

Smid, Bernadett

## **Priests, books and the devil. Practices of Exorcism in Early Modern Catalonia. (The case of father Pere Amich)<sup>1</sup>**

### Abstract

During the religious renewal and Catholic Reform, Catholic authorities paid greater attention to separating the spheres of illicit folk magic, illicit and licit church-magical practices. They tried to eradicate or reform the criticized patterns. These renewal efforts can also be traced in the Spanish demonological treatises from the 16<sup>th</sup> Century.

The reform-minded Pedro Ciruelo, great defender of catholic orthodoxy and the Franciscan friar, Martín de Castañega, both formulated the objectionable elements they found in contemporary exorcist practices. Of the two treatises, Ciruelo's work gained greater popularity. Even a hundred and ten years after its first appearance in 1530, it served as a guideline among clergy to decide where the line was between permitted and prohibited religious routines. Ciruelo's treatise also reveals that in addition to the digressions of the priests authorized to exorcise, the practices of lay exorcists (and the so called „spirit extractors”) were also a matter of concern for the Church.

Looking at the statistics on superstition trials of the Inquisition of the Court of Barcelona, it is striking that in early modern times repression was more prevalent against man than in other Spanish courts. The proportion of ecclesiastical persons, especially the secular clergy is outstanding among them.

In connection with my previous inquisition researches, in this paper I would like to present a trial that took place in 1637. This source documents the exorcist practice of the Catalan Father Pere Amich in Tàrraga. The aim of my paper is to present an ordinary exorcism against *maleficium*, and beside that the unorthodox readings and manuscript texts the Father's ritual consisted of in practice. This paper also explain the ritual elements, objects and system of gestures having been used in his healing acts in order to shed more light on the early modern practice of using different manuals and effective texts for exorcism in accordance with the local needs.

This extended case study helps to understand the stratification and diversity of the ritual texts, the importance of exorcism as ordinary healing act against a disease believed to be of harmful magical origin, their magical elements in the early modern Catalonia, their connections with the Italian exorcismal literature, and last but not least, the possible role of Saint Cyprian's prayer in the exorcism ritual in the north-eastern part of the Iberian Peninsula.

\*\*\*

### **Pere Amich inkvizíciós pere**

1637 tavaszán egy 30 éves katalán pap, Pere Amich állt a Barcelonai Szent Törvényszéken az inkvizítor előtt.<sup>2</sup> A solsonai püspökséghez tartozó Tàrraga településén élt és teljesített szolgálatot mint mercedárius szerzetes, a *Mercé (Nuestra Señora de la Merced)*, vagyis a Fogolykiváltó Boldogasszonynak szentelt konventben.<sup>3</sup> Négy nő és három férfi tett tanúvallomást ellene: a vádak szerint nyilvánosan gyógyított varázslás, rontás útján szerzett betegségeket.

1 Jelen tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

2 AHN, Inq. Lib. 734, 131v–132v. (22. eset)

3 A mercedáriusok vagy noleszkóiak eredetileg egy laikus lovagi közösség a muzulmánok rabságába került keresztények kiváltására Dél-Spanyolországban és Észak-Afrikában. A mercedáriusok mendikáns rendjét Nolaszkói Szent Péter alapította 1218-ban, Barcelonában, akit látomásában Szűz Mária egy fogolykiváltó rend alapítására biztatott. A trinitáriusokhoz hasonlóan külön fogadalmat tettek a fogolykiváltásra, amihez a váltságdíjat a belépők vagyonának eladásából, adományokból és koldulásból biztosították és segítették őket az újrakezdésben. A kiváltottakat ünnepélyes körmenetben vitték haza. A 14. századig az Ibériai-félszigeten, Dél-Franciaországban és Szardínia szigetén, a 15. században a Nápolyi Királyságban és Szicíliában tevékenykedtek. A becslések szerint

Olyan szülők és felnőttek fordultak hozzá a gyógyulás reményében, akik a gyerekeik vagy maguk betegségét ártó szándékú varázslásnak (a per összefoglalójában: *hechizo*), rontásnak tulajdonították. A tanúk rendre elmondták, hogy a pácienseknek kilenc egymás utáni napon kellett megjelennie a szerzetes előtt a templomban, aki az egyik kápolnában fogadta őket. Stólat viselt és a kezében egy könyvvel, gyertyafény mellett mondott imákat a gyógyulásukért. A hüvelykujjával időnként keresztet rajzolt a homlokukra, a tenyerükbe és a mellkasukra, néha pedig a gyomorszájuk környékére. Kigombolta a ruhájukat, hogy hozzáférjen a fájó testrészükhöz, majd háromszor keresztet rajzolt a problémás helyre, és megkérdezte, hogy éreznek-e fájdalmat, ha megérinti, miközben ezt mondta: „*Deus, Abraham. Deus Jacob. Deus Israel*”. Ezután imádkozni kezdett, és ezalatt háromszor bekente olajjal a kezelt testrészt. A betegeknek is adott a szentelt olajból későbbi felhasználásra. Ezt a mozzanatot követően néhány beteg elájult. A „megcsináltaknak” (*hechizados*) különféle kézzel írt „papírokat” is adott. Az egyiket annak a szobának az ajtajára kellett kifüggeszteniük, ahol a beteg aludt, a másikat pedig ugyanannak a helyiségnek az ablakára. Az ajtóra szánt cédulán a „*Jesús + Nazarenus + Rex Judeorum*” szavak álltak, közöttük kereszttel. Az ablakra kerülő felíratra egy himnusz részletét másolta: „*Procul recedant somnia, hostemq[ue] nostrum comprime, ne pulluantur corpora.*”

A Legfelső és Általános Inkvizíció Tanácsa (*Consejo de la Suprema y General Inquisición*, vagyis a *La Suprema*) számára készült hivatalos ügyjelentésben (*relación de causas*) olvasható, hogy a papnak voltak különböző kéziratos füzetek („*quadernillos*”) is, amelyekben különböző imák és receptek szerepeltek. Ezeket a Szent Törvényszék lefoglalta, és 1637. április 23-án az inkvizíciós kvalifikátorok azt a teológiailag megfontolt határozatot hozták, hogy ezeket a dokumentumokat el kell kobozni. Egyúttal felszólították a Szent Törvényszéket, hogy indítson eljárást a használójuk és tulajdonosuk ellen, mert bizonyítják, hogy a szerzetes varázsló, aki implicit vagy explicit paktumot kötött az ördöggel. Ezekkel a vádakkal indult Pere Amich ellen az inkvizíciós eljárás, börtönként pedig a saját konventjét jelölték ki.

Az inkvizíciós eljárásrend alapján a vádlottal mindig csak a per előrehaladott szakaszában ismertették magát a vádat. A bebörtönzés után az ügymenetben a szokásos három előzetes kihallgatás és figyelmeztetés (*amonestación*) következett. Az elsőre Pere Amich esetében rögtön a bebörtönzés utáni napon, május 27-én került sor, hiszen mindháromat meg kellett tartani a letartóztatástól számított tíz napon belül. A kihallgatások rendszerint úgy kezdődtek, hogy az inkvizítor az asztala elé ültette a foglyot, akitől minden előzetes tájékoztatás nélkül megkérdezte, hogy tudja vagy sejt-e, miért áll a Szent Törvényszék előtt. Az atya nem értetlenkedett. A bevett formula szerint elmondták neki is a kihallgatás során, hogy a per korai szakaszában tett vallomás esetén enyhébb ítéletre számíthat. Úgy gondolhatta, jobb, ha valóban a dolgok elé megy, mert a kérdésre egyből azt felelte, hogy szerinte azért kerülhetett az inkvizíció elé, mert betegeket gyógyított ördögűzések segítségével. A vallomásban azt is leszögezte, hogy mindezt az előírt és engedélyezett módon tette. Elmondta, hogyan zajlottak ezek a gyógyító alkalmak: miután a beteggel bement a kápolnába, először keresztet vetett, majd a négy evangéliumot mondta: Elsőként az *In principio erat verbum-ot*, azután a *Missus est-et*, harmadikként a *Cum natus esset Jesus-t*, negyedikként pedig a *Recumbentibus-t*. Végezetül egy kéziratos könyvből felolvasta Szent Ciprián imáját. Ezt a tárregai inkvizíciós biztos (*comisario*) elkobozta tőle. Bevallása szerint az egész füzetben az ő kézírása található, és a szövegeket szóról szóra egy nyomtatott kiadványból másolta. A forrásként megnevezett könyv címének olvasásakor szinte láthatjuk magunk előtt, ahogy az ügyről szóló összefoglalót sietősen lejegyző írnok tolla megáll a levegőben. Elbizonytalanodik a cím hallatán, és a papírra veti az első szót, amelyet érthetett: *Complementum*, majd a másodikat: *Martini*, végül a harmadikat: *exorcista*. Lehetséges, hogy az ügyjelentést másoló írnok már a hibás címet másolta le, hiszen a könyv címe valójában nem ez. A vallomásban Pere Amich testvér a milánói ördögűző, Zacaria Visconti *Complementum artis*

hozzávetőlegesen 100.000 rabszolgát szabadítottak ki. Egy mercedárius atya Kolombusszal tartott a második útján, és a 16. század elejére Latin-Amerika lett a rend tevékenységének fő területe.

*exorcisticae* című kézikönyvére hivatkozott. A kihallgatások során azt is elárulta, hogy ezt a manuált az egyik rendtársától, Gabriel Segarra testvértől kapta kölcsön.

Az olaj szentelését a vallomás szerint a híres ferences ördögűző, Girolamo Menghi *Flagellum Daemonum* című manuáljának segítségével végezte, máskor pedig – mint ő maga mondta – a *Rituale Romanum* alapján járt el. Szintén megáldotta a betegek hajlékát szentelt tömjénnel, a *Flagellum Daemonum* egyik „benedikcióját” követve. Ekkor adott a betegeknek egy *nóminát*, vagyis démonűző kártyát is, amit ő írt, és az állt rajta, hogy „*Jesus Nazareus Rex Judeorum*”. A cédulát azzal a szándékkal írta, hogy tegyék a beteg szobájának ajtajába vagy ablakába, hogy ne tudjon behatolni a házba egyetlen rossz szellem sem. A fejevéhez rendszerint egy másik kéziratos cédulát készített, amelyen a már említett „*Procul recedant somnia...*” szövegrészlete állt. Egyes betegek számára rutát szentelt a *Flagellum daemonum* „benedikciója” alapján, megáldotta a kenyeret, a bort és a vizet, hogy egyenek és igyanak belőle a betegek, így segítve a gyógyulásukat. Az ördögűzéseket Tárregában és a szomszédos Verdúban végezte. Vallomásában egy másik papot is megemlített, valamint a betegek közül egy nőt, Lluisa Planát. Elmondása szerint olyan gyerekeket és felnőtteket gyógyított, akik rontás áldozatai voltak, ahogy azt a *Flagellum* és a *Malleus maleficarum* alapján meg tudta állapítani. A nők, férfiak és gyerekek gyógyításában a szegények iránti karitás vezérelte. Június 2-án volt az atya harmadik kihallgatása, 10-én pedig megszületett ügyében az ítélet. Eszerint szigorúan megfeddték és utasították, hogy többé ne gyógyítson ilyen módon, a legközelebbi inkvizíciós biztos pedig vigye el a törvényszéknek azt a könyvet, amiből másolta az általa alkalmazott ördögűző szövegeket, főként Szent Ciprián imáját.

Az esetet áttekintve az olvasóban felmerülhet a kérdés, hogy miért minősítette babonás cselekedetnek Pere Amich ördögűzéseit az inkvizíció, ha egyszer a korban népszerű és bevett exorcista könyveket használt? Miért kobozták el ezeket tőle?

Az ördögűzéseiről fennmaradt inkvizíciós forrás – típusából adódóan – szűkszavú és sematikus. Alig három folián foglalja össze a tevékenységét. Az ügyjelentéseknek (*relaciones de causas*)<sup>4</sup>, vagyis egy olyan dokumentumnak a része, amelyet a lokális, kerületi törvényszékek inkvizítorai küldtek éves rendszerességgel az Inkvizíció Legfelsőbb tanácsának, hogy tájékoztassák a központi szervet az aktuálisan lezajlott perekről, tömören összefoglalva az ügy, tanúvallomások és a vádlott kihallgatásainak tartalmi elemeit, kitérve az ítéletre. Mivel formai útmutatót a különböző törvényszékek nem kaptak az elkészítés javasolt módjáról, ezek a beszámolók változó terjedelműek és részletességűek. Szerencsés esetben ott áll mögöttük a részletes peranyag és a hozzá kapcsolódó hivatalos levelezés is. Erről az esetről azonban hosszabb dokumentáció nem maradt fenn, csupán ez az elnagyolt, távolról készült „árnyékrajz”. Megsejthetünk-e a valós gyakorlatot az árnyékrajz mögött megbúvó modellről? Láthatjuk-e felvillanni néhány vonását? Vagy csak egy arc elé tartott, védekező tenyér vetülete tárul elénk? Mivel pótolhatjuk az el nem hangzott részleteket? Megérthetjük-e a forrás holtterébe eső történéseket máshonnan származó adatokkal? Ez a tanulmány erre tesz kísérletet. Egy 1637-ben lezajlott katalán inkvizíciós per horizontális elemzését tűztem ki célként a korszakból ismert egyéb források, egyházi-hatalmi törekvéseket dokumentáló írások, valamint hasonló ördögűzés esetek bevonásával.<sup>5</sup> Ilyen módon pedig nem egy eset egyediségéről és megismételhetetlenségéről, hanem a mögötte létező gondolati struktúrák és kulturális praxisok metszéspontjairól szeretnék számot adni.

## Az exorcizmus mint „hétköznapi” gyógyító cselekmény

Pere Amich nem tartott látványos, teátrális, dramatizált, hírhedt ördögűzéseket, amelyekre a tomista humanista Pedro Ciruelo olyan élesen rádörrent a 100 évvel korábban megjelent, *Reprobación de las supersticiones y hecicerías...* című démonológiai kézikönyvében. Pere testvér esete nem ment szenzációszámba, és nem is volt egyedülálló a 17. század második harmadában a Katalóniai

4 A forrástípusról az első tudományos beszámolók egyike: Henningsen 1977.

5 Megállapításaim földrajzi és történeti érvényességét minden esetben jelzem. A példaként felhozott, földrajzilag távolabb eső párhuzamokat nem formai jegek alapján, hanem funkcionális egyezések okán mutatom be.

Hercegségben. Egy szerzetes, aki többi társához hasonló könyveket olvasott, ugyanazokat a szövegeket másolta, és hozzájuk hasonló helyzetekkel találkozhatott, amikor a hívek körében ördögűzéseket végzett.

Ha szemügyre vesszük Jaime Contreras és Gustav Henningsen 44.000 pert tartalmazó adatbázisából<sup>6</sup> nyert statisztikai adatokat, akkor kiderül, hogy 1615 és 1700 között nemcsak a katalán területen, hanem az egész Spanyol Monarchia területén, vagyis minden kerületi törvényszéken jelentősen nőtt a *babonaság* miatt indított perek száma, leszámítva a Logroñói Törvényszéket, ahol néhány évvel azelőtt zajlott le a nagy zugarramurdi boszorkányper.<sup>7</sup> A barcelonai törvényszéken az egész monarchiát tekintve magas volt a babonaperek száma.<sup>8</sup> Mi lehet az oka ennek a számbeli növekedésnek? Állhat a háttérben valamiféle hirtelen mentalitásbeli változás vagy inkább az ügykezelés újdonságainak tudható be a kiugró számadat? Gunnar Knutsen szerint elképzelhető, hogy azokat a triviális hitbeli eseteket, amelyeket a Szent Törvényszék korábban az inkvizítori vizitációk alkalmával megoldott, a 17. század elejétől alaposabb vizsgálat alá vetették, és részben emiatt is nöhetett meg szignifikánsan a babonaperek száma.<sup>9</sup>

A kora újkori barcelonai Szent Törvényszék *superstitio* miatt lezajlott pereinek statisztikai adatait szemlélve az is feltűnő, hogy a kora újkorban a represszió nagyobb arányban irányult a férfiakra, mint más spanyol törvényszékek esetében.<sup>10</sup> Juan Blázquez Miguel kora újkort is felölelő adatai szerint 76,5%-os arányban, 4161 perben, 1487 és 1820 között).<sup>11</sup> Közülük kiemelkedő az egyházi személyek száma<sup>12</sup>, azon belül pedig a szekuláris alsópapság aránya.<sup>13</sup> Körükben a szexuális visszaélések (*solicitudión*)<sup>14</sup> ügye mellett gyakori volt az engedély nélkül végzett exorcizmus, a papok jellemzően babonaság, ördögsvöetség vádjával kerültek az ítélszék elé. Két kulturális réteg közötti mediátorok

6 Az adatbázisban csak az utókor számára fennmaradt hitbeli ügyjelentésekből (*relaciones de causas de fe*) ismert esetek szerepelnek, de a számok nagyságrendileg utalnak a lezajlott perek számára, ahogy ezt több adatbázis összevetéséből láthatjuk. Vö. Contreras, Jaime – Henningsen, Gustav 1986: 100-129.

7 Gustav Henningsen és Jaime Contreras adatbázisának ötletéből kiindulva valósította meg a barcelonai és a valenciai törvényszék babonapereinek összevetését Gunnar W. Knutsen. A perek számát az első esetben az ügyjelentések adják, a másodikban Knutsen egyéb forráscsoportokat is bevont a vizsgálatba. Míg Henningsenék 3047 perből 264 babonás esetet írtak össze, Knutsen 1539 és 1691 közötti időszakra vonatkozóan 287 babonapert talált a Barcelonai Törvényszék iratai között, 3197 perből. A záró dátum természetesen nem jelenti azt, hogy a 18. században ne lettek volna babonaperek, csupán arról van szó, hogy az 1700 utáni perekről más kritériumok alapján készültek a jelentések, nem éves, hanem havi bontásban, és nehezebben kezelhetőek, mert különálló levelekben találhatóak. További források bevonásával a perek száma várhatóan magasabb lenne, Knutsen adatbázisa nem tartalmaz minden pert. Knutsen, Gunnar W. 2009: 73-74. Az adatokat összeállító szerzők eredményei nem ugyanarról az időintervallumról készültek, így nehezen összevethetőek. Juan Blázquez Miguel adatai hosszabb időszakokra, az 1487-1820 közötti évekre vonatkoznak, 5424 perből a Barcelonai Törvényszéken ez idő alatt az ügyek 7,8-át tették ki a babonaperek (425 eset). Blázquez Miguel, Juan 1990: 344. Ez utóbbi szerző részletes katalógust állított össze, amelyben vádtípusok alapján, éves bontásban, a vádlott származási helyének feltüntetésével, valamint az ítélet típusával együtt közli a Barcelonai inkvizíciós Törvényszék inkvizíciós pereit. Blázquez Miguel, Juan 1990b.

8 Blázquez Miguel, Juan 1990: 279.

9 Ez az elmélet egybevág a kerületi vizitációk csökkenésével és azzal is, hogy a boszorkánypererek ekkor inkább a világi törvényszékeken zajlottak, és nem az inkvizíció babonapereinek számát növelték. Knutsen, Gunnar W. 2009: 78. A barcelonai törvényszéket illetően Contreras és Henningsen, az inkvizíciós ügyjelentések alapján összeállított adatainak értelmében 1560 és 1614 között 74 babonapert említenek, míg 1615 és 1700 között 189-et.

10 Gunnar Knutsen az ügyjelentések forrástípusa alapján 1478 és 1700 közötti adatokból a nők és férfiak arányát 51-49%-ra teszi, ami szintén bizonyítja a férfiak magas arányát Európa többi részéhez képest. Ha a boszorkányperereket nem számítjuk bele a statisztikába, akkor a varázslásra vonatkozó perek aránya a Barcelonai Törvényszéken eléri az 57%-ot.

11 Blázquez Miguel, Juan 1990: 345. Bár az adatok hosszabb korszakból származnak, nagyságrendileg érvényesek a Henningsen-Contreras, illetve a Knutsen által szabott intervallumra is.

12 A Barcelonai Törvényszéken zajlott a legtöbb per a karmeliták ellen, számarányukat tekintve őket a ferencesek, majd a domonkosok követték, bár utóbbiak kizárólag intellektuális bűnök miatt kerültek a Szent Törvényszék elé. Blázquez Miguel, Juan 1990: 347.

13 Blázquez Miguel adatai alapján, az általa vizsgált korszakban 337 per zajlott papok ellen ezen a törvényszéken.

14 Vö. Blázquez Miguel, Juan 1990: 347. A *solicitudión* a katolikus papok által elkövetett szexuális visszaélés bűne, amelynek során a gyónás közben fennálló intimitást használják ki, kezdve a pap általi megسيمogatástól, egyéb tisztességtelen aktusokig bezárólag.

voltak ők: jól ismerték a parasztok, a kézművesek világát és igényeit, a helyi vallási miliót, személyükben pedig az egyházat képviselték,<sup>15</sup> az egyházi medicina közvetítői is voltak.

Az alsó néprétegekkel fennálló kapcsolatuk egyik alappillére a gyógyítás jelentette. Ahhoz, hogy láthassuk az exorcizmus hétköznapi gyógyításban betöltött szerepét, érdemes kitérni a korszakból ismert a papi, illetve az egyházzal összefüggésbe hozható gyógyító praxisára. Elsőként tekintsük át, mi tartozott a papok és szerzetesek megengedett gyógyító gyakorlatába, legalábbis amiről rendelkezésünkre állnak kora újkori adatok! Az egyszerű áldások, az imák betegek gyógyulása miatt végzett felolvasása és a betegek számára készített „ortodox”, vagyis eretnekséggént értelmezett részleteket, szövegeket, teológiai hibákat nem tartalmazó, kézzel írt *breverlek* alkalmazása bevett gyakorlatnak számított. Az egyház szempontjából az is fontos kérdés volt, hogy a szentelmények otthoni, másodlagos felhasználását mennyire tudják szabályozni. Egészségmegőrzés céljából megengedett volt a kehely és más relikviák mosóvizének használata, akár emberi fogyasztásra, akár a haszonállatok „megáldása céljából”.<sup>16</sup> A spanyol ferences, Martín de Castañega 16. századi traktátusából tudjuk, hogy szokás volt kérni a templomi lámpaolajból, amely egy-egy szent képe vagy a szentségtartó előtt égett, illetve Szent Ferenc sebének mosóvizéből is, ember és haszonállatok gyógyítása céljából.<sup>17</sup> Kora újkori velencei, modenai, bolognai inkvizíciós perek tanúvallomásaiból egyértelműen kiderül az a rutinszerű és az egyház által jóváhagyott gyakorlat, hogy az anyák időközönként, preventív szándékkal, spirituális megerősítés céljából elvitték gyermekeiket a papokhoz, hogy áldják meg őket a kereszt jelével, vagy mondjanak imákat rájuk.<sup>18</sup>

Az egyén és környezete egészségének védelmét szolgáló baj-és betegségelhárító, áldást közvetítő, összehajtogatható, összetekkerhető amulettek, *breverlek*, (*breves*, *nóminas*, *cédulas*) használata is széles körben ismert volt, amelyeken nevek és szövegek, imádságok állhattak.<sup>19</sup> Sokféle célból alkalmazták őket, krízishelyzetek elkerülése, limináris állapotok (például a szülés) megkönnyítése érdekében, betegségek gyógyítására (láz, a száj betegségeinek, fizikai fájdalmak, aranyér vagy például malária okozta lázas állapotok), állatok, növények (fák, szőlő) egészségének biztosítására. Viselésüket a spanyol és spanyol illetőségű, de latin nyelvű démonológiai munkák a 16. századtól szabályozták, hol szigorúbb, hol megengedőbb jelleggel. Ezekben a traktátusokban rendre találunk arról is információt, hogy ájtatos célból engedélyezett a szent, evangéliumi szöveget tartalmazó amulett viselése, amelyen nem állhat semmilyen ábra, kivéve a kereszt jelét.<sup>20</sup> Martín de Azpilcueta y Jaureguizar (Doctor Navarrus)<sup>21</sup>, Szent Ágoston kanonokrendbe tartozó, hosszú életű szerzetes gyónási útmutatójában ugyanez a kitétel áll, kiegészítve azzal, hogy a háborús sebesülés, pestis- vagy víz-, tűz általi hirtelen halál ellen védelmet ígérő *nóminák* hamis illúziót keltenek a használóikban, mert sem természetes úton, sem isteni elrendelés által nem rendelkezhetnek ilyen hatással, következésképpen be kell szüntetni a viselésüket. Aki mégis ilyen amulettet hord, az halálos bünt követ el. A *nóminák* abban az esetben hordhatóak, ha ismert, közérthető neveket tartalmaznak, mint például az evangéliumból, a szentírásból ismert nevek vagy szentek nevei. A kereszt jelén kívül egyéb rajzot, démoni invokációt nem tartalmazhatnak. Azpilcueta lelki tükre szerint nem megengedett az sem, hogy a hordozó anyag minőségétől (általában a kitételek szerint szűz pergamen), az írás jellegétől vagy az elkészítés módjától, a szöveg rögzítésének körülményeitől (például a felkelő nap fényénél vagy az evangélium olvasása közben megírt) vagy az elkészítő személyéhez (szűz hajadon)

15 A 16. századi modenai, bolognai és velencei inkvizíciós perek kapcsán az alsópapság szerepéről és ördögűző pereiről ld. O'Neill, Mary L. 1984: 56.

16 Castañega, Martín de (1529) 2007: 132.

17 Castañega, Martín de (1529) 2007: 132.

18 O'Neil, Mary R, 1984: 60.

19 Későbbi, főként a német nyelvterületről ismert *breverlek*be szentek képei, illetőleg gyógynövények is bekerültek. Pedro Círuelo 16. századi traktátusában utal arra, hogy a spanyol területen gyógynövényeket és egyéb apró tárgyakat is belesomagolnak, figyelve azok alakjára, számára, de mindez hamis illúzió és az egyház által tiltott. Círuelo, Pedro 1628: 123.

20 Castañega, Martín de (1529) 2007. A ferences szerző kitér arra, hogy olyan *nóminát* nem szabad hordani, amelyet nem engedélyezett prelátus vagy előljáró (gobernador de la iglesia). Castañega, Martín de 2007: 132.

21 A hosszú életű (1492-1586) szerzetes, teológus, filozófus, közgazdász nagy befolyással volt korának egyházjogára és etikájára; idézett könyvét a 17. század első negyedében nyolcvanegyszer adták ki.

a breverlek viselői hamis elvárásokat fűzzenek, ahogy a szöveget borító vászontok színétől, minőségétől, anyagától (vászonba, selyembe tekert *nóminák*), az elkészítés módjától (varrás), valamint a csomók számától, megkötésének mikéntjétől sem várható „csodás” hatás.<sup>22</sup> Pedro Ciruelo a *nóminák* kapcsán még ennél is szigorúbb szabályozást sürgetett. A babonákat ostromozó traktátusában az erre vonatkozó rész egy felháborodott felhorkanás a szómágia korabeli populáris formái ellen. Ciruelo kifejtette, hogy – akárcsak a ráolvasások (*ensalmos*) esetében, a szavaknak nem lehet természetes hatása a betegség meggyógyításában, hiszen ebben az esetben a testen kívül történne a gyógyítás, ami nem képzelhető el másképp, csak ördögi vagy isteni segítség igénybevételével. Az első eset valójában ördögidézés, ami miatt a prelátusok, az inkvizíció vagy más világi bíróság elé kellene állni annak, aki ilyennel él, a második pedig bűn, mert szükségtelen csodát kér istentől.<sup>23</sup> Olyan gyógyíthatatlan betegségek esetén, mint a lepra, a vakság, a süketség, a köszvény, az Isteni közbenjáráshoz ájtatos imák, misék és adomány útján kell fohászkodni Ciruelo szerint. A *nóminákkal* kapcsolatos ismereteket tíz merev szabályba foglalta, részletes magyarázatot adva arról, milyen esetben számít bűnnek vagy babonás cselekedetnek a használatuk, milyen hozzájuk fűződő hitelemekben, szövegekben, szavakban, attitűdökben lát kivetnivalót és az elítélendő praxisok helyett más, az egyház által elfogadott eljárásokat javasol.

Az első szabályban a *nóminákkal* kapcsolatos hibákat három típusba sorolta, ezek a tartalmi, formai és a használat során elkövetett tévedések.<sup>24</sup> Tartalmi hibának tartotta, ha a szövegben isten felé nem jó és igazságos kérést fogalmaznak meg, hanem eretnecség, hazugság, istenkáromlás jelenik meg bennük. Formai kivetnivalót talált az érthetetlen betűhalmazok, a „barbár nevek”, az egyház által nem használt nyelvekből származó karakterek, írásjelek használatában, ezért kizárólag a közérthetőséget, a mindenki által ismert vagy a latin nyelven írt cédulákat tartotta elfogadhatónak. A cédulák használatát tekintve pedig a hiábavaló ceremóniákat ítélte el, vagyis annak a szabályozását, hogy melyik nap melyik órájában kell mondani, alkalmazni őket.

A második szabály értelmében az, aki rossz célra használja a *nóminákat*, bűnt követ el. A példákban tudjuk, hogy nemcsak gyógyító, hanem ártó mágia szándékával is születtek cédulák, például bosszú (rontás), vagy szerelmi varázslás céljából, valamint a szerencse, vagy valamilyen idegen javak elnyerésének biztosítására. A személyes balszerencse (vadászbaleset, háborús sérülés, nehéz szülés) elkerülése végett használt cédulát Ciruelo szintén babonáságnak titulálta, és bűnnek számított az is, ha hasonló célból imát vagy ráolvasást (*ensalmo*) mondtak a hívek.

A harmadik számú szabály magyarázatot ad erre a megfontolásra, eszerint még ha jó szándékkal is hord szent szöveget magán az ember, bűnt követ el, ha túlzott, hiú reményt támaszt irányában, és emiatt más emberi és természetes gyógymódokkal nem él. Ezzel a természetes eredetű betegség kezelését elsődlegesen az orvosdoktorra bízva a traktátus szerzője.

A negyedik szabály értelmében szintén bűnt követ el valaki, ha a *nómina* (vagy ráolvasás) alkalmazása mellett a beteg beveszi a természetes gyógyszert, de önmagában a gyógyszerben nem hisz, csak ezek használata mellett.

22 Azpilcueta, Martín de 1545: 53. „Si creyo \* firmemente: y tuvo cierta espera[n]ça en algu[n]a nomina de no ser herido en guerra, o de peste: o de no morir muerte subitanea, o en auga, o fuego, o de ser dichoso co[n] señores. & c. M. Porq[ue] no por su virtud natural, ni por ordenacion divina, las tales nominas pueden obrar tales effectos, y por consiguiente, es vana observacio[n]. Y por esto tales breues, y nominas son reprobadas, y peccan mortalmente los q[ue] las hazen, los que usan dellas: y los q[ue] las aconsejan, segun S. Antoni. M sino son tan simples, y tan poco avisados, q[ue] la ignorancia los escuse./ Si trae breues nomina, y co[n]juraciones al pescueço, sin q[ue] concurren cinco cosas. Que sean no[m]bres conocidos, y entendidos. Que sean sanctos, como los del evangelios, o de la sagrada scriptura, o de algu[n] sancto. Que no aya en [e]llos otro caracter o señal, que el de la cruz. Que no tengan cosa vana, o falsa, o q[ue] pertenezca a la invocacion de demonios. Y q[ue] no se ponga esperança en la manera de escribir, o atar, o q[ue] se escriba en p[er]gamino virgen, o en naciendo el sol, o en qua[n]to se lee el eva[n]gelio, o q[ue] se ha de atar co[n] tantos hilos, o por moça virgen, o q[ue] ninguno lo ha de ver, y cosas semeja[n]tes q[ue] no p[er]tenece a loor d[e] dios n ni a otro effecto natural, o i[n]stituido.”

23 Ciruelo, Pedro 1628: 124.

24 Ciruelo, Pedro 1628: 125-126.

Az ötödik szabály arra hívja fel a figyelmet, hogy hiba – babonaság és hiúság – egy bizonyos szent szöveget tartalmazó *nóminá*ba nagyobb bizalmat vetni, mint másikba, még akkor is, ha ezt a használónak valaki más sugallja.<sup>25</sup>

Ciruelo fellépett a zárt szöveges amulettek használata ellen is. A hatodik szabály értelmében tilos a híveknek a *nóminát* lezárva, bevarrva maguknál hordani, még akkor is, ha szent szavakat tartalmaz. A leírásból kiderül, hogy elterjedt szokás így, amulett-tárgyként, az írás erejébe vetett hittel hordani a szöveges *nóminákat*. Használójuk bízott abban, hogy megszabadul mindennemű bajtól. A tárgy varázserejébe vetett hitet Ciruelo igyekszik az egyéni ájtatosság más formája, a felolvasott imádságként való használat felé eltolni. Mint írja, önmagában az ilyen tárgynak nincs hatása, ezért inkább írják a szöveget a hívek egy néhány lapos, nyitott „könyvbe”, és azt hordják a mellkasukban. Akkor járnak el helyesen, ha abból olvassák fel a szöveget devóció gyanánt, mint ahogy Szent Cecília tette. Így hasznosabb lesz a test és a lélek számára.<sup>26</sup> Különösképpen azoknak javasolja ezt az ájtatossági formát, akik devóciót éreznek Szent János evangéliuma és Szent Atanáz hitvallása, a *Quicu[m]q[ue] vult*, valamint a *Qui habitat* zoltár iránt: a helyes eljárás számukra az, hogy tegyék a mellkasukhoz, csak ne zárt *nómina* formájában.<sup>27</sup>

A hetedik szabály a gyóntatópapok felelősségéről szól, akik az elsődleges segítség az áhítat helytelen formáinak felszámolásában. Ha az egyház és az egyházi bírák néhány hiba felett szemet huny a „vulgáris köznép” körében a *nóminák* használata során, felhívja a gyóntatók figyelmét, hogy ők ne tegyenek így.<sup>28</sup> Nem a bírának a feladata, hogy megszorongassák a népet és így valósuljon meg a vallási edukáció, hagyják meg a gyóntatópapoknak, hogy ők javítsák ki és rójanak penitenciát a hívekre. Az olvasni-írni nem tudóknak bocsánatos a tudatlansága, ami enyhíti a bűnüket, ellenben a prelátusoknak és a teológusoknak figyelmeztetniük kell őket. Az írástudóknak ellenben már tudnia kell, mi szolgálja az üdvösségüket, a tudatlanságuk nem mentség a bűneikre.

A nyolcadik szabály során látható, hogy mennyire szigorú Ciruelo a *nóminák* használatával kapcsolatban. Szerinte ugyanis a spanyol monarchiában általánosan használt *nóminák* vagy egytől egyig babonások, vagy felmerül a babona gyanúja esetükben. Hogy az arányokat érzékeltesse, kifejti, hogy százezer közül alig találunk egyet, amelyik nem vét a felsorolt szabályok ellen. Ennek értelmében a jó keresztények lelkiismerete akkor lehet nyugodt, ha inkább nem használnak semmilyen cédulát.

A kilencedik szabály során Ciruelo egyetlen szöveg használatával megengedő, ezt pedig a következő: „*Jesus Christus Maria virgo mater Dei. Kyrie eleyson. Pater noster. Ave Maria. Credo in Deum.*” Ezzel ismételten a rendszeresen végzett egyéni imádságra hívja fel a figyelmet, utalva arra, hogy az evangélium szerint Jézus nevében erény és üdvösség lakozik, a Miatyánk, a Hiszekegy, az Üdvözlégy pedig sok embert meggyógyított már.<sup>29</sup>

A tizedik szabály csupán megerősíti a javasolt ájtatosságot, és megismétli, hogy még jobb megoldás volna, ha nem is cédulára írnák a szövegeket, hanem imaként mondanák. Visszautal a hatodik szabályra: „Nagyobb az eredménye a kimondott szavaknak, mint a holt írásnak.” A kimondott szó erejét azért is hangsúlyozza, mert - mint idézi – az emberek több betegség ellenszerét is a leírt szavakban látták: a szemmel verésre, a napszúrásra (hogy „kiszedjék a napot valaki fejéből”), a lázas állapot gyógyítása céljából nemcsak pergamenre, hanem az ostyára vagy a mindennapi kenyérré is szokás volt szavakat írni. Más esetben megmérték az ember derekát ilyen célból. Így nem véletlen,

25 Erre két példát is hoz Ciruelo, amiből sejthetjük, hogy az elsőt biztosan előszeretettel használták a 16. század folyamán. mint Az első szöveg „Sana me Domine, & sanabor, saluum me fac, & saluus ero.” A második pedig: „Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum, sana me Domine quoniam conturbata sunt omnia ossa mea.”

26 Ciruelo, Pedro 1628: 129-130.

27 Ugyanezt az elvet javasolja azoknak, akik bizonyos szentek állítólagos relikviáit hordják maguknál. Felszólítja őket, hogy inkább a templomokban helyezték el a relikviákat, amennyiben eredetiek, és imádkozzanak annak a szentnek a tiszteletére, akitől a relikviák származnak. Mivel kétséges, hogy egyáltalán valódiak, de ha mégis azok, akkor ne profán egyének tulajdonában legyenek, piszkos, arra méltatlan helyen. Azért sem tartja jó megoldásnak, mert halottakhoz kapcsolódó dolgokhoz fűznek reményt, és ha a szentek tudnák, hogy náluk vannak az ereklyéik, joggal háborodnának fel és nem is fogadnák az imáikat.

28 Ciruelo, Pedro 1628: 131.

29 Ciruelo, Pedro 1628: 133.

hogy az átváltoztatás rítusát hozza fel Ciruelo példaként, ahol a pap kimondja, és nem az ostyára írja a szavakat. A szövegek sokcélú, általános mágikus használata helyett a napi rendszerességgel, egyéni ájtatosság keretén belül, szokáscselekvésekbe ágyazott imádkozást javasolja, és újra hangsúlyozza, hogy a leírt szövegek nyitott „könyvbe” kerüljenek. A beteg körüli specialisták számára is javasolja az ima használatát: ha az orvos gyógyszerrel látja el a páciens, vagy ha sebész gyógyítja a beteget, akkor ne csak a beteg, hanem mindenki éljen ezzel a szokással, aki kiszolgálja a gyengélkedőt.<sup>30</sup> Amellett érvel, hogy a szavak ereje a hitben és a szívben lakozik, amelyik kimondja őket. Ha az erő önmagukban a szavakban lenne, bárki képes lenne gyógyítani velük. Ciruelo azt szorgalmazza, hogy imádkozza minden nő és férfi naponta egyszer reggel, ébredés után, a homlokára, szájára és a mellkasára vetett kereszt gesztusát követően, majd eképpen mondja a *nómináját*: „kyrie eleyson. Christe eleyson, Kyrie eleyson. Ezután pedig következzen a Miatyánk, az Üdvözlégy, a Hiszekegy és a Salve Regina. Minden este, lefekvés előtt, szokásszerűen. Ha szokássá válik és a hívek imádkozva öltöznek és vetkőznek, megszabadulnak minden bűntől, bajtól és veszélytől. Ha pedig bűnei miatt valamilyen baj éri, enyhíteni fogja, ha így jár el. Ciruelo értelmezésében ez a valódi *nómina*, és minden más eljárás babonáság.

A traktátusban leírt részletes példákából képet kaphatunk arról, hogyan használták a hívek a kora újkori spanyol monarchiában a szöveges amuletteket. A tárgy varázserejébe vetett hitet, a szövegek különböző célú, általános mágikus használatát, a gyógyulás vágyát Ciruelo igyekszik az egyéni ájtatosság más formája, a felolvasott vagy élőszóban végzett imádság gyakorlata felé eltolni.<sup>31</sup> Reformjaiban - Alejandro Campagne szavaival élve - „a félelem pedagógiáját” alkalmazza, isteni büntetést helyez kilátásba, ha valaki tiltott *nóminát* használ, amely hiába gyógyítja meg a beteget a bajából, mert később súlyos betegségbe fog esni.<sup>32</sup>

Ahogy Pere Amich inkvizíciós peréből is kiderült, a pap, a rontás gyógyítását kiegészítő gesztusként készíthetett *nóminát* a betegnek, amelyről meghagyta, hogy a beteg ágyánál helyezték el. Ez sem számított kivételes gyakorlatnak a Katalóniai Hercegségben a kora újkorban. Ugyanígy ismert volt az a gyakorlat, hogy az orvos által előírt gyógyszert vagy például a klistért a pappal áldatták meg. Mindezek a kevésbé formális intézkedések megfelelő módon alkalmazhatóak lehettek sokféle betegség enyhítésére, beleértve a természetes eredetűeket is. Ellenben a *coniuratio* és az ördögűzés klerikális gyógymódjait a természetfeletti eredetű, ártó mágia miatt előállt állapotok (*maleficium*), illetve démoni megszállottság (*possessio*) kezelésére tartották fenn, erra felhatalmazott specialisták tevékenysége révén.<sup>33</sup>

Engedve a lokális igények kiszolgálásának, akadtak olyanok, akik - függetlenül attól, hogy engedéllyel rendelkező klerikálisok vagy öntevékeny exorcisták voltak-e - átlépték a megengedett egyházi medicina amúgy is képlékeny határát, és a gyógyító tevékenység mellett egyéb mágikus eljárásokat is végeztek a hívek körében: invocációk, mágikus szövegek segítségével elásott kincs felkutatását<sup>34</sup> vagy a tolvaj megtalálását vállalták magukra, és ezzel keresettek és elismertek lettek a kuncaftjaik körében. Sőt, mivel a klerikusok olyan liturgikus eszközökhöz fértek hozzá, mint például a szentelt olaj, a szenteltvíz, a tömjén, valamint nyelvi, írásbeli és szertartási tudásuk, kapcsolataik, továbbá az a körülmény, hogy liturgikus vagy akár mágikus könyvekhez, kéziratokhoz is könnyen hozzájuthattak, döntő fontosságúvá tette együttműködésüket a hívekkel a különböző egyéni célból, alulról kezdeményezett mágikus eljárások során. Ugyanabban az egyházmegyében, ahol Pere Amich tevékenykedett, Solsona városában hasonló mágikus igények kiszolgálását végezte el egy

30 Ciruelo, Pedro 1628: 134.

31 Az ima szorgalmazása volt Gentilcore dél-itáliai vizsgálataiban is a legegységesebb védekezés az unortodox gyakorlatok visszaszorítására. Gentilcore, David 1992: 96. A hivatalosan elfogadott *nóminák* szövegével kapcsolatban Ciruelo traktátusa csak egy példa a sok közül, amely azért kapott nagyobb teret a tanulmányban, mert a vizsgált inkvizíciós per előtt néhány évvel adták ki újra, a solsonai püspök ajánlásával. Későbbi démonológiai munkák azonban más szövegeket is elfogadhatónak tartanak, például Benito Remigio Noyens az 1688-ban megjelent *Práctica de Exorcismos y Ministros de la Iglesia* című manúáljában Krisztusnak a kereszten elmondott hét utolsó szavát. (Noydens, Benito Remigio 1688: 27.)

32 Vö. Campagne, Fabián Alejandro 2002: 415.

33 O’Neil, Mary R, 1984: 60.

34 Katalán területen a 16. században az elásott kincs mondáinak különösen kedvezett a banditizmus virágzása.



Kasztíliaából származó remete, Jacinto García, aki ellen nemcsak engedély nélkül végzett ördögűzések, hanem kincskeresés, illegális (varázs)könyvek és szövegek használata, démonidézés és divináció, *quiromancia* (tenyérjósítás), tehát a mágia több formája miatt indult inkvizíciós eljárás 1641-ben.<sup>35</sup> Az ő példája azt bizonyítja, hogy bizonyos vádak az ördögűzőkkel szemben feltűnő hasonlóságot mutathatnak a laikus gyógyítók ambivalens karakteréből fakadó vádakkal, és egyik napról a másikra az ártó mágia mezsgyéjére sodródhattak. Jacinto García remete ellen a tanúvallomásokban megjelent a *bruixot* (férfiboszorkány) megnevezés. Ehhez a címkéhez az ő esetében több lokális konfliktus mellett hozzájárulhatott a településen tevékenykedő más egészségügyi „vállalkozó” (*herbolari*) véleménye is, akitől akkor kért tanácsot a város egyik lakója, amikor a remete által vezetett kincskeresési akciója sikertelenül zárult. Ahogy az egyik tanúvallomásból kiderül, a *herbolari* megnézte a forgatókönyvként használt, kézzel írt kincskereső szöveget, és az alapján azt mondta a tőle tanácsot kérő férfinak, hogy a remete tiltott eljárást végzett, ami nem más, mint démonidézés.<sup>36</sup> Kevésbé tűnik a fennmaradt források alapján durva kihágásnak Pere Puig a Katalóniai Hercegség La Garriga településén szolgáló pap (*presbítero*) esete, aki ellen egy nő és négy férfi tett tanúvallomást a Szent Törvényszék előtt 1637-ben. A pap olajjal gyógyította a híveket. A beteget az otthonukban látta el, ördögűzéseket végzett rajtuk. Szentelt olajjal kente be az arcukat, a homlokukat, a fülüket, lábukat, kezüket, mellüket, a szívük és gyomruk tájékát, miközben keresztet vetett. Kenyeret, bort, tyúkot, mazsolát, mandulát szentelt, és megállapította, hogy a fennálló betegség boszorkányság és rontás folyamánya. Mindennek bizonyítására arra kérte a pácienseket, hogy vigyék el neki azokat a rontástárgyakat (például tollkötegeket), amelyeket az otthonukban találnak. A rontástárgyak valóban elő is kerültek a háztartásokból, ezeket több ember szeme láttára elégette a saját hajlékában. A tanúvallomások szerint a pap a *Malleus Maleficarum*-ból ihletődött, annak segítségével végzett divinációt, hogy kiderüljön, ki okozta a rontás általi betegséget, ki a boszorkány.<sup>37</sup> Puignak végül a Szent Törvényszék előtt kellett felelnie tetteiért. 1637. július 17-én sajátkezűleg adta át az inkvizíciónak az exorcizmusokat tartalmazó kéziratos könyvét. A szent törvényszék súlyosan megfeddte és figyelmeztette.<sup>38</sup>

Egy másik eset 1674-ben került a Szent Törvényszék elé. Ekkor tettek tanúvallomást Josep Faura atya (*presbítero*), a Santa María del Mar papja ellen Barcelonában. Ő minden környékbeli „*endemoniados*”-t, vagyis ördögi megszállottat elhívott a saját hajlékába, ott gyertyával a kezükben egy asztal köré ültette őket késő éjjel. A ceremónia ideje alatt meredten nézték mindnyájan az asztal közepén meggyújtott gyertya fényét. Az asztalon hevert még három könyv és néhány stóla, amelyeket sorjában ráterített a jelenlévők vállára, majd a fejére és a vállára, miközben a tanúvallomás szerint legalábbis a *Rituale Romanum* által előírt imádságokat mondta és elvégezte az exorcizmust. A megszállottak a rítus során egyre nagyobb zajt csaptak, obszcén gesztusok sora, jajveszékelés, átkozódás, közös hisztérikus rohamok követték egymást, ami egyre jobban zavarta a papi hajlék tőzsomszédait, mígnem jelentették az esetet az inkvizíciónak. A per gyors lefolyású volt, az ítélet értelmében pedig Faurát eltiltották az ördögűzésektől.<sup>39</sup>

A papok babonának minősített kihágásait az inkvizíció az esetek súlyosságától függően büntette, kisebb „tudatlanságok” következménye a megfeddés volt, de a dokumentumokkal bizonyítható démonidézésért már száműzetés, visszaesés során pedig gályarabság is járhatott. A szentelmények házi, másodlagos felhasználásának büntetését szintén bizonyítják az inkvizíciós perek. Minden esetre

35 A remete esetéről az elmúlt években több tanulmányt publikáltam, és a kutatásomat monografikus igénnyel jelenleg is folytatom. Ld. például: Smid Bernadett 2019.

36 Francia esettanulmányokból tudjuk, hogy a papok a 16-17. században az ördögűzést a papság az egymás közötti hierarchia felállításához is használta, és francia területen egy eszköz lett arra, hogy boszorkánysággal vádoljanak be más papokat. Az efféle vádakkal a papok a Trident utáni francia katolikus reformra adtak választ, annak az elveit öntötték formába. A 17. században az ördögűzők több alkalommal kérték arra a megszállottakat, hogy meséljék el nyilvánosan az állítólagos boszorkány-papok csábításait és árusulásait. A példák alapján úgy látszik, hogy az ördögűzés az új szellemiségű reformpapság allegóriája lett, és kitermelte az újonnan „megtisztult” katolikus papok rétegét is. Ferber, Sarah 2004: 64-66.

37 Ezekről az eljárásokról a későbbiekben még részletesen lesz szó.

38 A róla szóló ügyjelentést ld. AHN Inq. Lib. 734. No. 9. 79v-80.

39 AHN Inq. Lib. 735. fól. 302v-303.

a Szent Törvényszék a katolikus reform iskolájaként működött a kora újkorban, ahol az egyik elsődleges cél az alsópapság és az alsóbb néprétegek vallásos edukációja volt.<sup>40</sup>

Források sokasága bizonyítja, hogy a kora újkori spanyol birodalomban megjelenő első démonológiai munkák, babonát ostorozó traktátusok nem hoztak 100 év alatt sem átütő eredményeket nemhogy az írástudatlan népesség, hanem az alsópapság körében sem, a kora újkori gyógyító gyakorlatban rendületlenül visszaköszöttek az „unortodox” elemek, az egyház által tiltott vagy expurgálásra (javításra) ítélt szövegek. A kontroll megvalósítása ellenben nem volt egyszerű feladat egy ekkora birodalomban, amely az Újvilág tekintélyes részét is bekebelezte. Az exorcizmus reformját egy hosszú kulturális folyamatként képzelhetjük el, amely szimultán, lokális szinteken zajlott. Mose Sluhovsky szavaival élve, „az ördögűzés gyakorlatának megszabására és korlátozására irányuló első szisztematikus kísérletig – amely a 16. század második felében kezdődött, de a 19. századig nem járt átütő sikerrel – egy rutinszerű és mindennemű felhajtás nélküli jelenségnek számított, amelyet több ezer egyén űzött, akik között akadtak papok, de a túlnyomó többségük laikus volt.”<sup>41</sup> Pontos scenáriót csak ritkán látunk arról, hogyan zajlott, és az engedéllyel rendelkező ördögűző által végzett (mégis a specialista által bizonyos kereteken belül formált) ceremóniákhoz képest egy laikus specialista által végzett ördögűzése, illetve a diagnosztizált természetfeletti betegség kiűzése.<sup>42</sup> Egymás mellett létező, különböző manuálokból táplálkozó gyakorlatok sokaságára következtethetünk, és a rontás helyreállításának klerikális aktusai is az ördögűzések körébe tartoztak a kora újkori Katalóniai Hercegségben. Párhuzamként érdemes idézni Jonathan Seitzt, aki a velencei exorcizmusokat széles értelemben, alulnézeti elven gyógyító praxisként kezeli, hiszen az általa elemzett forrásokban, a boszorkányperekben a tanúvallomást tevő velenceiek ekképpen értelmezték őket.<sup>43</sup>

Mindennek fényében felmerül a kérdés, hogy miként lehetséges az, hogy a kora újkorban bizonyos területekre jellemző lesz a látványos, teátrális ördögűzések sora, máshol pedig az ördögűzés az egyházi medicina részeként, zárt ajtók mögött, nagyobb botrányoktól mentesen zajlott hónapról hónapra. Seitz Velence kapcsán adott magyarázatot a kétféle scenárió különbségére. Az észak-európai helyzettel ellentétben a tizenhatodik század végére a protestáns terjeszkedés veszélye Velencében már alábbhagyott, ezért nem már nem volt szükség a színpadias exorcizmusokra épülő bemutatókra a katolicizmus megerősítéséhez.<sup>44</sup> A 16. század végére, 17. század elejére éppen ezért a nyilvános ördögűzések ezen a területen már nem voltak divatban.<sup>45</sup> Ellenben a legtöbb, klerikus által végzett gyógyító aktus „zárt ajtók mögött” zajlott, a páciens vagy a páciens családjának vagy

40 Az inkvizíció *abjuración*ont, vagyis a vádlottaknak az eretnekségről, elkövetett hibáikról történő lemondását tartalmazó dokumentumaiból kiderül, hogy milyen gyakorlatok számítottak eretnekségnek. A büntetéstípusok statisztikai vizsgálatával az ördögűzések kapcsán ebben a tanulmányban nem foglalkozom.

41 Sluhovsky, Mose 2007: 33–34.

42 Rituális elemek, gesztusok, szövegek eleyéből alakulhatott egy-egy laikus specialista praxisa. A barcelonai törvényszék esetei rávilágítanak arra, hogy a Katalóniai Hercegségben a laikus gyógyító specialisták körében gyakori volt a kora újkorban az eljárás, hogy *maleficium* eseteket speciális imákkal gyógyítottak. Ha a gyógyítás sikertelen volt, gyakran őket jelentették fel *maleficium* vádjával (pl. Madalena Ferrera, 47 éves gyógyító asszonyt, 1621-ben.) Vö. Knutsen, Gunnar 2009: 62.

43 Seitz, Jonathan 2011: 99. Seitz kétli, hogy valójában a színházi látványosságként prezentált ördögűzések alkották volna a normát francia, angol vagy más területen. A velencei inkvizíciós aktákból kiindulva a klerikális gyógyítás közhelynek számított Velencében, ahogy feltehetőleg máshol is. A történész, történeti érdeklődésű folklorista azonban éppen ezekhez a privát, átlagosnak számító gyógyításokhoz fér nehezen hozzá, mintsem azokhoz, amelyeket nagy tömegek előtt, gondosan megtervezett scenárió szerint „vittek színre”. Seitz arra hívja fel a figyelmet, hogy éppen nem a látványosságban keresendő az exorcizmusok fő funkciója.

44 Bárh Dániel zombori ördögűzőről szóló könyvében részletesen foglalkozik a nyilvánosság kérdésével, más európai exorcisták ügyeinek (pl. Gassner) szerepeltetésével. A Zomborban tevékenykedő Rókus testvér estében megjegyzi, hogy az exorcista spektákulum kétélű fegyverként működött. Egyrészt dicsőséges, missziós tevékenység volt, amennyiben hatására megtérések mentek végbe, ugyanakkor megbotránkozató is lehetett, hiszen az ördögűzések miatt esetenként a katolikus szertartás lealacsonyításáról érkeztek jelentések. Bárh Dániel 2016: 253.

45 Emellett a betegség jellegében is van egy fontos eltérés. A Seitz által bemutatott itáliai inkvizíciós perek nem az ördögűző manuálokból emlegetett, francia területhez hasonló teátrális ördögűzésekről vallanak, ahol a megszállottat hosszas rítus során gyógyítja az exorcista, hanem a *maleficium* esetek orvoslásáról. O’Neil, Mary R. 1984: 60. A francia esetekről részletesen ld. Walker, D. P. 1981, illetve Ferber, Sarah 2004.

barátainak kérésére, az elsődleges cél pedig a természetfeletti eredetűnek vélt betegségek felismerése volt különböző, azonosítható tünetek alapján, vagyis a diagnózis felállítása, avagy a közösség által kimondott diagnózis elfogadása és gyógyítása volt.<sup>46</sup> Az inkvizíciós perekben tanúvallomást tevő páciensek az ördögűzőben egy olyan klerikust láttak, aki olyan betegségeket is képes meggyógyítani, amelyek esetében az orvosdoktorok nem jártak vagy nem járnának sikerrel. Akkor, amikor a boszorkányperek Nyugat-Európában éppen leáldozóban voltak, a velenceiek, akárcsak a katalánok továbbra is mágikus divinációs eljárásokat alkalmaztak, a rontás és a természetfeletti úton szerzett betegség jeleit fürkészték beteg gyerekeiken, és rendületlenül keresték a papi és nem papi gyógyítók szolgálatait az egészség visszanyerése érdekében. Az egyházi és laikus medicina specialistáira természetfeletti erőforrásként tekintettek, akikre bizalommal támaszkodhatnak a boszorkányság elleni mindennapi küzdelemben.<sup>47</sup> Az inkvizíció által végrehajtott boszorkányperek a katalán területen a 17. század második harmadára lecsillapodtak, ami nem jelenti azt, hogy a lokális közösségek nem hittek a továbbiakban a boszorkányok általi károkozásban. Annyi változott csupán, hogy az egyház társadalmi kontrollja és az inkvizíció által kifejtett represszió más csoportra tevődött át. Pere Amich mint lokális gyógyító szintén nem a démoni megszállottság gyógyítása miatt került a Szent Törvényszék elé, hanem a boszorkányok által okozott *maleficium* esetek diagnosztizálását és kezelését végezte hívei körében. Ennek lehetséges lefolyására a későbbiekben még visszatérünk.

## A plurális medicinális piac

Ahhoz, hogy az ördögűzésről és az egészség-betegségfelfogásról megközelítőleg árnyalt képet kapjunk a kora újkori Katalóniában, az egy időben egymás mellett létező gyógyítási rendszerek, vagyis a medikális pluralizmus mezejében kell gondolkodnunk. Egyelőre nem tudjuk, hogy a Katalóniai Hercegségen belül a kora újkorban a gyógyító specialisták hány százalékát teheték ki papok, szerzetesek, sem a falvak, sem a városok, vonzáskörzetek viszonylatában. Precíz adatbázis nélkül nem is lenne célszerű becslésekbe bocsátkozni. Az arányok meghatározásánál izgalmasabb kérdésnek tűnik azonban a különböző gyógyítók „együtműködésének”, versengésének vagy egymás melletti tevékenységének, viszonyuknak a feltérképezése a forrásadottságokhoz mérten, annak tudatában is, hogy ennek a viszonyoknak csupán egy hiányos „térképét” rajzolhatjuk fel a korszak démonológiai munkáira támaszkodva, ahol az egyház által elképzelt erőviszonyok adják meg a léptéket. A továbbiakban ebből a szempontból lesz szó a plurális medicinális piacról.

A lélegzõ gondozás papi feladata mellett a betegségek gyógyítására való összpontosítás az ördögűzőket a gyógyítók körébe helyezte; a páciensek számára pedig alternatívát jelentettek az orvosi tanácsokkal vagy a lokális gyógyítókkal szemben. A Katalóniai Hercegséggel szomszédos Aragóniai Királyságból származó források alapján María Tausiet arra a megállapításra jutott, hogy a 16. században sok aragóniai számára gyakorlati szempontból egyenértékű és felcserélhető volt a papok által közvetített egyházi medicina a különböző népi gyógyítók (*ensalmadores*, *santiguadores*, *desaojadores*, *saludadores* stb.) által kínált gyógyítási lehetőségekkel.<sup>48</sup> A természetfeletti eredetűnek vélt betegségek esetén a páciensek hasonló elvárásokkal keresték fel őket, nézőpontjuk szerint nem létezett át nem léphető határvonal a tudományos, vallásos, mágikus vagy babonás gyógy módok között.<sup>49</sup> Itáliai példák is azt bizonyítják, hogy ha az egyik specialista tudománya nem működött, és a beteg állapotában nem történt javulás, akkor a cél, vagyis a gyógyulás érdekében következhetett egy másik specialista felkeresése. Mindez persze nem jelenti azt, hogy a különböző specialisták egymással teljes mértékben felcserélhetőek lettek volna. A betegségfelfogás, a kóroktan kulcsfontosságú lehetett egy adott specialista felkeresése esetében, a betegség oka, esetleg okozója felderítésének igénye már önmagában meghatározhatta, hogy milyen gyógyítót kerestek fel. Am több lehetőség esetén a tünetek lokális értelmezésének módozatairól, a specialisták kiválasztása mögötti

46 Vö. Seitz, Jonathan 2011: 99.

47 Seitz, Jonathan 2011: 95.

48 Tausiet, María 2000: 345.

49 Tausiet, María 2000: 344.

kognitív folyamatokról, a döntésmechanizmust meghatározó mintázatokról nem sorakoznak a segítségünkre empirikus adatok, csak közvetett forrásokból és hasonló körülmények, valamint feltételek mentén megvalósult, hasonló kimenetelű esetekből indulhatunk ki. Sokszor azonban csak az írásba foglalt, kritikus és fanyalgó egyházi vélemények mentén tájékozódhatunk. Felülről nézve, a laikus és egyházi medicina között ritka volt a reciprocitás, inkább a verseny jellemezte a kapcsolatukat. Mégis, ha egy adott településen jó hírű és karizmatikus gyógyító is tevékenykedett, ritkán ugyan, de az is előfordulhatott, hogy a pap – saját kompetenciahatárainak kijelölése után – a komolyabb eseteket nem vállalta el, hanem inkább a lokális gyógyítóhoz küldte a beteget.<sup>50</sup>

Minden esetre a populáris gyógyítók tárháza sokféle és változatos eredetű elemből épülhetett fel, példaként álljon itt egy magyar illetőségű, a szicíliai Trapaniban tevékenykedő gyógyító, Catharina La Grilla esete, akit 1625-ben fogtak perbe. Inkvizíciós vallomásából kiderül, hogy a maleficium gyógyításakor a hivatalos papi szertartásrend gesztusait (keresztvetés) és egyéb populáris-mágikus elemeket ötvöztött, gyógynövényekkel kevert mézzel kezelte a pácienseit, imákat mondott magában, mindezt egy ördögűző rítus keretébe ágyazva. A rontásdiagnózisban a Szicíliai helyi vallásosságból jól ismert *donne di fora*, a „kívülről jött hölgyek”<sup>51</sup> segítették, akárcsak egyéb divinációs tevékenysége, például a kincskeresés során. Ha kérdés érkezett hozzá, azt mondta, hogy szeretne beszélni a barátaival, akik minden kedden, csütörtökön és szombaton meglátogatták, majd tőle máshoz mentek. Szerencsésnek nevezte azt, aki láthatta őket táncolni és hallhatta őket énekelni, amíg a tücskök ciripeltek. Catharina La Grilla ellen huszonhárom tanú tett vallomást.<sup>52</sup>

A konkurens specialisták (legalábbis a szélesebb területen ismert, jól körülhatárolható módszerrel dolgozó, esetleg bizonyos betegségtípusra szakosodott gyógyítók) belekerültek a kora újkori spanyol démonológiai traktátusokba, gyónási tükrökbe. A különböző szerzők más-más hangsúllyal szerepeltették őket, és az adott egyházi munkák fényében lényeges különbségeket láthatunk az egyes csoportjaikhoz való viszonyulásban is. Martín de Azpilcueta a gyónási tükrében például megengedő a gyógyítókkal szemben, akik nem tanult orvosok és nem is papok, amíg nem varázslást (*hechicería*), bájolást (*encantamiento*) folytatnak. Az ő felfogásában, mindaddig nem zavarta az egyház köreit az imákkal, ráolvasásokkal gyógyító *ensalmador* és a *santiguador* tevékenysége, amennyiben engedélyezett imákat alkalmaztak a gyógyítási folyamatban, és maguk a gyógyítók is erényes emberek voltak.<sup>53</sup> Ezzel szemben Pedro Ciruelo kevésbé volt türelmes több specialista csoporttal szemben, nézőpontja szerint minden gyakorlat babonáság, amely a természetes gyógymódok, az ima vagy a szentek szenvedésein kívül keresi a gyógyulást, és notoriusan hangsúlyozta, hogy az ilyen gyógyítók ellen eszközölt büntetéseket mielőbb szigorítani kellene. Felszólalt az *ensalmadorek* csoportjával szemben<sup>54</sup>, akik a szavak erejével és más módon (természetes medicina vagy más eszközök, például amulettek felhasználásával) ígérték fekélyes vagy más jellegű sebek, tályogok gyógyítását. Ciruelo a megnevezésük után rögtön az orvoslás berkeibe utalja az általuk kezelt problémákat, megjegyezve, hogy olyan betegségekkel foglalkoznak, ami a sebészek területe. A teológus jellemzően a különböző gyógyítók tárgyalása során elsőként azt szorgalmazta, hogy a természetes eredetű betegségeket orvos lássa el.<sup>55</sup> Modernnek tűnő gondolatai mögött azonban érdemes lenne megvizsgálni, hogy a spanyol monarchia egyes területein belül milyen volt az orvosok eloszlása. Mindemellett, a traktátusban hiába tűnik a rangsorban elsőnek az orvosdoktor, személyében

50 Ilyen jellegű itáliai példáról számol be: O’Neil Mary R. 1984: 68–69.

51 A spanyol nyelvű inkvizíciós forrásban a mindkét nemre, női és férfi lényekre egyaránt utaló „ház tünderei” (*hadós de las casas*), illetve az olasz *donne di fora/fuora* tükrőfordítása (*mujeres de fuera*) kifejezések szerepelnek. A témáról Guiseppe Pitre után bővebben: Henningsen, Gustav 1985, 1990 és 1997, valamint Messina, Maria Sofia 2007: 724–756.

52 AHN, INQ. Lib. 900. fol. 350v–352v. Az esetet a szicíliai gyógyítás egyéb kora újkori formáinak tükrében lásd: Messina, Maria Sofia 2003: 97. Catharina La Grilla a vádak felállítását követően röviddel nagy betegségbe esett, hosszú napokat töltött lázasan és legyengülve, nem volt étvágya sem. A börtönorvosok javaslatára kórházba szállították, ahol kiderült, hogy elkapta a városban tomboló járványt. Röviddel a tanúvallomások ratifikálása után meghalt.

53 Azpilcueta, Martín de 1554 (1568): fol. 47.

54 Részletesebben kifejeve lásd Smid Bernadett 2019b: 226.

55 Vö. Campagne, Fabián Alejandro 2002: 353.

a vallás etikai keretei között kellett tevékenykednie a legtöbb traktátus értelmében, és az orvoslás során javasolt volt számukra az ima, valamint a gyógykészítmények pap általi megáldása.

A valamikor részlegesen hivatalos képzésben részesült specialisták közé tartozhatott a *herbolari*, a gyógyfüveket jól ismerő, azok főzetével gyógyító „kenőember”, aki orvosi könyvekből is tájékozódhatott. A tevékenységébe vetett bizalmat elősegítette, hogy empirikus alapú tudást hirdetett. Az egyes specialistákra jellemző sajátos gyógyítói stílus azt jelentette, hogy gyógyfüvek ismeretén alapuló eljárásait egyéb elemekkel is kiegészíthette, például *nóminát* is készíthetett.<sup>56</sup>

A hivatalos orvoslás fejlődése révén a kora újkori spanyol démonológiai traktátusokban és egyéb teológiai munkákban egyre fontosabb lett az orvos alakja. Pere Amich inkvizíciós pere előtt néhány évvel, 1631-ben jelent meg Gaspar Navarro *El Tribunal de Superstición Ladina* című munkája, amelyben különös figyelmet szentelt az orvos és a pap viszonyának. Ezzel a kérdéssel már korábbi spanyol nyelvű démonológiai traktátusok is foglalkoztak, például Pedro Ciruelo és ferences Martín de Castañega, de a mű megjelenése és újszerű szemlélete jelzi, hogy az egyház részéről, a gyógymódok plurális rendszerében, fontossá vált a gyógyítói feladatkörök tisztázása, a hegemonia megosztása. Navarro, aki tizennyolc éven keresztül falusi papként szolgált, szorgalmazza, hogy a fizikai fájdalomtól szenvedő betegeket vizsgálja meg orvos, ugyanakkor felhívja a figyelmet, hogy a természetfeletti eredetű betegségek esetében az orvos tehetetlen, a természetes gyógymódok hatástalanok, és kizárólag az exorcizmus segíthet.<sup>57</sup> Az ördögöt a „legszakavatottabb orvosként” írja le, aki kiválóan ismeri a gyógynövényeket és az állatokat. Navarro az egyházi jelenlétet az orvoslásban azzal is biztosítani szeretne volna, hogy a természetes gyógyszereket áldassák meg egy pappal és kevertessék szentelt vízzel az orvosok, hogy hatékonyabb lehessen a kezelés. Megjegyzi, hogy ha nem elérhető az orvos, akkor is lehetséges a test gyógyulása, Isten segítségével.<sup>58</sup> És amennyiben Navarro kibővítette a gyógyulásban az orvos szerepét, egyúttal fel is mentette a felelősség alól a beteg halála esetén.<sup>59</sup>

Ugyan nem *maleficium* esetek gyógyítására szakosodtak, de gyógyítók sorában érdemes megemlíteni a *saludador*ként ismert, főként veszettséget és hidrofóbiát gyógyító specialistákat, akik körül teológiai vita bontakozott ki a kora újkori spanyol monarchiában.<sup>60</sup> A 17. század elejére a funkcióik jól beazonosíthatóak lettek. Ezek a specialisták nyállal gyógyítottak, születésüket különleges körülmények övezték, karácsony éjjelén vagy nagypénteken jöttek világra, legtöbbször a család hetedik fiúgyermekéeként. A szájpadról Szent Katalin vagy Szent Quiteria kerekét viselték stigmaként, ennek a két szentnek a rokonaként tartották őket számon. A spanyol *saludadorok* divinációs képességekkel rendelkeztek, azt állították, hogy képesek megszelídíteni a tüzet (izzó vasat fogtak a kezükben, izzó parázson jártak, hét fűjással képesek voltak a legvadabb tüzeket eloltani stb.), emellett taumaturgikus erővel ruházták fel őket. Pedro Ciruelo őket is erősen támadta démonológiai munkájában. Kortársaival, például Castañegával ellentétben démonizálta őket, a körülöttük kialakult elnyúló vita (1530–1740 k.) során a teológusok nem jutottak egyezségekre. A *saludadorok* egyik kétes tevékenysége az egyházi nézőpontból az volt, hogy a nyálukkal megnedvesített kenyeret gyógyító relikviaként adták át pácienseiknek. Keresett, karizmatikus gyógyítók voltak.

A következő példa jól szemlélteti a helyi vallás(ok) és az egyház közötti konfliktus rendezésének egy lehetséges korabeli stratégiáját: amennyiben a babonásnak bélyegzett gyógyítók démonizálása vagy

56 Ezek a gyógyítók is babonáság, boszorkányság vádjával kerülhettek az inkvizíció elé a kora újkorban, egy nem túl távoli, valenciai *herbolari* 1668-as esetéről számol be részletes tanulmányban: Schmitz, Carolin - López Terrada, Marialuz 2015.

57 Campagne, Fabián Alejandro 2002: 363-364.

58 Navarro, Gaspar 1631: fol. 80v. Inkvizíciós perek tanúvallomásaiból tudjuk, hogy gyógyszereket, klistért valóban a paphoz vittek megáldani a hívek.

59 Campagne, Fabián Alejandro 2002: 365. „A betegség gyógyulását ne az orvosoknak vagy a gyógyszereknek tulajdonítsátok, hanem Istennek, mert ő az, aki képes meggyógyítani a betegségeket. Ha pedig nem sikerül a gyógyítás, akkor se a rossz orvosokra panaszkodjatok, hiszen Isten akaratából nem valósult meg a gyógyulás, aki a betegséget a lélek havára és hasznára adja. Ha az orvos téved vagy mivel nem ismeri a betegséget és emiatt téves gyógymódot ír elő, ez a tévedés Isten akaratából valósul meg.”

60 Fabián Alejandro Campagne tizenhét korabeli szerző munkája alapján foglalta össze a *saludador* tevékenységéről szóló teológiai érveket és ellenérveket. Részletesen ld. Campagne, Fabián Alejandro 2002: 247–267.

az őket felkereső hívekben a félelemkeltés nem járt sikerrel, sor kerülhetett a természetfeletti klerikalizációjára.<sup>61</sup> Ebben a konkrét esetben a *saludador* természetfeletti gyógyító funkcióit a pap a személyes karizmája kialakítására, kiteljesítésére használta. Fray Francisco de Blasco Lanuza 1652-ben megjelent *Patrocino de ángeles y combate de demonios* című munkájában említi meg azt a papot, aki az aragóniai La Nuza-i parókián volt szolgálatban (Jacai püspökség), és azt kezdte terjeszteni magáról, hogy Szent Quiteria közbenjárásával természetfeletti képességet nyert a veszettség gyógyítására.<sup>62</sup> Benedikciókkal gyógyította a beteg állatokat és embereket, sikeres gyógyításai miatt egyre távolabbi vidékekről keresték fel.

## Maleficium és egyházi medicina

Az egyházi medicina egyik kulcskérdése volt annak eldöntése, hogy az adott betegség természetes vagy természetfeletti eredetű-e. Ha az orvosdoktor kezelése nem segített, felmerült a gyanú, hogy a betegség természetfeletti eredetű, és ezzel a páciens több specialista érdekeltségi körébe került, és ez nemcsak a betegség kezelését, hanem a megbetegedés okának felderítését is tartalmazta. A betegségnek ebben az ok-okozati viszonyban történő értelmezése magában foglalja a közösségi viszonyrendszerek, konfliktusok leképezését is. A *maleficium* ellen végzett exorcizmus papi szolgáltatása azt mutatja, hogy a lokális közösség ügyes-bajos dolgaiban az egyház nemcsak a gyóntatás, a prédikációk, hanem az ördögűzés segítségével is mediált.

A betegség-és bajfelfogás megértéséhez induljunk ki abból a kérdésből, hogy milyen típusú betegségeket tulajdonítottak rontásnak a kora újkori spanyol monarchiában! A házastársi, nemi élet rendellenességeit szintén a *maleficiummal* hozták kapcsolatba. Már a *Malleus Maleficarum*ban felmerült, hogy férfiak nemzőerejének limitációja, megkötése, az impotencia, az éjszakai nyomó lények okozta kellemetlenségek, a mértéktelen nemi élet szintén rontás folyamánya lehet, akárcsak a rögeszmések vagy a mértéktelen szerelemre gyúltak viselkedése. Ezzel magyarázták tehát a normától való eltérés különböző formáit, történjen az bár negatív vagy pozitív irányban.

Mivel egy ördögűző természetfeletti eredetű betegségek kezelésére szerződött, az első dolga a *maleficium* vagy a *possessio* felismerése volt. Ezt a feladatot bonyolítja az a tény, hogy ugyanaz a betegség természetes okokból vagy rontás folytán eredhetett, ráadásul az ördögi jelenlét több betegség esetében jellemző lehetett. Példának okáért Girolamo Menghi az ördögűző kézikönyveivel megpróbált némi következetességet bevezetni ebbe az igen összetettnek tűnő folyamatba azáltal, hogy sajátos ismérveket fogalmazott meg az azonos tünetek forrásainak megkülönböztetésére. A gyakorlatban azonban az exorcisták kevésbé ragaszkodhattak szigorúan az ilyen és hasonló iránymutatásokhoz, a diagnózisban segíthette őket a helyi közösség divinációs hagyománya, konszenzusa. Egyes esetekben, ahogy több itáliai tanúvallomásból kiderül, a paphoz mint gyógyítóhoz már úgy érkezhettek a páciensek, hogy a divináció már megtörtént, maguk, a család vagy a közösség felállította a *maleficium* diagnózisát, az esetek többségében az ártó személy megnevezésével. A rontást okozó személy kiléte azonban nem volt szükségszerűen a diagnózis és még kevésbé tanúvallomások része.<sup>63</sup>

Korábban már említettem, hogy a nem természetes eredetűnek tekintett betegség kezelésére az orvosdoktor nem tudott valódi gyógyírt, így ennél a betegségcsoportnál a pap kapott főszerepet. Ennek ellenére a rontás által okozott bajok esetén végzett exorcizmus rítusa tartalmazhatott természetes gyógymódokat is: a test fizikai kezelését, megtisztítását is. Ezt több forrástípus is alátámasztja. A kora újkorban népszerű ördögűző manúálokban, például Zaccaria Visconti *Complementum*ában különböző gyógynövények elegyét tartalmazó receptek is szerepelnek. A benedikciók mellett a receptek segítségével elkészített kenőcsök, fürdők, a fumigáció, a különböző aromák vagy a hányás tüneteit mutató betegnél a purgatív, gyors testi tisztulást garantáló szerek<sup>64</sup>

61 Campagne, Fabián Alejandro 2007: 329.

62 Idézi Campagne, Fabián Alejandro 2007: 330.

63 O'Neil, Mary R. 1984: 61.

64 Visconti, Zaccaria 1638: fol. 44-45.

szintén a *maleficium* által okozott betegségek kezelésére végzett ördögűzés, *coniuratiók* kiegészítő elemei lehettek. A manuálok vonatkozó ajánlásainak gyakorlati használatát a kora újkori inkvizíciós perek tanúvallomásai is alátámasztják.<sup>65</sup> Elvértve ugyan, de a démonológiai munkákban ugyanígy felmerül a természetes gyógymódok adta lehetőség a természetfeletti betegségek esetében is. Torreblanca Villalpando 1618-ban megjelent traktátusában kitér arra is a II. könyv LII. fejezetében (*De remediis naturalibus contra maleficia*), hogyan lehet indirekt módon kilakoltatni az ördögöt a testből. A szerző leírja, hogy a hányás előidézésével sikeresen meg lehet változtatni a beteg testnedveinek arányát, legfőképpen a fekete epéjét, és ennek következtében javulás állhat be a megigézett páciens esetében.<sup>66</sup> Párhuzamként érdemes megjegyezni, hogy a démoni patológiát a hivatalos orvoslás berkein belül is tematizálták a kora újkorban, nemcsak az egyházi diskurzus része volt. Orvosi traktátusokban, valamint orvos professzorok által írt orvosi szakkönyvekben is helyet kapott a téma.<sup>67</sup>

Visszatérve az egyházi nézőpontra, a ferences Castañega egy egész fejezetet szánt a traktátusában a rontás (*maleficium*) vagy igézés (*hechizo*) esetében megengedett *coniuratiók*<sup>68</sup> taglalására, ugyanakkor egy másik fejezetben felszólalt a helyi specialisták ellen, akik képesek a rontás levételére.<sup>69</sup> Alfonso de Castro ferences teológus szintén erre utal, amikor azt írja a traktátusában, hogy nem kell a rontás gyógyításához ördögszövetséghez folyamodni. Ő azt tanácsolja, hogy imádkozzanak szent imádságokat a varázslat elhárításához. A tanács újabb értelmezési problémákat gerjeszt, hiszen az imádság fogalmának (jó és rossz ima) dichotómiája vissza-visszatér a kora újkori spanyol illetőségű démonológiai munkákban. A ferences azt is javasolja, hogy pusztítsák el a rontáshoz felhasznált eszközöket, és ezzel a rontás hatása is azonnal meg fog szűnni.<sup>70</sup> De térjünk vissza még a másik ferences, Castañega tanácsaira! Az engedélyezett egyházi módszer szerint először arról kell megbizonyosodni, hogy a *maleficium* notorius jellegű és egyértelmű-e, vagy csupán a képzelet szüleménye, mint a színlelt megszállottság esetében.<sup>71</sup> Ha valóban rontásról vagy igézéstről van szó, akkor a hívek kizárólag Istenhez forduljanak. Bíznanak a bölcs gyóntatópapjukban, alaposan vizsgálják meg a lelkiismeretüket és tisztán, áhítattal járuljanak a szentséghez a Szent Péter láncainak szentelt misén, a mise végén olvassák fel nekik Szent János evangéliumát (*In principio erat verbum*), „az Ige testté lőn” szövegrésznél pedig nagy áhítattal boruljanak a földre és csókolják meg Isten fiának emlékére, aki megszabadította az emberiséget a gonosztól. Imádkozzák sokszor, nagy áhítattal a Hiszekegyet, és olvassák nekik a *Quicumque vult*-ot.<sup>72</sup> Castañega traktátusa szerint hordhatnak a nyakukban valódi „relikviákat”, az *In principio...* evangéliumrészletből származó felirattal, de ezen más ábra, a kereszt jelét leszámítva ne legyen. Vigyenek magukkal minden vasárnap a szenteltvízből és hintsék szét otthon a házban, a szobában és szórjanak belőle az ágyakra is. Egyenek minden vasárnap éhgyomorra megszentelt kenyeret, és mindig hordjanak magukkal valamilyen keresztet, amellyel keresztet vetnek és említsék sokszor Jézus nevét. Ihatnak a kehely és más relikviák tisztítására szánt vízből, ahogy Szent Ferenc sebeinek mosására használt víz is gyógyító erejű. Ezek elvégzése után a rontástól vagy igézéstől betegségben szenvedők bíznanak Istenben és kéréseik meghallgattnak, amennyiben nem, akkor az Isten akarata.<sup>73</sup>

Az ártó természetfeletti erők miatt szerzett betegségek gyógy módját a spanyol és katalán területen is népszerű ferences exorcista, Menghi útmutatásának értelmében, a *Compendio* című manuál alapján

65 Visconti a *maleficium* által okozott impotencia kezelésére is közöl receptet.

66 Torreblanca Villalpando, Francisco 1618: fol. 162r-164r.

67 További példákért lásd: Clark, Stuart 1997: 188.

68 Castañega, Martín de (1529) 2007: 180-181. XXI. fejezet. Campagne felhívja a figyelmet, hogy hasonló eljárást láthatunk a *Malleus Maleficarum*-ban, amikor a *maleficium* és igézés esetében szintén az egyház által elfogadott és előírt gyógymódokat veszik sorra a szerzők.

69 Castañega, Martín de (1529) 2007: XVII. fejezet.

70 Lásd Campagne, Fabián de 2002: 416.

71 Castañega, Martín de (1529) 2007: 179.

72 Castañega, Martín de (1529) 2007: 179. A korszakban az egyik legalapvetőbb katolikus imádságnak számított a *Quicumque vult*, Szent Atanáz alexandriai püspöknek tulajdonított hitvallás, amely a Szentháromság és a megtestesülés misztériumáról szól.

73 Castañega, Martín de (1529) 2007: 179.

az egyházi medicina különböző formái jelentették: a gyónás, a zarándoklat, illetve indokolt esetben az exorcizmus. Pedro Ciruelo a *maleficium* eredetű betegségek és testi tüneteik gyógyítására azt javasolta, hogy először próbálják ki a természetes gyógymódokat, valamint az áhítat különböző formáit, úgy mint imádságok, misehallgatás, alamizsna, majd ha ezek nem segítenek, különleges eljárásként kérjék egy exorcista segítségét. Amennyiben egyik megoldás sem hatékony, nyugodjanak bele Isten akaratába, és vállalják a halált. Az exorcista bevonása ebben az esetben a közösségi, családi, házassági konfliktusos viszonyoknak nemcsak rendezési kísérletét, hanem az egyházi kontroll megerősítésének igényét is jelenti.

Láttuk, hogy a gyermekeket preventív jelleggel és már meglévő, rontásnak tulajdonított betegség esetén is ördögűzőhöz vihettek a szülei. Felmerül a kérdés, hogy vajon gyermekek esetében mennyiben tért el a felnőttektől a papi rituálé? Egyelőre, a kutatásnak ebben a fázisában csak néhány adatot találtam erre vonatkozóan. „Az értelemmel még nem bíró” gyermekek esetében azt javasolja Zaccaria Visconti, hogy az ördögűzők kenjék be őket olajjal és fürdessék meg őket, különös gonddal legyenek a végtagokra.<sup>74</sup>

Pere Amich inkvizíciós perében azt láttuk, hogy az exorcista a rontáse esetek kezelésekor az egész ház megtisztítására is törekedett. Pedro Ciruelo ennek az eljárásnak az ideális foratókönyvét is megadta démonológiai kézikönyvében. Azt tanácsolta, hogy ha az ördög egy ház lakóit vegzálja, az ott lakók lelkiismeret-vizsgálata és gyónása után vigyenek ki mindent a házból, ami sértő lehet Istenre nézve, azután pedig imádkozzanak. Amíg tart a ház „ostroma” menjen minden nap és este kezdetén egy pap a hajlékba karingben és stólában, lépjen be minden szobába, miközben a *Qui habitat in adiutorio altissimi* kezdetű zsoltárt, majd Szent János evangéliumát (*In principio erat verbum*) mondja, más szent szövegeket kíséretében. Emellett pedig a vasárnapi vízszentelés exorcizmusát, és tegyen minden egyes szobába szentelt gallyakból készült keresztet és gyertyát, és mindig legyen mindegyikben szenteltvíz.<sup>75</sup> Mondassanak szentmisét és kérjék istent és a szenteket, hogy Isten vegye le a helyről a dühét, és küldje oda őrangyalát, hogy kirakja onnan az ördögöt, akinek semmit se feleljenek, akármit is kérdez. Semmiképp se hívjanak „varázslókat”, akik *coniuratiókkal* és ceremóniájukkal akarják kiűzni onnan az ördögöt, mert Istent felettébb megsértik ezzel.<sup>76</sup> Ebből a részletből is kiderül, hogy Ciruelo egyik törekvése az volt, hogy a lokális, népi specialisták funkcióját teljes egészében egyházi rítusokkal helyettesítse. Ezzel elérkeztünk egy másik fontos kérdéshez, a személyes karizma tárgyalásához mind a népi specialisták, mind maguk az egyház által felhatalmazott, hivatalos ördögűzők esetében. Azon túl, hogy az exorcistától tökéletes személyes erkölcsi tisztaságot vártak el, a rítust egy felkészülési szakasznak kellett megelőznie. Sikeres ördögűzések sorozata azt jelenthette, hogy egy adott pap elismertebbé, keresettebbé válhat társaihoz képest. Girolamo Menghi hosszasan taglalta a kézikönyvében, hogy az ő tapasztalata szerint az ördögűzők nem voltak az exorcizmus művészetének gyakorlásához szükséges ismeretek birtokában, és saját tapasztalataiból idézett negatív példákat. Egy lombardiai városban a saját szemével látta, hogy egy ördögűző, akinek soha nem forgatott semmilyen könyvet az ördögűzés művészetéről, azt hirdette magáról, hogy képes felismerni és meggyógyítani minden *maleficium* esetet, amivel csak találkozik. Özönlöttek is hozzá a páciensek, a híre annyira elterjedt, hogy Itália minden részéből érkeztek hozzá betegek a gyógyulás reményében. Odáig merészkedett, hogy a távolból is diagnosztizálta a sosem látott betegeket, sokszor a tüneteket is. Mivel a beteg távollétében nem végezhető ördögűzés, Menghi felhívta a figyelmet, hogy az ilyen képességek hirdetése csalás vagy valamilyen divinációs eljárást feltételez.

Az egyház a kora újkorban elvárta a klerikusoktól, hogy érzékeljenek, hol húzódik a határ az általuk babonásnak tekintett cselekedet és a vallási szempontból elfogadható technikák között, de a

74 Visonti, Zaccaria 1638: fol. 50.

75 Ciruelo, Pedro 1628: 47-48. A szenteltvíz és a kereszt alkalmazását Gaspar Navarro is javasolta minden szobában. A szenteltvíz gyógyító erejét, ördögi megszállottság elleni hatékonyságát szintén kiemeli 1631-ben megjelent művében. Navarro, Gaspar 1631: fol. 112v, 114r.

76 Noydens 17. század utolsó harmadában megjelent exorcista kézikönyve szintén kitér a hajlékban végzendő rítusokra. Ld. Noydens, Benito Remigio 1688: 265. A megbabonázott állatok esetében is azt javasolja a kézikönyv, hogy kerüljék a népi specialistákat, áldassák meg az állatok szalmáját és a szénát, és az etetés közben imádkozzanak. Emellett a pap ellenőrizze, hogy nincs-e elhelyezve a küszöb alatt rontástárgy, ha pedig talál, égesse el. Egyesek egész istállókat ástak fel, és sikeresen hatástalanították a rontást. Noydens, Benito Remigio 1688: 314.



forrásaink alapján egyértelműen úgy tűnik, hogy a sokféle ördögűző és démonológiai kézikönyv, ájtatos populáris nyomtatványok garmadája, a konkurencia és a hívek kitartó ostrommal érvényesített igényei „összezavarhatták” a legpedánsabb exorcistát is, még ha a valóságban ismerte is a hivatalos keretek között felajánlható segítség határait.

## A „másik” megalkotása: a „körön kívüli” exorcista

Tudjuk, hogy nem létezett kizárólagos hivatalos exorcista szertartás a római katolikus egyházban egészen addig, amíg 1614-ben V. Pál pápa kiadta a *Rituale Romanum* rítusát. Ekkor az új szertartásrend még nem vált kötelező érvényűvé, inkább mintaként szolgált az egész egyházban. A továbbiakban érdemes röviden kitérni arra, hogy mit tudunk a kora újkor tekintetében a *Rituale Romanum* bevezetése előtti korszak ördögűzéseiről, és milyen exorcista gyakorlatra következtethetünk közvetlenül néhány évtizeddel a *Rituale Romanum* megjelenése után, az 1630-1640-es években a spanyol területen népszerű exorcista manuálok és démonológiai munkák tekintetében. Még ha nem is történt kényszerű és gyors változás, a *Rituale Romanum* kiadásával az ördögűzők túlkapásait is meg kívánta fékezni az egyház, és szigorúan megtiltották a papoknak, hogy az ördögűző szertartás alatt tömegek verődjenek össze.<sup>77</sup> Vajon mi lehetett ennek a korlátozásnak az oka és mennyire lehetett sikerre vinni?

A vizsgált korszaknál korábbi reformokat illetően, a tridenti zsinat dekrétumai egyáltalán nem tettek említést magáról az exorcizmusról, és az „exorcista” terminusra is kizárólag mint a papság kisebb rendje merül fel, az akolitusok, lektorok (felolvasók) vagy diákonusok mellett.<sup>78</sup> A tridenti zsinat után egy hosszú és lassú egyházi reformfolyamat kezdődött, amelynek az egyik célja a papi szerep erkölcsi és intellektuális értelemben vett megtisztítása, valamint a laikusoktól való eltávolítása is volt. Ez a belső misszió pedig, lassú folyamatként ugyan, de magával hozta az alsópapság „vadhajtásainak” nyesegetését.

Mit tudunk erről a lassú folyamatról? Az inkvizíciós perek mellett, a spanyol monarchiában kiadott kora újkori démonológiai traktátusok jó forrásként szolgálnak az ördögűzésről szóló kritikai diskurzusnak a vizsgálatára. Szem előtt kell tartanunk azonban, hogy az egyes szerzők más-más attitűddel és vérmérséklettel viszonyultak a lokális vallás egyes elemeihez, a laikus specialistákhoz, az ördögűzésre használt szövegekhez. Így az egyes démonológiai munkák nézetek széles spektrumát ölelik fel, az ördögűzés szinte kritikátlan népszerűsítésétől egészen a dühös szkepticizmusig bezárólag.<sup>79</sup> Míg egyes szerzők megengedőbbek voltak, mások azonnali drasztikus változást sürgettek az exorcizmus kapcsán, és fölc�sattantak a démonok és az ördögűzők aljas összeesküvéseiből fakadó átverések végett. A traktátusok olvasásakor kirajzolódik a gonoszról való gondolkodás dinamikája is, hiszen az exorcizmusról szóló teológiai okfejtések az ördögre mint nem kívánt cselekedetek ágensére adott reflexiók tükei is egyben. Az ördögűzés kritikája az egyház nézőpontjából egyszerre vall az alsópapság kritikájáról, a tudásbeli hiányosságukról a teológusok nézőpontjából, egy-egy pap karizmatikus „kiugrásáról”, valamint a laikus népi specialisták népszerű és sokrétű ördögűző gyakorlatairól, és mindezek egybefonódásáról.

Mindemellett arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy nem mindegyik traktátus lett egyformán mérvadó. A démonológiai munkák újbóli kiadásának számából, a kiadás helyéből következtethetünk az egyes művek korabeli sikerére, recepciójára, referenciaértékére is. Ezek alapján egyértelmű, hogy a kora újkori katalán egyházi törekvések vizsgálatához kiemelten fontos forrás Pedro Ciruelo démonológiai traktátusa, amelyet 1628-ban éppen a kutatás szűken vett területének előljárója, a

77 Vö. Ferber, Sarah 2003: 59. Ferber részletesen beszámol az exorcizmus bevetéséről az 1562-1629 közötti időszak francia vallásháborúiban, aminek egyik célja a hugenották rekatolizálása volt. A teátrális, szenzációszámbe menő nyilvános ördögűzések inkább *possessio* esetekhez kapcsolódnak, mintsem *maleficium*hoz.

78 Seitz, Jonathan 99. Az ősegyházban a 3. századtól az exorcista a harmadikként szerepelt a kisebb papi rendek között, az ostiarius és a lector után. Feladata leginkább a katekumenok előkészítése volt, és a keresztelésnél segédkezett. Később az exorcista mint önálló tisztség megszűnt. A papszentelés ezután magában foglalta az exorcista hatalmát, de gyakorlása, az ördögűzés helyi ordinárius engedélyéhez lett kötve.

79 Vö. Ferber, Sarah 2004: 39.

solsonai püspök, egyben a Katalóniai Hercegség alkirálya és főkapitánya, Don Miguel Santos de San Pedro buzdító ajánlásával és előszavával adták ki újra. A lokális reformtörekvések programját tükrözik a traktátushoz írt újabb előszavak, például Vicente Navarro jezsuita atya, a Szent Törvényszék kvalifikátora a „Katolikus Köztársaság” egyik legfontosabb feladatáért hivatkozott a babonáság és a varázslás elítélésére és gyökeres kiirtására. Ezt a munkát kézikönyvként is használták lokális szinteken, erre egy 1641-44 közötti inkvizíciós perben is találunk bizonyítékot, amikor az ördögűzés, viharúzó formulák szabályzására vonatkozólag a helyi pap egy gyanúba keveredett remetének, Jacinto Garcíanak a kezébe adja a traktátust, hogy maga tájékozódjon belőle, és hagyjon fel a tiltott gyakorlatokkal, mielőtt bajba keveredik. Tehát amikor Ciruelo 16. századi elveit idézzük, akkor a szintézis igényével fellépő referenciaszöveggé kell gondolnunk minden megjegyzésére a 17. századi eseteink kapcsán is, amelynek az új kiadásban minden fejezetét Pere Antoni Iofreu (Jofreu) egyházjogász egészítette ki és aktualizálta teológiai és az első kiadás óta megjelent, újabb démonológiai munkákra hivatkozva.

A „hivatalos körön kívüli exorcista” leírása, perifériára szorításának igénye, és ezzel egy időben az exorcistáktól elvárt viselkedési paradigma is tetten érhető ebben a démonológiai traktátusban. A továbbiakban az erre vonatkozó megjegyzéseket tekintem át, abból a célból, hogy érzékelhetővé tegyem a kora újkori spanyol monarchia és ott, ahol a lokális források lehetővé teszik, a Katalóniai Hercegség ördögűző gyakorlatának sokféleségét.<sup>80</sup>

Miféle „hibás” praktikákat találunk ebben a traktátusban? És kik végeztek efféléket a szerző szerint? Pedro Ciruelo traktátusában elsősorban azokat a tudatlan papokat marasztalja el, akik már az első tonzúra után nyilvános ördögűzéseket végeznek, noha nem tartoznak még a kisebb rendek közé sem.<sup>81</sup> A közönség előtt elvégzett, látványos ördögűzések inkább a *possessio* esetekhez, mintsem a *maleficium*hoz és igézéshez kapcsolódtak. A színpadias, drámai és hangos kiűzések az egyéni papi karizma, a „kiválasztottság”, a csoda, „szentség” látszatának kialakítására is lehetőséget adtak és ezzel versenyhelyzetet idéztek elő a papok között.

Ciruelo kárhozza azokat az exorcistákat (az ő szavaival „*sacadores de los [e]spiritus*”), akik azt színlelik, hogy kiűzik az ördögöt a szellemek vagy démonok által megszállt emberekből (*esperitados*, illetve *endemoniados*), hosszas párbeszédet folytatnak nagyközönség előtt az ördöggel, mert így akarnak maguknak hatalmi előnyt szerezni más papok előtt. Ez a gyakorlat a nyilvános, teátrális ördögűzések sajátja lehetett. Őket nekromantáknak (*nigrománticos*), varázslónak (*hechiceros*) nevezi, és azt állítja, hogy minden *coniurator* közül ők a legrosszabbak. Ciruelo nem utalhatott még Menghi exorcista manuáljaira, tekintve, hogy azok Ciruelo halála után jelentek meg, de a sokféle gyakorlat írásbeli terjedésére nem kellett hosszú időt várni. Klerikus lehetett a talpán a 16. század végén, 17. század elején, aki az újra és újra megjelent démonológiai traktátus és a friss exorcista manuálok kavalkádjában és ellentmondásos tartalmi elemei között képes volt eligazodni. Hiszen a hosszas faggatások technikája kifejezetten javasolt rítusként jelenik meg európai exorcista kézikönyvekben, például Zacaria Visconti *Complementum Artis Exorcistae* című művében. Visconti még az ördögűzések alatt használható nyelvtípusokat is részletezte. Girolamo Menghi szintén javasolt beszélgetést a *Flagellum* egyes ördögűző rítusának leírásakor. A *Compendió*ban azt ajánlja az ördögűzőknek, hogy legyenek különösen óvatosak a démonok kikérdezése során. Ne kíváncsiságból faggatózzanak, hanem kizárólag azért, hogy a kezükbe vegyék az irányítást a gonosz elleni harcban. Feltehetik a kérdést, hogy Isten teremtményét egy vagy több démon szállta meg, és miért pont rá esett a választás. Rákérdezhetnek a démon nevére és arra is, hogy mikor és hogyan, melyik szent segítségével hívásával lehet vége a megszállott gyötrelmeinek.<sup>82</sup> Egy 1555-ben, Zaragozában megjelent gyónási tükör, a „*Manual de confesores y penitentes*” szerzője, Martín de Azpilcueta ebben a tekintetben úgy vélekedett, hogy démoni megszállottság esetén megengedett kérdéseket feltenni mások hasznára a démonnak, ám tilos kérni őket vagy szövetkezni velük.<sup>83</sup> Láthatjuk, mennyire ellentmondásos volt az egyes szerzők álláspontja ebben a kérdésben is.

80 A konkrét lokális példákat minden esetben jelzem a szövegben.

81 Ciruelo, Pedro 1628: fol. 174.

82 Menghi, Girolamo 1580: 49-53.

83 Azpilcueta, Martín de 1554: 51. (27. par)

Ciruelo munkájának újbóli kiadásának idejében sorra jelentek meg a nagy európai ördögűző manuálok, indokolt volt, hogy a reform igényével megjelent 1628-as kiadásában Pere Antoni Jofreu az ördögűzéshez írott kiegészítő jegyzetekben megemlítsen néhányat, ő a babonás kihágások elkerülése végett Girolamo Menghi *Flagellum daemonum* és *Fustis daemonum* című kézikönyveit, valamint a *Malleus Maleficarum*ot ajánlja olvasmányként a papok számára, Martín de Río, valamint Francisco Torreblanca Villalpando és Emanuel do Valle de Moura munkája mellett.<sup>84</sup> Mindennek ellenére, Ciruelo sarkos tilalmai és a megengedőbb itáliai kézikönyvek ellentmondásainak feloldására az új kiadásban sem került sor.

Milyen további hibás elemeket említ Ciruelo traktátusa? Ciruelo a szent/ jó és a rossz ördögűző megkülönböztetésekor nemcsak az ördögűző teológiai tudatlanságára, a performansz jellegére, hanem az általa használt szövegek jellegére is utal.

„És az ördög, hogy még jobban megtévessze őket, megtanított nekik bizonyos *coniuratiókat*, amelyek már-már hasonlítanak azokra, amelyeket a Szent Egyház használ a démonok ellen, amikor akarunk ellenére kiűzők őket az emberek testéből. Ezekben az ördögi *coniuratiókban* a szent és jó szavak közé rossz és hiábavaló babonáság keveredik.”<sup>85</sup>

Mivel ezek a *coniuratiók* nem alkalmasak arra, hogy kiűzzék az ördögöt, az ilyen exorcisták titokban előre megállapodnak az ördöggel, és hosszasan diskurálnak vele. Ezalatt az ördög felbujthatja a jelenlévőket a hit ellen és bűnös gondolatokat ébreszthet bennük, másokat testi szerelemre vagy más bűnre buzdíthatja őket. Az efféle ördögűzések napokon át tarthatnak, és amire az exorcista végleg kiűzi az ördögöt, addigra a hívek lelkébe már befészkelte magát a bűn. Ezekkel a látványos ceremóniákkal kapcsolatban Ciruelo megjegyzi, hogy ezek esetében az exorcisták szerinte gyakran előre lepaktálnak az ördöggel, hogy csapjon valamilyen zajt, amikor elhagyja a testet<sup>86</sup>. Traktátusában kifejti, hogy a rossz, babonás exorcista színlelt *coniuratiókat* végeznek, miután titkos szövetséget vagy megállapodást kötöttek az ördöggel.<sup>87</sup> Emellett a rossz exorcisták olyan titkos, kevesek által ismert *coniuratiókat* is használnak, ezeket a beteg fülébe súgják, és közben gyógyfüveket és bűzös füstölőket (*sahumerios*) alkalmaznak. Mindezzel hallgatóságot teremtenek magunknak és az ördögnek. Arra figyelmeztet, hogy ahol ilyen ördögűző tevékenykedik, egyre több megszállottság eset következik be.<sup>88</sup>

A „másik”, a rossz ördögűzőre vonatkozó referencia alapja egy parabola Ciruelo traktátusában. Ez a szöveg a böjt harmadik vasárnapjának evangéliuma, az „*Erat Iesus demonium eiciens...*” (Lukács 11, 14-26), vagyis a Beelzebul-vád, az ördögök fejedelmével végzett ördögűzés vádja.

„Egy alkalommal kiűzött egy néma ördögöt. Amikor az ördög kiment, a néma megszólalt. A nép elcsodálkozott. De néhányan így vélekedtek. >Beelzebullal, az ördögök fejedelmével űzi ki az ördögöket.< Mások próbára akarták tenni, ezért égi jelt követeltek tőke. De ő átlátott rajtuk, azért ezt mondta nekik: >Minden önmagával meghasonlott ország elpusztul, és ház házra omlik. Ha tehát a sátán meghasonlott volna magával, hogy állhatna fenn az országa? Azt mondjátok, hogy Beelzebul segítségével űzöm ki az ördögöket. Ám, ha én Beelzebul segítségével űzöm ki az ördögöket, a fiaitok kinek a segítségével űzik ki őket? Ezért ők lesznek bíraitok. De ha én az Isten ujjával űzöm ki az ördögöket, akkor már közel van hozzátok az Isten országa. Amikor az erős ember fegyveresen őrzi házát, biztonságban van vagyona. De ha egy erősebb megtámadja és legyőzi, akkor elveszi fegyverét, amiben bízott, és a zsákmányt szétosztja. Aki nincs velem, az ellenem van, és aki nem gyűjt velem, az szétszór. Amikor a tisztátalan lélek kimegy az emberből, sivar helyeken bolyong, s nyugalmat keres. Ha nem talál, azt mondja: Visszatérek elhagyott házamba. - Amikor megérkezik, kisöpörve, feldíszítve találja. Tüstént elsiet és hív még hét más, nálánál gonoszabb lelkeket. Behatolnak, és ott élnek. Ennek az embernek az állapota rosszabb lesz, mint előbb volt.”

84 Ciruelo, Pedro 1628: fol. 192.

85 „Y el diablo, para engañarlos más, le ha enseñado ciertos conjuros, casi parecidos a los que se usan en la Santa Iglesia contra los Demonios para compelerlos a que salgan, aunque no quieran, de los cuerpos de los hombres. En estos conjuros diabólicos con algunas palabras santas y buenas, están mezcladas otras malas y también algunas vanas supersticiones.” Ciruelo, Pedro 1628: fol. 175.

86 Ciruelo, Pedro 1628: fol. 178.

87 Ciruelo, Pedro 1628: fol. 176.

88 Részletesebben erről ld. Smid Bernadett 2019: 232.

Ne feledjük, hogy az ördögszövetség kultúrtörténeti motívuma mögött a kora újkorban az exorcizmus kapcsán egyúttal előtérbe kerül a karizmatikus személyes erő elleni fellépés. Ezt nemcsak Ciruelo, hanem például a jezsuita Martín del Río esetében is láthatjuk, aki latinul írta meg európai hírű hat kötetes traktátusát, a *Disquisitiones Magicae* vagy hosszabb címén *Disquisitionum Magicarum Libri Sex*<sup>89</sup>. Művében arra is kitért, hogy egyes exorcisták, akik „egyedi formulákat és ceremóniákat” végeznek a megszállottság kezelésekor, azok valószínűséggel „egyezséget kötöttek a démonokkal”, hogy úgy tűnjön, menekülnek, amikor exorcizmust végeznek rajtuk.<sup>90</sup> Akárcsak Ciruelo és Castañega, Del Río demonológiája is az ördögi jelenlét veszélyére figyelmeztet az exorcizmus esetében, amit a boszorkánysághoz hasonlít. Martín Del Río szintén elítéli a laikusok és az engedéllyel nem rendelkező exorcisták ördögűzéseit, mert belőlük az ördög hasznot húz, amikor sok ember előtt végzik a ceremóniáikat. Óva int attól, hogy a papok gúnyt üzzenek az ördögből, mert ők maguk járhatnak pórul. Ennek érzékeltetésére több Johannes Nider *Formicarius*ából átvett anekdotát közöl, amelyekben az ördög bosszút állt rajta a lavatóriumban, éppen amikor a pap könnyíteni szeretett volna magán, és kis híján ott is hagyta a fogát.<sup>91</sup>

Bár Ciruelo az exorcizmus kapcsán legfőképpen az alsópapság rossz gyakorlatával foglalkozott démonológiai munkájában, kortársánál, a ferences Martín de Castañega démonológiai traktátusában megjelenik a népi ördögűző specialista tevékenységének elítélése is. Ezek a *coniurátorok* – miként a szerző írja – köröket rajzolnak a földre, és oda térdeltetik a megszállottat (*endemoniado*), majd beszélni kezdenek, amire a megszállott elveszti az eszméletét és bődületes ordításba kezd, néha a jelenlévőket is sértegeti, félelmetes gesztusok kíséretében. Castañega maga is látott olyan ritust, ahol a megszállottnak meg kellett mondania, ki szállta meg, milyen démon uralja őt mint herceg és kapitány. Esetenként bizonyos számú elhunyt lélek is odacsapódott, akikről a megszállott elmondta, hogy kik ők, és az ő nevükben kezdett beszélni. Ha mezőn vagy csatában haltak meg, akkor inni kértek, mert szomjaztak, ha tengerbe fulladva lelték halálukat, akkor úgy tettek, mintha vizet köpnének a szájukból, ha betegségben hunytak el, akkor úgy beszélt a megszállott, mintha beteg lenne. A ferences szerző utalt arra, hogy hasonló színjátékok sokaságával lehet találkozni. Az ilyen specialisták szokása erős füstölőket készíteni, egy marék rutát tesznek a megszállott orrához, pofozzák őket és más testi fenyítést is alkalmaznak rajtuk.<sup>92</sup> Castañega sorra vette az ilyen lokális specialisták által elkövetett hibákat. Elsőként arra figyelmeztet, hogy az ördögűzésnél tilos azokat a lelkeket (*ánimas*) azonosítani, akik a testben lakoznak. Másodsorban, ördögidézésnek titulálja a kör felrajzolását ábrák és betűk kíséretében. Harmadrészt, a test kínzását az ördög nem érzi megszállottság esetében sem, azért érkezik, hogy kínozza a testet, tehát aki ilyet tesz, az kooperál az ördöggel, ezért az ördög szolgájának (*ministro*) minősül. Negyedrészt, beszélgetni a lélekkel, hogy a pokolban vagy a purgatóriumban tartózkodik-e és tud-e segíteni valamiben az embereknek, szintén babonáság és ördögi cselekedet, megtévesztés. Ötödrészt Castañega kifogásolja azt is, hogy megszabják a démonnak és azoknak, akik vele vannak, hogy mikor menjenek ki a testből, és a megbeszélte időpontban bemutatót tartanak, megidézik őket, aminek folyamánként ők egyesével elhagyják a testet. Ám engedélyt kapnak a *coniurátor*tól, hogy később újra visszatérjenek a testbe, aki azt állítja, hogy mindezt csak azért csinálja, hogy a beteg könnyebben meggyógyuljon. A démonok végül a szájon át távoznak a testből. Mindez ördögszövetség, a *coniurátor* pedig az ördög szolgája és csatlósa (*familiar*).<sup>93</sup>

89 Az első kiadás Leuvenben jelent meg, 1599-1600-ban, Hugh Trevor Roper ezt a művet egyenesen az új katolikus *Malleusként* emlegette.

90 Del Río, Martín DM lib 6, Anacephaleosis. Fol. 334.

91 Ezeket a történeteket spanyol nyelven közli Antoni Pere Jofreu 1628-ban, Ciruelo traktátusának aktualizált kiadásában. Ciruelo, Pedro 1628: 189-190.

92 Castañega, Martín de (1529) 1997: 173.

93 Castañega, Martín de (1529) 1997: 174. Campagne néhány botrányos megszállottság történetet is idéz a traktátushoz készített jegyzetekben, többek között Fernando de Algaba jezsuita atya egyik miséjén tapasztalt esetét, 1646-ból, amikor egy megszállott nő párbeszédbe lépett a pappal, kukorékolni kezdett és más váratlan dolgokat produkált a misén.

A fentiekben különböző kora újkori démonológiai művek alapján áttekintettük a rossz, a „körön kívüli exorcistának” felrótt hibákat. Most térjünk át arra a kérdésre, hogy milyen Ciruelo szerint a jó exorcista! A jó exorcista az ő értelmezésében három fő ismérvvvel rendelkezik. Először is, egyszerű, „ceremóniák nélküli” exorcizmusokat használ, mégpedig az egyház rendje szerint, akárcsak Krisztus evangéliumi papjai, amelyek a papság, parókiák rektorai számára készült manuálokban találhatóak, és ezeket minden jó pap ismeri.<sup>94</sup> De itt meg kell állnunk egy pillanatra! Vajon melyik könyvre gondolhatott Ciruelo, amikor a helyes *coniuratiókra* utalt? Hiszen már a középkorban sem egy, hanem egymással párhuzamosan több manuál és rituálé létezett, akárcsak a traktátus megjelenésének idejében. Mivel Ciruelo mint egyetlen létező könyvre hivatkozik a helyes forrásra, gondolhatunk a korszakban megjelent és széles körben használt *Sacerdotale* vagy *Liber sacerdotalis*-ra, amelynek szerzője a velencei domonkos, Alberto Castello volt. A kézikönyv első kiadására 1523-ban került sor<sup>95</sup>. Ennek a több mint 700 oldalas manuálnak az exorcizmust tartalmazó része szolgált az 1614-es *Rituale Romanum* alapjául is. Castello művében a *maleficium* és a *possessio* ellen végzendő exorcizmusok még egyaránt helyet kaptak, amire az egységesített rítus kapcsán már nem látunk példát. Castello külön részben foglalkozik a rontással, illetőleg a *maleficium* tüneteivel (*De signis quibus cognoscitur quis esse maleficiatus*) és azzal, hogy a *maleficium coniuratio*ja esetében milyen jelekkel találkozhat az exorcista (*De signis quae apparent quando sacerdos coniurat maleficiatum*). Emellett utalhat Ciruelo egy jóval korábbi, meglehetősen elterjedt és közismert manuálra is, a *Libellus Officialis*-ra vagy *Manuale o Liber manualis*-ra (11-12. század).<sup>96</sup>

Visszatérve Ciruelo művére, a jó exorcista második ismérve, hogy Isten nevében űzi ki az ördögöt, és nem beszél hozzá, nem kérdez tőle semmit, amire választ várna tőle, kizárólag Jézus ördögűzésre használt szavait mondja: „*Obmutesce immune spiritus, et exi ab homine.*” (Márk 1,25)<sup>97</sup> A jó exorcista harmadik ismertetőjegye pedig az, hogy miután megparancsolja az ördögnek, hogy hagyja el a testet, azt is elvárja, hogy soha ne jöjjön vissza. Ha mégis visszatérne, akkor tömören és velősen végzi a rítust, ugyanazokkal a szavakkal, mint első alkalommal.<sup>98</sup>

Tekintsük át végül, hogy milyen megoldásokat látott Ciruelo a felvázolt problémára, a szemfényvesztő ördögűzők tevékenységének megszüntetésére! Úgy gondolta, hogy a prelátusoknak, az egyházi és a világi bírácoknak egyaránt sokkal keményebben kellene büntetnie ezeket vadhajtásokat. Minden egyházmegyében tekintettel kellene lenni erre a problémára. Akárcsak Martín de Río, a gyónatőpápok felelősségére is felhívta a figyelmet az exorcizmus kapcsán. A gyónás egyre nagyobb teret kapott a korszakban. Ciruelo azt is következetesen hangsúlyozza, hogy nem létezik különbség, hatékonyságbeli fölény az engedéllyel rendelkező ördögűzők között. Senkinek nem lehet természetes hatalma az ördög felett, kizárólag természetfeletti, Istentől kapott erővel lehet exorcizálni. Nem állíthatják, hogy valamelyiküknek nagyobb természetfeletti ereje van, mint másoknak, mert az csak szent embereknek lehet, akikből kevés létezik. Ciruelo azon a véleményen volt, hogy nem is kellene megengedni, hogy külön tevékenykedjen ördögűző, hanem lehetne az exorcizmus minden pap vagy parókián szolgáló rektor feladata, akárcsak a keresztesítés.<sup>99</sup> Amennyiben valaki az egyházi előjárók hibájából rossz *coniurátorral* találkozott, mihamarabb távozzon a köreiből, különben halálos bűnt követ el.<sup>100</sup> Mivel az ördög gyakran eljártssza az exorcizmusok alatt, hogy egy halott lelke, és gyakran kér valamit a jelenlévőktől, ami elsősorban ájtatos kérésnek is tűnhet (például mise látogatása), senki ne engedelmességen neki, mert később az ördög le fog rá csapni. Ciruelo felhívja a figyelmet, hogy a halottak lelke nem tér vissza élő testbe, hanem az angyalokhoz hasonló, légius testet ölt.<sup>101</sup> Összefoglalásában arra is kitér, hogy tilos divinációs célokra használni az exorcizmust, halálos bűn bármit kérdezni a megszállottól. Elsőként arról kell megbizonyosodni, hogy betegség esetén valóban

94 Ciruelo, Pedro 1628: fol. 177.

95 Az 1523-1603 között megjelent kiadások összehasonlító vizsgálatát Davide Righi végezte el. Righi, Davide 2006.

96 Ezt a papok akkor kaptak meg, amikor kirendelték őket a plébániákra, a szerzetesek pedig a felszentelés után.

97 Szó szerinti fordítás: „Hallgass, tisztátalan szellem, és menj ki az emberből!”

98 Ciruelo, Pedro 1628: fol. 178.

99 Ciruelo, Pedro 1628: fol. 180.

100 Ciruelo, Pedro 1628: fol. 181.

101 Ciruelo, Pedro 1628: fol. 182.

ördögi megszállottságról van-e szó. Ennek eldöntéséhez papokat kell hívni, mert a betegség néha a természetes eredetű is lehet. Ha olyan nyelven beszél a beteg, amin korábban nem, vagy azt állítja, hogy halott ember vagy asszony lelke, akkor viszont nagy valószínűséggel megszállottságról lehet szó.

Pedro Ciruelo leírja a hivatalos ördögűzés menetét, amelyet érdemes áttekintenünk. A ceremónia előtt a pap öltözzön karingbe vagy miseingbe és stólába, vegye a kezébe a keresztet és a szentelt vizet, hívassa a beteget a templomba vagy más, tisztos helyre. Küldjön el onnan mindenkit, hiszen senki nem hallhatja az ördög szavát, mielőtt sikerül kiűzni a testből. Az ördögűző a pápi manuál szerint mondja az exorcizmusokat, amelyeket a vasárnapi vízszenteléskor szokás, és közben hintsen szenteltvizet. Majd tegye az emberre a stólája végét, és olvassa fel az exorcizmusokat, amelyeket a kereszteléskor szokás a templom kapujában azok felett, akik a keresztelőre érkeznek, és ismétlje meg ezt háromszor. Ezután olvassa fel Szent Máté, Szent Márk, Szent Lukács és Szent János megszokott evangéliumát, különös tekintettel az ördög ellen hatásos szavakra. Mert Szent Márk evangéliumában, amit a Mennybemenetel ünnepén szokás énekelni, Krisztus azt mondja: „*In nomine meo daemonia ejicient*”, majd olvassa fel Lukács Evangéliumát (Luk, 4) „*Descendit Iesus in Capharnaum*”, ahol olvasható, mit mondott Jézus egy megszállottnak: „*Obmutesce immunde spiritus, et exi ab eo.*” Ezek után olvasson fel néhány zsoltárt, így a 34-ediket („*Judica Domine nocentes me*”), az 58-adikat („*Eripe me de nimicis meis Deus meus*”), valamint a 90-ediket („*Qui habitat in adiutorio altissimi*”). Végezetül elmondhat néhány imádságot a misekönyvből. De ne gyógyítson azokkal a bűbajos imákkal, amelyeket néhányan a saját kényükre rendeltek el. Semmilyen más ceremóniát ne végezzen, kivéve az áhítatos imádságokat, illetve használja a keresztet, amely a legijesztőbb az ördög előtt, valamint a szentelt vizet. Jó, ha a *coniuratiók* előtt a pap meggyón vagy megbékél arra alkalmas helyen, és áhítatos imákkal Istennek ajánlja szolgálatát, kérve őt, hogy ne bűneit nézze, és irgalmasságával segítse ezt a harcot, amelyet az ördög ellen vállalt, majd fegyverkezzen fel a kereszttel és mondja a Hiszekegyet. Amennyiben lehetséges, a *coniuratiók* befejezése után mondjon misét.<sup>102</sup> Járjon el így a megszállottal minden nap egyszer, vagy akár többször, ha szükségesnek tartja, egészen addig, amíg nem sikerül kiűznie onnan a rossz szellemet. Az embert pedig küldje a templomba többször, és mondjon felette exorcizmusokat és imákat. Más hívek is imádkozzanak érte. Folytatódjon mindaddig az exorcizmus, ameddig Isten kegyelméből az ember meg nem szabadul. Mert végül Isten kegyelméből meggyógyul majd az ember. Mindaddig mondassanak misét érte, adakozzanak, böjtöljenek a jámbor hívek. Miután pedig a megszállott meggyógyult, adjon hálát Istennek és a szent egyháznak néhány misével és ájtatos imádsággal. Ciruelo szerint ez a valódi doktrína ördögűzés esetében, aki pedig nem így jár el, az bünt követ el. És nemcsak a rossz *coniurator* követ el bünt, hanem az is, aki elhívja vagy beleegyezik, hogy a házában *coniuratiók*at végezzen.<sup>103</sup> Mindennek fényében nehéz dolga lehetett a papságnak, a kereslet-kínálat kecségető mezejében sokszor maguk sem tudhatták teljes biztonsággal, hogy hol húzódik a határ ortodox, legális és illegális gyakorlatok között. Az itáliai ördögűző könyvekben szerepelt a házat vegzáló démonok kiűzésének rítusa, amelynek során a pap a beteg(ek) házában végzi el a rítusait. Feltűnő, hogy Ciruelo ezekről nem tesz explicit módon említést, ahogy külön a *maleficium* eseteket sem részletezi az ördögűzés tárgyalásakor. Ha csak az újra kiadott démonológiai traktátusra koncentrálnánk, azt hihetnénk, hogy az ördögűzés a korszakban kizárólag a possessio-esetekre szorítkozott. Holott a fennmaradt kora újkori inkvizíciós perekből egyértelműen az derül ki, hogy a papok *maleficium* gyógyítása céljából végzett ördögűzés okán kerültek a Szent Törvényszék elé a Katalóniai Hercegségben. Még ha a démonológiai mű eredetileg a katalán területtel tőszomszédos Aragóniában született is, felmerül a kérdés, kevésbé valószínű, hogy nem tudott a *maleficium* esetekről és azok egyházi medicinájáról, hiszen Gaspar Navarro Huescában 1632-ben megjelent traktátusában külön fejezetet szentel a *maleficium*nak és a különböző rontástípusok pápi medicinájának.<sup>104</sup> A kérdés tehát az, hogy mi lehet

102 Ciruelo, Pedro 1628: fol. 185-186.

103 Ciruelo, Pedro 1628: 187-188.

104 A témáról részletesen, lokális történeti kontextusba ágyazva lásd: Tausiet, María 2000: 322. A tej elvételének megoldására például Szent Agueda miséjét javasolta Gaspar Navarro, ahelyett, hogy a lokális specialistát keressék fel.

ennek a kettősségnek az oka? Elképzelhető, hogy Ciruelo a nyilvános, látványos ördögűzésbe torkolló megszállottság esetekben látta leginkább a veszélyt a hívek szempontjából, és a traktátusban szereplő egyéb populáris praktikák mellett inkább ezeket igyekezett a gyóntatópapok és az egyházi ítélszékek segítségével visszaszorítani, mintsem a rontás egyházi gyógyítását.

Mégis, mi lehetett akkor a probléma a *maleficium* gyógyításával? Pere Amich inkvizíciós pere kapcsán a továbbiakban erre a kérdésre igyekszünk választ adni, legfőképpen a szerzetes olvasmányainak alapos áttekintésével.

### **Az ördögűző könyvtára. Pere Amich ördögűző szövegei**

Pere Amich esete Ciruelo traktátusának első kiadása után 100 évvel később történt. A fentiekben láttuk, hogy az egyházmegyében nem vált érdektelenné ez a mű, mert maga a solsonai püspök szorgalmazta újbóli, kiegészített kiadását 1628-ban. A babonás cselekedetek kiirtását, egyházi szolgáltatásokkal való helyettesítését és a papság reformját tehát továbbra is időszerűnek látták, mégpedig egy korábbi traktátus szövege alapján, amely a szomszédos területen jelent meg. Ne feledjük, hogy az inkvizíciós per pedig abból a korszakból való, amikor már létezett a római szertartás számára a *Rituale Romanum* mint ajánlott liturgikus könyv. Ha előtte csaknem minden egyházmegyének külön szertartása volt, innentől kezdve arra törekedett az egyház, hogy azok ne legyenek ellentmondásban a rómaival. Más európai példák is egyértelművé teszik, hogy a katolikus gyakorlat egységesítésének szándékával összeállított *Rituale Romanum* megjelenése után az egyes lokális praxisok továbbra is hívek maradtak a korábbi hagyományaikhoz, és nem feltétlenül feleltek meg ennek az eszménynek.<sup>105</sup> Mindebből az Inkvizíció és az egyházi reformtörekvések kevésbé hatékony voltára következtethetünk. Emellett az új liturgiában is tetten érhetjük az exorcizmushoz való ambivalens hozzáállást: a valódi cél az volt, hogy rendszabályozzák és egységesítsék az ördögűzéseket, ennek ellenére lehetőséget adott arra, hogy a pap megkérdezze az exorcizmus alatt, hogy miért szállták meg a démonok egy adott ember testét.<sup>106</sup> A korszakban pedig egyre több (ekkor még) engedélyezett exorcista manuál keringett Európában, és velük párhuzamosan nem engedélyezett rítusok sokasága is.<sup>107</sup>

A barcelonai törvényszék esetei kapcsán jól látszik az inkvizíciós reformpapság törekvése is: a kevésbé tanult és a néppel együtt élő, az ő igényeiket kiszolgáló alsópapság és a gyógyítók gyakorlatának repressziója és nevelése volt az egyik fontos cél ebben a korszakban. Az egyház reformja nem is lett volna elképzelhető az alsópapság gyakorlatias, lokális inkvizíciós törvényszékeken megvalósuló edukációja nélkül. Ebben a törekvésben benne rejlik az a felismerés is, hogy a tridenti zsinat populáris kultúra megreformálására irányuló törekvései úgy válthatóak sikerre, ha a „babonás cselekedetekhez” asszisztáló, olykor cinkostársként társuló alsópapság téves praxisára és edukációjára is sor kerül, és minél mentalitásukban minél távolabb kerülnek az egyszerű hívektől és az ő transzcendens elképzeléseiktől, amelyekről a traktátusok szerzői nem győztek tollat koptatni. Az alsópapságra bízott szentségi és tanítási feladataik révén az ő hibáiknak a kijavítása még szükségesebbnek tűnt a 17. század 30-as éveiben a katalán inkvizíció számára, mint az alulról érkező szomszédosági viszályok mágikus vádakba kanalizált rendezése.<sup>108</sup> Másrésztől mágikus elemeket is

105 Seitz, Jonathan 100.

106 Ferber, Sarah 2004: 39.

107 Gentilcore, David 2002: 7, 13, 105, 107, 110.

108 A boszorkányperek és a laikusok ördögűzése miatt kirobbant inkvizíciós perek aránya utalhat az ítélkezési gyakorlat tükrében a boszorkánysággal szembeni szkepszisre és a kétféle per mögött rejlő eltérő törvényszéki motivációkra, gondolkodásbeli-elvi mintázatokra is. Gunnar Knutsen a barcelonai és a valenciai inkvizíciós törvényszék összehasonlítása keretében vetette fel, hogy amíg a barcelonai törvényszék gyengébbnek bizonyult, és amire az 1606 és 1631 közötti időszakban a katalán területen működő boszorkányvadászok (például Joan Mallet vagy Lorenzo Carmell) az inkvizíció elé kerültek, a világi törvényszékeken már több tucat, akár közel száz boszorkányt vádoltak be az ő közreműködésükkel. Ezzel szemben, amikor egy állítólagos boszorkányvadász a valenciai törvényszék látóterébe került, az inkvizíció azonnal előállította illegális ördögűzés gyanújával, míg mielőtt a boszorkányvadász

tartalmazó rítusaik sokkal veszélyesebbek voltak a vallás „ortodoxiájára” nézve, mint a laikusok hasonló gyakorlatai.<sup>109</sup>

A babonaperek a barcelonai törvényszéken a korszakban az ördögszövetség és még az ennél is erősebb vádak (formális eretnokség) ellenére az alsópapság esetében enyhe ítéletekkel végződtek. A törvényszékek ilyen értelemben a papok edukációjának színterévé is váltak. Sajnálatos tény, hogy egyes perek csak szüksésvü ügyjelentések formájában maradtak fenn, és a kutató ebben az esetben nem merenghet a hosszas tanúvallomások felett, hanem meg kell elégednie egy szikárabb forrással. Ilyenkor a kiegészítő források és más, hasonló okból lezajlott perek jó szolgálatot tesznek, és segítenek megnyitni az értelmezés mezejét.

Pere testvér inkvizíciós peréről írott jelentésből kiderül, hogy Tàrregában az 1630-as évek végén főként rontás (*maleficium*) gyógyítása céljából keresték fel a szerzetest. A következő részben egygel közelebb lépünk az ő világához, kinyitjuk az általa használt könyveket. Vallomásának tömör leírása alapján áttekintjük, hogy Pere testvér milyen szövegeket használhatott, és miféle helyi ördögűző gyakorlatot valósíthatott meg az 1630-as években a Katalóniai Hercegség egyik településén.

## 1. A cédulák (*nóminas*)

### 1. a. A Szent Titulus (INRI)

A *nóminák* egyházi szabályozásával kapcsolatban a korábbiakban idéztünk néhány korabeli megoldási javaslatot. Láthattuk, hogy a szövegek tartalmát illetőleg nem volt egyöntetű a démonológusok véleménye. A Katalóniai Hercegségben lezajlott több inkvizíciós per is azt bizonyítja, hogy papok látták el betegség esetén rontáselhárító cédulával a híveiket, és ezek tartalma a klerikus személyes döntése alapján változott. Pere Amich két *nóminájáról* tudunk a szüksésvü forrás alapján, az egyik egy latin mondat, „*Jesus Nazarenus Rex Judaeorum*”, Jézus keresztfájának felirata. A felirat célja a démonok távoltartása volt, Jézus és a keresztfá felidézésével. Mivel az ügyleírásban található tömören megfogalmazott ítélet nem tartalmazza a szerzetes által használt *nóminákkal* kapcsolatos inkvizíciós álláspontot, a démonológiai irodalom alapján azt gyaníthatjuk, magával az INRI-szöveggel nem követett el nagy hibát Pere testvér.

### 1. b. Egy szöveges amulettként használt himnuszrészlet

A másik felirat, amelyet a szerzetes készített és a betegeknek, a ház védelmét szolgálta a betolakodó démonok ellen. Az általa kimásolt latin sorok egy régi latin himnusból származnak, amely esti imádságként (lt. *completorium*) szerepel a Római Breviáriumban is.<sup>110</sup>

„Te lucis ante terminum,/ Rerum Creator poscimus,/ Ut pro tua clementia/ Sis praesul et custodia./ Procul recedant somnia,/ Et noctium phantasmata;/ Hostemque nostrum comprime,/ Ne polluantur corpora./ Praesta, Pater piissime,/ Patrique compar Unice,/ Cum Spiritu Paraclito/ Regnans per omne saeculum. Amen.”

A teljes magyar fordítás így szól:

közbenjárásával boszorkányper vehette volna kezdetét a világi törvényszéken. Ld. Knutsen, Gunnar W. 2009: 36. és 106.

109 Mary O’Neil modenai, bolognai és velencei inkvizíciós perek vizsgálata során arra jutott, hogy az alsópapság babonaperei során sokkal részletesebbek voltak a kihallgatások, mint a laikusok mágiaperei esetében, és árnyaltabb képet adnak a babonáság ortodox kategóriájáról, noha a laikusok gyakrabban alkalmaztak mágikus gyógymódokat. A papok és a laikusok kihallgatási más-más stílusban valósultak meg az O’Neil által vizsgált törvényszékeken a 16. század végén. A klerikusokat érthető okokból mélyrehatóan kikérdezték a gyanús cselekedeteik mögöttes indítékairól, illetve arról, hogy megértették-e, hogy egy adott cselekvés miért minősül babonásnak. O’Neil, Mary R. 1984: 56-57.

110 A szöveg esti imádságként (lt. *completorium*) szerepel a Római Breviáriumban is. A bencés rend liturgikus himnuszai között is szerepelt, a 8-9. század elejéről, de a formája, stanzái korábbi eredetre utalnak. Ld. Blume, Klemens 1908. A *Divinum Officium* különböző szövegváltozatait Kiss László hasonlította össze, munkája az interneten elérhető a [divinumofficium.com](http://divinumofficium.com) oldalon. A tanulmányban közölt szövegváltozat a honlapon közzétett, 1570-es verziót követi.



„A napvilág leáldozott;/ Kérünk, Teremtőnk tégedet,/ Maradj velünk kegyelmesen,/ Őrizzed, óvjad népedet./ A rossz álmok távozzanak,/ És minden éji képzelet./ Ellenségünket úzzed el,/ Hogy testünket ne rontsa meg./ Engedd meg ezt, kegyes Atya,/ S Atyának mása, egy Fia,/ S te Szentlélek, Vigasztaló,/ Mindörökkön uralkodó./ Ámen.”<sup>111</sup>

111 A fordítást a [www.divinumofficium.com](http://www.divinumofficium.com) oldal alapján közlöm. <https://www.divinumofficium.com/cgi-bin/horas/Pofficium.pl?date1=7-9-2013&command=prayCompletorium&version=Tridentine%201570&testmode=regular&lang2=Magyar&votive=C8>

A *Te lucis ante terminum*... kezdetű himnusz a *Divinum Officium*, vagyis „isteni kötelesség”, a zsoltó, a naponta elvégzendő imaórák liturgikus könyvének része volt, amely legalább 1500 éven keresztül a római katolikus egyház hivatalos és közösségi imádságait tartalmazta. Végzése a klerikusok egyik legfontosabb kötelessége volt.<sup>112</sup> A *Divinum Officium*ban a napot befejező imádság a *completorium* volt. A himnusz teljes szövege ismert lehetett egyházi körökben Pere Amich inkvizíciós perének idején. Különös azonban, hogy az általa használt démonűző kártya, a szöveges amulett szövegében az első tagmondat után hiányzik egy szókapcsolat a *hostemque* előtt: „*et noctium phantasmata*”, vagyis „és minden éji képzelet” az angol változat szerint „From nightly fears and phantasies.”<sup>113</sup>

Az inkvizíciós perben található szöveg magyar fordítása a hiányzó rész kihagyásával az alábbi: „*A rossz álmok távozzanak,/ Ellenségünket űzzed el,/ Hogy testünket ne rontsa meg.*” Nem tudjuk, hogy ezt az írnok a sietősen papírra vetett összefoglaló során hagyta ki, vagy a vallomás során a vádlott megfontolt szándéka nyomán már el sem hangzott. Az is elképzelhető, hogy – mint más perek esetében – a *nómina* előkerült ugyan írásos terhelő bizonyítékként az egyik háztartásból, és az inkvizítorok látták is az ügy tárgyalásakor, az évszázadok során azonban nyoma veszett. Hasonlóan, ahogy az előző *nómina* esetében, itt is azt mondhatjuk, hogy ha csak ezek a szövegek tanúskodtak volna Pere Amich ördögűzéseiről, a kvalifikátorok nem javasolták volna a kéziratos füzet, a forrásszöveg elkobzását.

## 2. Zaccaria Visconti exorcista manuálja

Zaccaria Visconti ördögűző kézikönyve már nagyobb fejtörést okozhatott a Szent Törvényszék ítései számára, főként egy konkrét imádság vagy annak valamelyik szövegváltozata miatt.

Zaccaria Visconti életéről keveset tudunk. 1530 körül született Milánóban, barnabita szerzetesként tevékenykedett<sup>114</sup>, elismert ördögűzővé vált. *Complementum artis exorcisticae* című kézikönyve először 1589-ben jelent meg, önálló kötetként legalább hétszer kiadták, a *Thesaurus exorcismorum* című gyűjteményes kötetben pedig más szerzők ördögűző szövegeivel együtt szerepelt a műve. Más exorcizmussal kapcsolatos művének nincs nyoma.

Mivel a rontás és az ördögűzés kapcsolatával kevesebbet foglalkozik a szakirodalom, és mivel az általam vizsgált katalóniai esetek a hétköznapi egyházi medicina, vagyis éppen a *maleficium* orvoslásával állnak összefüggésben, ezt a forrást indokolt részletesebben bemutatni<sup>115</sup>.

A *Complementum* három részből áll, amelyből az első doktrinális jellegű, a második a benedikciókat tartalmazza, míg a harmadik az exorcizmusokat, néhány ima szövegével kiegészítve. A doktrinális részben szellemekről, teremtésről, démonokról, Luciferről, rontásról, az isteni megengedésről esik szó. Visconti azt is részletezi a kötetben, hogyan képesek a démonok fizikai sérülést okozni az emberi testen, miként okoznak melankóliát, milyen változásokat idéznek elő a nők esetében és hogyan

112 A 11. századtól nevezték breviáriumnak is (rövidítmény), mert az ismétlődő részekből csak a kezdőszót nyomtatták ki.

113 Az angol fordításhoz lásd még: Harper, John (ed.) 2013. A teljes himnusz magyar fordítása az alábbi: „*A napvilág leáldozott./ Kérünk Teremtőnk, Tégedet,/ Maradj velünk kegyelmesen,/ Őrizzed, óvjad népedet.// A rossz álmok távozzanak/ És minden éji képzelet/ Ellenségünket űzzed el,/ Hogy testünket ne rontsa meg.// Add meg mindenható Atyánk/ És Jézus Krisztus, mi Urunk,/ Ki Veled és a Lélekkel/ Uralkodik mindenkoron.*”

114 A Barnabita-rend vagy másnéven paulánusok, Szent Pál fiai egy 1530-as alapítású szerzetesrend, alapítója Zaccaria Szent Antal Mária (Antonio Maria Zaccaria), szentté avatott itáliai áldozópap.

115 Távoli párhuzamként ugyan, de érdemes áttekinteni Bárh Dániel témához kapcsolódó tanulmányát a kora újkori bencés benedikciókról. Bárh Dániel 2010b: 498-514.

zavarják meg a házaseletet. A *Complementum*ban részletes listába szedett ismérveket találunk a megszállottság (*possessio*) és a *maleficium* tüneteiről is.<sup>116</sup>

A diagnózis során nagy óvatosságra int, mert a természetes és természetfeletti eredetű betegségek járhatnak ugyanolyan fizikai tünetekkel. Ellenben világosan elkülöníti a rontás lehetséges fizikai következményeit, amelyeket az alábbiak lehetnek Visconti szerint:<sup>117</sup>

1. Akit rontás ért, az a legrosszabb étkeket kívánja és viszolyog az alapvető ételektől.
2. A megevett ételt nem tudják magukban tartani, folyamatosan hánynak.
3. Másoknak emésztési problémái lesznek, elnehezül a gyomruk.
4. Egyesek gyakran úgy érzik, hogy egy gombóc van a gyomrukban, ami a torkuk felé kezd vándorolni, majd visszaereszkedik az eredeti helyére.
5. Némelyeknek mardos a gyomorszája tájéka.
6. Mások a nyaki résznél éreznek lüktetést, vagy vesefájdalom gyötri őket.
7. Némelyek rendszeresen elájulnak.
8. Mások természetellenes fájdalmat éreznek a fejükben vagy az agyukban, mintha a fejüket nyomná, hasogatná, szúrná valami.
9. Akit megrontottak, az úgy érezheti, hogy szúr a szíve, mintha kutyák szagatnák, kígyók marnák vagy tüvel szurkálnák, szorítanak, fojtogatnák.
10. Egyeseknél hirtelen és gyakori fájdalom lép fel, amelyeket bár nem tudnak körülírni, felordítanak, és esetenként ebbe a fájdalomba bele is halnak.
11. Másoknak enyészni kezd, végül teljesen elenyészik a teste.
12. Úgy érzik, mintha egyes tagjaikat megkorbácsolták, összekötötték volna, vagy össze lennének marcangolva.
13. Egyeseket a zsigereik gyötörnek, hirtelen erős csavarodást éreznek a hasukban, felfúvódnak a beleik és ha üresek is, a szél végigszalad bennük.
14. Sokukat a melankolikus testnedv sújtja, amitől némelyikük annyira elcsigázott, hogy nem akar beszélni, sem társalogni az emberekkel.
15. A rontás notórius jele, hogy a gyógyszerek nem segítenek a betegen.

A diagnózis kapcsán a szerző nagy óvatosságra int, mert – mint írja – a természetes és természetfeletti eredetű betegségek járhatnak ugyanolyan fizikai tünetekkel. Ugyanakkor Visconti világosan elkülöníti a rontás lehetséges fizikai következményeit, ezeket láthatjuk a fenti listán, a normális ételektől való viszolygás, hányás, gyomorfájdalmak, a tünetek egy része mai szóval élve a „gyomorégés”, gyomorrontás, a „reflux” jellemző tünete is. A felsorolásban olvasható különféle emésztési panaszok sora, emellett rendszeres ájulás, fejfájás, szív környéki szúró fájdalom, hirtelen, rohamszerűen jelentkező panaszok, testsúlyvesztés, végtagfájdalom, zsigeri, nyilálló hasi fájdalom, puffadás érzése, kiegészítve a melankolikus állapottal. Láthatjuk, hogy a lista a belső, testi tüneteknek a felsorolásával indul. Az is világos, hogy a felsorolt ismérvek leginkább az emésztőrendszer zavaraira vagy ételmérgezésre emlékeztető fizikai tünetek, a melankólia állapotával kiegészítve.

A bemutatott tünetegyüttest tekintve érthető a korábban említett purgatív szerek ajánlása, amelyeket a manuálok szerzői esetenként az ördögűzést kiegészítő eljárásaként szerepeltettek. A rontás és a „megetetés” kapcsolata a kora újkori katalán boszorkányperek adataiból is

<sup>116</sup>Mivel a tanulmány kiindulópontjaként bemutatott inkvizíciós per *maleficium* esetekhez kapcsolódik, ezért Visconti manuáljának *possessió*ra vonatkozó részeit nem ismertetem.

<sup>117</sup> Visconti, Zaccaria 1600: fol. 33-34.

nyilvánvalónak tűnik. A katalán enmetzinar, vagyis megmérgezni szó rontás jelentéstartalommal is bír. Az 1640-es évekből Jacinto García remete inkvizíciós pere is dokumentálja ezt a szemantikai kapcsolatot. Benne a gyógyító egyik páciense esetében a betegség eredetét egy fazék étel elfogyasztásával magyarázták a helyiek a tanúvallomásokban. Az étel a háztartáson kívülről származott, és a vallomások értelmében rontás szándékával adták a későbbi betegnek, a „megetetés” indítéka pedig irigység volt a tanúk szerint.<sup>118</sup>

Visconti manuáljában a tünetek bemutatása után a szerző két, saját tapasztalatából származó történetének leírása következik. Az első egy római rontásetet, amelynek elszenvedője egy ványoló volt. A történet a *maleficium* megtörténésének tárgyi bizonyítékeként szolgáló rontástárgyáról szól.<sup>119</sup> A történetben Visconti azért látogatta meg a férfit, hogy ördögűzést végezzen a házában, ahol egy salakkal teli edényt talált, benne pedig egy viaszfigurát, amely egy vasszöggel volt átszúrva, egészen a fejétől a bokájáig. A karjaiból, a lábaiból, az egész testéből szögek álltak ki, a rontást elszenvedő betegnek pedig analóg módon ugyanezek a testrészei fájtak.

A rontásra utaló jelekkel kapcsolatban Visconti ezután megjegyzi, hogy léteznek olyanok is, amelyeket csak a körülményekből lehet kikövetkeztetni, például olyan esetekben, amikor a gyűlölet, a szerelem, a meddség, az időjárás vagy a nemzőerő negatív befolyásolása volt a cél, vagy azok a *maleficium* esetek, amelyeket az állatokon hajtanak végre.<sup>120</sup>

Visconti felhívja az ördögűzők figyelmét arra, hogy a gyerekek esetében, akik még nem beszélnek, nem könnyű felismerni betegség hátterében megbúvó rontás tényét (*infirmitas maleficialis*), hiszen ők még nem tudják elmondani, hogy mijük fáj. Így az exorcistának nagy körültekintéssel a gyerekek ágát is át kell vizsgálnia, hogy ott ráakadnak-e a rontást jelző bizonyítékokra. Az ágy és a fekvőhely rituális védelme szöveges amulettekkel Pere Amich exorcista gyakorlatának is bevett eleme lehetett, ahogy ezt fentebb már láthattuk. Ezt az eljárást Benito Remigio Noydens kora újkorban katalán területen megjelent exorcista manuálja is szorgalmazta.<sup>121</sup> Zacaria Visconti manuálja tehát itt a bizonyíték erejű rontástárgyakra utal. Ez a téma nem kapott helyet a manuálban a rontás diagnózisának listájában, de a javasolt gyógyítás méltatásakor a tárgyi bizonyíték, a „csinálmány” megsemmisítésének módjáról egyértelmű utasításokat tartalmaz a kötet, akárcsak más európai manuálok, mint például Maximilien von Eynatten 17. század első felében megjelent kézikönyve.<sup>122</sup> Visconti szerint a rontástárgyakra jó nagyot rá is kell csapni, mielőtt elégetik őket. Az ördögi jelenlét kérdése minden típusú betegségnél fontos kritérium volt a kora újkorban. Visconti értelmezésében a betegség esetén jelen vannak démonok, és az ördögűzőnek tudnia kell, hogy nem mindegyikük beszél, ennek ellenére valamilyen módon jelet szoktak adni magukról. Visconti arra figyelmezteti az olvasókat, hogy a bölcs exorcista először minden esetben megbizonyosodik arról, hogy a betegség ördögi eredetű-e vagy nem, mert a melankólia és a női méhbeli kapcsolatos betegségek esetében ezt meglehetősen nehéz eldönteni a többféle jel,

118 Az eset monografikus bemutatásán jelenleg még dolgozom egy kutatási projekt keretén belül. A témához kapcsolódó korábbi publikációim egy részét a bibliográfia tartalmazza.

119 Visconti, Zaccaria 1600: fol. 34.

120 Visconti, Zaccaria 1600: fol. 35.

121 Pere Amich peréhez viszonyítva később jelent meg egy ördögűző manuál Barcelonában, amely szintén javasolja, hogy a pap vizsgálta át *maleficium* eredetű betegség esetén a páciens ágát, hogy rátaláljon a rontástárgyra. „Hagyja meg, hogy húzzák át teljesen az ágat, szedjék szét a szalmazsákokat (X), párnákat, tisztítsák ki a gyapjút, és mivel az ördög mesterkedése által ezekben szokott elrejtve lenni a rontás és a bűbáj tárgya: tű, gyümölcs, viaszfigura, ólom.” Ezután tisztító rítusokat javasol előzetesen megszentelt összetevők segítségével, ezek: porított arany, tömjén, mirha, só, olívaolaj, szentelt viasz és ruta. Ezek keverékét helyezze a tiszta ágy mindegyik sarkába, megáldva háromszor a kereszt jelével. Noydens, Remigio Benito 1688: 91-93.

122 Gaspar Navarro 1631-es démonológiai traktátusa szerint megengedett gyakorlat arra kényszeríteni a károkozót, hogy fedje fel, hol rejtette el a rontástárgyat. Navarro, Gaspar 1631: fol. 69v.

tünetegyüttes jelenléte folytán. A megszállottság esetében is jelentkezhetnek ugyanolyan tünetek, mint egy természetes eredetű betegség során, ezért az ördögűzőknek érdemes minden jelet alaposan áttanulmányozniuk. A *maleficium* tüneteinek listájából a 12., 13. és 14. tünet megfelel a megszállottság tüneteinek, illetve az a kitétel, hogy a betegnek nem használ az orvosság, Visconti szerint kétség kívül ördögi jelenlétre utal.

Visconti külön figyelmet szentel a szimulánsoknak, akik fejükbe veszik, hogy megszállottak vagy rontás áldozatai lettek. Példaként egy római esetet közöl egy fiatalemberről, amelynek helyszíne az a Szűz Máriának szentelt templom a hegyekben, ahol Visconti rendszeresen ördögűzést végzett. A fiatalember megrögzötten bizonygatta, hogy megszállta az ördög és rontást is végeztek rajta, és a papok sehogy sem tudták meggyőzni az ellenkezőjéről. Egy napon a páciens bemutatót tartott és olyan tüneteket produkált, mintha valóban megszállott lett volna, és sorozatos jelleggel Viscontitól kért segítséget. Amikor Visconti értesült erről, a Szent Kelemen házba hívta, és a rendtársak előtt úgy tett, mintha ördögűző rítust végezne a fiún. A fiatalember azt mondta, hogy van egy szellem a jobb fülében, aki éppen szökni készül, mire Visconti azt felelte, hogy jó léleknek kell lennie. A rendtársak mind kiabáltak és nevettek körülötte, erre a pap fogott egy szentelt vízzel teli edényt, ami a keze ügyébe akadt, kérte az Urat, hogy irgalmazzon a fiúnak, majd a szimuláns arcába öntötte, amitől az úgy kijózanodott, hogy többé meg se fordult a fejében azt állítani, hogy beteg.<sup>123</sup> Ami a híres kora újkori spanyol démonológiai traktátust illeti, Pedro Ciruelo az ördögűzés kapcsán nem tért ki specifikusan a *maleficium*-esetekre. Ezzel szemben több ördögűző kézikönyv hosszasan tárgyalja a témát. Alberto Castello 1523-as *Sacerdotale*-járól már esett szó, és arról is, hogy több fejezetet szentelt a rontás tüneteinek. Tartalmi egyezések alapján valószínűsíthető, hogy Visconti fontos forrása volt Castello kézikönyve a *maleficium* tekintetében.<sup>124</sup>

Pere Amich esete a *maleficium* papi diagnózisának még létező példája egy olyan korszakban, amikor ez a gyakorlat kezd eltűnni a javasolt exorcista ceremóniák tárházából. A *Rituale Romanum*ban pedig már nem szerepel a *maleficium* diagnózisának ismertetése.<sup>125</sup>

Arra ugyan nincs utalás Pere testvér ügyelírásában, hogy a vádlott kifejezetten és kizárólagosan ezt a kézikönyvet használta-e a természetfeletti eredetű betegség diagnózisához, vagy már egy előzetes családi, közösségi diagnózisra hagyatkozott, de a szerzetes a vallomásában megnevezte Visconti manuálját, ezért valószínűsíthető, hogy a kötet ott lehetett a konventben, még ha minden igyekezetem ellenére sem sikerült fellelnem egy példányát sem az egyházmegyei levéltárban.

Úgy tűnik, hogy Pere Amich a Visconti-féle kézikönyv második részében lévő benedikciót végezhetette, amelynek célja a ház ártó szellemeinek kiűzése volt (*Benedictio domus á spiritibus vexatae*). Ebben pontosan az ügyjelentésből fentebb idézett János, Máté, Lukács és Márk evangéliumából származó részletek szerepelnek.<sup>126</sup> Ezzel tartalmi koherenciát mutat az is, hogy a *nóminákat* a ház és a külvilág határán helyezte el, védelmet adva a betolakodó démonok ellen, megerősítve mindezt egy esti imádság (himnusz) írott változatával.

Zaccaria Visconti manuáljához kapcsolódik egy másik fontos felfedezésem is. A katalán gyógyító ördögűzések történetéhez kiemelkedően fontos adalék, hogy Pere Amich ebből az ördögűző kézikönyvből másolta le Szent Ciprián imáját, mert ez egy újabb, eddig nem ismert forrását és bizonyított terjedési útját nyitja meg ennek a szövegtípusnak, amely Ibériai-félszigeten, és az

123 A fordításban nyújtott segítségéért Bárh Dánielnek tartozom köszönettel.

124 Seitz, Jonathan 2011: 138.

125 Seitz, Jonathan 2011: 140.

126 Az alábbi foliókon találhatóak azok a részletek, amelyekre Pere Amich a vallomásában hivatkozik: Visconti, Zaccaria 1600: 248. *Cum ergo natus esset Jesus*; 249. *Missus est Angelus Gabriel á Deo in ciuatum Galilea*; 253. *Recumbentibus*.

Újvilágban is évszázadokon át annyira népszerű volt.<sup>127</sup> A manuálban az imádság címében az olvasható, hogy ez a szöveg több hibától „expurgált” és kibővített változat. Nem véletlenül áll ez a címben, hiszen Szent Ciprián imája már a 16. században több *Index Librorum Prohibitorum*<sup>128</sup> szerepelt mint hibás, javítandó szöveg. Visconti kötetének imaváltozata annyiban más, mint az eddig feltárt nyomtatott változatok, hogy nem amulett jellegű, nem tartalmazza azt a kitétel, hogy védelmet nyújt rontás és kötés és sok egyéb krízishelyzet ellen, amennyiben valaki magánál hordja. A Visconti féle Szent Ciprián imaváltozat rituális célokat szolgált, exorcista papok mondhatták, olvashatták fel a *maleficium* révén megbetegedett páciensek gyógyítására. A törzsszöveg előtti normatív rész rögzíti az ima elmondásának körülményeit és tartalmaz olyan tartalmi elemet, amely egybecseng a kora újkori katalán inkvizíciós tanúvallomásokkal, amelyek szerint sajátos módon, kilenced formájában végzett exorcizmus keretén belül alkalmazták.<sup>129</sup> Visconti manuálja azt írja elő, hogy a pap naponta olvassa fel az imádságot az oltár előtt térdelve, kezében égő, szentelt gyertyával.<sup>130</sup> Bizonyíthatóan, 1557-ben, tehát már Visconti *Complementum*ának megjelenése előtt már kiadták kis méretű ponyvanyomtatványon vernakuláris (katalán) nyelven Szent Ciprián imáját, amelyet az olvasni nem tudó parasztok is maguknál hordhattak amulettként, nem csak rontás elhárítására vagy orvoslására, hanem valamennyi látható és láthatatlan ellenség, aszály ellen, kötés elhárítására vagy például a szülés megkönnyítése vagy az újszülött egészsége érdekében.<sup>131</sup> Kis mérete is arra predesztinálta, hogy ne csak szöveggként, hanem védelmet nyújtó tárgyként maguknál hordják az emberek.<sup>132</sup>

Pere Amich vallomásában azt olvashatjuk, hogy Szent Ciprián imáját egy kéziratos könyvből olvasta fel. Vajon ez a változat mennyiben volt szolgálai másolata a szerzetes által jól ismert *Complementum*-beli imának? Vajon latin vagy esetleg vernakuláris nyelvű volt a szövege? Láthatott Pere testvér több változatot is belőle, nem csupán a manuálban szereplőt? Fennmaradt bizonyítékok híján lehetetlen ezekre a kérdésekre válaszolni. Mégsem okafogyott elmélázni annak a lehetőségén, hogy a kéziratos változat némiképp különbözhetett a manuál szövegétől, hiszen a kvalifikátorok külön emiatt az ima miatt feddték meg a szerzetest per során, pedig Visconti az általa közreadott változatban explicit módon törekedett rá, hogy expurgálja, kijavítsa a szöveg kifogásolható részeit. Jó esély van tehát arra, hogy Amich az Ibériai-félszigeten ismert változatok közül is ismert néhányat, és valamilyen kézirat vagy korábbi emlékei révén azoknak a tartalmi elemeit is beleírta a saját kéziratos füzetébe. Szent Ciprián imáját nemcsak az exorcisták, hanem a laikus lokális gyógyító specialisták is alkalmazták rontás gyógyítására, amulett jellege miatt pedig olvasni-írni nem tudók is birtokolhatták, apotropeikus célból. Pere barát az általa olvasott könyvek *maleficium*ra vonatkozó részeiből állíthatott egy hathatós, rontás ellen alkalmazott exorcista rituálét, amelynek Szent Ciprián imája is fontos részét képezhette. Ez a funkcionalitás nem áll

127 Ld. az 1600-as kiadásban: *Oratio attributa a Sancto Cypriano, per Autorem á diuersis erroribus expurgata & augmentada* (fol. 647-661.)

128 Az *Index* azoknak a könyveknek, nyomtatványoknak a listája volt, amelyek olvasásához és birtoklásához a római katolikus egyház nem adott hozzájárulást, sőt, kifejezetten tiltotta. Szerepelnek benne olyan művek is, amelyek esetében egyes szövegrészeket javítását javasoltak.

129 Erre példa Jacinto García remete inkvizíciós pere, amelynek kiadásán jelenleg dolgozom.

130 Visconti, Zaccaria 1600: 647.

131 Részletesebben ld. Smid Bernadett 2019. A 17. században is nyomon követhető populáris szöveghasználatot támasztják alá az utóbbi években feltárt katalán, spanyol, olasz nyelvű szövegváltozatok. Késő középkori, velencei liturgikus használatáról nemrég publikáltam önálló tanulmányt. Smid Bernadett 2022.

132 A forrásról részletesen lásd Smid Bernadett 2018: 309-315., illetve 2019.

messze a késő középkorból dokumentálható funkcióval, hiszen a szöveg latin nyelven egy velencei ördögűző könyvben is megtalálható.<sup>133</sup>

Néhány évvel ezelőtt egy 1641 és 1644 között lezajlott inkvizíciós perben rábukkantam az ima 1557-ben kiadott katalán változatára, amelyet szintén ördögűzésre használt a már említett solsonai remete, Jacinto García, Pere Amich kortársa, ugyanabban az egyházmegyében.<sup>134</sup> A Szent Ciprián ima egy másik változatát szintén az 1630-as években adták ki egy viharűző-ördögűző könyvben Navarra területén, ekkor latin nyelven, de rövidesen ezután, 1634 körül ebből a változathoz készülhetett el egy spanyol fordítás, amely meg is jelent nyomtatványon, az ördögűző kézikönyv egyházi engedélyének felhasználásával.<sup>135</sup> Ugyanebből az évtizedből szerencsés módon több adatunk is van az ima használatára. Sőt, azt is kijelenthetjük, hogy az 1630-as években az Ibériai-félszigeten Szent Ciprián alakja kiemelkedett a szentek sorából, nem véletlen, hogy Calderón de la Barca *El mágico prodigioso* (*A csodálatos mágus*) című színdarabjában 1637-ben kiemelt szerepet kap az ördögszövetség motívuma. A könnyed hangvétellű színdarabot a hívek előtt a yepes-i úrnapi körmeneten mutatták be, nyilvánvalóan propagandisztikus célból.

Mit mondhatunk el a fennmaradt Szent Ciprián imaszövegek alapján az ima tartalmi vonatkozásában? A szövegek általában Antiókhiai Szent Ciprián kontrasztív megtéréstörténetével kezdődnek, amelyben az egykori mágus, Ciprián megbánja, hogy a démonokkal szövetkezett és sok bajt és rontást okozott, mielőtt felismerte volna Isten erejét. Az ima narratív szekvenciái a továbbiakban a szent szájába adott, egyes szám első személyű ördögűző, rontáselhárító funkciót erősítik meg. Római *Index Librorum Prohibitorum* 1590-ben került, egy évvel Visconti manuáljának első kiadása után. Valószínűleg ez az oka annak, hogy Visconti szövegváltozatában nem szerepel a (korábbi és későbbi változatokban) megszokott konverzió rész. A szent a szöveg elején már mint az egyház által felhatalmazott ördögűző jelenik meg.

Az imaszöveg párhuzamaira nemcsak bizonyos középkori exorcizmusok részeként bukkanunk rá, hanem strukturális és funkcionális hasonlóságot mutatnak a benedikciós szertartásrendből, ordókból ismert exorcizmus egyik szövegtípusával is. A legfőbb különbség az, hogy az ordók vonatkozó részében magától értetődően a pap beszél egyes szám első személyben a démonokhoz, segítőkhez vagy természeti jelenségekhez, amíg az imában Szent Ciprián a beszélő.<sup>136</sup>

A spanyol *Index Librorum Prohibitorum*ban Szent Ciprián imája mint expurgálandó, javításra szoruló szöveg elsőként 1559-ben, majd 1583-ban, majd a 17. században 1632-ben és 1640-ben szerepelt.<sup>137</sup> Tehát azt mondhatjuk, hogy éppen Pere Amich inkvizíciós perének idejében került újra a tiltott könyvek és szövegek körébe.<sup>138</sup> És bár az inkvizíció rendre elkobozta ezeket a szövegeket és kéziratok másolataikat, terjedésüket és használatukat mégsem tudták megakadályozni.<sup>139</sup> Ebben a korszakban ugyan Visconti és Girolami Menghi manuáljai még nem

<sup>133</sup> Smid Bernadett 2022.

<sup>134</sup> Smid Bernadett 2019.

<sup>135</sup> Itúrbide Díaz, Javier 2010: 333-346.

<sup>136</sup>A hasonlóságokat illetőleg szembeötlő, hogy mindkét szövegtípus részletesen felsorolja a rontás lehetséges helyeit, Krisztus vagy más bibliai alakok tetteit szekvenciaszerűen szerepeltetik, illetve a rontást természetlen, civilizáció által elzárt helyre küldik. Részletesen, szöveges idézettel lásd Bárh Dániel 2010: 97-98. Noha a szövegszintű kapcsolatok történeti vizsgálata a jövő feladata, a szövegmozgás lehetséges útjai már jól látszanak az utóbbi években feltárt kora újkori Ciprián imaszövegek kapcsán. A újabb feltárt középkori Szent Ciprián szövegváltozatok lelőhelye pedig szintén az önállósult imaszöveg szertartásrendben elfoglalt helyét bizonyítja. Vö. Smid Bernadett 2022.

<sup>137</sup> A tiltott imákról, és többek között Szent Ciprián imájáról is ír Lodoño, Marcela 2019.

<sup>138</sup> Vö. Lodoño, Marcela 2014, valamint Itúrbide Díaz 2010.

<sup>139</sup> Hiába adták ki rendre az újabb *Index*eket, fogtak perbe Barcelonába települt francia nyomdászokat a 16. század második felétől, és adtak ki parancsokat a kikötőkbe érkező hajók, valamint az északról a monarchiába tartó

kerültek tiltólistára, de a hosszúra nyúló rituális reformtörekvések később ezeket a munkákat is elérik.

### 3. Girolamo Menghi: *Flagellum daemonum* című ördögűző manuálja

Girolamo Menghi, itáliai obszerváns ferences szerzetes, a kora újkori Európa legismertebb ördögűzője, 1529-ben született Viadanában (Mantova), és 1609-ben hunyt el szülővárosában. Hosszú élete során szemtanúja volt az Appennini-félsziget vallási és politikai átalakulásának. A háborús évek 1559-ben értek véget, amikor az itáliai városállamok az elkövetkezendő száz évre a Spanyol-Habsburg Monarchia közvetlen vagy közvetett dominanciája alá kerültek. Ez a változás gyorsabbá tette a kulturális javak cseréjét, a kéziratos és nyomtatott könyvek esetében is, ami részben magyarázhatja az itáliai ördögűző könyvek sikerét az Ibériai-félsziget északi részén.

Menghi életéről leginkább saját könyveiből, továbbá az olasz reneszánsz leghíresebb ördögűzőjeként végzett tevékenysége révén tudunk, tehát a róla fennmaradt adatok inkább mind önéletrajzi morzsák. Húsz éves korában belépett a ferences rendbe, Bolognában, ahol teológiát tanult. A Santa Maria Annunziata konventben élt legalább 1556-ig, de nagy valószínűséggel élete végéig.<sup>140</sup> Elismert szónok lett, 1558-tól gyakorló exorcista, 1598-ban pedig egy ferences provincia előjárója lett. A reneszánsz háborúk utolsó évében tartott egy ördögűzést nagy nyilvánosság előtt, amely új formát jelentett a korabeli Bolognában, akárcsak Itália más részein.<sup>141</sup> Több exorcista manuált írt latin és olasz nyelven<sup>142</sup>, amelyekben részletesen kifejtette az ördögűző feladatkörét, a démonok jellemzőit, rendjeit, a démoni paktumok mibenlétét. Művei azonnal sikeresek lettek, legfőképpen a *Compendio* és a *Flagellum*. Az első általa kiadott traktátusban több részlet szerepelt a *Malleus Maleficarum*-ból. Az 1570-es években egyre több ördögűzést tartott. Növekvő sikerét az is jelzi, hogy Silvestro Mazzolini korábbi, először 1502-ben kiadott ördögűző könyvének újrakiadásához<sup>143</sup> Menghi írt előszót. Ezt követően megírta két nagy sikerű saját művét, a *Compendiot* és a *Flagellumot*, amelyek több kiadást értek meg. 1587-ben és 1589-ben őt jelölték ki a bolognai rendtartományban a provinciális atya tanácsadójának (*definitore*), majd 1598-ban ő maga is általános rendfőnök, provinciális lett.<sup>144</sup> Menghi a tizenhatodik század hetvenes éveiben

kereskedelmi áruk ellenőrzésére, könyvtárak állományának átvizsgálására, a forgalomban lévő könyvek számbavételére, túl nagy apparátust kellett volna működtetni a kitűzött cél megvalósításhoz. Moreno, Doris 2019: 253-254. Nem is beszélve a kéziratos változatok segítségével folyamatosan terjedő hosszabb-rövidebb szövegek, könyvrészletek ellenőrizhetetlen láncolatáról, amelyek meglétéről és terjedési útjáról, a másolatok forrásaként szolgáló nyomtatott példányok tulajdonosairól, korabeli fellelhetőségéről a kora újkori inkvizíciós perek segítségével kapunk teljesebb képet. A cenzúra és a lokális ellenőrzés, a kora újkori katalán könyvforgalom témájáról részletesen lásd Kamen, Henry 1993: 221-231., illetve Peña, Manuel 2015.

140 Dall'Olio, Guido 2020: 224.

141 Dall'Olio, Guido 2020: 226.

142 Menghi exorcizmus témakörében írott munkái a következők: *Flagellum daemonum*, 1567; *Compendio dell'arte essorcistica*, 1576; *Remedia probatissima in malignos spiritus expellendos*, 1579; *Fustis daemonum*, 1584, *Eversio daemonum*, 1588; *Fuga daemonum*, 1596, a *Compendio dell'arte essorcistica* második része, 1601. Kevésbé ismert ördögűzéssel kapcsolatos munkái a *Flagellum daemonum* szerkezeti elvét követik, az első rész elméleti jellegű, majd azután következnek a különböző célokra szánt exorcizmus rítusok. Ez a megoldás, az exorcizmus teoretikus és gyakorlati megközelítése a korábbi exorcista manuálokhoz képest Menghi újításának tekinthető. A *Fustis daemonum* megjelenésétől kezdve az exorcizmus szövegekben már kevésbé jelentek meg ambivalens, mágikusnak tekinthető *coniuratiók*. Dall'Olio, Guido 2020: 232.

143 A mű címe Aureus tractatus exorcismique pulcherrimi et efficaces in malignos spiritus effugandos de obsessis corporibus (Golden Treatise and Most Beautiful and Effective Exorcisms to Expel Evil Spirits from the Bodies of the Possessed). Bár Mazzolini híres domonkos teológus volt, ez a traktátus nem lett ismert.

144 Dall'Olio, Guido 2020: 228.



kezdett ördögűző kézikönyveket publikálni, éppen akkor, amikor Johann Wier, Pomponazzi, vagy akár Erasmus sorra megkérdőjelezték a boszorkányok létezését. Az ördögűzőknek szóló bőséges itáliai irodalom (amely az európai démonológiai irodalom egyik alműfajává vált, és az Alpokon túl is nagy hatást ért el) éppen az arisztotelészi-galénoszi paradigma válságának pillanatában virágzott fel, és a „gonosz” filozófusok tekintélyének lerombolási vágya hívta életre.<sup>145</sup>

Mivel Pere Amich vallomásaiban beismeri, hogy használta a *Flagellum daemonumot*, röviden érdemes kitérni erre a rövid terjedelmű traktátusra. Az első kiadása (1577) tizenöt, a későbbiek pedig tizennyolc fejezetből állnak, ezt követi hét hosszabb exorcizmus és a hozzá szükséges eszközök (pl. víz, kenyér, só) benedikciójának leírása, valamint az exorcizmusokhoz kapcsolódó gesztusok, receptek, teendők ismertetése. A munka közreadásának oka a szerző bevallása szerint az volt, hogy kevés ördögűző könyv hozzáférhető nyomtatásban, és azok is elavultak.<sup>146</sup> Egy ajánló levélben Menghi arra hivatkozott, hogy szeretett volna az ördögűzők számára elérhetővé tenni megbízható és „ortodox” rituálékat.<sup>147</sup> Ez a mű már az első kiadás után is sikeres lett. 1577 és 1727 között Itáliában, német és francia területen 47 kiadása jelent meg, bár némelyik már a későbbi *Fustis daemonumot* is tartalmazta. A manuál teoretikus része minden esetre nem tekinthető túlságosan eredetinek. Több fejezet is Mazzolini *Aureus tractatus*ából, Alberto Castello *Liber sacerdotalis*ből és a *Malleus Maleficarum*ból lett átemelve.<sup>148</sup> Menghi nem fordított figyelmet a források pontos idézésére sem a formulák, sem a benedikciókat, *adiuratiókat*, exorcizmusokat kísérő instrukciók leírása esetében.<sup>149</sup> *Maleficium* és ördögi megszállottság esetén különböző főzetek alkalmazását is javasolta az exorcistáknak, ami viszályt is szíthatt az orvosdoktorok és a papi medicinát alkalmazók között. 1583. január 14-én a bolognai inkvizítor cenzorhoz rendelte a *Flagellumot*, és bár az ügy pontos kimeneteléről nem maradt fenn dokumentum, feltűnő, hogy az 1584 utáni kiadásokban már megjelennek hol pontos, hol nagyvonalú hivatkozások az oldalmargón.

Némiképp azonban kudarcot vallott Menghinek az a törekvése, hogy helyreállítsa az ördögűzés méltóságát. Hiába idézett több elítélendő példát a kézikönyvében, elég csak belegondolni abba, hogy egy szűk szakértői kör, specialisták számára készült népszerű kiadvány esetében, mint az ördögűző manuál, hogy az ördögűzés növekvő európai népszerűsége folytán egymással párhuzamosan több manuál létezett, ami már önmagában is borítékolhatja a rítus devalválódását.<sup>150</sup>

A manuál széles körű elterjedését az inkvizíciós perek vallomásai is bizonyítják. Szinte mindig, amikor Itália területén egy ördögűzőt megvádoltak valamilyen visszaéléssel vagy eretnesség gyanújába keveredett, akkor azt hozta fel a maga védelmében, hogy Menghi *Flagelluma* alapján járt el. A vádlottak rendre a hónap alatt a manuállal érkeztek a törvényszék elé. Abban bíztak, hogy Menghi hírneve és elismertsége majd segíti őket kétes ügyeik tisztázásában.<sup>151</sup> Ugyanezt mondhatjuk el Pere Amich esetében is. Az inkvizíció ördögűzőkkel szembeni pereit tehát

145 Pastore, Stefania 2010: 550.

146 Menghi, Girolamo 1567.

147 Dall'Olio, Guido 2020: 231.

148 A Menghi által írt néhány oldalon olvashatjuk a szerző burkolt kritikáját, amelyet azért fejtett ki, mert a legújabb iránymutatás szerint az exorcizmust zárt templomajtók mögött kellett végeznie az ördögűzőnek. Dall'Olio, Guido 2020: 231.

149 Exorcizmusaiiban több helyen szerepelnek Isten görög, héber nevei, úgy mint Hel, Heloym, Tetragrammaton, Adonay, Agla. Ezek megtalálhatóak a *Liber sacerdotalis*ban, de olyan szövegekben is, amelyeket a varázskönyvek is tartalmaztak.

150 Vö. Ferber, Sarah 2004: 38.

151 Dall'Olio, Guido 2020: 231.

bizonyítják, hogy Menghi kézikönyve valóban elérte a „marginálisan képzett” ördögűzőket, akiknek a manuált a szerző eredetileg szánta.<sup>152</sup> És persze azokat az olvasni tudókat is, akik csak szerettek volna exorcisták lenni és támpontokat kerestek a rítusaik elvégzéséhez.

Hová pozicionálja az itáliai szerző az exorcistákat a plurális medicinális piacon? Menghi szerint az ördögűzőknek együtt kellett működnie az orvosdoktorokkal a betegek gondozásában, valójában nem az orvosok feladata volt a természetfeletti eredetű betegségek értelmezése; ellenkezőleg, az ördögűzőknek együtt kellett működniük velük a betegek gondozásában, mégpedig úgy, hogy hitelt érdemlő módon felismerik a fizikai tünetek mögött az ördög jelenlétét. Az ördög például elbújhatott a gyakori epebetegségek mögé, hogy a betegeket, az orvosokat és az ördögűzőket is megtévesszék. Mi mással lehetett volna magyarázni a kezelési kudarcok magas számát? Az ördög nem volt képes csodákra, ugyanakkor tudta, hogyan lehet megváltoztatni a testnedvek egyensúlyát, aminek az eredménye epebetegség lehetett. Menghi ezért az ideális ördögűzőt egyetemes gyógyítóként vázolta fel, aki jogosult benedikciókkal végzett gyógyító rítusokra. Történeteiben az orvosok bizonytalanoknak tűnnek a betegségek eredetét illetően, de az ördögűzők, a rontástárgyak megtalálásával legyőzik az orvosdoktorok szkepticizmusát, és rítusaikban gyógynövények és füstölők segítségével is gyógyítanak.<sup>153</sup>

Pere Amich vallomásában elmondta, hogy a *Flagellum* és a *Malleus Maleficarum* segítették őt a *maleficium*-diagnózis felállításában és gyógyításban. Az ugyan nem szerepel a vallomásban, hogy Visconti könyvében található egy 25 elemes lista a megszállottság jeleiről, de Amich vallomásából arra is következtethetünk, hogy a gyógyítás rituáléjának előkészítő lépése lehetett annak a meghatározása, hogy *maleficium* vagy *possessio* áldozata-e a beteg. Girolamo Menghi exorcizmusában világosan kettéválasztható a démoni megszállottság és az ártó mágia által okozott betegség gyógyítására szolgáló exorcizmus, ahogy ezt Viscontinál is láttuk. Menghi a rontást okozó tárgyokról, „csinálmányokról” is részletes listát ad.<sup>154</sup>

Pere Amich azt vallotta, hogy Menghi kézikönyve segítségével szentelte meg a tömjént. Bár a tömjénszentelés módja nem szerepel a manuálban, a szentelt tömjén használatára vonatkozó szöveget a 4. exorcizmusban találunk<sup>155</sup>, amely az emberi testet elfoglaló démonok kiűzését célozza. Könnyen előfordulhat, hogy magát a benedikciót Pere Amich egy lokális szertartáskönyv alapján végezte. A vallomás tartalmi elemei együttesen arra utalnak, hogy egy olyan *Flagellum* kiadást használt, amely a *Fustis*-szal egyben jelent meg. Ezt abból sejtethetjük, hogy az általa említett evangéliumi szövegrészletek pont egy ilyen kiadásban szerepelnek, példának okáért az 1587-esben, ahol a házra telepedett tisztátalan szellemek benedikciója is megtalálható, amelyet Menghi egy régi exorcizmusból emelt át (*Benedictio domus á spiritibus immundis molestate, ex antiquis exorcismis excerpta*).<sup>156</sup> A vallomásban Pere Amich által említett evangéliumi részletek közül mindegyik megtalálható ebben a kiadásban, Márk evangéliumából az „*In illo tempore, Recumbentibus undecim Discipulis...*”<sup>157</sup>, Szent János evangéliumából az „*In principio erat verbum...*” kezdetű szövegrészlet<sup>158</sup>, amely legalább a 11. század óta az exorcista praktikák egyik

152 Az O’Neil által vizsgált itáliai perek tanúsága szerint sok vádlott a *Flagellum*mal a kezében érkezett, annak bizonyítására, hogy exorcizmusaik során helyes és szabályos módon jártak el. O’Neil, Mary R. 1984: 74.

153 Pastore, Stefania 2010: 550. Menghi hatásáról, munkásságáról bővebben lásd Malena, Adelisa 2010: 1022-1024.

154 *Flagellum* 51. folio az 1584-es kiadásban.

155 Ld. Menghi, Girolamo 1587: fol.162. „*Deinde benedic incensum hoc modo, & post benedictionem pone ipsum super ignem.*”

156 Menghi, Girolamo 1587: fol. 154.

157 Menghi, Girolamo 1587: fol. 132.

158 „*Initium Sancti Euangeli Secundum Ioannem: In principio...*” Menghi, Girolamo 1587: fol. 160.

leggyakoribb eleme<sup>159</sup>, Máté evangéliumából a „*Cum natus esset...*”<sup>160</sup>, Lukács evangéliumából pedig az „*In illo tempore missus est Angelus Gabirel...*”<sup>161</sup>. A szövegrészek után következik a tömjén megáldása. A hosszú, benedikciókat, exorcizmusokat tartalmazó rész a rossz szellemek, csinálmányok, rontások ellen szolgáló orvosságok (*remedia*) gyűjteménye.<sup>162</sup>

Menghi kézikönyve Pere Amich számára szintén vezérfonalként szolgálhatott a rontásesetek gyógyítása során. Menghi egy másik művében, a *Fuga daemonum*ban (Velece, 1596) részletesen sorra veszi, hogy milyen módszerrel különböztetheti meg az exorcista a természetes eredetű betegséget a rontásestől.<sup>163</sup>

#### 4. A *Malleus Maleficarum*

Pere Amich esete kapcsán látjuk, hogy az ördögűző manuálok, a liturgikus könyvek mellett a megszállottsággal és rontással szembenező papok olvasmányai lehettek a boszorkánysággal kapcsolatos kézikönyvek, mint például a két domonkos inkvizítor, Heinrich Kramer (Institoris) és Jakob Sprenger *Malleus Maleficarum* című műve.<sup>164</sup> A kézikönyvet először 1486-ban nyomtatták ki, azután pedig sok kiadást megért. Még a kora újkorban a legismertebb démonológiai munka volt.<sup>165</sup>

Vajon mire használta pontosan Pere Amich a *Malleust*? A három részre tagolt munka az első két részben elsősorban a klerikusokat világosítja fel a boszorkányság lényegéről a Biblia és a kánonjog gyakorlata szerint, és megemlíti a boszorkányok gáztetteivel szemben alkalmazandó vallási eszközöket.

A *Malleus* második része a boszorkányok vétségeivel kapcsolatos gyakorlati problémákkal foglalkozik. Az elzászi szerzetes a megvádolt boszorkányokat kihallgató inkvizítorként, első kézből szerzett tapasztalataiból merít, bár utal a 15. század végi boszorkányságperekre is, amelyekben személyesen nem vett részt.<sup>166</sup>

Ez a traktátus a természetfeletti, rontás eredményeként létrejött betegségek és károk különböző típusait is vizsgálja, a pusztító jégesőtől a háziállatok károsodásáig, valamint a felnőttek, különösen a csecsemők betegségét vagy haláláig bezárólag. Kramer kifejti, hogy a boszorkányok leginkább arra törekszenek, hogy ellehetetlenítsék a házastársak közötti szexuális kapcsolatot, és megakadályozzák a törvényes csecsemők fogantatását és születését. Céljukat a férfiak esetében impotencia, virtuális kasztrálás okozásával, a nők esetében vetélésekkel érik el. Ha egy házaspárnak egészséges gyermeke születik, a boszorkányok igyekeznek megakadályozni a megkeresztelkedését, és az ördögnek ajánlják fel. A Gonosz azonban a gyógyítás művészetekre is megtanítja a boszorkányokat, hogy anyagilag profitálhassanak az általuk okozott betegségek

159 Ferber, Sarah 2004: 21. Az inkarnációról szóló evangélium evokációját, olvasását például Castañega is javasolja. Szent János evangéliumát laikus gyógyítók is használták a kora újkorban mind a spanyol monarchiában, mind Itáliában, ahogy ez az inkvizíciós perek tanúvallomásaiból kiderül. Vö. O’Neil, Mary: 93.

160 Menghi, Girolamo 1587: fol. 161.

161 Menghi, Girolamo 1587: fol. 161.

162 „*Remedia efficacissima in malignos spiritus expellendos. Facturas, & maleficia effuganda de obsessis corporibus cum suis benedictionibus.*” Menghi, Girolamo 1587: fol. 126-

163 A tizenkettedik fejezet címe: *De modo quo infirmitates maelficiales cognoscuntur et signis adhoc pertinentibus*, Menghi, Girolamo 1596i. fol. 59r.

164 Jonathan Seitz az orvosi szövegekkel egészíti ki a listát. Más adat híján, egyelőre kuriózumnak számít Pere Amich esete, hogy egy gyógyító szerzetes inkvizíciós perében hivatkozik a *Malleus Maleficarum*ra. Vö. Seitz, Jonathan 2011: 135.

165 Herzig, Tamar 2020: 53.

166 Herzig, Tamar 2020: 56.

gyógyításából. Kramer figyelmezteti olvasóit, hogy ne kérjék varázslók segítségét a gonosz varázslatok megszüntetéséhez. Ehelyett különféle védekezési módokat sorol fel a rontás ellen, valamint az egyház által is elfogadott gyógmódokat.<sup>167</sup> Kramer és Sprenger a 15. században egyedülálló volt a boszorkányság teoretikusai között abban a tekintetben, hogy hitelt adtak a *maleficium* elleni populáris eljárásoknak is, amíg a legtöbb kollégájuk ekkoriban a szentelmények preventív használatát javasolta, mindemellett óva intettek a boszorkányság ellen alkalmazott mágikus eljárásokkal szemben.<sup>168</sup>

Pere Amich perében a *Malleus maleficarum* a boszorkány kilétének azonosítása kapcsán, a természetfeletti erő mediációjának jeleként és bizonyítékként merül fel, így arra gondolhatunk, hogy a rontástárgy azonosításának témájában a katalán szerzetes ebből a műből is ihletődhetett. A két inkvizítor kortársai körében különböző álláspontok léteztek arra vonatkozóan, hogy meg szabad-e semmisíteni a rontástárgyat, a boszorkányság jelét (*signum*). Jean Gerson nemleges álláspontot képviselt, míg mások elfogadták az eljárást.<sup>169</sup> Eszerint az álláspont szerint a rontástárgy megsemmisítése az ördögi tevékenység megtörését segíti, hiszen az ördögsvetség megkötése után az ördög a rontástárgyon keresztül képes ártani az áldozatnak.<sup>170</sup> Egyértelműen ez az utóbbi felfogás az, amelyik magyarázza a fentebb említett kora újkori katalán *maleficium* esetekben a helyi pap szerepét.

## Összegzés

Pere Amich és más papok inkvizíciós pereiből éppen arra láthatunk rá, hogy a populáris képzetek támogatását milyen teológiai traktátusok, manuálok, esetenként helyi hitelemek segítették, és a többszólamú egyházi diskurzusból melyek lehettek irányadóak egy-egy lokális gyógyítói gyakorlat működésében, kiváltképp a *maleficium* okozta betegségek és diszfunkciók szempontjából. A lokális ceremóniát tartalmazó liturgikus könyv mellett praktikus exorcista kézikönyvek, teoretikus démonológiai traktátusok is kéznél voltak a tárregai konventben a 17. század első felében. Klerikusok, vagy éppen a laikusok közül kikerülő exorcisták diagnosztizálták a természetfeletti eredetű betegségeket, a rontás tényét, amiben a 15-16. századi kézikönyvek segítettek őket. A manuálok elméleti és gyakorlati vezérfonalat is jelentettek az exorcista számára, több tartalmazott a szerző személyes gyakorlatából származó tapasztalatot is. A gyógyítás során a papok több szöveget és rituális elemet kombináltak, nyitott szöveggé kezelve a manuálokat. Inkvizíciós források azt is bizonyítják, hogy kéziratok könyvekben sajátos funkcionális szövegkompilációt hoztak létre, amelynek segítségével, kombinálva a szerkezeti elemeket elvégezheték exorcizmusait. Az ilyen jellegű eljárás során azt is láthatjuk, hogyan foszthatják meg vagy csonkíthatják bizonyos szöveghasználati módok a „valódi” jelentésétől az adott művet. Bár az inkvizíciós perekből felsejlő egyes rituális elemek a korszakban még engedélyezett manuálokból származtak, a használat módja, az elegy mögött felsejlő gondolkodási minták, amelyek olykor inkább a mágia, mintsem a vallás irányába mutattak, valamint a *maleficium* papi medicinájának a populáris gyakorlatba való belesimulása egyre többször minősült hibás

167 Herzig, Tamar 2020: 57.

168 Broedel, Hans 2003: 156. Petrus Mamoris *Flagellum maleficorum*ában a *maleficium* leghatékonyabb ellenszerének a papi mediációt tartja, valamint olyan konvencionális eljárásokat, mint az alamizsna adása, az imádság, a gyónás és a szentáldozás.

169 Broedel, Hans 2003: 136.

170 Broedel, Hans 2003: 137.

gyakorlatnak a Szent Törvényszék előtt. A papok az exorcizmus révén, mind a *possessio*, de még inkább a *maleficium* gyógyításával közvetlen kapcsolatban álltak a falusi, városi lakossággal, az egyszerű emberekkel. A forrásokból sejthető klerikális rituális praxis beilleszthető a populáris diagnózis és betegségfelfogás világába, a helyi vallási gyakorlatokba, valamint a boszorkányságképzetbe, így egyszerre jelentette egy alulról érkező igény kiszolgálását és a papi funkció betöltését a katolikus reform korszakában. Láthattuk, hogy a *Rituale Romanum* már nem tartalmazta a *maleficium* diagnózisát és gyógymódját. Részben ez is egy magyarázat lehet arra, hogy miért fordultak még a római rítus megjelenése után is korábbi ördögűző manuálokhoz az exorcisták, szoros kapcsolatban maradva hívekkel, adekvát választ nyújtva a rontásesetek gyógyítása során.

Zaccaria Visconti *Complementum*át és Girolamo Menghi fentebb említett két ördögűző manuálját is 1709-ben tette indexre a Római inkvizíció. Menghi kevésbé ismert vagy kevésbé használt művei még ekkor sem kerültek hivatalosan a tiltott könyvek közé, elkerülték a szankciót mindannak ellenére, hogy a *Fustis*-ban az indexre került két manuál exorcizmusaihoz hasonló szövegek szerepelnek. Végezetül, több 17. századi katalán inkvizíciós per vizsgálatából kiderült, hogy Szent Ciprián imájának klerikális használata a *maleficium* exorcizmusának is kiemelten fontos szövege volt, noha már a 16. században javítandó szövegként szerepelt az indexeken. A tanulmányomban igyekeztem minél szerteágazóbb források alapján bemutatni a *Rituale Romanum* utáni években az exorcizmuson keresztül az alsópapságra irányuló reform- és edukációs törekvéseket a barcelonai Szent Törvényszék példáján, a papi medicina alsó néprétegektől való fokozatos eltávolításának imperativusát és az ezzel szembenő rontásgyógyítás alulról érkező és szünni nem akaró igényét a klerikusok felé.

\*\*\*\*\*

**MELLÉKLET:** A rontás fizikai tüneteinek leírása Zaccaria Visconti *Complementum Artis Exorcisticae* című művében

## DE SIGNIS, QUIBUS COGNOSITUR DAEMONIACUS, ET MALEFICIATUS

### SIGNA MALEFICIATI

(fol 33)

1. Maleficiati cibos pessimos appetunt et super cibus substantialibus stomachantur.
2. Cibum sumptum retinere non possunt, a continuo vomitu molestati.
3. Alii semper sunt indigesti, sentiuntque onus graue super stomachum.
4. Sentiunt nonnulli bolum a stomacho saepe ascendens ad guttur, quod enomere videntur et tamen ad pristinum locum descendit.
5. Quandoque aliquibus oris ventriculi morsus accidit.
6. Alii frequentem pulsationem in collo, vel dolorem in renibus sentiunt.
7. Quibusdam saepe fiunt sincopae. Et praecipue una et eadem hora.
8. Aliquibus, preter naturam inest continuus dolor in capite, vel cerebro, propter quod videntur grauari, perfrangi et perforari.
9. Maleficiati affligitur cor, ita quod videtur lacerari a Canibus, a Serpentibus morderi, vel clauo, se acu transfigi, constringi, vel suffocati.

10. Nonnullis accidunt subitanei dolores frequentes, (fol. 34) quos dum nesciunt exprimere, emittunt clamores, et quandoque ab iisdem doloribus interficiuntur.
11. Aliis, extenuatur corpus, et ad nihilum redigitur.
12. Aliquando membra videntur flagellata, constricta, et lacerata.
13. Nunullis viscera torquentur, et venter valde, ac repentine innatur, aut per interranea, ac si essent vacua, discurrit ventus.
14. Grauantur multi maleficiati a melancholico humore, quorum alii adeo infirmantur, ut, nec loqui, nec cum hominibus couersari velint.
15. Signum notissimum maleficii est, quando medicamenta applicata, maleficiatos non iuuant.

Concurrunt tandem diuersi effectus, et signa, secundum Malefici intentionem, et iuxta genus maleficii facti, ut patet per exemplum Romae accidit, ut quidam Fullo maleficiatus venerit ad me, ad petendum auxilium, cuius domum ego unam cum eius familiaribus ingressus, subuertissem, inueni in quodam tincturae vase fece pleno, figuram ceram, clauo ferro, a capite usque ad anum transfixam, brachia, crura, ac totum denique corpus, clauis refertum; qui clauis, ipsum Maleficiatum in cunctis partibus affligebant, eo modo, quo in figura cerea collocata (fol. 35) erant. Aduertendum inspue, quod sunt etiam alia signa in Maleficiatis aliquibus, quae quando haberi non possunt, nisi ex circumstantiis, et suspitionibus, et est in Maleficiis ad odium, vel ad amorem, ad sterilitatem, aut ad tempestates, vel circa vim generatiuam, aut insuper bestias perpetratis.

Sciendum quoque quod in paruulis non habentibus usum loquelae, non de facili cognoscitur infirmitas maleficialis, eo quod exprimere non possunt dolores suos, nec circumstantias, sed diligentissime inquirantur lectuli eorum, et si aliqua signa maleficialia inuenientur, poterit exorcista indicium inferre. Aduertat etiam exorcista, quod in aliquibus maleficiis daemones non loquuntur, licet, dent signa praesentiae suae.

Illud etiam animaduersione dignum est, quae prudens exorcista, antequam ad remedia deueniat, cognoscere debet, an infirmitas diabolica sit, nec ne, nam in infirmitatibus melancholicis, et matricibus, difficilis est cognitio, concurrentibus signis multis et accidentibus supradictis.

Quapropter, ad huius cognitionem attendendum est, quod si duodecimum, decimumtertium, aut decimumquartum signum, superius descriptum in signis daemoniaci simplicis concurrerit, vel si medicorum applicata medicamenta, non iuuabunt, ut in fine de signis maleficiati, dixi, proculdubio diabolicae praesentiae signum erit.

Nonnulli enim opinantur, se daemoniacos et maleficiatos esse et talem opinionem in mente imprimunt, ita ut nulla ratione ab hac sententia dimoueri possint. Romae, quidam iuuenis, ecclesiam Sancta Mariae in montibus, ubi per me coniurabatur daemones, frequentabat, quadam autem die, dicit se daemoniacum esse et maleficiatum, ostendebatque, nonnulla, ac si vere daemoniacus fuisset, qui tamen rogabat saepius, ut sibi auxilium darem.

Ego cognita eius insania, illum vocavi intra Aedes Sancti Clementis, praesentibus fratribus ordinis mei, et dum fingerem eum coniurare, dixit ille, est spiritus unus in aure dextera, qui ostendit se velle fugere. Tunc ego dixi, ne dubites, esto bono animo. Fratribus tamen circumstantibus, fubridentibus et clamantibus. Domine miserere illi, vas aquae benedictae plenum, quod in promptu habeban, totum in eius aurem, et caput proieci, quo factum est, ut ille assereret, sic confirmantibus fratribus, quod Daemon recessisset, et sic curatus est ab insania sua.

## Levéltári források

AHN – Archivo Histórico Nacional, Madrid

AHCB – Archiu Històric de la Ciutat de Barcelona

## Nyomtatott források

Azpilcueta, Martín de (1554) *Manual de confesores, y penitentes, que clara y breuemente contiene la universal, y particular decissió[n] de quasi todas las dubdas, que en las co[n]fessiones suele[n] ocurrir de los peccados absoluciones, restituciones, censuras, irregularidades*. Toledo.

Ciruelo, Pedro (1628): *Tratado en el qual se reprueuan todas las supersticiones y hechizarias muy util y necessario a todos los buenos christianos zelosos de su saluacion. Compuesto por el dotor y maestro Pedro Ciruelo. Ora nueuamente impresso, despues de tres impressiones. Con nueuas adiciones a cada capitulo, del dotor Pedro Antonio Iofreu*. Barcelona, por Sebastian de Cormellas.

Menghi, Girolamo (1587) *Flagellum daemonum. Exorcisos terribiles, potentissimos, et efficaces. Remediaq, probatissima, ac doctrinam singularem in malignos spiritus expellendos, Facturasq, & maleficia fusnda de obsessis corporibus complectens. Cum suis benedicionibus & omnibus requisitis ad eorum expulsionem. Accessit postremo Pars Secunda, quae Fustis Daemonum inscribitur*. Venetia: ad signum charitatis

Menghi, Girolamo (1596) *Fuga daemonum. Adiurationes potesntissimas, & Exorcismos formidables, atque efficacesin malignos spirituspulsandos; & maleficia ab Energumenis pellenda*. Venetia: J. Variscus

Menghi, Girolamo (1580) *Compendio dell'arte essorcistica*. Bologna, Giovanni Rossi

Navarro, Gaspar (1631) *Tribunal de Superstición Ladina. Explorador del saber, astucia, y poder del Demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en Hechizos, Agueros (...) y semejantes acciones vulgares*. Huesca.

Noydens, Remigio Benito (1688) *Practica de exorcistas y ministros de la Iglesia. En que con mucha erudicion, se trata de la instruccion de los Exorcismos para lançar, y ahuyentar los demonios...* Barcelona

Torreblanca Villalpando, Francisco (1618): *Epitomes Delictorum in quibus aperta, vel occulta invocatio daemonis intervenit Libri IIII*, Sevilla

Zacaria Visconti (1600) *Complementum Artis Exorcisticae*. Venetiis, Franciscum Barilettum

## Kritikai kiadások

Castañega, Fray Martín de (1997) *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Campagne, Fabián Alejandro (ed). Colección de libros raros, olvidados y curiosos. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires

## Bibliográfia

Bárth Dániel (2010) *Benedikció és exorcizmus a kora újkori Magyarországon*. Budapest: L'Harmattan

Bárth Dániel (2010b): Benedikciók a kora újkori bencés medicina szolgálatában. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományos közeli megközelítésben*. Balassi, Budapest, 498-514.

- Bárth Dániel (2016) *A zombori ördögűző. Egy 18. századi ferences mentalitása*. Budapest: Balassi Kiadó
- Blázquez Miguel, Juan (1990) *La Inquisición en Cataluña. El Tribunal del Santo Oficio de Barcelona (1487-1820)*. Toledo: Editorial Arca
- Blázquez Miguel, Juan (1990b) Catálogo de los procesos del Tribunal de la Inquisición de Barcelona. *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie IV, Historia Moderna, tomo 3. 11-158. <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:ETFSerie4-7A57151B-27D8-0046-635C-8060C7F2304F/Documento.pdf>
- Blume, Clemens, S. J. (Hrsg.) (1908): *Der Cursus S. Benedicti Nursini Und Die Liturgischen Hymnen Des 6.-9. Jahrhunderts In Ihrer Beziehung Zu Den Sonntags- Und Ferialhymnen Unserers Breviers. Eine hymnologisch-liturgische Studie auf Grund handschriftlichen Quellenmaterials*. Leipzig: O. R. Reisland
- Broedel, Hans Peter (2003) *The Malleus Maleficarum and The Construction of Witchcraft: Theology and popular belief*. (Studies in Early Modern European History). Manchester: Manchester University Press
- Caciola, Nancy – Sluhovskiy, Moshe (2012) Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe. *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*. Vol. 1. No. 1. 1–48.
- Campagne, Fabián Alejandro (2002) *Homo Catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Milo y Dávila
- Campagne, Fabián Alejandro (2007) El sanador, el párroco y el inquisidor: los saludadores y las fronteras de lo sobrenatural en la España del Barroco. *Studia Historica: Historia Moderna*. Vol. 29: *La historia rural, ayer y hoy, Varia*, 306-341.
- Clark, Stuart (1997) *Thinking with demons. The idea of witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Dall’Olio, Guido (2020) Scourging demons with exorcism. Girolamo Menghi’s *Flagellum daemonum*. In Machielsen, Jan (ed.): *The Science of Demons. Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*. New York and London: Routledge, 224–237.
- Ferber, Sarah (2004) *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*. London: Routledge
- Ferber, Sarah (2003) Reformed or Recycled? Possession and Exorcism in the Sacramental Life of Early Modern France. In: A. Edwards, Kathlyn (ed.): *Werewolves, Witches and Wandering Spirits*. University Park, USA: Penn State University Press, 55–76.
- Gentilcore, David (1992) *From Bishop to Witch: the system of the sacred in early modern Terra d’Ontario*. Manchester and New York: Manchester University Press
- Harper, John (2013) *Hymns for Prayer and Praise. Full Music edition*. Canterbury Press: Norwich
- Henningsen, Gustav (1977) El "Banco de datos del Santo Oficio". Las relaciones de causas de la Inquisición española (1550–1700). *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Tomo CLXXIV. Cuaderno III. Madrid. 547–570.
- Henningsen, Gustav (1985) A kívülről jött hölgyek. Tündérek, boszorkányok és szegénység a korai modern Szicíliában. *Világosság* XXVI. 778–785.
- Henningsen, Gustav – Tedeschi, John – Amiel, Carlos (1986) *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*. Dekalb, Illinois: Northern Illinois University



- Henningsen, Gustav (1990) „The ladies from outside”: An Archaic Pattern of the Witches Sabbath. In Ankarloo, Bengt – Henningsen, Gustav (eds.): *Early Modern European Witchcraft, Centres and Peripheries*. Oxford, Clarendon Press, 191–215.
- Henningsen, Gustav (1997): Der Hexenflug und die spanischen Inquisitoren – oder: Wie man das Unerklärliche (weg-)erklärt, In Deiter R. Bauer – Behringer, Wolfgang (Hrsgs.): *Fliegen und Schweben, Annäherung an eine menschliche Sensation*. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 168–187.
- Herzig, Tamar (2020) The bestselling demonologist. Heinrich Institoris’s *Malleus maleficarum*. In Machielsen, Jan (ed.): *The Science of Demons. Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*. London & New York: Routledge, 53–67.
- Itúrbide Díaz, Javier (2010) Piedad popular, exorcismos y censura inquisitorial. La Oración de San Cipriano impresa hacia 1631. *Huarte de San Juan. Geografía e historia*. XVII. 333–345.
- Kamen, Henry (1993) *The Phoenix and the Flame. Catalonia and the Counter Reformation*. New Haven & London, Yale University Press
- Knutsen, Gunnar W. (2009) *Servants of Satan and Masters of Demons. The Spanish Inquisition’s Trials for Superstition, Valencia and Barcelona, 1478–1700*. Turnhout: Brepols
- Londoño, Marcela (2014) La condena de la oración supersticiosa en el siglo XVI. El ejemplo de San Cipriano. *El texto infinito. Tradición y reescritura en la Edad Media y en el Renacimiento*. Salamanca: SEMYR. 683–694.
- Londoño, Marcela (2019) *Las oraciones prohibidas. Superstición y devoción en los índices de libros prohibidos de España y Portugal (1551–1583)*. Barcelona, Herder
- Malena, Adelisa (2010) Menghi, Girolamo. In Prosperi, Adriano (dir.): *Dizionario Storico dell’Inquisizione*. Pisa: Scuola Normale Superiore Pisa, 1022–1024.
- Messana, Maria Sofia (2003) Malattia, guarigione e pratiche terapeutiche magico-religiose nella Sicilia del Seicento. *Quaderni storici*. Aprile 2003. *Nuova Serie*. Vol. 38. No. 112. (1). Guarigioni mirabili. 93–116.
- Messana, Maria Sofia (2007) *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna (1500–1782)*. Palermo: Sellerio editore
- Moreno, Doris (2019) Creure i viure a la Barcelona moderna a través de les fonts inquisitorial. *Pedralbes*, 39, 219-261.
- O’Neil, Mary L.: (1984) *Sacerdote ovvero strione*. Ecclesiastical and Superstitious Remedies in 16th Century Italy. In (Kaplan, Steven L. ed.): *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. Berlin, New York, Amsterdam: Mouton Publishers, 53-84.
- O’Neil, Mary L.: (1987) Magical Healing, Love Magic and the Inquisition in Late Sixteenth-century Modena. In Haliczer, Stephen (ed.): *Inquisition and Society in Early Modern Europe*. Totowa, New Jersey: Barnes & Noble Books, 88–114.
- Pastore, Stefania (2010) Esorcismo. In: Prosperi, Adriano (dir.): *Dizionario Storico dell’Inquisizione*. Pisa: Scuola Normale Superiore Pisa, 549–556.
- Peña Díaz, Manuel (2015) *Escribir y prohibir. Inquisición y censura en los Siglos de Oro*. Madrid: Cátedra
- Righi, Davide (2016) *Il „Sacerdotale” di Alberto da Castello e le sue numerose edizioni (1523–1603). Analisi delle edizioni e della struttura del „liber sacerdotalis”: un’introduzione allo studio del testo e delle sue fonti*. Bologna
- Schmitz, Carolin – López Terrada, Marialuz (2015) Josep Rodríguez, herbolari valencià, i els seus pacients de la ribera del Tajo. Les cultures mèdiques en el món rural barroc. *Afers*, 82, 523–550. <https://www.hps.cam.ac.uk/files/schmitz-josep-rodriguez.pdf>

Seitz, Jonathan (2011) *Witchcraft and Inquisition in Early Modern Venice*. Cambridge: Cambridge University Press

Smid Bernadett (2019) Piety, Practices of Reading, and Inquisition. A Catalan Saint Cyprian Prayer from 1557 and Its Context. *Acta Ethnographica Hungarica*. Vol. 64. Number 2. December. 279–310.

Smid Bernadett (2019b) „Förtelmes lelki bűnök.” Pedro Ciruelo babonaellenes traktátusa a kora újkori Spanyolországban. In Bali János et alii szerk.: *Kövek, fák, források. Tanulmányok Mohay Tamás hatvanadik születésnapjára*. Budapest, ELTE BTK Néprajzi Intézet, 215-241.

Smid Bernadett (2022): Ego Ciprianus. Szent Ciprián imája egy 15. századi velencei ördögűző kézikönyvben. *Kaleidoscope* 2022/24. 181–194.

Sluhovsky, Moshe (2007) *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago & London: The University of Chicago Press

Tausiet, María (2000) *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Zaragoza: Institución „Fernando el Católico”

Walker, D. P. (1981) *Unclean Spirits. Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press

### **Interneten elérhető adatbázisok**

*The Divinum Officium Project* [divinumofficium.com](http://divinumofficium.com)