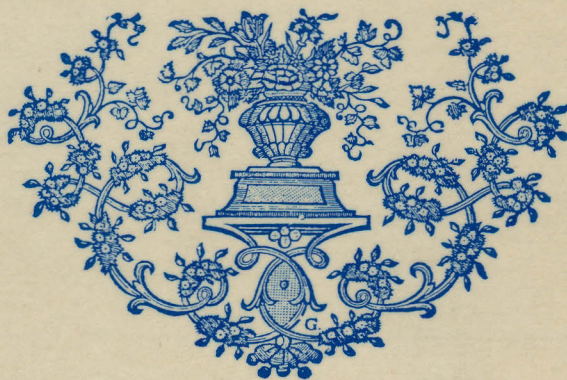


# KÖZELÍTÉSEK

Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok  
Hofer Tamás 60. születésnapjára



DEBRECEN, 1992

## Előzetes körkép a barokk kori búcsújárásról

A barokk kori búcsújárás előzetes áttekintéséhez mindenekelőtt az időhatárok megállapítására és a „búcsújárás” fogalmának körülhatárolására van szükség. A meghatározás egyelőre kettős értelemben is csupán ideiglenes lehet, mivel egyrészt a kérdést, hogy mi sorolható a búcsújárás fogalmához, mindig csak a kultusz történeti-társadalmi-kulturális viszonylatában lehet eldönteni,<sup>1</sup> másrészt az időbeli körülhatárolás feltételezi a kultuszban jelenlévő késő középkori elemek továbbélésének, a sajátosan új, barokk kori elemek jelentkezésének és ezek együttélési lehetőségeinek, területi sajátosságainak a beható ismeretét, az eddigi kutatások viszont éppen ezeken a pontokon nagyon kevés megbízható adatot tartalmaznak. A meghatározást tovább nehezíti, hogy a „búcsújárás”, „búcsújáróhely” fogalmak nemcsak a nemzetközi és a magyar szakirodalom szóhasználatában, hanem a valóságban is több rétegű, összetételében térben és időben állandóan változó tartalmú jelenség-együttest foglalnak magukban. Egy zarándokhely létrejöttéhez számos különböző tényező együttes előfordulására van szükség, melyek közül külön-külön egyik sem alapfeltétele a búcsújárás kialakulásának. Így például egy kegykép (kultusz tárgy) jelenléte segítheti ezt a folyamatot, hozzájárulhat a kultusz kontinuitásának fenntartásához, de nem szükségszerű feltétele a búcsújáró kultusz létrejöttének.<sup>2</sup> Ha pedig a kultusz helyhez kötöttségét vagy a tisztelet speciális formáját (pl. csoportos zarándoklat) vesszük meghatározóul, nagyon nehéz eldönteni azt, hogy egy kultuszhely mikor számít egyben búcsújáróhelynek, s hogy egy adott kultuszhely egyéni vagy közösségi felkeresése mikor minősíthető búcsújárásnak. Pusztán fenomenológiai szinten azt mondhatjuk, hogy a búcsújárás a kisebb-nagyobb területet átívelő, vallásos szándékból egyénileg vagy csoportosan végrehajtott helyváltogatás egyik formája. Ezért a kultusz egészét tekintve a búcsújárás jelensége egyfajta méreként fogható fel a mobilitást igénylő nyilvános kultuszformák hierarchiájában, amely megmutatja: adott tér- és időbeli keretek között a meglévő adottságok közül mi tudott búcsújárásképző erővé, a helyi jelentőségen tülemelkedve különböző helyek, tájak, országok összekötőjévé válni?

A vizsgált korszak alsó időbeli határát 1600-ban, felső határát 1780-ban állapítottuk meg ideiglenesen. Az alsó korszakhatár meglehetősen pontatlan, s hangsúlyozottan formális jellegű, mivel tekintettel a 16–17. század összetett történeti eseményeire az eddigi kutatásban nem alakult ki határozott elképzelés arról, mikortól számíthatjuk a barokk kori búcsújárás kezdeteit. Másfelől számításba kell vennünk azt is, hogy a kultuszformák változásakor a régi és az új korszak elemeinek, a már meglévő, a középkorból szervesen áthagyományozódott és az erre ráépülő új formáknak bonyolult együttélése, kölcsönhatása következik be, ami többek között elvezet a búcsújáró kultusz (és az egyes búcsújáróhelyek) kontinuitásának külön elemzést igénylő kérdésköréhez. A felső időbeli határ valamivel pontosabb az alsónál, jelentőségében azonban ez is egyelőre csupán hipotetikus jellegű, mivel a határt könnyű ugyan indokolni a II. József-féle egyházpolitikának a búcsújárás jelenségét közvetlenül és közvetve egyaránt erőteljesen érintő intézkedéseivel, arról azonban ismét nagyon keveset tudunk, milyen valóban lényeges változások álltak be ezen intézkedések következtében a búcsújárás szerkezetében, s hogy ezek az átalakulások mennyiben tulajdoníthatók közvetlenül is az említett intézkedéseknek, illetve mennyiben általánosabb eszmeáramlatok kifejezői? A valódi korszakhatárok megállapítása csak akkor járhat sikerrel, ha tisztáztuk a vizsgált időszak alapvető jellegzetességeit. Ehhez nem elég a

<sup>1</sup> Brückner, W. 1970. 384–387.

<sup>2</sup> Dünniger, H. 1984. 281.

formai jellemzők megragadása, hanem szükség van egyrészt az új kultuszformák általános feltételeinek, elterjedési csatornáinak, kapcsolódási lehetőségeinek a feltérképezésére, másrészt a jelenségek beillesztésére a nagyobb társadalmi-kulturális összefüggésekbe, így többek között annak vizsgálatára, hogy a kultuszfejlődés miben tér el az adott időszak irodalmi, képzőművészeti, vallási, társadalmi változásaiban megfigyelhető folyamatoktól.

A búcsújárás történetével foglalkozó eddigi szakirodalom gyakorlatilag egyetlen megközelítést tesz lehetővé, amelynek segítségével átfogó képet kaphatunk a bemutatni kívánt jelenségről. Ez a módszer a barokk kori búcsújárásra vonatkozó adatok búcsújáróhelyenként, egységes szempontrendszer alapján történő katalógusszerű elrendezése, ami alapul szolgálhat a feldolgozásnak, és egyben magában foglalja egy olyan magyar kegyhelykatalógus alapjait, amelyet össze lehet hangolni különböző lezárt és folyamatban lévő külföldi katalógusmunkálatokkal. A kisebb nehézséget a jellemző szempontok kiválasztása okozta, mivel ehhez a nemzetközi irodalom számos használható összeállítása adott segítséget.<sup>3</sup> Lényegesen nagyobb nehézséget jelentett a rendelkezésre álló adatok hiányossága, amin úgy próbáltunk segíteni, hogy a szakirodalom adatait<sup>4</sup> a lehetőségekhez mérten igyekeztünk kiegészíteni az adott helyre vonatkozó forrásanyag utalásaival.<sup>5</sup> A legnagyobb problémát azonban a szelektálás jelentette, mivel az irodalomban és a forrásokban számos olyan búcsújáróhelyként említett kultuszhellyel, kegyképként említett kultusztárggyal találkoztunk, amelyek tiszteletéről közelebbi adat nem állt rendelkezésre. Ezért első megközelítésben felvettünk a katalógusba minden olyan 1600–1780 között a 18. század közepi országhatárokon belül keletkezett vagy működött kultuszhelyet, amit az áttekintett irodalom és a források egyértelműen búcsújáróhelyként tüntetnek fel, a feldolgozás során azonban mindazokat kihagytuk, amelyeknél magáról a búcsújáró kultuszról nem tudunk meg további részleteket. Nem elégedtünk meg például azzal, ha a források egy képet „gratiosá”-nak, „Gnadenbild”-nek mondanak, mivel ezeknek a kifejezéseknek a használata nem jelent feltétlenül az említés pillanatában működő, legfeljebb csak visszavetített vagy potenciális búcsújáróhelyet.<sup>6</sup> Kihagytuk az összeállításból azokat a helyeket is, amelyeknél a kultuszra vonatkozó forrásanyag az adott időszakban csak legendás elemeket tartalmaz, s történeti tény nem közöl. Tisztában voltunk azal, hogy a szigorú szelekció miatt ez az összeállítás nem fogja tükrözni a különböző kultuszformák (pl. a kultusztárgyak ünnepélyes átvitele, megkoronázása, fogadalmi szokások) elterjedését, itt azonban a hangsúlyt nem az egyes formák, hanem a búcsújáró kultusz egészének, a tárgyi és eszmei feltételek rendszerének a megragadására helyeztük. Az adatok értékelésénél a lehetőségekhez mérten törekedtünk a jellemző vonások tér- és időbeli különbségeinek megragadására, valamint a különböző vonások közti összefüggések feltárására.

<sup>3</sup> Így elsősorban Gugitz, G. 1955–1958., Döring, A.–Dünninger, H.–Metten, R.–Schopf, H. 1982.

<sup>4</sup> Tüskés G. 1985. A katalógus minden búcsújáróhely esetében a következő adatokat tartalmazza: 1. Helység-név, kultusz hely megnevezése; 2. A kultusz tárgya (ereklye, kép, szobor + kút, forrás, fa, kő, egyéb); 3. Kép és szobor esetében típus, filiació (előkép), prototípus, eredeti jelleg; 4. Az eredetileg motívumai; 5. A kegyhely keletkezésének történeti adatai; 6. A búcsújáróhelyet gondozó szerzetesrend, intézmény (az idő megadásaival); 7. A kultusz megragadható kezdeti időpontja; 8. A kultusz kezdetiben vagy fellendítésében fontos szerepet játszó személy(ek) társadalmi hovatartozásukkal; 9. A kultusz barokk kori végének, esetleges újjáéledésének időpontja; 10. A kultusz vonzásköre (lokális, regionális, nemzetközi); 11. Egyéb speciális jellegzetesség; 12. Források, irodalom. – A katalógus összeállításában saját terepbejárásaink tapasztalatai, az összefoglaló forrásmunkák (Eszterházy P. 1690., 1696., Jordánszky E. 1836., Balogh, A. F. 1872) és más katalógusszerű összeállítások (pl. Gugitz, G. 1955–1958. 2.) mellett mindazokat a részvizsgálatokat is felhasználtuk, amelyek egy-egy búcsújáróhely barokk kori kultuszára valamiféle felvilágosítást tartalmaznak. Ahol a különböző források egymásnak ellentmondó adatokat közölnek, az értékelésnél az ellentmondásokat az adatok kritikai vizsgálatával kíséreltük meg feloldani. A katalógusban minden adat forrása megtalálható, a továbbiakban jegyzetben csak a fontosabb utalásokat közöljük, az összefüggések megvilágosítására a mellékletek szolgálnak.

<sup>5</sup> Így elsősorban a búcsús képek adatait használtuk fel: Szilárdy Z.–Tüskés G.–Knapp É. 1987.

<sup>6</sup> Dünninger, H. 1981. 415.



## A kultuszhelyek

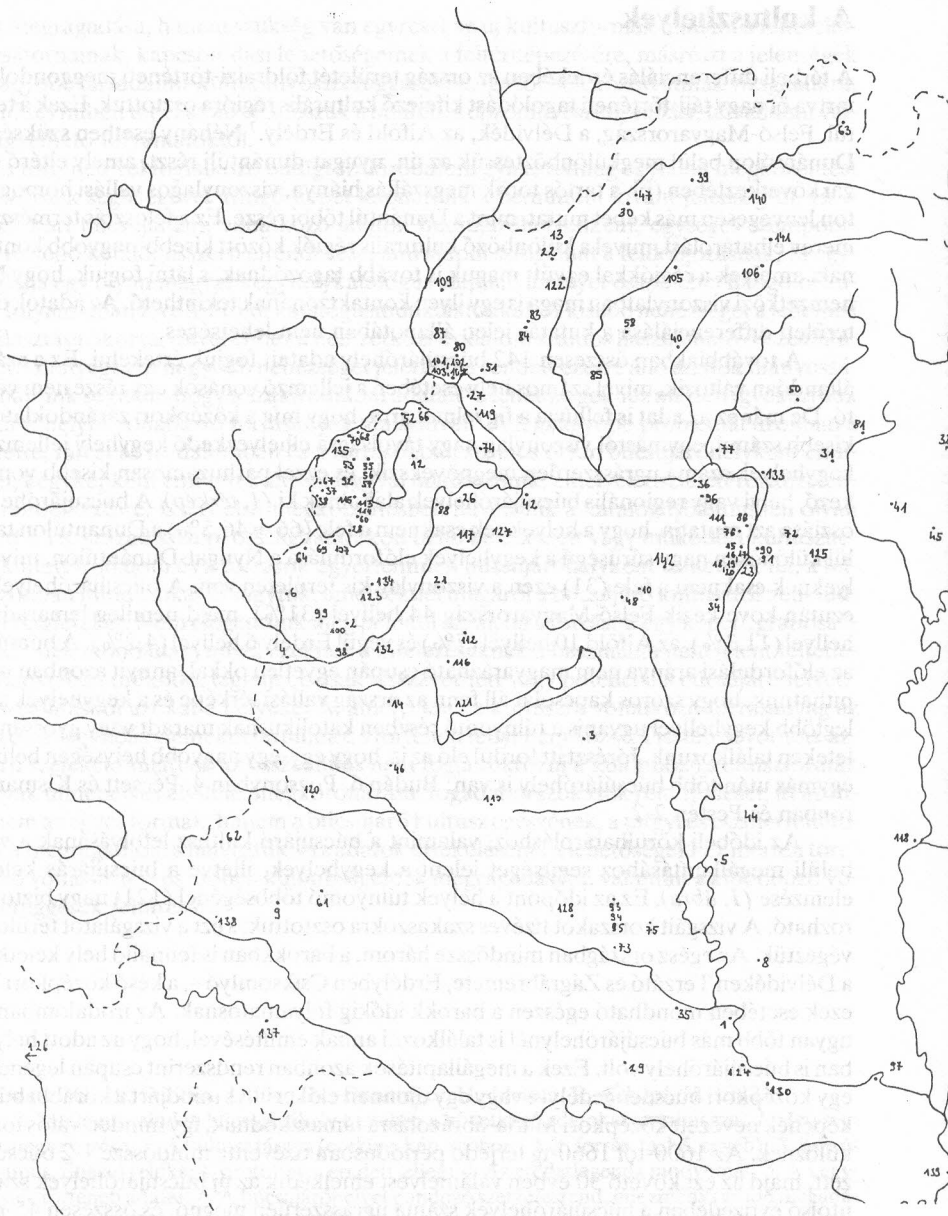
A térbeli differenciálás érdekében az ország területét földrajzi-történeti megfontolásokat szem előtt tartva öt nagy táji-történeti tagolódást kifejező kulturális régióra osztottuk. Ezek a területek a Dunántúl, Felső-Magyarország, a Délvidék, az Alföld és Erdély.<sup>7</sup> Néhány esetben szükségessé vált, hogy a Dunántúlon belül megkülönböztessük az ún. nyugat-dunántúli részt, amely eltérő történeti adottságai következtében (pl. a tartós török megszállás hiánya, viszonylagos vallási homogenitás) több ponton lényegesen más képet mutat, mint a Dunántúl többi része. Ez a felosztás természetesen nem jelent merev elhatárolást, mivel a különböző kulturális régiók között kisebb-nagyobb kontaktzónák húzódnak, amelyek a régiókkal együtt maguk is tovább tagozódnak, s látni fogjuk, hogy Nyugat-Dunántúl nemzetközi viszonylatban maga is egy ilyen kontaktzónának tekinthető. Az adatok ennél részletesebb területi differenciálása a kutatás jelen állapotában nem lehetséges.

A továbbiakban összesen 142 búcsújáróhely adatait fogjuk értékelni. Ez a szám természetesen állandóan változik, mivel számos hely esetében a jellemző vonások egy része nem volt rekonstruálható. De már ez az adat is felhívja a figyelmet arra, hogy míg a középkori zárandoklatokra a lényegesen kisebb számú, egymástól viszonylag nagy távolságra elhelyezkedő kegyhely jellemző, a barokkban a kegyhelyek száma ugrásszerűen megnövekszik, és ezzel párhuzamosan kisebb vonzáskörrel rendelkező, helyi vagy regionális búcsújáróhelyek alakulnak ki (*1. térkép*). A búcsújáróhelyek területi megoszlása azt mutatja, hogy a helyeknek csaknem a fele (66 = 46,5%) a Dunántúlon található. Ezen belül különösen nagy sűrűségű a kegyhelyek előfordulása a Nyugat-Dunántúlon, mivel a dunántúli helyeknek csaknem a fele (31) ezen a viszonylag kis területen van. A búcsújáróhelyek számát tekintve ezután következik Felső-Magyarország 44 hellyel (31%), majd némileg lemaradva a Délvidék 16 hellyel (11,3%), az Alföld 10 hellyel (7%) és végül Erdély 6 hellyel (4,2%). A búcsújáróhelyeknek ez az előfordulási aránya nem magyarázható csupán egyetlen okkal, annyit azonban már most megállapíthatunk, hogy szoros kapcsolat áll fenn az ország vallási térképe és a kegyhelyek sűrűsége között: a legtöbb kegyhellyel ugyanis a túlnyomó részben katolikusnak maradt vagy gyorsan rekatolizált területeken találkozunk. Jórészt itt fordul elő az is, hogy egy-egy nagyobb helységen belül egy időben vagy egymás után több búcsújáróhely is van: Budán 6, Pozsonyban 4, Pécsen és Kismartonban 3-3, Sopronban és Pesten 2-2.

Az időbeli körülhatároláshoz, valamint a búcsújáró kultusz lefolyásának a vizsgált időszakon belüli megállapításához segítséget jelent a kegyhelyek, illetve a búcsújárási keletkezési idejének elemzése (*1. ábra*). Ez az időpont a helyek túlnyomó többségénél (121) nagy biztonsággal meghatározható. A vizsgált korszakot tízéves szakaszokra osztottuk, s ezt a vizsgálatot területi bontásban is elvégeztük. Az egész országban mindössze három, a barokkban is fennálló hely keletkezett 1600 előtt – a Délvidéken Terzátó és Zágrábremete, Erdélyben Csíksomlyó –, a késő középkori kultusz tehát csak ezek esetében mondható egészen a barokk időkig folyamatosnak. Az irodalomban és a forrásokban ugyan több más búcsújáróhelynél is találkozni annak említésével, hogy az adott hely már a középkorban is búcsújáróhely volt. Ezek a megállapítások azonban rendszerint csupán legendás elemekre, egy-egy középkori búcsúengedélyre vagy egy újonnan előkerült, s mindjárt a korábbi búcsújárási ősi kegyképének nevezett középkori Mária-ábrázolásra támaszkodnak, így minden valós történeti alapot nélkülöznek. Az 1600-tól 1660-ig terjedő periódusban tízévente mindössze 1-2 búcsújáróhely keletkezett, majd az ezt követő 30 évben valamelyest emelkedik az új búcsújáróhelyek száma. A 17. század utolsó évtizedében a búcsújáróhelyek száma ugrásszerűen megnő, és összesen 45-re emelkedik, ami az ország nagy részének török alóli felszabadulásával hozható összefüggésbe. Az ezt követő időszakban 20-30 évenként egyre csökkenő arányban három kisebb csúcspont figyelhető meg (az 1720-as, 40-es és 70-es évek körül), de az ekkor keletkezett helyek száma már sehol nem éri el az 1690-es években létrejött búcsújáróhelyekét. A vizsgált időszak utolsó évtizedében (1770-1780 között) az újonnan keletkezett búcsújáróhelyek száma erősen csökkenő tendenciát mutat. Ha területi bontásban vesszük szemügyre a kegyhelyek keletkezési idejét, az 1600-1660 közti időszakban a legtöbb kegy-

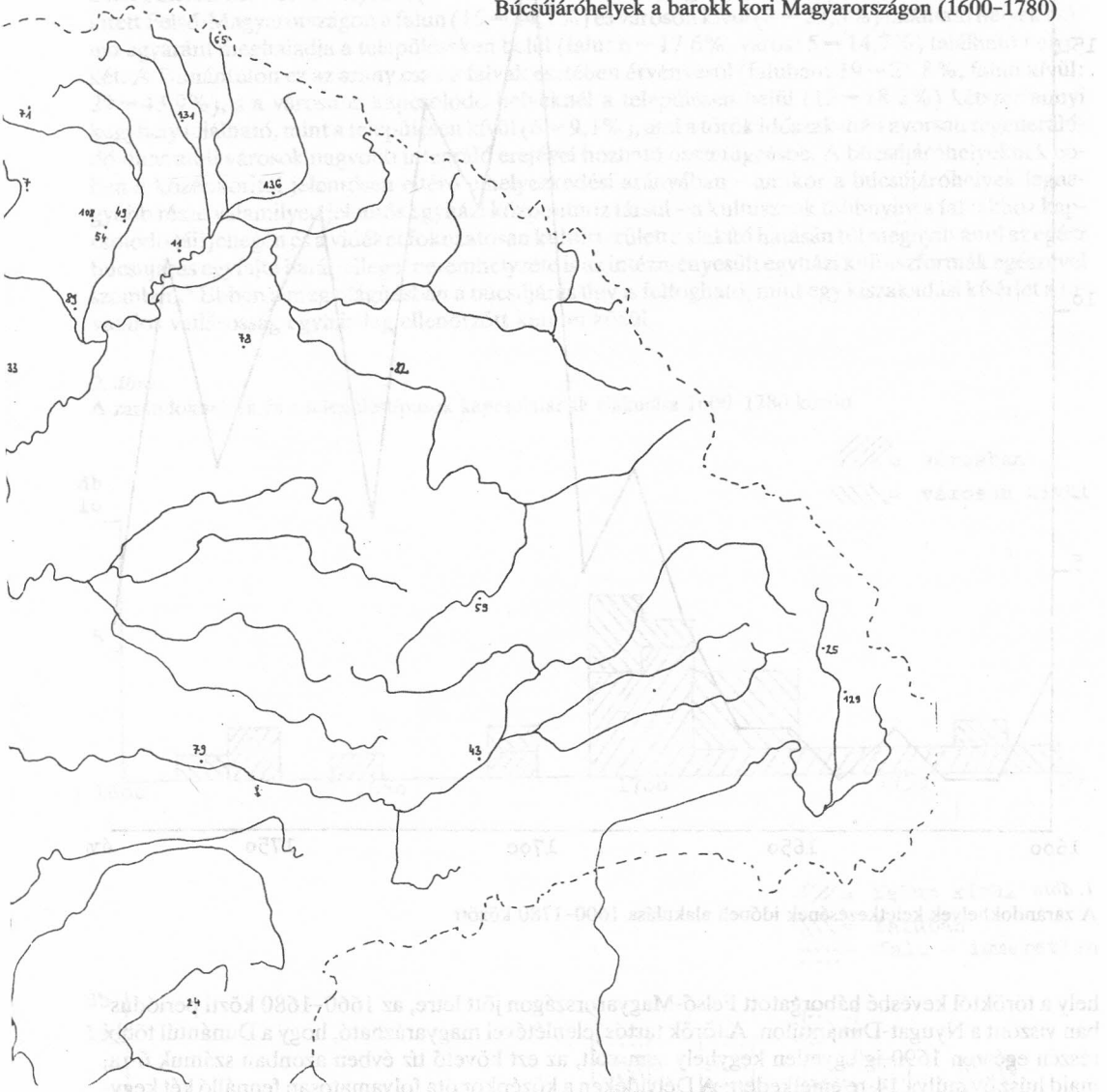
<sup>7</sup> Az ország területének nagy történeti tájakra/országrészekre tagolásáról a vonatkozó irodalomban számos különböző álláspont található. Vö. Kósa L.–Filep A. 1978. 45–51., Paládi-Kovács A. 1980., Kunt E.–Szabadfalvi I.–Viga Gy. 1984.



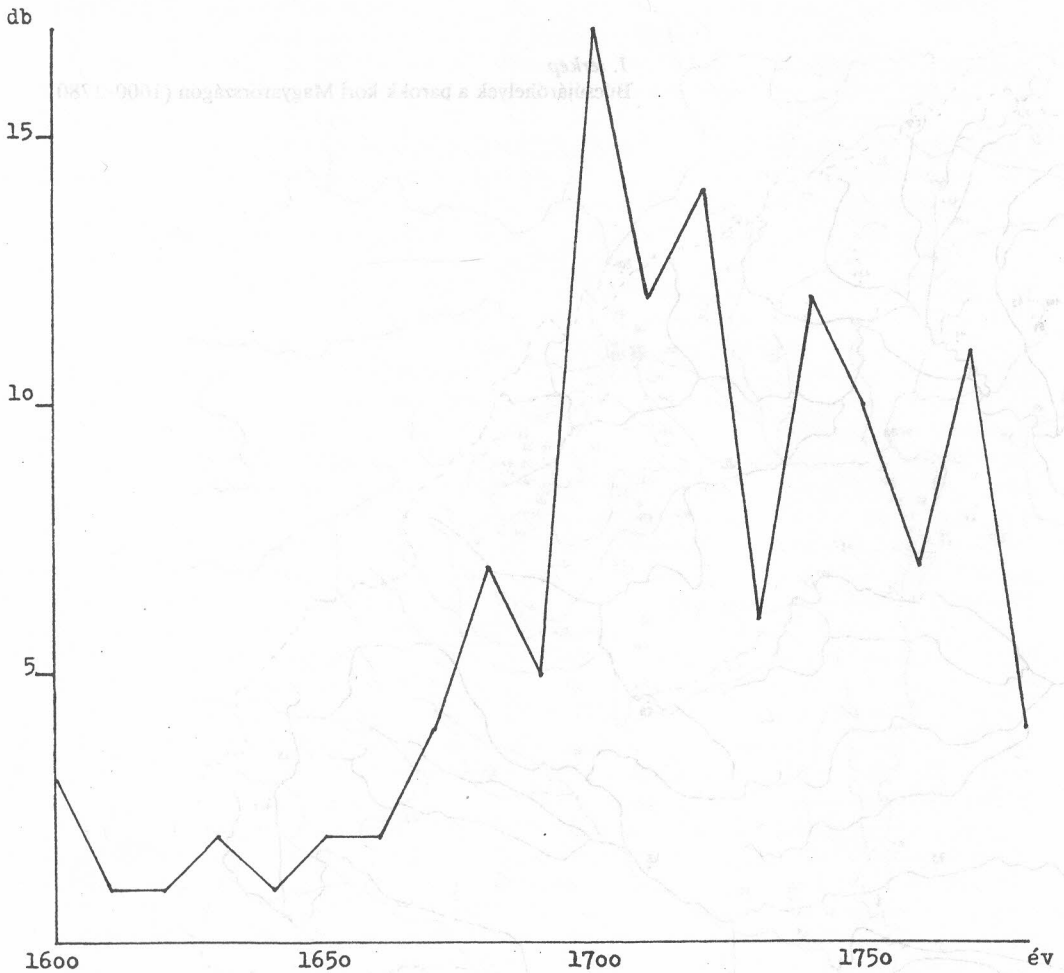


- 1 Almás, 2 Alsóbeled, 3 Andocs, 4 Badafalva, 5 Baja, 6 Barátfalva, 7 Barka, 8 Bács, 9 Bisztrica, 10 Bodajk, 11 Bodrogújhely, 12 Boldogasszony, 13 Bosác, 14 Búcsúszentlászló, 15 Buda - Máriaremete, 16 Buda - Nagyboldogasszony t., 17 Buda - Erzsébet apácák t., 18 Buda - Szt. Ferenc sebei t., 19 Buda - Kapucinus kápolna, 20 Buda - Krisztinaváros, 21 Celldömölk, 22 Csejte, 23 Csepel, 24 Csiklóvár, 25 Csíksomlyó, 26 Csorna, 27 Dénesd, 28 Dérföld, 29 Dragotin, 30 Dubnica, 31 Ecseg, 32 Eger - Segedelemvölgy, 33 Egerszalók, 34 Ercsi, 35 Eszék, 36 Esztergom, 37 Fraknó - Szervita t., 38 Fraknó - Rozália kápolna, 39 Frivald, 40 Garamszentbenedek, 41 Gyöngyös, 42 Győr, 43 Gyulafehérvár, 44 Hajós, 45 Hanyi-puszta, 46 Homokkomárom, 47 Illava, 48 Jásd, 49 Kassa, 50 Kékkő, 51 Királyfalva, 52 Királyhida, 53 Kisboldogasszony, 54 Kisfalva, 55 Kismarton - Kálvária, 56 Kismarton - Ferences t., 57 Kismarton - Szt. Márton t., 58 Kistapolcsány, 59 Kolozsvár, 60 Kópháza, 61 Kőrös, 62 Krapina, 63 Krasznahorka, 64 Kupfalva, 65 Laborcfo, 66 Lajtakáta, 67 Lajtaszentmiklós, 68 Lajtaszék, 69 Léka, 70 Loreto, 71 Lócse, 72 Máriabesnyő, 73 Máriagyúd, 74 Máriakállok, 75 Máriakéménd, 76 Máriamakk,

1. térkép  
Búcsújáráshelyek a barokk kori Magyarországon (1600-1780)



77 Márianosztra, 78 Máriaipócs, 79 Máriaradna, 80 Máriaivölgy, 81 Mátraverebély, 82 Mikola, 83 Modorfalva, 84 Nagyszombat, 85 Nyitra, 86 Óbuda - Kiscell, 87 Ompítál, 88 Osló, 89 Pálfalva, 90 Pest - Ferences t., 91 Pest - Pálos t., 92 Petőfalva, 93 Pécs - Havi Boldogasszony k., 94 Pécs - Kapucinus t., 95 Pécs - Szentkút, 96 Péliföldszentkereszt, 97 Pétervárad, 98 Pinkakertes, 99 Pinkóc, 100 Pósaszentkatalin, 101 Pozsony - Szt. Márton t., 102 Pozsony - Mélyút, 103 Pozsony - Trinitárius t., 104 Pozsony - Virágvölgy, 105 Privigye, 106 Radvány, 107 Rótfalva, 108 Rudnok, 109 Sasvár, 110 Segesd, 111 Solymár, 112 Somlósárhely, 113 Sopron - Szentlélek t., 114 Sopron - Szt. Mihály t., 115 Sopronbánfalva, 116 Sümeg, 117 Szany, 118 Szeged, 119 Szentantal, 120 Szentilona, 121 Szentmihályhegy, 122 Szokolóc, 123 Szombathely, 124 Szottin, 125 Tápiószecső, 126 Terzátó, 127 Tét-szentkút, 128 Turbék, 129 Tusnád, 130 Újlak, 131 Varannó, 132 Vasvár, 133 Vác - Hétkápolna, 134 Vátszentkút, 135 Vimpác, 136 Visnyó, 137 Volavje, 138 Zágrábremete, 139 Zimony, 140 Znióváralfa, 141 Zólyom - Óhegy, 142 Zsömle



1. ábra

A zarándokhelyek keletkezésének időbeli alakulása 1600–1780 között

hely a töröktől kevésbé háborgatott Felső-Magyarországon jött létre, az 1660–1680 közti periódusban viszont a Nyugat-Dunántúlon. A török tartós jelenlétével magyarázható, hogy a Dunántúl többi részén egészen 1690-ig egyetlen kegyhely sem volt, az ezt követő tíz évben azonban számuk 6-ra, majd húsz év múlva 14-re emelkedett. A Délvidéken a középkor óta folyamatosan fennálló két kegyhely mellett az 1680–1750 közti időszakban jönnek létre új búcsújáráshelyek, az Alföldön a 17. század 20-as és 90-es éveiben, valamint a 18. század 10-es és 20-as éveiben egyaránt 1-1 kegyhely keletkezik, s ugyanitt még a vizsgált időszak utolsó két évtizedében is jönnek létre új búcsújáráshelyek. Az erdélyi kegyhelyek keletkezése a középkor vége óta folyamatosan látogatott Csíksomlyó mellett egybeesik az 1690-et követő három évtizeddel, amikor az ország többi részén is a legtöbb új búcsújáráshely jön létre.

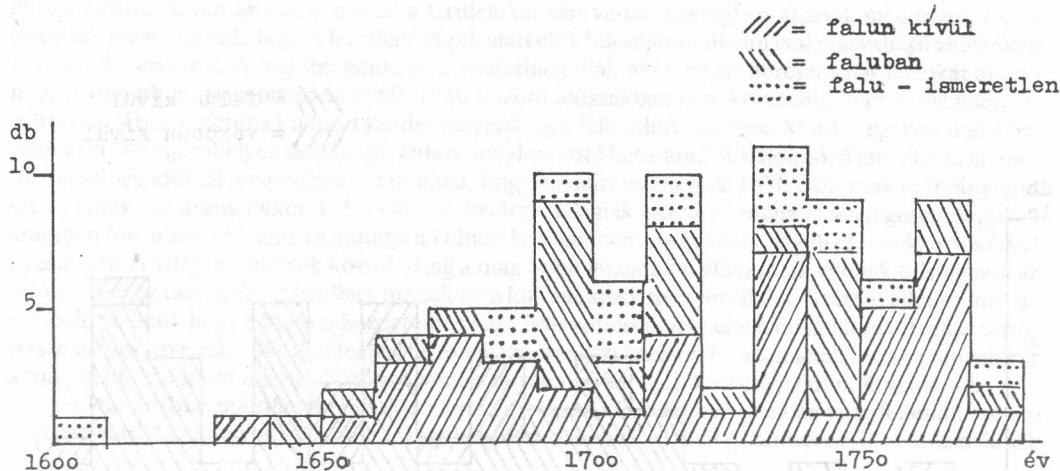
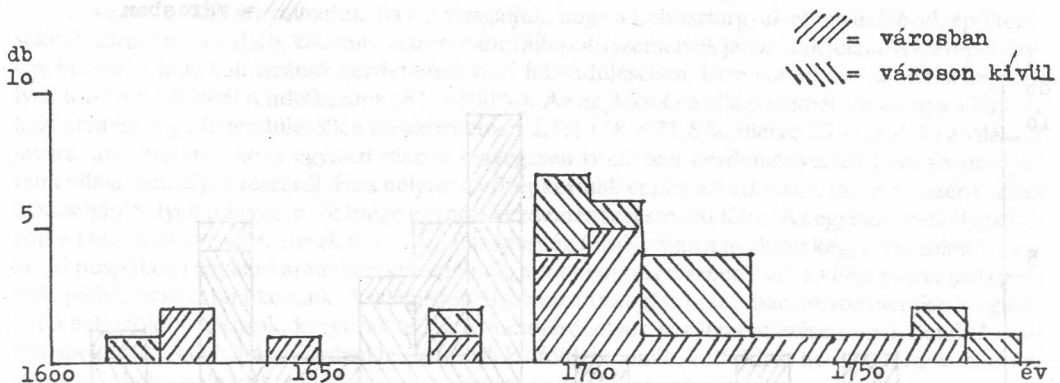
Értékes következtetésre ad alkalmat a búcsújáráshelyek és a településtípusok kapcsolatának, valamint a kegyhelyek településhez viszonyított elhelyezkedésének vizsgálata. A településfejlődés következtében végbement esetleges változásokat figyelmen kívül hagyva a faluhoz kapcsolódó kegyhelyek száma az egész országot tekintve megközelítően két és félszer több a városhoz kapcsolódó helyek



számánál (101 = 71%, illetve 41 = 29%), s a településhez viszonyítva ismert elhelyezkedésű helyek közül (122 = 100%) a településen kívül található helyek száma (68 = 55,7%) ugyancsak meghaladja a településen belül lévő helyekét (54 = 44,3%). A viszonylag legkevesebb jelentős külső behatásnak kitett Felső-Magyarországon a falun (15 = 44,1%) és városon kívül (8 = 23,5%) található helyek száma egyaránt meghaladja a településeken belül (falu: 6 = 17,6%, város: 5 = 14,7%) található helyekét. A Dunántúlon ez az arány csak a falvak esetében érvényesül (faluban: 19 = 28,8%, falun kívül: 29 = 43,9%), s a városhoz kapcsolódó helyeknél a településen belül (12 = 18,2%) kétszer annyi kegyhely található, mint a településen kívül (6 = 9,1%), ami a török időszak után gyorsan regenerálódó dunántúli városok nagyobb integráló erejével hozható összefüggésbe. A búcsújáráshelyeknek ebben a középkortól jelentősen eltérő elhelyezkedési arányában – amikor a búcsújáráshelyek legnagyobb része valamilyen jelentős egyházi központhoz társul – a kultusznak többnyire a falvakhoz kapcsolódó táji jellegén és a vidéket fokozatosan kultúrterületté alakító hatásán túl megnyilvánul az egész búcsújárási egyfajta határjellege, peremhelyzete is az intézményesült egyházi kultuszformák egészével szemben.<sup>8</sup> Ebben a megvilágításban a búcsújárási úgy is felfogható, mint egy kiszakadási kísérlet a hivatalos vallásosság egyházilag ellenőrzött keretei közül.

## 2. ábra

A zarándokhelyek és a településtípusok kapcsolatának alakulása 1600–1780 között

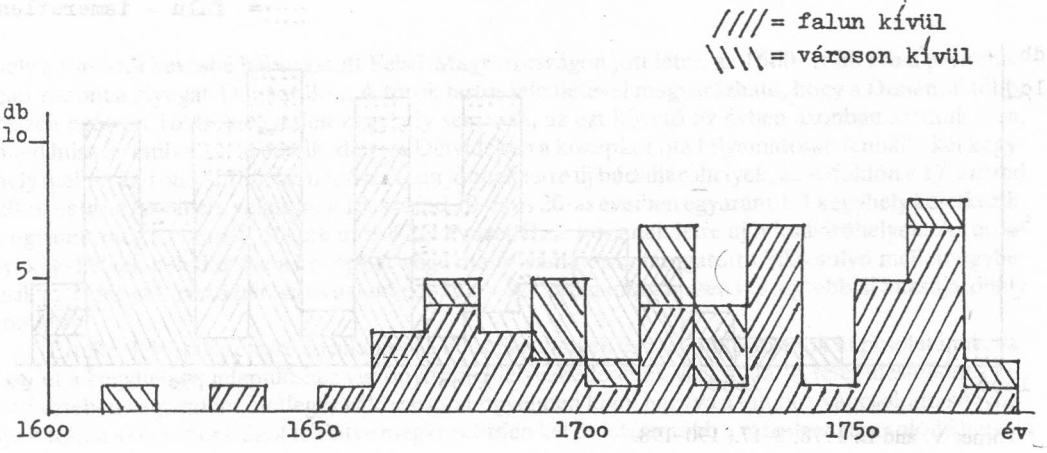
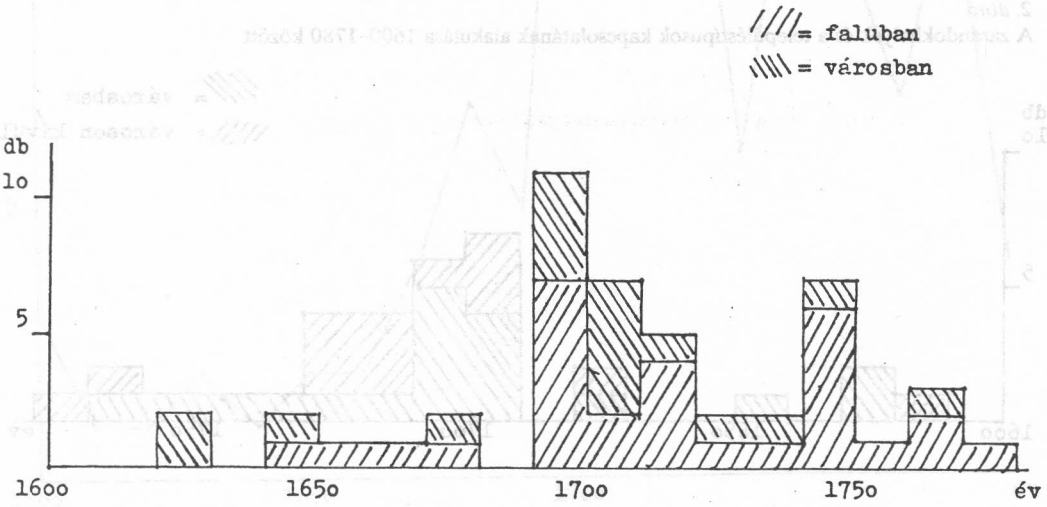


<sup>8</sup> Turner V. and E. 1978. 2-17., 190-198.

Ezt a megállapítást támasztja alá a búcsújáráshelyekhez kapcsolódó településtípusok és a kegyhelyek településhez való viszonyának időbeli alakulása (2. ábra). A falusi és a városi kegyhelyek kialakulásának eltérő időbeli képe megmutatja, hogy a különböző településtípusok milyen időbeli eltolódással váltak búcsújárási középpontjává. Eszerint a falvakban egészen az 1690-es évekig lényegesen több búcsújáráshely jön létre, mint a városokban. Ekkor a városi kegyhelyek száma ugrásszerűen megnő, majd fokozatosan csökken, 1730-tól pedig csak szórányosan fordulnak elő, ezzel szemben a falvakhoz kapcsolódó helyek kisebb-nagyobb ingadozást mutatva egészen az 1770-es évekig nagy számban folyamatosan jelentkeznek. A kegyhelyek településhez való viszonyának időbeli alakulását vizsgálva településen belül az 1690-es évekig lényegesen kevesebb búcsújáráshely jött létre, mint a településeken kívül, az ezt követő húsz évben viszont ugrásszerűen megnő a településen belül keletkezett kegyhelyek száma és meghaladja a településen kívüli helyekét, majd ezután az 1740-es évek kivételével ismét a településen kívül keletkezett helyek kerülnek túlsúlyba (3. ábra). A különböző arányoknak ez az időbeli alakulása a búcsújárási belső szerkezetváltozása mellett tükrözi a kultusz fokozatos

### 3. ábra

A zarándokhelyek településhez viszonyított elhelyezkedésének alakulása 1600-1780 között



intézményesülését, pontosabban azt a folyamatot, melynek során a búcsújárás legalább is a kegyhelyek földrajzi helyzete szintjén lényegében ellenáll az egyház részéről megnyilvánuló intézményesítési törekvéseknek. Ezenkívül több konkrét példát ismerünk arra, hogy az egyházi irányítás egy, a településen (egyházi központon) kívül keletkezett búcsújáró kultuszt a kultusztárgynak a plébániatemplomba vagy más egyházi létesítménybe történő átszállításával igyekezett ellenőrizhetővé tenni (Királyhida, Bosác).

A kultusz intézményesülési szintjét mutatja a búcsújáráshelyek egyházi helyzete is. Ebből a szempontból különbséget tudunk tenni székesegyház, világi plébániatemplom, szerzetesi templom, kápolna és magánkápolna között. A legtöbb kultusz szerzetesi templomhoz kapcsolódik (56 = 39,4%), majd ezt követi a kápolnához fűződő búcsújárások száma (41 = 28,9%), harmadik helyen állnak a világi plébániatemplomok (32 = 22,5%), amit messze lemaradva követ a néhány székesegyház (5 = 3,5%), magánkápolna (4 = 2,8%), és van négy olyan búcsújáráshely is, ahol egyházi építményt csak a vizsgált időszak felső határa (1780) után emeltek (2,8%). Mindenképpen meglepő a hivatalos egyházi megítélés szempontjából mindig is másodlagosnak tekintett kápolnák viszonylag magas száma, s különösen szembetűnő ez a Nyugat-Dunántúlon, ahol számuk (13) a világi plébániatemplomokét (8) és a szerzetesi templomokét (10) egyaránt meghaladja. Jellemző az is, hogy magánkápolnával (vár- vagy kastélykápolnával) mint búcsújáráshellyel a vizsgált időszakban kizárólag Felső-Magyarországon találkozunk. A kápolnák közül néhány az idők folyamán a plébániatemplom rangjára emelkedett, ami önmagában is jól mutatja a kultuszban végbemenő intézményesülést.

A képet tovább árnyalhatjuk, ha azt vizsgáljuk, hogy a kultusztárgyak elhelyezésével, építkezésekkel, adományokkal stb. kik, milyen társadalmi állapotú személyek játszottak jelentős szerepet egy-egy búcsújáráshely kultuszának kezdeteiben vagy fellendülésében. Erre vonatkozó adattal a kegyhelyek több mint felénél rendelkezünk (81 = 100%). Az egyházi és a világi személyek aránya a kultusz kezdeteiben vagy fellendülésében megközelítően 2,5:1 (58 = 71,6%, illetve 23 = 28,4%) a világiak javára, ami mutatja, hogy egyházi részről lényegesen ritkábban kezdeményeztek búcsújáráshelyet, mint világi személyek részéről. Ez a helyzet a középkorban éppen a fordítottja, mivel a középkorban a búcsújáráshelyek túlnyomó többsége egyházi kezdeményezésre jött létre. Az egyházi személyek között a Dunántúlon a szerzetesek és a világi felsőpapság (elsősorban a gyakran kegyúri jogokat is gyakorló püspökök) egyenlő arányban szerepelnek, a többi országrészben csak a világi papsággal (püspök, plébános stb.) találkozunk. A világi személyek közül az egész országban messzemenően a legtöbbet a helyi földbirtokosok, kegyurak tették a búcsújáráshelyek kezdeményezése vagy fellendítése terén, mellettük csak néhány esetben találkozunk külföldi katonák, külföldi és hazai nemesek, külföldi telepesek, helyi polgárok, földművesek, valamint a vallásos társulatok kultuszt kezdeményező vagy fellendítő tevékenységével. A kegyurak, földbirtokosok kiemelkedő szerepe a búcsújáráshelyek kezdeményezésében és fellendítésében jórészt azzal magyarázható, hogy a földbirtokosok a birtokaikon élőket helyhez kívánták kötni, ezeket a területeket zárt vallási egységben akarták megőrizni, s nem tartották kívánatosnak, hogy a fennhatóságuk alatt élők búcsújárás alkalmával másvallású vidékeken utazzanak keresztül. A legjobb példa erre Eszterházy Pál, aki a nagyjából saját birtokát alkotó nyugat-dunántúli területeken az 1660–1710 közötti időszakban nem kevesebb, mint nyolc búcsújáráshely esetében játszott a kultuszt kezdeményező vagy fellendítő szerepet. Mindez egyben utal a barokk kori búcsújáráshelyek összefogó, tájhoz, helyhez kötő hatására.<sup>9</sup> A különböző társadalmi állapotú személyek időbeli megoszlása azt mutatja, hogy egyházi személyek 1690 előtt csak szóróványosan szerepelnek (az arány ekkor 1:3 a világiak javára), világiak ekkor és utána is lényegesen nagyobb számban fordulnak elő, ami jól mutatja a kultusz kezdeteiben az egyházon kívüli érdekek tartós érvényesülését. A világi személyek között végig a magasabb társadalmi állapotúak vannak túlsúlyban, az alsóbb rétegek csak a 18. században tűnnek fel a kultusz kezdeményezőiként. Számos alkalommal az is megfigyelhető, hogy a kultusz kezdeteiben vagy fellendítésében az egyik társadalmi réteghez tartozó személyek átveszik a másik réteghez tartozók kezdeti ösztönzését. Ez a tendencia az alacsonyabb és a magasabb, valamint a különböző magasabb társadalmi rétegek között egyaránt érvényesül.

A legtöbb búcsújáráshelynél elválasztható egymástól a kultusz kezdeteiben vagy fellendülésében szerepet játszó személyek, valamint a kegyhelyeket hosszabb időn át gondozó egyházi intézmények

<sup>9</sup> Jánosi Gy. 1939. 3–4.



tevékenysége. Ezért célszerűnek látszik ez utóbbit is megvizsgálni. Természetesen számításba kell venni, hogy az idők során egy kegyhely gondozását más egyházi intézmény vehette át, ezért ebben a vizsgálatban mindig azt az intézményt vettük alapul, amely az adott hely történetében a legjelentősebb szerepet játszotta. A búcsújáróhelyek többségét különféle szerzetesrendek gondozták (88 = 72,1%), s a három, különböző káptalanok által ellátott kegyhellyel együtt a világi papi gondozásban lévő helyek száma ennek valamivel több mint egyharmada (34 = 27,9%). A szerzetesrendek közül a legnagyobb szerepet a ferencesek játszották összesen 36 búcsújáróhellyel. Ezek közül 29 hely volt a különböző rendtartományokhoz tartozó obszerváns ferencesek, 6 a kapucinusok és 1 a minoriták gondozásában. A többi szerzetesrend közül kiemelkednek a pálosok és a jezsuiták egyaránt 11-11 kegyhellyel. Hét búcsújáróhely különféle remeték gondozásában volt, ehhez azonban hozzá kell tenni, hogy remeték emellett más kegyhelyeken is gyakran letelepednek. Öt búcsújáróhelyet gondoztak a szerviták, négyet a trinitáriusok, három-hármat a nazarénus remeték és a baziliták, kettő-kettőt a bencések, a premontreiek és az ágostonosok, végül egyet-egyet a domonkosok és az Erzsébet-apácák. A gondozó intézmények időbeli megoszlását vizsgálva szembetűnő, hogy 1670 előtt világi papi gondozású kegyhellyel egyáltalán nem találkoztunk, ebben az időszakban a búcsújáróhelyek kizárólag a különféle szerzetesrendek, illetve remeték gondozásában voltak. Az 1690-es évektől ugrásszerűen megnő a szerzetesi gondozásban lévő kegyhelyek száma, melynek kisebb-nagyobb ingadozást mutató lassú csökkenéséhez az 1730-as, 40-es években a világi papi gondozású helyek számának mérsékelt növekedése járul. Mindez egyrészt jól mutatja, hogy a búcsújáró kultusz egyházi gondozása terén az úttörő szerepet a földbirtokosok, a főpapság és az uralkodó által támogatott különféle szerzetesrendek vállalták, s ez a funkciójuk az új rendek leteleptésének következtében csökkenő mértékben ugyan, de fennmaradt akkor is, amikor a 18. század második harmadától a plébániarendszer újjászerveződésével a megnövekedett műveltségi színvonalon álló világi alsópapság a korábnál nagyobb szerepet vállalt a kegyhelyek ellátásában. Másrészt ezek az adatok összevetve a kultusz kezdeteiben és fellendülésében szerepet játszó személyek arányával arra utalnak, hogy az egyház a korszak első részében mintegy tartózkodik, visszavonul a búcsújárás támogatásától, majd fokozatosan elfogadja és igyekszik integrálni, magáévá tenni a jelenséget.

## A kultusztárgyak

A búcsújáróhelyek után vegyük szemügyre a zárandoklatok tulajdonképpeni középpontját alkotó kultusztárgyakat.<sup>10</sup> Ez általában kép vagy szobor, amihez néhány esetben valamilyen középkorból fennmaradt vagy újonnan szerzett ereklye járul. Ereklye a középkori gyakorlattól eltérően önállóan szinte soha nem alkotja egy kultusz középpontját, néhány helyen megfigyelhető viszont a kultusztárgyak „halmozása”, amikor egy búcsújáróhelyen több kép vagy szobor is csodatévő hírből áll, s ezek nem egyenrangúan ugyan, de együttes vonzerőt gyakorolnak. Néhány esetben az is előfordul, hogy a kultusztárgy csak jóval a búcsújáró kultusz kialakulása után kerül elhelyezésre, más alkalommal pedig a kultusztárgyak kicszerűlődséről szerzünk tudomást. A 132 ismert kultusztárggyal rendelkező kegyhelyen 69 esetben kép, 52 esetben szobor áll a középpontban, 11 esetben pedig a képek, szobrok és ereklyék valamilyen összetételű együttes előfordulásával van dolgunk. A képek száma valamivel minden területen meghaladja a szobrokét a Nyugat-Dunántúl kivételével, ahol a szobrok vannak túlsúlyban. Ez a kivételes helyzet Eszterházy Pálnak köszönhető, aki előszeretettel állított szobrokat az általa patronált búcsújáróhelyek középpontjába. Nem véletlen az sem, hogy ugyanitt találkozunk a legtöbb olyan kegyhellyel, ahol egyszerre több kultusztárgy áll a középpontban. A képek és szobrok arányának időbeli alakulását vizsgálva 1680 előtt az új kultusztárgyak túlnyomó többsége szobor, képek csak szórványosan fordulnak elő, ezt követően a szobrok száma időlegesen csökken, a képeké viszont ugrásszerűen megnő, majd a képek száma csaknem mindvégig meghaladja a szobrokét. Az arányoknak ez az időbeli alakulása jól mutatja azt a folyamatot, melynek során a túlnyomórészt plasztikus jellegű

<sup>10</sup> Amikor a továbbiakban általános értelemben kultusztárgyról beszélünk, a kifejezésen képet és szobrot egyaránt értünk az eredeti jelentésnek megfelelően. Amikor azonban konkrét kultusztárgyakat említünk, mindig különbséget teszünk kegyképek és kegyszobrok között.

középkori kultusztárgyak (ereklyék, szobrok) helyét a barokkban fokozatosan a képszerű ábrázolások veszik át.

A kultusztárgyak kb. 90%-a Máriát ábrázolja, a barokk kori búcsújárás középpontjában tehát a szentek ereklyéi körül kialakult középkori zarándoklatokkal szemben túlnyomórészt Mária áll. A Mária-képek és -szobrok ábrázolásmódjuk alapján különböző ikonográfiai típusokba tartoznak. Leggyakrabban az Álló Istenanya (26), valamint a Pieta (15) és a Trónoló Istenanya (11) fordul elő, ezek egy része további helyi típusokba sorolható. A helyi típusba nem tartozó ikonográfiai típusok között megtalálható még a Fájdalmas Anya, a Mater amabilis, az Immaculata, a Hodigitria és a Napbaöltözött Asszony típusa. Az említett típusok közül az Álló Istenanya Erdély kivételével minden területen előfordul, legnagyobb számban a Nyugat-Dunántúlon található. A Pieta és a Trónoló Istenanya elsősorban Felső-Magyarországra, a Hodigitria Erdélyre jellemző. A helyi típusok közül a külföldiek a nemzetközi kultuszkapcsolatokat jelzik, a hazai keletkezésűek pedig a magyarországi kegyhelyek kultuszdinamikájának egyik fontos megnyilvánulására világítanak rá, ezért érdemes ezeket külön-külön is megemlíteni. Itt természetesen számolni kell azzal, hogy az összeállítás nem tükrözi az összes Magyarországon ismert külföldi és hazai kegyképtípust, hanem csak azokat, amelyek búcsújáró kultusz középpontjában álltak.

A külföldi típusok közül a legtöbb Olaszországból származik, egyrészt különböző olasz búcsújáróhelyekről: Ré (Galaktotrophusa, részben a buda-krisztinavárosi és a boldogasszonyi másolatok közvetítésével, 11), Loreto (jórészt bécsi közvetítéssel, 6), Genazzano (Jó tanács anyja, 3), Sasso Ferrato (Imádkozó Mária, 1), másrészt pedig Róma különböző kegytemplomaiból: S. Maria Maggiore (Havi Boldogasszony, 3), Madonna della Bruna (Karmelhegyi Boldogasszony, 4), Basilica S. Bonifazio e Alessio (Chalkoprateia, 1). Az említett típusok közül a réi elsősorban a Dunántúlra, a loretói a Dunántúlra és Felső-Magyarországra, a Karmelhegyi Boldogasszony pedig elsősorban Felső-Magyarországra jellemző. A loretói típus már jelzi, hogy a másik fontos kisugárzó terület Ausztria. Az osztrák Mária-kegyképtípusok közül a legtöbb a Mariahilf (10), méghozzá mindkét változatban (Graz, illetve Passau-Innsbruck kisugárzással), ezenkívül megtalálható még a mariazeili (3) és a matrei (1) típus néhány másolata. Jellemzőnek kell tartanunk, hogy a Mariahilf és a Mariazell típusok elsősorban a Dunántúlon fordulnak elő, mégpedig a nyugat-dunántúli részek kivételével, az egyetlen tiroli másolat (Matrei) viszont éppen itt található. A loretói és a Mariahilf típusok elterjedési területé hűen tükrözi az ezeknek a kegyképeknek tulajdonított eszmei jelentőséget, a török ellen védő szimbólumjellegét, ami mutatja a kegyképtípusok és a velük alkalomszerűen vagy állandó jelleggel összefüggésbe hozott gondolati tartalmak további vizsgálati lehetőségeit.<sup>11</sup> Osztrák hatásnak tulajdonítható az is, hogy néhány szentnek kizárólag a nyugat-dunántúli területen alakult ki búcsújáróhelye (Vid, Rozália, Oszvald, Patricius, Magdolna, Páduai Szt. Antal), rajtuk kívül a szentek közül csak Anna (6), valamint Lénárd (1) búcsújáróhelyeivel találkozunk: Annáéval a Délvidék kivételével szórványosan az egész országban, Lénárdnak viszont csak Felső-Magyarországon van egy búcsújáróhelye. A frankeni és svábföldi kultusztáj kisugárzó, illetve az innen érkező telepések közvetítő hatását mutatja egy, a dettelbachi kegyzoborhoz érintett Mariahilf kegykép és a bussen/dietelhofeni Mária-kegykép egy másolata az Alföldön. A svájci kegyhelyek közül kizárólag Einsiedelnt képviseli két másolat a Dunántúlon, a lengyelországi Czeszochowából viszont Erdély kivételével minden országgrészebe jutott egy-két másolat. Néhány szórványos adat további nemzetközi kapcsolatokra utal: a győri (Altató Mária) kegykép Írországból, a gyulafehérvári (Hodigitria) bolgár területekről került Magyarországra, a homokkomárominak (Dürer Körtés Madonnája üvegre festett változatának) pedig délnémet-osztrák területen találjuk meg a legközelebbi párhuzamait.

A külföldi kegyképek importja után lássuk azokat a hazai keletkezésű típusokat, amelyek maguk is további másolatok létrehozói voltak. Első helyen kell említeni a máriapócsi kegyképet, amelyről a Bécsbe került eredeti közvetítésével hat olyan magyarországi másolat született, ami maga is búcsújárás középpontjává vált. A sasvári és a máriavölgyi kegyzoborról készült a pesti pálos templom és a váci Hétkápolna festménymásolata, bár az előbbi helyen ez a másolat a kultuszban némileg háttérbe szorult egy ugyanott található czeszcchowai képpel szemben. A máriagyúdi kegyzoborról készült másolat áll az eszéki és föltehetően az almási búcsújárás középpontjában, a Kolozsvárra szállított mikolai

<sup>11</sup> Így pl. Szilárdfy Z. 1979.

képről készített másolat Mikolára visszakerülve ugyancsak búcsújáró kultusz centrumává vált, a boldogasszonyi Álló Istenanya kegyzsobor másolata pedig Rótfalván található. Mint említettük, a réi kegyképtípus részben nevezetessé vált magyarországi másolatai révén terjed tovább: a buda-krisztinavárosi másolatról készült másolat jutott Máriamakkra és a pesti ferences templomba, a rótfalvi másolatnak pedig a boldogasszonyi kép szolgált alapul.

Néhány kegyképtípus esetében a hazai és a nemzetközi kutatás rámutatott arra, hogy szoros összefüggés van bizonyos képtípusok elterjedése és az eredeti kegyképet gondozó vagy annak kultuszában jelentős szerepet játszó szerzetesrendek között. Így a Mariahilf típus elsődleges terjesztői a ferencesek, ezen belül is elsősorban a kapucinusok, ami a magyar anyagban úgy tükröződik, hogy a 10 Mariahilf kegyképpel rendelkező búcsújáróhely közül hármat obszerváns ferencesek, kettőt kapucinusok gondoznak. A Jó tanács anyja típus legfőbb terjesztői az Ágoston-rendiek:<sup>12</sup> nálunk a három ilyen típusú képpel rendelkező búcsújáróhely közül ők csak egyet gondoznak ugyan, de a kép több olyan templomukban is megtalálható, amely nem vált búcsújáróhelyé. Elsősorban a jezsuiták terjesztik a máriapócsi kép tiszteletét,<sup>13</sup> bár az eredetiről általuk készítettet másolatoknak csak egy része vált búcsújárás középpontjává; s a 6 máriapócsi képpel rendelkező hely közül kettőt ők gondoznak. Ugyancsak részben a jezsuita rendhez kapcsolódik a Havi Boldogasszony képtípus terjesztése:<sup>14</sup> a három hely közül, ahol ilyen típusú kép áll a kultusz középpontjában, egyet ők látnak el, s a kép több más templomukban is megtalálható. A czestochowai típusnak a pálos rend az elsődleges terjesztője:<sup>15</sup> a hat ilyen típusú képpel rendelkező kegyhely közül három pálos gondozás alatt áll, s az ábrázolás más pálos templomokban is előfordul. A négy Karmelhegyi Boldogasszony kegyképpel rendelkező hely közül kettőt ferencesek gondoznak, kettőt pedig világi gondozású ugyan, de mindkét helyen a karmeliták által jóváhagyott, illetve irányított vallásos társulat működött.<sup>16</sup> Ezek az adatok rávilágítanak egyrészt a képtípusok búcsújáróhelyekre kerülésének arra a lehetőségére, amikor a kegyhelyet gondozó szerzetesrend közvetítette vagy hozta magával a későbbiekben a kultusz középpontjába kerülő képet, másrészt utalnak arra, hogy bizonyos esetekben a képtípusok túlnőnek a rendi kereteken.

A külföldről származó ábrázolások közül néhány esetben konkrét adatok is szólnak arról, hogy kik hozták, illetve közvetítették a későbbi kultusztárgyat. Az esetek egy részében szerzetesi, illetve egyházi közvetítéssel van dolgunk. Egyedülállónak számít a Terzátóban tisztelt kép története, amit V. Orbán pápa 1367-ben küldött a názáreti ház „továbbrepülése” miatt elkeseredett terzátóiak vizsgatására. A vátszentkúti képet P. Dongó szervita szerzetes kapta a vikárius generálistól Bécsben, a cell-dömölki szobrot Koptik Odó bencés szerzetes, dömölki apát hozta magával Máriacellből, a kismartoni ferences kolostortemplom szobrát egy Paschalis nevű ferences szerzetes hozta Olaszországból, a csornai képet Schrabel Tádé premontrei szerzetes hozta a csehországi Gradicsból, a márianosztrai képet a pálos provinciális hozatta Czestochowából, a krapinai szobrot pedig P. Balágovich ferences szerzetes hozta magával jeruzsálemi zarándoklatáról. Ez utóbbi eset már mutatja az ábrázolások idekerülésének másik módját, amikor egy világi személy zarándoklatról hozza a későbbi kultusztárgyat. Így a buda-krisztinavárosi képet az olasz származású Franczin Péter kéményseprő polgár hozza magával a réi kegyhelyre pestis alkalmával tett fogadalmi zarándoklatáról, a pozsony-virág völgyi templom képet pedig Jankó József pozsonyi kereskedő hozta genazzanói családi zarándoklatáról. Az ábrázolások idekerülésének további módja, amikor külföldi vándoriparosok, telepések hozzák magukkal szülőföldjük kedvelt kultusztárgyának másolatát: így kerül a réi kép másolata egy Svájcból származó olasz kéményseprő közvetítésével Petőfalvára, az einsiedelni kegyzsobor másolata Máriaremetére, egy, a dettelbachi kegyzsoborhoz érintett Mariahilf-másolat Csepelre, a bussen/dietelhofeni kegyzsobor másolata pedig Hajósrá. Néhány esetben az is előfordul, hogy külföldi, többnyire nemes származású világi személy hozza vagy ajándékozza a későbbi kultusztárgyat. Így a budai Nagyboldogasszonyi templom Szt. Anna-képét Joannes Leopoldus Schwienghaimb hozta Bécsből, a későbbi zsolmei

<sup>12</sup> Grabner, E. 1972.

<sup>13</sup> Bálint S. 1943. 91.

<sup>14</sup> Bálint S. 1943. 91.

<sup>15</sup> Bálint S. 1943. 40-41.

<sup>16</sup> Bálint S. 1943. 92.



kegyképet Fahrér Krisztina Julianna bécsi hajadon készítette úgy, hogy lemásoltatta a bécsi kapucinus templom kegyképét és a másolatot a mosonmagyaróvári kapucinusokra bízta, a bodajki Mariahilf-képet a bécsi Colorado grófnő készítette és adta át az őt segítségért felkereső P. Wilibáld kapucinus szerzetesnek, a vimpáci Mater admirabilis kép pedig Johann Svoboda bécsi építész ajándéka a kolostornak. Egyedinek számít a máriaradnai, a győri és a gyulafehérvári kép esete: a máriaradnait a híres bassanói Remondini cég egyik olasz képkereskedőjétől vették, a győrit a hazájából száműzött ír püspök hozta magával, a gyulafehérvárit pedig menekülő katolikus bolgárok hozták. Az itt felsorolt adatok a konkrét közvetítőkön túl további nemzetközi kultuszkapcsolatokra utalnak: az ábrázolástípusok alapján kirajzolódott képen aláhúzzák az olasz és az osztrák kapcsolatok jelentőségét, új vonásként pedig csehországi és szentföldi összefüggésekre hívják fel a figyelmet.

A külföldről származó kultusztárgyaknál lényegesen nagyobb a hazai eredetű kegyképek száma, de ezek pontos származási idejéről és helyéről csak ritkán rendelkezünk történetileg hitelesnek mondható adatokkal. A kultusztárgyak legnagyobb része a barokk korban keletkezett, néhány esetben azonban középkori Mária-ábrázolásokkal van dolgunk: így Andocs, Boldogasszony, Bosác, Csík-somlyó, Fraknó szervita templom, Frivald, Garamszentbenedek, Máriatölgyes, Máriavölgy, Pinka-keres, Radvány, Zágrábremete, Zólyom-Óhegy búcsújáróhelyeken egyaránt egy-egy középkori szobor áll a kultusz középpontjában.<sup>17</sup> A hazai származású kultusztárgyak egy részénél az adatok arról szólnak, hogy kik, honnan, milyen körülmények között viszik át az ábrázolást a későbbi kultuszhelyre. A közvetítők részben itt is szerzetesek, s az átvitel hátterében rendszerint valamilyen történeti esemény áll. Ez a Délvidéken általában a török veszély, amint ezt a bácsi képnek 1688-ban a boszniai Gradovárból, a szottini képnek 1739-ben Belgrádból a menekülő bosnyák ferencesek által történő átvitele tanúsítja. Föltehetően ugyancsak a török áll az olóvi bosnyák ferences konventből 1697 után Újlakra és a belgrádi obszerváns ferencesektől 1723-ban Zimonyba vitt Mária-képek sorsa mögött. Az eredetileg egy P. Andreas Horváth nevű ferences által Eszéken készített, majd Laskóra ajándékozott almási szobor a laskói protestantizmus megerősödése miatt került Laskóról Almásra, a szentilonai képet pedig 1725 előtt magánáhitatból Michael Gonczer pálos szerzetes vitte magával Zágrábremetéről, ami egyben a nagymúltú búcsújáróhely kultuszkisugárzó hatását tanúsítja. A máriagyűdi szobrot 1698-ban Kraljovics Tamás siklósi ferences praesidens szerezte a kaproncai konventből, a kislalusi kép pedig a kassai jezsuiták feloszlatása (1773) után került Kislaluba. A garamszentbenedeki Mária-szoborral kapcsolatban a közelebbi származáshely megnevezése nélkül arról értesülünk, hogy azt Barkóczy Ferenc Esztergomi érsek eredetileg Esztergomban akarta elhelyezni, de ebben halála (1765) megakadályozta, s a szobrot az érsek házi prelátusa, egyben a garamszentbenedeki uradalom igazgatója, Richvaldszky György tette a szentbenedeki templom oltárára.

Ez utóbbi eset már utal arra, hogy az ábrázolások közvetítésében az egyházi személyeken kívül az adott területen kegyúri jogokat gyakorló világi személyek is fontos helyet töltöttek be. A különböző Mária-ábrázolások át-, illetve elhelyezése révén a világi kegyurak között a legjelentősebb szerepet a Nyugat-Dunántúlon Eszterházy Pál játszotta. Eszterházy fraknói várából vitette át a későbbi kultuszhelyre a boldogasszonyi szobrot és a kisboldogasszonyi képet, a kismartoni kálvária általa készített szobrát eredetileg a nagyhöflányi hercegi fürdő mellett állíttatta fel, s onnan vitette át, az osli szobrot kismartoni várából vitette oda, a boldogasszonyi, illetve a rótfalvi eredetik alapján ő készítette mindkét rótfalvi kultusztárgyat, s a Fraknó melletti Rozália-kápolna kegyszobrát is ő helyeztette el. Felső-Magyarországon az Illésházy és a Balassa családok egy-egy kegyúri jogokat gyakorló tagjával találkozunk kultusztárgyak elhelyezőiként: a máriatölgyesi szobrot gróf Illésházy Miklós trencsényi várából vitette a későbbi kultuszhelyre, Balassa II. Pál gömöri ispán pedig kékkői várkápolnájában tettetett ki tiszteletre egy Pieta-képet. A kolozsvári kép kultuszhelyre kerülésében a későbbi erdélyi gubernátor, Korniss Zsigmond játszott meghatározó szerepet, aki a Mikolán lévő képet a könnyezés után először szentbenedeki kastélyába vitette, majd Kollonich Lipót rendelete után a kolozsvári jezsuitákra bízta. Néhány esetben kegyúri jogokkal föltehetően nem rendelkező nemesi állapotú személyek helyezik el

<sup>17</sup> Zágrábremete kivételével: Radocsay D. 1967. 148–149., 158., 159–160., 165., 167., 194., 197., 204., 205., 207–208. Ezekon kívül Radocsay Jordánszky E. 1836. alapján több elpusztultnak mondott középkori kegy-szobrot (Osli, Mátraverebély–Radocsay D. 1967 95.), valamint kegyképet is megemlíti (Radocsay D. 1955. 418., 461.).

a későbbi kultusztárgyat: így az első rótfalvi képet a kőszegi Mallchitz Borbála festette és ajándékozta 1644-ben lánya halálának emlékére, ami onnan 1656-ban Lékára került, a dérföldi Patrona Hungariae-szobrot Matthias Hedly báró és felesége állíttatta 1677-ben, a csejtei Trónoló Istenanya szobrot Bogdányi Jakab és felesége tetette ki tiszteletre 1731-ben, a kismartoni Szt. Márton-templom képét pedig egy ismeretlen személy adományozta 1769-ben. Ezek az adatok azt is mutatják, hogy milyen különböző eredetű tárgyak válhattak egy-egy búcsújáró kultusz középpontjává.

Az eddig említett megjegyzéseken túl az irodalomban szórványos utalásokat találunk a kultusztárgyakkal, illetve a búcsújáróhelyekkel kapcsolatos néhány további szokásszerű megnyilvánulásra. Egyházi kezdeményezésre megy végbe a kegyképek ünnepélyes keretek között, nagyszámú résztvevő jelenlétében történő megkoronázása, a jövőbeni kultuszhelyre való áthelyezése. A búcsújáró kultusz egyik elterjedt formája a periodikusan ismétlődő fogadalmi zárandoklatok kialakulása, a nagyobb búcsújáróhelyeken pedig a kegykép vagy a kegyhely évfordulóján időnként ún. jubileumi zárandoklatokat szerveznek. A másolat jellegű kultusztárgyakat rendszerint az eredetihez érintik, s ugyancsak az érintkezés mágikus erejébe vetett hitre megy vissza az a gyakori elképzelés, amellyel a kultusztárgy megérintésének, a kultusztárgyat mosó víznek csodatévő erőt tulajdonítanak. Általánosan elterjedt gyakorlat a kegyzobrok öltöztetése, a fogadalmi képek és tárgyak, hálaadományok felajánlása, a kultusztárggyal kapcsolatos alapítványok létesítése, a búcsújáróhelyeken való temetkezés. Gyakran előfordul a kultusztárgyak képi ábrázolásának búcsús szentképek formájában történő előállítás és terjesztése. Néhány jelentősebb kultusztárgyat valamilyen történeti eseménnyel hoznak kapcsolatba, más esetekben a kultusztárgy titulusa utal a kultusz speciális eszmei vonására, ezenkívül a kultusztárgy tisztelete a búcsújáróhelyeken más kultuszformákkal is összekapcsolódhat. Különösen a vegyes vallású és etnikumú területeken gyakori jelenség a különböző felekezetekhez és etnikumokhoz tartozók együttes részvétele a kultuszban. Ezek a megnyilvánulások rendszerint nagy tér- és időbeli különbséggel, más-más intenzitással jelentkeznek, ezért egyrészt értelmezésükhöz mindig szükség van az adott körülmények beható ismeretére, másrészt az említések szórványossága egyelőre nem teszi lehetővé az átfogó értékelést.

## A kultusz földrajza és dinamikája

A zárandoklatok tárgyi feltételeire vonatkozó történeti adatoktól nem minden esetben választhatók el élesen a kultusztárgyak, illetve a búcsújáróhelyek eredetéről szóló legendák. Ez a legendaanyag a vallásos legendákon belül külön műfajt alkot, s mindenképpen önálló vizsgálatot érdemel. Tulajdonképpen minden kegyhely esetében szükség van az adott helyre vonatkozó eredetlegendák beható filológiai-folklorisztikai vizsgálatára, az egymás mellett párhuzamosan élő legendaváltozatok és a különböző legendamotívumok történeti alapjainak, származásvidékének, az adott helyhez kapcsolódásának és elterjedési körének feltárására, a legendavariánsok, a vándormotívumok és egyes kegyképtípusok összekapcsolódásának és a motívumhalmaz törvényszerűségeinek értelmezésére, valamint a legendafejlődés folyamatának nyomon követésére. A magyar anyagban az ilyen jellegű előmunkálatok csaknem teljesen hiányoznak,<sup>18</sup> a nemzetközi kutatás is csupán egyes kegyhelyek legendaanyagának vizsgálatával foglalkozott,<sup>19</sup> s például a búcsújáróhelyek legendamotívumainak katalógusszerű összeállítását, az eredetlegendák tipológiáját mind a mai napig nélkülözi. A búcsújáróhelyek eredetlegendái tulajdonképpen értelmezési kísérletek részletei, elbeszélő motívumok kristályosodási pontjai, amelyekkel a kultusz résztvevői látszólag racionális magyarázatot adnak egyébként nehezen magyarázható jelenségekre. A kegyhelylegendák kialakulása párhuzamos folyamat a hagyományképződés más formáival. Bennük a kultusz tárgya és környezete mint a legendaképződés közvetlen, aktuális serkentője funkcionál, amihez számos esetben a kegyhelyet gondozó egyházi intézmény legendaformáló tevékenysége járul. E folyamat során a legendaanyag jelentős változáson mehet át, az eredeti mag azonban a töredékes elemek rendezése, egészé történő átszerkesztése, a különféle elbeszélő módszerek (kiemelés, kompiláció, interpoláció, stilizálás, példák alkalmazása stb.) tudatos

<sup>18</sup> A kevés kivétel közül: Pásztor L. 1943. 3–6.

<sup>19</sup> Így pl. Brückner, W. 1978. 11–35., 1979. 37–93.

felhasználása ellenére csak ritkán megy feledésbe. Így ez az anyag nemcsak a búcsújárás legendaalkotó erejének és a legendaanyag kultusz kisugárzó hatásának, hanem a hagyományozódás és az irodalmi megformálás összetett kapcsolatrendszerének vizsgálatára is alkalmat ad. Az eredetlegendákban kifejezésre jut a kultusz társadalmi vetülete: így például katolikus többségű területeken ugyanaz a legenda az időközben kicserélődött új kultusztárgyhoz is hozzákapcsolódhat, vegyes vallású területen viszont a kultusztárgy eltűnése vagy más helyre kerülése esetén az új kultusztárgyat a legendákban gyakran eredetinek mondják, azzal azonos értékűnek tekintik.

A népi elbeszéléskutatás, az elbeszélők motivációja szempontjából az eredetlegendákban három alapvető mozzanat választható szét egymástól. Az egyik a különböző legendatípusok, általánosan elterjedt legendamotívumok konkrét helyhez kapcsolódása, tehát az adott helyen meginduló legendaképződés, a másik az eredetlegendán belül az adott kultuszhely meghatározására utaló motívum, illetve motívumkombináció, a harmadik pedig az ezekben található esetleges utalás a legendaképződés alapjául szolgáló történeti igazságmagra.<sup>20</sup> Ennek megfelelően a különböző legendamotívumokat tartalmi szempontból a következőképpen csoportosíthatjuk. Mindenekelőtt vannak az ún. „történeti” motívumok (mint pl. a török, protestáns, kuruc, pestis, legendás történeti esemény, út menti szobor motívum), amelyek aszerint, hogy a filológiai-történeti vizsgálat megtalálja-e valós történeti alapjukat, történeti tényre utaló elbeszélési egységnek vagy vándormotívumnak minősülnek. A vándormotívumok között – melyek közül a gondos történeti-filológiai vizsgálat egyet-egyét ugyancsak átutalhat a történetiségbe – szétválaszthatók a kegyhely meghatározására utaló motívumok, illetve motívumkombinációk (csodás megtalálás, mutató állatok, égi szállítás, feltalálási helyre való visszatérés motívum), a kultusztárgy megtalálási körülményeivel szoros kapcsolatban álló természeti jelenségek (forrás, kút, fa, föld, vízmotívum), a kultusztárgy csodás voltára utaló speciális jellegzetességek (sírás, épen maradás, csodálatos módon való festés, megszólalás, csodálatos feltűnés, eltűnés motívum), a kultusztárgy és az ember viszonyára utaló motívumok, amelyek tovább oszthatók aszerint, hogy a kultusztárgy (csodás gyógyulás, büntetés, megtérítés, látomás, jelenés, álom motívum) vagy az ember a cselekvő fél (megsértés, elrablás, elrejtés, fogadalom, teljesítetlen fogadalom motívum), s vannak végül ún. mellékmotívumok, amelyek alkalmasszerű előfordulásukkal az eredetlegendáknak csupán járulékos elemei (pl. dörgés, vándor, purgatórium, Mária könnyei, Szt. Vendel-motívum). Ezek a motívumok egyetlen kegyhelyhez kapcsolódva számos különböző kombinációban szerepelhetnek, s egy-egy nagyobb területen való előfordulási gyakoriságuk, variációs lehetőségeik a helyi sajátosságokon túl az elbeszéléskincs nemzetközi kapcsolataira és általános törvényszerűségeire is utalnak.

Anélkül, hogy elébe kívánnánk vágni az egy-egy búcsújáróhely teljes legendaanyagára vonatkozó beható vizsgálatoknak, a szakirodalomban rögzített történeti legendaanyag alapján kísérletet teszünk a különböző motívumok előfordulási gyakoriságának, valamint a motívumok egymáshoz kapcsolódásának elemzésére. Ebben a vizsgálatban nem választottuk szét egymástól a legendák különböző történeti rétegeit, mivel a motívumok időbeli elkülönítésére a vonatkozó irodalom csak a legritkább esetben ad lehetőséget (1. táblázat). Az elemzésbe összesen harminc olyan motívumot vontunk be, amely egynél több alkalommal fordul elő. Ez a harminc motívum összesen mintegy 200 alkalommal szerepel, az átlagos előfordulás tehát 6 és 7 között van. Az adatok összesítéséből kitűnik, hogy a kiemelkedő gyakoriságú török motívum az egyetlen, amely minden területen megtalálható. A „történeti” motívumok közül viszonylag gyakran találkozunk még a protestáns-, a pestis- és a legendás történeti esemény motívummal, míg a kuruc és az út menti szobor motívum csak szórványosan fordul elő. A protestánsmotívum az Alföld, a pestismotívum a Délvidék kivételével mindenütt megtalálható, a középkori legendás történeti eseménymotívum elsősorban Felső-Magyarországra, a kurucmotívum a Dunántúlra jellemző. Nem nehéz megtalálni az említett motívumok előfordulási aránya mögött meghúzódó történeti valóságmagot sem: a török pusztítás ha eltérő mértékben is, de az egész ország területét érintette, a protestantizmus tartós alföldi jelenléte viszont éppen ellenkezően akadályozó módon hatott a protestánsmotívum alföldi megjelenésére. Nem véletlen az sem, hogy a középkorra visszanyúló legendás történeti eseménymotívum éppen ott fordul elő nagyobb számban, ahol a török hódítás a legkevésbé szakította meg a történeti emlékezet folyamatosságát, s hogy a kurucmotívum éppen ott jelentkezik, ahol a kuruc seregek a legnagyobb ellenállásba ütköztek. Mindez jól mutatja a külön-

<sup>20</sup> Brückner, W. 1979. 89–91.

1. táblázat

A legendamotívumok előfordulásának területi megoszlása

Legendamotívum	Dunántúl	Nyugat-Dunántúl	Felső-Magyarország	Délvidék	Alföld	Erdély	Össz.
kuruc	1	1					2
török	7	4	5	7	1	2	26
protestáns	1	5	4	1		1	12
pestis	3	2	2		1	1	9
legendás történeti esemény	1	2	5			1	9
csodás megtalálás	2	2	4	1	2		11
mutató állatok	1	1	1				3
égi szállítás	2	1		1			4
feltalálási helyre visszatérés	2	1					3
forrás, kút	6	5	5		2		18
fa	6	2	3	1	1		13
föld		1	2		1		4
víz		1	1				2
út menti szobor			2	1			3
megsértett kegykép		1	2				3
sírás			5		1	3	9
látomás, jelenés	2		4				6
csodás gyógyulás	5	2	5	1	1		14
fogadalom	6	1	3				10
teljesítetlen fogadalom	1	1					2
épen maradás		3	1	1	1	2	8
csodás festés				1	1	2	4
megszólalás	1	1					2
büntetés	1	2	1				4
tértítés	1	2					3
elrejtés	3	2	2	2			9
álom	2				1		3
elrablás			1	1			2
eltűnés	1	1					2
csodás feltűnés				2			2

bőző történeti események legendaképző hatását. A vándormotívumok közül a forrás, kútmotívum, a csodás gyógyulás (megmenekülés) motívum, a famotívum, a csodás megtalálás, a sírás, az épen maradás és az elrejtés motívuma fordul elő a leggyakrabban, a látomás, jelenés már csupán átlagos előfordulású motívumnak mondható. Az időben mindig pontosan meghatározható, sajátos történetiséggel rendelkező sírás- (könnyezés) motívum elsősorban Felső-Magyarországra, Erdélyre és az Alföldre jellemző, csak bizonyos kegyképtípusoknál tűnik fel, esetenként a török, protestáns- és pestis-motívumokkal, tehát mindig történeti tényezőkkal összekapcsolódva. A látomás, jelenésmotívum a vizsgált időszakban az eredetlegendáknak rendszerint csupán egyik részét alkotja, s csak a már meglévő vagy potenciális kultusz tárgyhoz kapcsolódik. A gyakran előforduló forrás-, kút- és famotívumokkal kapcsolatban különösen fontos a legendai vonások és a történeti tények egyenértékű vizsgálata, mivel a források, kutak, fák szerepe a népi gyógyászatban és a szokásanyagban jól ismert, ezeknek az elemeknek a jelenléte a kultuszban azonban önmagában még nem teszi lehetővé kereszténység előtti „pogány” hagyományok továbbélésének feltételezését. A Mária-képek, -szobrok fákon, forrásoknál való elhelyezésének szokása virágkorát a barokk korban élte, de a gyakorlat már a középkor vége óta megtalálható, így nem zárhatjuk ki a lehetőségét, hogy némely legenda, melynek történeti magját nem lehet bizonyítani, középkori gyökerekre nyúlik vissza.<sup>21</sup> A kultusz tárgy fához, forráshoz,

<sup>21</sup> Brückner, W. 1979. 46–58. A Dózsa György kivégzésének helyén történt csodás eseményekről és a fára akasztott Mária-képről: Márki S. 1913. 483.



kúthoz történő visszatérésének motívumában különösen jól látható, hogy ezek a természeti tárgyak egykor valóban fontos szerepet játszottak a kultuszban, s hogy egyházi részről tudatosan törekedtek integrálásukra (pl. beépítették őket a templomtérbe).

A kora középkori eredetű megsértett kegykép motívuma tulajdonképpen önálló legendatípus, amelynek a nemzetközi kutatás számos variáncscsoportját ismeri. A motívumnak különösen a határvidékeken gyakori előfordulása, „tettes”-ként más vallásúak és más nemzetiségűek (nálunk elsősorban törökök és protestánsok) szerepeltetése egyrészt mutatja a típus vallási és nemzeti elhárító funkcióját, másrészt felhívja a figyelmet az esetleg mögötte álló történeti valóság felderítésére.<sup>22</sup> A legtöbb motívum átlag alatti előfordulással a viszonylag ritka motívumok közé számít, ami jól mutatja egyrészt a motívumkincs gazdagságát, másrészt azt a tendenciát, hogy a különböző kegyhelyekhez kapcsolódó eredetlegendák többségénél néhány motívum újra meg újra ismétlődik.

Ez utóbbi megfigyelést támasztja alá a motívumok összekapcsolódásának a motívumok (tagok) száma szerinti vizsgálata.<sup>23</sup> Az egytagú motívumok mellett legjellemzőbb a kéttagú motívumkapcsolat, ennél kevesebb a háromtagú kapcsolatok száma, néhányszor fordul elő a négy- és öttagú kapcsolat, az ennél többtagú motívumkapcsolatok száma pedig elenyésző. Jelentős számú új legendamotívum a kéttagú kapcsolatokban fordul elő, ehhez viszonyítva a háromtagú kapcsolatok kettő, a négytagú kapcsolatok csak egy új motívumot tartalmaznak, a magasabb számú kapcsolatok pedig már nem tartalmaznak új motívumokat. Ebből következik, hogy az egy-egy kegyhelyhez kapcsolódó legendaanyag bővülése nem elsősorban új motívumok felhasználásával, hanem másból is előforduló elemek halmozó alkalmazásával történik.

Ha azt vizsgáljuk, hogy egy búcsújáráshelyhez hány legendamotívum kapcsolódik, s hogy ezek a motívumok milyen típusú és milyen gyakran előforduló kombinációs mintákat hoznak létre, nemcsak az egyes legendamotívumok kapcsolódási képességére (affinitására) és a motívumsémák gyakoriságára derül fény, hanem arra is, hogy az eredetlegendák milyen törvényszerűségek szerint szerkesztődnek. Az egy kegyhelyhez kapcsolódó különböző legendaváltozatokat figyelmen kívül hagyva különösen gyakori motívumkapcsolatnak számít a török motívum előfordulása a protestáns, az épen maradás, és az elrejtés motívummal, valamint a forrás-, kút-motívum kapcsolata a fa- és a csodás gyógyulás (menekülés) motívummal. Közepesen gyakori motívumkapcsolat a török motívum összefüggése az égi szállítás, a forrás-, kút- és a csodás gyógyulás-motívummal, a protestánsmotívum előfordulása az épen maradás és az elrejtés motívumával, a famotívum kapcsolata a látomás-, jelenés- és a csodás gyógyulás (megmenekülés) motívummal, a csodás gyógyulás (megmenekülés) motívum megjelenése a fogadalom- és az álommotívummal. Emellett ugyancsak közepesen gyakorinak számít a pestis és a fogadalom, a csodás megtalálás és a forrás, kút, valamint a forrás, kút és az elrejtés motívumok összekapcsolódása. A fennmaradó motívumok közül nem vagy csupán nagyon kis mértékben kapcsolódik más motívumhoz a középkori legendás történeti esemény és a sírás motívuma. A legendaanyag történeti rétegeinek és a változatoknak a figyelmen kívül hagyása miatt mindezek a megfigyelések hangsúlyozottan csupán ideiglenes jellegűek, amelyeket a további mikroelemzések szükségképpen kiegészítenek, illetve módosítanak majd.

Az eredetlegendák mellett egy búcsújáró kultusz földrajzát és dinamikáját a legbiztosabban az mutatja, hogy egy hely milyen távolságból vonzza a zarándokokat. A vonzáskörzet tekintetében számottevő különbség figyelhető meg a búcsújáráshelyek között, s ezek a különbségek többféle okra vezethetők vissza. Egy kegyhely vonzáskörzetének kialakulása szoros összefüggésben van egyrészt különböző egyházi tényezőkkel: így az adott helyet gondozó intézménnyel, a szűkebb és tágabb környezetben folyó pasztorációs tevékenységgel, a terület vallási ellátottságával és felekezeti összetételével, a búcsújáráshelyek sűrűségével, másrészt olyan általános történeti-társadalmi-kulturális összetevőkkel, mint például a földrajzi adottságok, a településszerkezet, a település- és útvonalhálózat, valamint a népsűrűség. A vonzáskörzet szempontjából a búcsújáráshelyek több típusba oszthatók, amelyek tá-

<sup>22</sup> Kretzenbacher, L. 1977.; Brückner, W. 1979. 77–89.

<sup>23</sup> Az ír mesekatalógus alapján a mesetípusok összekapcsolódásáról végez vizsgálatokat, s az elemi folklórmotívumok hasonló elemzésének szükségére hívja fel a figyelmet Voigt V. 1972. 211–237. A megsértett kegykép motívum ausztriai elterjedését statisztikai eszközökkel vizsgálja Herrmann, G. 1974.

volról sem egyneműek, s amelyek között további átmeneti formák húzódnak.<sup>24</sup> Ebben a vizsgálatban három fő típust alkalmaztunk, mivel ennél finomabb megkülönböztetést az eddigi szakirodalom a legtöbb búcsújáráshely esetében nem tesz lehetővé. Ennek megfelelően a búcsújáráshelyeket lokális, regionális és nemzetközi vonzáskörzettel rendelkező csoportokba soroltuk. Ez a felosztás természetesen nem lehet tekintettel az egyes kegyhelyek vonzáskörzetének időbeli változására, s rendszerint a legfejlettebb állapotot veszi alapul.

Az ismert vonzáskörzettel rendelkező búcsújáráshelyeknek valamivel több mint a fele ( $62 = 56,4\%$ ) a regionális csoportba tartozik, a lokális vonzáskörű helyek száma ennél jóval kevesebb ( $43 = 38,2\%$ ), a nemzetközi vonzáskörzettel rendelkező helyek közé pedig mindössze hat búcsújáráshely sorolható ( $5,4\%$ ). A különböző típusok területi arányát vizsgálva a lokális helyek némi túlsúlya a nagy kegyhelysűrűségű Nyugat-Dunántúltra, valamint Felső-Magyarországra jellemző, az ország többi területén a regionális vonzáskörű helyek vannak jelentős többségben, nemzetközi vonzáskörrel rendelkező hellyel pedig csak a Dunántúlon, itt is elsősorban a Nyugat-Dunántúlon és Felső-Magyarországon találkozunk. Ez egyben azt mutatja, hogy a Dunántúl és Felső-Magyarország az a terület, ahol mind a három típusba tartozó kegyhely megtalálható. A nemzetközi vonzáskörű búcsújáráshelyek kivétel nélkül az országhatárokhöz viszonylag közeleli, az érintkező országok lakosságával meg egyező etnikummal erősen kevert etnikumú területeken található, ami mutatja ezeknek a helyeknek a különböző etnikumok összekapcsolásában, a köztük lévő kulturális csere alkalmainak megteremtésében játszott szerepét. A különböző típusok időbeli megoszlása szerint a lokális vonzáskörzettel rendelkező helyek többségének kialakulása valamivel megelőzi a regionális vonzáskörű helyek jelentős részének létrejöttét: míg az előbbi csúcspontja 1680–1700, az utóbbié 1690–1720 közé esik, ezt követően mindkét típus kisebb-nagyobb ingadozással fokozatosan csökken. A nemzetközi vonzáskörzettel rendelkező helyek közül négy a 17. században, kettő pedig a 18. század első felében jön létre. Mindezek az adatok nem magyarázhatók csupán egyetlen tényezővel, s ezért az egyes búcsújáráshelyek kultuszdinamikájának részletes vizsgálata után további értelmezésre szorulnak.

Kísérletképpen megvizsgáltuk a vonzáskörzetek és a kegyhelyeket gondozó egyházi intézmények, valamint a kegyhelyekhez kapcsolódó településtípusok és a kegyhelyek településhez viszonyított elhelyezkedése közti kapcsolatot. Az így kapott kép egyrészt országos viszonylatban aláhúzza az obszerváns ferencesek és a világi papi gondozás jelentőségét, mivel a legtöbb regionális vonzáskörű helyet ők látták el, amihez a ferenceseknél két nemzetközi vonzáskörű hely is járul. Másrészt valamelyest gyengíti a jezsuiták és a pálosok szerepét, mivel náluk a lokális vonzáskörű helyek száma meghaladja a regionális vonzáskörűekét, emellett azonban a pálosok két nemzetközi vonzáskörű búcsújáráshellyel is rendelkeztek. A kegyhelyek vonzáskörzetének és a hozzájuk kapcsolódó településtípusoknak (falu-város), illetve a kegyhelyek településhez viszonyított elhelyezkedésének összevetése azt mutatja, hogy tájanként kisebb-nagyobb eltéréssel egyrészt a vonzáskörzetek nagysága fordítottan arányos a településtípus nagyságával, másrészt hogy a lokális és regionális vonzáskörű helyek többsége egyaránt a településen kívül helyezkedik el, s csak a nemzetközi vonzáskörű helyeknél figyelhető meg a településen belüli (kivétel nélkül faluhoz kapcsolódó) kegyhelyek némi túlsúlya. Korábban a kegyhelyek gondozását, a hozzájuk kapcsolódó településtípust és a kegyhelyek településhez viszonyított elhelyezkedését a búcsújárási kultusz intézményesülési szintjének egyfajta mutatóiként értelmeztük, így most levonhatjuk a következtetést, hogy a fokozottabb mértékben intézményesült kegyhelyek néhány kivétellel nagyobb vonzáskörzetre tudtak szert tenni, ami egyben mutatja a kultusz intézményesülési szintje és dinamikája közti szoros összefüggést.

A barokk kori zárandoklatok dinamikájában a legnagyobb változás az 1770-es, 1780-as években következik be. A szórványos mikrovizsgálatokon kívül<sup>25</sup> ezt tükrözi egyrészt az eddig bemutatott jellemző vonások időbeli alakulása, így mindenekelőtt az új kegyhelyek kialakulásának erre az időszakra erősen csökkenő tendenciája, másrészt azoknak az egyházpolitikai intézkedéseknek a hatása, amelyek közvetlenül vagy közvetve a búcsújáráshelyek jelentős részének hosszabb-rövidebb ideig tartó hanyatlását eredményezik. A közvetett intézkedések a búcsújáráshelyeket gondozó szerzetesren-

<sup>24</sup> Ebből a szempontból az irodalomban számos különféle tipizálási kísérlet található, így pl. Gugitz, G. 1955–1958.; Turner, V. and E. 1978. 238–239.

<sup>25</sup> Pásztor L. 1943.; Tüskés G.-Knapp É. 1982.

dek felosztatását jelentik, a közvetlen intézkedések pedig egy-egy búcsújáróhely bezáratására, valamint a zárándoklatok általános korlátozására vonatkoznak. A jezsuita rend 1773-as felosztatása a kultuszban még nem jelentett igazi törést, mivel az általuk gondozott búcsújáróhelyek nagy részének ellátását más szerzetesrendek (így pl. Kolozsvár: piaristák), illetve világi papok veszik át. Ugyaneben az időben azonban megjelennek az első közvetlen korlátozó intézkedések: így például a bécsieknek 1770-ben császári rendelet tiltja, hogy Ausztrián kívüli kegyhelyekre zárándokoljanak, egy 1774-ben kiadott rendelet szerint pedig az egy napnál tovább tartó zárándoklatok közül csak azok maradhatnak meg, amelyek bizonyíthatóan fogadalomra mennek vissza.<sup>26</sup> A nagy változást a szerzetesrendek többségének II. József-féle eltörlése hozta, mivel a búcsújáróhelyeket gondozó szerzetesrendek többsége a felosztatott rendek között volt. Konkrét intézkedésről ugyan csak a búcsújáróhelyek egy részénél tudunk, de ha ezeket az adatokat az itt szereplő rendek által ellátott összes búcsújáróhelyre kivetítjük, elénk tárul a 18. század 80-as éveiben bekövetkezett radikális változás képe. Eszerint a rendek eltörlése rövidebb-hosszabb ideig gondozók nélkül hagyta a pálosok, trinitáriusok, szerviták, bencések, Ágoston-rendiek, nazarénus remeték által ellátott kegyhelyeket, valamint a ferencesek által gondozott helyek egy részét, s a remeteségek megszüntetése további néhány búcsújáróhely gondozók nélkül maradását eredményezte. Csak néhány alkalommal fordul elő, hogy a felosztatott szerzetesek világi papként a kegyhelyen maradhatnak, vagy hogy helyükre másik rend tagjai kerülnek. Ezenkívül tiltó intézkedésről, a kultusz tárgyak vagy öltözetük eltávolításáról tudunk több világi papi gondozásban részesülő búcsújáróhelynél, valamint néhány kegyhelyhez kapcsolódó vallásos társulattal kapcsolatban is. Mindezek az adatok arra engednek következtetni, hogy a búcsújáróhelyek 70–80%-ának egyházi ellátásában kisebb-nagyobb törés állt be, s hogy a fennmaradó helyeken is a kultusz jelentős csökkenésével számolhatunk. Számításba véve, hogy a szerzetesrendek egy részének visszaállítása majd csak évek vagy évtizedek múlva következik be, s hogy a szerzetesi gondozók nélkül maradt helyeken a világi papi ellátás megszervezése (a plébániává alakulás) is sokszor évekbe került, a világi gondozású búcsújáróhelyeken nagyobb lehetőség volt a zárándoklatok fennmaradására. A barokk kori búcsújáróhelyek egy része a 19. században már nem élelt újjá, ugyanakkor számos helyen a kultusz legtöbbször egyházi kezdeményezésre rövidebb-hosszabb idő után ismét felújult. Ez azonban csak ritkán történik a régi intenzitással és tartalommal, s többnyire már a vallási és társadalmi élet más területein is megfigyelhető új áramlatok kifejezése. Ezeknek a kérdéseknek a vizsgálata már túlvezet az előzetes áttekintés keretein.

<sup>26</sup> Pásztor L. 1943. 36.

# Irodalom

Balogh, Augustus Florianus

1872 *Beatissima Virgo Maria Mater Dei, qua Regina et Patrona Hungariorum*. Agriae

Bálint Sándor

1943 *Sacra Hungaria. Tanulmányok a magyar vallásos népelet köréből*. Budapest

Brückner, Wolfgang

1970 *Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung*. In: *Volkskultur und Geschichte*. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag. 384–424. Berlin

1978 *Gnadenbild und Legende. Kultwandel in Dimbach*. Würzburg

1979 *Maria Buchen. Eine fränkische Wallfahrt*. Würzburg

Döring, A.–Dünninger, H.–Metten, R.–Schopf, H.

1982 *Kurzkataloge der volkstümlichen Andachtsstätten der Erzdiözese Freiburg und der Diözesen Limburg, Mainz, Rottenburg-Stuttgart und Speyer*. Würzburg

Dünninger, Hans

1981 *Zur Geschichte der barocken Wallfahrt im deutschen Südwesten*. In: *Barock in Baden-Württemberg*. Schloss Bruchsal vom 27. Juni bis 25. Oktober 1981. Bd. 2. 409–416.

1984 *Wahres Abbild. Bildwallfahrt und Gnadenbildkopie*. In: Kriss-Rettenbeck, L.–Möhler, G.: *Wallfahrt kennt keine Grenzen*. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München. 274–283. München–Zürich

Eszterházy Pál

1690 *Az egész világon levő csudálatos Boldogságos Szűz Képeinek Rövideden föl tet Eredeti...* Nagyszombat

1696 *Mennyei korona... az az Az egész Világon levő Csudálatos Boldogságos Szűz Képeinek rövideden föl tet Eredeti...* Nagyszombat

Grabner, Elfriede

1972 *Maria vom guten Rat. Ikonographie, Legende und Verehrung eines italienischen Kultbildes*. In: *Volkskunde. Fakten und Analysen*. Festgabe für Leopold Schmidt. 327–338. Wien

Gugitz, G.

1955–1958 *Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch*. 5 Bde. Wien

Herrmann, Gisela

1974 *Das Frevelmotiv in den österreichischen Kulterzählungen*. Frankfurt/M.

Jánosi Gyula

1939 *Barokk búcsújáráshelyeink táji vonásai*. Budapest

Jordánszky Elek

1836 *Magyarországban, s az ahhoz tartozó Részekben lévő boldogságos Szűz Mária kegyelem Képeinek rövid leírása*. Posen

Kósa László–Filep Antal

1978 *A magyar nép táji-történeti tagolódása*. Budapest

Kretzenbacher, L.

1977 *Das verletzte Kultbild. Voraussetzungen, Zeitschichten und Aussagewandel eines abendländischen Legendentypus*. München

Kunt Ernő–Szabadfalvi József–Viga Gyula (szerk.)

1984 *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon*. Miskolc

Márki Sándor

1913 *Dósa György*. Budapest

Paládi-Kovács Attila

1980 *Néprajzi csoportok kutatási módszerei*. Budapest



Pásztor Lajos

1943 *A máriavölgyi kegyhely a XVII-XVIII. században.* Budapest

Radocsay Dénes

1955 *A középkori Magyarország táblaképei.* Budapest

1967 *A középkori Magyarország faszobrai.* Budapest

Szilárdfy Zoltán

1979 *Kegyképtípusok a pestisjárványok történetében.* Orvostörténeti Közlemények Suppl. 11-12. 207-236.

Szilárdfy Zoltán-Tüskés Gábor-Knapp Éva

1987 *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások magyarországi búcsújáráshelyekről.* Budapest

Turner, V. and E.

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives.* New York

Tüskés Gábor

1985 *A barokk kori magyarországi búcsújáráshelyek katalógusa.* (Kézirat.)

Tüskés Gábor-Knapp Éva

1982 *Egy dunántúli búcsújáráshely a XVIII. században. (A homokkomáromi mirákulumos könyv tanulmányai 1751-1786.)* Ethnographia XCIII. 269-291.

Voigt Vilmos

1972 *A folklór alkotások elemzése.* Budapest