

Smid Bernadett

Vallásos áhítat, olvasás és inkvizíció. Egy 1557-ben kiadott, katalán nyelvű Szent Ciprián ima és kontextusa

“Az olvasás mindig egy olyan gyakorlat,
amely gesztusok, terek, habitusok révén valósul meg.”
(Roger Chartier)

BEVEZETÉS

Az olvasástörténettel foglalkozó kutatók hívták fel a figyelmet arra, hogy a könyvnyomtatás, a ponyvakiadás a 16. századtól milyen sokféle úton hatolt be a „nép” életébe.¹ A szerzők egy része ezt a fajta „populáris” irodalmat forrásanyagként kezeli és a tematikus tartalomelemzést szorgalmazza, mások a szerzők és a használók szociokulturális közegének minél alaposabb vizsgálatát javasolják. De vajon kinek a világméretű mutatókat mutatják be az olvasástörténeti iskola által elemzett források? A kérdéssel kapcsolatban Natalie Zemon Davis összegző igényű tanulmányában megjegyzi, hogy közvetlen adatok híján azért meglehetősen nehéz mérlegelni, hogy hogyan fogadták például a falusi olvasók a kék borítóra kötött könyvek (a *Bibliothèque bleue*) történeteit.

A nyomtatás több mint technikai determinizmus, hiszen új kommunikációs hálózatokat hozott létre, új választási lehetőségeket nyújtott, a szövegek előállítói, terjesztői számára pedig új eszközöket szolgáltatott.² Az olvasástudás és a nyomtatott, vulgáris nyelvű vallási szövegek terjedése többek között lehetővé tette az áhítat gyakorlásának vernakuláris formáit a szélesebb néprétegek körében. De paradox módon, a kora újkorban a katolikus egyház számára ez egyúttal nagyfokú kontrollvesztést jelentett, mivel az olvasás és az értelmezés többutas lehetőségét rejtette magában. Az olvasást pedig Michel de Certeau szavaival élve – nem passzív tevékenységként, hanem egy kreatív gyakorlatként (*lectio*) képzelhetjük el, amelynek során az olvasó egy készen kapott rendszeren belül vándorol, akárcsak egy város, vagy egy bevásárlóközpont épített rendjében.³ A certeau-i felfogás értelmében minden egyes olvasat megváltoztatja magát a tárgyát is. Az írott szöveg mint jelrendszer felkínálja az olvasónak, hogy jelentéssel ruhazza fel, tehát ebben az értelemben a szöveg az aktív olvasó(k) konstrukciója. Ez pedig magában rejti azt a lehetőséget, hogy az olvasói tevékenység során valamilyen más, új jelentés jöjjön létre, amely eltér a szerző eredeti szándékaitól. Az olvasó elválasztja a szöveget

¹ Jelen tanulmány a Bolyai János kutatási Ösztöndíj támogatásával készült. Egy hosszabb terjedelmű, kora újkori vallásossággal, mágiával kapcsolatos munka előtanulmánya.

² Davis 2001: 169.

³ De Certeau 2000: 181. Hasonló metaforával él Natalie Zemon Davis is, amikor azt írja, hogy az írott üzenetet „nem tiszta lapra nyomtatják”, hanem inkább egy furcsa pörgettyű imbolygó mozgáshoz hasonlít, amikor a parasztnak felolvasnak, és ezt a pörgettyűt a szerző és az olvasó együtt forgatják meg. (A szerző Jean-Paul Sartre képét idézi. Lásd Davis 2001: 171.)

az eredetétől, és újrakombinálja a különböző textuális elemeket, részeket: vándorol a szövegben, eltérő jelentéssel ruházza fel a mondatokat, és bár a szerző felségterületén mozog, a játék során mégis a maga taktikáit és cseleit alkalmazza.⁴ E szerint a felfogás szerint az olvasás egyfajta „vadorzás”: a szerző, a kiadó, esetenként a magyarázó által létrehozott, autorizált, egyetlen legitimnek tekintett ortodox olvasat mellett egy attól eltérőt hoz létre. Az olvasás tehát értelmezés is, és amennyiben ezt elfogadjuk, a szövegek vizsgálata során belátjuk, hogy egy adott kor jellemző szövegeihez hozzátartozik a szövegek használata, különböző olvasata, vagyis (esetenként változó) kontextusa is. Natalie Zemon Davis is hangsúlyozza, hogy a szövegek tematikus elemzését egészítse ki a kutató a könyv olvasótáborára (*audiences*) és az ajánlott, elképzelt, vagyis ideális közönségre (*publics*) vonatkozó adatokkal, és a nyomtatott könyvet, forrást ne pusztán gondolatok és képek forrásának, hanem kapcsolatok hordozójának is tekintse.⁵

Roger Chartier francia kultúrtörténész olvasáskultúrával kapcsolatos írásaiban egyrészt a jellemek, temperamentumok, az eltérő képességek, életkorok és elvárások sokfélesége mellett⁶ a különböző társadalmi csoportok olvasásgyakorlatára hívja fel a figyelmet.⁷ Utóbbi gondolatot Chartier egy spanyol szerző, Fernando de Rojas először 1499-ben kiadott, népszerű tragikomédiája, a *Celestina* kapcsán mutatja be, és kitér arra is, hogy bizonyos használati módok hogyan csonkítják és fosztják meg valódi jelentésétől a művet.⁸ A fenti gondolatok alapján érdemes komplex módon vizsgálni az írott szöveg anyagságát, tárgyi formáját, szövegbeliségét és szóbeliségben megvalósuló jellegét. Vagyis magán a szövegen túl az olvasás társadalmi vonatkozásait. Például a társas olvasás jelentősége, valamint a szöveg ebből fakadó társadalmi hatása egyaránt vizsgálendő. A kvantitatív adatok mellett meglehetősen kevés példánk van arra, amelyek segítségével láthatjuk, hogy az olvasás milyen hatással lehetett az egyénre, az egyén világgképére, esetleg szűkebb-tágabb környezetére. Az ilyen jellegű források hozzásegítik a kutatót, hogy a szövegek használóinak belső világába, társadalmi környezetébe is bepillantassanak. A mikrotörténész Carlo Ginzburg munkája évtizedek óta sokat idézett és egyedi példa a „populáris” olvasás témájában. A szerző egy középkori heterodox molnár inkvizíciós perét vizsgálata, amelyből kiderült, hogy egy friuli, Menocchio nevű férfi világgképét miként formálták olvasmányai. Esete két nagy eseménynek, a nyomtatás feltalálásának és a reformációnak köszönhető. Ginzburg értelmezése szerint a molnár fellépése azt is példázza, hogy idővel megszűnt a tudósok monopóliuma az írásbeli kultúra területén.⁹

⁴ De Certeau 2000: 182.

⁵ Davis 2001: 171. A szerző a módszer alkalmazását lehetővé tevő kiegészítő adatokat például az eredeti kiadványok lapjain található apró adatokon kívül az írásbeliségről és a nyelvjárásokról szóló tanulmányokban, a könyvek birtoklásáról, áráról, szerzőségről és kiadói irányelvekről szóló beszámolókból, feljegyzésekben, valamint a parasztok és iparosok szokásairól, a társas életről szóló forrásokban látja. A módszert kidolgozó szerzőkről Lásd Davis 2001: 171., illetve néhány francia példát a 169. oldalon. Ezek részletes bemutatásától eltekintek.

⁶ Chartier 2011b: 162.

⁷ Lásd például Chartier 2011: 335.

⁸ Chartier 2011b: 163.

⁹ Ginzburg 1991: 28.

Menocchiót mint „populáris olvasót” nem is annyira az általa ismert kevés olvasmány, hanem egyfajta sajátos olvasás- és megértési mód tette egyedivé, amelynek segítségével a rendelkezésére álló szövegeket egy egyedi színezetű, populáris kozmogónia szolgálatába állította.¹⁰ Elképzeléseit, világnézetét inkvizíciós perek vallomásaiból ismerjük. Ezekből kiderül, hogy világszemléletének elemei szűkebb közösségében is visszhangra találtak. Olvasási gyakorlata nem egyedi színezete, hanem bizonyítható társadalmi dimenziója miatt lett fontos, és ebben a vonatkozásában az egyház számára tehát a fő problémát az jelentette, hogy a friuli molnár – mint olvasó – miként értelmezte az általa olvasott szövegeket, és mennyiben tért el a hivatalos egyházi hittételektől. A kiadói, szerzői szándék szerint maguk az ortodox szövegek ugyan a vallásos áhitat elmélyítését voltak hivatottak szolgálni, mégis teret engedtek a különböző alternatív, populáris olvasatok számára, a „vadorzás” terepévé válhattak. Az olvasástörténet kutatói pedig hasonló jelenségek miatt emelték ki annak fontosságát, hogy a kutató a szövegeken túl a különböző olvasóközösségeket is igyekezzen feltárni és értelmezni, hiszen ezek sajátos értelmező közösségeként, eltérő gyakorlatok és befogadói stratégiák mentén használták a szövegeket.¹¹ Mindezzel azt szeretném érzékeltetni, hogy az olvasás történeti vizsgálatához szükségeszerű módon hozzátartozik az társadalmi horizont, vagyis a szövegbeliségen túl a különböző, sajátos olvasási gyakorlattal rendelkező értelmezők, értelmező közösségek vizsgálata is. Ahogy Menocchio példájából is láttuk, ezekhez a gyakorlatokhoz szerencsés esetben kvalitatív jellegű, inkvizíciós peradatok segítik hozzá a kutatót.

Tanulmányomban azzal foglalkozom, hogy egy konkrét, nyomtatott formában, „kisméretű könyv” alakban megjelent imát (a vonatkozó peranyagban csak így emlegették: *librito*, vagyis könyvecske) milyen eszmei, társadalmi, tárgyi és gesztuális kontextusban használt egy konkrét, Hiacinto (Jacinto) García nevű spanyol (leóni) gyógyító specialista a 17. századi Katalóniai Hercegség egyik rurális jellegű városában, Solsonában. Az 1557-ben kiadott, katalán nyelvű nyomtatvány közreadása és tartomelemzése után a szöveget a gyógyító specialista olvasási-gyógyítási praktikái, sajátos ritualizált szöveghasználata, gesztusai, személyes textuális mikrokozmosza segítségével igyekszem kontextualizálni. A hivatalos egyházi tiltás előtt két évvel kiadott ima szövege egy későbbi, 1641 és 1644 között zajló inkvizíciós per anyagában, a vádlott ellen szóló, betoldott tárgyi bizonyítékként maradt fenn.¹² A Szent Törvényszék ugyanis éppen a babonás ima használata miatt lépett fel a remete ellen, a szöveg ennek az esetnek köszönheti fennmaradását. Kérdéseimnek egy része tehát a szöveg világát, másik része pedig az olvasás, a használat módját érinti. Utóbbi megértésében a per tanúvallomásait használom fel forrásként, amelyek közelebb segítenek annak megértéséhez, hogy miként alkalmazta a városi közösségben ez a remete Szent Ciprián imáját, milyen célok elérése érdekében, milyen közös eszmerendszer hatalmazta fel erre, illetve milyen rituális mozzanatok keretén belül működtette a szöveget? Figyelembe véve

¹⁰ Lásd Chartier 2011: 337. *A sajtó és a kukacok* olasz nyelven 1976-ban látott napvilágot, a magyar fordítás először 1991-ben jelent meg.

¹¹ Lásd Pérez García 2002: 251.

¹² Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona (AHCB) 16/1C. XVIII-9. Processo de fe contra el ermitaño de San Bartholomé del termino de la ciudad de Solsona, Fra Hiacinto García. (Hitbeli per a Solsona városának határában álló Szent Bertalan remetelak remetéje, Hiacinto García atya ellen).

azt a fentebb bevezetett chartier-i megállapítást, hogy egy szöveg jelentése attól is függ, hogy azt milyen módon olvassák.¹³ Töreksem továbbá arra, hogy ne általánosan a „népről” beszéljek, hanem a forrásadottságokhoz mérten egy egymással kapcsolatban álló, megnevezhető egyénekből formálódó társadalmi vagy érdekcsoportokat láttassak. Ehhez az inkvizíciós per tanúvallomásait és egyéb kiegészítő jellegű, katalán, spanyol és latin nyelvű forrásokat használok fel. Írásom utolsó részét nevezhetjük esettanulmánynak is. A kontextuális vizsgálat elvégzése előtt, bevezetésként azonban fontosnak tartom a korabeli imával kapcsolatos viták rövid ismertetését kora újkori, spanyol nyelvű egyházi források alapján, valamint az imában szereplő dekanonizált szenttel, Cipriánnal kapcsolatos kultúrtörténeti ismeretek bemutatását és néhány ehhez kapcsolódó kérdés felvetését.¹⁴

Tanulmányom tágabb kontextusát egy közös európai folyamatban látom, amelynek során az egyház bizonyos középkori gyakorlatok és hozzájuk fűződő képzetek – úgy, mint például ima, benedikció és exorcizmus – „megtisztítását” tűzte ki célul. Ez a purifikációs törekvés még nagyobb lendületet kapott a tridenti zsinat után,¹⁵ és egyúttal magával hozta a vallás és nem vallás (a mágia, illetve a tudomány) elhatárolásának igényét.

¹³ Chartier 2011: 342.

¹⁴ Itt szeretnék hálás köszönetet mondani az MTA BTK Kelet-Nyugat Kutatócsoport tagjainak, legfőképpen Pócs Évának, Kis-Halás Juditnak, Klaniczay Gábornak, Bárh Dánielnek, mert több munkamegbeszélésen és konferencián segítettek és előrelendítették a munkámat szakmai tanácsaikkal, hozzászólásaikkal, meglátásaikkal.

¹⁵ A folyamat több részét már ölel fel, ezekből csak néhányat említek meg a lábjegyzetben, a téma nemzetközi értelmezésének érintőleges bemutatása céljából. Az általam elemzett ima kapcsán is látni fogjuk, hogy az egyik szorosan ide kapcsolódó résztema az exorcizmus, amellyel az utóbbi években egyre többen foglalkoznak, jobbra kultúrtörténeti irányultsággal. Moshe Sluhovsky kutatásai azt igazolták, hogy az 1400 és 1700 közötti időszakban a megszállottság jelentette az egyház számára az egyik legnagyobb hermeneutikai problémát. A középkorban szabályozatlan és triviális eljárásból, az ördögűzésből idővel az egyház által ellenőrzött, liturgikus tevékenység lett. A változás együtt járt az exorcista szerepkörének módosulásával is, hiszen egy egészséggel foglalkozó specialistából belső, lelki folyamatok feltárója, megfejtője lett. Sluhovsky az ördögűzés gyakorlatában nem mást, mint egy nyelvi konstrukciót lát, amely a spirituális folyamatot és a vonatkozó testi-szomatikus tüneteket együttesen értelmezi, és a folyamat vizsgálatát hermeneutikai keretben képzeli el. Sluhovsky, Moshe 2007: 1–2. Érintőlegesen idézek egy másik szerzőt is, Keith Thomast, aki Angliában az 1500 és 1700 közötti időszakot vizsgálta. Fő kérdése az, hogy mi okozta a mágiában való hit meggyengülését az idézett korszakban. A témához szorosan kapcsolódik az imáról és próféciáról szóló, ötödik fejezet, valamint a mágia témájának (mágikus gyógyításnak, specialistáknak, populáris mágia és vallás kapcsolatának) szentelt rész. Lásd Thomas, Keith 1991: 133–178., illetve 209–332. Az egyház és mágia viszonyának szintén kiemelt figyelmet szentel a kora újkori európai boszorkányság történeti bemutatásakor Stuart Clark. Lásd Clark, Stuart 1997: 458–459. A felsorolást még hosszasan lehetne folytatni, de céloom inkább egy tágabb európai kontextus felvázolása, mintsem tudománytörténeti áttekintés.

ELTÉRŐ OLVASÁSI GYAKORLATOK: AZ IMA A KORA ÚJKORI SPANYOLORSZÁGBAN

A továbbiakban saját kutatási témámhoz kapcsolódóan a kora újkori Ibériai-félszigetről származó, imahasználattal, imaszövegekkel kapcsolatos példákat mutatok be, majd kitérek egy konkrét imatípusra, Szent Ciprián imájára, amelynek „hibás”, „rossz” mivoltára az egyház ebben a korszakban kezdte felhívni a figyelmet. Ekkor már sajátos problémát jelentettek az Ibériai-félszigeten a devóció elősegítését szolgáló, vallásos használatra szánt szövegek mind tartalmi, mind társadalmi szempontból. Papok démonológiai, teológiai művei arról tanúskodnak, hogy mind a kéziratos, mind a nyomtatott, vallásos tematikájú szövegek használata esetében előfordulhattak eretneknek minősülő, súlyos kihágások.¹⁶ Népszerűségüket, töretlen használatukat funkciójuk magyarázza: a szövegek felolvasása, elmondása, rituális előadása vagy testen hordása elősegíthette az új és a régi katolikus közösségek számára a betegségektől való egyéni védelmet, vagy bármilyen más fizikai-lelki probléma, egyéni vagy közösségi krízis elhárítását. Az ilyen és ehhez hasonló, bűnösnek minősített gyakorlatok szigorú egyházi tiltása a 16. századtól kezdve szaporodott meg az Ibériai-félszigeten. Az egyházi tiltó törekvés egyik legnagyobb hatású képviselője a a spanyol matematikus-teológus, Pedro Ciruelo (1470–1548) volt, akinek az először 1530-ban, Salamancában megjelent *Reprobación de las supersticiones y hechizarias (A babonáság és a bűbájosság kárhovatása)* című traktátusa 1538 és 1628 között nyolc kiadást is megért, és már az első kiadott változat után túllépett a lokális ismertségen.¹⁷ Ebben a szerző sokféle mágikus, „babonás” praktikát bemutat és helytelenít. Ezek között nemcsak szóbeli paraszti praktikák kaptak helyet, hanem több, az írásbeliséghez kötődő gyakorlat is, például a gyógyító cédulák tömeges, földrajzi szempontból is kiterjedt használata.¹⁸ A korabeli, az egész Ibériai-félsziget területéről származó források bizonyítják, hogy az

¹⁶ Peña Díaz 2015: 79.

¹⁷ Ciruelo 1538. Az aragóniai származású, konverzó teológus-matematikus Darocában született. Zaragoza-ban kezdte meg tanulmányait, majd 1482 körül Salamancába költözött, hogy az egyetem híres professzoraitól tanulhassa a hét szabad művészetet. 1492-ben Párizsba utazott, ahol teológiát hallgatott, és több mint tíz éven keresztül matematikát tanított. Miután visszatért Spanyolországba, tomista filozófiát kezdett oktatni az akkoriban alapított Alcalá de Henares-i egyetemen. 1514-ben jelent meg az *Arte de bien confesar (A jó gyónás mestersége)* című, papok számára írt kézikönyve. 1560-ig huszonkét kiadása jelent meg, ami azt mutatja, hogy munkája jóval népszerűbb lett a kortárs szerzők hasonló témájú kiadványainál. A boszorkányság és babonáság témája mellett tíz másik műve jelent meg a teológia, filozófia témakörében, az ő nevéhez köthető, Spanyolországban kiadott matematika könyv is. Héberrel fordított latinra bibliai szövegeket. Tausiet 2004: 191–192.

¹⁸ Ciruelo dörgedelmes traktátusa egy évvel később jelent meg, mint Martín de Castañega ferences szerzetes *Tratado muy sotil y bien fundado de las supersticiones y hechizarias y vanos conjuros y abusiones, y otras cosas al caso tocantes, y de la posibilidad y remedio dellas (Különféle babonákról, bűbájosságról, valamint hiábavaló conjurációkról, fondorlatokról és egyéb hasonló dolgokról és azok ellenszeréről szóló, részletes és alapos értekezés)* című munkája. Mindkét szerző hasonló céllal írta meg az értekezését, didaktikus módon amellet kívántak érvelni, hogy a mágikus és babonás tevékenységekben mi a tiltott és mi a megengedett. Hasonló forrásokból indultak ki, felhasználták a Bibliát, Szent Ágoston, Sevillai Izidor, Aquinói Szent Tamás és a párizsi egyetem rektorának, Jean Gersonnak korábban megjelent, babonákat ostromozó írását. Mind Ciruelo, mind

írás és az olvasás vulgarizációjával párhuzamosan bizonyos újfajta gyakorlatok is teret nyertek, amelyek a mágia évszázadok óta működő területén addig nem látott modern megoldások, kommunikatív formák előtt nyitottak utat.¹⁹

A „babonás”, helytelen cselekedetek tárgyalásakor a démonológiai művekben megjelent a helyes és helytelen imaszövegek kérdése. Az imák újradefiniálásának, „megtisztításának”, kontrolljának fontosságát bizonyítják a kora újkori tiltott könyveket tartalmazó listák, az indexek is. Ezekben a kiadványokban tucatnyi olyan imádság megnevezése szerepel, amelyek nem kívánt, illetve „expurgálandó”, javítandó szövegeként tételeződnek a spanyol, portugál és római egyház és inkvizíció előtt. Az egymás után kiadott indexeken notoriusan ugyanazok a tiltott vagy átdolgozandó imádságok jelennek meg. Ezek közül jelenleg hat „populáris” imatípust ismerünk szöveg szerint, mindegyikük vernakuláris nyelven íródott, közülük néhány óráskönyvekben is terjedt, tartalmukat tekintve igen, szerkezetüket tekintve azonban nem tartalmazzak teológiai hibákat.²⁰ Az imákra irányuló egyházi tiltást a szöveg használatát részletező rubrikákban kifejezett mágikus szándékok és célok motiválhatták, valamint azok a populáris praktikák, amelyek a különböző szentekhez intézett imák elmondásához kötődtek.

Érdeemes áttekinteni, hogy a korabeli források szerint milyen volt *per definitio-nem* egy veszélyesnek minősülő, betiltandó, de legalábbis javításra szoruló imádság. A kérdés megválaszolásához a fentebb már említett Pedro Ciruelo *Confessionario*jából, gyónási és egyben gyóntatási útmutatójából idézek részleteket.²¹ A szerző a babona és bálványimádás kategóriájába sorolja azokat a „hiábavaló ceremóniákat”, amelyeket a „sok egyszerű ember csacska áhítatból végez olyan szóban elmondott imák formájában, amelyek önmagukban jámbornak és jónak tűnnek, de minthogy az említett céllal mondattatnak, hiábavalóak és elfajultak.”²² Az ilyen imák visszaszorítására Ciruelo azt javasolja a gyóntatóknak, hogy a tudakolják meg a hívektől, hogy ismernek-e olyan

Castañega a démon művének tartja a boszorkányok repülését és alakváltoztatását, és ahogy a reform szellemében, mindketten elítéli a különféle ráolvasások és *incantatiók* használatát a gyógyítók gyakorlatában, beleértve a papokat is. A ferences szerzetes munkája azonban hamar a felejtés homályába merült, Ciruelo traktátusa ellenben a 16–17. századi spanyol és katalán nyelvterület domináns klerikális újító diskurzusának alapját képezte. Az általam vizsgált városban, Solsonában 1628-ban adták ki új, aktualizált előszóval, és még a 17. században is elsődleges hivatkozási alapként szolgált. (Ciruelo 1628.) Ciruelo traktátusának szerepét azonban a félszigeten, a 17. században fokozatosan átvette Martín Del Río *Disquisitiones Magicae libri sex (Hat könyv a mágia vizsgálatáról)* című, 1599–1600-ban megjelent műve. Tausiet 2004: 192. A két szerzőről részletebben lásd: Tausiet 1994.

¹⁹ Marquilha 1999: 125.

²⁰ A témához lásd Londoño Marcela doktori munkáját, aki 16. századi, egyház által tiltott könyveket tartalmazó indexeket tekintett át, és a bennük megjelenő imákkal foglalkozott. Londoño 2014.

²¹ Ciruelo, Pedro: *Co[n]fessionario. compuesto por el maestro Ciruelo. Es el arte de bien confessar muy prouechosa al confessor y al penitente; en el qual agora nueuamente añadidos muchos apuntamientos en muchos lugares.* Impreso en Medina del Campo, en 1544 por Pedro de Castro. <http://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=439480> (Letöltés ideje: 2017. november 5.) Az első kiadás 1524-ben jelent meg, Alcalában.

²² „...las vanas cerimonias que muchas personas simples por indiscreta deuocion hazen diziendo algu[n]as oraciones que de sí parecen sanctas, y buenas mas dichas con las tales obserua[n]cias vanas son peruersas.” Ciruelo 1544: 42.

imákat, „amelyeket bizonyos napokon, órákban, meghatározott számú alkalommal kell mondani.” A felismerést a gyóntatók számára az is segíti, hogy ezek az imádságok „azt ígérik, hogy amennyiben az ember betartja a leírt ceremóniákat, különféle kegyekben részesül az Úrtól.” A gyónási útmutató szerzője a kitételben szereplő „hibábaló ceremóniák” mibenlétét is részletezi. Ezek során például a hívek gyertyákat használnak. A szöveg elmondásának és a járulékos szertartásos elemek használatának együttes célja, hogy titokban valamilyen kegyelemben, jutalomban részesítsék a hívet. Pedro Ciruelo szerint a legfőbb baj abból adódik, hogy mindez nem Isten, hanem az ördög segítségével valósul meg.²³

A másik elítélendő gyakorlat, amelyet Ciruelo említ, a már a középkorban is elterjedt *ars notoria* technikája, amelyre azért térek ki, mert imaszövegeket is tartalmazhatott. Ezek használata előtt előkészületre van szükség, és a böjtölésen, testi-lelki megtisztuláson, hallgatással töltött időszakokon túlesett mágus hosszú, több hetes imasorozatotokot végigmondva, az angyalok segítségével igyekszik bizonyos képességekre szert tenni. Az ilyen szövegek eredetileg hatékonyabb memóriát, az ékesszólásban való jártasságot, valamint a hét szabad művészet, tehát a középkori tudományok gyors elsajátítását szolgálták, úgyhogy eredetileg egyetemi diákok és oktatók csoportját sejt-hetjük mögöttük.²⁴ Más hasonló szövegek pedig divinációs célokat szolgálták, a halál időpontját segítettek megtudni a használó számára, vagy éppen hosszú évekre szóló bűnbocsánatot ígértek.²⁵ Az *ars notoriában* nem szerepelnek sem démonok, sem rontó, önös célok. A szövegek gyakran hangsúlyozták a felhasználók testi és lelki megtisztulásának jelentőségét. Ebből kifolyólag, a középkori használók meg lehetnek győződve arról, hogy tevékenységük az Úrnak tetsző cselekedet.²⁶ Bizonyára ezzel a funkcióval összefüggésben hangsúlyozza Pedro Ciruelo a 16. századi gyónási tükörben is, hogy ez a „gyakorlat vagy vadhajtás azzal kecsegteti az embert, hogy rövid idő leforgása alatt a világ minden művészetét és tudományát kitanulja, amennyiben böjtöl és a megfelelő napon és órában imádkozik [...]”, „ami mögött nem állhat egyéb, mint a gonosz lélek mesterkedése.” Ciruelo felhívja a figyelmet, hogy már önmagában véve az is bűn, ha az ember túl sok figyelmet fordít az evilági célokra.²⁷

Néhány évvel a gyónási tükör megjelenése után, 1559-ben kifejezetten tiltott imaként szerepelt a spanyol tilalmas művek listáján, az indexen Szent Ciprián imája, amelyet 1561-ben már a portugál jegyzék is nem kívánatos szöveggé említett.²⁸

²³ „que limitan ciertos días, y horas y vezes en que se ha de dezir alguna oracion: prometiendo que guardadas aquellas ceremonias se alcan[en] tales o tales gracias de nuestro señor.” Ciruelo 1544: 43.

²⁴ Láng 2007: 48–49.

²⁵ Londoño 685.

²⁶ Láng 2007: 111.

²⁷ „arte o desco[n]cierto promete en breue espacio de tie[m]po alcançar el hombre a saber todas las artes y sciencias del mundo: haziendo ciertos ayunos, y oraciones en determinados días y horas” [...] „no puede ser sino infusion del spiritu maligno” [y es pecado poner] „demasiado desseo en los bienes deste mundo.” Ciruelo 1544: 43.

²⁸ Londoño 2014: 685.

CIPRIÁN, A MÁG(IK)US SZENT

Mit tudunk Szent Cipriánról, akihez a kora újkorban tiltott imádságban fohászkodtak az Ibériai-félszigeten? Vitatott élettörténete már eleve mágikus motívumokat tartalmaz, így nem véletlen, hogy az évszázadok során ambivalens szerepet tölthetett be a népi áhítatban, és ebből kifolyólag egyházi megítélése is több évszázados vitát generált.

Az indexeken megjelenő Ciprián-ima nem a karthágói püspökhöz, hanem a 3–4. század fordulóján élt Antiókhiai Szent Cipriánhoz köthető, aki megtéréséig pogány mágusként tevékenykedett.²⁹ Történeti hitelességét hosszú időn keresztül vitatták a hagiográfusok. A korai források Anthiókia mártírhalált halt püspökeként emlékeznek rá, a nyugati egyház modern kori történetírói azonban kétségbe vonják létezését is, és életének számos motívumát a folklór és az apokrif legendák területéhez sorolják. Mindenesetre ez a körülmény sem akadályozta meg, hogy a nyugati egyház híveinek körében évszázadokon keresztül virágozzon Szent Ciprián kultusza, és alakjához rontáselhárítással kapcsolatos funkciók tapadjanak.

Apokrif források szerint Ciprián Indiában és Egyiptomban tanulta ki mesterségét, majd elismert mágus lett. Szerelmi mágiával, időjárásvarázslással, divinációval, nekromanciával is foglalkozott, úgy tartották, hogy szerelmi bájitalt készít, ráolvasásokat, varázsigéket használ, mágikus iratokat gyűjt, képes vihart és esőt előidézni, valamint előhívni a holtak lelkét a túlvilágról. A hozzá kötődő apokrif történetek szerint egy alkalommal egy fiatal férfi kereste fel, és arra kérte, hogy segítsen a keresztény szüzet, Jusztinát egy pogány ifjú számára megszerezni. Ciprián ekkor démonokat idézett meg, és elküldte őket, hogy támadják meg a szüzet, de a lány a hit és a kereszt erejével ellenállt. Miután Ciprián látta, hogy a hitnek még a démonoknál is nagyobb ereje van, ő is a keresztény hitre tért, és elégette mágikus könyveit. Anthimus püspök keresztelte meg. Diocletianus császár idején, a keresztényüldözések során, 304. szeptember 26-án, Jusztinával együtt halt vértanúhalált. Egy fortyogó üstbe vetették mindkettejüket, amelynek forróságától csodálatos módon megmenekültek, végül lefejezéssel haltak mártírhalált. Az életükről szóló legenda latin, görög, szír és etióp változata is létezik.³⁰

A nyugati és a keleti egyházban máshogy fejlődött tiszteletük, és a hozzájuk kapcsolódó forrásokat egészen máshogyan kezelték: ünnepük a 13. századtól szerepel a római rítusú kalendáriumban, egészen 1969-ig, amikor törölték őket az életükről szóló források hiányos és hibás volta miatt³¹, és 2001-ben a hivatalos római mártírlistáról is lekerült a nevük. A hosszú ideig formálódó és fennmaradó szöveghagyomány a Faustmonda egyik forrását is adta.

A szent korai hagiográfiájával Hippolyte Delehaye foglalkozott, és bemutatta azt a végzetes filológiai hibát, amely miatt a nyugati egyház fenntartással kezdte kezelni Szent Ciprián alakját, és idővel kétségbe vonta történeti hitelességét, létezését is.

²⁹ A két szent összekeverésére a korai forrásokban is van példa.

³⁰ Az ortodox egyházban mai napig töretlen a tiszteletük, az ő közbenjárásukat kéri ördögi megszállottság és fekete mágia ellen. Ennek kifejezésére jelen tanulmány keretei között nincsen lehetőség.

³¹ Lásd VI. Pál 1991.

Delehaye a történeti források elemzésével arra mutatott rá, hogy miként kontaminálódott Antiókhiai Szent Ciprián alakja Szent Ciprián karthágói püspökével már röviddel mártírhalála után, a 3–4. századtól kezdve.³²

A korai egyházatyák közül a 4. században (379) Nazianzi Szent Gergely volt az első keresztény szerző, aki összemosta a két férfiszent alakját *Oratio in laudem sancti martyris Cypriani* című prédikációjában, amely feltehetőleg 379. október 3-án hangzott el.³³ Prudentius a 4–5. század fordulóján, a *Peristhephanon*ban ugyanezt a hibát követte el (Perist. XIII, 21–33.),³⁴ és ez a tévedés a középkori forrásokban is előfordult. A 4. század végén a Ciprián-legenda három különálló epizódban hagyományozódott. A *Conversio* című kéziratos szövegek a Ciprián megtérése utáni történeteket tartalmazták, a *Confessio* a hitelesítés szándékát hordozza magán, célja, hogy elmesélje a megtérés valódi mivoltát, Ciprián egyes szám első személyben, részletesen leírja benne, hogyan lett mágus. A *Martirium*ban pedig Ciprián és Jusztina elfogatása és lefejezése szerepelt. A három szöveghagyomány az 5. században kerülhetett egymás mellé.³⁵ Ekkor, a század elején Aelia Eudocia, II. Theodosius kelet-római császár felesége hexameteres versbe foglalta a szent életét.

Ahogy láttuk, a keleti és a nyugati egyházban eltérően zajlott a legenda alakulása és recepciója. Symeon Metaphrastes a 10. században a szent életének bizonyos részeit belefoglalta 10 kötetes, görög nyelvű synaxarionjába. Ami pedig a nyugati kereszténységet illeti, a 13. században Jacobus de Voragine Ciprián történetét Szent Jusztinával együtt szerepeltette a *Legenda Aurea*ban (1260–1267).³⁶ Annak ellenére, hogy Észak-Itáliában, Piacenzában, a 9. században bizonyíthatóan virágzott Jusztina kultusza,³⁷ a két szent, Ciprián és Jusztina története viszont hosszú évszázadokon keresztül nem követhető törés nélkül nyomon.

Legfőképpen a 13. század után hiányosak a források, így egyelőre nincs magyarázat arra, hogyan vált Ciprián népszerű és mágikus praktikákhoz köthető szentté a skandináv és az ibériai területen. Ez a két térség az, ahol kéziratokban és nyomtatott forrásokban kitüntetett szerepet kap Ciprián alakja a kora újkorban. Kultusza a kor populáris kultúrájának része lett, a 17. században is közismert és népszerű volt az Ibériai-félszigeten. Ezt bizonyítja, hogy Pedro Calderón de la Barca spanyol költő és drámaíró 1637-ben ájtatos, vidám színművet írt *A csodálatos mágus (El mágico prodigioso)* címmel Szent Ciprián és Jusztina történetéről, és ebben a szórakoztató irodalomnak szánt művében már az ördögszövetség motívuma is megjelenik. A komédiát a hívek előtt az yepes-i úrnapi körmeneten mutatták be. Ebből a példából is látszik, hogy az egyház Cipriánnal kapcsolatos állásfoglalása és hozzáállása egyáltalán nem volt egyértelmű a 16–17. században az Ibériai-félszigeten. Sőt mi több, ambivalensnek mondható. Imádságát már a 16. században tiltották, ugyanakkor elismerik és tisztelet-

³² Delehaye 1921.

³³ *D. Gregorii Nazienzi cognomento theologi opera omnia...* 1. 1583. 487–494.

³⁴ Leonardi–Riccardi–Zarri 2000: 501.

³⁵ Sowers 2012: 224.

³⁶ Magyar fordítás: <http://mek.niif.hu/04600/04626/html/legenda0088.html> Letöltés ideje: 2017. november 5.

³⁷ A középkori helyi liturgiában betöltött szerepéről lásd Møller Jensen 2012.

ben tartják a szent népszerűségét, teret engedve az ünneplésnek, hiszen ahogy láttuk, IV. Fülöp szeretett és pártfogolt drámaírója engedélyt kapott a szentet népszerűsítő médiájának nagyszabású, ünnepi bemutatójára a feltehetően átszellemült tömeg előtt.

Az ima használatának egyházi tilalma ugyanakkor végigkísérte a 16–17. századot. Fontos figyelembe venni azonban, hogy „a cenzúra nem a megengedett és tiltott dolgok közötti éles határvonalat jelentette, sokkal inkább egy olyan területet, ahol az eretnek és az „ortodox” jegyek összeértek, a publikus és privát szféra egybemosódott.”³⁸ A cenzúra inkább felhívja a figyelmet bizonyos népi, populáris gyakorlatok elterjedt, makacsul jelenlévő mivoltára.

A Cipriánnal kapcsolatos szövegek történetének egy másik, itt most ki nem bontható rétegét a varázskönyvek alkotják, amelyek nagy számban terjedtek a kora újkorban a francia, spanyol, portugál és skandináv területen.³⁹ Szent Ciprián mágustudományához kapcsolódóan Dél-Franciaországban a 15. század legvégétől bizonyíthatóan élt az a képzet, hogy létezik egy hozzá kötődő varázskönyv (*libro de San Cipriano, ciprianillo*), amelyben különböző mágikus praktikák találhatók. A 17. századi Galiciában több pap azért került az inkvizíció elé, mert a hírhedt Szent Ciprián könyvet használták, másolták kincskeresés, ördögűzés és több, kétes megítélésű *coniuratio* elmondása céljából.⁴⁰ Ezek a perek azt a populáris képzetet erősítették, hogy titokban különböző kolostorokban őrizték és másolták Szent Ciprián könyvét. A varázskönyvekben a forrásokban már szorosan összekapcsolódott az ördögidézéssel, és birtok-

³⁸ Peña Díaz 2015: 17.

³⁹ Egy apokrif legenda szerint, amikor Szent Ciprián őszintén megtért, nem lett az enyészete minden könyve, hanem valamelyik megmenekült, és másolatok útján a mai napig kering. Portugál, spanyol és skandináv nyelveken több Ciprián-könyv (*ciprianillo*) is ismert, ezek mindegyike az igaziként hirdeti önmagát. A teozófia alapítója, Helena Blavatsky műveiben is szerepel antiókhiai Szent Ciprián alakja. A szent alakjához kapcsolódó kultusz, és ezzel párhuzamosan a hozzá kötődő szövegek kiadása tehát újabb lendületet kapott a 19. században. (Egy másik hozzá kapcsolódó legenda szerint azonban a szent nem is hagyott fel mágikus praktikáival, miután felvette a kereszténységet, hanem titokban a keresztények javára fordította mágikus tudását.) A nyomdatermékeket a hitelesítés mindenféle eszközzel régi Ciprián-varázskönyvekként igyekeztek hirdetni. Valószínűleg 19. századi a *Cyprien Mago ante Conversionem* című, latin nyelvű varázskönyv is, amelyet 1460-ra datálja „magát”. (Lásd Skinner: *The Grimoire of Saint Cyprian. Clavis Inferni.*) Számos skandináv kézirat forrás is fennmaradt, például a 17. századi norvég kézirat, a *Cyrianus Konstbog* (*Cyprian's Art Book*), amely egy 33 lapos, 66 oldalas, ismeretlen szerzőtől származó forrás, és az oslói egyetem könyvtárában található. (Lásd Ohrvik 2012.) Több norvég nyelvű, ráolvasásokat, recepteket tartalmazó kéziratot feketekönyv is ismert, melyek állítólagos szerzője Szent Ciprián. Ezek többsége egy fikatív, 1520-as (vagy 1722-es, állítólagos wittenbergi forrásra utal vissza). Ebből származik több dán nyelvű kézirat forrás is. Közös jegyük, hogy jósló formulákat, gyógyító szövegeket, recepteket, ráolvasásokat (például a boszorkányok elleni védekezést) tartalmaznak. Ciprián ezek szerint a források szerint egy dán férfi volt, aki egy szigeten élt, és annyira gonosz volt, hogy még az ördög is kipenderítette a pokolból, és hazaküldte. Állítólag 9 (!) könyvet írt, tele ráolvasásokkal. Ezeket egy szerzetes három vagy kilenc példányban lemásolta, és így terjedtek el Skandináviában. Ezzel magyarázható, hogy a norvég ráolvasásokban kiemelkedően fontos (Szent) Ciprián alakja. A bemutatott kézirat forrás szerzője bizonyára tanult személy, tehát nem a népi kultúrához köthető. Ohrvik 2012. Hasonló mágikus szövegek spanyol-portugál közvetítéssel Latin-Amerikában is megtalálhatók.

⁴⁰ Néhány összegyűjtött, kivonatolt példáért lásd Barreiro 1885. Faksimile kiadás: 2010, La Coruña.

lásuk vagy használatuk egy visszatérő, súlyos vádpontként jelent meg a kora újkori inkvizíciós perekben.⁴¹

SZENT CIPRIÁN IMÁJÁNAK KORA ÚJKORI SZÖVEGVÁLTOZATAI AZ IBÉRIAI-FÉLSZIGETEN

Késő reneszánsz, kora barokk források már alátámasztják Antiókhiai Szent Ciprián népszerűségét az Ibériai-félszigeten. Mivel a kora újkorból elsődlegesen nyomtatott forrásokra támaszkodhatunk, így kézenfekvőnek tűnik, hogy a kialakuló polgárság, és az olvasni tudó, alacsonyabb társadalmi körökben válhatott egyre ismertebbé. Ciprián imája ekkoriban Itáliában és az Ibériai-félszigeten már vernakuláris nyelve(ke)n, nyomtatványok formájában terjedhetett. A továbbiakban nem a skandináv területről is jól ismert Ciprián-varázskönyvekkel, hanem kizárólag Szent Ciprián imájával foglalkozom annak reményében, hogy ezek a filológiai adalékok némiképp hozzájárulnak a szentkultusz történetének pontosításához, a szövegek, motívumok hagyományozódásának kérdésköréhez.

A kora újkorból ismert Szent Ciprián imaszövegeknek eddig négy változata ismert szövegközlések révén.⁴² A legkorábbi szövegváltozat Hernando Colón (Kolumbusz Kristóf fiának) könyvtárából, a *Biblioteca Colombina* anyagából került elő (1512 k.).⁴³ Ez a 10 oldalas, évszám nélküli, vulgáris nyelvű *La Oratione de Santo Cipriano Volgare* című szöveg egy vegyes tartalmú könyvben maradt fenn. Az utolsó oldalán található poszesszori bejegyzés azt tanúsítja, hogy tulajdonosa 1512 októberében, Rómában vásárolta, tehát a szövegnek ennél a dátumnál korábbinak kell lennie.

Időrendben a második, már spanyol nyelvű szövegváltozatot Javier Itúrbide Díaz közölte és mutatta be.⁴⁴ Címe *Oración devotísima de San Cipriano (Szent Ciprián igen ájtatos imája)*, és a használatáról, eredetéről valamivel több adattal rendelkezünk. Ezt a Ciprián-imát az előbbi forrásnál jóval később, 1631–1634 között adta ki Cristóbal Lasterra, egy navarrai pap, aki azt is tudatja a közreadás során, hogy a szöveget latinból

⁴¹ Ennek ellenére a kora újkori spanyol nyelvű kéziratok forrásokról egyelőre vajmi keveset tudunk, nem úgy, mint a korabeli dán, norvég anyagról.

⁴² Ezúttal egyelőre nem térek ki a varázskönyvekben szereplő változatokra, noha tudomásom van arról, hogy további fontos változatait tartalmazzák az *Enchiridion Leonis Papae serenissimo imperatori Carolo Magno...* című grimoire-ok különböző kiadásai is. A varázskönyvek témáját a jövőben külön tanulmányban szeretném bemutatni. Az említett III. Leó pápának tulajdonított feketekönyv 1633-as mainzi kiadásában nem találtam meg a Ciprián-imát, ellenben az 1660-as római, valamint az 1667-es anconai kiadás már tartalmazza. Utóbbi latin nyelvű (lásd 142–153. oldalakon, *Oratio Sancti Cypriani*), előbbi francia (107–115. oldalakon, lásd *Oraison de Saint Cyprien*), így a szövegvándorlásának témája a jövőben további vizsgálatot igényel, és reményeim szerint még tovább árnyalható.

⁴³ A szöveg tartalmát szövegközlés nélkül említi: Londoño, 2014: 683–693. A forrás fellelhető: Biblioteca Colombina (Sevilla). BCA Capitular y Colomb. Jelzet: 14-1-10(21).

⁴⁴ Itúrbide 2010: 333–345.

fordította.⁴⁵ Ennél a fordítási műveletnél számolnunk kell a szövegkiadás szándékának változásával is: egy bizonyos nyomtatott formából egy másikba való átmenet során nemcsak a szöveg módosul, hanem változott a piaci elérhetősége, a célközönség, és ezáltal a lehetséges olvasók, valamint a valós olvasási gyakorlatok közege is. Az imát fordító pap, Cristóbal Lasterra elszegényedett nemesi családból származott. Teológiai tanulmányait a salamancai egyetemen végezte. Navarrában tevékenykedett, és idővel az inkvizíció komisszáriusa, biztosa lett. Tudjuk, hogy 1631-ben, Pamplonában kiadott egy 82 oldalas, latin nyelvű vihar-és ördögűző könyvet *Liber exorcismorum cum adversus tempestates et daemones* címen. A későbbi, Szent Ciprián imát tartalmazó ponyva címlapjáról pedig kiderül, hogy a Ciprián-ima eredetileg ebből a papi használatra szánt, latin nyelvű rituáléból származik, és maga Lasterra fordította spanyolra. Az ördögűző kézikönyv nemcsak a latin rítusszöveget, hanem imádságokat is tartalmazott, többek között Szent Cipriánét (fol. 68). A harmadik Ciprián imaszöveg-változatnak ezt a latin nyelvű forrásszöveget tekinthetjük, amelyet egyelőre csak utalásból ismerünk.

Annak ellenére, hogy Lasterra helyi biztosként tevékenyen részt vett az inkvizíció munkájában, mégsem vette figyelembe, hogy az általa fordított Ciprián ima az ördögűző manuálé megjelenése előtt már több *Indexen* is szerepelt. Először több mint 70 évvel a nyomtatvány kiadása előtt. A Szent Törvényszék biztosaként feladatai közé tartozott a helyi vallásgyakorlat ellenőrzése, az információgyűjtés a hívekről, gyanús esetek során a tanúk kihallgatása, letartóztatások foganatosítása, valamint a rendszeres ellenőrzések.⁴⁶ A vallási élet „öreként” mégis a tiltott Ciprián-ima népszerűsítését, vulgáris nyelvű terjedését segítette elő azzal, hogy a 17. század első felében kiadta a szöveget. Már eleve az is különös, hogy a szöveg többszöri betiltása ellenére a pamplonai egyházmegye felelős elöljárója szentesítette a latin kézikönyv megjelenését. Döntését azzal indokolta, hogy kiváltképpen hasznosnak találja a kiadványt a papok számára.⁴⁷ Tehát eredetileg rituális, legalábbis papi használatra szánta.

Ezt a Szent Ciprián imát, tartalma alapján a tartós szárazság, a termést veszélyeztető időjárás esetén használták, ehhez a funkcióhoz kapcsolódnak a termékenységgel, a szülő nők megsegítésével kapcsolatos szövegrészei is. Noha a tömegesebb terjesztésre szánt, az ördögűző kézikönyvből kiemelt, spanyolra fordított Ciprián imaponyva éppen az 1632-es, újabb egyházi tiltás (*Index Librorum prohibitorum et expurgatorum*) környékén jelent meg Martín Labayen nyomdájában, van rá észszerű magyarázat, miért nem vált egyből a cenzúra martalékává. A rátermett nyomdász ravasz módon kiemelte a latin ördögűző kézikönyvben, a *Liber exorcismorum*-ban szereplő egyházi engedélyt, és azzal együtt jelentette meg önálló nyomtatványként (*pliego de cordel*) az imádságot.⁴⁸ Ezzel lehetővé vált a szöveg minden társadalmi rétegre kiterjedő terjesztése és használata. Később még látni fogjuk, hogy ebbe a közönségbe a szöveg szándéka szerint az olvasni nem tudók is beletartoztak.

⁴⁵ Életrajzi adatai, munkássága Javier Iturbide Díaz kutatásainak köszönhetően ismert. Lásd Iturbide Díaz 2010.

⁴⁶ Vö. Henningsen 1988: 41.

⁴⁷ Iturbide Díaz 2010: 341.

⁴⁸ Iturbide Díaz 2010: 339.

Ugyanez a Lasterra-féle imaszöveg 1634-ben az inkvizíció kvalifikátorai elé került, a barokk, az ellenreformáció korszakában egyre nagyobb politikai és szellemi befolyást szerző jezsuita rend atyái vizsgálták a tartalmát. A Madridi Birodalmi Kollégium (*Colegio Imperial de Madrid*) öt jezsuita papja alapos elemzésnek vetette alá. 1634. december 22-én egybehangzóan megállapították, hogy Szent Ciprián imádsága több szempontból is méltatlan a használatra. A véleményben az állt, hogy a szövegben hemzsegek az anakronizmusok, több helyen pontatlanságokat és *superstitiózus* részleteket tartalmaz (például az ördög emlegetése, az ellenségek megátkozása stb.), továbbá számos „arcátlanság” miatt nem is tulajdonítható Szent Cipriánnak.

A negyedik, szintén önálló kiadványként megjelent Szent Ciprián imaváltozat spanyol nyelvű, a *Bibliothèque nationale de France*-ban található, címe – az előző változathoz hasonlóan – szintén *Oración devotísima de san Cipriano*. Kiadásának dátuma ismeretlen. Betűtípusát és tartalmát tekintve is megegyezik Cristóbal Lasterra szövegével, annak filológiai párhuzama.⁴⁹ Eddig tehát három újlatin és egy latin nyelvű változatot ismerünk a szövegtípusból.

AZ 1557-BEN KIADOTT KATALÁN SZÖVEGVÁLTOZAT

Az itt ötödikként bemutatott szövegváltozat eddig publikálatlan. Időrendben ez a második kora újkori, újlatin nyelvű Szent Ciprián ima, és eddig az egyetlen katalán nyelvű tipológiai párhuzam.

Hiacinto (Jacinto) García, Benaventéből (a Kasztíliai Korona Leóni Királyságából) származó remete inkvizíciós perében találtam rá az ima katalán nyelvű változatára, a Barcelonai Városi Levéltár iratanyagai között.⁵⁰ A peranyag tartalmazza a korabeli Katalóniai Hercegségben található Solsona város inkvizíciós biztosának és a barcelonai törvényszék inkvizítorának levelezését, a tanúvallomásokat, valamint a remete vegyes iratait. Ezek közül tanulmányomban azzal a Szent Ciprián imával foglalkozom, amely a fentebb bemutatott történeti rendbe illeszthető, és amelynek birtoklása, olvasása és használata megpecsételte a remete életét. A nyomtatvány annyiból egyedülálló, hogy mérete sokkal kisebb, mint a többi ismert Ciprián-nyomtatványé. Szinte egy kinyújtott tenyérben elfér, hogy tulajdonosa magával hordhassa. Az apró, megsárgult, Szent Cipriánt ábrázoló fametszetet is tartalmazó ponyvanyomtatványt több imádsággal együtt adta közre 1557-ben egy Carles Amorós nevű nyomdász özvegye.

A nyomdász végrendeletéből lehet tudni, hogy eredetileg a Provance-i grófság területéről származott.⁵¹ Eredeti vezetékneve Bolós. Franciaországban ekkorra már megszilárdultak a könyvkiadás 16. század első felében létrejött, nagyobb központjai: Párizs, Lyon, Rouen, Toulouse, Poitiers, Bordeaux és Troyes. A 16. század derekára mintegy ötven városban volt nyomda, és ez a szám egyre nőtt. A kereskedéssel és

⁴⁹ BnF (Bibliothèque nationale de France) <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k851256q/f1.image>
Letöltés ideje: 2017. október 10.

⁵⁰ AHCB 16/1C.XVIII-9.

⁵¹ Llanas 2002.

kiadással foglalkozó vállalkozók és árusok ekkor még nem tartották annyira ellenőrzésük alatt az iparág gazdasági irányítását, mint a vallásháborúk után. Ekkoriban még maguk a nyomdászok, az egyszerű nyomdászmesterek is dönthettek arról, hogy mit érdemes és jövedelmező kiadni.⁵² A vizsgált provance-i nyomdász, Carles Amorós francia területen végezte a tanulmányait. Valószínűleg néhány Barcelonában élő francia könyvkereskedőtől hallotta, hogy a város ideális helyszín, jövedelmező piac lehet egy nyomdász számára, így 1498-ban már meg is vetette ott a lábát, és valóban alig kellett konkurenciával számolnia. 1505-ben nyomdászati eszközöket vett egy gironai csizmadiától, és a felszereléssel önálló működésbe kezdhetett. Saját műhelyet nyitott a város lüktető szívében, a sétálóutcából, a La Ramblából nyíló Portaferriusa utcában, és hamarosan a 16. század első felének legfontosabb helyi nyomdáját tudhatta magáénak. Nevéhez az 1507 és 1548 közötti időszakból egyelőre kilencven cím köthető. Ezek a termékek a legkülönbözőbb piaci igényeknek feleltek meg: szerepeltek közöttük hivatalos kiadványok, katalán történeti munkák, irodalmi művek, a népi ájtatosság jegyében fogant kiadványok, valamint a kor vegyes populáris olvasmányai. Kiadványai a gót betűtípusról a rómaina való áttérést is dokumentálják. Üzleti sikerének biztosítékát a nagy számban kiadott aprónyomtatványok jelentették, ezek között kártyák, legyezők, különböző metszetek, vagyis nagy számban kiadott, kelendő papíráruk jelentették, amelyekből alig-alig öröklődött néhány példány az utókorra. A Carles Amorós által kiadott művek többsége (52%-a) katalán nyelvű volt, 33%-a latin, 15%-a spanyol. Ezek a számarányok tükrözhetik az általa elképzelt olvasótábor nyelvhasználati szokásait.

A nyomdász háromszor házasodott. 1549-ben, már idős emberként tért vissza szülőföldjére, ez volt az utolsó útja. Szent Ciprián imájának katalán nyelvű kiadása azonban arról tanúskodik, hogy halála után az özvegye átvette a vállalkozást, és folytatta a nyomdatermékek kiadását Barcelonában. Nem tudjuk, hogy az özvegy hozott-e döntéseket új szövegek kiadásáról vagy inkább az újrakiadásokat szorgalmazta.

Mivel a vizsgált Szent Ciprián imának egyelőre korabeli katalán párhuzamem ismert, és a kora újkorból fennmaradt szövegváltozatokat tekintve korai forrásnak számít, az alábbiakban közlöm az átírt szöveget.⁵³

⁵² Davis 2001: 172.

⁵³ Az átírás ellenőrzésében Faluba Kálmánnak és Carles Bartualnak tartozom hálás köszönettel. A nyomtatott szöveg átírása során azt a célt tartottam szem előtt, hogy az átírt változat következetes és érthető legyen. Ezzel párhuzamosan a filológiai hitelességre is törekedtem. A könnyebb követhetőség érdekében a szavak rövidített változatát kiegészítettem. A bevett rövidítések esetében a "q"-t "que"-ként, az "s"-t "sanct" alakban közlöm. Nyomdahiba esetén a helyes szóalakot szögletes zárójellel jelölöm. Csakúgy, mint az új oldalak kezdetét a forrásszövegben. Sortöréseket nem alkalmaztam. A szavak hangsúlyjeleit nem jelöltem, hanem az átírás során a forrásszöveg megoldásait követtem. Tulajdonnevek esetében azonban a nagy kezdőbetűs írás mellett döntöttem. A könnyebb olvashatóság végett a rövidülő névmásokat aposztroffal egészítettem ki, amennyiben egy igéhez tapadnak. Hasonló okokból alkalmaztam a mondatvégi írásjeleket. Az 1557-ben kiadott, apró méretű nyomtatványból ebben a tanulmányban csak az első szöveget közlöm, mivel alapvető céloom ezúttal a szöveg történetiségének és társadalmi használatának, kontextusának bemutatása. A nyomtatványon szereplő szövegek intertextuális kapcsolataira ezúttal nem térek ki.

La oració

de Sant Cebria, y lo Euangeli de Sanct Joan, y los setanta dos noms de la verge Maria, y los set versos de Sanct Bernat, y lo Psalm Quicumque Vult.

[1v] Com Cebria fonch conuertit a nostre Senyor Deus e fonch be instruit e informat en la sancta fe catholica e sabent en les sanctes escriptures y en la sancta theologia, e molt inflammat en la amor e caritat de nostre senyor deu Iesu Christ y del prohisme: y Cebria pensant en la malicia y enueia del diable, y en los grans maleficis que fan los mals homens e males dones los quals son membres del diable, e ab los arts turmenten e vexen los seruents de deu en diuerses maneres: de manera que sabent fent Cebria [2] los grans maleficis que-s fan vuy en día ordena aquesta oracio la qual deu esser dita per tres diumenges, e cada diumenge tres vegades. E te tal virtut que tota persona qui la portara ab si ab bona deucio, ho la legira ho la fara legir iames del dimoni sobrat sera, ni enemichs no li poran fer mal. E si alguna dona pregarya [sic! 'prenyada'] la aporta ab si sia certa que nose affollara mijancat aquestes sanctes paraules y si va de part, e la facia legir o que la lingua en son poder tantost sera desliurada, e la creatur[^a] no sera sorda, ni muda, ni contreta, ni lunatica ni endemo[2v] niada, e val contra totes metzines e fetilleries, factures y encantaments.

Oratio

En nom del pare e del fill e del sanct esperit. Amen. Io Cebria seruent de nostre senyor Iesuchrist posi lo meu seny e la mia memoria al alt e sobira e loable Deu omnipotent veent la mia maliciae los mals arts los quals lo de primer fehia enuia sobre mi la potestat del diable, empero ab lo seu nom me defensaua' e per lo meu gran peccat no plouia, ni la terra no donaua son fruy[^t] e les dones prenyades se affollauen, e los peixos coses de nadar y axi totes les coses de la mia [3] malicia eren ligades e per-so ara Deu meu prech te molt per la tua sancta dilectio que rompes los nuus e tos los ligaments y enuia pluia sobre la terra, e tots los arbres donen lur fruit e los peixos de la mar sien desligats, e totes les coses que son en ella e nengun mal esperit e ells no puga aturar, ni en aquells ho en aquelles que aquest scruta portaran ho legiran, ho legir faran sien desliurats de tot mal, e profiten lurs persones e los lurs pensaments e los lurs fets i fermes en tot be, e tu senyor los vulles desliurar del poder del diable, e dels seus aguayts, e asso per lo teu sant nom [3v]glorificat en lo cel y en la terra, aquesta oracio fonch senyada per tu Emanuel que es Deu lo Pare e Fill e Sanct Esperit sies tostems ab mi seruent teu. Y placiet posar la tua Sancta Madre a sobre aquell home ho aquella dona que la aportara ho la legira ho la fara legir, ho la tindra en la casa sua ho en los seus bens. E mes te prech senyor Iesuchrist que formares Adam en paradís terrenal en lo comensament del mon, e feres en terra lo gran flum del qual hixen los quatre rius, Grison, Erison, Tygris, Eufrates, dels quals tot lo mon se rega, e restaurares a mi del diable maligne que [4] nengun mal esperit ni mala cosa no pugan contra aquesta teu seruent ni en nenguna de les coses sues noure ni enemichs visibles o invisibles no li pugan noure o fer dany, o tu senyor, ver Deu lo vulles defensar e guardar de tot mal, e per la tua sancta virtut molt alt Deu, sien salues totes les coses sues, e la sua persona sia bona e tot los membres seus de la sobirana part del cap fis als pe[^{us}] dis e de fora de aquest seruent sien sancts e drets e sens lesio tots los sancts angels benys [sic!] que son dels nou ordens anomentas Seraphins, Cherubis, Trons dominacions principats ['principals'] potestats [4v] virtuts angels, archangels sien en la sua ajuda guarda y defensio, y placia a tu senyor desliurar e absolre lo teu seruent e les coses sues per les oracios dels angels mille milia miliu, que son dits versos que tot lo mon de tots los aguayts e

tentacions del diable, lo qual no li puga noure en nengun loch ahon sia fet algun ligament ho actura ni blasfemia no li puga noure per la oracio de nostre Senyor Deu Iesuchrist e la pregaria de tots los sancts, e per la oratio de totes les sanctes, e per la humilitat dels pelegrins e per la bondat de Adam, e per lo teu angel del sacrifici de Abel e per la [5] castedad de Ioseph, e per la bondat de Rachel, e per la fe de Adam e per ligament de Ysach que tu Senyor restaurares, e per la obediensa de Melchisedech, per la dilectio e humilitat de Moyses, e per la oratio e glorificacio de Zacharies propheta, e per la mantinensa de Ieremies, e per los prophetes que no dormen abans lohen a tu, Senyor continuament e per la altitut dels cels, e humilitat de la mar fundable, e per los fundaments dels abissos e per les sanctes reuelacions e per les lengues dels sancts quatre euangelistes [“evangelistes”] que ells me ajuden, e per la veu dels angels, e per los sermons dels sancts apo[5v]stols, e per aquells que vee lo propheta Moyses, e per la resplendor de les luminaries, e per tots los seruents dels teus sancts, e per la tua sancta natiuitat, e per lo teu sanct baptisme, e per la sanctissima veu que fonch cantada sobre tu dient “Aquest es lo meu fill amat, e molt me plau que tota la gent lo temen” e prech-te per aquells sinch milla homens que sadollares en lo desert, e per tu, Senyor Iesuchrist que feres de la aygua vi, e resuscitares a Lazar del moniment. E feres trespassament en la mar e feres lo vent cessar, e anares ab los teus amichs sobre la aygua, fores crucificat e soterrat e [6] resuscitat al tercer dia, e per la marauelosa ascensio tua per la tramesa del espirit per la consolacio dels pelegrins, e per tots aquells que amen a tu, Senyor sien destruydes totes les sacios e tots els ligaments los quals son ho seran fets contra aquest seruent teu ho en sos bens, ho en les coses sues. E tu, Senyor los volles defensar per la present oracio sancta e per les virtuts que aci he escrites jo, Cebria per lo manament de Iesuchrist que feres totes les coses, e per les sanctes paraules que tu, Senyor digueres en la creu com prengueres mort cruelment per saluar lo humanal linatge. Prech-te que et placie que si alguna [6v] factura o aligadura es feta en or ho en argent ho en altra cosa, en la persona de aquest seruent teu no li puga noure ni fer dany, e si alguna dona la legira ho la fara legir ho la tendra en casa sua ho sobre si la aportara en camp ho en casa ahon aquesta oracio sera sien tots los ligaments destruits que li sien fets per les sanctes virtuts damunt dites per algun christia ho lech ho sarahi o altra persona no li puguen noure ni fer mal ni enemichs visibles ho inuisibles en totes maneres sien salues e los dits ligaments sien absolts per tu senyor omnipotent. E per lo sanct nom teu lohate glorificat: ho en pe[7]dres ho en aygua ho en riu ho en mar ho en cor de ocells ho de animals ho de peixos ho en cabells ho en sus ho en jus, en camp, ho en vinya ho en arbre ho en lumaner ho en carrera ho fora carrera ho en altre loch. En acer ho en metal ho en vidre ho en qualseuol altra cosa que sien fetes aquestes ligadures ho factures de tot sien absoltes e desfetes que no puguen fer dany en aquest seruent teu, ni en los bens seus ho en les coses bones, ni mals esperits ni mals homens, ni males dones, ni enemichs visibles o inuisibles, ni nengunes males coses no li puguen noure, ni fer dany en la anima, [7v] ni en lo cos, ni a bens seus, ni en la sua casa de aquest seruent teu, e sia desliurat e absolt de males obres per virtut de aquesta sancta oracio, e per los teus sancts noms glorificats de Deu Abraham, de Deu Isach, de Deu Iacob, e tu, Senyor dona-li la tua dilectio y conserue'l en aquella per los noms de sanct Miquel, sanct Gabriel e sanct Raphael. E per totes les nou ordes dels angels. E per tots los prophetes, Ieremies, Daud, Isayes, Daniel, Micheas, Ezechies. E per tots los sancts patriarches, Abraham, Isac e Iacob. E per los dotze Apostols sanct Pere, sanct Pau, sanct Andre, sanct Thomas, sanct Jaume, sanct Phelip, [8] sanct Bartholmeu, sanct Jaume, sanct Joan, sanct

Simon. E per los quatre euangelistes Marc, Matheu, Luc e Ioan, e per les oracions dels angels beneys e per tots los martyrs sancts, sanct Esteue, sanct Lorens, sanct Vincent e per los sancts confessors, sanct Syluestre, sanct Dionis ab los companyons sanct Marti, e per los doctors e sancts Sanct Agosti, Sanct Ambros, Sanct Hieronym, e per la corona de les vergens, sancta Maria, sancta Tecla, Sancta Eulalia, sancta Catharina, e totes les vergens que sonen la gloria de Paradis deuant tu, Senyor. E per lo sacrifici lo qual tu senyor feres pera saluar lo humanal linatge, e per los sancts, noms [8v] per les sanctes oracions que son en lo libre Missat sia absolt e desligat aquest teu seruent e tots be[‘n’]s seus de tota mala vista e ligadura de tots los aguays e tentacions del maligne esperit, e de tots sus ennemichs visibles ho inuisibles, e per lo sant nom de tu, Senyor Deu, lo Pare e Fill e Sanct Sprit. Io, Cebria de part de nostre Senyor Deu Iesuchrist e per la virtut que no te comensament ni tendra fin, e per la tua maiestat virtuosa expellesch lo mal esperit e totes males persones en nenguna manera no hagen poder en loch ahon aquesta oracio sia posada, e sia absolt nengun no’l puga noure, e sia[9] guardat de aquel axi com los tres infants, Sidrach, Misach e Abdenago, que no li puguen fer nengun mal en la casa, ni nengun mal aduersari, no’l puga noure, e tu, Senyor los defen per les plegaries damunt dites e vingua sobre lo esperit maligne tanta de maldictio que tu, Senyor lo destruesques e l metes en tenebres’ y de aqui a dauant estiga que no fassa mal per la veu que fonc oida en lo mont de Sinay que fonch illuminat per la tua sancta claror e per la sancta hostia que lo preuer e consagra en la Sancta Esglesia e per la tua preciosa sanch que tu, Senyor escampares que tots [9v] aquells que aquesta sancta oracio tendran, sien guardats de tots periles infinita secula seculorum, Amen.

A szöveg tartalmi szempontból megegyezik a fent ismertetett⁵⁴ négy másik Szent Ciprián imával.⁵⁵ A kora újkori Ciprián imatípus tematikus-motivikai, illetve narratív egységeit a közölt katalán változat alapján ismertetem. A szegmentálás logikáját a különböző mágikus-vallásos funkcióval bíró szövegegyeségek tagolása adja.⁵⁶

1. Kontrasztív megtéréstörténet. Isten jóságának felismerése az ördög rosszaságával szemben, akitől az emberek szenvednek. A címsor után közvetlenül egy apokrif legenda, az egykori mágus kontrasztív megtéréstörténete áll: az immár jó katolikus Ciprián visszagondol életére és ártó mágikus tevékenységére a konverzió előtt, és beismeri, hogy az ördög a mai napig minden baj forrása, hiszen különféle ártó módon vegzálja az asszonyokat és a férfiakat.

2. Használat. Az ima használatára, hatására vonatkozó metanyelvi rész, kilépés a szövegből. Eszerint három vasárnap háromszor kell elmondani, tehát kilencedként alkalmazható. Ez a második rész egyértelműen jelzi, hogy a szöveg amulettként is hasz-

⁵⁴ Vö. Londoño 2014: 690.

⁵⁵ Tanulmányomban nem foglalkozom műfaji kérdésekkel, mert ez a problematika messzire vezetne, és meghaladja jelen tanulmány kereteit. A szöveget a feltüntetett címsor értelmében imának nevezem, noha más szövegtípusokkal is kapcsolatba hozom.

⁵⁶ A magyar nyelvű paraszti ráolvasások és egyházi benedikciók és exorcizmusok hasonló szempontú, alapos vizsgálatáról, annak kutatástörténetéről Bárh Dániel írt összefoglaló igénytel. Ő maga a benedikciós szertartásrendek állandó és kötelező elemeit, azok struktúráját, illetve a benne helyet kapó liturgikus szövegtípusokat mutatja be és veti össze a paraszti ráolvasásokkal. Bárh 2010: 91–100.

nálható, tehát az olvasástudás ténye nem fontos, hiszen a szöveg ereje abban rejlik, hogy akkor is működik, ha valaki hangosan felolvassa, illetve csupán magánál hordja. Ebből a részből nyilvánvaló, hogy széles közönség számára szánt szövegről van szó. Az amulettként való használat lehetősége, az írott szöveg mágikus erejére való hivatkozás többször szerepel benne. Amulettfunkciója egyúttal arra is magyarázatot adhat, hogy a Carles Amorós-féle változat miért volt annyira kis méretű. Fontos szem előtt tartanunk, hogy formátumára nem adhat magyarázatot az, hogy tiltott szöveg lett volna, hiszen az első formális indexet a római invízió 1559-ben adta ki, két évvel a ponyvanyomtatvány megjelenése után. Mérete inkább azt segítette elő, hogy használója bármilyen egyéni krízis alkalmával magával hordhassa vagy a házában, keze ügyében tarthassa. Ugyanebből a részből derül ki, hogy a szöveg legfőbb célja a rontáseljárás. a szülő nők segítése (ha szülés közben felolvassák vagy a szülő nő magánál tartja, az újszülött nem lesz süket, sem néma, sem holdkóros vagy ördögös). Javasolt a szárazság megszüntetésére, használható szemmel verés, incantáció vagy bármiféle rontás, látható és láthatatlan ellenség ellen. (A használók körének megnevezése az egyes változatokban az éppen aktuális egyéni-történeti krízishelyzetek alapján eltérhetett, például más szövegpárhuzamokból ismert a pestis és a rossz levegő elleni hatékonysága, ami ebben a katalán változatban nem szerepel.)

3. Keresztvetés. A harmadik szövegegységénél (Oratio, [2v]) kezdődik a tulajdonképpeni ima, egy rituális gesztusra utaló szövegrésszel, a keresztvetéssel, amely áldáscselekményként erősíti a Ciprián ima hatását.

4. A fennálló hiányhelyzet bemutatása: Ciprián egyes szám első személyben fohászkodik az Úrhoz, beismerve, hogy saját bűnei miatt áll fenn szárazság vagy terméketlenség a jelenben, nincs termés, a szülő nők nehézségekkel küzdenek, mindennek oka valamiféle megkötés, rontás.

5. Invokáció, használat. A hiányhelyzet megoldása érdekében Ciprián kéréssel fordul Istenhez, Jézushoz, hogy oldja fel a kötést, űzze el a rosszat, az ördög hatalmától és mesterkedéseitől szabadítsa meg. Mária oltalmát kéri afelett, aki az imát magával hordja, felolvassa vagy felolvastatja vagy otthonában tartja.

6. Invokáció. További isteni és angyali védelem kérése a látható és láthatatlan ellenségek ellen, egyúttal Isten és tetteinek dicsőítése, hogy semmilyen kötés vagy szóbeli károkozás ne legyen hatással az emberre.

7. Az rontáselhárító hatás erejének listázása: a szöveg elsőként az Úr imádságának és egyéb imáknak az erejét említi, majd bibliai alakok és jellemző tulajdonságaik felsorolása következik. A hosszasan sorolt szókapcsolatok funkciója a fokozás, és ezáltal a rossz erők elrettentése. Ez a narratív eszköz növeli a szöveg hatásosságát, a rítus erejét. Ezek után a Jézus csodáinak erejéről van szó (utalás a Kánai menyegző borsodájára, illetve Lázár feltámasztására), amelyek a nélkülözés utáni bőség analógiás képei. Ez a narratív szegmens kapcsolatba hozható az egyházi szertartásrendek, ordók egy bizonyos típusának szöveges elemeivel, ahol az exorcizáló pap hatalmát Isten nevének, attribútumainak és bibliai cselekedeteinek felidézésével támasztja alá.⁵⁷

⁵⁷ A témáról részletekbe menően lásd Bárh Dániel kötetét. Bárh 2010: 97.

8. Kérés, invokáció. A kötés oldásának megismételt kérése, invokáció az Úrhoz, aki a keresztalállal megmentette az emberiséget. Ezúttal védelem kérése Szent Ciprián imájának erejével.

9. A rontás topográfiája. (Védelem kérése látható és láthatatlan ellenségek ellen arra, aki használja az imát.) Az előző részhez tapad a rontás topográfiájának, jellegének, lehetséges lokalizációjának számba vétele, ami ahhoz a mágikus gondolathoz kapcsolódhat, hogy amit vagy akit ismerünk, afelett hatalmat tudunk gyakorolni. A rontás lehetséges anyagát is listázza a szöveg, amely lehet arany, ezüst stb. Majd a betoldott metatextuális rész után újabb anyagok felsorolása következik, úgy mint kő, folyóvíz, tenger, madarak, állatok, halak stb.⁵⁸ Ezután következik a kötés, törés, rontás testben és lélekben való feloldását célzó szövegrész.

10. Az ima pozitív hatása és annak megerősítése bibliai alakok, angyalok, felsorolása által. Az oldás újbóli megfogalmazása. Isten, Jézus cselekedeteinek, szentek, angyalok, arkangyalok, próféták neveinek felidézése ezúttal is a rossz, a rontást hozó entitás (exorcizmusok esetén démon) elrettentését szolgálja.⁵⁹

11. Keresztvetés.

12. A rossz kiűzése, exorcizáló rész. A keresztvetés gesztusára utaló szövegrész után Ciprián egyes szám első személyben, Jézus erejével, az isteni erény és méltóság segítségével kiűzi a rossz szellemeket és személyeket az ima segítségével. Itt is említésre kerül, hogy a szöveg amulettként működik abban a házban, ahol tartják. A pusztulás elkerüli a használókat, akárcsak Sidrák, Misák és Abdenégo történetében, Dániel 3. könyvében, akik nem égtek el a felhívott kemencében. Ciprián azt kéri Istentől, hogy semmisítse meg a rosszat, és tegye a sötétség mélyére, hogy többé ne okozhasson kárt. A hatás erejét itt is különböző szókapcsolatok, isteni erőt, szentséget kifejező képek erősítik meg.

13. Záradék, amulett jellegű védelem. A szövegrész azt a kérést fogalmazza meg, hogy mindenki, akinél magánál hordja ezt az imádságot, nyerjen védelmet minden veszélytől.

A Ciprián ima egyházi benedikciókkal és exorcizmusokkal való, átadást és átvételt dokumentáló, szövegszerű kapcsolatának feltárása egyelőre a jövő feladata. Az imatípus egyes változatainak metaadatai azonban árnyalják azt a pillanatot, amikor a laikus specialisták bekapcsolódnak a gyógyító, rontáselhárító tevékenységbe.

⁵⁸ Ezúttal ismételtelen a latin nyelvű egyházi ordók egyik típusára, a démonűző szövegekre utalhatunk, amelyek olykor hosszasan részletezik a rontás lehetséges helyeit. Konkrét, ide vonatkozó szöveg-példáért Lásd Bárh 2010: 97.

⁵⁹ Vö. Bárh 2016: 245.

MÁGIKUS OLVASÁSMÓDOK. SZENT CIPRIÁN IMÁJÁNAK HASZNÁLATA A 17. SZÁZADBAN

A tanulmányomban bemutatott, katalán nyelvű imádság használata miatt 1641-ben ki-szélesedett lokális konfliktus során az egyház megerősíthette az aktuális álláspontját a „babonás” cselekedetekkel szemben, demonstratív példát szolgáltatott a megtúrt és az elítélendő, tiltott paraliturgikus tevékenységek és szövegek kapcsán. A forrás-ként használt pernek csak korai szakaszát mutatom be, amely lehetővé teszi, hogy a forrásadottságoknak köszönhetően Szent Ciprián imájának 17. századi használatához, kontextusához is közelebb kerüljünk. A továbbiakban Hiacinto (Jacinto) García reme-te sajátos szöveghasználati praktikájáról, közösségben betöltött szerepéről lesz jó.⁶⁰ Tevékenysége nagyrészt a városi lakosság gyógyításából állt. Egy helyi özvegyasz-zony vallomásában találkozunk először a nevével.

Elisabet Vilaginés, Antoni Vilaginés özvegye 1641. július 25-én vagy július 26-án, Szent Jakab vagy Szent Anna napján meglátogatta a nagybetegen fekvő Pedro Villaró földművest a Katalóniai Hercegségben található Solsona városában. Alighogy belépett a házba, látta, hogy a beteg mellett ott áll a városhoz közeli Szent Bertalan remetelak-ban élő remete egy könyvvel a kezében, és olvas a beteg felett. Az akkoriban hatvan éves Elisabet nem értette a szöveget.⁶¹ Annyit viszont értett, hogy a remete bűbajosok-ról (*hechiceras*) beszélt. Arra is emlékszik, hogy a férfi gyertyát gyújtott, majd annak lángját egy vizes tálban oltotta el.

A remete ügyében Elisabet Vilaginés volt az első vallomástevő, 1641. december 28-án. A solsonai kanonok, Joan Codina azonban már maga tájékozódott a remete te-vekenysége felől. Mint a Szent Törvényszék biztosa, 1641. november 29-én levélben fordult az inkvizíció barcelonai törvényszékéhez. Levelét négy nap elteltével az illeté-kes inkvizítor, a 20 éves ítélkező gyakorlattal rendelkező, és éppen pályája csúcsára ért Domingo Abbad y Huerta vehette kézbe. A levél arról adott hírt, hogy a Solsona város-ától negyed mérföldre található Szent Bertalan remetelak remetéje egy felettebb gya-nús imával gyógyít mindenféle „tanulatlan és alantas személyt”.⁶² Ő maga ellenőrizte,

⁶⁰ Tanúvallomásait Jacinto Garcíaként írta alá, így innentől kezdve én is ezt az alakot használom.

⁶¹ A tanúvallomásban Elisabet életkora úgy szerepel, mint minden más vallomástevőé a korban: „kö-rülbelül” 60 éves. A 17. században a vallomás során a tanú a maga által becsült életkorát adta meg, így az elhangzott és lejegyzett adat csak irányadó lehet, amely további anyakönyvi forrásokkal pontosítható. Elisabet esetében a valós életkor 1641-ben 54 év volt. A solsonai anyakönyv bejegy-zése szerint 1587. szeptember 10-én keresztelték, édesapja Joan Olivelles földműves, édesanyja Isabet. A gyermek a keresztségben az Isabet nevet kapta. (Forrás: ADS, Parroquials, Solsona, s.n., 158.) 21 évesen, 1608. november 24-én kötött házasságot első férjével, a Rinerből (Reiner) szár-mazó Pere Viladecamps (máshol Viladecans) földművessel, a solsonai Miasszonyunk Kolostor kápolnájában (Capella de Nostra Senyora de la Claustro). (Forrás: ADS, Parroquials, Solsona, s. n., 20v.) Miután megözvegyült, 1620-ban újabb házasságot kötött a szintén özvegy kováccsal, Antoni Vilaginés-szel. (Forrás: ADS, Pia Unió, n° 95b.) Tanulmányomban a helyi lakosok estében a katalán névváltozatot használom, noha a per első része, a korabeli adminisztráció nyelvén, spanyolul íródott. A hathatós, mindenkor alapos levéltári segítségért hálás köszönettel tartozom a Solsonai Egyházmegyei Levéltár mindentudó munkatársának, Josep Porredonnak.

⁶² „Personas idiotas y de poco ser.”

és hírül adja, hogy ez a vulgáris nyelven, tehát nem latinul írott Szent Ciprián ima szerepel az expurgálandó, javítandó kiadványok listáján. Ő maga el is kérte a ponyvanyomtatványt a remetétől, aki az nem tett eleget a nyomtatékos kérésnek. Látván Jacinto García arcátlanságát és engedetlenségét, a kanonok szabadon élt eszközeivel, hogy megszerezze tőle az imát tartalmazó nyomtatványt. Ugyan a remete azt állította, hogy az imát kölcsönadta valakinek, aki mindezt megerősítette, és hozzátette, hogy már elégette, igaz, bárminemű engedély vagy felhatalmazás nélkül. Mivel viselkedése csak tovább erősítette az ellene felmerült gyanút, Joan Codina szerette volna ellenőrizni a „könyveit”, hogy meggyőződhessen róla, nem rejteget-e valami olyat, amivel veszélyeztetheti a katolikus vallást. Ezen kívül levelében tájékoztatja Óméltóságát arról, hogy a magas dombon emelkedő remetelakban García nőket gyógyít, akiket több egymást követő, kijelölt napon arra buzdít, hogy megmásszák az emelkedőt.

December 8-án a kanonok újabb levelet fogalmazott az inkvizítornak, és tudtára adta, hogy a remete a gyógyítás során égő gyertyákat, és talán szentelt vizet is alkalmaz, közben valamelyik evangéliumot mondja, és babonás (*superstitiózus*) szavakat használ. Válaszlevelében Domingo Abbad y Huerta egyértelmű utasítást adott arra, hogy Joan Codina nagy alaposággal hallgassa ki mindazokat, akiket a remete ilyen módon gyógyított, és amint bármi egyebet megtud, azonnal tájékoztassa őt. Így került sor arra, hogy Szent Ciprián imájáról és a remete ehhez kapcsolódó gyógyító gyakorlatról Solsona városában több mint egy tucatnyi érintett tett vallomást a kanonok, majd később a felsőbb inkvizíciós hatóság előtt.

A REMETE PÁCIENSEI

Jacinto García remete tehát 1641 telén hivatalosan is a Szent Törvényszék látóterébe került. Tevékenysége miatt, 1642. január 12-ig bezárólag tizenöt tanú jelent meg Codina biztos előtt. Mint szemtanúk vagy érintettek, a tőlük telhető részletességgel elmesélték, hogy valamelyik hozzátartozójukat, ismerőstök milyen módon gyógyította a remete. A tanúknak volt félnivalója, sokan csak többszöri kérdés után vallották be, hogy tudják, miért hívatta őket a kanonok. Ha ugyanis aktívan részt vettek bármiféle babonaszóban, maguk is könnyűszerrel bajba keveredhettek. Joan Codina egyesével idézte be a városlakókat, akik titkos kihallgatás során összesen hat, Garcíához kapcsolható, gyógyító esetről számoltak be. Ezek között szerepelt a fekete himlő, a lábfájás, a kézen lévő seb és egyéb, meg nem nevezett betegségek kezelése.

Bár a vallatottak száma nem túl nagy, mégis érdemes feltenni a kérdést, hogy vajon milyen társadalmi réteg kereste fel a remetét. A vallomást tevő páciensek között főként földművesek és kézművesek voltak, kiemelkedően magas volt a gyapjút előkészítő csapók száma.

A tanúk eltérő részletességgel számoltak be a helyi gyógyító specialista tevékenységéről, attól függően, hogy ők maguk, hozzátartozójuk vagy ismerősük volt-e a páciens, esetleg csak hallottak a gyógyító tevékenységről. Az viszont biztos, hogy nem csupán alkalmi segítségnyújtásról volt szó. A helyi papság is tudta, hogy a remete városzerte, sőt Solsonán kívül is ismert és elismert gyógyító. A tanúk több mint fele

megemlítette, hogy Jacinto García tevékenysége közbeszéd tárgya (*es voz pública*), és mindenki tudja, hogy imádságokkal és evangéliumokkal gyógyít.

A vallomások szerint egy könyvből olvasott fel,⁶³ mégpedig Szent Ciprián imáját és ugyanarról a nyomtatványról egy evangéliumot. A páciensek a (némiképp) hangos olvasás ellenére nem értették a latin és spanyol nyelvű szövegrészeket. García anyanyelve a spanyol volt, nem tudhatjuk kellő biztonsággal, hogyan beszélt a katalánt vagy milyen kiejtéssel olvasott katalán szöveget. A per első szakaszának jegyzőkönyveit az írrok spanyol nyelven fogalmazta, a birodalmi ügymenet korabeli központosítása miatt. De talán az értetlenség fő oka a vallomástevők számára nem a nyelvi korlát volt. Hiszen Ciprián imája a városlakók körében elsődlegesen használt katalán nyelven hangzott fel. Inkább az előadásából fakadó szertartásosság, a nem annyira érthető, feltételezhetően félhangos olvasás, a halk beszéd, a zárt testhelyzet, a jelenlévőknek hátat fordítás, a megannyi rituális kellék és a nehezen követhető előadásmód lehet a magyarázat, hiszen a katalán nyelvű szöveg tartalmából is csak elenyésző részeket tudtak (vagy akartak) felidézni a páciensek. De könnyen meglehet, hogy hosszabb tartalmi elemeket nem is említettek meg, talán azért, mert azzal a bűnrészesség kockázatát is vállalták volna. Az egyik általuk felidézett részlet az volt, hogy a boszorkányok megkötötték a felhőket. A felhők megkötése, a szárazságból adódó természetlenség összesen kétszer szerepel az imaszövegben, a 2., illetve a 3. oldalon. Először Ciprián bűneinek következményeként, később pedig Istenhez való fohászként jelenik meg, hogy oldja fel a megkötött felhőket. Különös, hogy egyes vallomástevők úgy emlékeznek, hogy a szövegben a boszorkányok kötötték meg a felhőket. Ez a gondolat nem szerepel Ciprián imájában. Így a boszorkányok emlegetése már egy lokálisan aktualizált tartalmi elemet jelent a vallomásokban. Egyéb részletet nem idéztek fel. A szöveg használatát kizárólag a remetéhez mint gyógyító specialistához kötötték.

JACINTO GARCÍA GYÓGYÍTÓ PRAKTIKÁI

Bár a boszorkányperek alapján tudjuk, hogy a tulajdonított tettek és a valóban elvégzett praktikák között nem feltétlenül áll fenn azonosság,⁶⁴ az egybehangzó tanúvallomásokból jobbra rekonstruálható egy egyéni mágikus-szertartásos praxisként értelmezhető, általános séma, amelyet a remete különféle betegségek során kisebb-nagyobb változtatásokkal használhatott. Tekintsük át, milyen írott és olvasott szövegek, gesztusok kíséretében végezte gyógyító tevékenységét. Ezek többségét vallomásában később maga is megerősítette.

⁶³ Ennél a megjegyzésnél érdemes arra is gondolni, hogy a hangos olvasásnak vagy egy értékelhető akusztikus és motorikus kódja is. Az olvasás aktusa pedig a kora újkorban együtt járt a fonémák valamilyen erősségű megszólaltatásával, a vokalitással és az izmok látható, rágásra emlékeztető mozgatásával. De Certeau 2000: 188. Ide kapcsolódik az a zumthori gondolat is, hogy a középkori írott szövegeket a maguk korabeli vokalitásával együtt kell tudnunk értelmezni, vagyis az írásbeliség életéhez is hozzátartozott a hang, egyfajta akusztikus performansz. Ez a kora újkorra is érvényes kijelentés.

⁶⁴ Vö. Blécourt 2008: 297.

A betegek egy részét 9 reggelen keresztül felhívta magához a remetelakba, éhgyomorra, ahol elvégezte gyógyító rítusait.⁶⁵ A betegnek térdelnie kellett, a remete kezében kereszt volt, amelyet a páciens dicsőített. Közben García Szent János evangéliumát és Szent Ciprián imáját mondta, és gyertyát gyújtott.⁶⁶ Egy tálban (valószínűleg) szentelt vizet tartott, esetenként a szájába vette, és onnan szórta a beteg testrészeire. A gyertyalángot a tálban oltotta el. Bevallása szerint három misét is mondott: egyet Szent Szilveszterre, egy másikat Szent Cipriánra és a harmadikat Szent Cecíliára. És az alatt a 9 nap alatt, ameddig gyógyította a hozzá fordulókat, egy szöveges amulettet, *breverl* (korabeli spanyol szóhasználattal „*nómina*”, „*albaran*”) is készített számukra, „*Qui verbum caro factum est...*”⁶⁷ kezdettel. Sédkender, rozmaring és ruta keverékét helyezte a *breverl*-be, és meghagyta a betegeknek, hogy hordják magukkal. A szerencsét hozó, gyógyulást segítő amulettek használatát már Pedro Ciruelo „*babonákról*” szóló traktátusa is egyértelműen tiltotta a 16. században. Ciruelo korábban idézett munkáját 1628-ban újra kiadták Barcelonában, éppen a solsonai püspök engedélyével és javaslatára, és a perből azt is tudjuk, hogy a helyi papság még 1641-ben is referenciaként tartotta számon hitbéli ügyek esetében.⁶⁸ Egyikük még Jacinto Garcíanak is kölcsönadta a néhány évvel az eset előtt kiadott értekezést, hogy okuljon belőle, és ne essen többé tévelygésbe.

Tudjuk, hogy a remete olvasó-író ember volt. Saját gyógyító rítusának jellegét tekintve valószínű, hogy ismerte a korszak híres, Európa-szerte olvasott és használt (1709-től indexre került) ördögűző kézikönyvét is, Hieronimo Mengo, vagyis (Menghus/ Girolamo Menghi) exorcista manuálóját, a *Flagellum daemonum*-ot, amely több kiadást is megért a 16. századtól kezdve. Az 1584-es kiadás 374. oldalán, valamint az 1604-es kiadás 207. oldalán szerepel a *Qui verbum caro factum est...* kezdetű *breverl*, és annak pontos alkalmazása latin nyelven, beleértve a gesztusokat és a cél érdekében mondandó szövegeket. A rítus célja az embereket vegzáló démonok kiűzése.⁶⁹ Igaz, hogy ez a könyv nem került elő a per során a remetelakból, de sok egyéb, könyvekből és más kéziratokról másolt irat igen. Így hát, ki tudja, hányadik másolat lehetett a peranyagban szintén lefűzött, itt-ott hibásan másolt, átfirkált latin nyelvű szövegrész, amely maga az utasításokat már nélkülöző *breverl*.

Mi volt García fő bűne? Az egyház legfőbb indoka a gyógyítás kapcsán az volt, hogy a remete nem rendelkezett szentelésre és ördögűzésre felhatalmazó egyházi engedéllyel. Ám az egyházi nézőpont ellenére felmerül a kérdés, hogy vajon miért fordultak

⁶⁵ Ezen a ponton idézzük fel az írott szövegben található használati javaslatot: „[...] deu esser dita per tres diumenges, e cada diumenge tres vegades.” „[...] mondassék három vasárnap, és mindenik vasárnap három alkalommal.”

⁶⁶ Szent János evangéliumának részlete szintén megtalálható a remete ponyvanyomtatványában, közvetlenül Szent Ciprián imája után. „In principiū erat verbū...” („Kezdetben volt az Ige...”) Ez a szövegrészlet több korabeli exorcista kézikönyvben is megtalálható. Rókus atya, a zombori ördögűző is előszeretettel alkalmazta. Vö. Bárh 2016: 248.

⁶⁷ „És az Ige testté lön...”

⁶⁸ Ciruelo 1628.

⁶⁹ Például: „Deinde acsipe fal exorcizatum & benedictum, cerum avei Pascualis, vel aliam benedictam & rutam benedictam propria benedictione positu supra folio 43 etc.” Mengo, Hieronimo (Menghi, Girolamo) 1584: 375.

a remetéhez a betegek? A kérdés már csak azért is érdekes, mert nem ő volt az egyetlen lehetőség, akit megkereshettek betegség vagy bármilyen elszenvedett kár esetén. Levéltári források alapján tudjuk, hogy az 1600-as években Solsonában és környékén kiemelkedő volt az orvosok, sebészek, gyógyszerészek száma, elsősorban a Pallerès-dinasztiának köszönhetően.⁷⁰ A településen a 17. század első felében, és a per idején gyógyszertár is működött. Orvos, gyógynövényárús, pap, patikus könnyűszerrel elérhető volt ekkoriban a városlakók számára ezen a püspöki székhelyen. Jacinto García mégis azt fogalmazta meg vallomásaiba, hogy az orvosok elhagyták ezeket a betegeket.

A válaszhoz közelebb juthatunk, ha a kor eltérő betegség- és bajfelfogásaira kérdezzük rá. A remete szolgáltatásaink igénybevevői implicit módon elvárhatták tőle azt a nézetet, amely a boszorkányságképzetet is működtette századokon keresztül. Eszerint a belső vagy külső baj, tehát testi-lelki betegség, a háztartást, a gazdaságot, az élelmezési struktúrát érintő kisebb-nagyobb kár, a mostoha időjárás mind-mind rontás következményeként alakul ki. A rontás hátterében pedig rontó erővel rendelkező konkrét személyek, és azok ellenséges érzései (irigység, konfliktus) álltak. Ezt a képzetet egyrészt az ima szövege is megerősíti, másrészt a vallomásokból kibontakozó lokális kórtan és populáris diagnózis is alátámasztja: eszerint a betegség *metzina* (méreg) fogyasztása következtében jön létre, egy károsító étellel együtt (a perben konkrétan egy fazék rizzsel, illetve borral) juttatja be a háztartásba, irigység következményeként. Ezek a károsítók jobbra nők, akiknek kiléte divináció segítségével tudható meg. Jacinto García tehát közvetítőként lépett fel, mint a lokális társadalmon kívülálló specialista, és vesztét az okozta, hogy éppen egy egyházi berkekben is befolyásos aszszonyt, a már említett Elisabet Vilaginést vádolta meg boszorkánysággal. Vagy talán a település más lakói (többen is) vádolták, akik vallomásukban a remetére háritották a felelősséget, hiszen ő maga a vallomásaiban konzekvens módon tagadta, hogy ilyet állított volna, és éppen a közösséget nevezte meg vádlóként.

Jacinto García gyógyításai végtére is az ágens azonosítása nélkül is működhetnek, az ellenpraktikák zöme pedig katolikus természetű: szentelt vizet, áldásokat, tömjént és az exorcizmus rítusait alkalmazta a természetes és a természetfeletti eredetű problémákra egyaránt.⁷¹ A korszakban ehhez egyházi engedéllyel kellett volna rendelkeznie, mivel azonban ennek hiányában tevékenykedett. Erről a Solsonai Katedrális egyik papja, Jeroni Bodies kezdettől fogva tudott, és az egyik vallomásában hangot is adott nemtetszésének. Megemlítette, hogy a remete minden nemű engedély nélkül viharokat űz el.⁷²

Tanulmányom vége felé érdemes röviden arra is kitérni, hogy mit tudunk a gyógyító remete életéről. Saját vallomásából derül ki, hogy Benaventéban született, 1604 környékén. Apja Gaspar García, ügyvéd, anyja María de Madrid. Mindketten benaventei lakosok, de a per idején már semmi egyébbet nem tudott felőlük. Tizenkét testvére volt, ezekből tíz fiú és két lány, akik még házasság előtt meghaltak. Egyik testvére a Toledói Szent Törvényészék titkára volt. Származását tekintve „tisztának” vallotta magát, tehát nem volt

⁷⁰ Lásd például Coromines i Balletbò 1994.

⁷¹ Vö. Blécourt 2008: 298.

⁷² Valószínűleg a már említett Szent János evangélium használatára gondolt, amely a korban vihar-űző conjurációként is szolgált.

„kikeresztelkedett”, egyenes ági és oldalági rokonai is kivétel nélkül „jó életű, fedhetetlen hírből álló, régi keresztények”, nem konverzók. Közülük senki nem állt még a Szent Törvényszék előtt. Rendszeresen gyónt és áldozott, az ovideói érsek bérmálta, a vallomása előtt közvetlenül a Katalóniai Hercegségben található Balaguerben, a Szent Domonkos kolostorban gyónt és áldozott. Olvasni és írni tudott, de egyetemre soha nem járt.

A remete tehát messziről jött idegenként, de a hivatalos vallást követő, a birodalom egységét származásával nem veszélyeztető vádlottként állt a törvényszék előtt. Leszögezte, hogy soha nem érintkezett senkivel, aki gyanús lett volna hitében. Tizennyolc éves korában elszegődött otthonról Palenciába idénymunkára (aratni), ahol három hónapot tölthetett, miközben a Szent Ágoston kolostorban szolgált. Azután Aragóniába indult, és rövid ott-tartózkodás után megérkezett Katalóniába, ahol rövidesen Solsonában kezdett tevékenykedni.

Gyógyítói technikáit több olvasott forrás alapján állította össze. Az imádságon, az evangéliumokon, az ördögűző szövegen, a vallásos irodalmon kívül egy orvosi könyvet is olvasott, amelynek címére nem emlékezett, de arra igen, hogy tudniillik bizonyos gyógyfüvek füstölése jó a testnedvek kiűzésére. Technikájában a rituális mágia eszközeit is használta (bőjt, olaj felhasználása gyógyításra, gyertya lángjának eloltása a baj elhárításának analógiájára), ezeket az eljárásokat jobbra az olvasmányai ihlették. Önmagára alázatos keresztényként tekintett, vallomásaiban az áhitat és a gyógyítás iránti elkötelezettség önvédelmi diskurzusának megfogalmazására is figyelmet fordított. Mint vallotta, „mindezeket nem azért tettem, hogy megsértsem Istenünket, Urunkat, sem a mi szentséges katolikus hitünket, hanem áhitatból és mélységes hitből, és ha az ereimben folyó vérről meg tudnám gyógyítani a betegeket, akkor megtenném, mintsem hogy bármit vétsek a mi szentséges katolikus hitünk ellen, ellenkező esetben nyeljen el engem a fekete föld.”⁷³

ÖSSZEGZÉS

Nem tudjuk, hogy honnan tett szert Jacinto García arra az apró, 1557-ben kiadott ponyvanyomtatványra, amelyet gyógyításra használt a 17. század első felében. Talán hosszú vándorútja során, a Katalóniai Hercegségben kapta vagy vásárolta, és elképzelhető, hogy más településeken is hasznát vette, mielőtt beköltözött a Solsona melletti Szent Bertalan remetelakba. Erről nem faggatta az inkvizíció. Tanulmányomban az általa használt nyomtatott szöveg négy filológiai párhuzamát mutattam be és állítottam kontextusba korabeli források és peres adatok segítségével.

Tevékenységeivel egy kora újkori példát láttunk az olvasás személyes, rituális-mágikus használatára. A szöveg birtokosaként, specialistaként lépett fel egy városi közösségben, ahol nem egyedülként tevékenykedett az egészségügyi piacon. Tudását több

⁷³ „[...] y esto no lo hacia por ofensa de Dios nuestro Señor, ni por offensa de nuestra Santa Fe Catholica, sino por más deuosió y mas fe y si con la sangre de sus venas les puediera sanar a los dichos enfermos, les sanara y que antes que este hiciesse cosa contra la Santa Fe Catholica, se quisiera ver consumido bajo muchos estrados de tierra.”

forrásból szerezte, ismerhette a kor latin rítuson alapuló szertartáskönyveit és egyéb populáris olvasmányokból is merített ihletet. Vallomásából tudjuk, hogy olvasó, író ember volt. Könyveinek, olvasmányainak címét nem jegyezte meg, feljegyzéseinek, kéziratának jellege viszont segít közelebb kerülni belső világához. Sajátos fabrikáló tevékenysége tette őt ideig-óráig hitelessé, vonzóvá a betegek számára. Életének további alakulásáról későbbi írásaimban számolok be.

Irodalom

BARREIRO, Bernardo

- 2010 *Brujos y astrólogos de la Inquisición de Galicia. Hechicería, oscurantismo, fanatismo religioso y el Santo Oficio en la Galicia antigua.* (1885. Faksimile kiadás: 2010) La Coruña: Extramuros Edición, S. L.

BÁRTH Dániel

- 2010 *Benedikció és exorcizmus a kora újkori Magyarországon.* (Fontes Ethnologiae Hungaricae IX.) Budapest–Pécs: L'Harmattan–PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék.
2016 *A zombori ördögűző. Egy 18. századi ferences mentalitása.* (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 3.) Budapest: Balassi Kiadó.

BLÉCOURT, Willem de

- 2008 Witch doctors, soothsayers and priests. On cunning folk in European historiography and tradition. *Social History*, 19. 3. 285–303.

CHARTIER, Roger

- 2011 Lecturas y lectores “populares” desde el Renacimiento hasta la época clásica. In Cavallo, Guglielmo – Chartier, Roger et al.: *Historia de la lectura en el mundo occidental.* 335–351. México: Santillana Ediciones.
2011b Szövegek, nyomtatványok, olvasatok. In Déri Balázs – Kelemen Pál – Krupp József – Tamás Ábel (szerk.): *Metafilológia 1. Szöveg, variáns, kommentár.* Budapest: Ráció Kiadó. 162–178. (Keszeg Anna fordítása)

CERTEAU, Michel de

- 2000 *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer.* México, D. F.: Universidad Iberoamericana. (Az első spanyol nyelvű kiadás újabb kiadása.)

CLARK, Stuart

- 1997 *Thinking With Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe.* Oxford: Oxford University Press.

COROMINES I BALLETBÓ, Marcel

- 1994 *Els Pallarès de Solsona (1450–1885).* Tesi. Manuscript.

DAVIS, Natalie Zemon

- 2001 A könyvnyomtatás és a nép. In Davis, Natalie Zemon: *Társadalom és kultúra a kora újkori Franciaországban.* Budapest: Balassi Kiadó. 169–198.

DAVIS, Owen

- 2010 *Grimoires. A History of Magic Books.* Oxford: Oxford University Press.

DELEHAYE, Hippolyte

- 1921 Cyprien d'Antioche et Cyprien Carthage. *Analecta Bollandiana* 39. 314–332.

- GINZBURG, Carlo
1991 *A sajt és a kukacok. Egy XVI. századi molnár világgépe*. Budapest: Európa.
- HENNINGSEN, Gustav
1988 *A boszorkányok ügyvédje. A baszk boszorkányság és a spanyol inkvizíció (1609–1614)*. Budapest: Kossuth.
- ITURBIDE DÍAZ, Javier
2010 *Piedad popular, exorcismos y censura inquisitorial. La Oración de San Cipriano impresa hacia 1631*. In *Huarte de San Juan. Geografía e historia*. 17. 333–345.
- LEONARDI, C. – RICCARDI, A. – ZARRI, G. (dir.)
2000 *Diccionario de los santos Vol. I. (A–I)*. Madrid: San Pablo.
- LLANAS, Manuel
2002 *Carles Amorós*. <http://letra.uoc.edu/ca/edicio/carles-amoros> Letöltés ideje: 2017. november 5.
- LÁNG Benedek
2011 *Mágia a középkorban*. Budapest: Typotex.
- LONDOÑO, Marcela
2014 *La condena de la oración supersticiosa en el siglo XV. El ejemplo de San Cipriano*. In Esteve, Cesc (ed.): *El texto infinito. Tradición y reescritura en la Edad Media y el Renacimiento*. 683–694. Salamanca: SEMYR.
- MARQUILHAS, Rita
1999 *Orientación mágica del texto escrito*. En A. Castillo (comp.): *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. 111–128. Barcelona: Gedisa.
- MØLLER JENSEN, Brian
2012 *The Story of Justina and Cyprian of Antioch as told in a Medieval Lectionary from Piacenza*. Stockholm University. <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:530217/fulltext01> Letöltés ideje: 2017. november 5.
- OHRVIK, Ane
2012 „For All Honest Christian and Science-Loving Readers...” Religious Encounters in Early Modern Norwegian Black Books. 7–26. *ARV. Nordic Yearbook of Folklore*. 68. 7–26. Uppsala: The Royal Gustavus Adolphus Academy.
- VI. PÁL
1991 *Mysterii Paschalis motu proprio, 1969. február 14.* In *Római Miskönyv*. Budapest: Szent István Társulat.
- PEÑA DÍAZ, Manuel
2015 *Escribir y prohibir. Inquisición y censura en los Siglos de Oro*. Madrid: Cátedra.
- PÉREZ GARCÍA, Rafael M.
2002 *Del uso mágico de lo escrito en el siglo XVI*. In *Actas del III Congreso de historia de Andalucía, Córdoba 2011*. Historia moderna (III). Separata. 251–266. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultura Cajasur.
- SALLÉS I PLANAS, Lluís
2008 *Metges i cirugians més destacats a Solsona de 1565 a 1700*. *Gimbernat*. 49. 81–84.
- SLUHOVSKY, Moshe
2007 *Believe Not Every Spirit. Possession, Myticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago – London: The University of Chicago Press.

SOWERS, Brian

- 2012 Thecla Desexualized: The Saint Justina Legend and the Reception of the Christian Apochrypha in Late Antiquity. In Martin McDonald, Lee – Charlesworth, James H.: „Non-Canonical” Religious Texts in Early Judaism and Early Christianity. 222–233. London: T&T Clark.

TAUSIET, María

- 1994 Religión, ciencia y superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega. *Revista de Historia Jerónimo Zurita*. 65–66: 139–144.
- 2004 Pedro Ciruelo (1470–1548). In Golden, Richard M. (ed.): *Encyclopedia of Witchcraft I. The Western Tradition*. 191–192. Santa Barbara: ABC–CLIO.

Nyomtatott kora újkori források

CIRUELO, Pedro

- 1544 *Co[n]fessionario. compuesto por el maestro Ciruelo. Es el arte de bien confessar muy prouechosa al confessor y al penitente; en el qual agora nueuamente añadidos muchos apuntamientos en muchos lugares*. Impresso en Medina del Campo, en 1544 por Pedro de Castro.
- 1628 *Tratado en el qual se repruevan todas las sypersticiones y hechizerias: muy vtil y necessario a todos los buenos Christianos zelosos de su saluación. Compuesto por el Dotor y Maestro Pedro Ciruelo, Canonigo de la Santa Iglesia Cathedral de Salamanca...* En Barcelona, por Sebastian Coromellas.

ENCHIRIDION

- 1660 *Enchiridion Leonis Papae serenissimo imperatori Carlo Magno in munus pretiosum datum nuperrimé mendacis omnibus purgatum*. Romae.

ENCHIRIDION

- 1667 *Enchiridion Leonis Papae serenissimo imperatori Carlo Magno in munus pretiosum datum nuperrimé mendacis omnibus purgatum*. Anconae.

D. GREGORII NAZIENZENI

- 1583 *D. Gregorii Nazienzeni cognomento theologi opera omnia quae extant, nunc primum porter novam plurimorum librorum*. I. Parisiis.

MENGO, Hieronimo (Menghi, Girolamo)

- 1584 *Flagellum daemonum. Exorcismos terribles potentissimos e efficace*. Bononiae: Joannem Rossium.
- 1604 *Flagellum daemonum. Exorcismos terribles potentissimos e efficace*. Venetiis: Bertano.
- 1608 *Fustis daemonum. Adivraciones formidables et potentissimas, ad malignos spiritos effugandos de oppressis corporibus humanis... Tomus tertius. Francoforti, Typus Wolffgangi Richteri, sumptibus heredum Nicolai Bassaei*.

BnF (Bibliothèque nationale de France) <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k851256q/f1.image>
(digitalizált nyomtatvány)

Levéltári források, rövidítések

ADS Arxiu Diocesà de Solsona
AHCB Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona

Smid Bernadett
ELTE-BTK Néprajzi Intézet Folklore Tanszék, adjunktus
e-mail: bernadett.smid@gmail.com

Bernadett Smid

Piety, reading and inquisition: A Catalan Saint Cyprian prayer from 1557 and its context

The author focuses on a defendant of an inquisition trial (1641–1644) and its sources, namely, a healing hermit and the Saint Cyprian prayer in Catalan published in 1557 and used by him as an incantation. The author, beyond the philological and folkloristic study of the text, presents the vulgarisation of reading skills and the realization of reading practice in a given social context. She uses the most important and relevant theological literature of the period and the attestations of the trial as keys to reading. She pays special attention to the context of prayer and its real social use. Her objective is to analyse the textual elements and gestures of the healing rite, therefore she investigates the probable readings of the healing specialist, which makes it possible to reach a deeper understanding of the hermit's role as a cultural mediator.