illetve a *Viereraltar*ról ld. bővebben Csikós Veronika 2005-ös OTDK dolgozatát (Csikós V., A busóci Mária-oltár töredéke).

<sup>696</sup> Radocsay, D., *A középkori Magyarország faszobrai*, 151.

<sup>697</sup> Uo. 182.

<sup>698</sup> Uo. 196.

<sup>699</sup> Uo. 186.

<sup>700</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 456.

legnépszerűbb vértanú szüzeket közösen tisztelték, a tizennégy segítőszent hármassal női szentesoportjából kiváltakhoz csatlakozott egy negyedik szent, aki leggyakrabban Szent Dorottya volt. Érdeemes azt is megfigyelni, hogy az említett magyarországi oltárok mindegyike (a trencsényi kivételével) a Szepességéből származik, ennek pedig csak részben az az oka, hogy ott maradt fenn a legtöbb emlékünkből.

## ***5.2. Vértanú szüzek a Szepességben a 14. és 15. század fordulóján***

A vértanú szüzek népszerűsége a Szepességben kiemelkedő volt, ahogyan Szent Katalin és Szent Margit kultusza kapcsán már korábban is említettem. A szepeshelyi Szent Margit ereklye mindenképpen hozzájárulhatott ehhez. A 14. századtól kezdve Szent Borbála és Szent Dorottya tisztelete is virágzásnak indult a környéken. Ebben a régióban a magyarok mellett nagyszámú németajkú és szláv népesség élt, főképpen a német jelenlét határozta meg a környék kulturális jellegzetességeit.<sup>701</sup> A liturgikus könyvek tételeiben is erős a német hatás.<sup>702</sup>

Szent Borbála és Szent Dorottya kiemelt tiszteletét bizonyítja, hogy – bár mindkét szent csekély számú patrocíniummal rendelkezik (ld. 1–2. táblázat) – a 14. század második felében szenteltek a tiszteletükre egyházi építményeket a Szepességben. Káposztafalván egy kápolnát dedikáltak Szent Borbála tiszteletére, amelyet a Szent Lőrinc-templomhoz építettek 1391-ben.<sup>703</sup> Szent Dorottya tiszteletére pedig egy templom épült Alcnón (eltűnt szepességi birtok, Poprádtól délre, a mai Szepestapolca környékén).<sup>704</sup> A 14. és 15. század fordulóján készült falképek még inkább utalnak kiemelkedő tiszteletükre. A vértanú szüzeket ábrázoló freskók közül kiemelkedik a lőcsei Szent Dorottya-ciklus, mivel terjedelme egyedülállóvá teszi Európában. A lőcsei freskók mellett a haraszi és a jekelfalvi templom falképei is megörökítették egy-egy vértanú szűz legendáját, ugyanakkor ezeken a falképeken problémás azonosítani a főszereplőt.<sup>705</sup> Bálint Sándor szerint a jekelfalvi templom falképein Szent Dorottya szerepel,<sup>706</sup> ám Radocsay Dénes leírása alapján az azonosítás vitatott.<sup>707</sup> A falképek a 19. században

---

<sup>701</sup> Kordé Z., Szepességi századok, 618–9.

<sup>702</sup> A Batthyaneum R III. 94. jelzetű, a 14–15. század fordulóján keletkezett kódexében jelentős mennyiségben szerepelnek olyan liturgikus tételek, amelyeknek csak délnémet és cseh párhuzama van, így Borbála és Margit himnuszainak is. Kovács A., *Vergente mundi vespere*, 125–135.

<sup>703</sup> 1391 ZsO I. 204. No. 1857; Slivka, M., *Pohlady do stredovekých*, 128.

<sup>704</sup> ZsO I. 595–6. No. 5407.

<sup>705</sup> Tognier, M. – Plekanec, V., *Medieval wall paintings in Spiš*, 352.

<sup>706</sup> Bálint S., *Ünnepi kalendárium*, 229.

<sup>707</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*, 150–151.

pusztultak el, csupán néhány fénykép és töredék maradt fenn.<sup>708</sup> A falképeket leíró művészettörténészek azonosították a szentet Dorottyaként, Borbálaként és Katalinként is.<sup>709</sup> A freskókat ábrázoló fényképeket sajnos nem állt módomban megtekinteni, mivel a magyar kulturális örökségvédelem átszervezése miatt bizonytalan ideig nem elérhetőek,<sup>710</sup> a jelenetek leírása pedig túl általános a főszereplő azonosításához.<sup>711</sup>

### **5.2.1. A lőcsei Szent Jakab-templom Dorottya-ciklusa**

Úgy gondolom, hogy a lőcsei Szent Dorottya-ciklusnak érdemes egy alfejezetet szentelni, mivel a legenda ábrázolásának részletessége egyedülálló Európában. Az alfejezetben részben Dušan Buran elemzésére fogok támaszkodni, mivel a könyve alapul szolgál mind a lőcsei falképek értelmezéséhez, mind pedig Szent Dorottya szepességi kultuszához.<sup>712</sup>

Azt pontosan nem lehet tudni, hogy Dorottya kultusza mikor érte el a régiót, ugyanakkor az oklevelek datálására ez alkalommal is hagyatkozhatunk. Az első olyan oklevél, amit a szepesi káptalan adott ki és Dorottya ünnepe segítségével datáltak, 1386-ból származik.<sup>713</sup> Buran szerint a Dorottya volt a leggyakoribb nő név a 14. századi Szepességben. Ezt az érvelést magam nem tartom megalapozottnak, mivel az adott korszakból és az adott területről fennmaradt források mennyisége sajnos nem teszi lehetővé a névgyakoriságra vonatkozó konklúziók levonását. Érdemes megjegyezni, hogy Buran az érvét alátámasztandó csupán három Dorottyára hivatkozott egy 15. század eleji forrásból.<sup>714</sup>

Mindazonáltal Szent Dorottya bizonyosan népszerű lehetett már a 14. században, tekintve, hogy az ország egyedüli Szent Dorottya-temploma a szepességi Alcnóban épült a század folyamán.<sup>715</sup> A templomot egy 1398-as búcsú kapcsán említették, ami igazolja, hogy az egyház már létezett ekkor. Jan Hudák szerint egy 14. századi gótikus templom volt.<sup>716</sup>

---

<sup>708</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*, 150–151; Togner, M. – Plekanec, V., *Medieval wall paintings in Spiš*, 353.

<sup>709</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*, 150–151.

<sup>710</sup> <http://www.koh.hu/gyujtemenyek-magyar-epiteszeti-muzeum/fototar/657> Utolsó letöltés ideje: 2018. május 6.

<sup>711</sup> 1. Egy vértanú szűz a király előtt; 2. A szent lefejezése; 3. A szent lelkének mennybe vétele. Gerecze P., *Magyarország műemlékei*, I. 379–80.

<sup>712</sup> Buran, D., *Studien zur Wandmalerei um 1400 in der Slowakei*, 84–86.

<sup>713</sup> DF 274392.

<sup>714</sup> Buran 1462-es adatokat is hivatkozik, azonban az ekkor említett Dorottya-k nem feltétlen éltek már a 14. században. Buran, D., *Studien zur Wandmalerei um 1400 in der Slowakei*, 84.

<sup>715</sup> ZsO I. 595–596. No. 5407.

<sup>716</sup> Hudák, J., *Patrocinia na Slovensku*, 299. Buran említ még két másik templomot, amelyek a mai Szlovákia területén vannak, ám ezeket valószínűleg a 17. században alapították, így jelen dolgozat szempontjából irreleváns. Buran, D., *Studien zur Wandmalerei um 1400 in der Slowakei*, 84.

Podolinban pedig a rózsacsodáját ábrázolta egy 14. század közepi falkép (19. kép).<sup>717</sup> Mindezek alapján valószínű, hogy Szent Dorottya kultusza – Magyarország egyéb részeihez hasonlóan – a 14. század második felében érte el a régiót. A 15. század első felére válhatott igazán népszerűvé, ahogyan azt a kiterjedt lőcsei falképciklus bizonyítja. A következőkben ezt fogom elemezni.<sup>718</sup>

A lőcsei Szent Jakab-templom feltehetően a 14. század közepén épült.<sup>719</sup> A Dorottya-legendát ábrázoló freskók a 14. század végén vagy inkább a 15. század elején készültek.<sup>720</sup> A legenda mellett a szent *imágóját* is ábrázolták a szentély északi falának második sorában Szent Margit, Szent Katalin és Szent Borbála alakjával együtt (ez utóbbi két szentet a restaurálás folyamán férfiszentekké alakították.)<sup>721</sup> A ciklus az északi oldalhajóban helyezkedik el, húsz jelenetet tartalmaz, amely a legbőségesebb középkori Dorottya-legendáá ábrázolásá teszi. Buran érvelése szerint a Dorottya-legendá ábrázolásai azért ritkák, mert a szent kultusza csak a 14. században terjedt el, amikor a legtöbb templom már ki volt díszítve falképekkel,<sup>722</sup> ez az érvelés azonban nem valószínű, hogy megállja a helyét, tekintve – miként már fentebb említettem –, hogy számos falfestményt ismerünk a 14–15. századból.

A freskókkal szembeni falon eredetileg volt egy ajtó, amely az előkelő polgárok számára szolgált bejáratul, így ők elsőként Szent Dorottya legendájára vethették tekintetüket. A falképek kapcsolódnak két krisztológiai ciklushoz is, az irgalmasság cselekedeteihez és a hét főbűnhöz, amelyek a templom északi falán vannak.

A húsz jelenet két sorra van osztva. A felső sor jobbról balra, az alsó balról jobbra halad.

---

<sup>717</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*, 197.

<sup>718</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*, 164–165; Dvořáková, V.– Krása, J. – Stejskal, K., *Středověká nástěnná malba na Slovensku*, 117–118.

<sup>719</sup> Marosi E. – Beke L., *Magyarországi művészet 1300–1470 körül*, 315; Hudák, J., *Patrocinia na Slovensku*, 125.

<sup>720</sup> Prokopp Mária szerint a freskók a 14. század végén készültek. Prokopp M.– Méry G., *Középkori falképek a Szepességben*, 79. Buran viszont úgy érvel, hogy a Dorottya-ábrázoló falképekkel a 15. század elején dekorálták ki a templomot. Buran, D., *Studien zur Wandmalerei um 1400 in der Slowakei*, 70. Ez utóbbi dátum az általánosan elfogadott. Ld. Gerát, I., *Legendary Scenes*, 240.

<sup>721</sup> Radocsay D., *Falképek a középkori Magyarországon*, 148.

<sup>722</sup> Buran, D., *Studien zur Wandmalerei um 1400 in der Slowakei*, 71.





Lőcse (1) A császár üldözi Szent Dorottya apját, Dorust, mert az megvetette a bálványokat. Dorus keze az olvasási irány felé mutat.



Lőcse (2) Dorus Kappadókiába menekül a családjával.



Lőcse (3) Szent Dorottya születése. Dorus Caesareában telepedett le a feleségével és két leányával, Christával és Callistával. A harmadik leányuk itt született.



Lőcse (4) Egy (ismeretlen) szentéletű püspök megkereszteli Dorottyát a családja körében.



Lőcse (5) Fabricius, a helytartó beleszeretett Dorottyába és megkérte a kezét, de a leendő szent visszautasította őt. Dorottya bevallotta, hogy Krisztus jegyese, ami feldühítette Fabriciust. A kép Fabricius haragját jeleníti meg. Az idősebb és ifjabb férfi Dorottya két oldalán szolgál, akik a szentet a kínzóhelyre viszik. Ez a jelenet nem található meg a *Legenda Aurea*ban, hanem feltehetően a festő vagy a megrendelő újítása volt, azon célból, hogy a néző figyelmét a következő képre irányítsa.



Lőcse (6) Szent Dorottya kínzásának a kezdete: egy forró olajjal teli fazékba dobták. Az emberek frígiai kalapot hordanak, ami pogány voltukra utal.



Lőcse (7) Dorottya bebörtönzése. A legendája szerint Dorottya kilenc napot töltött étlen-szomjan a börtönben. Isten angyalai táplálták, így a kilencedik napra szebb lett, mint valaha. Az angyalok látogatása nincs ábrázolva a falképen.



Lőcse (8) Dorottya Fabricius előtt. A helytartó kízással fenyegeti, ha a szent nem hódol a bálványoknak.



Lőcse (9) Dorottyát kínozzák, miközben egy faépítményre van felfüggesztve. Vaskampókkal szaggatják a húsát, korbácsolják, és égő fáklyákat raknak a keblére.



Lőcse (10) Krisztus meglátogatja Dorottyát. Ez a jelenet hiányzik a *Legenda Aurea*ból, azonban Krisztus jelenléte megmagyarázható, hiszen a következő képen Dorottya sértetlenül ébred.



Lőcse (11) Dorottya elpusztítja a bálványokat. Ez az alsó sor legelső képe. Érdekes módon a legenda szöveges verziójában ez a jelenet Dorottya és Fabricius vitáját követi. A képen angyalok tűnnek fel, és az ő segítségével Dorottya elpusztítja a bálványokat.



Lőcse (12) Fabricius egy fatrónon ül, két pogány szolgája elé hozza Dorottya két nővérét, Christát és Callistát.



Lőcse (13) Szent Dorottya nővéreinek megtérése. Dorottya felolvas egy könyvből (Biblia) a nővéreinek, akik így visszatálnak a keresztény hithez. Ezután bebörtönzik őket.



Lőcse (14) Szent Dorottya térdel, miközben két pogány kínozza. Ez a jelenet a Krisztushoz való hasonlatosságát hangsúlyozza.



Lőcse (15) Christát és Callistát halálra ítélik megtérésük miatt. Máglyára rakják őket a hátuknál összekötözve.



Lőcse (16) Dorottyát újra börtönbe zárják.





Lőcse (17) Dorottyát Fabricius elé viszik. Buran szerint két szolga áll Dorottya mellett.<sup>723</sup> Véleményem szerint egyik (a jobboldali) Theophilus lehet, mivel a legenda szövege szerint ebben a jelenetben gúnyolta Dorottyát.



Lőcse (18) Ez a jelenet Szent Dorottya halálát ábrázolja. A hosszan tartó kínzás után végül lefejezték. A kép jobb oldalán egy angyalt és egy gyereket ábrázoltak. A gyermek rózsát és almát hoz a kosarában.

<sup>723</sup> Buran, D., *Studien zur Wandmalerei um 1400 in der Slowakei*, 77–78.



Lőcse (19) A jelenet azt mutatja be, ahogyan a gyermek – Dorottya ígétét betartva – rózsát és almát hoz a Paradicsomból Theophilusnak.



Lőcse (20) Szent Dorottya temetése. A szent angyalokkal van körülveve. A jelenet hiányzik a legendából, talán a Szent Katalin legendából vették át a temetés ábrázolását.

Dorottya legendájának lőcsei ábrázolása számos ponton különbözik a szöveges verzióktól. A jelenetek sorrendjét megváltoztatták, illetve extra jeleneteket adtak az eredetiekhez. Buran véleménye szerint a sorrend a Dorottya-játékokkal van kapcsolatban, mivel a jelenetek felcserélése megkönnyítette az előadást. Ugyanakkor a szlovák művészettörténész nem azonosított olyan Dorottya-játékot, amely jeleneteinek sorrendje azonos a falképekéivel.<sup>724</sup> A művészettörténeti emlékekre térve, csak két olyan falkép van, amely összehasonlítás alapjául szolgálhat: a neustifti kolostor falképei hat jelenetben ábrázolják Dorottya szenvedéstörténetét,

<sup>724</sup> Buran, D., *Studien zur Wandmalerei um 1400 in der Slowakei*, 80.

a rakovnikai freskók pedig nyolc jelenetben számolnak be a szent életéről. Mindkét ciklus 1400 körül készült. A fő különbség e között a két ciklus és a lőcsei között, hogy a lőcsei falképek a krisztológiai jellemzőket domborítják ki, szemben a másik kettővel.<sup>725</sup> A forráshiány miatt a lőcsei falképek megrendelőjének a személye homályban marad. Buran véleménye szerint a város egy gazdag polgára lehetett. Felmerült az a lehetőség is, hogy a krisztológiai ciklusok és Szent Dorottya legendája kapcsolódhatott a város ispotályához, mivel a falfestmények közel voltak a sekrestyéhez, amelyről egy fennmaradt cibórium alapján azt feltételezik, hogy a leprások kápolnájaként funkcionált ebben a korszakban.<sup>726</sup> A városnak feltehetően két ispotálya volt, az egyik a Szentlélenek, a másik Szent Erzsébetnek volt szentelve. Buran talált rá adatot, hogy az egyik ispotálynak egy oltára Szent Katalinnak és Szent Miklósnak volt szentelve.<sup>727</sup> (Szent Dorottya és az ispotályok kapcsolatáról ld. az 5.3.2. fejezetet.)

### **5.3. A városi kultusz**

A 15. század közepétől egyre erőteljesebbé vált a vértanú szüzek kultusza a városi lakosság körében. Jól látszik ez Pozsony példáján, ahol 1311-ben a heiligenkreuzi ciszterci monostor szerzetese, Ferenc, Szent Katalin tiszteletére kápolnát alapított.<sup>728</sup> Ezt 1325-ben szentelték fel, azonban csak a 15. században alakult át a polgárok nyilvános kápolnájává a monasztikus közösség magánkápolnájából,<sup>729</sup> az 1520-as évektől lett a város vallásos életének szerves része: 1521-ből található az első végrendeleti alapítvány, Hans Schmiczeltől. 1525-től a városi feljegyzések adatokat tartalmaznak Katalin napjának megünnepléséről, ilyenkor a polgárok adományokat adtak, gyakran húsrá, borra és kenyérré.<sup>730</sup> 1528-ban a város egy új oltárkép készítésére is megbízást adott. A kápolna igazi jelentőséget csak 1529-től kapott, mikor

---

<sup>725</sup> Buran, D., *Studien zur Wandmalerei um 1400 in der Slowakei*, 83–84.

<sup>726</sup> Tognier M. – Plekanec, V., *Medieval wall paintings in Spiš*, 151.

<sup>727</sup> Buran, D., *Studien zur Wandmalerei um 1400 in der Slowakei*, 68.

<sup>728</sup> Štefánik, M. – Lukačka, J., *Lexikon Stredovekých Miest*, AOkl. III. 59. No. 119; Ortvy T., *Pozsony város története*, III. 79.

<sup>729</sup> Majorossy J., *Piety in Practice*. (szerzői kézirat. Itt szeretném megköszönni Majorossy Juditnak, hogy rendelkezésemre bocsátotta kutatási eredményeit.)

<sup>730</sup> 1525–1526 „Éppen a Katalin napon Szent Katalin kápolnájában az áldozatból és erszényből 21 dénár és schilling gyűlt össze.” „Katalin napon amikor a Szent Katalin kápolnájában a templom felszenteléséről emlékeznek meg a papok a kápolnában prédikáltak és misét tartottak, reggeliztek Sigmundt Golner úrnál, más urakkal együtt” „Szent Katalin napján, a templomszentelés ünnepén a papoknak enni és innivalót adnak” 1528–29 „Éppen vasárnap, a kereszt felemelkedése előtt elment Szent Katalinhoz a templomszentelésre a papoknak és írnokoknak [...] kenyérré és borra, húsrá és másra 1 talentumot, 5 schillinget és 23 dénárt adtak.” „Éppen Katalin napon adjanak a 2 papnak, akik a misét tartották Szent Katalin kápolnájában 2 schillinget és 12 dénárt”. Majorossy J., *Piety in Practice*.

lerombolták a külvárosi plébániákat és az ispotályt.<sup>731</sup> A kápolnán kívül, ahogyan egy 16. század eleji adat bizonyítja, a Szent Lőrinc-templomban oltár volt Szent Katalin tiszteletére szentelve. Ugyanebben a templomban Borbálának is dedikáltak oltárt, amit a cserzővargák céhe tartott fenn. Borbála jelentőségét mutatja, hogy ezzel együtt három oltárt szenteltek a tiszteletére a városban: a Szent Márton-templomból a 15. század végéről, a Szent Mihály-templomból pedig a 16. század elejéről tudósítanak minket a források. Érdekes módon Szent Dorottya- és Szent Margit-oltár nem adatolt, Margit pedig a névadásban sem volt túl népszerű.<sup>732</sup>

Sopronból a 14. századtól van adatunk Szent Margit és Szent Dorottya kultuszára (ld. 4.3. fejezet). A források 1336-ban említenek egy Szent Margit-kápolnát, ami Soprontól északnyugatra volt.<sup>733</sup> A városban pedig 1398 előtt épült egy kápolna Szent György és Szent Margit tiszteletére. A kápolnát Schmuckenphennig János és nővére alapította, hogy ezzel kiváltsa János szentföldi zarándoklatát, amelyet penitenciaként róttak ki rá egy gyilkosságban való bűnrészességért.<sup>734</sup> A Szent Katalin-oltárról az első adatunk 1421-ből van, mikor Arbarter János soproni polgár és felesége a soproni Szent Mihály-plébániatemplom Szent Katalin-oltáránál misealapítványt tettek.<sup>735</sup> A következő évekből is van adatunk a misealapítványra, ami mutatja a mártír szűz növekvő tiszteletét.<sup>736</sup> Ugyanezen plébániatemplomban volt oltára Szent Borbálának<sup>737</sup> és Szent Dorottyának is.<sup>738</sup> A Szent Katalin-oltárt a halászcéh tartotta fenn, a Szent Borbála-oltár köré is szerveződött egy vallásos társulat. (ld. 5.3.3. fejezet)

A 15. század első felétől a korábban kevésbé népszerű Szent Dorottya és Szent Borbála tisztelete is egyre inkább növekedett. Jól mutatja ezt, hogy az 1430-as évek Magyarországon készült Szent Dorottya boroszlói hermája. A feltehetően a Felvidéken készült ereklyetartót Zsigmond király adományozhatta Boroszló városának.<sup>739</sup> Mindemellett számos oltárt és kápolnát alapítottak e két szent tiszteletére a késő középkorban. Szent Dorottya tiszteletére egy

---

<sup>731</sup> Majorossy J., *Piety in Practice*.

<sup>732</sup> Majorossy J., *Piety in Practice*.

<sup>733</sup> Házi J., *Sopron*, I/1. 69.

<sup>734</sup> Jankó F. – Kücsán J. – Szende K., *Sopron*, 67.

<sup>735</sup> ZsO VIII. 44. No. 65.

<sup>736</sup> 1422. ZsO IX. No. 1079. 345; 1423, ZsO X. No. 432. 200.

<sup>737</sup> Házi J., *Sopron*, II/6. 449. No. VII.

<sup>738</sup> Jankó F. – Kücsán J. – Szende K., *Sopron*, 23.

<sup>739</sup> Takács I., *Sigismundus rex et imperator*, 377–378. (Kiss Etele); Wetter, E., *Objekt, Überlieferung und Narrativ*, 82.

oltárt és egy kápolnát szenteltek Gyulafehérváron,<sup>740</sup> valamint egy kápolnát Besztercén,<sup>741</sup> és egyet Szkalkán (ld. 1. táblázat). Besztercebányán a Szent Márton-templom egyik oldalkápolnáját Borbála és Jeromos tiszteletére szentelték.<sup>742</sup> Ezen felül ismerünk még Brassó városában (ez bizonytalan, ld. 5.3.2. fejezet), Bártfán, a Szent Egyed-templomban<sup>743</sup>, az ozorai várban<sup>744</sup> és Győrben<sup>745</sup> egy-egy Borbála-kápolnát (ld. 2. táblázat). Mező András még további két patrocíniumot is feltételez: Márkfalván egy kápolnát és Hilyón egy templomot.<sup>746</sup>

A fehérvári Árpád-kori Szent Margit-templomról és a Nagy Lajos-kori Szent Katalin-kápolnáról a székesegyházban már fentebb volt szó (3. és 4.2. fejezetek). A fehérvári káptalan okleveleiből kiderül, hogy a bazilikában a 14–15. századra a többi vértanú szűznek is szenteltek oltárt: Szent Dorottya-oltárról 1391-től, Szent Borbála-oltárról 1439-től, Szent Margit-oltárról pedig 1441-től van adatunk.<sup>747</sup> Általában az alapítók kiléte és az alapítás ideje ismeretlen, de a veszprémi oltár alapításáról többet tudunk. Veszprémben már korábban is volt egy Szent Katalin-monostor, és egy Szent Margit-templom,<sup>748</sup> mikor Miklós, segesi főesperes az 1430-as években Szent Katalin és Szent Dorottya tiszteletére alapított oltárt. Később ezt az oltárt a Gatalóci Mátyás által a 15. század közepén alapított Borbála-oltárral összevonták.<sup>749</sup> Fentebb, Sopron (Szent György és Szent Margit), Várad (Szent Margit és Szent Dorottya) példáján is láthattuk, hogy nem egyedülálló, hogy egy kápolnát vagy oltárt több szentnek dedikálnak. A nagyszombati Szűz Mária-plébániatemplom 15. század közepén épült kápolnáját nem kevesebb, mint tizennégy szentnek dedikálták. Szűz Mária mellett a szászok által tisztelt szenteknek (Farkas és Flórián), a magyar szent királyoknak (István, László, Imre), koldulórendi szenteknek

---

<sup>740</sup> Entz G., *A gyulafehérvári székesegyház*, 203. A kápolnát 1411-ben és 1439-ben is említik. Lukcsics P., *XV. századi pápák oklevelei*, I. 179. No. 630.

<sup>741</sup> Dahinten, O. Beitrage zur Baugeschichte, 335–337, 390.

<sup>742</sup> Rados J., *Magyar oltárok*, 54.

<sup>743</sup> Iványi B., *Bártfa*, V.

<sup>744</sup> 1438. Henrik pécsi püspök Ozorai Pipo özvegyének, Borbálának az Ozora várában álló, Fülöp és Borbála szentek oltalmát élvező kápolnája részére az év felsorolt ünnepeire 40 napos búcsút engedélyez. A kápolna védőszentjeinek a választása nyilvánvalóan kapcsolatban lehetett, hogy az alapítók személyes védőszentjei is voltak. (Filippo Scolari és felesége Borbála) DL 88142.

<sup>745</sup> 1419. ZsO VII. 175. No. 590.

<sup>746</sup> Mező A., *Patrocíniumok*, 61.

<sup>747</sup> Ribí A., A fehérvári káptalan. Köszönöm a szerzőnek, hogy rendelkezésemre bocsátotta megjelenés előtt a kéziratát.

<sup>748</sup> A veszprémi káptalan kanonoki testülete pedig minden évben Szent Margit ünnepén választotta a gazdasági ügyek intézőit. Ld. Kredics L. – Madarász L. – Solymosi L., *A Veszprémi káptalan számadáskönyve*, ix.

<sup>749</sup> Békefi R., *A Balaton tudományos tanulmányozásának eredményei*, 25; Magyar K., A középkori Segesd város, 66–67. Karlinszky B., Egy 15. századi veszprémi kápolnaalapítás margójára, 64–84; Karlinszky B., Ami a középkori veszprémi székesegyház, 86–87.

(Ferenc, Erzsébet, Klára), Lőrincnek és Antalnak, valamint vértanú szüzeknek (Katalin, Dorottya, Borbála, Cecília) szentelték.<sup>750</sup> A késmárki vértanú szüzek oltára Szent Katalinnak, Szent Margitnak és Szent Borbálának dedikálták 1493-ban. Ők szerepelnek a középső képen, a szárnyak belső oldalán Szent Dorottya, Szent Apollónia, Szent Ágnes és Szent Orsolya látható (31. kép).<sup>751</sup> Lőcsén a Szent Dorottya-falképek mellett számos más művészeti ábrázolása van a vértanú szüzeknek. A Szent Katalin-oltár (1460–1470) a szent legendáját négy jelenetben ábrázolja (ld. 6.2.1. fejezet, 32–35. kép).<sup>752</sup> A Mária hó-oltáron a *virgines capitales* faszobrai veszik körbe Szűz Mária alakját.<sup>753</sup> A Vir Dolorum-oltár egyik táblaképe pedig Szent Katalint és Szent Borbálát (36. kép), egy másik pedig Szent Margitot és Dorottyt ábrázolja (37. kép).<sup>754</sup> Bártfán a 15. század közepi Szent Borbála-oltár képei a tituláris szent legendáját ábrázolták (38–40. kép részletesen ld. 6.2.1. fejezet), a Vir Dolorum-oltár (1500) falképei pedig Szent Katalin legendáját (41–44. kép bővebben ld. 6.2.1. fejezet).<sup>755</sup>

Gyulafehérváron Zsigmond király udvari káplánja, Lépes György erdélyi püspöksége (1427–1442) alatt oltárt alapítottak Katalinnak (1431-ben említik először), Borbálának (1431) és valamivel korábban (1411) egy kápolnát Dorottyanak Szent Mihály-templomban.<sup>756</sup> A Szent Borbála-oltárt biztosan Lépes György alapította,<sup>757</sup> de feltehetően a Szent Katalin-oltár alapításában is szerepe lehetett.<sup>758</sup>

A fent említett példák jól mutatják, hogy a 15. századra Szent Borbála és Szent Dorottya kultusza gyors növekedésnek indult. Viszont, érdekes módon, míg a fennmaradt szinodális könyvek ünneplistáiban szerepelnek Szent Katalin és Szent Margit ünnepei,<sup>759</sup> Szent Borbála és Szent Dorottya ünnepei nem szerepelnek sem a veszprémi, sem a szepesi, sem az esztergomi ünneplajtsromban, csupán a váradi ünnepek között.<sup>760</sup> Véleményem szerint ez nem magyarázható azzal, hogy például a váradi egyházmegyében sokkal népszerűbb lett volna

<sup>750</sup> Florea, C., *The Universal Cult*, 49., Florea, C., *The Cult of Saints*, 114–5.

<sup>751</sup> A külső képek ismeretlenek. Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 353–354.

<sup>752</sup> Szent Katalin szobra mellett két oldalt Szent Margit és Szent Borbála képe látható. A szárnyak külső oldalán a Mater dolorosa és a Vir dolorum ábrázolása kapott helyet. Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 372–373; Radocsay D., *A középkori Magyarország faszobrai*, 193.

<sup>753</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország faszobrai*, 194.

<sup>754</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 374.

<sup>755</sup> Uo. 263.

<sup>756</sup> Lukcsics Pál, *XV. századi pápák oklevelei*, I. 179. No. 630.

<sup>757</sup> Entz G., *A gyulafehérvári székesegyház*, 203.

<sup>758</sup> Florea, C., *The Universal Cult*, 40, 43.

<sup>759</sup> Solymosi L., *Az esztergomi egyházmegye*, 88–95.

<sup>760</sup> Jaczkó J., *A késő középkori*, 230–234.

Dorottya és Borbála, mint a Szepeességben: talán inkább az az oka, hogy a liturgia igen konzervatív, és nehezen kerülnek bele új elemek.

A városi kultuszon belül külön csoportot képeznek a bányavárosok. Már az előző fejezetben is láthattuk, hogy Szent Katalin felettébb népszerű szentje volt a bányavárosi lakosoknak. A következőkben rátérek a Szent Katalin és Borbála 15. századi bányavárosi kultuszára.

### **5.3.1. Katalin és Borbála a felvidéki bányavárosokban a 15. században**

A felvidéki bányavárosok templomát gyakran Katalinnak dedikálták, például Selmecebánya, Körmöcbánya, Nyitrabánya, Telkibánya és Szomolnok egyházát is. Emellett Nyitrabánya és Körmöcbánya címerei Katalin egyik fő attribútumát, az éles késekkel teli kereket ábrázolják,<sup>761</sup> bizonyítva Katalin kiemelkedő tiszteletét a városi lakosság körében. Borbála esetében már nincs biztos adatunk arra, hogy a Felvidéken templomot szenteltek volna neki. Az vitathatatlan, hogy néhány kápolnát az ő tiszteletére emeltek a Felvidéken: egyet Káposztafalván,<sup>762</sup> illetve Besztercebányán a Szent Márton-templom egyik oldalkápolnáját.<sup>763</sup> Mező András még további két patrocíniumot is feltételez, Márkfalván egy kápolnát és Hilyón egy templomot.<sup>764</sup> A jelenség feltehetően azzal magyarázható, hogy ekkorra már kialakult a plébániahálózat, így templomok helyett csupán az újonnan épített kápolnákat tudták Borbálának szentelni.<sup>765</sup> Az oltárokon azonban gyakran ábrázolták Borbálát, általában Szűz Máriával és a többi vértanú szűzzel együtt. Faller Jenő szerint Borbála kultusza Selmecebányáról indult, és leginkább Körmöcbánya–Besztercebánya–Selmecebánya környékén összpontosult.<sup>766</sup>

A két vértanú szűz kultuszának terjedésére minden bizonnyal hatással volt a német betelepülés. A fentebb említett bányavárosokba külföldi, elsősorban német bányászok érkeztek.<sup>767</sup> Ezen felül a bányavárosok vallási és kulturális sokszínűségét, a tisztelt szentek széles körét elősegítette a kereskedelem nemzetközi jellege is.<sup>768</sup> A közép-európai bányavárosok szorosan kötődtek egymáshoz, ezen belül a magyarországiak különösen, mivel hasonló

---

<sup>761</sup> Benke I., *Bányaváros címerek*, 26–27, 60–61.

<sup>762</sup> Slivka, M., *Pohľady do stredovekých*, 128.

<sup>763</sup> Rados J., *Magyar oltárok*, 54.

<sup>764</sup> Mező A., *Patrocíniumok*, 61.

<sup>765</sup> Craciun, M., *The Cult of Saint Barbara*, 148.

<sup>766</sup> Faller J., *Hozzászólás a magyar bányász*, 75–83.

<sup>767</sup> Szende K., *Power and Identity*, 53.

<sup>768</sup> Molenda, D., *Mining Towns*, 188.

privilegiumokat kaptak az uralkodóktól, ami megalapozta szövetségüket a 14. századtól kezdve.<sup>769</sup> A bányavárosok megkülönböztetett csoportot alkottak, köszönhetően az Anjou királyok város és gazdaságpolitikájának.<sup>770</sup>

A felvidéki bányavárosok között Körmöcbányán nem tekinthető egyedülálló jelenségnek, hogy Szent Borbála vagy Szent Katalin tiszteletére alapítanak oltárt vagy kápolnát a 15. század közepén (ld. 4.2.2. fejezet). Amellett, hogy ebben az időszakban egész Európában megnövekedett a vértanú szüzek iránti tisztelet, a felvidéki bányavárosi Katalin- és Borbálakultusz megerősödésének lehetett más oka is. A 15. századra merült ki a felszíni érckészlet, így a bányavájatokat egyre mélyebbre kellett fúrniuk a munkásoknak, amivel együtt a munkájuk is veszélyesebbé vált. Emellett a víz elvezetése is jelentős problémává vált, csak nagyon drága technológiával lehetett elvezetni, így számos bányatulajdonos tönkrement. A felvidéki bányászat problémáját a 15. század végén a Fugger-Thurzó társulás oldotta meg. Thurzó János 1493–1495 között megvette vagy kibérelte Besztercebánya eladósodott bányatulajdonosainak bányáit, a Fugger kölcsönnek köszönhetően pedig jelentősen felvirágoztatta a bányászatot.<sup>771</sup> A legnagyobb gazdagságra azok a besztercebányai polgárok tettek szert, akik részt vettek a Thurzó-vállalkozásban.

Az újonnan meggazdagodott polgárok a vagyonuk egy részét egyházi intézmények támogatására, építésére és adományokra fordították.<sup>772</sup> Plath Miklós és neje, Dorottya a besztercebányai Boldogságos Szűz templomának az oldalára kápolnát emeltetett Szent Borbála és Szent Jeromos tiszteletére, amelyről egy 1477-es oklevél számol be.<sup>773</sup> A kápolnában egy 1509-ben készült szárnyasoltárt állítottak fel, amely közepén Szűz Máriát Borbála és Jeromos fogja közre (45. kép). A predellán a tizennégy segítőszentet ábrázolják, illetve Borbála életéből két jelenet is megtalálható a külső szárnyakon (46–47. kép).<sup>774</sup> A segítőszentek megjelenése a predellán véleményem szerint arra utal, hogy a kápolna védőszentjének a kiválasztásakor jelentős szerepe volt Borbála igen hatásosnak tartott közbejáró szerepkörének. Az pedig, hogy

---

<sup>769</sup> Szende, K., *Power and Identity*, 53; Weisz B., *A nemesérbányászathoz*, 13–43; Weisz, B., *Mining Town Privileges*, 288–312.

<sup>770</sup> Weisz B., *A nemesérc-bányászathoz*, 42.

<sup>771</sup> Péch A., *Alsó Magyarország bányamívelésének*, 75.

<sup>772</sup> Poszler Gy., *Selmecebánya*, 124.

<sup>773</sup> Ipolyi A., *A besztercebányai*, 58.

<sup>774</sup> A külső szárnyakon még Szent Erzsébetet és Máriát ábrázolják. A belső szárnyak ábrázolásai: Szent Orsolya vértanúsága, a Szent Péter vértanúsága, tízezer vértanú, Szent Lénárt életéből egy jelenet. Radocsay D., *A középkori Magyarország faszobrai*, 157; Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 282; Rados J., *Magyar Oltárok*, 54.



éppen a bányászatból meggazdagodott Plath Miklós alapította a kápolnát, arra utalhat, hogy Borbála és Jeromos iránti hálóját fejezte ki. Az oltárhoz, vagyis a szentképhez búcsú is kapcsolódott: Mihály nablusi tituláris püspök, esztergomi segédpüspök<sup>775</sup> búcsút engedélyezett a Szent Borbála oltára felett függő szentkép tisztelőinek. A búcsút Plath Miklós özvegyének, Dorottya asszonynak kérésére engedélyezte.<sup>776</sup>

Szent Borbála és Szent Katalin jelentős besztercebányai kultuszát az is mutatja, hogy a városban fennmaradtak olyan 15. századi kályhacsempék, melyeken az apostolok mellett ezen két segítőszentet, Katalint és Borbálát ábrázolják.<sup>777</sup> A kályhák nem egyházi környezetben helyezkedtek el, hanem a polgárok otthonában, így a személyes áhítatra utalnak. Éppígy ezt támasztják alá a Thurzó-ház falképei is. Thurzó János 1495-ben Besztercebánya főterén házat vásárolt magának Johannes Langtól, melynek falai szemmagasságtól felfelé freskókkal díszítettek. Mivel Mátyás király címere is szerepel a falfestményeken, – Mátyás ekkor már öt éve meghalt – a művészettörténeti szakirodalom feltételezi, hogy nem Thurzó volt a falképek megrendelője. A falképeken a bányászok vallásosságához kapcsolódó jeleneteket és szenteket ábrázolnak, köztük Szent Borbála alakját is.<sup>778</sup>

Hasonlóan alakult Katalin kultusza Selmecebányán. 1444-ben alapítottak kápolnát tiszteletére a városban, a század második felében pedig megkezdték átalakítását egy második plébániatemplommá.<sup>779</sup> 1489. április 2-án 100 nap búcsút nyertek azok, akik részt vettek a templom berendezésében és felszerelésében. A templomot 1500-ban szentelték fel, a legfőbb donátorok a város polgárai voltak,<sup>780</sup> mint például Osanna Forzkynn, aki pénzt és személyes tárgyakat hagyott a Szent Katalin-templomra.<sup>781</sup> Boskovits Miklós szerint az egyik donátor a templom plébánosa, Hans Gloger lehetett.<sup>782</sup> A templom főoltára nem maradt az utókorra, ám monumentális, gazdagon díszített alkotásról lehetett szó. Fennmaradt három, nagyméretű, csaknem két méter magas szobor is, melyek feltehetően az oltárhoz tartoztak. A szobrok Szent Katalint, Szent Borbálát és Madonnát ábrázolják, és a 16. század elején készülhettek.<sup>783</sup> Az oltár

---

<sup>775</sup> C. Tóth N., *Magyarország késő-középkori főpapi archontológiája*, 27.

<sup>776</sup> DL 46160.

<sup>777</sup> S. Cserey É., *Adatok a besztercebányai*, 213–214; Parádi N., *A besztercebányai kályhacsempék*, 182.

<sup>778</sup> Lajta E., *A besztercebányai Thurzó-ház*, 1–10.

<sup>779</sup> Hasonlóan Körmöcbányához, itt is a várban volt a Szűz Máriának szentelt templom, míg a városban a Katalin-templom. Köszönöm Szakács Béla Zsoltnak, hogy felhívta erre a hasonlóságra a figyelmem!

<sup>780</sup> Poszler Gy., *Selmecebánya*, 126.

<sup>781</sup> DF 235108.

<sup>782</sup> Boskovits M., *On the Trail*, 97, 105.

<sup>783</sup> Végh J., *A selmecebányai Szent Katalin-templom*, 113–120.

alapítói Johannes Galer plébános és Andreas Hillebrand selmeci jegyző voltak – ők 700 napi búcsút nyertek 1496-ban. Johannes Galer a városi iratok alapján 1475-ben a város plébánosa volt, később krakkói plébánosként említik. Krakkóban Thurzó Jánossal együtt szerepe volt Veit Stoss Mária-oltárának a megrendelésekor.<sup>784</sup> Andreas Hillebrand a végrendeletében 10 forintot hagyományozott a Szent-Katalin templomnak, ugyanakkor 40 forintot hagyott a Szűz Mária-templomra. Mojzer Miklós szerint a végrendeletében azért adományozott magasabb összeget a Szűz Mária-templomnak, mert a selmeci jegyző életében inkább a Szent Katalin-templomot támogatta.<sup>785</sup> A Katalin tiszteletére dedikált templomon kívül egy, az ő oltalmába ajánlott konfraternitás is mutatja kiemelkedő tiszteletét Selmecebányán.<sup>786</sup>

Borbálának egy másik bányavárosban, Iglón dedikáltak vallásos testvérületet (erről ld. bővebben az 5.3.3. fejezetet). A források alapján a konfraternitás 1467-ben már létezett, ekkor adták ki alapszabályait, melyeket az 1613-as megújításból ismerünk.<sup>787</sup> A vallásos társulat valószínűleg főleg bányászokat tömörített,<sup>788</sup> és ez ismét Borbála bányászok közti kiemelt tiszteletét bizonyítja.

Mivel magyarázható, hogy a középkori magyarországi bányavárosokban ilyen jelentős népszerűségnek örvendett a két szent? A válasz feltehetően a legendáikban található. Közismert, hogy a 13. századtól kezdve a középkori Európa – így Magyarország<sup>789</sup> – legnépszerűbb legendagyűjteménye a domonkos Jacobus de Voragine nevéhez köthető *Legenda Aurea* volt. E gyűjtemény hangsúlyozza, hogy Szent Katalin és Szent Borbála közbenjárói szerepét kifejezetten hatásosnak tartották,<sup>790</sup> mivel a két szent halála előtt azt kérte, hogy a hozzájuk fordulók kérése meghallgatásra találjon. Szent Katalinnak még a szentek között is kitüntetett szerepe volt, különleges kiváltságai miatt.<sup>791</sup> Borbála legendájában hangsúlyozták, hogy

---

<sup>784</sup> Poszler Gy., Selmecebánya, 128–129.

<sup>785</sup> Mojzer M., A festő hagyatéka, 20.

<sup>786</sup> DF 235108.

<sup>787</sup> Magistrát mesta Spišská Nová Ves – Igló város magisztrátusa 223. No. 275. – régi jelzet. Ld. még: Illéssy J., *Igló kir. korona-és bányaváros levéltára*, 11–12.

<sup>788</sup> Žifčák, F., Spišská Nová Ves, 457.

<sup>789</sup> Madas E., A Legenda aurea a középkori Magyarországon, 93–98.

<sup>790</sup> Winstead K. A., *Virgin Martyrs*, 66–69; Reames, S. L., *Legenda Aurea*, 197–209.

<sup>791</sup> „Kitűnt kiváltságos méltóságában is. Különleges kiváltságokban részesültek ugyanis egynémely szentek, midőn elhunytak. Ilyenek például: Krisztus látogatása Szent János evangélistánál, az olaj kiáradása Szent Miklósnál, a tejsoda Szent Pálnál, a sír elkészítése Szent Kelemennél, vagy hogy mikor Szent Margit imádkozott azokért, akik emlékét tisztelték, kérésük meghallgatásra talált. Mindezek együttesen megvoltak Szent Katalinnál, amint az legendájából kitűnik.” LA 301.

megóvja azokat a hirtelen haláltól, akik tisztelték őt,<sup>792</sup> így a „jó halál” patrónájává vált. Ez annyit jelent, hogy a középkorban az általános felfogás szerint, ha valaki az utolsó kenet és az eukarisztia nélkül hal meg, az kárhozatra van ítélve. Ennek köszönhetően meglehetősen fontos volt Borbála közbenjáró szerepe.<sup>793</sup> A középkori bányásztársadalom az egészségtelen és rossz munkakörülmények miatt fokozottan ki volt téve a hirtelen halál veszélyének, ezért lett Borbála az egyik legkedveltebb szentjük.<sup>794</sup> A bányászok közötti tiszteletéhez az is hozzájárult, hogy legendája szerint a hegyek között keresett menedéket akkor, amikor üldözték.<sup>795</sup> Borbála mellett Katalin is fontos szerepet töltött be a haldoklók számára,<sup>796</sup> hiszen legendája kiemeli, hogy teljesíti azok kérését, akik végórájukban esedeznek hozzá.<sup>797</sup> Borbála és Katalin közös tisztelete onnan is eredhet, hogy ünnepnapjuk közel van egymáshoz: Katalin ünnepe november 25-én, Borbáláé pedig december 4-én van. Ezen felül – legendájuk számos hasonló eleme mellett – mindkettőjüknek attribútuma a kard – haláluk módja miatt – és a könyv – tanultságuk miatt.<sup>798</sup>

A szentek specializálódott szerepköre megjelent az ikonográfiában is. Borbála ábrázolásai esetében különösen tetten érhető, hogy egyre fontosabbá vált közbenjáró szerepe a halálkor. Míg a 14. század végéig főként toronnyal ábrázolták – utalva a legendájában leírt bebörtönzésére – a 15. századtól attribútumaként megjelent az eukarisztiára utaló kehely is, mely gyakran a toronnyal, de később a torony nélkül is szerepelt ábrázolásain.<sup>799</sup> Ez a változás a középkori magyarországi művészeti emlékeken is látható: Maria Craciun az erdélyi szászok táblaképei kapcsán állapította meg, hogy főként a németek lakta területek oltárképein jelenik meg Borbála kehellyel és ostyával.<sup>800</sup> Ez a megállapítás nemcsak az erdélyi németiség esetében érvényes, hanem a felvidéki szászok oltárképeire is. A már említett besztercebányai Szent Borbála-kápolna oltarán<sup>801</sup> két jelenetet ábrázolnak a szent életéből: az első képen a szent ledönti a bálványokat (ezt feltehetően Szent Katalin legendájából vették át), míg a másodikon Borbála lefejezése látható, a szent mellett megtalálható az eukarisztiát jelképező kehely (46–47. kép). A

---

<sup>792</sup> „Minden év minden egyes napján böjttel és imádsággal tiszteltem Borbálát, és megszerezte nekem Istennél ezt a kegyelmet, hogy szentségek nélkül nem halhatok meg.” LA 15.

<sup>793</sup> Wolf, K., *Saint Barbara*, 22–28.

<sup>794</sup> Schreiber, G., *Der Bergbau*, 379–380.

<sup>795</sup> Burke, P., *Popular Culture*, 35.

<sup>796</sup> Réau, L., *Iconographie de l'art*, III. 264.

<sup>797</sup> LA 300.

<sup>798</sup> Petzoldt L., Barbara. V. 305–308. és Assion, P., Katharina von Alexandrien, VII. 290–293.

<sup>799</sup> Cassidy-Welch, M., Prison and Sacrament, 371–384.

<sup>800</sup> Craciun, M., The Cult of Saint Barbara, 137–163.

<sup>801</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 282.

bakabányai Szent Miklós-templom Szűz Mária oltárán (1480–1490) is ábrázolják Borbála lefejezését, a háttérben pedig a torony ablakában látható a kehely (48. kép).<sup>802</sup> De ezen a három táblaképen kívül is számos olyan felvidéki művészeti emlék van a 15. század második felétől kezdve,<sup>803</sup> amelyen az eukarisztiára utaló kehellyel jelenik meg, hangsúlyozva megnövekedett közbenjárói szerepét.

### 5.3.2. Ispotályok

A vértanú szüzek közbenjárói erejében való hiedelem eredményezte, hogy számos ispotályt alapítottak a tiszteletükre. A csepregi ispotályt Szent Katalin és Szent Dorottya közös tiszteletére alapították 1399-ben.<sup>804</sup> A csanádi Szent Erzsébet ispotály kápolnája az Árpád-házi királylány mellett Szent Katalin és Szent Dorottya tiszteletére avatták fel.<sup>805</sup> Az alapító, László, Nándorfehérvár püspöke a 15. század második felében hívta életre az intézményt.<sup>806</sup> Emellett Carmen Florea szerint a segesvári ispotály egy kápolnája is Szent Dorottya tiszteletére dedikálták,<sup>807</sup> azonban ezt az adatot nem találtam meg a forrásokban. Szent Katalin tiszteletére a fentebb említett telkibányai,<sup>808</sup> a győri<sup>809</sup> és a veszprémi ispotályt alapították.<sup>810</sup> Az egyik lőcsei ispotály egy oltára pedig Szent Katalinnak és Szent Miklósnek volt szentelve.<sup>811</sup> Illetve a szakirodalomban a brassói Szent Antal-ispotály és leprásház Szent Erzsébet és Szent Borbála patrocíniumúként is előfordul.<sup>812</sup> Ez a néhány ispotály azért érdekes, mivel ezen intézmények védőszentválasztása nem olyan változatos, mint a templomoké. Az ispotályokat leggyakrabban Szent Erzsébetnek, Szent Antalnak vagy a Szentléleknek dedikálták. Például Szent Margit az egyik legnépszerűbb női szent volt, ám egyetlen olyan ispotályról sem tudunk Magyarországról,

---

<sup>802</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 260. <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> 012799. számú kép.

<sup>803</sup> Például a 15. század második felében készült dénesfalvi oltár táblaképen toronnyal, kehellyel és ostyával (<http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/> 011778. számú kép), a kassai Szent Erzsébet-templom Mária látogatásoltárán (1470–1480) toronnyal és kehellyel (011669), a besztecebányai Corpus Christi-kápolna Mária Magdolnaoltárán (1500–1510) karddal és kehellyel (012617), a kisszebeni Kálvária-oltáron (1515–1525) toronnyal, kehellyel és ostyával ábrázolják (011801), stb. Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 295, 348, 359.

<sup>804</sup> “[...] ecclesiam hospitalis pauperum in Schepreg, Jauriensis diocesis, in honore s. Katherine et Dorothee fundatam” Szende K. – Majorossy, J., *Hospitals in Medieval and Early Modern Hungary*, 308.

<sup>805</sup> Kubinyi A., *Orvoslás, gyógyszerészek, fürdők és ispotályok*, 264.

<sup>806</sup> C. Tóth N., *A váci székeskáptalan archontológiája*, 231.

<sup>807</sup> Florea, C., *The Cult of Saints*, 106. 74. lj.

<sup>808</sup> Majorossy, J. – Szende, K., *Hospitals in Medieval and Early Modern Hungary*, 425.

<sup>809</sup> 1420-ból ld. ZsO VII. No. 2018.

<sup>810</sup> 1474-ből van adat ld. Pásztor L., *A magyarság vallásos élete*, 174; Somogyi Z., *A középkori Magyarország*, 103; Kubinyi A., *Orvoslás, gyógyszerészek, fürdők és ispotályok*, 264.

<sup>811</sup> Buran, D., *Studien zur Wandmalerei um 1400 in der Slowakei*, 68.

<sup>812</sup> Kubinyi A., *Orvoslás, gyógyszerészek, fürdők és ispotályok*, 263.

amit az ő tiszteletére szenteltek volna. A Szent Antal és a Szentlélek dedikációk azért voltak olyan népszerűek, mert az antoniták és a Szentlélek Ispotályosok Rendje tagjai voltak a felelősök ezekért az intézményekért.<sup>813</sup> Árpád-házi Szent Erzsébet pedig ispotályt alapított az életében, amely példaként szolgált a nemes asszonyok számára, így a középkori Európában népszerűvé vált őt választani egy ispotály védőszentjéül.<sup>814</sup>

Hogyan magyarázhatjuk, hogy Szent Katalin és Szent Dorottya ispotályok védőszentjeiként jelentek meg? Ráadásul Szent Dorottya középkori magyarországi patrocíniumainak jelentős része ispotály volt (ld. 1. táblázat). A másik két népszerű vértanú szűz miért nem jelent meg ilyen szerepben? Szent Dorottya esetében talán könnyebb válaszolni a kérdésre: ennek érdekében összevetem az ispotályok funkcióit Szent Dorottya legendájával. Szende Katalin és Majorossy Judit így foglalta össze az ispotályok fő funkcióit:

Az ispotályok fő funkciója menedéket adni a szegényeknek, ugyanakkor vallási segítséget nyújtani a lelkük (nem a testük) gyógyításához. Ezekben a házakban, amelyeket papok alapítottak vagy működtettek, az effajta segítségnyújtás evidens volt, mivel az ispotályoknak megvolt a maguk klerikusa, aki miséket celebrált (pl. Pécs, Veszprém, Sopron, Eperjes, Pásztó, Olaszi, Váralja, Eger, Segesvár, Beregszász). A városi alapítások esetében, az alapítók vagy később a város pártfogóként alkalmazott egy papot vagy meghatalmazta a közeli plébániát, hogy gyakorolják a vallási kötelezettségeket.<sup>815</sup>

Úgy gondolom, Szent Dorottya védőszentül választása egy olyan intézmény (vagy annak egy kápolnája) esetén, amelynek fő funkciója a szegények gondozása volt, kapcsolatban volt Szent Dorottya halála előtti ígéretével:

Midőn megérkezett a vesztőhelyre, könyörögve fohászkodott az Úrhoz mindazokért, akik nevének tiszteletére kinszenvedésének emlékét megülik, hogy szabadítsa meg őket minden gyötrelemtől, *különösképpen a megszégyenítéstől, a szegénységtől és a hamis vádaktól* [kiemelés tőlem, UD], s hogy életük végén töredelmet és minden bűnükre bocsánatot nyerjenek. S főként a szülő asszonyok érezzenek fájdalmaikban gyors megkönnyebbülést, ha nevét segítségül hívják.

---

<sup>813</sup> Kubinyi A., Orvoslás, gyógyszerek, fürdők és ispotályok, 260–267.

<sup>814</sup> Gecser, O., *The Feast and the Pulpit*, 46.

<sup>815</sup> “The main function of the hospitals was to shelter the poor and at the same time to provide religious assistance to cure their souls (and not their bodies). In those houses founded or run by priests, such assistance was evident, since the hospital had its own cleric for celebrating the masses (e. g. Pécs, Veszprém, Sopron, Eperjes, Pásztó, Olaszi, Váralja, Eger, Segesvár, Beregszász). In case of civic foundations, the founders or later the town as patron hired a priest or commissioned the nearby parish to exercise the religious tasks.” Szende K., – Majorossy, J., *Hospitals in Medieval and Early Modern Hungary*, 301.

Íme, szózat hallatszott a mennyből: „Jöjj, választottam, minden, amit kértél, meghallgatást nyert.”<sup>816</sup>

Szent Dorottya megígérte, hogy megszabadítja azokat a szegénységtől, akik imádkoznak hozzá, így tisztelete érthető egy szegényházban. Ugyanakkor a Szent Erzsébettel való közös tisztelete az ispotályokban egy másik szempontból is megközelíthető. Mind Szent Dorottyát, mind Szent Erzsébetet gyakran ábrázolták egy-egy kosár rózsával.<sup>817</sup> Bár legendájuk narratívája különbözik – mivel Erzsébet legendájában az étel rózsává alakulásán van a hangsúly, ami megmentette a hazudástól,<sup>818</sup> addig Szent Dorottya Theophiliust térítette meg a rózsacsodájával –, talán a hasonló ikonográfiájuk hozzájárult a közös tiszteletükhöz Csanádon.<sup>819</sup> Szent Dorottya mint segítőszent jelentőségét mutatja az is, hogy – bár csak egy legendaábrázolása maradt fenn az országban (Lőcsén), – a rózsacsodáját a megmaradt művészeti emlékek gyakran ábrázolják. Így a fenn említett mártonhelyi, podolini és mecseknádasdi falképek, valamint baktalórántházi templom freskói is.<sup>820</sup> A Thúróczy János 1488-ban megjelent krónikájában pedig Kis Károly halálának időpontja kapcsán Szent Dorottya nevének az említése nélkül, csak a rózsacsodára utalva hivatkozik a szent ünnepnapjára.<sup>821</sup>

---

<sup>816</sup> LA 73.

<sup>817</sup> Erzsébet ikonográfiája: LCI VI. 133–140. Dorottya ikonográfiája: LCI VI. 89–93.

<sup>818</sup> Gecser, O., *Miracles of the Leper and the Roses*, 149–71.

<sup>819</sup> Például Szent Dorottyát közösen ábrázolták Szent Erzsébettel és Szűz Máriával az erdőszentgyörgyi falképeken Entz G., *Erdély*, 96.

<sup>820</sup> A templom az 1340-es években épült, a 15. század első harmadában Baktai Gergely megrendelésére dekorálhatták. A diadalív északi részén bukkan fel Szent Dorottya alakja: a szent egy kosárral a kezében áll, vele szemben egy torony van, amiben egy ember áll. A torony alatt egy kisebb figura látható, Jézus Krisztus. A jelenet azt mutatja be, amikor Jézus meglátogatta Theophiliust, aki nem hitt ekkor még a Paradicsomban. Németh P. – Cabello, J., *Baktalórántháza, római katolikus templom*, 78; Gaylhoffer-Kovács G., *A baktalórántházi római katolikus templom középkori falképei*, 90–91.

<sup>821</sup> Thúróczy János a munkáját korábbi krónikákra, oklevelekre és az események szemtanúira alapozta. A Kis Károly elleni 1386-os merénylet kapcsán említi Szent Dorottya ünnepét: “[...] festo virginis sacrate, cui Christus rosas cum pomis suo misisse de rosario.” Johannes de Thurócz, *Chronica Hungarorum*, I., 202. Thúróczy fő forrása az esemény kapcsán Lorenzo Monaci a merénylettel egykorú krónikája volt, azonban ezen a ponton nem követi az itáliai szerzőt. Lorenzo Monaci szerint ugyanis a merénylet idején a Nap a Halakban járt “Sol piscis habebat” (Laurentii de Monacis, *Historia de Carolo II rege*, 130.) A 14. századi források még nem Szent Dorottya ünnepével datálták az eseményt. Úgy tűnik, hogy csak a későbbi, német hagyomány datálja a Szent Dorottya ünnepe utáni napra a merényletet. (Süttő, Sz., *A húsvéti Exsurge-vasárnapról*, 74.) Érdekes módon nemcsak a megfogalmazás különböző, hanem a dátum is, mivel 1386-ban a Halak február 10-én lépett a Napba (köszönöm Veszprémy Mártonnak az információt!). A történészek elfogadják Mária királynő oklevele nyomatát, hogy a merénylet február 7-én volt, ugyanakkor Süttő Szilárd ugyanezt az oklevelet Kis Károly halála kapcsán megbízhatatlannak tartja. (Süttő Sz., *A II. (Kis) Károly elleni merénylet*, 390. 105. l., Süttő Sz., *Anjou-Magyarország alkonya*, 111–126.) Monaci beszámolója viszont egészét tekintve megbízható, mivel a munkáját Mária királynő elbeszélésére alapozta. (C. Tóth N., *Királynőből királyné*, 59–71.) Kérdés, hogy a két egykorú forrás miért ad meg két különböző dátumot.

Szent Katalin tisztelete az ispotályokban szintén az utolsó imádságában megfogalmazott segítségnyújtásával lehet kapcsolatban:

Amikor a vesztőhelyre vezették, felemelte szemét az égre, imádkozni kezdett, mondván: „Ó, hívők reménysége és üdve, ó, szüzek ékessége és dicsősége, Jézusom, jó király, esedezem hozzád, hogy ha valaki megemlékezik szenvedésemről a végóráján, vagy bárni szükségében engem hív, kegyesen hallgasd meg, és teljesítsd kérését!” Ekkor szózat hallatszott: „Jöjj, kedvesem, jegyesem, íme az ég kapuja nyitva áll előtted. És megígérem, hogy azoknak, akik halálodról buzgó lélekkel megemlékeznek, a kért segítséget megadom a mennyekből.”<sup>822</sup>

Persze felmerül a kérdés, hogy miért nem találunk Szent Borbála (csak a bizonytalan tituluszú brassóit) és Szent Margit tiszteletére szentelt ispotályokat, hiszen ők is megígérték hathatós segítségüket végórájukban. Erre sajnos nehéz egyértelmű választ adni, de talán köze lehet ahhoz, hogy mindkét szent segítő mivolta túlzottan specializált volt: Szent Margit a szüléskor segített,<sup>823</sup> Szent Borbála pedig a hirtelen haláltól óvott meg: bár a mai világban mindkét esemény fő helyszíne a kórház, a középkorban ezen események természetes helyszíne sokkal inkább az emberek otthona volt. Szent Borbála ilyenét szerepéről fentebb már volt szó. Szent Margit közbenjárói szerepe a szüléskor már a korai legendaverziókban is megjelent. A *Passio a Theotimo*-ban is szerepelt a halála előtti könyörgése, amikor megígérte, hogy aki olvassa vagy hallja az ő szenvedéseit, szűnjenek meg a bűnei, aki pedig bazilikát épít a tiszteletére, vagy megírja szenvedése történetét, annak ne szülessen beteg gyerek a házában.<sup>824</sup> A legenda ezen korai verziójában sokkal általánosabb a szent közbenjárói szerepe mint a *Legenda Aurea*-ban, ahogyan arra Gecser Ottó felfigyelt.<sup>825</sup> A 13. századi legendagyűjteményben Jacobus de Voragine átalakította, egységesítette a történetet. E szerint:

Kis időt kért a szűz, hogy magáért, üldözőiért, nemkülönben az ő emlékezetét megtartókért és az őhöz fohászolóknak áhítatosan imádkozhassék. Azt is kérte az imában, hogy ha egy asszony, szülés közben halálos veszélyben forog, és őhöz könyörög, épen szülje meg gyermekét. Szózat hallatszott a mennyből, hogy meghallgattak könyörgései.<sup>826</sup>

---

<sup>822</sup> LA 301.

<sup>823</sup> Smith, K. P., *Serpent-Damsels and Dragon-Slayers*, 121–138.

<sup>824</sup> Magyarul ld. Orbán I., *Ecce, iam vici mundum*, 196.

<sup>825</sup> Gecser, O., *Holy Helpers*, 197–198.

<sup>826</sup> LA 148.

Látszik, hogy a *Legenda Aurea*ban nagyrészt kimarad Szent Margit általános közbenjárói szerepe, főként a gyermekszülés „specialistájaként” tűnik fel, valamint itt is megjelenik a mennyei hang, hasonlóan például Szent Katalin legendájához.<sup>827</sup> Egy 1498 utáni (feltehetően egri) misekönyv könyörgése kéri Szent Margit közbenjárását, hogy könnyű szülése és egészséges csecsemője legyen a fohászzkodónak.<sup>828</sup> A kora újkori Pozsonyból pedig egy úgynevezett Szent Margit-öv ismeretes. A 17. századi adatok szerint ez az öv a klarissza apácák tulajdona volt (a klarissza templomban volt egy Szent Margit freskó is), amit rendszeresen kölcsön kértek az állapotos asszonyok fájdalmaik enyhítésére. Bálint Sándor úgy vélte, hogy ez a gyakorlat a középkorra mehet vissza.<sup>829</sup> A malompataki Szent Margit főoltár, amelyet feltehetően Thurzó Margit alapított 1515-ben, szintén kapcsolódhatott Margit segítőszenti szerepéhez. Az oltár közepén Szent Margit a sárkányt és Olibriust tapossa (49. kép) és négy női szent veszi körül. A szárnyakon a legenda jelenetei láthatóak (51–54. kép). A négy szent közül csak Szent Erzsébet és Szent Borbála azonosítható teljes bizonyossággal.<sup>830</sup> A két felső szent mellett érdekes módon kisgyermek fekszenek (50. kép), így feltehető, hogy a két szent és Szent Margit szüléssel kapcsolatos segítői mivolta is szerepet játszott Thurzó Margit alapításában.<sup>831</sup>

Feltűnő az elmondottak alapján, hogy Szent Margit specializált segítőszenti szerepéhez képest Szent Katalin sokkal univerzálisabb segítséget nyújtott, Szent Dorottya specializált szerepköre pedig illett az ispotályok alapításának céljaihoz.

### **5.3.3. Vallásos társulatok és céhek**

A középkori vallásosság kifejezésének egyik legfontosabb formája a vallásos társulatokba való belépés volt. A társulatok fontos szerepet tölthettek be a társadalomban, a tagok közösen vettek részt a miséken, körmeneteken, és valamely tag halála esetén a társaság gondot fordított az özvegyre és az árvákra. Ezen felül a társasági összejövetelekre is alkalmat adott, amelyeken a tagok együtt ettek és ittak. Általában kántorböjtkor összejöttek és ilyenkor gyakran együtt vettek

---

<sup>827</sup> Gecser, O., *Holy Helpers*, 197–198.

<sup>828</sup> „Deus, qui gloriosam virginem et martyrem Margaretham invocantibus salutis remedia promisisti, exaudi nos pro N. famula tua in martyris tue suffragio confidente, ut eius meritis partus fiat sine sui et fetus periculo iucunda, que tuo ex munere concepta est grauida.” Egy passauai misekönyvben is megvan ez a könyörgés. Radó P., *Nyomtatott liturgikus könyveink*, 11.

<sup>829</sup> Bálint S., *Ünnepi kalendárium*, III. 44–45.

<sup>830</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 386–387.

<sup>831</sup> Vida Mária Szent Idaként és Kortonai Szent Margitként azonosította a két szentet. Vida M., *Az orvosi gyakorlat*, 22–24.



részt a vigílián és a szentmisén. A társaságnak az is a feladata volt, hogy megünnepeljék védőszentjük ünnepét, több alkalommal örökmise alapítványt is létesítettek.<sup>832</sup> A közös ünnepek gyakorisága azonban eltérő volt.<sup>833</sup> Mindegyik konfraternitás egy olyan szentnek volt dedikálva, amelyik fontos szerepet játszott a közösségben. A vallásos társulatok általában plébánosok vagy kanonokok kezdeményezésére alakultak, oltáraik főként a parókia templomában álltak.<sup>834</sup>

A céhek és a testvérületek sok szempontból hasonlítottak egymásra, ám a szakirodalom mégis különválasztja őket, mivel a céhek – bár rendelkeztek vallásos szereppel – a városban érdekvédelmi, politikai funkciót játszottak, azonban a vallásos testületek is nyomást gyakorolhattak a város politikai életére. Míg a céheket a városi hatóság vagy a földesúr erősítette meg, addig a vallásos társulatokat az egyházi hatóság hagyta jóvá. További különbség, hogy míg a céhekbe csak a mesterség gyakorlói léphettek be, addig a vallásos társulatokba bárki, akit a tagok elfogadnak,<sup>835</sup> így a városi lakosság különféle rétegei részt vettek benne.<sup>836</sup>

A vallásos testvérületek a koldulórendek terjedésével váltak népszerűvé. Magyarországon a testvérületek a 15. század előtt igen csekély számban léteztek, nagyarányú fejlődésük csak a 15. században következett be.<sup>837</sup>

Bár Szent Katalin és Szent Margit tiszteletére megközelítőleg azonos mennyiségű templomot és oltárt szenteltek a középkor végére a Magyar Királyságban, mégsem tudunk arról, hogy vallásos társulatot dedikáltak volna Margit tiszteletére. A vértanú szüzek közül csupán Szent Borbála és Szent Katalin tiszteletére dedikáltak vallásos társulatot vagy céhet. Kubinyi András huszonzét település hetvennyolc céhét, illetve testvérületét gyűjtötte össze, ezek közül ötvenhárom esetben van adat a patrocíniumra. A vallásos társulatok esetében Katalin a harmadik, Borbála pedig a hatodik volt a népszerűségben, a céhek tekintetében pedig Borbála a második, Katalin a negyedik legnépszerűbb szent volt.<sup>838</sup> Kubinyi a tanulmányában nem rendelte a patrocíniumokhoz a városokat, így nehéz visszafejteni, hogy mely társulatok hol voltak. Tanulmányában hat olyan esetet talált, amikor vallásos testület Szent Katalin tiszteletére szentelt oltárt tartott fenn, ebből kettő volt érdekvédelmi céh, négy pedig vallásos társulat.

---

<sup>832</sup> Kubinyi A., *Vallásos társulatok*, 348.

<sup>833</sup> De Cevins, M., *Az Egyház*, 141.

<sup>834</sup> Sz. Jónás I., *A XV. századi konfraternitások*, 229; Majorossy, J., *The Fate and Uses of Medieval Confraternities*, 441–475.

<sup>835</sup> Kubinyi A., *Vallásos társulatok*, 343–345.

<sup>836</sup> Sz. Jónás I., *A XV. századi konfraternitások*, 230.

<sup>837</sup> Majorossy, J., *The Fate and Uses of Medieval Confraternities*, 451.

<sup>838</sup> Kubinyi A., *Vallásos társulatok*, 346–348.

Borbála esetében pedig három vallásos társulattal és három (a pestivel együtt négy) céhhez számol.<sup>839</sup> Magam a kutatásom során kettő Szent Katalinnak dedikált céhet találtam: egyet Eperjesen (szűcsök) és egyet Sopronban (halászok).<sup>840</sup> Ezen felül hét vallásos társulatot szenteltek neki: Kolozsváron, Budán (kettőt), Besztercén, Nagydemeteren, Kassán,<sup>841</sup> Selmecbányán.<sup>842</sup> Szent Borbálának szentelt vallásos társulattól ötöt találtam: Sopronban,<sup>843</sup> Bártfán,<sup>844</sup> Lőcsén,<sup>845</sup> Besztercén<sup>846</sup> és Iglón. A céhek közül Szent Borbála oltára volt a következőknek: a nagyszombati szűcsöknek, a kassai kereskedőknek, a pozsonyi tímároknak és a pesti vargáknak (akik Máriának és Szent Erzsébetnek, Szent Borbálának és Szent Ilonának szentelt oltárokat állítottak a pesti plébániatemplomban).<sup>847</sup> Bálint Sándor a nyergesek, kovácsok és bognárok közös érsekújvári céhét is említi, azonban a forrást erre nem találtam.<sup>848</sup>

A legkorábbi adatunk Katalinnak szentelt vallásos társulatra Kolozsváron van. 1368-ban van az első nyoma a Szent Mihály-plébániatemplom Szent Katalin oltár-társulatának (*confraternitas altaris beatae Katharinae virginis et martiris*).<sup>849</sup> De Katalin kultuszának a 14. századi népszerűségére abból is következtethetünk, hogy egy 1349-es búcsúban az ő ünnepe is szerepel.<sup>850</sup> A kolozsvári társulat *fraternitas exulum* volt, vagyis a száműzöttek testvérsége, így segítettek a raboknak és a halálraítélteknek, ügyeltek a szegények és az átutazók temetésére és imádkoztak lelki üdvükért.<sup>851</sup> A testvérség háza Kolozsvár piacán volt.<sup>852</sup> 1408-ban Jacobus Bulkescher, Nicholas Mün és Christian Baumann adományát erősítette meg István erdélyi püspök,<sup>853</sup> egy szőlő és két mézárászék jövedelmeit kapta a plébánia, cserébe azért, hogy egyik káplánját a konfraternitás oltárának szolgálatára rendelje és imádkozzanak minden hétfőn a halottak lelki üdvéért, részt vegyenek a temetéseken és a körmeneteken.<sup>854</sup> A kultusz terjedését

---

<sup>839</sup> Kubinyi A., Vallásos társulatok, 346.

<sup>840</sup> Házi J., *Sopron*, II/6. 402. No. 268., 431. No. 275.

<sup>841</sup> Kerekes Gy., Kassa polgársága, 105.

<sup>842</sup> DF 235108.

<sup>843</sup> Házi Jenő: *Sopron középkori egyháztörténete*, 297.

<sup>844</sup> 1510 és 1519. Iványi B., *Bártfa*, II. 99. No. 4146, 2010. No. 4850.

<sup>845</sup> 1476-ból. DL 17795.

<sup>846</sup> Gross, L., *Confreriile medievale în Transilvania*, 257–258.

<sup>847</sup> 1444-ben. Gerevich L., Budapest művészete, 278.

<sup>848</sup> Bálint S., *Ünnepi Kalendárium*, II. 19.

<sup>849</sup> Lindner G., A kolozsvári kalandos-társulatok, 74.

<sup>850</sup> Florea, C. The Universal Cult, 54–55.

<sup>851</sup> Pásztor L., A magyarság vallásos élete, 150; De Cevins, *Az Egyház*, 145.

<sup>852</sup> 1531-ben említi, Jakó Zs., *A kolozsmonostori konvent*, II. No. 4364. 534.

<sup>853</sup> Florea, C. The Universal Cult, 54–55.

<sup>854</sup> Jakab E., *Oklevéltár*, No. LXXXV. 147–148.

az is elősegítette, hogy Jacobus Bulkescher és Christian Baumann is Bécsben tanult,<sup>855</sup> a bécsi egyetem, illetve általában az egyetemek *artes* fakultásának Szent Katalin volt a védőszentje.

A 15. század folyamán Katalin kultusza tovább növekedett Kolozsváron: fennmaradt a püspöki szabályzat, mely tartalmazza a helyi bíróság által meghatározott vallásos kötelezettségeket, mint a minden hétfőn tartandó misét az elhunytak lelki üdvéért a Szent Katalin-oltárnál. A vértanú szüzek kultuszának növekedését mutatja az is, hogy a Szent Mihály-templom déli mellékhajójának a déli falán Mária mellett őket – köztük Katalint is – ábrázolták,<sup>856</sup> később pedig a szentélyben is megfestették alakjukat.<sup>857</sup> Egy 1492-es adományban, Jakab kolozsvári ötvös felesége, egy házat, fél hold szőlőt, egy bekötött misekönyvet és 50 aranyforintot hagyományozott a Szent Katalin társulatra, hogy heti két misét mondjanak – kedden az ő, szerdán férje lelki üdvéért.<sup>858</sup> Valószínűleg az aranyművesek céhével is kapcsolatban lehetett a társulat, mivel az özvegy valószínűleg annak a fraternitásnak tett adományt, amelyhez férje is tartozott.<sup>859</sup> Ez a gazdag adomány is mutatja a társulat fontosságának a növekedését. Kolozsvár környékén három Katalin-oltárra is hagyományoztak az elhunytak, a már említett Szent Mihály-plébániatemplom oltárára, a kolozsvári Szent Erzsébet-ispotály oltárára és a közeli Kolozsmonostor bencéseinek oltárára.<sup>860</sup> Balázs plébános 1508-as végrendelete Kolozson is említ egy Szent Katalin-kápolnát, melyet a plébános testvére, néhai Domonkos pap, széki plébános alapított, s a Szentmihálykő vára alatti Szűz Mária-kolostorra hagyta a kápolnát, más javadalmakkal együtt, hogy a barátok hetenként a monostor egy papjáért, valamint egyik héten érte, másik héten a testvére lelki üdvéért imádkozzanak.<sup>861</sup>

Egy 1513-as végrendeletben fennmaradt, hogy Heem Antal a mártír szüzeknek szentelt vallásos társaságokra hagyományozott javakat, ezekből kettőt szenteltek Katalinnak, egyet pedig Szent Borbálának.<sup>862</sup> A három társaságból kettő Besztercén működött, egy pedig a közeli Nagydemeteren, azonban a források hiánya miatt kevés adatot lehet tudni róluk. A besztercei Szent Miklós-plébániatemplomban lévő Szent Katalin-konfraternitásra az első adat 1504-ből

---

<sup>855</sup> 1392-ben iratkoztak be, ld. Tonk S., *Erdélyiek egyetemjárása*, 219–220., 242. Florea, C. *The Universal Cult*, 54–55.

<sup>856</sup> Radocsay D., *Falképek*, 142.

<sup>857</sup> Marosi E. – Beke L., *Magyarországi művészet*, I. 212.

<sup>858</sup> Jakab E., *Oklevéltár*, CLXXXIV. 300–302.

<sup>859</sup> Lindner G., *A kolozsvári kalandos*, 74–75.

<sup>860</sup> Florea, C., *The Cult of the Saints*, 119., Jakab E., *Oklevéltár*, XXXV. 62–63.

<sup>861</sup> Capellam beate Katherine virginis et martiris in possessione Kolos fundatam” ld. Jakó Zs., *A kolozsmonostori konvent*, II. No. 3463. 279.

<sup>862</sup> Gross, L., *Confreriile medievale în Transilvania*, 251–252.

van, amikor Beszterce magisztrátusa meghatározta az egyházközösségi kúria feladatait. Ebben szerepelt az, hogy hetente egyszer Katalinnak is misét kell szentelni.<sup>863</sup> Nagydemeter vallásos társulata azért érdekes, mert ez az egyetlen vidéki konfraternitás a középkori Erdélyben, kialakulása valószínűleg a Mátyás által 1472-ben Besztercének adott városi védnökséggel van összefüggésben.<sup>864</sup>

Budán két Szent Katalin társulat is létezett, az egyik a Szentháromság, a másik a Nagyboldogasszony templomban volt.<sup>865</sup> Katalinnak szentelt oltár már a 14. század végén volt a városban.<sup>866</sup> Apari Gergely, budai kanonok 1511-es végrendelete számol be arról, hogy mivel Szent Katalint felettébb tiszteli, ezért a Szentháromság templomra hagy „100 ar. Frt., egy házat, ezüstserleget, kelyhet, miseruhát, misekönyvet és hordozható oltárt, 2–2 corporalet, ezüst feszületet és ólom kannácskát”, cserébe a lelki üdvéért minden szerdán misét mondanak.<sup>867</sup> Nürnberg város tanácsának 1504. augusztus 6-i levele számol be a néhai Forster Györgynek a budai Boldogasszony templomban fennálló Szent Katalin-testvérület számára tett alapítványáról.<sup>868</sup> A testvérület kapcsolata Nürnberggel hozzájárulhatott a Katalin iránti tisztelet növekedéséhez, mivel a szent Nürnbergben igen nagy tiszteletnek örvendett.<sup>869</sup>

Bár Bártfán az adatok alapján nem volt Szent Katalin-társulat, 1487 után az Irgalmasság Anyja-társulat tagjai tiszteletbeli Szent Katalin-társulat tagok lettek. Az Irgalmasság Anyja vallásos társulatot 1449-ben alapította az esperesi kerület papsága.<sup>870</sup> Hédervári László egri püspök erősítette meg az alapszabályait, illetve ekkor 40 napos búcsúban részesítette azokat, akik bűneiket őszintén megbánták, meggyóntak és az oltár és a társulat számára adakoztak vagy elzarándokolnak karácsony, újév stb. napján, köztük Szent Katalin, Szent Margit vagy Szent Dorottya napján is.<sup>871</sup> 1487-ben imaközösségbe léptek a Sínai-hegyi Szent Katalin társulattal, a Sínai-hegyi baziliták Szent Katalin monostorának priorja Bártfán tartózkodott és a bártfai

---

<sup>863</sup> „quod in beatarum Annae et Katherinae altaribus singulis diebus festivis et feriatis (!) annuatim unam missam legibilem fieri faciat in recompensam legatae (!) pro dote in perpetuam rei memoriam” ld. Teutsch, F., *Geschichte der evangelischen Kirche*, I., 150.

<sup>864</sup> Florea, C., *The Universal Cult*, 50.

<sup>865</sup> Pásztor L., *A magyarság vallásos élete*, 150.

<sup>866</sup> Kumorovitz L. B., *Budapest történetének okleveles emlékei*, 58. No. 125.

<sup>867</sup> Pásztor L., *A magyarság vallásos élete*, 150. 6. lj.

<sup>868</sup> Uo. 32.

<sup>869</sup> Erről ld. bővebben Simon, A., *The Cult of Saint Katherine*.

<sup>870</sup> Kubinyi, A., *Vallásos társulatok*, 342.

<sup>871</sup> Iványi B., *Bártfa*, I. 90. No. 531.

plébánost és a társulat tagjait a Szent Katalin konfraternitás tagjaivá fogadta, ő pedig a bártfai társulat tagja lett, ekkor is búcsút nyerhettek.<sup>872</sup>

Az eperjesi végrendelkezők gyakran hagyományoztak a szűcsök Szent Katalin testvérületére (*fraternitas pelfificium alias beatae Katherinae*), az adományozók jó része azonban nem szűcs volt, ami azt mutatja, hogy az adományok inkább az oltárnak – és következésképp magának a szentnek – szóltak.<sup>873</sup> A céh szabályzata 1451-ből van, oltárát először 1462-ben említik, annak kapcsán, hogy egy adományozó férje, a feleség első férjének örökségéből, az oltárra hagyott 7,5 forintot. A testvériség legtöbbször pénzádományt kapott a misék tartására és miseruhákra.<sup>874</sup> Esetenként a város is támogatta az oltárt, 1500-ban és 1501-ben például 2 forintot adott a felszentelésére.<sup>875</sup> 1504-ben Harenbocken Orsolya asszony végrendeletében fél forintot hagyományozott az oltárra.<sup>876</sup> 1514-ben Jorg Cromer özvegye, Orsolya 1-1 forintot hagyott a Szent Katalin társulatra és a Szent Anna oltárra, mise tartására.<sup>877</sup> 1517-ben Mathien Katalin egy forintot hagyott az oltárra.<sup>878</sup> 1526-ban a testvérület kincse két kehelyből és a hozzájuk tartozó kehelytányérokából, egy pár ampullából és egy ezüst *pacifical*éből állt, ami együtt 7 márkát ért. A tárgyakra a város szenátorai vigyáztak.<sup>879</sup> Az adományozók nevéből látszik, hogy főleg német származásúak voltak, illetve az adatok arra utalnak, hogy főként a nők körében volt népszerű a testvérület. Az adományozók gyakran pénzt adtak ruhákra vagy a misék megtartására, de sokszor a legjobb saját ruhájukat hagyták az oltárra.

A soproni Szent Katalin halászcéh szabályzata 1514-ből maradt fenn.<sup>880</sup> Érdekes módon a céh tagjai férfiak és nők is lehettek. A szabályzat főként a halkereskedelemmel foglalkozik, csak kisebb mértékben a halászattal és a vallásos kötelezettségekkel. A halkereskedelemmel főleg a halászfeleségek foglalkoztak.<sup>881</sup> A tagoknak kötelező volt részt venni az Úrnapi, és az azt követő vasárnapi körmeneten, valamint a temetéseken.<sup>882</sup>

---

<sup>872</sup> Wagner, K., *Diplomatarium Comitatus Sarosiensis*, 485–487. Iványi B., *Bártfa*, I. 382. No. 2582. Pásztor L., *A magyarság vallásos élete*, 140, 146.

<sup>873</sup> Kubinyi A., *Vallásos társulatok*, 344.

<sup>874</sup> Fixelné Klára asszony 1506-ban zöld köpenyt hagyományozott a Szent Katalin testvérületre („Postremo suum viridum pallium legavit ad fratermitatem sancte Katherine.”) ld. Iványi B., *Eperjes*, 350. No. 921.

<sup>875</sup> Domenová, M.: *Cirkev a prešovske bratstva*, 58.

<sup>876</sup> „Ad fraternitatem sancte Katherine, flor. 1/2.” ld. Iványi B., *Eperjes*, 341. No. 895.

<sup>877</sup> Domenová, M., *A polgári háztartások*, 131.

<sup>878</sup> „Ad aram sancte Katherine virginis legavit fl.” Iványi B., *Eperjes*, 460. No. 1201.

<sup>879</sup> Domenová, M., *Cirkev a prešovske bratstva* 58.

<sup>880</sup> Házi J., *Sopron*, I/6. 305–308. No. 281.

<sup>881</sup> Szende, K., *The Sopron Fish Market*, 161.

<sup>882</sup> Solymos E., *Magyarországi halászcéhek és artikulusaik*, 342–343.

A Borbálának dedikált vallásos testvérületek közül (ld. fentebb) csupán az iglóirol maradt fenn egy említésnél bővebb adatunk. A források alapján a konfraternitás 1467-ben már létezett, ekkor adták ki alapszabályait, melyeket az 1613-as megújításból ismerünk.<sup>883</sup> Az előírások szerint minden új tagnak a belépéskor egy font viaszt kellett adományoznia, minden tag köteles volt részt venni a vasárnapi misén, a tagok temetésén, Szent Borbála ünnepekor pedig a szentségekhez kellett járulnia. Ha valamely tag megbetegedett, a társaság kincstárából segélyben részesült. A tagok külön ruháikban égő fáklyákkal vettek részt a körmeneteken, s ünnepekkor közös lakomát tartottak. A vallásos társulat valószínűleg főleg bányászokat tömörített,<sup>884</sup> ami Szent Borbála bányászok közti kiemelt tiszteletét bizonyítja.

A Szent Borbála-céhekről több információnk van. A kassai kereskedők céhének fennmaradt német nyelvű könyve beszámol arról, hogy az oltáruk Szent Borbálának volt dedikálva. A tagoknak kötelezően be kellett fizetniük viaszt gyertyára, emellett rendszeresen találkoztak a nagyobb szentek ünnepein. A könyv 1446-tól kezdődik, így ekkor már minden bizonnyal létezett az oltár.<sup>885</sup> Nagyszombatban a szücsök céhe volt Szent Borbálának dedikálva. A céh rendtartása 1505-ből maradt fenn latin és német nyelven, az 1606. évi kiegészítést pedig magyarra is lefordították, feltehetően egy céhmester személyes használatára. Az első artikulus szerint minden esztendőben a kántorböjtök vasárnapjain Isten dicsőségére Szent Borbála-oltáránál az elhunytak emlékezetére egy misét énekeltessenek. A második artikulus szerint a céhtagok és házas társaik vegyenek részt ezeken a miséken és imádkozzanak az elhunytak üdvösségéért.<sup>886</sup> Pozsony városában a tímárok konfraternitásáé volt a Szent Lőrinc-templom Szent Borbála oltára.<sup>887</sup>

Nehéz magyarázatot találni arra, hogy miért csak Szent Borbála és Szent Katalin tiszteletére szenteltek vallásos társulatokat és céheket. A válasz talán abban rejlik, hogy a városi, főként német lakosság körében alakultak ezen egyesületek, akik körében jóval népszerűbb volt Katalin és Borbála, mint például Margit. Ez a magyar anyanyelvi kódexekből is látszik, amelyekben szinte egyáltalán nem jelenik meg Szent Borbála (ld. 6.1.3. fejezet), így ő valószínűleg a magyar lakta területeken kevésbé lehetett népszerű. Szent Margit viszont úgy

---

<sup>883</sup> Magistrát mesta Spišská Nová Ves – Igló város magisztrátusa No. 275. 223. – régi jelzet. Ld. még: Illéssy J., *Igló kir. korona-és bányaváros levéltára*, 11–12.

<sup>884</sup> Žifčák, F., Spišská Nová Ves, 457.

<sup>885</sup> Kerekes Gy., A kassai kereskedő-céh, 342–352.

<sup>886</sup> Békési E., A nagy-szombati szücs-czéhnek, 369–375.

<sup>887</sup> Majorossy J., A polgári térhasználat elemei, 84.

tűnik, hogy a magyarok között volt népszerűbb, a német városi lakosság között a népszerűsége a 15. századra lehanyatlott.

#### **5.3.4. Zarándokok**

A vértanú szüzek ereklyéihez elzarándokoló magyarországi hívőkről kevés információnk maradt fenn. Csupán Szent Katalin sínai-hegyi ereklyéjéhez eljutó magyarokról rendelkezünk forrásokkal. Ez azzal magyarázható, hogy az ő ereklyéje nagyon jelentős volt, ráadásul beilleszthető volt a szentföldi zarándoklat programjai közé. Ezen felül tudjuk, hogy II. Ulászló király felesége, Anna velencei tartózkodása során leróta tiszteletét Szent Borbála ereklyéi előtt.<sup>888</sup>

A magyarországi zarándokok céljai között szerepelt a Szentföld is, egy ilyen távoli utazás esetén pedig Katalin sírját is gyakran meglátogatták az utazók. A zarándoklatok úticéljára a végrendeletekből lehet következtetni.<sup>889</sup> Nem sok adatunk maradt fenn, amelyben kifejezetten említik Katalin sírját is. Magyarországról a Szentföldre indulók általában tengeri utat választottak céljuk eléréséhez. Csáktornyai Lackfi István zarándoklatát már fentebb említettem (ld. 4.4. fejezet).

Felix Faber domonkos szerzetes leírásából kiderül, hogy a szentföldi zarándoklat időtartama lehetett akár csak néhány nap, ám arra is akad példa, hogy egy évnél hosszabb időt töltöttek ott. A magyarországi utazók valószínűleg inkább a rövidebb, szervezett útra mentek. Azok, akik a hosszabb utat választották és felkeresték Egyiptomot és Palesztinát is, a legtöbb esetben meglátogatták a nehezen megközelíthető Szent Katalin monostort is.<sup>890</sup> A fennmaradt források alapján úgy tűnik, hogy azok a magyarok, akik szentföldi zarándoklatra mentek, nem kifejezetten Katalin sírjához zarándokoltak, de ha már ilyen hosszú utat megtettek, nem hagyták ki ezt az ereklyét sem.

Faber leírásában fennmaradt, hogy útitársául szegődött egy magyar, név szerint Lászlai János.<sup>891</sup> Az erdélyi származású Lászlai János 1448-ban született, valószínűleg tanulhatott Pozsonyban és Bolognában, 1476-ban rokona, Geréb László erdélyi püspök hívhatta vissza Gyulafehérvárra kanonoknak.<sup>892</sup> 1483. június elején ment szentföldi zarándoklatra, Velencéből

---

<sup>888</sup> Wenzel G., II. Ulászló, 747.

<sup>889</sup> Csukovits E., *Középkori magyar zarándokok*, 34.

<sup>890</sup> Uo. 115.

<sup>891</sup> Tardy L., *Régi magyar követjárások Keleten*, 66.

<sup>892</sup> Sárközy P., „*Roma est patria omnium fuitque*,” 22.

indult hajóval, itt találkozott Felix Faberrel is, majd Ciprus és Rodosz érintésével érkezett meg. A szokásos célpontokon (Jeruzsálem, Betlehem) kívül meglátogatták Hebront és Gázát, valamint felkeresték Szent Katalin sírját is a Sínai-hegynél,<sup>893</sup> azonban erre csak 18-an vállalkoztak, mivel nehéz, küzdelmes sivatagi úton kell haladni ahhoz, hogy elérjék célpontjukat, és az út majdnem egy hónapig tartott. Felix Faber egyszer le is esett a nyergéből, Ahmed hajcsárnak kellett helyreraknia a csontjait.<sup>894</sup> Szeptember 22-én érték el a monostort, ahol néhány napot pihentek, majd 27-én indultak tovább Kairó felé,<sup>895</sup> azonban az út további veszélyeket rejtett, a vízhiány és a nagy hőingadozás miatt türelmüket veszítették, és rövidebb úton akartak célba érni, így a szomszédoktól csak az mentette meg őket, hogy meghallottak egy közeli oázisból hangzó tevébögést.<sup>896</sup> A templomban szokás volt, hogy a zarándokcsoportok egy költeményt fogalmazzanak Szent Katalinnak, amit aztán a falra akasztanak. Ebben felsorolják az együtt utazó zarándokok nevét, valamint Szent Katalint dicsérik és közbenjárását kérik, hogy épségben hazajussanak.

Vedd a koronát, szűzi élted halhatatlan díszét,  
Kérlek, mártír és hírneves Katalin,  
Fogadd, te szent a miattad felvállalt fáradságot,  
És kegyeskedj közbenjárni a tieidért, bár méltatlanok.  
Pannóniai az első, aki teljes szívvel tiszteleg előtted,  
János ő, a levita, a messzi Julia városából.  
Őt követi Félix, Ulm földjének dicsósége,  
Ő, aki kétszeresen szokta visszaadni az Úrnak a rábízott talentumot.  
Egyként követi őt a két Schömberg, Henrik és Gáspár,  
Amint látod, oly pár, mint Nisus és Euryalus.  
Frank nemzetség neveltje Marspach Zsigmond,  
Majd hatalmas Velsch Péter, Argentina városából.  
Ők azok, akik együtt érkeztek, hogy lássák

---

<sup>893</sup> A Jeruzsálem – Betlehem – Hebron – Gáza – Sínai lehetett a megszokott útvonal. Ld. Jacoby, D., *Christian Pilgrimage to Sinai*, 87.

<sup>894</sup> Tardy L., *Régi magyar követjárások*, 68.

<sup>895</sup> Csukovits E., *Középkori magyar zarándokok*, 116.

<sup>896</sup> Uo. 125.



Tiszteletre méltó tested, majd együtt kell haza is térniök  
Hatalmas tengernek és földeknek veszélyein át, és kérnek,  
Hogy mindnyájan megláthassák az otthoni oltárokat.<sup>897</sup>

Lászlai 1500 májusában kapott engedélyt, hogy második szentföldi zarándoklatára,<sup>898</sup> azonban nem ismerjük az útját, mivel nem maradt fenn róla beszámoló. Az útitársai Pannóniai Ferenc pécsi kanonok és Pesti Mátyás váci klerikus voltak.<sup>899</sup> Lászlai 1517-ben Rómába ment, ott halt meg 1523-ban.

Pécsváradi Gábort és Pásztai Jánost a ferences rendtartomány 1514-ben küldte ki a Szentföldre. Pécsváradi visszaemlékezése fennmaradt, ebben írt a Szent Katalin-monostor meglátogatásáról is, melyből 1516-ban üzték el a görög szerzeteseket, így a szent sírja elhagyatva állt. Pécsváradi arról is beszámolt, hogy Katalin ereklyéi az elűzött szerzetesek révén szétszóródtak a világban. Megemlékezett továbbá a Sínai-hegy csúcsáról is, ahova az angyalok elvitték Katalin testét Alexandriából, és ott őrizték háromszáz esztendőn át. Még Pécsváradi idején is lehetett látni azt a helyet, ahova benyomódott a szent teste. Később az egyik apát kinyilatkoztatást kapott, hogy vigye át a szent földi maradványait a monostorba.<sup>900</sup>

Tamásfi Albert szebeni áldozópap neve is fennmaradt, aki a szentföldi Szent Katalin monostort megjárván igyekezett Szent Katalin-temploma számára ereklyét szerezni.<sup>901</sup>

\*

A fejezet a tizennégy segítő szent kultuszából kiindulva bemutatta, hogy a 14. század második felére, 15. századra „újra felfedezték” a régi mártírokat, s hathatós közbenjárói szerepet tulajdonítottak nekik. A szentkultusz általános változása miatt sokkal nagyobb jelentősége lett a képeknek és a *sermó*knak, a szentek nemcsak az ereklyéiknél, hanem a szentképeik által is tudtak csodát gyakorolni. A tizennégy segítő szent mindegyike hathatós közbenjárói szerepéről ismert. Ennek a csoportnak a három női tagja Szent Margit, Szent Katalin és Szent Borbála. A *virgines capitales* tisztelete feltehetően úgy alakult ki, hogy ezen három szent kivált a csoportból

---

<sup>897</sup> Ford. Lázár Imre. Ld. Lázár I., Egy erdélyi zarándok Egyiptomban, 111.

<sup>898</sup> Balogh J., *Az erdélyi renaissance*. I. 189.

<sup>899</sup> Sárközy P., „*Roma est patria omnium fuitque*,” 22.

<sup>900</sup> Pécsváradi, *Jeruzsálemi utazás*, 171.

<sup>901</sup> Pásztor L., *A magyarság vallásos*, (1940) 95; Tóth-Szabó P., Magyarország a XV-ik század végén a pápai supplicatiók világánál, 337, 339.

és csatlakozott hozzájuk még egy női szent, aki leggyakrabban Szent Dorottya volt. Ebben az úgynevezett *Viereraltar* népszerűségének is szerepe lehetett, mivel itt a központi figurát (általában Szűz Máriát) leggyakrabban ez a négy szent veszi körül.

Az úgynevezett *Viereraltar* Sziléziából kiindulva jutott el Magyarországra, a Szepességben találunk rá számos példát. A vértanú szüzek tisztelete ebben a régióban kifejezetten népszerű volt, ami részben Szent Margit ereklyéjének köszönhető, de emellett az intenzív kulturális kapcsolatok és a nagyarányú német lakosság is szerepet játszottak benne. Ennek egyik legszebb kifejeződése Szent Dorottya legendájának lőcsei ábrázolása. Dorottya kultusza feltehetően a 14. század második felében jelent meg a régióban, de az egyedülálló terjedelmű ciklus mégis meglepetésként hat, mivel Szent Dorottya nagyarányú kultusza nem igazolható korábban. A 15. századra Szent Dorottya és Szent Borbála népszerűsége növekedésnek indult a városokban, amire bizonyíték a számos oltár, amelyeket a század folyamán alapítottak a meglévő Szent Katalin és Szent Margit patrocíniumok mellé. Szent Katalin és Szent Borbála tisztelete kiemelkedő volt a felvidéki bányavárosokban. A 15. századra egyre erősebb lett a hit, hogy Szent Borbála megóv a hirtelen haláltól, ami az ábrázolásaiban is megjelent: a németység gyakran jelenítette meg az erre utaló kehellyel és ostyával.

A fejezet kitért az ispotályok védőszentválasztására is. Az ispotályok tituláris szentjei tekintetében nem jellemző a változatosság: leggyakrabban Szent Antal, a Szentlélek vagy Szent Erzsébet a védőszentje ezen intézményeknek. Azonban számos ispotályt Szent Katalin vagy/és Szent Dorottya tiszteletére szenteltek. Véleményem szerint ez a két szent halála előtti ígéréssel magyarázható. Szent Dorottya speciálisan a szegényeket segítette, így kultusza egy szegényházban, amiként az ispotály funkcionált, érthető. Szent Katalin tisztelete az ispotályokban azzal magyarázható, hogy ő egy univerzális segítő volt, ezzel szemben Szent Margit és Szent Borbála szerepe túlzottan specializált volt: előbbi a szülő nőknek segített, utóbbi pedig a hirtelen haláltól óvott.

A vallásos társulatok és céhek tekintetében igyekeztem összegyűjteni az ismert magyarországi egyesületeket, amivel néhány helyen kiegészítettem az eddigi szakirodalmat. A négy fő vértanú szűz közül csak Szent Katalin és Szent Borbála tiszteletére dedikált testvérületekről tudunk, ennek feltehetően az lehetett az oka, hogy a városiasodott területeken nagyarányú volt a német lakosság, az ő körükben pedig mindkét szent kiemelkedő tiszteletnek örvendett, Szent Margit pedig kevésbé volt népszerű.

## 6. fejezet – Késő középkori legendák és ábrázolások

A fejezet a késő középkori magyarországi prédikációkról és legendákról, valamint a képzőművészeti ábrázolásokról fog szólni. A *sermók* és legendák tekintetében teljeskörű gyűjtésre törekedtem, mivel a fennmaradt kódexek száma ezt lehetővé teszi. Elsőként Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát prédikációgyűjteményét mutatom be röviden, majd a *virgines capitales* valamelyikének történetét tartalmazó anyanyelvi kódexekre térek át, és csak ezután elemzem szentenként a legendákat. Minderre azért van szükség, hogy láthassuk a kódexek használói körét. Például az óbudai klarissza kolostor kapcsán megfigyelhetjük, hogy bár az egyik kódexben nem szerepelt Szent Margit legendája, egy másikban viszont igen, vagyis a kolostorban olvasták a történetét. A szentek legendáinak elemzése azért is fontos, hogy érzékelhetőek legyenek a szövegek közötti különbségek. A középkor folyamán számos legendaverzió született az általam vizsgált vértanú szüzek történeteiből, ám a legnagyobb változáson mind közül Szent Katalin legendája ment át. Ennek az lehetett az oka, hogy a korai legendaverziók közül Szent Katalin fiatalkora és megtérésének a története volt a legkevésbé kidolgozva, így ahhoz lehetett új motívumokat kitalálni. Éppen ezért Szent Katalin késő középkori legendáit a megtérés-történet szempontjából fogom elemezni, míg a többi szentnél rövidebben fogom ismertetni a késő-középkori magyarországi legendaverziókat.

A művészettörténeti ábrázolások tekintetében azonban már nem törekedhettem teljeskörű áttekintésre, aminek két oka van: egyrészt a 15. századra nagyon megszorodtak a szentek ábrázolásai az egész országban, és úgy gondoltam, hogy a szentek *imago*inak az összegyűjtése meghaladja a dolgozat kereteit. Másrészt Radocsay Dénes a középkori táblaképekről és faszobrokról összegyűjtött korpuszai máig jól használhatóak.<sup>902</sup> Ráadásul a felvidéki, vértanú szüzeket ábrázoló táblaképekről a közelmúltban írt Kristina Potuckova,<sup>903</sup> az erdélyi oltárokról pedig Sarkadi Nagy Emese.<sup>904</sup> Radocsay Dénes falfestményeket bemutató könyvei váltak talán a leginkább meghaladottakká az adattárai közül, mivel számos új feltárás történt a közelmúltban is.<sup>905</sup> A vértanú szüzek legendáit bemutató falfestményekről szóló újabb kutatásokat ezért igyekeztem integrálni a dolgozatomba.

---

<sup>902</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*; Radocsay D., *A középkori Magyarország faszobrai*.

<sup>903</sup> Potuckova, K., *Virginité*.

<sup>904</sup> Sarkadi Nagy, E., *Local workshops*.

<sup>905</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország falképei*; Radocsay D., *Falképek a középkori Magyarországon*.

## 6.1. A késő középkori magyarországi legendák

A középkor második felére a vasárnapi evangéliumot magyarázó prédikációkon (*sermones dominicales*) túl divatosá váltak a szentekről szóló prédikációk (*sermones de sanctis*) is, amelyekben a szentek legendáit gyakran kiszínezték, aszerint, hogy éppen milyen példát akartak adni a szent életéből.<sup>906</sup> A ferences Temesvári Pelbárt által írott latin nyelvű mintapredikációk nagy hatást gyakoroltak a magyarországi szentbeszédre és az anyanyelvű legendákra. A szerző beszédeit az egyházi év liturgiája szerint rendezte sorba, általában egy-egy ünnepre négy *sermót* adva.<sup>907</sup> Három *sermógyűjteményt* adott ki *Pomerium Sermonum* cím alatt, ebből az első, 1498-ban a *Sermones de Tempore* volt, amely 171 prédikációt tartalmaz, amelyek a vasárnapok és az ünnepnapok rendje szerint követték egymást. A következő évben megjelent *Sermones de Sanctis* 211 *sermója* a szentek ünnepeit öleli fel, majd ugyanebben az évben jelent meg a *Quadragesimale*, mely tematikus rendben tartalmaz 50 prédikációt a bűnről, bűnbánatról és a tízparancsolatról.<sup>908</sup> Laskai Osvát ferences szerzetes prédikációgyűjteménye, a *Sermones dominicales* 124 *sermót*, a *Quadragesimale Bige salutis* 44 prédikációt tartalmaz. Mindkét mű 1498-ban jelent meg. A két szerző mintapredikációgyűjteményét számos alkalommal újra nyomtatták, ami nemcsak magyarországi, hanem európai népszerűségüket tükrözi.<sup>909</sup>

A 15. század második felétől jelentek meg a magyar nyelvű kódexek és indult meg a magyar nyelvű levelezés. Az anyanyelvű irodalom megszületése részben annak köszönhető, hogy az apácákat – akik gyakran nem tudtak latinul – jobban be akarták vonni a hitéletbe, ebben pedig jelentős szerepük volt a koldulórendeknek. Nem véletlen, hogy az anyanyelvi legendák leginkább domonkos és ferences apácakolostorokban maradtak fenn.<sup>910</sup> Az anyanyelvű kolostori irodalom megszületése azonban komplex kérdés. A kolostori fegyelmet megszilárdító reformmozgalom fontos tényező volt ebben, mivel ennek hatására vált szükségessé lefordítani olyan szövegeket, amelyek a helyes életmódra tanítják az apácákat. Emellett egyre inkább teret nyert a személyesebb vallásosságra való törekvés (amire feltehetően hatással lehetett a *devotio*

---

<sup>906</sup> Tarnai A., „A magyar nyelvet írni kezdik.” 82.

<sup>907</sup> Bárczi I., A tematika sokszínűsége Temesvári Pelbárt prédikációiban, 65.

<sup>908</sup> Kertész B., Two Hungarian Friars Minor, 63–64.

<sup>909</sup> Rozsondai M., Temesvári Pelbárt népszerűsége, 300–319; Borsa G., Laskai Osvát és Temesvári Pelbárt, 1–24.

<sup>910</sup> Kővári K., Alexandriai Szent Katalin verses legendája.

*moderna*). Mindezen felül az anyanyelv használatára való igény is megjelent, és egyre inkább terjedt az írásbeliség, a nyomtatás pedig lehetővé tette a könyvek gyorsabb áramlását.<sup>911</sup>

A magyar nyelvű kódexek közül csak kettő készült olyan szándékkal, hogy a legendáriuma az egész évet lefedje: az Érdy-kódex és a Debreceni kódex. Az Érdy-kódexet a Karthauzi Névtelen állította össze 1526 körül. A megcélzott hallgatósága laikus testvérek, szerzetesek és apácák voltak.<sup>912</sup> Beszédeihez fő forrása a *Pomerium sermonum*, a *Legenda Aurea* és a *Catalogus Sanctorum* volt,<sup>913</sup> de más munkákkal is kombinálta őket, például rendjének krónikáival és forrásaival.<sup>914</sup> Az Érdy-kódex a *virgines capitales* tagjai közül Szent Katalin, Szent Dorottya, Szent Margit és Szent Borbála ünnepére szóló beszédet tartalmaz.

A Debreceni kódex és a Kazinczy-kódex az óbudai klarisszákhoz a köthető. Ezen felül a hozzájuk tartozó Nagyszombati kódex tartalmaz két Szent Dorottya-hoz szóló imát.<sup>915</sup> A Debreceni kódex legalább két különálló kódexből lett összeállítva. Az első rész egy gazdag legendárium egynegyede (Szent Andrásról Gyümölcsoltó Boldogasszonyig) a 16. század első negyedéből. A második rész elmékedéseket és példákat tartalmaz, ezt 1519-ben fejezték be a Szent Katalin legenda végén lévő kis feladvány alapján. Ennek a résznek a címzettje egy Katalin nevű apáca lehetett, feltehető, hogy neki készült a Katalin-legenda és miatta szerepel a kódexben a Szent Katalinhoz szóló ima is.<sup>916</sup> A legendárium ma elveszett részében (a részletessége alapján) minden bizonnyal szerepelt Szent Katalin és Szent Margit ünnepe is. Szent Katalin és Szent Dorottya tisztelete szintén fontos szerepet játszott a közösségben, mivel a klarisszák Szűz Máriának szentelt templomában a 15. század derekán már állt Szent Katalinnak és Szent Dorottyanak szentelt oltár.<sup>917</sup> A Kazinczy-kódex 1526 és 1541 között készülhetett, a másolója feltehetően Lippai Ferenc volt, aki a Tihanyi kódex másolója is volt. A tevékenysége nem csupán a másolásra terjedt ki, hanem szerzőként és fordítóként is szerepe lehetett, a szövegeken szabadon változtatott. A kódex számos prédikációt és legendát tartalmaz, ezeknek fő forrása

---

<sup>911</sup> Lázis S., *Apácaműveltség Magyarországon*, 33–57, 85–138; Korondi Á., *Misztika*, 76.

<sup>912</sup> Bartók Zsófia szerint e kódexet összeállítója kinyomtatásra szánta, ám ezt a feltételezést a szakmai közönség nem fogadta el maradéktalanul. Bartók Zs. Á., *Az Érdy-kódex célközönsége*, 233–248; Madas E., *A Karthauzi Névtelen kódexe*, 549.

<sup>913</sup> Vargha D., *Codexeink legendái*.

<sup>914</sup> Legújabbban Bartók Zsófia foglalkozott az Érdy-kódex forrásaival. Bartók Zs. Á., *Az Érdy-kódex exemplumai*, 19–22.

<sup>915</sup> T. Szabó Cs., *Nagyszombati Kódex*, 757.

<sup>916</sup> Abaffy Cs. – Madas E. – Reményi A., *Debreceni-kódex*, 9; Lázis S., *Apácaműveltség Magyarországon*, 284; Horváth C., *Középkori legendáink és a Legenda Aurea*; Király Gy., *A Margit-legenda és rokonai*, 17–25; Timár K., *Adalékok kódexeink forrásaihoz*, 42–53, 169–184, 264–270.

<sup>917</sup> Gerevich L., *Budapest művészete*, 245.

Pelbárt és a *Legenda Aurea*. A Mária tisztelet központi helyet foglal el a kódexben. A Mária-ünnepek mellett például Szent Elek, Szent Anna, Szent Orsolya és a tizenegyezer szűz, Antiochiai Szent Margit, Barlám és Jozafát legendája szerepel benne.<sup>918</sup>

A Lázár Zelma-kódex egy ismeretlen helyen lévő klarissza konvent apácáinak készülhetett a 16. század első negyedében. A 190. lapon a Szent Brigitta-imádságnál az egyik másoló *Katerinaként* nevezi meg magát. A kódexet ferencesek írták feltehetően apácáknak, de olyan vélemény is felmerült, hogy beginák használták. A kódex elmékedéseket, példákat, legendákat és imádságokat tartalmaz. Szent Margit legendája a *Legenda Aurea*ban szereplő verzió fordítása.<sup>919</sup>

A Margit-szigeti domonkos kolostor apácái a fennmaradt kódexeik közül a Cornides-kódexből és az Érsekújvári kódexből tájékozódhattak a *virgines capitales* szentjeinek életéről. Valamint a Gömör-kódex (1516) tartalmaz még Szent Katalinhoz szóló imát, melyben kéri a szent közbenjárását, aminek köze lehetett ahhoz, hogy a kódex egyik feltételezett másolója Legény Kató volt.<sup>920</sup> A Sándor-kódex szüzességről szóló traktátusa Szent Katalin, Szent Margit és Dorottya példáján keresztül mondja el, hogy mennyivel jobb a szüzesség a házasságnál. Tudniillik haláluk után a szüzeket száz koronával koronázta Isten, míg a házasságokat csak harminccal.<sup>921</sup> A Cornides-kódexet Ráskai Lea, a kolostor könyvtárosa szerkesztette 1514 és 1519 között. A kódex két részből áll, az első *sermókat* tartalmaz, a második fele pedig legendagyűjtemény (Dorottya, Ágota, Julianna, Potentiana, Ilona, Visitatio Mariae, Antiochiai Margit, Praxedis, Bereck Jusztina, Nagycsütörtök, Lucia, Ágnes, Halottak napja).<sup>922</sup> A Szent Dorottya-legenda Temesvári Pelbárt *sermójának* fordítása. A Szent Margitról szóló beszédet Paratus szövege alapján készítette a fordító.<sup>923</sup> A kódexben szereplő szentek kiválasztása tükrözi az apácák igényeit: a vértanú szüzek tisztelete kiemelkedő. Az Érsekújvári kódex 1529 és 1531 között készült. A domonkos konventben másolt kódex mindössze az egyik, a leghosszabb részt másoló írnok nevét fedi fel: Sövényházi Mártáét. A kódexet közösségi használatra készíthették, gazdagon díszített volt és terjedelmes, tartalmára nézve vegyes. Az Érsekújvári kódex szövegeit latin nyelvből fordították magyarra, de a Katalin-legendának az eredetisége kiemelkedik a többi

---

<sup>918</sup> Kovács Zs., *Kazinczy-kódex*; Kovács Zs., F. Fráter munkái, 364–380.

<sup>919</sup> Abaffy Cs., *Lázár Zelma-kódex*, 13–14.

<sup>920</sup> Haader L. – Papp Zs., *Gömör-kódex*, 787.

<sup>921</sup> Pusztai I., *Sándor-kódex*, 89.

<sup>922</sup> Lázs S., *Apácaműveltség*, 296.

<sup>923</sup> Bognár A. – Levárdy F., *Cornides-kódex* 794.

szöveg közül. Madas Edit a kódexet vizsgálva megállapította, hogy annak szövegei meglehetősen heterogének, a devocionális irodalom minden fajtája megtalálható a kódexben, tehát nagyszámú olvasmánnyal rendelkezik. A véleménye szerint a kódex egy „hordozható könyvtár” volt. Ezt pedig azzal magyarázta, hogy a kódex készültekor, vagyis 1530 körül, a török sereg közelsége szükségessé tett egy hordozható könyvtárat, vagyis az apácák magukkal tudták vinni az olvasmányaikat, ha menekülniük kellett.<sup>924</sup>

### **6.1.1. Szent Margit**

Szent Margitról Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát két-két beszédet írt. Előbbi a prédikációiban dicsérte a szent szüzességét, azt, hogy elutasította a földi szerelmet, és hogy vállalta a szenvedést Krisztusért. A szüzesség és a mennyei szerelem fontosságának illusztrálására különböző auctorokat idézett, például Bernátot, Jeromost, Ágostont.<sup>925</sup> A második beszéd kiindulópontja Margit igazgyöngyhöz való hasonlatossága. A *sermo* hangsúlyozza, hogy miként a gyöngy, Margit is tiszta és gyönyörű, erkölcsös, alázatos, szelíd és fehér volt. A *sermo* végén Pelbárt azt is megjegyezte, hogy ha további beszédek szeretnének Margitról, akkor a többi szüzekről vagy özvegyekről írt beszédekből tájékozódhatnak.<sup>926</sup>

Laskai Osvát az első Margitról szóló prédikációjában hangsúlyozta Margit bölcsességét, gazdagságát, józan eszét, szépségét, mindezt a szüzesség szempontjából veszi sorra. A második *sermójában* kiemelte, hogy Margit rendelkezett az alázatosság, a mértékletesség, a fáradtságos munka, a tisztaság és Isten szeretetének erényeivel, amelyek meg is nyilvánultak Krisztus jegyesének az életében. Mindkét *sermóba* beleszótta a szent legendáját is.<sup>927</sup>

Az Érdy-kódex Margit-legendája Temesvári Pelbárt beszédeire és a *Legenda Aureára* megy vissza. A szentbeszéd hangsúlyozza a szüzesség, a lelki jegyesség, az alázatosság és a világ megutálása fontosságát. A beszéd ezután a szent legendáját a *Legenda Aureát* követve mutatta be. Míg Pelbárt a legendát a beszéddel vegyítve közölte, addig a Névtelen Karthauzi külön tárgyalja.<sup>928</sup> A Lázár Zelma-kódex textusa a *Legenda Aurea* egy részének fordítása és kis mértékben átdolgozása. A sárkányjelenetnél például azt állítja, hogy a sárkány meg akarta marni

---

<sup>924</sup> Madas et al., *Érsekújvári kódex*; Madas E., Az Érsekújvári Kódex mint a menekülő apácák hordozható könyvtára, 91–104; Haader L., Domonkosokhoz köthető középkori kódexek, 136–146.

<sup>925</sup> Pelbartus: Pomerium de sanctis, Pars aestivalis. Sermo XXV. De sancta Margaretha Sermo I. cum Legenda.

<sup>926</sup> Pelbartus: Pomerium de sanctis, Pars aestivalis Sermo XXVI.

<sup>927</sup> Osualdus de Lasco, *Sermones de sanctis*, sermo LVI., LVII.

<sup>928</sup> Volf K., *Érdy codex* II, 95–101; Király Gy., A Margit-legendá, 15.

Margitot, de a kereszt jelére elenyészett. A szent halálának időpontjául július 5-ét ír.<sup>929</sup> Orbán Imre szerint ez azzal magyarázható, hogy az ambroziánus liturgiából merített a kódex legendájának a forrása.<sup>930</sup> A Kazinczy-kódex Temesvári Pelbárt második beszédéből és a *Legenda Aurea*ból merített. Azonban a legendában az ördög szép ifjúként jelenik meg, a sárkányjelenet pedig kimarad.<sup>931</sup>

A Cornides-kódex szentbeszéde Szent Margit belső és külső szépségét állítja szembe, hangsúlyozza, hogy Olibrius a szüzet testi szépségéért szerette, míg az Isten a lelke szépségéért. Kiemeli, hogy a legfontosabb a szeretet, ami erősebb a halálnál. Tartalmazza azt a történetet, miszerint Salamon bezárta egy edénybe az ördögöket, de halálakor kiszabadultak; a sárkány általi elnyeletést pedig teljes egészében tartalmazza a kódex. A beszédet Paratus szövege alapján készítette a fordító.<sup>932</sup>

### **6.1.2. Szent Dorottya**

Az írásos emlékek arról tanúskodnak, hogy csupán a BHL 2324 terjedt el Magyarországon, minden valószínűség szerint a *Legenda Aurea* segítségével. A szöveg latin verziói a *Legenda Aurea* magyarországi példányaiban,<sup>933</sup> valamint Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát prédikációi után őrződtek meg. Mindkét ferences szerző csupán egy-egy prédikációt írt Szent Dorottyról a gyűjteményébe, ami arra utal, hogy köreikben Dorottya kevésbé volt népszerű. Pelbárt a *sermót* Szent Dorottya rózsacsodájával kezdte; a szerző a rózsát a szüzesség és a vértanúság metaforájaként használta, amely motívum végigvonul az egész beszéden. Például a rózsa édes illatát az Isten szemében való tisztasággal hasonlította össze. A *sermo* központjában a szüzesség áll.<sup>934</sup> Laskai Osvát beszéde abból a szempontból különbözik, hogy ez utóbbi kizárólag a szüzességre koncentrál. A *sermo* legnagyobb részében a különböző auktorok véleményét idézi a testi tisztaságról. Először osztályozza a különböző állapotokat: a házasság jó, az özvegyesség jobb, de a szüzesség a legjobb, majd érvelését megerősíti Ambrustól, Bonaventurától, Jeromostól és más szerzőktől vett idézetekkel. Mindkét szerző prédikációja után szerepel Szent

---

<sup>929</sup> Abaffy Cs., *Lázár Zelma-kódex*, 127–139; Lázs S., *Apácaműveltség Magyarországon*, 313.

<sup>930</sup> Orbán I., „*Ecce, iam vici mundum*”, 100.

<sup>931</sup> Kovács Zs., *Kazinczy-kódex*, 131–147.

<sup>932</sup> Bognár A. –Levárdy F., *Cornides-kódex*, 718–728; 794; Lázs S., *Apácaműveltség Magyarországon*, 296.

<sup>933</sup> Valószínűleg nem tartalmazta az összes 15. századi *Legenda Aurea* példány Dorottya legendáját. Sajnos nem tudtam az összeset ellenőrizni. Csapodi Cs. – Csapodiné Gárdonyi K., *Bibliotheca Hungarica*; Madas E., *A Legenda aurea a középkori Magyarországon*, 93–99.

<sup>934</sup> *De sancta Dorothea. Sermo cum legenda.*



Dorottya legendája, amely a *Legenda Aurea* kivonata.<sup>935</sup> Pelbárt kihagyta, hogy Szent Dorottya megszabadít a szegénységtől.<sup>936</sup> Osvát csak annyit említ meg, hogy aki Dorottyaéhoz imádkozik, azt a szent megszabadítja a szenvedéstől.<sup>937</sup>

A Debreceni kódex Szent Dorottya *sermójának* a fő forrása a *Legenda Aurea*, Petrus Natalibus *Catalogus sanctorum*-a, és a *Pomerium sermorum*. A szerző a Dorottya-napi prédikációt Pelbárt művére alapozta,<sup>938</sup> azonban lerövidítette és átszerkesztette a szöveget.<sup>939</sup> Szent Dorottya legendáját minden bizonnyal Temesvári Pelbárt szövege alapján (vagy közös forrásból) másolta, mivel mindketten kihagyták, hogy Szent Dorottya megszabadít a szegénységtől.<sup>940</sup> Ezzel szemben az Érdy-kódex Szent Dorottya-*sermója* a legenda elbeszélésekor tartalmazza ezt a részt, így forrása közvetlenül a *Legenda Aurea* egy példánya lehetett.<sup>941</sup> Az Érdy-kódex Dorottya-*sermójának* forrása ezenfelül Beauvais-i Vince *Speculum historiale*-ja és Boninus Mombritius *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum* című műve lehetett.<sup>942</sup>

A Cornides-kódex Dorottya-prédikációja Pelbárt szövegének a fordítása. A legendák mellett fennmaradtak Szent Dorottyaéhoz szóló imák is. A Nagyszombati kódex két ilyen imát tartalmaz. Az effajta szövegek a kódex utolsó részébe kerültek, közülük Szent Dorottya az egyetlen olyan szent, akihez ima szól. Az imaszövegben jóságos gyöngynek és tavaszi rózsának hívva kéri közbenjárását.<sup>943</sup> A legendákat drámákként is bemutatták a középkori Magyarországon, igaz, egyetlen ilyen mű sem maradt az utókorra. Egy forrás azonban beszámol arról, hogy 1523-ban diákok Dorottya-játékot adtak elő Eperjesen.<sup>944</sup>

### **6.1.3. Szent Borbála**

Szent Borbála életéről Laskai Osvát nem, csak Temesvári Pelbárt írt. Azonban ő is csak egy szentbeszédet adott az ünnepre, a prédikáció végén meg is magyarázta, hogy azért csak egyet írt, mert Borbálát itt nem tisztelik ünnepélyesen, ráadásul az ünnepe adventre esik, amikor más

---

<sup>935</sup> De sancta Dorothea virgine sermo XXVI.

<sup>936</sup> De sancta Dorothea. Sermo cum legenda.

<sup>937</sup> “In loco autem decollationis multum orans rogavit, ut qui eam invocarent, libarentur a tribulatione” De Sancta Dorothea.

<sup>938</sup> Abaffy Cs., *Debreceni kódex*, 13, 401–413.

<sup>939</sup> Lázs S., *Apácaműveltség Magyarországon*, 306.

<sup>940</sup> Abaffy Cs., *Debreceni kódex*, 413.

<sup>941</sup> Volf Gy., *Érdy codex*, 328–33.

<sup>942</sup> <http://sermones.elte.hu/erdy/>

<sup>943</sup> T. Szabó Cs., *Nagyszombati Kódex*, 757.

<sup>944</sup> Bálint S., *Ünnepi kalendárium*, II. 231.

prédikációk és legendák hangzanak el vasárnaponként.<sup>945</sup> Maga a szentbeszéd is jóval általánosabb: azt hangsúlyozza, hogy a szent megveti a testiséget, és a megváltást teljes szívből kívánja. Ezután nagyrészt a *Legenda Aurea* alapján közli a szent legendáját. A végén hangsúlyozta, hogy vannak olyan szentek, akiknek különleges közbenjárói szerepe van: ilyen Szent Borbála is, aki a rossz halál ellen véd; majd ezután idézte a szászöldi gróf történetét.<sup>946</sup> A Debreceni kódex beszéde azt hangsúlyozza, hogy aki megveti a világot, nem hajszolja a gyönyört és nem enged az ördögnek, miként Szent Borbála, az elnyeri az örök életet. Ezután nagyrészt a Petrus Natalibus *Sanctuariuma* alapján leírja a szent legendáját.<sup>947</sup> Ebben a verzióban nincs benne Borbála halál előtti ígérete, és a rossz halál elleni közbenjárói szerepe, de szerepel benne ereklyéinek korai története.<sup>948</sup>

Az Érdy-kódex beszéde részben Pelbárt szövegére épül. Szent Pál korinthusiakhoz írt levelével kezdődik, és a szüzesség és a tisztaság erényeit dicsőíti. A legendát a *Legenda Aurea* alapján közölte, de – miként Pelbárt – a Karthauzi Névtelen is csak a szász előkelő példáját sorolta fel.<sup>949</sup>

#### **6.1.4. Szent Katalin megtérése**

Szent Katalin legendája kezdetben csak a szent szenvedéstörténetét tartalmazta, csupán a 13–14. századtól kezdve terjednek el a *nativitasra* vagyis a születésére, és a *conversióra* vagyis a megtérésre vonatkozó részek. Szent Katalin megtérésének a szöveghagyománya meglehetősen bőséges és komplikált, mivel számos szöveg maradt fenn,<sup>950</sup> de ezek – kevés kivételtől eltekintve – kiadatlanok.<sup>951</sup> Az egyik első megtéréstörténet a 13. század utolsó negyedéből maradt fenn a legkorábbi népnyelvű Katalin-legendában, amelyet egy Clemence nevű apáca írt a barking-i

---

<sup>945</sup> „De sancta Barbara plures sermones non curavi applicare. Tum quia eius festum non colitur ubique sollemniter, tum quia cadit in adventu, ubi speciales sermones exstant dominicales fiendi, et legenda potest applicari, ut placet. Si quis autem de ea plures sermones exoptat, ad commune sanctorum recurrat, et de consimilibus festis sanctorum vel sanctorum, quae non solent generaliter ubique vel saltem in nostra provincia celebrari sollemniter. In hoc opere consimiliter procedam, ut scilicet saltem unicum sermonem aut saltem legendam solam inserere curabo, et hoc sufficiat.”

<sup>946</sup> Pelbartus de Themeswar, Pomerium de sanctis, Pars hiemalis Sermo V. De sancta Barbara virgine. Sermo cum legenda.

<sup>947</sup> Király Gy., A Szent Margit-legendá, 19.

<sup>948</sup> Abaffy Cs., *Debreceni kódex*, 55–65.

<sup>949</sup> Volf Gy., *Érdy kódex*, 222–231.

<sup>950</sup> BHL 1668c, 1669, 1669b, 1671, 1672, 1672b, 1672c, 1672e, 1672g, 1672k, 1672m, 1672p.

<sup>951</sup> Bronzini, G. B., *La Leggenda di S. Catherina d’Alessandria*, 416, 420. l.; Calvelli, L., *Cypriot Origins, Constantian Blood*, 363.

apátságban francia nyelven,<sup>952</sup> de valószínűleg 12. századi latin előzményre megy vissza.<sup>953</sup> Annyi azonban bizonyos, hogy a megtérést tartalmazó kéziratok a 13. század második felében, és a 14. században kezdtek elterjedni.

Alfons Hilka nagyszabású, majdnem egy évszázada megjelent tanulmányában három fő megtérés-verziót különített el. Az I. csoportba tartozó legendákban szerepel Katalin misztikus születéstörténete is: Costus ciprusi király már régóta vágyakozott örökös után, így népe jelenlétében ünnepélyes áldozatot mutatott be. Mivel a várt gyermek nem fogant meg, tanácsot kért egy Alphorius vagy Alphoncius nevű csillagióstól, akinek a leírása alapján elkészített egy aranszobrot, ami a feszület formáját vette fel. Miután a csillagjós útmutatásai alapján áldoztak, Costusnak gyönyörű leánya született, akit a jós javaslatára *Katherinának* neveztek el (*universalis deorum ruina*). Costust egy császár elleni összeesküvéssel vádolták meg, így Alexandriába mentek, ahol fény derült az ártatlanságára. Costus a halálos ágyán régenssé nevezte ki Katalint és megparancsolta neki, hogy csak olyanhoz mehet feleségül, aki egyenrangú vele. Katalin anyja a császár fiához akarta hozzáadni, de Katalinnak ez nem tetszett. Egyszer a birodalom határára kellett utaznia, azonban Katalin, az édesanyja és a kísérete eltévesztette az utat, így egy erdőben kellett éjszakázniuk. Másnap reggel megláttak egy kereszttel ékesített kunyhót, amelyben egy remete lakott. Katalin anyja elmondta a remetének, hogy a lánya visszautasítja a kérőket, a remete pedig megígérte, hogy segítségére lesz, s meggyőzi Katalint, hogy menjen férjhez. Katalin elmondta a remetének, hogy csak olyanhoz megy férjhez, aki szépségben, bölcsességben és nemességben egyenrangú vele, s tiszteletben tartja szüzi életét. A remete mutatott egy képet a Szűzről és a Gyermekről, ami felkeltette Katalin érdeklődését. Este a szobájában imádkozott a kép előtt, majd álomba merülve megjelent előtte a ragyogó szépségű Szűz karjában a gyermekével, ám a Gyermek nem tekintett Katalinra, hanem elfordult tőle. Az álom után a remete egy angyal parancsára megkeresztelte Katalint. A következő éjjel a szűz újból álmodt látott, s ekkor a Gyermek már elfogadta őt, és gyűrűvel eljegyezte. Ezek után a Gyermek kiszállt anyja karjaiból s megmutatta magát a Megváltóként, töviskoronával és a stigmáival. Katalin hűségéért felajánlotta számára a mennyei koronát. Felébredvén Katalin az ujján találta a gyűrűt, és elmondta a remetének, hogy mi történt vele, aki odaadta neki az evangéliumot. Anyja halála után egyedül igazgatta az országát. Az első

---

<sup>952</sup> Walsh, C., *The Cult of St Katherine of Alexandria*, 137–138.

<sup>953</sup> Katona L., *Alexandriai Szent Katalin legendája*, 11.

kéziratcsoportnak van egy olyan változata is (I/B), ami az eddig bemutatott szövegtől számos helyen eltér, ám alaptörténetük megegyezik. Olyan különbségek állapíthatók meg például, hogy Costus egy levelet kapott az uralkodótól; Katalin anyja sürgette a lányát, hogy menjen hozzá a császár fiához, vagy, hogy Katalin látomásában az anya és a gyermek mellett szerepelt a remete is. A történet végén már nagyobb változások olvashatók: például Krisztus megparancsolta Katalinnak, hogy térjen vissza a remetéhez, hogy az megkeresztelje, majd Katalin megkérdezte, hogy a keresztség megvásárolható-e. Hiányzik viszont az a rész, amikor Jézus szenvedő Krisztussá alakul át, illetve ebben a változatban az evangélium átadása is elmarad. A szöveg Katalint kifejezetten Ciprus úrnőjének nevezi.<sup>954</sup>

A II. csoportot alkotó legendákból teljesen hiányzik Katalin születésének története. Costus a ciprusi Constantinában (Salamina) élt, ám Maxentius elűzte, mivel megvádolták, hogy a perzsa királlyal összeesküvést sző ellene. Costus a családjával Alexandriába menekült. Apja halála után Katalin anyja férjhez akarta adni lányát a császár fiához, ámde a szűz ebben az esetben is csak egy hozzá méltó férfit lett volna hajlandó férjéül választani. Egy közeli remetelakban élő remete közbenjárására Katalin hamarosan megtért. Ebben a verzióban Krisztus parancsolja meg Katalinnak, hogy térjen vissza a remetéhez és keresztelkedjen meg.<sup>955</sup>

A III. csoport a Franz Spina által „tükörverzióknak” nevezett legenda.<sup>956</sup> A születés ebből a verzióból is hiányzik, ám Katalin tanultságát röviden említi. Sokan el akarták venni feleségül, ám ő továbbra sem volt hajlandó hozzámenni senkihez. Az anyja győzködte, hogy válasszon magának férjet, de ő egy tükörbe tekintve eldöntötte, hogy csak olyanhoz megy hozzá, akivel szépségben, nemességben és okosságban egyenlő. Így az anya azt javasolta, hogy a város szélén élő bölcs remetével találkozzanak. Ezt követően a történet leírja magát a megtérést: a remete Krisztust ajánlotta neki jegyesül. Mutatott neki egy fából készült képet Máriáról és a gyermek Krisztusról, és Katalin éjszaka álmában találkozott velük, ám Jézus visszautasította, mert Katalin nem volt keresztény. Másnap a remete segítségével megismerte a kereszténységet, és meg is keresztelkedett. Éjszaka Katalin újra álmodott, amelyben Jézus egy aranygyűrűvel jegyesévé fogadta. A remetétől – hasonlóan a I/B. kéziratcsoportéhoz köthető variánshoz –

---

<sup>954</sup> Hilka, A., *Zur Katharinenlegende*, 173–174.

<sup>955</sup> Uo. 174.

<sup>956</sup> Spina, F., *Die altöechische Katharinenlegende*.

Katalin megkérdezte, hogy megvehető-e a keresztvíz, mire a remete elmondta, hogy Krisztus oldalából folyik ez a forrás.<sup>957</sup>

Mint láthatjuk, az első két csoportban hangsúlyozták Katalin ciprusi eredetét. Lorenzo Calvelli szerint a 14. század első felében jelenik meg a Katalin ciprusi eredetére utaló változat,<sup>958</sup> amely Hilka szerint feltehetően Cipruson is születhetett meg.<sup>959</sup> Természetesen a három csoport változatain belül is vannak kisebb-nagyobb eltérések, illetve az egyes szereplők neveit is elhagyhatták, hozzáadhatták, illetve más verziókat is használhattak. Például Petrus de Natalibus 14. századi *Sanctorum*ában dátum szerint megadta a királylány életének eseményeit, valamint leírta, hogy apja, Costus alexandriai király öreg volt már, mikor leánya született. Maxentius római császár beleszeretett Katalinba és haddal fenyegette az anyját, ha nem adja hozzá a leányt, illetve említette a császárné – Faustina – nevét is. Frater Petrus itáliai ferences szerzetes már Katalin apjának az életét is részletezte, valamint a királylány megtérését is. Costus feleségét Sabinellának nevezte, aki férje halála után utazgatásba kezdett és találkozott egy Ananiás nevű remetével, aki megkeresztelte. Sabinella hazatérve férjhez akarta adni leányát, azonban az csak olyan kérőhöz volt hajlandó hozzámenni, aki méltó hozzá szépségben, okosságban és nemességben. Mivel ilyet nem talált, így anyja elkeseredésében a remetéhez fordult segítségért. Ezek után Katalin és az anyja álmot látott, melyben megjelentek a mártírok és hitvalló szentek, majd Jézus Krisztus is 25 éves csodálatos szépségű ifjú képében, akit már szívesen választott volna Katalin, azonban Jézus visszautasította, mivel még nem volt megkeresztelve. Ezek után elment a remetéhez, aki megkeresztelte, így a következő álmában Jézus már gyűrűvel eljegyezte. Mikor az ország nemessége megtudta, hogy Katalin csak Krisztusnak akar élni és Alexandriába menni, bevádolták Maxentius császáránál, majd innentől a legenda a *Passió*val folytatódik. Egy 1337-ban készült müncheni kézirat szerint Katalin anyja titokban keresztény volt, ezért rávette a lányát, hogy menjen a remetéhez, aki felkeltette az érdeklődését Krisztus iránt.<sup>960</sup> A bölcsnek pedig a különböző legendavariációkban más-más nevet adtak, megtalálható az Alphoncius, Alphorius, Alphorabius és a Macrobius név is.<sup>961</sup>

---

<sup>957</sup> Uo. 175.

<sup>958</sup> Calvelli L., *Cypriot Origins, Constantinian Blood*, 361–390.

<sup>959</sup> Hilka A., *Zur Katharinenlegende*, 174.

<sup>960</sup> Kardos Gy., *Alexandriai Szent Katalin cseh és magyar verses legendájának viszonya*, 20–22.

<sup>961</sup> Rajhona F., *Alexandriai Szent Katalin legendája*.

#### 6.1.4.1. Katalin bővebb legendája Magyarországon

Szent Katalin megtérésének hazai ismeretéről nem szöveges, hanem művészettörténeti források számolnak be elsőként. A 14. század első feléből ismert az első ábrázolása, a gelencei templom déli falán látható Szent Katalin legendaciklus tartalmazza a szent misztikus eljegyzését (8–9. kép).<sup>962</sup> Vásári Miklós – jelenleg Padovában található – 1343-ban készített<sup>963</sup> kétkötetes dekretális gyűjteményének<sup>964</sup> címlapján Szent Katalin életéből található meg négy jelenet (10. kép),<sup>965</sup> az első kettő a megtérést ábrázolja, a másik két illusztráció a keréketörés és a lefejezés jeleneteit mutatja be.<sup>966</sup> Természetesen a megtérést ábrázoló alkotások jelenléte nem jelenti automatikusan egy legendaváltozat szöveges ismeretét is, hiszen az ábrázolások képi hagyományra is épülhettek. Azt azonban valószínűnek tartom, hogy már korábbról ismert lehetett Szent Katalin bővebb legendája, mint az első szövegterv. A misztikus eljegyzés történetének Magyarországon a 15. század végétől maradt fenn szövege, ezeket legújabbban Korondi Ágnes vizsgálta monográfiájában.<sup>967</sup> Szent Katalin megtérésének a története Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát prédikációiban és három nyelvemlék-kódexben – az Érsekújvári,<sup>968</sup> Érdy-<sup>969</sup> és Debreceni kódexekben<sup>970</sup> – maradt fenn. A megtérés elbeszélése alapvetően hasonlóan épül fel mindegyik változatban, hiszen Pelbárt elbeszélése mindegyikhez alapul szolgált.

Pelbárt feldolgozásának a forrásai valószínűleg régebbi és újabb prédikációgyűjtemények, talán egyházatyák, antik szerzők és különböző breviáriumok szövegei lehettek, de valószínűleg a Katalin-*sermo* írásakor nagyobb szabadságot engedett meg magának.<sup>971</sup> Négy Katalin-beszéde Laskai Osvát prédikációgyűjteményéhez, az Érdy-kódex Katalin *sermójához* és az Érsekújvári és a Debreceni kódex legendájához is forrásul szolgált.<sup>972</sup>

Temesvári Pelbárt feldolgozásában részletesen tárgyalta Katalin születését: élt egy gazdag és hatalmas király Alexandriában, akit Costusnak hívtak, de hosszú idő óta hiába

---

<sup>962</sup> Jékely Zs., Saint Margaret or Catherine? 184.

<sup>963</sup> Körmeny K., Padova kánonjogi doktorai és kódexeik, 133–135.

<sup>964</sup> Padova, Biblioteca Capitolare, A 25, fol. 1r.

<sup>965</sup> Marosi E. – Beke L., *Magyarországi művészet 1300–1470 körül*, I. 11. kép.

<sup>966</sup> Szakács B. Zs., *A Magyar Anjou Legendárium képi rendszerei*, 153.

<sup>967</sup> Korondi Ágnes, *Misztika a késő középkori magyar nyelvű kolostori kódexirodalomban*.

<sup>968</sup> Madas E. et al., *Érsekújvári kódex 1529–1531*, 959–1105.

<sup>969</sup> Volf Gy., *Érdy codex*, 505–530.

<sup>970</sup> Abaffy Cs. – Reményi A. – Madas E., *Debreceni kódex*, 1021–1153.

<sup>971</sup> Katona L., *Alexandriai Szent Katalin legendája*, 21.

<sup>972</sup> Rajhona F., *Alexandriai Szent Katalin legendája*.

reménykedett a gyermekáldásban, mígnem megkérdezett egy Alphorabius nevű bölcset, hogy ő maga vagy a királyné hibájából nem születik-e utódja. A bölcst azt mondta, hogy gyermektelenségüknek az az oka, hogy rossz istennek áldoztak, így Alphorabius tanácsát követve öntettek egy feszületet és annak mutattak be áldozatot, miközben a többi bálvány összeomlott. A királyné nemsokára teherbeesett. Pelbárt legendaverziója szerint Alphorabius *historia ab Alforabio descripta* címen legendát is írt Katalinról, amelyben az szerepel, hogy Krisztus másodszor is megjelenik Katalin előtt és megígéri neki a mártírhalált.<sup>973</sup> Az Alphorabius név Pelbárt saját alkotása lehet, melyet az ismert arab bölcst nevének a hatására alkothatott. Katona szerint az Alphorabius név vagy a korábbi Alphorius verzióból eredhetett, vagy éppen a későbbi Alphorius, Alphoncius, Alphonsus és Macrobius korai alakja.<sup>974</sup> Alphorabius, vagyis Al-Farabi bizonyosan nem írt legendát Katalinról, így Rajhona Flóra szerint Pelbárt csak a legenda valamely keleti feldolgozására utalhatott.<sup>975</sup> Alphorabius szerepeltetése asztrológusként már csak azért is érdekes, mivel ő egyáltalán nem volt asztrológus. Ha a szerző szándéka az lett volna, hogy egy jelentős keleti csillagjóst szerepeltessen, akkor miért nem egy híres csillagjós, például Albumasar vagy Alcabitius nevét adta a bölcstnek?<sup>976</sup> Egyes legendaváltozatokban valóban egy igazi asztrológus neve szerepel a történet csillagjósaként (Macrobius). Hogyan magyarázhatjuk mégis Alphorabius szereplését a Pelbárt által írt beszédekben és a magyar nyelvű legendákban?

A kérdés megválaszolásához érdemes áttekinteni Pelbárt és az asztrológia viszonyát. Horváth Cyrill<sup>977</sup> és Szilády Áron<sup>978</sup> véleménye szerint Pelbárt a józan ésszel ellenkezőnek gondolta az asztrológiát. Újabban Zsoldos Endre bizonyította be, hogy valójában Pelbártnak csak az asztrológia egy fajtájával volt problémája, a többinek „lelkes híve” volt, és a *Rosariumban* számot is adott csillagászati ismereteiről, amelyet Krakkóban sajátított el. Zsoldos Endre Pelbárt csillagászati ismereteit vizsgálva megállapította, hogy a ferences szerző számos tekintélyre hivatkozott (Arisztotelész, Plinius, Albumasar, Alfraganus, Avicenna, Averroës és

---

<sup>973</sup> Rajhona F., *Alexandriai Szent Katalin legendája*.

<sup>974</sup> Katona L., *Alexandriai Szent Katalin legendája*, 41.

<sup>975</sup> Rajhona F., *Alexandriai Szent Katalin legendája*.

<sup>976</sup> Hálával tartozom Veszprémy Mártonnak, hogy felhívta erre a részletre a figyelmemet!

<sup>977</sup> Horváth C., *Temesvári Pelbárt és beszédei*, 165–166.

<sup>978</sup> Szilády Á., *Temesvári Pelbárt élete és munkái*, 32–33.

Alpetragius) ám a legtöbb esetben valószínűleg nem az említett szerzőket olvasta, hanem a forrása Beauvais-i Vince *Speculum maiusa* volt.<sup>979</sup>

Ez a téma szempontjából pedig azért fontos, mivel fellapozva Beauvais-i Vince említett művét feltűnik, hogy az enciklopédista az asztrológia és az asztronómia megkülönböztetésekor éppen Alphorabiust idézte.<sup>980</sup> Jelenlegi ismereteink szerint csupán a magyarországi legendákban fordul elő az Alphorabius név, a forrásul szolgáló és/vagy hasonló motívumokkal rendelkező legendákban az Alphoncius vagy Alphorius név olvasható (lásd az I. csoport legendáit). Vajon nem lehetséges, hogy Pelbárt Katalin-napi beszédeiben hiperkorrekcióval állunk szemben? Úgy vélem, Pelbárt a beszédek írásakor a forrásaiban találkozott a Katalin születését megjósoló csillagjós nevével, ám a véleménye szerint hibás Alphorius/Alphoncius formát kijavította az általa az asztrológia kapcsán gyakran forgatott Beauvais-i Vincénél szereplő tudós nevére.

A szent csodás születésének az elbeszélése után a történetek rátérnek arra, hogy a szülei halála után az immár egyedül uralkodó Katalin kísérettel járta az országot. A verses legenda tolmácsolásában ez így hangzik:

Ez szíznek szokása vala,  
Hogy egyedül nem jár vala.  
Vala huszonnégy leánnyal,  
És méganné vénasszonnyal.  
Vala kezel száz lovaggal  
És nagy sok vén jámborokkal<sup>981</sup>

Katalin a kíséretével elért egy remete-lakhoz, ahol a remetével beszédbe elegyedett

Nagy sok királfiak vótak  
Kik énutánam jártanak,  
És nagy soktúl követtettem,  
De még egyhez sem mentem,  
Mert atyám, ha lón ő halálán,  
Nekem ötöle úgy lón hagyván,  
Hogy soha férjhez ne menjek,  
Hanem ha ily bölcsset lelnék,  
Ily szépet és ily kazdagot,

---

<sup>979</sup> Zsoldos E., Temesvári Pelbárt csillagászati tudománya, 37–39.

<sup>980</sup> Vincentius Bellocensis: *Speculum Maius*, Liber 18. cap. 46. (287. oldal) A szerző Alphorabiusként említette, ami nyilván az Alpharabius torzulása.

<sup>981</sup> Madas E. et al., *Érsekújvári kódex 1529–1531*, 979. Az átírásban a könnyebb érthetőség kedvéért nem követtem a kiadást.



Mely bölcs, mely szép és kazdag én vagyok.<sup>982</sup>

A remete ezek után Jézus Krisztust ajánlotta jegyesül. Katalin az éjszakai látomásában találkozott Szűz Máriával és Jézussal, ám mivel ekkor Katalin még nem volt megkeresztelve, Jézus elfordult tőle. Csak megkeresztelkedése után, álmában részesült a misztikus eljegyzés kegyében. Az Érdey-kódexben a misztikus eljegyzést leíró lapokat kitépték a kódexből. Az Érsekújvári kódex esetében a legenda megszakadt a misztikus eljegyzést taglaló résznél. Csupán a Debreceni kódex tartalmazza teljes egészében a misztikus eljegyzést: Katalin előtt a szenvedő Krisztus jelenik meg, aki követésre szólítja fel a szüzet. Korondi Ágnes szerint csak a Debreceni kódex jelenete nevezhető misztikus felhangokkal tarkított elbeszélésnek, mivel a többi variánsban az eljegyzés csupán az élettörténet egyik csodás eseménye, nem pedig misztikus élmény.<sup>983</sup> Kérdés természetesen, hogy vajon a szenvedő Krisztus történetet Magyarországon hagyták-e ki a legendából, hiszen nem szükségszerűen kell szerepelnie minden verzióban ennek a jelenetnek, ahogyan a legendaváltozatok csoportosításánál már említettem. Szent Katalin legendái közül mindössze ezeket ismerjük írott verzióban a középkori Magyarországról. Az írott verziók vizsgálatából úgy tűnik, hogy a megtérésnek csak egy (fő)változata volt ismert az országban, amely nagyrészt megegyezett Hilka-féle I. csoport szövegével. A képi ábrázolások által megőrződött legendavariánsokra később térek ki.

#### 6.1.4.1.1 A verses legenda keletkezése

Szent Katalin magyar nyelvű verses legendája egyedi és nagy irodalmi értéket képvisel.

A legenda az Érsekújvári kódexben maradt fenn 4074 sorban. Mind a legenda latin eredetijének a szerzője, mind a magyar fordító az ismeretlenségbe burkolózik. Az Érsekújvári kódex szövegeinek a nagy része latin nyelvből lett magyarra fordítva, de a Katalin-legendának az eredetisége kiemelkedik a többi szöveg közül. Tartalmi vonatkozásait tekintve már egy kész művet ültettek át magyar nyelvre. Bizonyos, hogy volt latin eredetije a legendának, mivel pl. a latin *tormentum* szót „álgyú”-nak fordították le kínpad helyett (3479. sor).<sup>984</sup> Feltehetően a 15. század végén keletkezhetett a legenda. Jó ritmusú páros végű nyolcasokban íródott, folyamatos menetű, cselekményes történet elevenedik meg. A verselésnek a (feltehetően többszöri) másolás sokat ártott. A másoló, Sövényházi Márta leggyakoribb hibája az volt, hogy

---

<sup>982</sup> Uo. 985.

<sup>983</sup> Korondi Á., *Misztika a késő középkori magyar nyelvű kolostori kódexirodalomban*, 173.

<sup>984</sup> Kiss F. G., *Magyar nyelvű egyházi irodalom*, 83–89.

különböző elemekkel, kötőszavakkal, névmásokkal egészítette ki a sorokat, mivel az értelmi szempontot helyezte előtérbe, a formaival szemben. A legenda sorai párrímekkel kapcsolódnak.<sup>985</sup>

A verses legendát egy prolóógus előzi meg, majd a történet Katalin misztikus születését, keresztény hitre térését, végül a Maxentius császár alatti szenvedését beszéli el. A szöveg elrendezése arra utal, hogy hangos olvasásra volt szánva, így Katalin története példaként szolgálhatott azon apácák számára is, akik nem értették volna a latin szöveget. A történetnek kevesebb mint az egyharmada szól a szent megtérése előtti időszakról, a többi rész a szent szenvedéstörténetét beszéli el, különös hangsúllyal a bölcsekkel való vitára.

A magyar verses legenda *nativitas* részének fő forrása Temesvári Pelbárt *Pomerium Sermonum*ja. Korábban felmerült, hogy Pelbárt volt a szerzője a legendának,<sup>986</sup> de ezt a nézetet több mint száz éve hitelt érdemlően cáfolta Horváth Cyrill.<sup>987</sup> A magyar verses legenda számos helyen hasonlít a 13. század vége körül keletkezett cseh verses legendára, még ha nincs is közvetlen kapcsolat köztük, de azonos forrásokból dolgozhattak: a *Vulgata* és a *Legenda Aurea* bizonyosan forrása volt mindkettőnek, azonban jelentős eltérések találhatóak közöttük a bölcsekkel való vita kérdésében, így ennél a résznél biztosan eltérő forrásokat használhattak. A cseh verses legenda a budapesti–krakkói legendának (Budapesti Egyetemi Könyvtár 79. sz. legendája és a vele rokon krakkói egyetem 2039. sz. legendája) egy korábbi változatát használhatta, melyben a *nativitas* még nem szerepelt. Knust felvetette<sup>988</sup> a Petrus Dorlandus legendájának ('De nativitate, conversione et vita investissimae martyres beatissimaeque virginis Katherinae', Leuven, 1513) a szoros kapcsolatát a verses legendával, de ezt Katona Lajos a verses legenda forrásait elemző nagyszabású munkájában elvetette.<sup>989</sup> A *nativitas* fő forrása valószínűleg megegyezett Temesvári Pelbárt forrásával. A fentebbi elemzésem alapján bizonyos, hogy a verses legenda egyik forrása a Hilka által I. csoportnak jelölt legendavariánsnak egy példánya lehetett, amelyből kimaradt, hogy Costust árulással vádolták, illetve Krisztus megváltóként való megjelenése is. A magyar legenda pontos latin forrásának a kérdése a mai napig nem megoldott. Bár a magyar irodalomtörténeti összefoglalásban a fordító

---

<sup>985</sup> Madas E. et al., *Érsekújvári kódex 1529–1531*, 17–20.

<sup>986</sup> Szilády Á., *Temesvári Pelbárt élete és munkái*, 49–50.

<sup>987</sup> Horváth C., Pelbárt és a verses Katalin-legendája, 35–50.

<sup>988</sup> Knust, H., *Geschichte der Legenden der hl. Katharina*, 89.

<sup>989</sup> Katona L., *Alexandriai Szent Katalin*, 20.

tudatos szerkesztésének tekintik a születéstörténet és a mártíromság elválasztását,<sup>990</sup> feltételezésem szerint eredetileg két különálló legendát illesztett össze vagy a magyar fordító, vagy a latin eredeti szerzője. Erre utal legalábbis, hogy Szent Katalin szenvedéstörténete előtt egy második prológus van, amely címszavakban elismétli a szent addigi élettörténetét. A kéziratok megtéréstörténetekben szinte kizárólag külön, önmagában szerepel a megtérés, nem a passióval együtt, nagyon hasonlóan az Érsekújvári kódex legendájához. Tudatos szerkesztés esetén kérdéses, hogy miért volt szükséges a második prológus. Ugyanakkor az önálló szerkesztésre utal a remetétől való tanulásnak és az ötven doktor megtérítésének párhuzamos leírása.<sup>991</sup>

Mivel fentebb részletesen leírtam a születés és a megtérés történetét, ezért erre a továbbiakban nem térek ki. Katalin szenvedéstörténete szerint Maxentius császár Alexandriába érkezik, ahol pogány áldozatot rendel el. Katalin szolgálja kikémlélvén, hogy mi történik Alexandriában, jelenti a szűznek, hogy kínozzák a keresztényeket. Katalin számonkérte a bálványimádást a császáron, s megvallotta kereszténységét. A császár látván, hogy nem győzi le érvekben Katalint, a notáriusával leveleket irattatott s bölcseket hivatott a városba, majd folytatta az áldozást és börtönbe vetette a szüzet. Miután megérkeztek a doktorok, a császár megbízta őket Katalin érveinek legyőzésével. Katalint tömlöcében meglátogatja egy angyal, aki megövendöli, hogy a vitában felülkerekedik a bölcseken, akik megtérnek és szentté fognak válni. Katalint először a bölcsek kinevetik, s közlik, hogy ők már ismerik, amit a szűz mondani akar, de végül sikerül őket meggyőzni a különböző vitapontokban: a világ teremtéséről, Isten megtestesüléséről, Mária szüzeségéről, Krisztus kettős természetéről, a megváltásról. A vita leírása műveltebb olvasóközönséget feltételez, mivel a szerző a teológiai viták szakszókincsével fogalmazza meg a mondandóját, a bölcsek járatosak a hét szabad tudományban, valamint Katalin ókori bölcseket idéz. Bár kezdetben a bölcsek kinevetik Szent Katalint, s valóban igyekeznek megcáfolni a kereszténységgel kapcsolatos érveit, az összetett teológiai és filozófiai vitában Katalin kerekedik felül és meggyőzi őket. Korábban úgy gondolták, hogy a szabadgondolkodás jelent meg a a bölcsek érvrendszerében, de valójában ez csak a vita és a mű felépítésének a része.<sup>992</sup> Szent Katalin megtérésekor a remete Arisztotelészre hivatkozik, hasonlóan a pogány filozófusokhoz. Mészáros András véleménye szerint a remete az

---

<sup>990</sup> Kiss F. G., Magyar nyelvű egyházi irodalom, 83–89.

<sup>991</sup> Uo.

<sup>992</sup> Uo.

újplatonikusok által közvetített Arisztotelész-képet mutatja be, míg a bölcsek az Averroës-félét, Szent Katalin pedig Platón segítségével győz.<sup>993</sup> A bölcsek kereszténységre térése miatt Maxentius máglyahalálra ítéli őket, Katalin pedig biztosítja a doktorokat, hogy üdvözülni fognak, mert a keresztvizet a tűzhaláluk helyettesíti. A bölcsek halála egy olyan csodával jár együtt, hogy a ruhájuk, szakálluk nem ég meg, úgy tűnnek, mintha csak aludnának.

Mivel a bölcseknek nem sikerült megtéríteni a szüzet, a császár szép szóval próbálkozott, felajánlva a lánynak, hogy felesége után a második lesz, annak halála után magához veszi. Katalin visszautasította Maxentiust, mivel ő Krisztus jegyese. Az uralkodó büntetésként elrendelte Katalin kínzását. A császár közben elutazott, s meghagyta, hogy senki nem látogathatja meg Katalint tömlöcében. Ám a császárné álmot látott, amelyben Katalinnak angyalok adtak egy koronát, de azzal a császárnét koronázta meg. A látomás hatására Porphyrius (a bizalmasa) kíséretében meglátogatja a szentet, akinek a sebeit épp angyalok látják el. Ennek hatására mindketten megkeresztelkednek, sőt Porphyrius katonái is kereszténnyé válnak.

Katalin előtt megjelent Krisztus és megáldotta a szüzet. Ezután Maxentius maga elé hívatta és felajánlotta neki, hogy maga mellé veszi. Miután Katalin ezt visszautasította Thursates<sup>994</sup> azt a tanácsot adta a császárnak, hogy négy kerékből készítsen egy kínzószervezetet. Katalint a kerék elé vették, de imája hatására, nagy mennydörgés közepette leszállt egy angyal és összetörte a szervezetet, és négyezer pogányt ölt meg Thursatesszel együtt. Maxentius ekkor siránkozni kezd, mire a felesége elébe lépett és megvallotta kereszténységét. Erre a császár haragjában megkínzatta és kivégeztette a császárnét: melleit levágatta, nyakát elvágatta és temetetlenül hagyta. Ám Porphyrius titokban eltemette a testet, mire őt is halálra ítélte az uralkodó. Katalin továbbra sem volt hajlandó megtagadni a hitét, így a város szélére vitték, hogy lefejezzék. Halála előtt Katalin imádkozott az Úrhoz, hogy akik őhöz fordulnak, azokat meghallgassa, ne legyen ott éhség, halál, de uralkodjék a bőség. Erre egy mennybéli szózat válaszolt, megígérve, hogy teljesíti kérését és nyitva áll előtte a mennyeknek kapuja. Miután lefejezték Katalint két csoda is történt: a nyakából vér helyett tej folyt, a testét pedig az angyalok a Sínai-hegyre vitték.

Érdeemes kitérni arra, hogy a verses legenda szerzője mennyire részletesen ábrázolta a különböző szereplőket és az ő személyiségüket. Alapvető különbséget lehet észrevenni a

---

<sup>993</sup> Mészáros A., *Alexandriai Szent Katalin legendájának bölcseleti háttere*, I. 56–63, II. 43–52.

<sup>994</sup> A korai verziókban Chryasadamnak nevezték (Metaphrastes), Mombritiusnál Cusarsates, a Vulgátában Chursates. Katona L., *Alexandriai Szent Katalin*, 50.

keresztények és a pogányok reakciói között. Maxentius általában a neki nem tetsző helyzetekre dühvel reagál. A pogányok dühét általában rombolásként mutatják be: vagy úgy, hogy a pogány keresztény épületeket pusztít el, vagy keresztényeket kínoz.<sup>995</sup> Maxentius különböző kegyetlen kínzásokat eszelt ki a keresztényeknek. Például utasította a szolgálait, hogy kínozzák meg Katalint: „És, ti szolgálaim, ezt gyötörjétek,/ És igen szörnyen ezt verjétek,/ És gerebennel szaggassátok/ Ő testét, és ötet nagy erőssen tartsátok” (2965–2969).<sup>996</sup> A feleségének pedig azt mondta: „Azért ime hitem neköd: / Hogy nagy kénnal öletlek meg tegöd, / Ha szódat meg nem tagadod” (3663–3665).<sup>997</sup>

A keresztények reakciói, illetve a leendő keresztények teljesen különböztek a pogányokétól. Az ő legerősebb érzelmük a bánat volt amiatt, hogy még nem voltak megkeresztelve. A szövegben két példa található: az első Katalin megtérése, a második Maxentius feleségének a megtérése.

Katalin könyörgött és sírt a Szűznek, hogy láthassa Krisztust, de első alkalommal semmi nem történt. Ekkor „Ő sírtában elszunnyada,/ És elyetén álmat láta:” (1069–1070)<sup>998</sup>: két szent alak megjelent előtte, de Jézus ekkor még visszautasította Katalint, mert pogány volt. A következő napon megkeresztelkedett, s „Az kép előtt letérdeplék, / S őhozá így esedezők; / S esedőzván megfárada,/ S úgyan ottan elszunnyada,/ Esmég álmat láta mint azelőtt” (1319–1328).<sup>999</sup> De ekkor már Jézus egy gyűrűt adott neki, s a jegyesévé tette. Maxentius feleségének a megtérése hasonló módon van ábrázolva: „Így azt igen megkeváná,/ Hogy az szizet láthatná;/ De nem lel vala utat, / Hogymint tenné kevánatját:/ Kin ő igen búskodék,/ Hogy éjjel abban elaluvék./ És mikort volna ily bánatja,/ Álmában lén egy látatja” (3010-3017).<sup>1000</sup> A királyné látomásában Katalin fényes cellájában van, ahol látja a szüzet angyalokkal körülvéve. Ezek az angyalok hoznak egy koronát, amivel Katalin megkoronázta őt.

Érdekes és közös vonás mindkét történetben, hogy a szomorúság oka az volt, hogy már mindkettőjüket megérintette a kereszténység, de még pogányok voltak. Az álom mindkét esetben központi szerepet játszott, de nem ez okozta magát a megtérést. Katalin már korábban is tulajdonképpen keresztényként élt, és a születése előtti szertartáson a bálvány kereszté

---

<sup>995</sup> Jaritz, G., *The Destruction of Things*, 61–76.

<sup>996</sup> Madas E. et al., *Érsekújvári kódex 1529–1531*, 1065.

<sup>997</sup> Uo. 1089.

<sup>998</sup> Uo. 991.

<sup>999</sup> Uo. 999.

<sup>1000</sup> Uo. 1067.

változott. A császárné pedig Katalin hatása alá került, még mielőtt álmodni látott volna. A látomás a csúcspontja volt annak a folyamatnak, ami elvezetett a kereszténységhez és beteljesített egy bizonyos sóvárgást. Az álom csodaként tűnik elő, egyfajta isteni kinyilatkoztatásként. Katalin és a császárné azért érdemelte ki ezt az isteni kegyet, mert később mindketten mártírokká válnak. Az álom egy olyan vízió volt, amelyben a valóság és az álom keveredett.<sup>1001</sup>

Kereszténnyé válásuk után már nem keseregtek, hanem az érzelmeik a szentség tipikus jeleit tükrözik: nyugodtságot és nemességet.<sup>1002</sup> A kíntól sírás nélkül túrik. A Krisztus iránti szerelmük válik a legfontosabb érzelmmé. Ez a szerelem egy tiszta, magas szintű érzelem volt, összehasonlítva a pogányok testi szerelmével, vágyaival. Maxentius csodálta Katalin szépségét és bölcsességét, de mikor a szent visszautasította a közeledését, őrvönögni kezdett és megkínózta. Ezzel szemben amikor Jézus visszautasította a keresztleletlen Katalint, ő szenvedett, majd harcolt Krisztus szerelméért. Amint láthatjuk, a pogányok reakciói és érzelmei külsőségesek, felszínesek és azokat gyakran pusztítással fejezik ki. Ugyanakkor a keresztények érzelmei bensőségesek és spirituálisak. A legértékesebb módja a szerelem bizonyításnak szenvedni a keresztény hitért.

A legenda hősnője hogyan szolgálhatott modellként a domonkos konvent apácáinak? Mi volt a szerepe annak, hogy a legenda leírja a keresztények helyénvaló érzelmeit? A kérdések megválaszolásához nem árt feleleveníteni a történeti kontextust. A 14. század második felétől kezdődtek a török-magyar összecsapások, a 16. századra az oszmán sereg számos kulcsfontosságú erősséget elfoglalt. Bakócz Tamás esztergomi érsek kapott engedélyt keresztes hadjáratra, de a tervezett hadjárat a Dózsa-féle parasztháborúba torkollott. A növekvő török fenyegetés hatására Nándorfehérvár 1521-es eleste után a Nyulak szigeti domonkos konvent apácái el akartak menekülni Buda mellől, ám megtiltották nekik. 1526-ban menekültek el először, ám csak 1541-ben hagyták el végleg a konventet.

Ezek a körülmények talán megmagyarázzák, hogy a pogányok ellen fellépő, velük hitvitázó szűz legendája miért volt fontos az apácáknak. A kódex legendáit, így Katalin legendáját is feltehetőleg hangosan olvasták fel. Amellett, hogy a bölcsekkel való vita teológiai értelemben elmagyarázta, mintegy oktatta a hallgatóságot a kereszténység bonyolultabb kérdéseit, hittételeit illetően, Szent Katalin élete és mennyei szerelme például szolgált a török

---

<sup>1001</sup> Az álom és megtérés kapcsolatáról Jean-Claude Schmitt írt részletesebben. Ld. Schmitt, J.-C., *A zsidó Hermann megtérése*, 92–150.

<sup>1002</sup> Jaritz, G., *The Destruction of Things*, 61–76.

sereg által körülvett apácáknak, valamint bemutatta azt is, hogy mi a sorsa a Krisztus szerelméért meghalt szüzeknek.

## **6.2. Késő középkori ábrázolások**

Egy 15. századi pálos kódex miséjében visszatükröződik a vértanú szüzek közös tisztelete, csakúgy, mint a hatásos közbenjárói szerepük.

Istenem, Te, aki a legszentebb szüzeknek, Katalinnak, Dorottyának és Margitnak a vértanúság pálmáját [adtad], és a leginkább áldott Mária Magdolnát a bűntől a bocsánat felé fordítottad, biztosítsd, kérünk, hogy az ő szüzességük érdeme általi közbenjárásukkal még a bűneink nyomaitól is megszabaduljunk.<sup>1003</sup>

A liturgikus megjelenés mellett egyre több művészeti ábrázolás készült a vértanú szüzekről. Az 5.1.2. fejezetben már említettem az úgynevezett *Viereraltar* népszerűségét. A 3. táblázatban összegyűjtöttem azon magyarországi *Viereraltar*okat, amelyeknél a vértanú szüzek ábrázolásai veszik körbe a központi figurát az oltárszekrényben. Az 1390-es évektől kezdve huszonnyolc ilyen oltár maradt fenn, ebből huszonnégyet a 15. század közepétől fogva készítettek. Sajnos az esetek nagy részében nem azonosítható valamely figura, de tizenegy olyan oltár van, amelynél bizonyosan Szent Dorottya, Szent Katalin, Szent Borbála és Szent Margit veszi körül a központi figurát, általában Szűz Máriát. Vannak olyan oltárok is, ahol ez a négy szűz nem kizárólag Szűz Máriát (vagy Mária Gyermekkel ábrázolást) kíséri: Kisszebenben Keresztelő Szent János, Madonna és Szent Péter alakját, Bátán Jézus születését ábrázolják a középpontban. Sztankahermányon pedig a Szűz Mária mellett Szent Dorottya és Szent Katalin/Borbála alakja helyezkedik el közepén.<sup>1004</sup> Almakeréken Szűz Mária van a központban, de Szent Dorottya helyett Szent Ágnes/Ágota szerepel (55. kép). Malompatakon és Felsőerdőfalván pedig Szent Margitot Szent Magdolna helyettesíti, Szepeshelyen pedig Szent Ilona. A székelyzsombori Mária-oltáron Szent Katalin helyett Szent Orsolya szerepel.<sup>1005</sup>

---

<sup>1003</sup> “De sanctis virginibus Katherina. D. qui sanctissimis virginibus Katherine Dorothee et Margarethe martirij palmam et beatissime Marie magdalene crimum veniam concessisti pr. qu. ut earum interuenientibus meritis et castitatis gracia decorari et a peccatorum nostrorum vinculis mereamur absolui” Radó P. Mezey L., *Libri liturgici*, 173.

<sup>1004</sup> Radocsay, D., *A középkori Magyarország faszobrai*, 219.

<sup>1005</sup> Uo. 212.

Nem csupán az úgynevezett *Viereraltarok*on szerepelnek közeli kapcsolatban a vértanú szüzek Máriával. A szmercsányi Mária-főoltár (1480) középképe Szent Borbála és Szent Katalin között ábrázolja Máriát a Gyermekkel.<sup>1006</sup> Az oltárok belső tábláin, Mária-oltárokról lévén szó, gyakran Mária életéből szerepelnek jelenetek, a külső táblák pedig a Passiót ábrázolják,<sup>1007</sup> vagy más szenteket.<sup>1008</sup> A szentek ezen elrendezése, vagyis a szüzek közelsége a Szűzhöz, azt szimbolizálja, hogy közeli kapcsolatban vannak Máriával, ami hathatós közbenjárókká teszi őket.<sup>1009</sup> Amennyiben nem Mária-oltáron szerepelnek a szüzek, Szent Anna vagy egy másik vértanú szűz oltárán ábrázolják őket a leggyakrabban.<sup>1010</sup> A bártfai Szent Anna-oltáron (15. század vége) a Metterciát Szent Apollónia, Szent Dorottya, Szent Erzsébet és Szent Dorottya veszi körbe. A belső táblák Anna és Joachim életéből mutatnak be jeleneteket, a külsők pedig Szűz Mária életéből (56. kép).<sup>1011</sup> Stanley E. Weed úgy értelmezi a *virgines capitales* és Szent Anna, Szűz Mária és a Krisztus életéből való jelenetek közös ábrázolását, hogy a vértanú szüzek Krisztus jegyeseiként a „kiterjesztett” szent család tagjai voltak.<sup>1012</sup>

Arra is van példa, hogy Mária Magdolna oltárán szerepelnek a vértanú szüzek. A szentjakabfalvai Szent Magdolna-oltáron (1500–1510) Szent Dorottya, Szent Ágnes, Szent Katalin és Szent Borbála a belső táblákon van ábrázolva.<sup>1013</sup> A fentebb említett liturgikus szöveg és az oltárok bizonyítják Mária Magdolna közös ábrázolását a szüzekkel. Ez esetekben Mária Magdolna a bűnt és a bűnbánatot jelenítette meg a szüzesség mellett. A késmárki vértanú szüzek oltárán (1493) viszont csak vértanú szüzek vannak: középen Szent Borbála, Szent Katalin és Szent Margit alakja, a szárnyak belső oldalán pedig Szent Dorottya, Szent Apollónia, Szent Ágnes és Szent Orsolya alakját ábrázolták (31. kép).<sup>1014</sup>

---

<sup>1006</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 451.

<sup>1007</sup> Például a farkasfalvi Mária-oltár, a lócsei Havasboldogasszony-oltár, a lipótszentmiklósi Mária-oltár, nagyszalóki Mária-oltár. Potuckova, K., *Virginity*, 31–32; Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, passim.

<sup>1008</sup> Például a háromszlécsei Mária-oltár külső szárnyai Szent Apollóniát és Szent Katalint jelenítik meg. A Bakabányai Mária-oltár külső táblái pedig Szent Sebestyént, Szent Borbála halálát, Szűz Máriát, Szent Kristótot, Szent Egyedet, Szent Györgyöt, Szent Mihályt és Keresztelő Szent Jánost ábrázolják. Radocsay D., *A középkori Magyarország faszobrai*, 167–8; Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 261, 312.

<sup>1009</sup> Weed, S. E., *Venerating the Virgin Martyrs*, 1084.

<sup>1010</sup> Pl. Csütörtökhelyen.

<sup>1011</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország faszobrai*, 151.

<sup>1012</sup> Weed, S. E., *Venerating the Virgin Martyrs*, 1081.

<sup>1013</sup> A külső táblákon Mária Magdolna életéből szerepelnek jelenetek. Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 433–434.

<sup>1014</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 353–354.



A vértanú szüzeket ábrázoló oltárok leginkább a Felvidékről, és kis számban Erdélyből maradtak fenn, ami azt a csalóka képet mutathatja, hogy ezek a szentek csupán a királyság északi részén voltak népszerűek. Azonban az efféle vagy hasonló képek minden bizonnyal voltak az ország más területein is (még ha nem is akkora számban és nem feltétlen szárnyasoltárokon), ahogy a már említett erdélyi példák (falfestmények és táblaképek) bizonyítják. A berethalmi Mária-oltár egyik táblaképén a *virgines capitales* ábrázolják (57. kép),<sup>1015</sup> a csíkszentléleki plébániatemplom egyik oltárán Szent Dorottya, Szent Katalin és Szent Borbála szerepel,<sup>1016</sup> a csíkcsatószegei Szűz Mária-oltár külső tábláin pedig nyolc vértanú szűz szerepel, köztük a *virgines capitales*.<sup>1017</sup>

### **6.2.1. Legendaciklusok falképeken és táblaképeken**

A fennmaradt 15. századi falképek a *virgines capitales* szentjei közül csupán – nem számítva a 14–15. század fordulóján keletkezett lőcsei Dorottya-ciklust (ld. 5.2.1. fejezet) – Szent Katalin legendáját ábrázolták. Kivételt jelenthet a kászonimpéri ciklus, ahol egy ismeretlen női szent, valószínűleg Szent Katalin vagy Margit legendáját jelenítik meg.<sup>1018</sup> Szent Katalin legendáját jelenítették meg Máramarosszigeten (ez mára elpusztult), Szászfenesen, Somogyomon, Darlacon. Ez utóbbi kettőről (és a korábban tárgyalt homoróddaróci falfestményről) a közelmúltban kiváló tanulmányt írt Gaylhoffer-Kovács Gábor.<sup>1019</sup>

Máramarossziget Szent Imre tiszteletére szentelt templomában ábrázolták Katalin legendáját (15. század), és ugyan a templom 1859-ben leégett, így az 1860-as években lebontották, szerencsére készültek a falképekről másolatok és leírások.<sup>1020</sup> Ezek a Kulturális Örökségvédelmi Hivatal tervtárában, az Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárában és a szigeti gyülekezetnél fennmaradtak, így a ciklus részben rekonstruálható (58–59. kép). Szilágyi István hét jelentet írt le,<sup>1021</sup> az elsőt az öreg Maxentius egy bálvány előtt imádkozik, mögötte a koronás Katalin, majd a leendő mártír szűz a fiatal császár előtt áll, kezében könyvvel. A

---

<sup>1015</sup> Sarkadi Nagy, E., *Local Workshops*, 128–31.

<sup>1016</sup> Uo. 141.

<sup>1017</sup> Uo. 149.

<sup>1018</sup> Falképeken látható Katalin vagy Margit legendája: 1. álló női szent 2. feje fölé kardot emelnek, lelkét angyal viszi a mennybe 3. valószínűleg Szent György. ld. Jékely Zs. – Kiss L., *Középkori falképek Erdélyben*, 134; Lángi J. – Mihály F., *Erdélyi falképek*, 50.

<sup>1019</sup> Gaylhoffer-Kovács G., *Alexandriai Szent Katalin*, 287–322. A szerzőnek ezúton is köszönöm, hogy a képeit a rendelkezésemre bocsátotta.

<sup>1020</sup> Jékely Zs.: *Máramarossziget elpusztult falképei*, 326.

<sup>1021</sup> Szilágyi I., *A máramarosi falfestésekről*, II. CCXLII–CCXLIV; János M., *Színek és legendák*, 32.

sekrestyeajtótól jobbra a szent előtt térdeplő donátort ábrázolták. Majd Katalin lába alatt a császár összekuporodva helyezkedik el,<sup>1022</sup> Katalin jobb kezében kard, baljában kerék. E fölött a töredékes festményeken kínszenvedését és a tudósokkal folytatott vitáját mutathatták be. A bal szélén a mártír lelkét egy kendőben egy angyal viszi a mennybe, így alatta a kivégzést ábrázolhatták. A homlokív alatti mezőben pedig az a jelenet lehetett, amikor az angyalok Sínai-hegyre vitték a testet.<sup>1023</sup> Egy jeleneten Katalin angyalok általi tanítását ábrázolták.<sup>1024</sup> A képeket részletesebben Szilágyi István vizsgálta, aki a legendákat egy 1399-ben befejezett breviárium segítségével elemezte, melyet a szigeti református közösség könyvtárában talált. A breviárium Szent Katalin-officiumának a forrása nem kizárt, hogy a *Legenda Aurea* egy másolata lehetett.<sup>1025</sup>

Somogyom templomának középkori patrocíniuma Szűz Mária volt, a hajó északi falát falfestmények takarták, amelyen Szent Katalin legendája (60–61. kép)<sup>1026</sup> mellett talán Szent Péter mártírhalála, Köpönyeges Madonna és Mihály arkangyal látható.<sup>1027</sup> A legendaábrázolás részletessége a történelmi Magyarországon is egyedülálló, olyan jeleneteket tartalmaz, melyek nem szerepelnek a *Legenda Aurea*-ban. A képek érdekessége, hogy abban a jelenetben, amikor a pogány áldozatot ábrázolják, Katalin kísérettel vonul be a templomba, így is mutatva királyi származását, mely itáliai sajátosság (számos motívum egyezik Altichiero da Zevio padovai Katalin freskóival [1378/1379–1384]). A filozófusokkal folytatott vitájakor pedig úgy helyezik el Katalint, mintha tanítana, ami azért jelentős,<sup>1028</sup> mert Nyugat-Európából mindössze négy ilyen ábrázolás maradt fenn.<sup>1029</sup> További, ritkán ábrázolt jelenet a megtért császárnő angyalok általi koronázása, amely valószínűleg nem képi hagyományra megy vissza. Ez a legendaelem Metaphrastesnél jelenik meg,<sup>1030</sup> de a magyar nyelvű verses legenda is tartalmazza (vagyis a

---

<sup>1022</sup> Ehhez hasonló ábrázolás található Szalárdon és Liptószentmárián ld. Jékely Zs. – Lángi J., *Falfestészeti emlékek*, 215.

<sup>1023</sup> Jékely Zs. – Lángi J., *Falfestészeti emlékek*, 215.

<sup>1024</sup> Jékely Zs., Máramarosziget, 334.

<sup>1025</sup> Szilágyi I., A máramarosi falfestésekről; Jánó M., *Színek és legendák*, 32.

<sup>1026</sup> Jelenetek: 1. a pogány áldozat visszautasítása, 2. disputa, 3. a bölcsek halála, 4. Katalin ostorozása (?), 5. a császárné és Porphyrius megtérése, 6. a császárné és Porphyrius kivégzése, 7. kerécsoda, 8. Katalin lefejezése, (?) és lélekvitel (?) (hiányzik Katalin temetése). ld. Gaylhoffer-Kovács G., Alexandriai Szent Katalin, 300.

<sup>1027</sup> Gaylhoffer-Kovács G., Alexandriai Szent Katalin, 295.

<sup>1028</sup> Uo. 308.

<sup>1029</sup> Schill, P., *Ikonographie und Kult der heiligen Katharina*, 148.

<sup>1030</sup> Gaylhoffer-Kovács G., Alexandriai Szent Katalin, 308; Schill, P., *Ikonographie und Kult der heiligen Katharina*, 173.

megtérés I. változata ld. 6.1.4. fejezet).<sup>1031</sup> További érdekesség, hogy a freskók a kerécsoda részeként is ábrázolják a bálványok ledöntését, amit esetleg Dorottya legendájából kölcsönzött a szerző. Ezek a jelenetek stílusban hasonlóságot mutatnak a szászfenesivel, valamint a kerécsoda kompozíciója is megegyezik, azonban a szászfenesi templom freskóciklusa<sup>1032</sup> még nincs feltárva, így nem lehet teljes összehasonlítást végezni.<sup>1033</sup> Az eddigi feltárások alapján a déli falon az ablaktól keletre lehet látni Katalin kerek általi kízását, majd a diadalív falán a lefejezését, a mártíromságának a jelenetei ezután folytatódhattak.<sup>1034</sup>

Darlacon a képi ábrázolás stílusa erőteljes keleti hatást mutat, azonban magának a legendának az ábrázolása a nyugati hagyományt követi (62. kép). A déli falon lévő falképet a 15. századra vagy a 16. század elejére lehet datálni. A ciklus képei a *Legenda Aurea*t követik, azonban például a bölcsekkel való vita ábrázolása hiányzik. Ez esetben azonban inkább arról lehet szó, hogy még nem került elő, mert kevésbé hihető, hogy az egyik legfontosabb jelenetet ne ábrázolták volna.<sup>1035</sup> Különleges a darlaci ciklusban, hogy Katalin kízását két jelenetben is ábrázolják: oszlophoz kötve karmos botokkal, valamint a földön fekvő szentet bottal ütlegelve

---

<sup>1031</sup> „Mert ez éjjel en ágyamban,  
Mikort valék jobb álmamban,  
Hát immár az temlecebe vagyok,  
És ott ilyen dolgot láték:  
Az setét temlec hát fényes  
És a szíz annál sokkal fényesb.  
Hát vele vannak angyalok,  
És ott ilnek vén jámborok,  
Ezök ötet vigasztalván.  
Mondám hogy vala oly fényesség,  
Hogy en reá nem nézheték.  
Mikort a szíz engem láta,  
Ottan a nevemen szólítta,  
És egyiktől egy koronát vén,  
És azt mikoron nekem adá,  
Kit szépséggel fejemben tón,  
Hát szóval nekem azt mondá:  
Ím teneked az úr Krisztus  
És mennybeli dicső Jézus  
Egy fényes koronát köldett,  
És vele dicsőséget és szörzett.” ld. 3041–3061. sor

<sup>1032</sup> A templomban a keresztrefeszítés jelenetei találhatóak még meg. Katalin kízását a kerekkel és az öt megmentő angyalokat a déli falon ábrázolják, a diadalíven pedig lefejezését és lelkének mennybevitelét lehet látni. ld. Lángi J. – Mihály F., *Erdélyi falképek és festett faberendezések*, 98–99.

<sup>1033</sup> Gaylhoffer-Kovács G., *Alexandriai Szent Katalin*, 308.

<sup>1034</sup> Weisz A., *Szászfenes*, 245–247.

<sup>1035</sup> Jelenetek: (hiányzik az első néhány: a pogány áldozat visszautasítása, Katalin Maxentius előtt és a disputa) 1. a bölcsek kivégzése, 2. Katalint Maxentius előtt ostorral kínozzák, 3–4. Katalint ostorral kínozzák, 5. Katalin megerősítése a tömlöcben, 6. kerécsoda, 7. Katalin lefejezése, 8. lélekvitel, 9. Katalin temetése. ld. Gaylhoffer-Kovács G., *Alexandriai Szent Katalin*, 300.

– ez a nyugati hagyományban ritka ábrázolásmód. Valamint angyal helyett Isten lenyúló kezével jelezték az égi támogatást, a kerékcsoda ábrázolásakor pedig a kerék egy angyali intésre, nem pedig erőteljes-erőszakos rombolás hatására törik össze. Ezek a motívumok az ikonfestészettel mutatnak párhuzamokat.<sup>1036</sup> További érdekesség, hogy a darlaci falképek alexandriai temetést ábrázolnak, amelyre csak egy montecassinói kézirat legendaváltozatában van utalás, a többi verzió szerint Katalin testét az angyalok a Sínai-hegyre szállították.<sup>1037</sup>

A táblaképek esetében már szerencsésebb helyzetben vagyunk, mivel fennmaradt Szent Katalin, Szent Borbála és Szent Margit legendáját is ábrázoló ciklus.<sup>1038</sup> Feltehetően létezett Szent Dorottya-legendát ábrázoló táblakép is, azonban ilyenek nem maradtak fenn, csupán a zólyomszászfalvi Szent Zsófia-oltár (1440) belső táblái ábrázolnak Ágota, Zsuzsanna, Orsolya és Dorottya legendáiból jeleneteket, Dorottyának a vesszőzését festették meg.<sup>1039</sup> A magyarországi táblaképfestészet első emlékei a 14–15. század fordulójáról származnak a Felvidékről, valószínűleg voltak korábbi alkotások is, de azok mára elpusztultak.<sup>1040</sup>

Szent Margit legendaciklusa csupán egy szárnyasoltáron őrződött meg, a malompataki Szent Margit-templom főoltárán (1515–1520). Az oltárszekrényben Szent Margit szobra van, körülötte négy női szent (ld. 5.3.2. fejezet), a belső táblákon négy jelenet található Szent Margit életéből: (1) Margitot juhlegeltetés közben meglátja Olibrius (2) Margit kínzása egy üstben (3) Margit előtt megjelent az ördög sárkány képében, de a kereszttel elűzte (4) Margit lefejezése, mellette a donátor (49–54. kép).<sup>1041</sup>

A bártfai Szent Borbála-szárnyasoltár (1450–1460) oltárszekrényében Szent Borbála helyezkedik el középen, körülötte vértanú szüzek. A belső táblákon a Királyok imádása után Szent Borbála életéből látható három jelenet: (1) Szent Borbála kínzása, (2) Szent Borbálát Dioskuros felfedezi, (3) Szent Borbála lefejezése (38–40. kép).<sup>1042</sup> A Királyok imádása meglehetősen idegen a Borbála-legendától, így feltehető, hogy az oltár restaurálásakor került egy másik táblakép helyére. Szent Katalin oltáraként is szokták azonosítani az oltárt, az

---

<sup>1036</sup> Gaylhoffer-Kovács G., *Alexandriai Szent Katalin*, 315.

<sup>1037</sup> Erre a képi ábrázolásra két itáliai párhuzam van ld. Uo. 320.

<sup>1038</sup> A magyarországi táblaképekről összefoglalva ld. Endrődi, G., *Winged Altarpieces*, 193–209.

<sup>1039</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 461.

<sup>1040</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 44.

<sup>1041</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 386–387; Radocsay D., *A középkori Magyarország faszobrai*, 197; Gerát, I., *Legendary Scenes*, 261–262.

<sup>1042</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 263; Radocsay D., *A középkori Magyarország faszobrai*, 151.

oltárszekrényben lévő figura attribútumai alapján (kard, könyv, és az ellenfelén tapos, a tornyot későbbi hozzátoldásnak gondolják).<sup>1043</sup> Ám ezek az attribútumok – a tornyon kívül – általánosak: Borbálát is ábrázolják könyvvel, karddal és még az ellenfelén taposva is.<sup>1044</sup>

A besztercebányai Szent Borbála és Szent Jeromos-oltár (1509) oltárszekrényében Szűz Máriát Szent Borbála és Szent Jeromos alakja veszi körül. A külső táblákon Szent Borbála életéből találhatóak meg jelenetek (illetve Pál, Júdás, Thadeus, Tamás? és Ilona, Longinus? és Erzsébet ábrázolása). Ezeken (1) Borbála ledönti a bálványokat, majd (2) lefejezik. A bálványok ledöntésének jelenete különleges (45–47. kép). A szent kezében kalapács van, ami arra utal, hogy maga akarja saját kezével ledönteni a bálványokat. Emellett a háttérben (kép a képben) látható a büntetése is cselekedetéért, ami a hősiességét hangsúlyozza.<sup>1045</sup> Márkfalván (1517) a Szent Anna-főoltár belső szárnyain két jelenet foglalkozik Szent Anna életével, másik két jelenet pedig Szent Borbála életéből mutat be két epizódot (1) Borbála vitája az apjával a fürdőház előtt, amiért az három ablakot vágatott a Szentháromság tiszteletére az épületre (2) Borbála lefejezése (63–64. kép).<sup>1046</sup>

Katalin legendaciklusa fennmaradt Bártfán, Báton (ld. 6.2.1.1. fejezet), Berkiben, Csütörtökhelyen, Lőcsén, Pónikon és egy ismeretlen helyen (feltehetően a Szepességben vagy Sáros megyében).

A bártfai Vir Dolorum oltárán (1500) megtalálható Katalin legendaciklusa (41–44. kép). Képei különböznek a megszokottól, mivel a csukott oltárnál látszó képekről hiányzik Maxentius. Az első kép (1) Katalin vitáját mutatja a filozófusokkal, akik körül állják, ő pedig föléjük tornyosul, nyitott könyv van nála, és magyarázó gesztikulációval ábrázolják. (2) A megtért filozófusok máglyán égnek, két néző elfordul a látványtól, közben egy fehér ruhás angyal lebeg a leendő mártír fölött. (3) A harmadik képen a kerék látható, ami stabil eleme a legendájának. (4) A hóhér leveszi kardját, megragadja Katalin haját és feltűnik egy angyal. Az oltár predelláján ábrázolják Szent Erzsébetet, Kunigundát, Orsolyát, Apollóniát és Borbálát.<sup>1047</sup>

A csütörtökhelyi (1490, ma nagyturányi) oltáron Katalint karddal, lábánál Maxentiusszal ábrázolják, Borbála, Margit, Dorottya és Orsolya kíséretében. A nyitott

---

<sup>1043</sup> Buran, D., *Gotika*, 706.

<sup>1044</sup> LCI V. 304–311.

<sup>1045</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 282; Radocsay D., *A középkori Magyarország faszobrai*, 157; Gerát, I., *Legendary Scenes*, 242–243.

<sup>1046</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 388; Gerát, I., *Legendary Scenes*, 283.

<sup>1047</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 388; Potuckova, K., *Virginity*, 39.

oltárszárnyaknál a hívők láthatták Katalin életének négy legfontosabb eseményét: (1) Középen trónon ül, közben hitvitát folytat a filozófusokkal. (2) Kínzása, félig lefejezett teste egy faszerkezeten függ, húsát tépik és korbácsolják, közben a csuklóját zsinórral rögzítik (3) A késekkel teli kerék – mellyel gyötörnék – leesve kínzóit öli meg. (4) Katalin lefejezése Maxentius és tanácsadói előtt (65–68. kép). A kínzás jelenténél részt vesz Maxentius felesége is. Feltűnik a jeleneteken egy-egy angyal is, de az angyal csak a kerék szétzúzásakor avatkozik közbe. A képeken lehet látni azt, hogy a csúfságot és a gonoszságot összemossák, a kínzók kifejezetten rútak.<sup>1048</sup> A lőcsei (1460 körül) Katalin-oltáron (1) Szent Katalin hitvitáját (2) kínzását (felakasztják két gerendára és levágnak a melleit) (3) Katalin kerékcsodáját (4) Katalin vértanú halálát ábrázolják a belső táblák (32–35. kép). A külső táblákon a Mater dolorosa és a Vir dolorum jelenetek láthatóak.<sup>1049</sup>

Berkiben (1520) a Szűz Mária-oltáron négy jelenetben lehet látni Katalin életét, (1) a bölcsek tűzhalálát, (2) Katalin lefejezését, (3) kínzását, (4) keréketörésének a csodáját.<sup>1050</sup> Pónikon (1512) Szűz Mária oltárán a filozófusok máglyahalálát és Katalin vértanúságát lehet látni két jelenetben (69–70. kép).<sup>1051</sup>

A szepeshelyi püspöki palotából előkerült, azonban ismeretlen helyről származó öt táblaképen (1520) cseh és német hatás látható.<sup>1052</sup> Négy képen Szent Katalin legendájából vett jeleneteket lehet látni: (1) Katalint az uralkodó elé vezetik (a trón oldalán az 1520-as év olvasható), (2) vitája a filozófusokkal, (3) a filozófusok tűzhalála, (4) Katalin vértanúsága. Az ötödik kép Krisztus keresztre feszítését ábrázolja. A sorozatból az látszik, hogy a művész ugyan nem tartozott az elsővonalbeli alkotók közé, azonban – motívumai alapján – hatással volt rá Lucas Cranach és Hans Schäufolein munkássága, továbbá Dürer fametszetei. Azt nem lehet tudni, hogy közvetlenül Cranach művei ihlették-e meg a festőt, vagy a nem sokkal korábban elkészült lőcsei plébániatemplom főoltárának táblaképei, melyek szintén Cranachra és Schäufoleinre mennek vissza.<sup>1053</sup> Konkrét előképe nincsen,<sup>1054</sup> de feltételezhető, hogy

<sup>1048</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 294; Bálint S., *Ünnepi kalendárium* II. 561.

<sup>1049</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 372–373; Potuckova, K., *Virginity*, 38. ld. még: Marosi E. – Beke L., *Magyarországi művészet*, I. 723., II. 587. 1803–1804.

<sup>1050</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 280.

<sup>1051</sup> Uo; Potuckova, K., *Virginity*, 38.

<sup>1052</sup> Magyar Nemzeti Galéria, I. sz. 55. 914. 1–5. ld. Végh J., *Ismeretlen Szent Katalin sorozat*, 79; Mikó Á., *Alexandriai Szent Katalin*, 163; Török Gy., *Szent Katalin-oltár táblái*, 68–69; Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 444.

<sup>1053</sup> Végh J., *Ismeretlen Szent Katalin sorozat*, 79.

<sup>1054</sup> Mikó Á., *Alexandriai Szent Katalin vitája*, 163.

Cranachnak is volt egy Katalin-ciklusa, melynek ez a sorozat az egyetlen ránk maradt emléke.<sup>1055</sup>

### 6.2.1.1. A báti táblaképek

Az úgynevezett báti mester Szent Katalin megtérését ábrázoló táblaképeivel érdemes bővebben is foglalkozni, mivel az ábrázolása unikális (71. kép). A képek egy igen értékes és különleges történetet mutatnak be. A táblakép jelenleg az esztergomi Keresztény Múzeumban található, talán a báti Szent Márton-templomból származik, de az is lehetséges, hogy egy közeli bányavárosból (talán Selmecebányáról) került először Bára, majd onnan a múzeumba. Olyan vélemény is felmerült, hogy Garamszentbenedekről származik a táblakép.<sup>1056</sup> Eredetileg egy nagyobb méretű oltár bal szárnyának a belső oldala volt, a külső oldalon Szent Katalin és Szent Borbála álló alakja található.<sup>1057</sup>

A képek elkészültét a művészettörténeti szakirodalom legújabban 1420–1430 körüli időpontra datálja,<sup>1058</sup> és Szent Katalin életének egy ritkábban ábrázolt eseményét: a megtérést jelenítik meg. Az első képen Katalin önmagát egy tükörben szemléli, s meggyőződik szépségéről és bölcsességéről – és magához illő királyi jegyest keres –, mellette pedig egy fehér ruhás nő szerepel karba tett kézzel. A második képen a remete nyújt át neki egy Madonnát és Jézust ábrázoló képet, megmutatva számára a hozzáillő jegyest. A művészettörténeti kutatások szerint az első jelenet ikonográfiailag ritka, míg a képátadás motívuma gyakoribb, és Itáliában maradt fenn az első ilyen ábrázolás.<sup>1059</sup> Mucsi András csupán egyetlen ikonográfiai párhuzamot ismert<sup>1060</sup> a tükörképét szemlélő Szent Katalin ábrázolására: egy 16. századi cseh táblakép analóg ábrázolását, amelyet a litoměřicei-oltár mestere készített.<sup>1061</sup>

A szakirodalom a táblaképen ábrázolt jeleneteket a verses legenda alapján mutatta be, mivel az „teljes összhangban áll” a báti ábrázolásokkal. A tükör szerepeltetésére olyan

---

<sup>1055</sup> Végh J., Ismeretlen Szent Katalin sorozat, 87.

<sup>1056</sup> Takács I., Garamszentbenedek temploma és liturgikus felszerelése, 175.

<sup>1057</sup> Mucsi A., *Az esztergomi Keresztény Múzeum Régi Képtárának katalógusa*, 9.

<sup>1058</sup> Poszler Gy., *Két jelenet Alexandriai Szent Katalin legendájából*, 623. Korábban Radocsay Dénes 1390–1400 körüli időpontot tartott lehetségesnek az elkészültét (Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*, 275.) Milena Bartlova pedig 1440–1450-ig terjedő időszakra datálta a képeket ld. Buran, D., *Gotika*. No. 4.21, 699–700.

<sup>1059</sup> Török Gy., Báti I. Mester. Két jelenet Alexandriai Szent Katalin legendájából, 175.

<sup>1060</sup> Mucsi A., A báti képek ikonográfiája, 13.

<sup>1061</sup> Pesina, J., *Tafelmalerei der Spätgotik und der Renaissance in Böhmen*, 167–168. kép. Volrábová, A., Sv. Kateřina Alexandrijská – ješitná, čistá, moudrá či jaká vlastně? 124–131. Hálával tartozom a szerzőnek, aki a rendelkezésemre bocsátotta a tanulmányát.

magyarázatok születtek, mint „a tisztaság, önismeret, bölcsesség jelvénye”<sup>1062</sup>, illetve metafora, Isten megismerése a lélek és a test tükrében. A fehér ruhás nő pedig egyes vélemények szerint Katalin „lelki képe”,<sup>1063</sup> míg más vélemények szerint csak Katalin személyének kiemelésére szolgál és a legendában nem szerepel,<sup>1064</sup> vagy a Katalin legendájában szereplő népes kíséretet sűríti egy személyre.<sup>1065</sup> Az analóg cseh táblaképről újabban Alena Volrábová írt, aki tanulmányában áttekintve a tükör pozitív szimbolikáját (tisztaság, bölcsesség, illetve Krisztus mint az Atya tükröződése) arra a megállapításra jutott, hogy a táblaképen látható tükör feltehetően Krisztusra, Katalin mennyei jegyesére utal, illetve hangsúlyozta az ócseh legenda és a kép kapcsolatát.<sup>1066</sup>

Noha nagy vonalakban valóban megegyezik a báti ábrázolás a Temesvári Pelbártnál olvasható és a többi Magyarországon fennmaradt megtéréstörténettel – így az Érsekújvári kódex legendájával –, azonban véleményem szerint számos jel arra utal, hogy az ábrázolás szövegpárhuzamát egy másik legendaverzióban kell keresni. Fentebb már említettem (6.1.4. fejezet), hogy Hilka beosztása nyomán a megtérés történetnek három fő változatát ismerjük; az általa írt szinopszis, illetve Peter Schill disszertációjának az utalása nyomán, amelyben felhívta a figyelmet a báti táblakép és a legenda lehetséges kapcsolatára,<sup>1067</sup> a prágai Cseh Nemzeti Könyvtárban tanulmányoztam a megtéréstörténet III. csoportjába tartozó latin nyelvű legendaváltozatot, amely valóban érdekes párhuzamul szolgál az ábrázoláshoz.

A prágai Cseh Nemzeti Könyvtár 1380 körüli XIV. A 7. jelzetű kódexében különböző szentéletrajzok olvashatóak, de nem naptári sorrend szerint: a legfontosabb szentek a kézirat végén találhatóak, és itt olvasható a *De conversione beate Katherine virginis* címet viselő szöveg is. Ezen a kódexen kívül még két másik prágai kéziratban is szerepel ugyanez a legenda. A XVIII. C 17. jelzetű kódex a 14–15. század fordulójáról származik, s különböző *sermókat* tartalmaz. A kódex vége felé található egy *Historia et miracula sanctae Katherinae* című szöveg, amely szintén ugyanezt a legendát tartalmazza. A VI. D 15. jelzetű kódex Szent Bonaventurától a *Speculum beate virginis Mariae*-t, egy pentienciáról szóló traktátust, Szent Katalin életét, majd Aranyszájú Szent János beszédeit foglalja magába. A kötet a 15. században

---

<sup>1062</sup> Mucsi A., A báti képek ikonográfiája, 13.

<sup>1063</sup> Török Gy., Báti I. Mester. Két jelenet Alexandriai Szent Katalin legendájából, 175.

<sup>1064</sup> Mucsi A., báti képek ikonográfiája, 15; Poszler Gy., Két jelenet Alexandriai Szent Katalin legendájából, 623.

<sup>1065</sup> Mucsi A., báti képek ikonográfiája, 15.

<sup>1066</sup> Volrábová, A. Sv. Kateřina Alexandrijská – ješitná, čistá, moudrá či jaká vlastně? 124–131.

<sup>1067</sup> Schill, P. Ikonographie und Kult der heiligen Katharina, 336–337.



készülhetett. Ezeken felül a legendát megtaláltam ausztriai, lengyelországi és németországi kéziratárakban is.<sup>1068</sup>

E rövid legenda szerint Szent Katalin 6 vagy 7 éves volt, mikor az apja tudományokra oktatta. Apja halála után számos nemes el akarta venni nemes származása, bölcsessége nagysága és teste szépsége miatt, és a híre még a császárhoz is eljutott. Ám Katalin minden kérőjét elutasította, ami Katalin édesanyjának ellenszenvét is kiváltotta. Ekkor Katalin bement a szobájába, és elgondolkodott azon, hogy milyen férj felel, illetve nem felel meg neki, majd a fal felé fordult, belenézett a tükörbe, meglátta a visszatükröződő arcát, és elmondta, hogy csak olyanhoz megy hozzá, aki szépségben, bölcsességben és nemességben felér hozzá. Az anyja utána ment a szobájába és megkérdezte, hogy mit csinált egyedül, Katalin pedig elmondta neki előbbi gondolatait.<sup>1069</sup> Ezután az anya javaslatára találkozott a remetével, ahol a Máriát és a gyermek Jézust ábrázoló kép hatására Katalin megtért, megkeresztelkedése után pedig Krisztus álmában egy aranygyűrűvel jegyesévé fogadta. Szent Katalin megtérése után nem sokkal meghalt az anyja, és a leendő szent egyedül igazgatta királyságát.

Mint látjuk, ebben a szövegvariációban egyrészt nem nagy tömeg – vagyis szolgálok és udvarnokok – közepette találkozik a remetével, hanem csak az édesanyjával együtt. A tükörjelenet pedig felettébb érdekes, hiszen ez a legendaszöveg leírja a bái táblaképen látható jelenetet. Azt pedig felettébb gyanús egybeesésnek tartom, hogy mind az egyetlen analóg táblakép, mind a legtöbb ismert példánya ennek a legendaváltozatnak Csehországban található.<sup>1070</sup> A párhuzamos ábrázolású táblaképen viszont egyértelműen Katalin édesanyját ábrázolták, míg a magyarországi ábrázoláson egy fiatal nő szerepel. Ez a különbség talán úgy

---

<sup>1068</sup> Herzogenburg, Augustiner-Chorherrenstift, Ms 42. fol. 1r–1v; Mattsee, Kollegiatstift, Cod 28. fol. 277v–278v; Graz, Universitätsbibliothek, Ms 1314. 21v–22v; Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, IV. Q 167. fol. 33v; I Fol 587. 121r–122r. A legenda kritikai kiadása előkészületben.

<sup>1069</sup> „[...] sed cum Katherina quadam die sola cameram introisset cepit de marito \*quem acceptura erat\* cogitare ac intra se ipsam dicere: Katherina maritum accepisti nec eum unquam vidisti forte est claudus vel turpis si ergo tibi non placuit quid facies hic forte est scultus, ubi est sapientia tua et hec dicens vertit se ad parietem et speculum quoddam respexit, vidensque suam pulchritudinem admirans ait: Ego omnes dominas de Allexandria pulchras vidi prout mihi viderentur pulchriorem me non reperi sed nec in sapientia parem non novi ut quid in maritum non cognitum iam consensí, unde ex quadam presumptione intra se ipsam dixit: certe nullum maritum accipiam nisi sit tam pulcher tam sapiens et tam nobilis sicut ego. Hec eadem cogitans mater eius superveniens cameram introivit et quid Katherina faceret inquisivit: Illa vero omnia que de viro cogitaverat enarravit [...]” Národní knihovna České republiky, XIV. A. 7., 363v.

<sup>1070</sup> A felsorolt három prágai legendán kívül a herzogenburgi, Augustiner-Chorherrenstift, Ms 42. kézírata (amely tartalmazza ezt a verziót) Csehországból ered. Illetve Hilka a tanulmányában boroszlói kéziratokat idézett (ld. 1067. l.). Boroszló pedig a késő középkorban Csehországhoz tartozott. Hilka, A., *Zur Katharinenlegende*, 175.

magyarázható, hogy a báti mester (vagy egy korábbi mester) félreértette a motívumot, mivel (talán) nem ismerte azt a legendaváltozatot, ami alapján a mintául szolgáló képet festették.

Természetesen felmerül a kérdés, hogy ismert volt-e Magyarországon a tükör-jelenetet leíró legendaverzió? Ez esetben két lehetséges választ adhat a medievista: az egyik az, hogy ismert, de a forráspusztulás során ez a legendaverzió is elveszhetett, de szerencsére egy azt ábrázoló táblakép megmaradt. A másik pedig, hogy soha nem is létezett ilyen variáns Magyarországon. Magam nem tudom egyértelműen eldönteni a kérdést, de azt valószínűk gondolom, hogy nem a Magyarországon fennmaradt középkori legendaverziók 15–16. századi anyanyelvű változatait kell párhuzamként használni a báti mester képeihez. A művészettörténeti szakirodalom szerint a táblakép mind stílusát mind ikonográfiáját tekintve itáliai eredetű,<sup>1071</sup> illetve újabban német eredetűnek tartják.<sup>1072</sup> Magam – művészettörténész nem lévén – a stílus eredetéhez nem tudok hozzászólni. Azt a véleményt meggyőzőnek találom, hogy a megtérés képi ábrázolása (ikonográfiája) Itáliából ered, ám a megtérés azon egyedi ábrázolása, amit a báti mester és a litoměřicei-oltár mestere készített, véleményem szerint inkább Közép-Európa irányába mutat.

\*

A fentebb elmondottak alapján több általános következtetést is le lehet vonni. Mivel az irodalmi források az ország közepéről, a művészeti források pedig főként a felvidékről, kisebb részt Erdélyből származnak, így a kultusz területi/népcsoportonkénti eloszlására is lehet következtetni. A forrásokból egyértelműnek tűnik, hogy a négy szent közül Szent Katalin lett a legnépszerűbb a 15. század végére, 16. század elejére. Róla több legenda született magyarul (is), a történetét pedig gyakran ábrázolták falfestményeken és táblaképeken is. Nemcsak a magyarok között volt népszerű, hanem a szászoknak is kedvelt szentje volt, tekintve, hogy mind az erdélyi (kifejezetten szászföldieken, mint pl. Somogyom, Szászfenes) falfestményeken, mind a szepességi táblaképeken előszeretettel festették meg legendáját. Szent Katalin megtérésének a történetéről a 15. század végétől kezdve vannak írott emlékeink. Az országban valószínűleg a Hilka által I. verzőként jelölt legenda terjedt el. Ez a verzió szerepel a magyar nyelvű verses legendában is, azzal a különbséggel, hogy Alphorabiusnak nevezi a csillagióst az Európában megszokott Alphorius vagy Alphoncius helyett. Ennek az lehetett az oka véleményem szerint,

---

<sup>1071</sup> Mucsi A., A báti képek ikonográfiája, 18–19, 21; Gerevich T., *A régi magyar művészet európai helyzete*, 14.

<sup>1072</sup> Marosi E. – Beke L., *Magyarországi művészet 1300–1470 körül*, 714; (a vonatkozó rész Török Gyöngyi munkája.) Sarkadi Nagy E., *A Keresztény Múzeum középkori magyarországi*.

hogy Temesvári Pelbárt az általa Beauvais-i Vincétől ismert Alphorabius névalakot használta az Alphorius helyett. A bái táblaképeken viszont egy másik Szent Katalin-legendaverziót ábrázolhattak, az úgynevezett tükörverziót.

Szent Borbála kevésbé volt népszerű a magyarok között (s az ország középső részén), mivel magyar nyelvű legenda csak a nagyon bőséges Érdy-kódexben maradt fenn, Temesvári Pelbárt pedig említette is, hogy nem ünneplik ünnepélyes keretek között a szentet. Ezzel szemben a felvidéki és erdélyi ábrázolások gyakori szereplője, céhek és vallásos társulatok kedvelt védelmezője, ami arra utal, hogy a németiség (városi lakosság) kifejezetten tisztelhetette.

Szent Margit népszerűsége inkább az ország magyarok lakta részén lehetett kiemelkedő, mint a németlakta területeken, jóllehet ott sem volt elhanyagolható. Bár több anyanyelvű legenda és latin nyelvű prédikáció született róla (ám kevesebb, mint Katalinról), az Árpád-korhoz képest vesztett népszerűségéből. A 15. századból csupán egy szárnyasoltáron ábrázolták legendáját.

Szent Dorottya kultusza jóval később érte el az országot, így nem tehetett szert akkora népszerűségre, mint a másik három szűz. Azonban a magyarok között jóval népszerűbb volt, mint Borbála, amint azt a magyar nyelvű legendái bizonyítják. A lőcsei legendaciklusa pedig a felvidéki tiszteletének ékes bizonyítéka.

A négy szent közös kultusza mint *virgines capitales* a felvidéki és erdélyi oltárokon látványos. Főként az úgynevezett *Viereraltarok*on ábrázolják őket közösen Szűz Máriával. Legendáikból leginkább kínzásukat, halálukat, illetve a haláluk előtti imájukat mutatták be. A négy szent tiszteletének növekedése párhuzamos lehetett a Szűz Mária-kultusz erősödésével, hiszen a *virgines capitales* ábrázolását leggyakrabban Mária-oltárokon találjuk meg.

## Összegzés

A szentkultusz kutatása sok történész számára „egzotikus” tudománynak tűnhet, ami első ránézésre valóban így is van, hiszen a kultúr- és a vallástörténet igen távol esik a politikatörténettől. Ez azonban csak az első pillantásra tűnik így, hiszen a szentek tisztelete a középkori emberek életének részét képezte. A szentek ünnepei voltak a határnapok, ezek segítségével datáltak, jelképeiket használták számos pecséten. Magam is a szentkultusz kutatása során jutottam el több olyan problémához, amelyről az avatatlan szemlélő azt gondolná, hogy semmi köze sincs a vértanú szüzek kultuszához, ilyen volt például Körnöcbánya pecsétadása és az úgynevezett első esztergomi zsinat datálása. Körnöcbánya okleveles anyagát az első pecséten szereplő jelenet azonosítása érdekében forgattam át, az úgynevezett első esztergomi zsinat időpontjának kérdéséhez pedig Szent Margit legkorábbi kultuszának vizsgálata során jutottam el.

Számos előnnyel járt az, hogy nem csupán egy szent tiszteletét elemeztem, mivel így valóban összehasonlíthatóvá váltak a kultuszok, és olyan változások is feltűntek, amelyek ellenkező esetben elkerülték volna a figyelmemet. A négy fő vértanú szűz kultuszát a szenttisztelet általános alakulásának kontextusába helyeztem. A keresztes hadjáratok eszmeisége valóban hatott a vértanú szüzek tiszteletének korai terjedésére annyiban, hogy ezen szentek legendáit a muszlimok által meghódított területekre lokalizálták, így a kultuszuk számos esetben a hitvédelmet szimbolizálhatta. A *virgines capitales* kultuszának virágzásához azonban két jelentős változás is kellett: egyrészt a női szentek tiszteletének az általános felfutása, másrészt a segítőszentek kultuszának a népszerűvé válása. Az, hogy a szűkebb kutatásu témámat általános szentkultusz irányából közelítettem meg, lehetővé tette az egyedi sajátosságok kiemelését, például, hogy Szent Margit tiszteletének népszerűsége az Árpád-kor végén érte el a csúcát, ezután, bár lassan, de csökkenni kezdett, vagy éppen azt, hogy Szent Borbála leginkább a szászok között volt népszerű.

Az interdiszciplináris módszertan lehetővé tette korábbi nézetek átértelmezését és a *virgines capitales* magyarországi tiszteletének alaposabb megismerését. Ennek a fajta megközelítési módnak több fontosabb eredménye lett. Egyrészt Álmos herceg egyházalapításai kapcsán a Szent Margit-*sacramentarium* és az Esztergomi *benedictionale* datálásához új szempontokat adott, ezzel összefüggésben pedig az úgynevezett I. esztergomi zsinat

időpontjának az újragondolását is elősegítette. Másrészt az írott legendák és a művészeti ábrázolások összevetése is újdonságokat rejtett magában. Például a szalonnai falképek szisztematikus vizsgálatával sikerült meghatározni, hogy az ikonográfia alapjául Szent Margit legrégebbi legendája szolgált. A legenda segítségével sokkal inkább követhetővé váltak a jelenetek, és bár a festő rajztudása valóban szegényes volt, az ikonográfiai ismereteire vonatkozóan ez a feltevés már kevésbé áll meg.

Dolgozatom fejezeteiben bemutattam, hogy elsőként Szent Margit kultusza érkezett meg az országba, amiben feltehetően nagy szerepet játszottak Álmos herceg egyházalapításai. Ugyanakkor Margit kultusza nem vált ekkor egyből országszerte népszerűvé: leginkább csak elszórt adataink vannak, ám ezek egy része a keresztesek irányába mutat. Ennek talán ahhoz lehet köze, hogy a vértanú szüzek kultusza Európa szerte részben összekapcsolódott a keresztes hadjáratokkal. A vértanú szüzek történetei az iszlám uralma alá került területeken játszódnak és a pogányság, valamint a kereszténység közötti konfliktus köré épülnek. III. Béla és fiai uralkodásának időszakában már sokkal jelentősebb Margit-kultusról beszélhetünk, amelynek mindenképp jelentős epizódja volt a szent ereklyéinek megszerzése a Szentföldről.

Szent Katalin tiszteletének meggyökereződése egybeesik a két nagy koldulórend terjeszkedésével: talán nem véletlen, hogy az első domonkosok által alapított kolostor Szent Margitnak lett dedikálva, a legkorábbi említés egy Szent Katalin patrocíniumról pedig szintén egy domonkos kolostor. A koldulórendeknek jelentős szerepük volt a vallásos nőmozgalmak felkarolásában, és támogatták a laikusok bevonását a hitéletbe. A szentéletű, koldulórendi befolyás alá került magyar hercegnők számára a női szentség modelljeit részben a késő antik és kora középkori előzményekben, például a vértanú szüzek történetében találták meg, mivel az ő mártíromságuk az *imitatio Christi* női formáját képviselte.

Szent Margit kultuszának csúcspontja feltehetően a 13. század végére eshetett, ezt bizonyítja a két kiterjedt legendaábrázolás is a süvetei és szalonnai templom falain. Szent Katalin a 14. századra népszerűségben utolérte Szent Margitot. Szent Katalint Anjou királyaink igen nagyra becsülték, hiszen Nagy Lajos király kápolnát építtetett a tiszteletére a székesfehérvári prépostsághoz, valamint a Képes Krónika szövegkezdő iniciáléja is őt ábrázolja. A felvidéki bányavárosokban is igen gyakran szenteltek templomot Katalinnak. Szent Borbála és Szent Dorottya kultusza a 14. századtól kezdett jelentősebbé válni, bár Borbála tiszteletének

az Árpád-kor legvégéről is vannak már nyomai. Ezzel szemben Szent Dorottya kultusza a 14. század közepén érkezett Sziléziából, feltehetően a Piast Erzsébettel együtt érkező klerikusokkal.

A 15. századra vértanú szüzek kultusza nagyobb jelentőségre tett szert, ennek az oka az lehetett, hogy az előző, 14. században Nyugat-Európában úgyszólván „újra felfedezték” a régi mártírokat, akiknek hathatós közbenjárói szerepet tulajdonítottak. A szentkultusz általános változása miatt sokkal nagyobb jelentősége lett a képeknek és a *sermó*knak, a szentek nemcsak az ereklyéiknél, hanem a szentképek által is tudtak csodát gyakorolni. A tizennégy segítő szent kultusza ezen vallásos közegben született. A szentek mindegyike hathatós közbenjárói szerepéről ismert, a csoport három női tagja Szent Margit, Szent Katalin és Szent Borbála volt. A *virgines capitales* tisztelete feltehetően úgy alakult ki, hogy ezen három szent „kivált” a csoportból és csatlakozott hozzájuk még egy női szent, aki leggyakrabban Szent Dorottya volt. Ebben az úgynevezett *Viereraltar* népszerűségének is szerepe lehetett, mivel itt a központi figurát (általában Szűz Máriát) leggyakrabban ez a négy szent veszi körül. Az úgynevezett *Viereraltarra* a Szepességben találunk számos példát. A vértanú szüzek tisztelete ebben a régióban kifejezetten népszerű volt, amiben a nagyarányú német lakosság is szerepet játszhatott.

A vértanú szüzek iránti tisztelet egyik mozgatórugója a hathatós közbenjárói szerepükben való hiedelem volt, mivel legnépszerűbb legendájukban, a Jacobus de Voragine nevéhez kötődő *Legenda Aurea*ban kiemelték a haláluk idején elmondott imájukat, amelyben segítségüket ígérték a hozzájuk fohászkodóknak. Ennek okán Szent Katalin és Szent Dorottya gyakran vált az ispotályok védőszentjévé, mivel Dorottya kifejezetten a szegénységtől szabadított meg, míg Katalin univerzális segítő volt. Ezzel szemben Szent Borbála a „jó halál” elnyerésében segített, Szent Margit pedig a szülő nőknek: ezen élethelyzetek nem tartoztak a középkori ispotályok feladatkörei közé.

Vallásos társulatokat és céheket csupán Szent Katalin és Szent Borbála tiszteletére dedikáltak, ennek az oka az lehetett, hogy a két szent kiemelkedően népszerű volt a (német) városi lakosság körében. Szent Borbála a magyar lakosság körében kevésbé volt kedvelt: ezt Temesvári Pelbárt is megemlítette a prédikációja végén, valamint magyar nyelvű Borbála-legendák sem maradtak fenn (kivéve az Érdy-kódexben).

A magyar nyelvű legendák arra mutatnak rá, hogy Szent Katalin, Szent Margit és Szent Dorottya is kedvelt szentje volt az apácáknak. A magyar nyelvű vallásos irodalom kiemelkedő műve Szent Katalin verses legendája, amely a szent szenvedéstörténete előtt a születésének és

megetérésének a(z egyik) történetét dolgozza fel. Az anyanyelvű kódexek a 16. század első felében íródtak, ám történetük, és a bennük szereplő szentek tisztelete természetesen nem ér véget Buda 1541-es elfoglalásával.

A vértanú szüzek tiszteletének változásában tükröződik a középkori társadalom változása is. Szent Margit kultuszának megjelenésében minden bizonnyal szerepet játszott Álmos herceg, a terjedés korai szakaszában is a társadalom felső rétege és a monasztikus rendek voltak jelentősek, míg a késő középkorban a *virgines capitales* tisztelete feltehetően a társadalom alsóbb rétegéből indult el.

A női szentek tiszteletének a kérdése természetesen szoros kapcsolatban áll a nők szerepének fokozatos megváltozásával is. Nem véletlen egybeesés, hogy a női szentek kultuszának terjedése a 12. században indult meg, amikor a nőkhöz való viszony is megváltozott. Mária elmélyültebb tisztelete a nők pozitívabb megítéléséhez vezetett, ami aztán – hasonlóan a vértanú szüzek kultuszához – a késő középkorban érte el a tetőpontját. A kora újkorban a női vallásosság egyre erősebb kontrollja jelentkezett, a reformáció terjedésével a szentek kultusza megkérdőjeleződött. A mesés legendával rendelkező szentek tiszteletének intenzitása csökkent, a segítőszentek – köztük a *virgines capitales* tagjai – tiszteletét pedig számos kritika érte a reformáció során.<sup>1073</sup> A reformáció hatása a vértanú szüzek magyarországi kultuszára még sok izgalmas eredményt rejthet, amit a jövőben érdemes lenne megvizsgálni.

---

<sup>1073</sup> Gecser O., Helper Saints; Zarri, G., From Pophecy, 83–112.

## Bibliográfia

### *Kéziratos források*

Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1261.

Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1251.

Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 6005.

Graz, Universitätsbibliothek, Ms 1314.

Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, MS I 189.

Herzogenburg, Augustiner-Chorherrenstift, Ms 42.

Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Budapest, U szekció, Diplomatikai Fényképgyűjtemény

Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Budapest, Q szekció, Diplomatikai Levéltár

Mattsee, Kollegiatstift, Cod. 28.

Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Lat. 14600.

Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Lat. 326.

Osualdus de Lasco: *Sermones de sanctis Biga salutis intitulasi*. Hagenau, Heinrich Gran für Johann Rynman, 1499.

*Missale secundum morem almae ecclesiae Quinqueecclesiensis*, Venice: Ioannes Paep, 1499 (facsimile) [Szekszárd] 2009.

Národní knihovna České republiky, XIV. A 7.

Národní knihovna České republiky, VI. D 15.

Národní knihovna České republiky, XVIII. C 17.

Padova, Biblioteca Capitolare, A 25.

Princeton, Art Museum, 1952-57.

Verona, Biblioteca Civica di Verona, MS 1853.

Wroclaw, Biblioteka Uniwersytecka, I. Fol 587.

Wroclaw, Biblioteka Uniwersytecka, IV. Q 167.

Zágráb, Knjižnica Metropolitana, MR 126.

Zágráb, Knjižnica Metropolitana, MR 165.

Zágráb, Knjižnica Metropolitana, MR 89.



## **Források**

Abaffy Csilla – Reményi Andrea – Madas Edit (szerk.): *Debreceni kódex, 1519. A nyelvemlék hasonmása és betűhű átirata.* Budapest 1997.

Abaffy Csilla (szerk.): *Lázár Zelma-kódex: XVI. század első fele. A nyelvemlék hasonmása és betűhű átirata.* Budapest 1992.

*Árpád-házi Szent Margit legrégebb legendája és szentté avatási pere. Boldog Margit élettörténete. Vizsgálat Margit szűznek életéről, magatartásáról és csodatetteiről.* Ford.: Bellus Ibolya – Szabó Zsuzsanna. Budapest 1999.

Bak János M. – Bónis György – Sweeney, James Ross: *Decreta Regni Mediaevalis Hungariae – The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary, I. 1000–1301.* Idyllwild CA 1999.

Bándi Zsuzsanna: Északkelet-magyarországi pálos kolostorok oklevelei. *Borsodi Levéltári Évkönyv 5.*

Battyan, Ignatius: *Leges Ecclesiasticae Regni Hungariae et provinciarum adiacentium. II.* Claudiopoli 1827.

Bognár András – Levárdy Ferenc (szerk.): *Cornides-kódex 1514–1519. Hasonmás és kritikai szövegkiadás.* Budapest 1967.

Bolland, Johannes – Carnandet, Jean Baptiste – Henschenius, Godefridus (szerk.): *Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur.* Antwerp–Brussels 1643–1971.

Bossányi Árpád: *Regesta supplicationum: A pápai kérvénykönyvek magyar vonatkozású okmányai; Avignoni korszak.* Budapest 1916.

Bunyitay Vincze: *A Várad káptalan legrégebb statutumai.* Nagyvárad 1886.

*Calendarium Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum.* Rome 1969.

Csánki Dezső – Gárdonyi Albert: *Budapest történetének okleveles emlékei, I.* Budapest 1936.

Dionysios, I.: *Chronique de Denys de Tell-Mahré: Quatrième partie.* Paris 1895.

Érszegi Géza – Solymosi László: *Veszprém város okmánytára. Pótkötet.* Veszprém 2010.

Érszegi Géza: Fejér megyére vonatkozó oklevelek a székesfehérvári keresztes konvent magánlevéltárában, 1193–1542. In: *Fejér megyei Történeti Évkönyv 5.* Székesfehérvár 1971.

*Euszebiosz egyháztörténete.* Ford.: Baán István. Budapest 1983.

Fejér, Georgius (szerk.): *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. I–XI.* Budae 1829–1844.

Fraknói Vilmos (szerk.): *Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis. I–IV.* Budapest 1896–1907.

Fros, Henryk (szerk.): *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum Supplementum.* Bruxelles 1986.

- Garinus de Giaco: Szent Margit élete. Ford.: Deák Viktória Hedvig. In: Klaniczay Gábor – Madas Edit (szerk.): *Legendák és csodák. 13–16. század*. Budapest 2001.
- Giles, John Alan: *The Miscellaneous Works of Venerable Bede: Scientific tracts and Appendix*. London 1843.
- Gyöngyösi, Gregorius: *Vitae fratrum eremitarum ordinis sancti Pauli primi eremitaie*. Szerk. Franciscus L. Hervay. Budapest 1988.
- Grzesik, Ryszard: Szent Kinga krakkói hercegnő élete és csodái. In: Klaniczay Gábor – Madas Edit (szerk.): *Legendák és csodák. Szentek a magyar középkorból*. I–II. Budapest 2001.
- Gutheil Jenő: *Veszprém város okmánytára, 1002–1523*. Veszprém 2007.
- Györffy, Georgius (szerk.): *Diplomata Hungariae antiquissima accedunt epistolae et actae ad historiam Hungariae pertinentiam*. I. Budapest 1992.
- Györffy György (szerk.): *Árpád-kori oklevelek 1001–1196*. Budapest 1997.
- Haader Lea – Papp Zsuzsanna (szerk.): *Gömöry-kódex, 1516. A nyelvemlék hasonmása és betűhű átirata*. Budapest 2001.
- Halkin, François (szerk.): *Bibliotheca hagiographica graeca*. Bruxelles 1957.
- Házi Jenő: *Sopron szabad királyi város története*, I/1. Oklevelek 1162-től 1406-ig. Sopron 1921.
- Hervay, Ferenc L.: *Repertorium historicum Ordinis Cisterciensis in Hungaria*. Roma 1984.
- Illéssy János: *Igló kir. korona-és bányaváros levéltára*. Budapest 1899.
- Iványi Béla: *Bártfa szabad királyi város levéltára 1319–1526*. I. Budapest 1910.
- Iványi Béla: *Bártfa szabad királyi város levéltára 1319–1526*. II. (kézirat)
- Iványi Béla: *Eperjes szabad királyi város levéltára. 1245–1526*. Szeged 1932.
- Iacopo da Varazze: *Legenda Aurea I–II*. Szerk. Maggioni, Giovanni Paolo. Firenze 1998.
- Jacobi a Voragine: *Legenda Aurea Vulgo Historica Lombardica Dicta*. Szerk. Graesse, Th. Osnabrück 1969.
- Jacobus de Voragine: *Legenda Aurea*. Szerk.: Madas Edit. Budapest 1990.
- Jacobus De Voragine: *The Golden Legend. Readings on Saints*. I–II. Ford. William Granger Ryan. Princeton 1993.
- Jakab Elek: *Oklevéltár Kolozsvár története első kötetéhez*. Buda 1870.
- Jakó Zsigmond: *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei* II. 1485–1556. Budapest 1990.
- Jeromos: *Commentarius in Epistolam ad Ephesios*, III, 5, 28. In: Jacques Paul Migne (szerk.): *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*. 1841–1855. XXVI.
- Johannes de Thurocz: *Chronica Hungarorum*. II. *Commentarii*. I. *Ab initiis usque ad annum 1301*. Comp. Elemér Mályusz adiuu. Julio Kristó. Budapest 1988.

- Juck, Ľubomir (szerk.): *Výsady miest a mestečiek na Slovensku I. 1238–1350*. Bratislava 1984.
- IV. Károly császár önéletrajza. Karoli IV imperatoris Romanorum Vita ab eo ipso conscripta.* ford. Nagy Balázs. Budapest 2010.
- Képes Krónika.* Ford.: Bellus Ibolya. Budapest 1986.
- Knauz, Ferdinandus– Ludovicus Crescens Dedek (szerk.): *Monumenta ecclesiae Strigoniensis I–III*. Esztergom 1874–1924.
- Kóta Péter: *Középkori oklevelek Vas megyei levéltárakban, I., Regeszták a vasvári káptalan levéltárának okleveleiről (1130) 1212–1526*. Szombathely 1997.
- Kovács Zsuzsa: *Kazinczy-kódex 1526–1541*. Budapest 2003.
- Kredics László – Madarász Lajos – Solymosi László (szerk.): *A Veszprémi káptalan számadáskönyve 1495-1534. Krónika 1526-1558. Javadalmások és javadalmak 1550, 1556*. Veszprém 1997.
- Kristó Gyula et al. (szerk.): *Anjou-kori oklevéltár. Documenta res Hungaricas tempore regum Andegavensium illustrantia, 1301–1387*. I–XL. Budapest–Szeged, 1990–2015.
- Kumorovitz L. Bernát: *Budapest történetének okleveles emlékei. III. (1382–1439)*. Budapest 1987.
- Labbé, Philip: *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*. Paris 1901–1927.
- Lacko, Miroslav – Mayerová, Erika: *Das älteste Stadtbuch von Schmöllnitz 1410–1735. Eine Quelle zu den mitteleuropäischen wirtschaftlichen Verflechtungen*. Limbach 2016.
- Laurentii de Monacis: *Historia de Carolo II rege*. In: Franciscus Toldy (szerk.): *Analecta monumentorum Hungariae historicorum literariorum maximum inedita*. Budapest 1986.
- Lukcsics Pál: *XV. századi pápák oklevelei. I*. Budapest 1931.
- Madas Edit – Haader Lea – Rozsondai Marianne – Wehli Tünde (szerk.): *Érsekújvári kódex 1529–1531*. Budapest 2012.
- Mályusz Elemér – Borsa Iván – C. Tóth Norbert – Neumann Tibor – Lakatos Bálint – Mikó Gábor (szerk.): *Zsigmondkori oklevéltár. I–XIII*. Budapest 1951–2017.
- Makk Ferenc – Thoroczky Gábor (szerk.): *Írott források az 1050–1116 közötti magyar történelemről*. Szeged 2006.
- Nagy Imre – Nagy Iván – Véghely Dezső – Barabás Samu – Krammerer Ernő – Dőry Ferenc – Lukcsics Pál (szerk.): *A zichi és vásonkeői gróf Zichy-család idősb ágának okmánytára. Codex diplomaticus domus senioris comitum Zichy de Zich et Vasonkeő. I–XII*. Pest–Budapest 1871–1931.
- Nagy Imre – Tasnádi Nagy Gyula (szerk.): *Anjoukori okmánytár. Codex diplomaticus Hungaricus Andegavensis. I–VII*. Budapest 1878–1920.
- Nagy Imre: *Sopron vármegye története: Oklevéltár I. 1156–1411*. Sopron 1889.

Osualdus de Lasko: *Sermones de sanctis Biga salutis intitulasi*. <http://sermones.elte.hu/szovegkiadasok/latinul/laskaiosvat/> Letöltés ideje: 2019.05.08.

Peeters, Paul (szerk.): *Bibliotheca hagiographica orientalis*. Bruxelles 1910.

Pelbartus de Themeswar: *Sermones Pomerii de sanctis* I–II. <http://sermones.elte.hu/pelbart/> Letöltés ideje: 2019.05.08.

Perpetua és Felicitas szenvedése. In: Vanyó László: *Vértanúakták és szenvedéstörténetek*. Budapest 1984.

Pertz, Georg Heinrich et al. (szerk.): *Monumenta Germaniae Historica*. Hannoverae, 1826–2014.

Petrovich, Eduardus – Ladislaus, Paulus (szerk.): *Sermones compilati in studio generali Quinqueecclesiensi in regno Ungarie*. Budapest 1993.

Pusztai István (szerk.): *Sándor-kódex XVI. század első negyede. A nyelvemlék hasonmása és betűhű átirata*. Budapest 1987. [!1988.]

Radó Polikárp: *Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae*. Budapestini 1947.

Radó, Polycarpus – Mezey, Ladislaus: *Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae et limitropharum regionum*. Budapest 1973.

*Rationes collectorum pontificorum in Hungaria. Pápai tizedszedők számadásai. 1281–1375.* (Mon. Vat. Hun. I/1.) Budapest 1887.

Raulx, Jean-Baptiste: *Divi Thomae Aquinatis ... Sermones et opuscula concionatoria parochis universis et sacris praedicatoribus*. Barrium-Ducis–Parisius–Friburgus 1881.

Société des Bollandistes (szerk.): *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*. Bruxelles 1898–1901.

Sopko, Július – Július Valach: *Nitriansky Kódex*. Martin 1987.

Szent László király legendája. In: Érszegi Géza (szerk.): *Árpád-kori legendák és intelmek. Szentek a magyar középkorból* I. Budapest 2004. 89–96.

Szent Margit legendája. In: *Árpád-kori legendák és Intelmek*. Budapest 1983.

Szentpétery Imre – Borsa Iván (szerk.): *Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke*. I–II. Budapest 1923–1987.

Szentpétery, Emericus (szerk.): *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum*. I–II. Budapestini, 1937–1938. Reprint: Szovák Kornél – Veszprémy László (szerk.) Budapest 1999.

T. Szabó Csilla: *Nagyszombati Kódex 1512–1513. A nyelvemlék hasonmása és betűhű átirata*. Budapest 2000.

Tertullianus: *De cultu feminarum*. II. 1. Ford.: Városi István. In: *Tertullianus művei*. Budapest 1986. II.

Tertullianus: *Liber de virginibus velandis*. In: Jacques Paul Migne (szerk.): *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*. 1841–1855.

Thomas Spalatensis: *History of the Bishops of Salona and Split*. Szerk.: Karbic, Damir – Sokol Mirjana – Sweeney, James Ross. Ford.: Damir Karbić. Budapest 2006.

Tkalčić, Ivan Krstitelj: *Monumenta historica liberae regiae civitatis Zagrabiae. Povijesni spomenici grada Zagreba*. Zagrabiae 1889.

Vincentius Bellovacensis: *Speculum Maius: Quorum Primo Tota Naturalis Historia: Altero omnium doctrinarum disciplinarumq[ue] farrago: Tertio vero omnis moralis Philosophia: Quarto denique universa totius orbis omniumq[ue] populorum ab orbe condito, ad Auctoris usque tempus ... continetur .... Qui Speculum Doctrinale Inscibitur*. Tomus secundus, Venetiis 1591.

Vita sanctae Kingae. In: August Bielowski et al. (szerk.): *Monumenta Poloniae Historica*. I–VI. Lwów–Krakkó 1864–1893. IV.

Volf György (szerk.): *Érdy codex*. Budapest 1876.

Wagner, Karolus (szerk.): *Diplomatarium Comitatus Sarosiensis*. Posonium–Cassovia 1780.

Wenzel Gusztáv (szerk.): *Árpádkori új okmánytár*. I–XII. Pest–Budapest 1860–1874.

Závodszy Levente: *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai. (Függelék: a törvények szövege.)*. Budapest 1904.

## **Szakirodalom**

Anda Judit: *Keszthely, Fő téri plébániatemplom*. [Budapest] 1988.

Assion, Peter: Katharina von Alexandrien. In: *Lexikon der christlichen Ikonographie*. I–VIII. Engelbert Kirschbaum – Wolfgang Braunfeld (szerk.): Roma–Freiburg–Basel–Wien 1974. VII.

Atkinson, Clarissa W.: *Mystic and Pilgrim: the Book and the World of Margery Kempe*. Ithaca–London 1983.

Baker, Derek (szerk.): *Medieval Women*. Oxford 1978.

Balažic, Janez: Stenske slikarije v stari turniški cerkvi. In: Zadnikar, Marijan – Balažic, Janez: *Turnišče. Zgodovinska in umetnostna podoba farne cerkve*. Murska Sobota 1994. 34–89.

Bálint Sándor: *Ünnepi Kalendárium. Július elsejétől november harmincadikáig. A Mária ünnepek és jelesebb napok a hazai és közép-európai hagyományvilágból*. Szeged 1998.

Ball, Jennifer L.: *Byzantine Dress. Representations of Secular Dress in Eighth-to Twelfth-Century Painting*. New York–Basingstoke 2005.

Balogh Jolán: *Az erdélyi renaissance. I. 1460–1541*. Kolozsvár 1943.

Bándi Zsuzsanna: A Magyar Országos Levéltár Mátyás-kori pecsétkiállításának katalógusa: 1990. április 6.–október 6. *Levéltári Közlemények* 62 (1991): 57–150.

Bárczi Ildikó: A tematika sokszínűsége Temesvári Pelbárt prédikációiban. Berhidai Piusz – Kedves Ilona (szerk.): *Emlékkönyv Temesvári Pelbárt halálának 500. évfordulója alkalmából 1504–2004*. Esztergom 2006. 65–98.

Bartlett, Robert: *Why Can the Dead Do Such Great Things? Saint and Worshippers from the Martyrs to the Reformation*. Princeton–Oxford 2011.

Bartók Zsófia Ágnes: Az Érdy-kódex célközönsége: Nyelvelékkódex a nyomtatásos terjesztés küszöbén. In: Karlinszky Balázs (szerk.): *Szerzetesrendek a veszprémi egyházmegyében: A Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskolán 2014. augusztus 27–28-án rendezett konferencia előadásai*. Veszprém 2015. 233–248.

Bartók Zsófia Ágnes: Az Érdy-kódex exemplumai. Budapest 2015. (doktori disszertáció)

Bartoniek, Emma: *Codices manu scripti Latini. I. Codices Latini medii aevi*. Budapestini 1940.

Battyan, Ignatius: *Leges Ecclesiasticae Regni Hungariae et provinciarum adiacentium*. II. Claudiopoli 1827.

Beatie, Bruce A.: Saint Katherine of Alexandria: Traditional Themes and the Development of a Medieval German Hagiographic Narrative. *Speculum* 52 (1977): 785–800.

Bécsi János – Pintér Attila: A szalonnai református templom falképeinek helyreállítása. *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve XX*. Miskolc, 1981. 61–71.

Bedy Vince: *A győri székeskáptalan története*. Győr 1938.

Békefi Remig: *A Balaton tudományos tanulmányozásának eredményei. III. A Balaton környékének egyházai és várai a középkorban*. Budapest 1913.

Békési Emil: A nagy-szombati szücs-czéhnek 1505. és 1604. évi rendtartása. *Történelmi Tár* (1886): 369–375.

Benke István: *Bányaváros címerek*. Miskolc 1992.

Benkő Elek: A dömösi prépostság régészeti kutatása. In: Benda Judit–Benkő Elek–Magyar Károly (szerk.): *Paloták, kolostorok, falvak. Gerevich László (1911–1997) középkori kutatásai. Kiállítási katalógus*. Budapest 2011. 69–77.

Benkő Elek: Udvarházak és kolostorok a pilisi királyi erdőben In: Benkő Elek – Orosz Krisztina (szerk.): *In medio regni Hungariae. Régészeti, művészettörténeti és történeti kutatások „az ország közepén.”* Budapest 2015. 728–733.

Berkovits Ilona: A Képes Krónika és Szent István királyt ábrázoló miniatúrái. *Magyar Könyvszemle* 62 (1938): 1–20.

Bernards, Matthäus: *Speculum virginum: Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*. Köln–Graz 1955.

Bernau, Anke – Ruth Evans – Sarah Salih (szerk.): *Medieval Virginites*. Cardiff 2003.

Bernau, Anke: A Christian Corpus: Virginité, Violence and Knowledge in the Life of St Katherine of Alexandria. In: Jacqueline Jenkins – Katherine J. Lewis (szerk.): *St. Katherine of Alexandria. Texts and Contexts in Western Medieval Europe*. Thurnout 2003. 109–130.

- Berrár Jolán: *Női neveink 1400-ig*. Budapest 1952.
- Blumenfeld-Kosinski, Renate – Szell, Timea (szerk.): *Images of Sainthood in Medieval Europe*. Ithaca 1991.
- Boesch Gajano, Sofia: Santa Dorotea e Pescia. Una martire antica per un nuovo patronato. In: Spicciani, Amleto (szerk.): *Santa Dorotea patrona di Pescia. Atti del Convegno „Santa Dorotea martire, patrona di Pescia” per il XVII centenario del martirio*. Pisa 2015. 13–24.
- Bollók János: A Szent Imre-legenda. In: Takács Imre (szerk.): *Mons Sacer. 996–1996. Pannonhalma 1000 éve, I–III*. Pannonhalma 1996. 341–355.
- Borsa Gedeon: Laskai Osvát és Temesvári Pelbárt műveinek megjelentetői. *Magyar Könyvszemle 121* (2005): 1–24.
- Boskovits Miklós: On the Trail of an Old Hungarian Master. *The New Hungarian Quarterly* 6. (1962): 96–109.
- Bray, Jennifer Relvyn: *The Legend of St Katherine in Later Middle English Literature*. London 1984. (doktori disszertáció)
- Brock, Sebastian P.: “Early Syrian Asceticism.” *Numen* 20.1 (1973): 1–19.
- Brock, Sebastian P. – Harvey, Susan Ashbrook (szerk.): *Holy Women of Syriac Orient*. Berkely–Los Angeles–London 1987.
- Bronzini, G. B.: *La Leggenda di S. Catherina d’Alessandria, Passioni greche e latine*. Rome 1960.
- Brown, Peter: Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy. *Journal of Roman Studies* 51 (1961): 1–11.
- Brown, Peter: *Szent Ágoston élete*. Budapest 2003.
- Brown, Peter: *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York 1988.
- Bruzelius, Caroline: *The Stones of Naples. Church Building in Angevin Italy, 1266–1343*. New Haven–London 2004.
- Buják Gábor: A szepesi és pozsonyi prépostságok korai története a szlovák historiográfiában. *Fons* 17 (2015): 3–51.
- Bullogh, Vern L.: Transvestites in the Middle Ages. *American Journal of Sociology* 79 (1974): 1381–1394.
- Bunyitay Vincze: *A váradi püspökség története. Az alapítástól a jelenkorig. I–III*. Nagyvárad 1883–1884.
- Buran, Dušan (szerk.): *Gotika*. Bratislava 2003.
- Buran, Dušan: *Studien zur Wandmalerei um 1400 in der Slowakei. Die Pfarrkirche St. Jakob in Leutschau und die Pfarrkirche St. Franziskus Seraphicus in Poniky*. Weimar 2002.
- Burke, Peter: *Popular Culture in Early Modern Europe*. Aldershot 1994.

- Burrus, Virginia: *The Sex Lives of Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*. Philadelphia 2004.
- Burton, Janet E. – Julie Kerr: *The Cistercians in the Middle Ages*. Woodbridge 2011.
- Bynum, Caroline Walker: *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkely–Los Angeles–London 1987.
- C. Tóth Norbert: A váci székeskáptalan archontológiája 1378–1526. *Studia Comitatus Új folyam 2. A Ferenczy Múzeumi Centrum Évkönyve*. Szentendre 2015. 7–34.
- C. Tóth Norbert: Királynőből királyné: Mária és Zsigmond viszonya a források tükrében. *Acta Historica (Szeged)* 132 (2011): 59–71.
- C. Tóth Norbert: *Magyarország késő-középkori főpapi archontológiája. Érsekek, püspökök, illetve segédpüspökeik, vikáriusaik és jövedelemkezelők az 1440-es évektől 1526-ig*. Győr 2017.
- Calvelli, Lorenzo: Cypriot Origins, Constantinian Blood. The Legend of the Young Saint Katherine of Alexandria. In: Tassos Papacostas – Guillaume Saint-Guillain (szerk.): *Identity/Identities in Late Medieval Cyprus*. Nicosia 2014. 361–390.
- Carlson, Thomas A. et al.: “St. Barbara – *ܩܝܘܿܬܐ ܕܩܝܘܿܬܐ ܕܩܝܘܿܬܐ*.” In: *The Syriac Gazetteer* <http://syriaca.org/place/346>. Letöltés ideje: 2014-02-06.
- Cassidy-Welch, Megan: Prison and Sacrament in the Cult of Saints Images of St Barbara in Late Medieval Art. *Journal of Medieval History* 35 (2009/4): 371–384.
- Castelli, Elizabeth: Virginité and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity. *Journal of Feminist Studies in Religion* 2 (1986/1): 61–88.
- Cazelles, Brigitte: Introduction. In: Renate Blumenfeld-Kosinski – Tímea Szell (szerk.): *Images of Sainthood in Medieval Europe*. Ithaca 1991. 1–20.
- Cazelles, Brigitte: *The Lady as Saint. A Collection of French Hagiographic Romances of the Thirteenth Century*. Philadelphia 1991.
- Chatterjee, Paroma: Saint Catherine and Scenes from Her Life. In: Robert S. Nelson and Kristen M. Collins (szerk.): *Holy Image – Hallowed Ground. Icons from Sinai*. Los Angeles 2006. 265.
- Cheyne, Jean-Claude: Aristocratic Anthroponymy in Byzantium. In: Jean-Claude Cheyne: *The Byzantine Aristocracy and its Military Function*. Aldershot 2007. 267–294.
- Chlumská, Štěpánka (szerk.): *Obrazy z legendy o Sv. Kateřině Alexandrijské: Mistr Litoměřického oltáře a jeho dílna*. Praha 1999.
- Chronopoulos, Tina: The Date and Place of Composition of the Passion of St Katherine of Alexandria (BHL 1663). *Analecta Bollandiana* 130 (2012): 40–88.
- Chronopoulos, Tina: *The Passion of St Katherine of Alexandria: Studies in Its Texts and Tradition*. King's College London, 2006. (doktori disszertáció)
- Clark, Elizabeth A.: Antifamilial Tendencies in Ancient Christianity. *Journal of the History of Sexuality* 5 (1995/3): 356–380.



- Clayton, Mary – Hugh Magennis: *The Old English Lives of St Margaret*. Cambridge 1994.
- Coletti, Theresa: *Mary Magdalene and the Drama of Saints: Theater, Gender, and Religion in Late Medieval England*. Philadelphia 2004.
- Collins, Kristen M.: Visual Piety and Institutional Identity at Sinai. In: Robert S. Nelson – Kristen M. Collins (szerk.): *Holy Image – Hallowed Ground. Icons from Sinai*. Los Angeles 2006. 95–119.
- Cooper, Kate: *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*. Cambridge–London 1999.
- Costelloe, Michael Joseph: Barbara, St. In: *The New Catholic Encyclopedia*. vol. 19. New York 1967–1989.
- Craciun, Maria: The Cult of Saint Barbara and the Saxon Community of Late Medieval Transylvania. In: Ana Marinković – Trpimir Vedriš (szerk.): *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints*. Zagreb 2010. 137–164.
- Cullum, P. H.: Clergy, Masculinity and Transgression in Later Medieval England. In: D. M. Hadley (szerk.): *Masculinity in Medieval Europe*. London 1999. 178–196.
- Csákó Judit: Szent Ányos püspök franciaországi és magyarországi kultuszáról. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 24 (2012/3–4): 13–22.
- Csánki Dezső: *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában*. I–III., V. Budapest 1890–1913. Repr. Budapest 1985.
- Csapodi Csaba – Csapodiné Gárdonyi Klára: *Bibliotheca Hungarica: Kódexek és nyomtatott könyvek Magyarországon 1526 előtt*. I–III. Budapest 1988–1994.
- Csapodiné Gárdonyi Klára: A Képes Krónika kódexének leírása, története és illusztrációi. In: *Képes Krónika*. Budapest 1987.
- Csapodiné Gárdonyi Klára: Újabb adalékok a Képes Krónika történetéhez. *Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve* 1 (1973 [1976]): 183–189.
- Cselenkó Borbála: *Szerzetesrendek az Árpád-kori Zala megyében*. Zalaegerszeg 2006.
- Csikós Veronika: A busóci Mária-oltár töredéke (kísérletek a Viereraltar kialakulásának rekonstrukciójára és az oltár a stílusanalógiák tükrében). OTDK-dolgozat, 2005.
- Csoma, József: *Abauj-Torna vármegye nemes családjai*. Kassa 1897.
- Csukovits Enikő: *Középkori magyar zarándokok*. Budapest 2003.
- D'Angelo, E.: *Pietro suddiacono napoletano: l'opera agiografica*. Tarnuzze 2002.
- Dahinten, Otto: Beiträge zur Baugeschichte der Stadt Bistritz. *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* 50 (1944): 313–452.
- Daniel, Norman: *Islam and the West. The Making of an Image*. Oxford 1993.
- Darvasy, Mihály: *Középkori városaink címereinek eredete és fejlődése*. Budapest 1942.

Davies, Stephen J.: *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. Oxford 2001.

D'Avray, David L.: Katharine of Alexandria and mass communication in Germany: woman as intellectual. In: Bériou, Nicole – D'Avray, David L. – Cole, P. – Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher – Tausche, M. (szerk.): *Modern questions about medieval sermons: essays on marriage, death, history and sanctity*. Spoleto 1994. 401–408.

De Cevins, Marie-Madeleine: *Az Egyház a késő középkori magyar városokban*. Budapest 2003.

Deák Viktória Hedvig: *Árpád-házi Szent Margit és a domonkos hagiográfia. Garinus legendája nyomán*. Budapest 2005.

Delehaye, Hippolyte: *The Legends of the saints; an introduction to Hagiography*. London 1907.

Dercsényi Dezső: A Képes Krónika és kora. In: *Képes Krónika*. Budapest 1986. 5–44.

Dercsényi, Dezső – Szabolcs Vajay: La genesi della Cronaca Illustrata ungherese. *Acta Historiae Artium Academiae Scientiarum Hungaricae* 23 (1977): 3–20.

Domenová, Marcela: A polgári háztartások felszereltsége és tulajdona Eperjesen a középkor végén. *Aetas* 22 (2007:3) 101–134.

Domenová, Marcela: Cirkev a prešovske bratstva (fraternity) v období stredoveku. *Annales Historici Presovienses* 9 (2010): 39–62.

Dresvina, Juliana: *A Maid with a Dragon. The Cult of St Margaret of Antioch in Medieval England: Handbook with Texts*. Oxford 2016.

Duffy, Eamon: Holy Maydens, Holy Wyfes: The Cult of Women's Saints in Fifteenth- and Sixteenth-Century England. In: W. J. Sheils – Diana Wood (szerk.): *Women in the Church: papers read at the 1989 Summer Meeting and the 1990 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*. Oxford 1990. 175–196.

Dünninger, Josef: Sprachliche Zeugnisse über den Kult der Vierzehn Nothelfer im 14. und 15. Jahrhundert. In: Edith Ennen – Günter Wiegelmann (szerk.): *Festschrift Matthias Zender: Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte*, I. Bonn 1972. 336–346.

Dvořáková, Daniela – Štefánik, Martin: Smolník. In: Martin Štefánik – Ján Lukačka (szerk.): *Lexikon Stredovekých Miest na Slovensku*. Bratislava 2010. 436–445.

Dvořáková, Vlasta – Krása, Josef – Stejskal, Karel: *Středověká nástěnná malba na Slovensku*. Praha–Bratislava 1978.

Easton, Martha: Pain, Torture and Death in the Huntington Library Legenda Aurea. In: Samantha Riches – Sarah Salih (szerk.): *Gender and Holiness: Men, Women, and Saints in Late Medieval Europe*. London 2002. 49–64.

Elliott, Dyan: Gender and the Christian Tradition. In: Judith M. Benett – Ruth Mazo Karras (szerk.): *The Oxford Handbook of Women & Gender in Medieval Europe*. Oxford 2013. 21–35.

Elliott, Dyan: *Proving Woman. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*. Princeton–Oxford 2004.

- Elliott, Dyan: *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*. Princeton 1993.
- Elliott, Dyan: *The Bride of Christ Goes to Hell. Metaphor and Embodiment in the Lives of Pious Women, 200–1500*. Philadelphia 2012.
- Elliott, J. K.: *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Oxford 1993.
- Elliott, Janis –Warr, Cordelia: *The Church of Santa Maria Donna Regina. Art, Iconography and Patronage in Fourteenth-Century Naples*. Aldershot 2004.
- Elm, Susanna: *The Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford 1996.
- Endrődi, Gábor: Winged Altarpieces in Medieval Hungary. In: Barral i Altet, Xavier – Lővei, Pál – Lucherini, Vinni – Takács, Imre (szerk.): *The Art of Medieval Hungary*. Roma 2018. 193–209.
- Endrődy, Ján: Mikulášska legenda na maľbách v Chráme sv. Kataríny vo Veľkej Lomnici. *Annales Historici Presovienses 8* (2008) 39–50.
- Engel Pál: *Magyarország világi archontológiája 1301–1457*. I-II. Budapest 1996.
- Entz Géza: *A gyulafehérvári székesegyház*. Budapest 1958.
- Entz Géza: *Erdély építészete a 14–16. században*. Kolozsvár 1996.
- Erdélyi László: A “Hahóti Kódex” jelentősége a magyarországi liturgia szempontjából. (recenzió) *Pannonhalmi Szemle* (1938): 303.
- Ernyei József: A Pray-kódex termőhelye és eredeti rendeltetése. *Magyar Könyvszemle 34* (1927):67–83.
- Érszegi Géza: Boldog Ilona miniatúrája. (Egy sienai kódex tanúsága). *Ars Hungarica 29* (2013):35–43.
- Evans, Helen C. (szerk.): *Byzantium. Faith and Power (1261–1557)*. New York–London 2004.
- Evans, Ruth: The Jew, the Host and the Virgin Martyr: Fantasies of the Sentient Body. In Anke Bernau – Ruth Evans – Sarah Salih (szerk.): *Medieval Virginites*. Cardiff 2003. 167–186.
- F. Romhányi Beatrix: Ágostonrendi remeték a középkori Magyarországon. *Aetas - Történettudományi folyóirat 20*. (2005/4): 91–101.
- F. Romhányi Beatrix: *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon*. CD-ROM. Budapest 2008.
- Fábián Laura: IX. Lajos bibliai királymodellje: Salamon király. *Világtörténet* (2014/4): 579–604.
- Faller Jenő: Hozzászólás a magyar bányász Szent Borbála tiszteletéhez. *Bányászati és Kohászati Lapok 71* (1938/5): 75–83.
- Falvy Zoltán – Mezey László: *Codex Albensis. Antiphonar aus dem 12. Jahrhundert*. Budapest–Graz 1963.

- Fancev, Fránjo: Liturgijsko-obredne igre u zagrebačkoj stolnoj crkvi. *Narodna Starina* I. Zagreb 1925. 1–16.
- Fedele, Anna: *Looking for Mary Magdalene: Alternative Pilgrimage and Ritual Creativity at Catholic Shrines in France*. New York–Oxford 2013.
- Fehértói Katalin: *Árpád-kori személynévtár (1000–1301)*. Budapest 2004.
- Fejérpataky László: *A királyi kancellária az Árpádok korában*. Budapest 1885.
- Fekete Nagy Antal: *A Szepesség területi és társadalmi kialakulása*. Budapest 1934.
- Fitzgerald, A. – John C. Cavadini (szerk.): *Augustine Through the Ages*. Grand Rapids 2009.
- Fleith, Barbara: Le classement des quelque 1000 manuscrits de la *Legenda aurea* latine en vue de l'établissement d'une histoire de la tradition. In: Brenda Dunn-Lardeau (szerk.): *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion*. Paris–Montréal 1986. 19–24.
- Florea, Carmen: *The Cult of Saints in Late Medieval Transylvania (14th–16th Centuries)*. Cluj 2013. (doktori disszertáció)
- Florea, Carmen: *The Universal Cult of the Virgin Martyrs in Late Medieval Transylvania*. In: de Cevins, Marie-Madeleine – Marin, Olivier (szerk.): *Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Âge: (xie-début du xvie siècle)*. Turnhout 2017. 39–56.
- Folz, Robert: *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval*. Genève 1973.
- Foucault, Michel: *The History of Sexuality*. I–III. London 1990.
- Foucault, Michel – Gros, Frédéric: *Histoire de la sexualité, 4. Les aveux de la chair*. Paris 2018.
- Földváry Miklós István: *Az Esztergomi Benedictionale. Irodalom és liturgia az államalapítás-kori Magyarországon*. Budapest 2014.
- Földváry Miklós István: *Egy úzus születése. A Chartvirgus-pontifikálé és a magyarországi liturgia megalkotása a XI. században*. Budapest 2017.
- Gaiffier, Baudouin de: La légende latine de sainte Barbara par Jean Wackerzeele. *Annalecta Bollandiana* 77. (1959): 5–41.
- Galdi, Amalia: La fortuna del culto di Caterina d'Alessandria agiografie e dediazioni. In: Enrico Menestó (szerk.): *Agiografia e iconografia nelle aree della civiltà rupestre*. Atti del V Convegno internazionale sulla civiltà rupestre Savelletri di Fasano (BR), 17-19 novembre 2011. Spoleto 2013. 149–166.
- Gaylhoffer-Kovács Gábor: A baktalórántházi római katolikus templom középkori falképei. In: Kollár Tibor (szerk.): *Középkori templomok a Tiszától a Kárpátokig. Középkori templomok útja Szabolcsban, Beregben és Kárpátalján*. Nyíregyháza 2013. 80–93.
- Gaylhoffer-Kovács Gábor: Alexandria Szent Katalin legendája három szászföldi freskón. In: Kollár Tibor (szerk.): *A szórvány emlékei*. Budapest Teleki László Alapítvány, 2013. 286–322.

Gecser, Ottó: *Feast and the Pulpit. Preachers, Sermons and the Cult of St. Elizabeth of Hungary, 1235–ca. 1500*. Spoleto 2012.

Gecser, Ottó: Helper Saints and their Critics in the Long Fifteenth Century. In: Élise Boillet – Ian Johnson (szerk.): *Bridging the Historiographical Divides: Religious Transformations in New Communities of Interpretation in Europe (1350-1570)*. Turnhout (megjelenés előtt)

Gecser, Ottó: Holy Helpers and the Transformation of Saintly Patronage at the end of the Middle Ages. *Annual of Medieval Studies at CEU* 22 (2016): 174–201.

Gecser, Ottó: Miracles of the Leper and the Roses. Charity, Chastity and Female Independence in St. Elizabeth of Hungary. *Franciscana Bollettino della Società internazionale di studi francescani* XV (2013): 149–71.

Gerát, Ivan: *Legendary Scenes: an Essay on Medieval Pictorial Hagiography*. Bratislava 2013.

Gerecze Péter: *Magyarország műemlékei, vol. I. A Műemlékek Országos Bizottsága Rajztárának jegyzéke*. Budapest 1905.

Gerevich László: Budapest művészete a későbbi középkorban a Mohácsi vészig. In: Gerevich László – Kosáry Domonkos (szerk.): *Budapest története II. A későbbi középkorban és a török hódoltság idején*. Budapest 1975. 241–334.

Gerevich László: Dömös. *Műemlékvédelem* 36 (1992/2): 73–80.

Gerevich Lászlóné: Vásári Miklós két kódexe. *Művészettörténeti Értesítő* 6 (1957): 133–136.

Gerevich Tibor: *A régi magyar művészet európai helyzete*. Budapest 1924.

Gerics József: Szent László uralmának vitás kérdései a legendában és a krónikában. *Aetas* (1994:1):28–35.

Giesau, Hermann: *Der Dom zu Magdeburg*. Magdeburg 1936.

Goodich, Michael: *Vita perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*. Stuttgart 1982.

Gross, Lidia: *Confreriile medievale în Transilvania (secolele XIV-XVI)*. Cluj-Napoca 2004.

Guth, Klaus: Vierzehnheiligen und die Anfänge der Nothelferverehrung: Anatomie einer Wallfahrtsgenese. In Elisabeth Roth (szerk.) *Kultur als Lebensform: Aufsätze und Vorträge*. I. St. Ottilien 1995–2009. 305–324.

Gutheil Jenő: *Az Árpád-kori Veszprém*. Veszprém 1977.

Guzsik Tamás: *A pálos rend építészetete a középkori Magyarországon*. Budapest 2003.

Györffy György: A magyar állam megszilárdulása. Székely György (főszerk.): *Magyarország története. Előzmények és magyar történet 1242-ig*. Budapest 1984. 893–1006. 893–1006.

Györffy György: *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza*. I–IV. Budapest 1963–1998.

Györffy György: *István király és műve*. Budapest 1977.

- Haader Lea: Domonkosokhoz köthető középkori kódexek. In: Barna Gábor – Deme Ágnes (szerk.): *A Szent Domonkos Rend és a kunok*. Szeged 2016. 136–146.
- Haraszi Szabó Péter: Egy értelmiségi karrier a kúrián: Csitári Lőrinc nádori jegyző és családja. *Fons: Forráskutatás és történeti segédtudományok* 24 (2017/3): 323–346.
- Harsányi András: *A domonkos rend Magyarországon a reformáció előtt*. Debrecen 1938.
- Haskins, Susan: *Mary Magdalen: Myth and Metaphor*. London 2005.
- Házi Jenő: *Sopron középkori egyháztörténete*. Sopron 1939.
- Heffernan, Thomas J.: Shifting Identities: From a Roman Matron to Matrona Dei in the Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitatis. In: Ana Marinković – Trpimir Vedriš (szerk.): *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints*. Zagreb 2010. 1–16.
- Heffernan, Thomas J.: *The Passion of Perpetua and Felicity*. New York 2012.
- Heffernan, Thomas: *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*. Oxford–New York–Toronto 1988.
- Hervay F. Levente: Ciszterciek a középkori Magyarországon. In: Guitman Barnabás (szerk.): *A ciszterci rend Magyarországon és Közép-európában*. Piliscsaba 2009. 270–276.
- Hilka, Alfons: Zur Katharinenlegende: Die Quelle der Jugendgeschichte Katharinas, insbesondere in der mittelniederdeutschen Dichtung und in der mittelniederländischen Prosa. *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 140 (1920): 171–184.
- Hokkyné Sallay Marianne: A mecseknádasdi Szent István-templom falképei. In: Dercsényi Dezső – Entz Géza – Havassy Pál – Merényi Ferenc: *Magyar Műemlékvédelem 1971–1972*. Budapest 1974. 203–206.
- Hokkyné Sallay Marianne: A szalonnai református templom középkori falképei. *A Herman Ottó Múzeum Evkönyve XX* (1981): 53–59.
- Holler László: A Képes Krónika első három iniciáléjáról. *Magyar Könyvszemle* 120 (2004/4): 325–352.
- Homza, Martin – Stanislaw A. Sroka: *Historia Scepusii*. Bratislava–Kraków 2009.
- Horváth Cyrill (szerk.): *Középkori magyar verseink*. Budapest 1921.
- Horváth Cyrill: *A magyar irodalom története*. Budapest 1899.
- Horváth Cyrill: Alexandriai Szent Katalin verses legendája. *Egyetemes Philológiai Közlöny* (1907): 9–25.
- Horváth Cyrill: *Középkori legendáink és a Legenda Aurea*. Budapest 1911.
- Horváth Cyrill: Temesvári Pelbárt és beszédei. *Egyetemes Philológiai Közlöny, Pótkötet 1* (1889): 145–233.
- Horváth Cyrill: Pelbárt és a verses Katalin-legendája. *Irodalomtörténeti Közlemények* 2 (1892): 35–50.

- Horváth Iván: *Ómagyar szövegemlékek mint textológiai tárgyak*. Budapest 2015.
- Hudák, Ján: *Patrocinia na Slovensku. Súpis a historický vývin*. Bratislava 1984.
- Hunyadi, Zsolt: *The Hospitalers in the Medieval Kingdom of Hungary c. 1150–1387*. Budapest 2010.
- Ilkó, Krisztina: Stredoveké nástenné maľby v kostole v Krušovciach. *Pamiatky a múzeá* 65 (2016/2): 2–8.
- Ipolyi Arnold: *A besztercebányai Egyházi műemlékek története és helyreállítása*. Budapest 1878.
- Jacoby, David: Christian Pilgrimage to Sinai until the Late Fifteenth Century. In: Nelson, Robert S. – Collins, Kristen M. (szerk.): *Holy Image – Hallowed Ground. Icons from Sinai*. Los Angeles 2006. 79–93.
- Jaczkó Sándor: A késő középkori hazai zsinati határozatok. In Bárány Attila – Dreska Gábor – Szovák Kornél (szerk.): *Arcana tabularii. Tanulmányok Solymosi László tiszteletére*. Budapest–Debrecen 2014. 230–234.
- Jakubovich Emil: Nagy Lajos király oxfordi kódexe, a Bécsi Képes Krónika kora és illuminátora. *Magyar Könyvszemle* 37 (1930): 382–393.
- Jankó Ferenc – Kücsán József – Szende Katalin: *Sopron*. Sopron 2010.
- Jánó Mihály: *Színek és legendák. Tanulmányok az erdélyi falfestmények kutatástörténetéhez*. Sepsiszentgyörgy–Csíkszereda 2008.
- Jánosi Monika: Az első ún. esztergomi zsinati határozatok keletkezésének problémái. *Acta Universitatis Szegediensis. Acta Historica* 83 (1986): 23–30.
- Jánosi Monika: *Törvényalkotás Magyarországon a korai Árpád-korban*. Szeged 1996.
- Jansen, Katherine L.: *The Making of the Magdalen*. Princeton 2000.
- Jaritz, Gerhard: The Destruction of Things in the Late Middle Ages: Outburst versus Control of Emotions. In: Jaritz, Gerhard (szerk.): *Emotions and material culture*. Wien 2003. 61–76.
- Jékely Zsombor – Kiss Lóránd: *Középkori falképek Erdélyben*. Budapest 2008.
- Jékely Zsombor – Lángi József: *Falfestészeti emlékek a középkori Magyarország északkeleti megyéiből*. Budapest 2009.
- Jékely Zsombor, „A tornai plébániatemplom középkori falképeinek restaurálása,” [http://oroksegfigyelo.blog.hu/2015/02/05/a\\_tornai\\_plebaniatemplom\\_kozepkori\\_falkepeinek\\_restauralasa](http://oroksegfigyelo.blog.hu/2015/02/05/a_tornai_plebaniatemplom_kozepkori_falkepeinek_restauralasa). letöltés ideje: 2018-12-06.
- Jékely Zsombor: *A bögözi templom*. Sepsiszentgyörgy 1996.
- Jékely Zsombor: Máramarossziget elpusztult falképei és a legkorábbi falképmásolatok. In Kollár Tibor (szerk.): *A szórvány emlékei*. Budapest 2013. 324–339.

Jékely Zsombor: Painted Chancels in Parish Churches – Aristocratic Patronage in Hungary during the Reign of King Sigismund (1387–1437). In: *Imaging Dogma, Picturing Belief – Late-Medieval Mural Painting in Parish Churches across Europe*. London 2009. 41–58.

Jékely, Zsombor: Saint Margaret or Catherine? Iconographical Problems of Transylvanian Wall-paintings from the 14th Century. In: Alicija Karłowska-Kamzowa (szerk.): *Women in the Culture of the Middle Ages*. Poznań 1995. 181–187.

Jékely, Zsombor: Transylvanian Fresco Cycles of Saint Ladislav in a New Light. *Hungarian Review* 7 (2014): 97–109.

Jenei, Dana: *Gothic Mural Painting in Transylvania*. București 2007.

Jenkins, Jacqueline – Katherine J. Lewis (szerk.): *St Katherine of Alexandria: Texts and Contexts in Western Medieval Europe*. Turnhout 2003.

Kádár Tamás: Megjegyzések, észrevételek I. Károly (Róbert) magyar király házassági és egyéb családi kapcsolatai kérdéséhez. *Turul* 82 (2009): 13–23.

Kardos Gyula: Alexandriai Szent Katalin cseh és magyar verses legendájának viszonya. *A Kassai Főgimnázium Értesítője* (1906/1907): 3–59.

Karlinszky Balázs Péter: A veszprémi káptalan a középkorban. A veszprémi székeskáptalan középkori birtokai. Piliscsaba, 2013. (doktori disszertáció)

Karlinszky Balázs: Ami a középkori veszprémi székesegyház oltáraitól tudható – titulusaik, oltárigazgatóik és elhelyezkedésük. *Egyháztörténeti Szemle* 3 (2018): 69–103.

Karlinszky Balázs: Egy 15. századi veszprémi kápolnaalapítás margójára. A veszprémi Keresztelő Szent János-plébániatemplom Szűz Mária-kápolnája a 15–16. században. In: Pilipkó Erzsébet–Fogl Krisztián Sándor (szerk.): *Vallásos kultúra és életmód a Kárpát-medencében 10. Konferencia Veszprémben a Laczkó Dezső Múzeum és a Veszprémi Hittudományi Főiskola közös szervezésében 2014. május 20-23*. Veszprém 2017. 64–84.

Katona Lajos: *Alexandriai Szent Katalin legendája középkori irodalmunkban*. Budapest 1903.

Kazhdan, Alexander: Byzantine hagiography and sex in the fifth to twelfth centuries. *Dumbarton Oaks Papers* 44 (1990): 131–143.

Kerekes György: A kassai kereskedő-czéh (Bruderschaft) könyve: 1446–1553. *Magyar gazdaságtörténelmi szemle* 10. (1903/7): 342–352.

Kerekes György: Kassa polgársága, ipara és kereskedése a középkor végén. A lengyel-magyar kereskedelem fénykora. *Iparosok Olvasótábora* 19 (1913): 1–117.

Kerny Terézia: Szent Kálmán és Könyves Kálmán kultuszáról. *Ars Hungarica* 29 (2001/1): 9–32.

Kerny Terézia – Móser Zoltán: *Képet öltött az Ige – Johannes Aquila freskói*. Budapest 2010.

Kerny Terézia: Historia Sancti Ladislai. A kerlési ütközet ábrázolásairól. In: Mikó Árpád (szerk.): *Uralkodók, királyi szentek. Válogatott ikonográfiai és kultusztörténeti tanulmányok*. Budapest 2018. 228–249.



Kertész, Balázs: Two Hungarian Friars Minor in the Late Middle Ages: Pelbart de Temesvár and Oswald de Lasko. In: E. Kovács Péter – Szovák Kornél (szerk.): *Infima Aetas Pannonica. Studies in Late Medieval Hungarian History*. Budapest 2009. 60–78.

Király György: A Margit-legenda és rokonai. Független. A Debreczeni codex legendáinak forrásai. *Irodalomtörténeti Közlemények* 25 (1915): 17–25.

Kirschbaum, Engelbert – Wolfgang Braunfeld (szerk.): *Lexikon der christlichen Ikonographie*. I–VIII. Roma–Freiburg–Basel–Wien 1974.

Kiss Farkas Gábor: Magyar nyelvű egyházi irodalom a Jagelló-korban. In: Gintli Tibor (főszerk.): *Magyar Irodalom*. Budapest 2010. 83–89.

Kiss Gergely Bálint: Dél-Magyarországtól Itáliáig: Bánca nembeli István (1205 k. – 1270) váci püspök, esztergomi érsek, az első magyarországi bíboros életpályája. Pécs 2015.

Klaniczay Gábor: A királyi bölcsesség ellentmondásos mintaképe – Salamon. *Aetas* 23 (2008/1): 25–41.

Klaniczay Gábor: A női szentség mintái Közép-Európában és Itáliában. In: Klaniczay Tibor – Klaniczay Gábor: *Szent Margit legendái és stigmái*. Budapest 1994. 93–244.

Klaniczay Gábor: A nők szentsége a középkorban – Szent Erzsébet mint modell. In: Medgyesy S. Norbert – Ötvös István – Óze Sándor (szerk.): *Nyolcszáz esztendő a Ferences rend. Tanulmányok a rend lelkiségéről, történeti hivatásáról és kulturális-művészeti szerepéről*. Budapest 2013. 927–947.

Klaniczay Gábor: A Szent László kultusz kialakulása. In: Zsoldos Attila (szerk.): *Nagyvárad és Bihar a korai középkorban. Tanulmányok Biharország történetéről 1*. Nagyvárad 2014. 7–39.

Klaniczay Gábor: *Az uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek*. Budapest 2000.

Klaniczay Gábor: Előszó. In: Bellus Ibolya – Szabó Zsuzsanna (ford.): *Árpád-házi Szent Margit legrégebb legendája és szentté avatási pere. Boldog Margit élettörténete. Vizsgálat Margit szűznek életéről, magatartásáról és csodatetteiről*. Budapest 1999. 5–26.

Klaniczay Gábor: Magyarországi Boldog Ilona és a középkori domonkos stigmatizáltak. In: Csurgai Horváth József (szerk.): *Az első 300 év Magyarországon és Európában: A Domonkos-rend a középkorban*. Székesfehérvár 2017. 125–144.

Klaniczay Gábor: Nemzeti szentek a késő középkori egyetemeken. In: Erdei Gyöngyi – Nagy Balázs (szerk.): *Változatok a történelemre. Tanulmányok Székely György tiszteletére*. Budapest 2004. 237–249.

Klaniczay, Gábor: *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cult in Medieval Central Europe*. Cambridge 2002.

Kniewald Károly: A „Hahóti kódex” (Zágrábi MR 126. kézirat) jelentősége a magyarországi liturgia szempontjából. *Magyar Könyvszemle* 62 (1938/2): 97–112.

Kniewald Károly: Az Esztergomi Benedictionale (XI. század). *Magyar Könyvszemle* 65 (1941/3): 213–231.

Knust, Hermann: *Geschichte der Legenden der h. Katharina von Alexandrien und der h. Maria Aegyptiaca*. Halle a. S. 1890.

Konrád, Eszter: *The Representation of the Saints of the Mendicant Orders in Late Medieval Hungary*. Budapest 2017. (doktori disszertáció)

Kordé Zoltán: Szepességi szászok. In: Kristó Gyula (főszerk.): *Korai magyar történeti lexikon (9–14. század)*. Budapest 1994.

Korondi Ágnes: *Misztika a késő középkori magyar nyelvű kolostori kódexirodalomban. Misztikarecepció avagy irodalmi és kegyességi gyakorlat a késő középkori magyar nyelvű kolostori kódexek devocionális szövegeiben*. Kolozsvár 2016.

Kosztá László: A nyitrai püspökség létrejötte. Nyitra egyháztörténete a 9–13. században. *Századok* 143 (2009): 257–318.

Kosztá László: A püspökség alapításától (1009) a 14. század közepéig. In: Font Márta – Vonyó József (szerk.): *Pécs története II. A püspökség alapításától a török hódításig*. Pécs 2015. 21–172.

Kosztá László: A zobori bencés apátság kezdetei - Morva kontinuitás vagy passauai térítés. In: Kocsis Mihály – Majoros Henrietta (szerk.): *Legendák, kódexek, források – Tanulmányok a 80 esztendő H. Tóth Imre tiszteletére*. Szeged 2012. 147–175.

Kosztá László: Adalékok Antiochiai Szent Margit tiszteletéhez. *Acta Historica* CXXIV (2006) 23–28.

Kosztá László: Egyház és intézményei a középkori Pest és Pilis megyében. In: Zsoldos Attila (szerk.): *Pest megye monográfiája I/2. A honfoglalástól 1686-ig*. Budapest 2001. 195–222.

Kovács Andrea: Vergente mundi vespere: Egy ismeretlen Szent László-himnusz a Szepességben és Sittenben. *Magyar Könyvszemle* 134 (2018/2): 125–135.

Kovács Zsuzsa: F. Fráter munkái: a Kazinczy-kódex és a Tihanyi-kódex. *Magyar Nyelv* (2002) 364–380.

Kozák Károly: Téglából épített körtemplomaink és centrális kápolnáink a XII–XIII. században. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve I* 1976/66. Szeged 1978. 49–89.

Kölnei Livia – Balázs Erzsébet: *Omni Hora. Minden órában. A tizennégy segítőszent kultusza Magyarországon*. Budapest 2002.

Kölnei Livia: A tizennégy segítőszent kultusza a középkori Magyarországon. *Orvostörténeti Közlemények* (1997–1998): 101–137.

Körmendi Tamás: A premontrei rend megtelepedése az Árpád-kori Magyarországon: a rend korai hazai története a kezdetektől az 1235-i Catalogus Ninivensisig I. *Turul* 72 (2001): 103–111.

Körmendi Tamás: A zágrábi püspökség alapítási éve. In: Bagi Dániel – Fedeles Tamás – Kiss Gergely (szerk.): *„Köztes-Európa” vonzásában. Ünnepi tanulmányok Font Márta tiszteletére*. Pécs 2012. 329–342.

Körmendi, Tamás: Les saints patrons sur les sceaux et les armoiries des villes hongroises au Moyen-Age. In: Hans de Boo – Bertus Hempenius – René van Iterson (szerk.): *Streekwapens en regionale heraldiek. Congresverslag van het XIIe Internationaal Heraldisch Colloquium* (Groningen, 3–7 september 2001). Groningen 2005. 149–154.

Körmendy Adrienne: A falusi plébániák hatása a faluközösség kialakulására. A Szepesség példája. In: Fügedi Erik (szerk.): *Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról*. Budapest 1986. 117–158.

Körmendy Kinga: Padova kánonjogi doktorai és kódexeik az esztergomi káptalanban a XIV–XV. században. In: Jankovics József – Monok István – Nyerges Judit – Sárközy Péter (szerk.): *A magyar művelődés és a kereszténység. A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai Róma-Nápoly, 1996. szeptember 9–14. La civiltà ungherese e il cristianesimo. Atti del IV Congresso Internazionale di Studi Ungheresi Roma-Napoli 9–14 settembre 1996*. Budapest–Szeged 1998. 527–537.

Körmendy, Adrienne: *Melioratio terrae. Vergleichende Untersuchungen über die Siedlungsbewegung im östlichen Mitteleuropa im 13.–14. Jahrhundert*. Poznan 1995.

Kövári Krisztina: Alexandriai Szent Katalin verses legendája. In: *Palimpszeszt* 2002/16. [http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/16\\_szam/01.htm](http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/16_szam/01.htm) Letöltés ideje: 2019.01.06.

Kralovánszky Alán: A székesfehérvári Anjou-sírkápolna. In: Marosi Ernő – Tóth Melinda – Varga Livia (szerk.): *Művészet I. Lajos király korában, 1342–1382*. Székesfehérvár 1982. 165–174.

Kriško, János: Körmöcbánya. In: Borovszky Samu (szerk.): *Magyarország vármegyéi és városai. Bars vármegye*. Budapest 1894. 86–116.

Kristó Gyula (főszerk.): *Korai magyar történeti lexikon (9–14. század)*. Budapest 1994.

Kristó Gyula: *A XI. századi hercegség története Magyarországon*. Budapest 1974.

Kristó Gyula: Károly Róbert családja. *Aetas* 20 (2005/4): 14–28.

Kristó Gyula: *Magyar historiográfia I. Történetírás a középkori Magyarországon*. Budapest 2002.

Krizkó Pál: *A körmöcbányai katolikus egyházközösség története*. Budapest 1887.

Krizkó Pál: *A körmöcbányai vártemplom helyreállításának a története*. Budapest 1887.

Kubinyi András: A középkori Vác 1526-ig. In: Sági Vilmos (szerk.): *Vác története I*. Szentendre 1983. 49–76.

Kubinyi András: Budapest története a későbbi középkorban Buda elestéig (1541-ig). In: Gerevich László – Kosáry Domonkos (szerk.): *Budapest története II. A későbbi középkorban és a török hódoltság idején*. Budapest 1975. 7–240.

Kubinyi András: Királyi kancellária és udvari kápolna Magyarországon a XII. század közepén. *Levéltári Közlemények* 46 (1975): 59–121.

- Kubinyi András: Orvoslás, gyógyszerészek, fürdők és ispotályok a késő középkori Magyarországon. In: Kubinyi András (szerk.): *Főpapok, egyházi intézmények és vallásosság a középkori Magyarországon*. Budapest 1999. 253–268.
- Kubinyi András: Vallásos társulatok a késő középkori Magyarországon. In: Kubinyi András (szerk.): *Főpapok, egyházi intézmények és vallásosság a középkori Magyarországon*. Budapest 1999. 341–352.
- Kumorovitz L. Bernát: A középkori magyar „magánjogi” írásbeliség első korszaka (XI–XII. század). *Századok* 97 (1963): 1–31.
- Kuzmová, Stanislava: *Preaching Saint Stanislaus. Medieval Sermons on Saint Stanislaus of Cracow, His Image and Cult*. Warsaw 2013.
- Lajta Edit: A besztercebányai Thurzó-ház falképei. *Művészettörténeti Értesítő* 15 (1966:1) 1–10.
- Lamoš, Teodor: *Vznik a počiatky banského a mincového mesta Kremnice: 1328–1430*. Stredoslovenské vyd-vo 1969.
- Landon, Edward Henry: *A Manual of Council of the Holy Catholic Church: Comprising the Substance of the Most Remarkable and Important Canons*. London 1846.
- Lángi József – Mihály Ferenc: *Erdélyi falképek és festett faberendezések 1*. Budapest 2004.
- Larson, Wendy R.: The role of patronage and audience in the cults of St Margaret and St Marina. In: Samantha Riches – Sarah Salih (szerk.): *Gender and Holiness: Men, Women, and Saints in Late Medieval Europe*. London 2002. 23–35.
- Lázár Imre: Egy erdélyi zarándok Egyiptomban. Lászlai János 1483-as útja a Szent Család nyomában. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 12 (2000/1–4): 105–126.
- Lázs Sándor: *Apácaműveltség Magyarországon a XV–XVI. század fordulóján*. Budapest 2016.
- Le Goff, Jacques: *In Search of Sacred Time. Jacobus de Voragine and The Golden Legend*. Princeton–Oxford 2014.
- Lékai Lajos: *A ciszterciek: Eszmény és valóság*. Budapest 1991.
- Leszih Andor: A szalonnai templom XIII. századbéli falfestménye. *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve* I. 1957. 141–145.
- Leszih Andor: A szalonnai templomban árpádkori falfestményeket fedeztek fel. *Magyarország* IV. 1922. augusztus 10.
- Levárdy Ferenc: A Biblioteca Vaticana, a Morgan Library és az Ermitage Magyar Anjou Legendáriuma. *Művészettörténeti Értesítő* 13 (1964): 161–213.
- Levárdy Ferenc: *Magyar Anjou legendárium*. Budapest 1973.
- Lewis, Katherine J.: *The Cult of St Katherine of Alexandria in Late Medieval England*. Woodbridge 2000.

Lindner Gusztáv: A kolozsvári kalandos-társulatok. *Erdélyi Múzeum* 11 (1894): 65–83, 140–152, 215–226, 373–383.

Lockwood, W. B.: A Manuscript in the Rylands Library and Flemish-Dutch and Low German Accounts on the Life and Miracles of St Barbara. *Bulletin of the John Rylands Library* 36 (1953): 23–37.

Lövei Pál: Az Anjou síremlékek újonnan előkerült töredékeiről. In: Deák Zoltán (szerk.): *Magyar királyi és főrendi síremlékek. Gótikus baldachinos síremlékek a középkori Magyarországon*. Budapest 2004. 72–85.

Lucraft, Jeannette: *Katherine Swynford: The History of a Medieval Mistress*. S. 1. 2011.

Łuzyniecka, Ewa: *Gotyckie świątynie Wrocławia: Kościół Bożego Ciała, Kościół Świętych Wacława, Stanisława i Doroty*. Wrocław 1999.

M. Kozák Éva: Régészeti kutatások a szalonnai református templomban. *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve XX* (1981): 7–37.

Madas Edit – Horváth Zoltán György: *Középkori prédikációk és falképek Szent László királyról*. Budapest 2008.

Madas Edit: A „Pécsi egyetemi beszédek”. In: Boda Miklós – Kalányos Katalin – Surján Miklós – Tüskés Tibor (szerk.): *A könyv- és könyv kultúra ezer éve Baranyában*. Pécs 2000. 19–28.

Madas Edit: Utószó. In: Jacobus de Voragine: *Legenda Aurea*. Szerk.: Madas Edit. Budapest 1990. 315–320.

Madas Edit: A Karthauzi Névtelen kódexe. In: Madas Edit (szerk.): *A Néma Barát megszólal. Válogatás a Karthauzi Névtelen beszédeiből*. Budapest 1985. 545–562.

Madas Edit: A Legenda aurea a középkori Magyarországon (Kódexek és ősnymtatványok, kiegészítések, a Legenda aurea mint forrás. *Magyar Könyvszemle* 108 (1992): 93–99.

Madas Edit: Az Érsekújvári Kódex mint a menekülő apácák hordozható könyvtára és két új forrásazonosítás (Műhelytanulmány). In: Boka László – Vásárhelyi Judit (szerk.): *Szöveg – emlék – kép*. Budapest 2011. 91–104.

Madas Edit: *Középkori prédikációirodalmunk történetéből: a kezdetektől a XIV. század elejéig*. Debrecen 2002.

Madas Edit – Horváth Zoltán György: *Középkori prédikációk és falképek Szent László királyról. Sermones de Sancto Ladislao rege Hungariae*. Budapest 2008.

Madas, Edit: Die in der Österreichischen Nationalbibliothek erhaltenen Handschriften des ehemaligen Augustiner Chorherrenstiftes St. Dorothea in Wien. *Codices Manuscripti* 9 (1982) 81–114.

Magyar Kálmán: A középkori Segesd város és megye története, régészeti kutatása. *Somogyi Almanach* 45–49. (1988): 66–67.

Majorossy Judit: A polgári térhasználat elemei a késő-középkori Pozsonyban. *Urbs – Magyar várostörténeti évkönyv* 4. Budapest 2009. 73–98.

Majorossy Judit: Bevezető. In: Majorossy Judit (szerk.): *Egy történelmi gyilkosság margójára: Merániai Gertrúd emlékezete, 1213–2013*: tanulmánykötet. Szentendre 2014. 9–14.

Majorossy, Judit: *Piety in Practice. Urban Religious Life and Communities in Late Medieval Pressburg (1400–1530)*. Budapest–New York 2019.

Majorossy, Judit – Szende, Katalin: Hospitals in Medieval and Early Modern Hungary. In: Scheutz, Martin – Sommerlechner, Andrea – Weigl, Herwig – Weiß, Alfred Stefan (szerk.): *Europäisches Spitalwesen. Institutionelle Fürsorge in Mittelalter und Früher Neuzeit: Hospitals and Institutional Care in Medieval and Early Modern Europe*. München – Wien 2008. 275–319.

Majorossy, Judit: The Fate and Uses of Medieval Confraternities in the Kingdom of Hungary during the Age of Reformation. In: Elisabeth Lobenwein – Martin Scheutz – Alfred Stefan Weiß (szerk.): *Bruderschaften als multifunktionale Dienstleister der Frühen Neuzeit in Zentraleuropa*. Wien 2018. 441–475.

Makk Ferenc: *A tizenkettedik század története*. Budapest 2000.

Mályusz Elemér: *Zsigmond király uralma Magyarországon*. Budapest 1984.

Mályusz Elemér: Krónika-problémák. *Századok 100* (1966): 747–749.

Mango, Marlia Mundell – Robin Cormack – Earleen Brunner – Oriana Baddeley: *Sinai, Byzantium, Russia. Orthodox Art From the Sixth to the Twentieth Century*. London–St. Petersburg 2002.

Marosi Ernő – Beke László: *Magyarországi művészet 1300–1470 körül*. I–II. Budapest 1987.

Marosi Ernő: *A romanika Magyarországon*. Budapest 2013.

Marosi Ernő: Das Frontispiz der Ungarischen Bilderchronik. *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* 46–47. (1993–1994): 357–471.

Marosi Ernő: *Kép és hasonmás művészet és valóság a 14–15. századi Magyarországon*. Budapest 1995.

Marosi Ernő: Saints at Home and Abroad. Some Observations on the Creation of Iconographic Types in Hungary in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. In: Ottó Gecser – József Laszlovszky – Balázs Nagy – Marcell Sebők – Katalin Szende (szerk.): *Promoting the Saints: Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for his 60th Birthday*. Budapest – New York 2010. 175–206.

Maurer, Emil: *Die Kunstdenkmäler des Kantons Aargau. Das Kloster Königsfelden*. Basel 1954.

Mérindol, Christian de: Nouvelles observations sur la symbolique royale à la fin du Moyen-Age. Le couple de saint Jean-Baptiste et de sainte Catherine au portail de l'église de la chartreuse de Champmol. *Bulletin de la société nationale des antiquaires de France* (1988):288–302.

Mezey László: A Pray-kódex keletkezése. *Magyar Könyvszemle* 87 (1971/2–3): 109–124.

Mezey László: *Irodalmi anyanyelvűségünk kezdetei az Árpád-kor végén. A középkori laikus nőmozgalom. Az ó-magyar Mária siralom és a Margit-legenda eredetkérdése*. Budapest 1955.

- Mező András: *Patrociniumok a középkori Magyarországon*. Budapest 2003.
- Mészáros András: Alexandriai Szent Katalin legendájának bölcséleti háttere. I. *Irodalmi Szemle* 38 (1995/2) 56–63.
- Mészáros András: Alexandriai Szent Katalin legendájának bölcséleti háttere. II. *Irodalmi Szemle* 38 (1995/3): 43–52.
- Michael, Hans: *Das Chorgestühl im Magdeburger Dom*. Magdeburg 2002.
- Mikó Árpád: Alexandriai Szent Katalin vitája a tudósokkal. In: G Szende Katalin (szerk.) *A magyar iskola első évszázadai (996–1526): az "1000 éves a magyar iskola" országos program győri kiállítása*. Győr 1996. 163.
- Mikó Gábor: A „szent királyok törvényei”. A kora Árpád-kori törvények fennmaradásának története. *Századok* 150 (2016): 319–340.
- Mills, Robert: Can the Virgin Martyrs Speak? In: Anke Bernau – Ruth Evans – Sarah Salih (szerk.): *Medieval Virginites*. Cardiff 2003. 187–213.
- Mojzer Miklós: A festő hagyatéka, ahogyan ma látjuk. In: Mikó Árpád (szerk.): *“Magnificat anima mea Dominum” M S Mester vizitáció-képe és egykori selmecebányai főoltára*. Budapest 1997. 6–30.
- Molenda, Danuta: Mining Towns in Central-Eastern Europe in Feudal Times. *Acta Poloniae Historica* 34 (1976): 165–188.
- Molnár Péter: Az ún. Pécsi egyetemi beszédek egyik forrásáról. Az arisztotelészi inspirációjú politikai elmélet lehetőségei Magyarországon a 13. század második felében. In: Bárány Attila – Dreska Gábor – Szovák Kornél (szerk.): *Arcana tabularii: Tanulmányok Solymosi László tiszteletére*. I–II. Debrecen–Budapest 2014. 733–742.
- Morin, Germain: Manuscrits Liturgiques Hongrois des XIe et XIIe Siècles. *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* VI. (1926): 54–67.
- Mucsi András: A bái képek ikonográfiája. *Annales Strigonienses* I. (1960): 11–23.
- Mucsi András: *Az esztergomi Keresztény Múzeum Régi Képtárának katalógusa*. Budapest 1975.
- Nagy Balázs: Saints, Names, and Identities. In: Gecser Ottó – Laszlovszky József – Nagy Balázs – Sebők Marcel – Szende Katalin (szerk.): *Promoting the Saints: Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for his 60th Birthday*. Budapest–New York 2010. 165–174.
- Nemeš, Jaroslav: *Kodex von Neutra. Geistliche Erbschaft der italienischgriechischen Mönche und ihrer Nachfolger von Aachen*. Győr 2007.
- Németh Péter – Juan Cabello: Baktalórántháza, római katolikus templom. In: Kollár Tibor (szerk.): *Középkori templomok a Tiszától a Kárpátokig. Középkori templomok útja Szabolcsban, Beregben és Kárpátalján*. Nyíregyháza 2013. 74–79.

- Neumann Tibor: Egy morva „herceg” és egy Árpád-házi hercegnő leszármazottai. (A Gyánúrfiak eredete és rövid története). In: Makk Ferenc – Piti Ferenc (szerk.): *Acta Universitatis Szegediensis. Acta Historica* 130. Szeged 2009. 15–32.
- Novák, Jozef: *Erby miest vyhlásených za pamiatkovú rezerváciu*. Bratislava 1986.
- Novák, Jozef: *Slovenské mestské a obecne erby*. Martin 1972.
- Orbán Imre: “*Ecce, iam vici mundum!*” *Antiochiai Szent Margit tisztelete Magyarországon*. Budapest 2001.
- Orbán Imre: Miért éppen Margit? Álmos herceg kolostoralapításáról. *Aetas* (1997/2–3): 42–50.
- Orbán, A. P.: *Vitae Sanctae Katharinae. I.* Turnhout 1992.
- Orme, Nicholas: *Medieval Children*. London 2000.
- Ortvay Tivadar: *Pozsony város története III. Mellékletek Pozsony 1300–1526. évi történetéhez*. Pozsony 1894.
- Pálóczi Horváth András: *Keleti népek a középkori Magyarországon, Besenyők, úzok, kunok és jászok művelődéstörténeti emlékei*. Budapest – Piliscsaba 2014.
- Parádi Nándor: A besztercebányai kályhacsempék lelőhelyéről. *Folia Archeologica XXXV* (1984): 175–184.
- Pásztor Lajos: *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában*. Budapest 1940.
- Pásztor Lajos: A magyarság vallásos élete a Jagellók korában. *Századok* 75 (1941): 39–57, 140–183.
- Patlagean, Evelyne: L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine a Byzance. *Studi Medievali* 3 (1976/17): 598–623.
- Pauler Gyula: *A magyar nemzet története az Árpád-házi királyok alatt. I–II.* Budapest 1893.
- Péchy Antal: *Alsó Magyarország bányaművelésének története*. Budapest 1884.
- Peeters, Paul: Une version arabe de la Passion de sainte Catherine d'Alexandrie. *Analecta Bollandiana* 26 (1907): 5–32.
- Pesina, Jaroslav: *Tafelmalerei der Spätgotik und der Renaissance in Böhmen, 1450–1550*. Praha 1958.
- Peters, Christine: *Patterns of Piety: Women, Gender and Religion in Late Medieval and Reformation England*. Cambridge 2003.
- Petri Mór: *Szilágy vármegye monographiája. I. Szilágy. Az eltűnt Közép-Szolnok s Kraszna vármegyék*. S. l. 1901.
- Pirhalla Márton: *A szepesi prépostság vázlatos története kezdetektől a püspökség felállításáig*. Lőcse 1899.



- Poszler Györgyi: Két jelenet Alexandriai Szent Katalin legendájából. In: Takács Imre: *Sigismundus Rex et Imperator. Művészet és kultúra Luxemburgi Zsigmond korában 1387–1437*. Budapest–Luxemburg 2006. 623.
- Poszler Györgyi: Selmecebánya és Mária-templom főoltára. In: Mikó Árpád (szerk.): *“Magnificat anima mea Dominum” MS Mester vizitáció-képe és egykori selmecebányai főoltára*. Budapest 1997. 123–132.
- Potuckova, Kristina: Virginité, Sanctité, and Image. The Virgines Capitales in Upper Hungarian Altarpieces of the Fifteenth and Sixteenth Centuries. Budapest 2007. (mesterszakos szakdolgozat)
- Pötzl, Walter: Die Verehrung der Vierzehn Nothelfer vor 1400. *Jahrbuch für Volkskunde* 23 (2000): 157–86.
- Prokopp Mária – Horváth Zoltán György: *Nápoly középkori magyar emlékei. Ricordi ungheresi medievali a Napoli*. Budapest 2014.
- Prokopp Mária – Méry Gábor: *Középkori falképek a Szepességben*. Samorin 2009.
- Prokopp Mária: Szent Erzsébet falciklus a nápolyi Santa Maria Donnaregina-templomban. In: Klaniczay Gábor – Nagy Balázs: *A középkor szeretete. Történeti tanulmányok Sz. Jónás Ilona tiszteletére*. Budapest 1999.
- Pryds Darleen: *The King Embodies the Word. Robert d’Anjou and the Politics of Preaching*. Leiden 2000.
- Pusztai Tamás: A telkibányai Szent Katalin ispotály. In: Kovács Göngyi (szerk.): *Quasi liber et pictura. Tanulmányok Kubinyi András hetvenedik születésnapjára*. Budapest 2004. 429–436.
- Ráczy György: A Ják nemzetség és monostoralapításai II. A monostorok és birtokaik. *Vasi Szemle* (2000/2) 159–181.
- Ráczy György: Pannonhalma és Ják. Egy királyi és egy magánkegyúri bencés monostor a középkorban. In: Takács Imre (szerk.): *Pannonhalma 1000 éve. I–III*. Pannonhalma 1996. 527–537.
- Radó Polikárp: A magyar liturgia eredete a XI. Században. *Vigilia* (1957): 391–399.
- Radó Polikárp: A Pray-kódexről. *Irodalomtörténet* 33 (1944/2): 49–96.
- Radó Polikárp: Hazánk legrégebb liturgikus könyve: a Szelepcsényi-kódex. *Magyar Könyvszemle* 68 (1939): 352–412.
- Radó Polikárp: *Nyomtatott liturgikus könyveink kéziratos bejegyzései*. Budapest 1944.
- Radocsay Dénes: *A középkori Magyarország falképei*. Budapest 1954.
- Radocsay Dénes: *A középkori Magyarország faszobrai*. Budapest 1967.
- Radocsay Dénes: *A középkori Magyarország táblaképei*. Budapest 1955.
- Radocsay Dénes: *Falképek a középkori Magyarországon*. Budapest 1977.
- Rados Jenő: *Magyar oltárok*. Budapest 1938.

Rajhona Flóra: Alexandriai Szent Katalin legendája Temesvári Pelbárt feldolgozásában. Bárczi Ildikó (szerk.): *Plaustrum seculi I. Tanulmányok régi prédikációirodalmunkról*. Budapest 2004. [http://sermones.elte.hu/?az=312tan\\_plaus\\_florajhona](http://sermones.elte.hu/?az=312tan_plaus_florajhona) Letöltés ideje: 2017. 12. 14.

Ratkoš, Peter: A Pray-kódex keletkezése és funkciója. *Századok* 102 (1968): 941–964.

Ratkoš, Peter: Vznik kultu Ondreja-Svorada a Benedikta vo svetle zagrebskyoh pamiatok. *Historijski zbornik – Sidakov zbornik* 29–30. 1976–1977. 77–86.

Reames, Sherry L.: *Legenda Aurea. A Reexamination of its Paradoxical History*. Madison 1985.

Réau, Louis: *Iconographie de l'art chrétien*. Paris 1958.

Ribi András: A fehérvári káptalan archontológiája (1301–1457). *Turul* 91 (2018): 132–154.

Riches, Samantha: St. George as a Male Virgin Martyr. In: Riches, Samantha – Salih, Sarah (szerk.): *Gender and Holiness: Men, Women, and Saints in Late Medieval Europe*. London 2002. 65–85.

Rodney, Nanette B.: Salome. *The Metropolitan Museum of Art Bulletin. New Series*, 11 (1953/7): 190–200.

Ross, M. C. – G. Downey: A Reliquary of St Marina. *Byzantinoslavica* 23 (1962): 41–44.

Rozsondai Marianne: Temesvári Pelbárt népszerűsége Európában. *Magyar Könyvszemle* 100 (1984): 300–319.

Rupp Jakab: *Magyarország helyrajzi története, fő tekintettel az egyházi intézetekre, - vagyis nevezetesebb városok, helységek, s azokban létezett egyházi intézetek, püspökmegyék szerint rendezve*. Pest 1870–1876.

S. Cserey Éva: Adatok a besztercebányai (Banská Bystrica) kályhacsempékhez. *Folia Archeologica* XXV (1974): 213–214.

S. n., *A szatmári püspöki egyházmegye emlékkönyve fennállásának századik esztendejében (Schematismus Centenarius) 1804–1904*. Szatmár 1904.

Sághy Marianne: A Mester és Marcella. *Vallástudományi Szemle* (2008/4): 103–116.

Sahner, Christian: Old martyrs, new martyrs and the coming of Islam: writing hagiography after the conquest. In: Adam Izdebski – Damian Jasiński (szerk.): *Cultures in Motion: Studies in the Medieval and Early Modern Periods*. Cracow 2014. 89–112.

Sands, Tracey R.: *The Company She Keeps. The Medieval Swedish Cult of Saint Katherine of Alexandria and its Transformations*. Tempe 2010.

Sands, Tracey R.: The Saint as Symbol: The Cult of St Katherine of Alexandria Among Medieval Sweden's High Aristocracy. In: Jacqueline Jenkins – Katherine J. Lewis (szerk.): *St. Katherine of Alexandria. Texts and Contexts in Western Medieval Europe*. Turnhout 2003. 87–108.

Sarkadi Nagy Emese: *A Keresztény Múzeum középkori magyarországi, a német és osztrák tartományokból származó tárgyainak online katalógusa*, Keresztény Múzeum, 2017.

<http://www.keresztenyмуzeum.hu/collections.php?mode=work&wid=292&page=0&vt=>

Letöltés ideje: 2018. 03. 04.

Sarkadi Nagy, Emese: *Local Workshops – Foreign Connections. Late Medieval Altarpieces from Transylvania*. Ostfildern 2011.

Sárközy Péter: „*Roma est patria omnium fuitque*” Lászlai János erdélyi főesperes síremléke a római Santo Stefano Rotondo templomban. Budapest 2001.

Schill, Peter: Ikonographie und Kult der heiligen Katharina von Alexandrien im Mittelalter. LMU München 2002. (doktori disszertáció)

Schmidt, Leopold.: *Das deutsche Volksschauspiel*. Berlin 1962.

Schmitt, Jean-Claude: *A zsidó Hermann megtérése*. Budapest 2013.

Schmolinsky, Sabine: Maria Magdalena oder Katharina als Patrozinien von Dominikanerinnenklöstern – arm oder reich? In: Sabine von Heusinger – Elias H. Füllenbach OP – Walter Senner OP – Klaus-Bernward Springer (szerk.): *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter*. Berlin–Boston 2016. 429–442.

Schneyer, Johannes Baptist: *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350*. I–XI. Münster 1991.

Schönerné Pusztai Ilona: Beszámoló a szalonnai református templom felújításairól. In: Bardoly István – Haris Andrea (szerk.): *Détszy Mihály nyolcvanadik születésnapjára tanulmányok*. Budapest 2002. 79–87.

Schreiber, Georg: *Der Bergbau in Geschichte, Ethos und Sakralkultur*. Springer-Verlag 2013.

Schulemburg, Jane Tibbets: Sexism and the celestial gynaeceum – from 500 to 1200. *Journal of Medieval History* 4 (1978): 117–133.

Seibert, Jutta (szerk.): *A keresztény művészet lexikona*. Budapest 1986.

Ševčenko, Nancy Patterson: *Illustrated Manuscripts of the Metaphrastian Menologion*. Chicago–London 1990.

Shaw, Brent D.: The Passion of Perpetua. *Past & Present* 139. (1993): 3–45.

Simon, Anne: *The Cult of Saint Katherine of Alexandria in Late-Medieval Nuremberg. Saint and the City*. Farnham 2012.

Slivka, Michal: *Pohľady do stredovekých dejín Slovenska*. Martin 2014.

Slíz Mariann: *Anjou-kori személynévtár (1301–1342)*. Budapest 2011.

Slíz Mariann: Névtörténet, genealógia és mikrotörténelem, *Helynévtörténeti. Tanulmányok* 9 (2013): 139–152.

Slíz Mariann: *Személynévadás az Anjou-korban*. Budapest 2011.

Slíz Mariann: *Személynévtörténeti vizsgálatok a középkori Magyarországról*. Budapest 2017.

- Smith, Karen P.: Serpent-Damsels and Dragon-Slayers: Overlapping divinities in a medieval tradition. In: Gábor Klaniczay – Éva Pócs – Eszter Csonka-Takács (szerk.): *Christian Demonology and Popular Mythology*. Budapest–New York 2006. 121–138.
- Sobeczko, Helmut Jan: *Liturgia Katedry Wroclawskiej według przedtrydenckiego Liber Ordinarius z 1563 roku*. Opole 1993.
- Solymos Ede: Magyarországi halászcéhek és artikulusaik. In: Bánszky Pál – Sztrinkó István (szerk.): *Cumania (A Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezetének Évkönyve) 10*. Kecskemét 1987. 339–374.
- Solymosi László: Árpád-kori helyneveink felhasználásáról. *Magyar Nyelv* 62 (1978): 179–190.
- Solymosi László: Pfeiffer János—Szigeti Kilián: A veszprémi székesegyház zenéjének története. (Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae VI.) München 1985. 1943 1. és 15 melléklet. *Magyar Könyvszemle* 103 (1987): 156–157.
- Solymosi László: Az egri káptalan dékánválasztási statútumai a XV. Századból. *Levéltári Közlemények* 63 (1992/1–2): 137–156.
- Solymosi László: Az esztergomi egyházmegye legrégebbi ünneplajstroma (Szent Adalbert, Szórád-András és Benedek tisztelete az erdélyi szászoknál). In: Tusor Péter – Rihmer Zoltán – Thoroczky Gábor (szerk.): *R. Várkonyi Agnes Emlékkönyv: születésének 70. évfordulója ünnepére*. Budapest 1998. 88–95.
- Solymosi László: Veszprém korai történetének néhány kérdése. In: Kredics László (szerk.): *Válaszúton. Pogányság – kereszténység, Kelet – Nyugat. Konferencia a X–XI. század kérdéseiről*. Veszprém, 2000. május 8–10. Veszprém 2000. 129–157.
- Solymosi László: Az esztergomi káptalan legrégebbi pecsétjei. In: Solymosi László: *Írásbeliség és társadalom az Árpád-korban*. Budapest 2006. 79–104.
- Somogyi Szilvia: A Hartvik-agenda és a kánonjog. In: Kádár Zsófia – Mikó Gábor – Péterfi Bence – Vadas András (szerk.): *Micae Mediaevales. Tanulmányok a középkori Magyarországról és Európáról*. I. Budapest 2011. 121–132.
- Somogyi Zoltán: *A középkori Magyarország szegényügye*. Budapest 1941.
- Sörös Pongrác: *Az elenyészett bencés apátságok*. Budapest 1912.
- Spekner Enikő: A budavári Boldogasszony-egyház alapítástörténete. *Budapest Régiségei* 37. (2003): 91–112.
- Spilka Lőrinc: *Jászó története 1243-tól 1552-ig*. Gödöllő 1943.
- Spina, Franz: *Die alttöcheische Katharinenlegende der Stockholm-Brünner Handschrift. Einleitung. Text mit Quellen*. Wörterbuch. Praha 1913.
- Sroka, Stanisław: Egy lengyel származású főpap a 14. századi Magyarországon: Boleszló esztergomi érsek (1321–1328) *Aetas* 9 (1994): 89–101.
- Štefánik, Martin – Lukačka, Ján: *Lexikon Stredovekých Miest na Slovensku*. Bratislava 2010.

Štefánik, Martin: Kremnica. In: Štefánik, Martin–Ján Lukačka (szerk.): *Lexikon Stredovekých Miest na Slovensku*. Bratislava 2010.

Števík, Miroslav – Jozef Česla: Významnejšie majetkové domény na Spiši do začiatku 14. Storočia. In: Ňtevík, M. (szerk.): *Spiš v 12. a 13. Storočí*. Stará Ľubovňa 2011.

Stollhans, Cynthia: *St. Catherine of Alexandria in Renaissance Roman Art. Case Studies in Patronage*. Aldershot 2014.

Süttő Szilárd: A húsvéti Exsurge-vasárnaptól a visegrádi székesegyházig (Eberhard Windecke magyarra fordítva az 1384–86-os évek magyarországi eseményeiről). *Egyháztörténeti Szemle* XVI/4 (2015): 72–80.

Süttő Szilárd: A II. (Kis) Károly elleni merénylet 1386. február 7-én. *Hadtörténelmi Közlemények* 113 (2000/2): 379–94.

Süttő Szilárd: *Anjou-Magyarország alkonya. Magyarország politikai története Nagy Lajostól Zsigmondig, az 1384–1387. évi belviszályok okmánytárával*. Szeged 2003.

Sz. Jónás Ilona: A XV. századi konfraternitások. In: Bárdos István – Beke Margit (szerk.): *Ministerio. Nemzetközi Történész Konferencia előadásai, 1995. május 24-26. Esztergom 1998*. 229–235.

Szabó Ferenc: *Borsodmegye árpádkori templomai*. Miskolc 1936.

Szabó Tekla: Női viseletek az öröklabdofalvi falképen. Nyugat és Bizánc találkozása. In: Kollár Tibor (szerk.): *A szórvány emlékei*. Budapest 2013. 166–218.

Szakács Béla Zsolt: A lovagrendek művészete a középkori Magyarországon. In: Laszlovszky József – Majorossy Judit – Zsengellér József (szerk.): *Magyarország és a keresztes háborúk. Lovagrendek és emlékeik*. Máriabesenyő – Gödöllő 2006. 241–252.

Szakács Béla Zsolt: *A Magyar Anjou Legendárium képi rendszerei*. Budapest 2006.

Szakács Béla Zsolt: *Mária születése a keszthelyi ferences templomban*. In: Tüskés Anna (szerk.): *Omnis creatura significans: Tanulmányok Prokopp Mária 70. születésnapjára*. Budapest 2009. 123–128.

Szakács Béla Zsolt: Mű és közönség Károly Róbert korában. In: Kerny Terézia – Smohay András (szerk.): *Károly Róbert és Székesfehérvár*. Székesfehérvár 2011. 101–110.

Szakács Béla Zsolt: Palatine Lackfi and his Saints. Frescos in the Franciscan Church of Keszthely. In: Gecser Ottó – Laszlovszky József – Nagy Balázs – Sebők Marcel – Szende Katalin (szerk.): *Promoting the Saints: Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period*. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for his 60th Birthday. Budapest – New York 2010. 207–225.

Szemán Attila: Szentek a magyar bányavárosi pecséteken és címerekben. In: *Emlékmű. Szent Borbála napi emlékülés Tatabánya 2014*. Tatabánya 2015. 15–30.

Szende Katalin: Mennyit ér a kiváltság? Városprivilegiumok kibocsátása és rendelkezéseik betartása I. Károly alatt. In: Weisz Boglárka (szerk.): *Pénz, Posztó Piac. Gazdaságtörténeti tanulmányok a magyar középkorról*. Budapest 2016. 285–340.

Szende Katalin: *Otthon a városban. Társadalom és anyagi kultúra a középkori Sopronban, Pozsonyban és Eperjesen*. Budapest 2004.

Szende, Katalin: Power and Identity: Royal Privileges to the Towns of Medieval Hungary in the Thirteenth Century. In: Michel Pauly – Alexander Lee (szerk.): *Urban Liberties and Civic Participation from the Middle Ages to Modern Times*. Trier 2015. 27–67.

Szende, Katalin: The Sopron Fish Market. In: Mérai, Dóra – Drosztmér, Ágnes – Lyublyanovics, Kyra – Rasson, Judith – Papp Reed, Zsuzsanna – Vadas, András – Zatykó, Csilla (szerk.): *Genius loci. Laszlovszky 60*. Budapest 2018. 159–164.

Szende László: *Piast Erzsébet és udvara, 1320–1380*. Budapest 2007. (doktori disszertáció)

Szendrei Janka: *A „mos patriae” kialakulása 1341 előtti hangjegyes forrásaink tükrében*. Budapest 2005.

Szendrei Janka: *A magyar középkor hangjegyes forrásai*. Budapest 1981.

Szilády Áron: *Temesvári Pelbárt élete és munkái*. Budapest 1880.

Szilágyi István: A máramarosi falfestésekről. *Új Magyar Múzeum I.* (1850): II. CCXLII–CCXLIV.

Szovák Kornél: Jogalkotás és krónikaszerkesztés a 14. századi Váradon. In: Zsoldos Attila (szerk.): *Nagyvárad és Bihar az Anjou-korban*. Nagyvárad 2018. 129–158.

Takács Imre: *A magyarországi káptalanok és konventek középkori pecsétjei*. Budapest 1992.

Takács Imre: Garamszentbenedek temploma és liturgikus felszerelése. In: Takács Imre (szerk.): *Paradisum plantavit. Bencés monostorok a középkori Magyarországon*. Pannonhalma 2001. 159–186.

Takács Imre (szerk.): *Sigismundus rex et imperator. Művészet és kultúra Luxemburgi Zsigmond korában 1387–1437*. Budapest 2006.

Tardy Lajos: *Régi magyar követjárások Keleten*. Budapest 1971.

Tarnai Andor: „A magyar nyelvet írni kezdik.” *Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon*. Budapest 1984.

Tarnai Andor: A Képes Krónika forrásaihoz. In: *Középkori kútfőink kritikus kérdései*. Budapest 1974. 203–211.

Teutsch, Friedrich: *Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen, Band I (1150–1699)*. Hermannstadt 1921.

Thomas, Alfred: *Imitatio Christi: Female Sanctity and Dominican Piety in the Czech Life of Saint Catherine*. In: Kent Emery – Joseph Wawrykow (szerk.): *Christ Among the Medieval Dominicans*. Notre Dame 1998. 293–314.

Thoroczkay Gábor: A dömösi prépostság története alapításától I. Károly uralkodásának végéig. *Fons 19* (2012): 409–433.

- Thoroczkay Gábor: Megjegyzések a Hartvik-féle Szent István legenda datálásának kérdéséhez. In: Thoroczkay Gábor: *Írások az Árpád-korról. Történeti és historiográfiai tanulmányok.* Budapest 2009. 67–88.
- Timár Kálmán: Adalékok kódexeink forrásaihoz. *Irodalomtörténeti Közlemények* 36 (1926): 42–53, 169–184, 264–270.
- Togner, Milan – Plekanec, Vladimír: *Medieval wall paintings in Spiš.* Bratislava 2012.
- Tonk Sándor: *Erdélyiek egyetemjárása a középkorban.* Bukarest 1979.
- Tóth Endre: Hoholt – Hahót: A jövevény nemzetségek eredetéhez. *Századok* 137 (2003/2): 265–296.
- Tóth Endre: Szent Márton hazai tiszteletének kezdetéről. In: Tóth Ferenc – Zágorhidi Czigány Balázs (szerk.): *Via Sancti Martini. Szent Márton útjai térben és időben.* Budapest 2016. 87–108.
- Tóth Melinda: *Árpád-kori falfestészet.* Budapest 1974.
- Tóth Sándor: Keszthely, egykori ferences templom. In: Takács Imre (szerk.): *Sigismundus Rex et Imperator. Művészet és kultúra Luxemburgi Zsigmond korában 1387-1437.* Budapest – Luxemburg 2006. 419–421.
- Tóth Sándor: *Román kori kőfaragványok a Magyar Nemzeti Galéria Régi Magyar Gyűjteményében.* Budapest 2010.
- Tóth-Szabó Pál: Magyarország a XV-ik század végén a pápai supplicatiók világánál. IV. *Századok* 37 (1903): 327–344.
- Tóvay Nagy Péter: A hatvani premontrei prépostság története 1351-ig. *Sic itur ad astra* 15 (2003/4): 5–62.
- Török Gyöngyi: Báti I. Mester. Két jelenet Alexandriai Szent Katalin legendájából. In: Cséfalvay Pál (szerk.): *Keresztény Múzeum Esztergom.* Budapest 1993.
- Török Gyöngyi: Szent Katalin-oltár táblái: Katalin megidézése, Szent Katalin vitája a tudósokkal, A Katalin által megtérített bölcsek a máglyán, egykor hátoldalán a Keresztrefeszítés, Szent Katalin vértanúsága. In: Mikó Árpád – Verő Mária (szerk.): *Mátyás király öröksége. Késő reneszánsz művészet Magyarországon (16-17. század).* Budapest 2008. 68–69.
- Török József: Szent Imre liturgikus tisztelete a középkorban In: Kerny Terézia (szerk.): *Szent Imre 1000 éve. Tanulmányok Szent Imre tiszteletére születésének ezredik évfordulója alkalmából.* Székesfehérvár 2007. 47–49.
- Török József: Szent István tisztelete a középkori magyar liturgiában. In: Glatz Ferenc – Kardos József (szerk.): *Szent István és kora.* Budapest 1988. 197–201.
- Tracy, Larissa: *Torture and Brutality in Medieval Literature: Negotiations of National Identity.* Cambridge 2012.

- Uhrin Dorottya: Szent Katalin mint az uralkodók patrónusa. In Fábíán Laura – Gál Judit – Haraszti Szabó Péter – Uhrin Dorottya (szerk.): *Micae Mediaevales V. Fiatal történészek dolgozatai a középkori Magyarországról és Európáról*. Budapest 2016. 243–262.
- Uhrin Dorottya: The Cult of St Katherine of Alexandria in Medieval Upper Hungarian Towns. *Hungarian Historical Review* V. (2016/3): 557–586.
- Uhrin Dorottya: Az ún. I. és II. esztergomi zsinat és a Pray-kódex. In: Bartók Zsófia Ágnes – Horváth Balázs (szerk.): *Írások a Pray-kódexről*. Budapest 2019. 19–28.
- Uhrin Dorottya: Antiochiai Szent Margit legendája a szalonnai református templom falképein. *Művészettörténeti Értesítő* 67 (2018): 235–244.
- Urbán Máté: Pálos zarándokhelyek a késő középkori Magyarországon. *Vallástudományi Szemle* 5 (2009/1): 63–94.
- Váczy, Péter: *Die erste Epoche des ungarischen Königtums*. Pécs 1935.
- Vajk Ádám: A csornai premontrei monostor alapítása. *Soproni Szemle* 58 (2004/4): 386–395.
- Valter Ilona: *Árpád-kori téglatemplomok a Nyugat-Dunántúlon*. Budapest 2005.
- Vándor László: Archäologische Forschungen in den mittelalterlichen weltlichen und kirchlichen Zentren des Hahót -Buzád Geschlechts. *Antaeus* 23 (1996) 183–217.
- Vargha Damján: *Codexeink legendái és a Catalogus Sanctorum*. Budapest 1923.
- Varnhagen, Hermann: *Zur Geschichte der Legende der Katharina von Alexandrien*. Erlangen 1891.
- Vauchez, André: Jacques de Voragine et les saints du XIIIe siècle dans la Légende dorée. In: Brenda Dunn-Lardeau (szerk.): *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion*. Paris–Montréal 1986. 27–56.
- Vauchez, André: *Sainthood in the Later Middle Ages*. Cambridge 1997.
- Vauchez, André: Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge? In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe–XIIIe siècle)* Actes du colloque de Rome (27–29 octobre 1988). Rome 1991. 161–172.
- Végh János: A selmecebányai Szent Katalin-templom szobrai a szakirodalom tükrében. In: Mikó Árpád (szerk.): *“Magnificat anima mea Dominum” M S Mester vizitáció-képe és egykori selmecebányai főoltára*. Budapest 1997. 113–122.
- Végh János: Ismeretlen Szent Katalin sorozat a Szepességből. *Művészettörténeti Értesítő* (1964): 79–88.
- Veszprémy László: A 12. századi magyar kódexírás kialakulása. *Századok* 132 (1998): 222–230.
- Veszprémy László: A Nyitrai Evangelistarium, az úgynevezett Szelepcsényi-kódex. *Ars Hungarica* 21 (1993/1): 5–10.



- Veszprémy László: Legkorábbi hazai sacramentariumaink. In: Szelestei N. László (szerk.): *Tanulmányok a középkori magyar könyvkultúráról*. Budapest 1989. 121–135.
- Veszprémy László: Szentkultusz a korai liturgikus kódexeinkben. *Ars Hungarica* 17 (1989): 15–22.
- Vida Mária: Az orvosi gyakorlat és a gyógyítószentek ikonográfiája a XIII–XIV. századi magyarországi falfestészetben. In: Antall József (szerk.): *Orvostörténeti közlemények* 87–88. Budapest 1979. 13–63.
- Vidaković, Albe: *Sakramentar MR 126 metropolitanske knjižnice u Zagrebu*. Zagreb 1952.
- Viteau, Joseph: *Passions des Saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia*. Paris 1897.
- Vizkelety András: *Az európai prédikációirodalom recepciója a Leuveni Kódexben – Die Rezeption der europäischen Sermonesliteratur im „Löwener Kodex“*. Budapest 2004.
- Volrábová, Alena: Sv. Kateřina Alexandrijská – ješitná, čistá, moudrá či jaká vlastně? Ikonografické poznámky ke svatokateřinskému cyklu Mistra litoměřického oltáře. *Umeni* 49 (2001): 124–131.
- Walsh, Christine: *The cult of St Katherine of Alexandria in early Medieval Europe*. Aldershot 2007.
- Walsh, Christine: The Role of the Normans in the Development of the Cult of St Katherine. In: Jacqueline Jenkins – Katherine J. Lewis (szerk.): *St. Katherine of Alexandria. Texts and Contexts in Western Medieval Europe*. Thurnout, 2003. 19–27.
- Weed, Stanley E.: Venerating the Virgin Martyrs: The Cult of the Virgines Capiales in Art, Literature, and Popular Piety. *Sixteenth Century Journal* 41 (2010): 1065–1091.
- Weinstein, Donald – Bell, Rudolph M.: *Saints and society: the two worlds of western Christendom, 1000–1700*. Chicago 1982.
- Weisz Attila: Szászfenes középkori temploma. In: Kollár Tibor (szerk.): *A szórvány emlékei*. Budapest 2013. 232–258.
- Weisz Boglárka: A nemesérbányászathoz kötődő privilégiumok az Árpád- és Anjou-korban. In: *Bányászattörténeti Közlemények* VI. Szerk. Hadobás Sándor. Rudabánya 2008. 13–43.
- Weisz, Boglárka: Mining Town Privileges in Angevin Hungary. *Hungarian Historical Review* 2 (2013/2): 288–312.
- Wentz, Gottfried– Berent Schweineköper: *Die Bistümer der Kirchenprovinz Magdeburg. Das Erzbistum Magdeburg*. I. Das Domstift St. Moritz in Magdeburg. Berlin–New York 1972.
- Wenzel Gusztáv: II. Ulászló magy. és cseh. kir. házas élete 1501–1506. *Századok* 11 (1877): 727–757.
- Wertner Mór: *Az Árpádok családi története*. Nagy-Becskerek 1892.
- Wertner Mór: I. Miklós pécsi püspök családi viszonyai. *Turul: A Magyar Heraldikai és Genealogiai Társaság Közlönye* 1 (1911): 33–35.

- Wetter, Evelin : *Objekt, Überlieferung und Narrativ: spätmittelalterliche Goldschmiedekunst im historischen Königreich Ungarn*. Ostfildern 2011.
- Weyh, Wilhelm: *Die syrische Barbara-legende, mit einem anhang: Die syrische Kosmas- und Damian-legende in deutscher uebersetzung*. Schweinfurt 1911.
- Winstead, Karen A.: Changing patterns of conflict in Middle English virgin martyr legends. *Medieval Perspectives* 4–5 (1989–90): 229–238.
- Winstead, Karen A.: St. Katherine's Hair. In: Jacqueline Jenkins – Katherine J. Lewis (szerk.): *St. Katherine of Alexandria*. Turnhout 2003. 171–199.
- Winstead, Karen A.: *Virgin Martyrs: Legends of Sainthood in Late Medieval England*. Ithaca–London 1997.
- Witherton, Ben: *Women in the Earliest Churches*. Cambridge 1988.
- Wogan-Browne, Jocelyn: *Saints' Lives & Women's Literary Culture. Virginité and its Authorizations c. 1150–1300*. Oxford 2001.
- Wolf, Kirsten: *The Icelandic legend of Saint Dorothy*. Toronto 1997.
- Wolf, Kirsten: *The Old Norse-Icelandic Legend of Saint Barbara*. Toronto 2000.
- Wolf, Kirsten: The Severed Breast. A topos in the Legends of Virgin Martyrs. *Arkiv för nordisk filologi* 112 (1997): 97–112.
- Yarbrough, Anne: Christianization in the Fourth Century: The Example of Roman Women. *Church History* 45. (1976/2): 149–165.
- Zalewska-Lorkiewicz, Katarzyna: *Kościół św. Doroty, Stanisława i Waclawa*. Wrocław 1999.
- Zarri, Gabriella: From prophecy to discipline, 1450-1650. In: Scaraffia, Lucetta – Zarri, Gabriella: *Women and faith. Catholic religious life in Italy from Late Antiquity to the present*. Cambridge, 1999. 83–112.
- Žifčák, František: Spišská Nová Ves. In: Martin Štefánik – Ján Lukačka (szerk.): *Lexikon Stredovekých Miest na Slovensku*. Bratislava 2010.
- Znorovszky, Andrea-Bianca: *Marinus Unveiled. A Transvestite Saint in the Western Art and Literature*. Budapest 2011. (MA szakdolgozat)
- Zsámbéky Monika – P. Hajmási Erika: Pornó, egykori pornói ciszterci apátság. In: Horler Miklós (szerk.): *Vas megye műemlékeinek töredékei 2. Magyarszeződ – Zsennye*. Tanulmányok – a töredékek katalógusai. Budapest 2002. 145–162.
- Zsoldos, Attila: Otázky zrušenia kniežatstva. In: Benková Eva – Pučík Marek (szerk.): *Ingenii laus. Zborník štúdií venovaný jubilujúcemu prof. PhDr. Jánovi Lukačkovi, CSc.* Bratislava 2017. 81–91.
- Zsoldos Attila: *Az Árpádok és alattvalóik. Magyarország története 1301-ig*. Debrecen 1997.
- Zsoldos Attila: Bihar megye korai története. In: Zsoldos Attila (szerk.): *Nagyvárad és Bihar a korai középkorban*. Nagyvárad 2014. 167–190.

Zsoldos Attila: *Magyarország világi archontológiája 1000–1301*. Budapest 2011.

Zsoldos Attila: Szepes megye kialakulása. *Történelmi Szemle* 43 (2001): 19–31.

Zsoldos Attila – Thoroczkay Gábor – Kiss Gergely: *Székesfehérvár története az Árpád-korban*. Székesfehérvár 2016.

Zsoldos Endre: Temesvári Pelbárt csillagászati tudománya. *Magyar Könyvszemle* 129 (2013/1): 23–46.

## Függelék

### Táblázatok

1. Táblázat: Szent Dorottya patrocíniumok a középkori Magyarországon

Helyszín	típus	Társpatrónus	alapítás ideje	Első említése	Founder
Sopron*	kápolna	-	?	1354	Herric, soproni plébános
Asszonyfalva	kápolna	-	1377	1377	Volfy Nicholas
Jászó	kápolna	-	?	1397	?
Csepreg	kápolna ispotályban	Szent Katalin	1399	1399	
Alcnó	templom	-	?	1398	?
Gyulafehérvár	kápolna	-	?	1411	?
Nagyszeben	kápolna	Szűz Mária és 13 szent	?	1448	?
Segesvár?	?	?	?	?	?
Csanád	kápolna ispotályban	Szent Erzsébet és Szent Katalin	15. sz. első harmada	1419	László nándorfehérvári püspök
Szkalka	kápolna	-	?	1520	?

2. Táblázat: Szent Borbála patrocíniumok a középkori Magyarországon

Helyszín	típus	Társpatrocínium	alapítás ideje	alapító	első említés
Gyulafehérvár	monostor	-	?	?	1285
Barc/Szentborbála	templom	-	13. sz.	?	1340
Káposztafalva	kápolna	-	1391	?	1391
Győr	kápolna	-	?	?	1419
Ozora	kápolna	Fülöp		Filippo Scolari és	1438

				felesége Borbála	
Besztercebánya	kápolna	Jeromos	1477	Plath Miklós és neje, Dorottya	1477
Bártfa	kápolna	-	-	?	1487
Brassó	kápolna	?	?	?	?

3. Táblázat: A magyarországi úgynevezett Viereraltarak virgines capitales-t ábrázoló oltárszekrényei<sup>1074</sup>

Helység	Oltártitulus	Oltárszekrény/ középkép központi figurája	Oltárszekrény/ középkép egyéb szereplői	évszám	Megjegyzés
Zsigra	Szűz Mária	Madonna	Szent Katalin, Szent Dorottya,?, ?	1380	
Busóc	Szűz Mária	Madonna	Szent Katalin, Szent Dorottya, Szent Borbála, Szent Margit	1400	
Bártfa	Szűz Mária	Madonna	Szent Katalin, Szent Dorottya, Szent Apollónia, ?	1400	
Kislomnic	Szűz Mária	Madonna	Szent Katalin, Szent Dorottya, Szent Borbála, Szent Margit	1405	
Almakerék	Szűz Mária	Madonna zenélő angyalokkal	Szent Katalin, Szent Ágota/Ágnes Szent Borbála, Szent Margit	1445	táblaképek
Bártfa	Szent Borbála	Szent Borbála	Szent Katalin?, Szent Hedvig, Szent Luca/Otilia, ?	1455	
Szepesszombat	Szűz Mária	Madonna	Szent Katalin, Szent Dorottya,	1470	

<sup>1074</sup> Radocsay D., *A középkori Magyarország táblaképei*; Radocsay D., *A középkori Magyarország faszobrai*; Potuckova, K., Virginity; Sarkadi Nagy, E., *Local workshops*. alapján állítottam össze.

			Szent Borbála, Szent Margit		
Farkasfalva	Szűz Mária	Madonna	Szent Katalin, Szent Dorottya, Szent Borbála, Szent Margit	1480	
Felka	Szűz Mária	Madonna	Szent Katalin, Szent Dorottya, Szent Borbála, ?	1480	
Liptószenmiklós	Szűz Mária	Madonna	Szent Katalin, Szent Dorottya, Szent Borbála, Szent Margit	1480	
Malompatak	Szűz Mária	Madonna	Szent Katalin, Szent Dorottya, Szent Borbála, Szent Magdolna	1480	Madonna szobor, körülötte táblaképek
Felsőerdőfalva	Szűz Mária	Madonna	Szent Katalin, Szent Dorottya, Szent Borbála, Szent Magdolna	1480	
Szepeshely	Szűz Mária	Madonna	Szent Katalin, Szent Dorottya, Szent Borbála, Szent Ilona	1480	
Nagyszalók	Szűz Mária	Madonna	Szent Katalin, Szent Dorottya, ?, ?	1483	
Bakabánya	Szűz Mária	Madonna	Szent Katalin?, Szent Dorottya, Szent Borbála, Szent Margit	1485	
Bárta	Jézus születése	Jézus születése	Szent Katalin, Szent Dorottya, Szent Borbála, Szent Margit	1485	
Bártfa	Szent Anna	Mettercia	Szent Borbála, Szent Apollónia, Szent Dorottya, Szent Erzsébet	1485	
Csütörtökhely	Szent Katalin	Szent Katalin	Szent Borbála, Szent Margit, Szent Dorottya, Szent Orsolya	1495	
Dénesfalva	Szűz Mária	Madonna	Szent Katalin, Szent Dorottya,	1495	

			Szent Borbála, Szent Margit		
Nagylomnic	Szűz Mária	Madonna	Szent Lucia, Szent Apollónia, Szent Ágnes, női szent	1495	A szárnyakon Szent Katalin, Szent Dorottya, Szent Borbála, Szent Margit
Lőcse	Havasboldogasszony	Madonna	Szent Katalin, Szent Dorottya, Szent Borbála, Szent Margit	1500	
Rókus	Szűz Mária	Mária gyermekkel	Szent Borbála, Szent Katalin, Szent Margit, Szent Erzsébet	1500	
Kisszeben	Keresztelő Szent János	Keresztelő Szent János, Madonna, Szent Péter	Szent Katalin, Szent Dorottya, Szent Borbála, Szent Margit	1515	
Sztankahermány	Szűz Mária	Madonna, Szent Dorottya, Szent Borbála/Szent Katalin	Szent Katalin, Szent Orsolya, Szent Borbála, Szent Ágnes	1515	
Dubrava	Szűz Mária	Mária gyermekkel	Szent Erzsébet, Szent Ágnes, Szent Orsolya, Szent Lucia	1515	Mária szobor, táblaképek
Háromszlécs	Szűz Mária	Madonna	Szent Katalin, Szent Dorottya, Szent Borbála, Szent Margit	1515	
Malompatak	Szent Margit	Szent Margit	Szent Erzsébet, Szent Borbála, Női szent gyerekekkel, Női szent gyerekekkel	1520	Margit szobor, körülvette táblaképek
Székelyzsombor	Szűz Mária	Madonna	Szent Dorottya, Szent Borbála, Szent Margit, Szent Orsolya	1540	

## Képmelléklet



1. Süvete, Szent Margit-legenda



2. Antiochiai Szent Margit legendája a szalonnai református templom szentélyének déli falán



**F.** *batyine qm̄ tocebat puellas*

**II.** *qm̄ disputat cū rege rñ̄ yola.*



**III.** *qm̄ disputat cū magis rñ̄ rege  
et postea fuerunt conuersi.*

**III.** *qm̄ modo ut fuerit conuata et uelut  
ip̄oz ignis non nouit.*



7. Szent Katalin a Képes Krónika szövegkezdő iniciáléján



8–9. Szent Katalin börtönben; Szent Katalin misztikus eljegyzése



10. Vásári Miklós padovai kódexe



11. Szomolnok város első pecsétje



12. Körmöcbánya legkorábbi pecsétje



13. Körmöcbánya titkos pecsétje



14. Körmöcbánya „szokásos” pecsétje



15–16. Johannes Aquila vértanú szüzeket ábrázoló falképei a mártonhelyi templomban



17. Nyitrakoros, Szent Dorottya



18. Mária gyermekkel Szent Katalin és Szent Dorottya között. Nagyócsa



19. Podolin, Szent Dorottya rózsacsodája



20. László, nagyvárad püspök pecsétje



21. A bántornyai templom hajójának északi fala



22. A bántornyai Szent Katalin-legenda utolsó jelenetei



23. A bántornyai templom Szent Borbála-legendája



24. A mártonhelyi templom  
Szent Katalin ábrázolása (és  
egy püspökszent)



25. A bögözi templom északi fala





26. Gelence temploma, a hajó déli fala



27. Homoróddaróc. Szent Katalin vitája



28. Homoróddaróc, Szent Katalin kínzása



29. Busóci Szűz Mária-oltár



30. Malduri dombormű



31. Késmárk, Vértanú szüzek oltára



32–33. Lőcse, Szent Katalin-oltár



34–35. Lőcse, Szent Katalin-oltár



36–37. Lőcse, Vir Dolorum-oltár



38–39. Bártfa, Szent Borbála-oltár



40. Bártfa, Szent Borbála-oltár



41–44. Bártfa, Vir Dolorum-oltár



45. Besztercebánya, Szent Borbála-oltár





46–47. Besztercebánya, Szent Borbála-oltár



48. Bakabánya, Szűz Mária-oltár



49–50. Malompatak, Szent Margit-oltár



51–52. Malompatak, Szent Margit-oltár



53–54. Malompatak, Szent Margit-oltár



55. Almakerék, Szűz Mária-oltár



56. Bártfa, Szent Anna-oltár



57. Berethalom, Szűz Mária-oltár



58–59. Máramarossziget, Szent Katalin legendája



60–61. Somogyom, Szent Katalin-legenda





62. Darlac, Szent Katalin-legenda



63–64. Márkfalva, Szent Anna-oltár



65–66. Csütörtökhely, Szent Katalin-oltár



67–68. Csütörtökhely, Szent Katalin-oltár



69–70. Pónik, Szent Katalin-oltár



71. Bati táblaképek